

DER BEITRAG DES BUDDHISMUS ZUR FRAGE DES NATURRECHTS

Von HELLMUTH HECKER

Die Haltung zum Recht und das Verständnis des Wesens des Rechtes hängt ab von der jeweiligen Weltanschauung. Jede Rechtsphilosophie ist Ausdruck einer generellen philosophischen Überzeugung, sei diese religiös oder ideologisch. Eine rechtsphilosophische Darlegung muß notwendig die Weltanschauung widerspiegeln und ist davon abgelöst gar nicht möglich. Allerdings gibt es unter den verschiedenen Religionen und Ideologien aber auch manche Gemeinsamkeiten, die es ermöglichen, von allgemeinen Grundsätzen der Rechtsphilosophie als solcher zu sprechen. Je nach dem Gesichtspunkt kann man nun entweder mehr die Unterschiede der Weltanschauungen betonen oder mehr die Gemeinsamkeiten. Einer der Grundsätze der buddhistischen und überhaupt der indischen Weltanschauung ist es nun, das Übereinstimmende hervorzuheben und historische und kulturelle Besonderheiten zurücktreten zu lassen. So erkennt der Buddhismus manche Gemeinsamkeiten mit dem Christentum wie mit dem Marxismus an, soweit dort allgemeingültige Gesetzmäßigkeiten des Lebens entdeckt wurden. Trotz aller Unterschiede im einzelnen gleichen sich in dieser Hinsicht die buddhistische, hinduistische und konfuzianistische Weltanschauung und Rechtsphilosophie¹, und heben sich insofern von den (von Indien aus gesehen) „westlichen“ Konzeptionen ab, seien es die abendländisch-christlichen² und morgenländisch-islamischen³ Religionen oder die sozialistischen Ideologien. Die östliche Auffassung kann deshalb universaler sein, weil sie mehr die generelle Gesetzmäßigkeit des Lebens sieht, während die westlichen Konzeptionen nur kleine Epochen innerhalb eines kleinen Kulturraumes umfassen und deswegen notgedrungen einseitig und verengt erscheinen müssen, soweit sie historisierend bleiben. Die westlichen Religionen und Ideologien sind subjektiver, weil sie enger an eine Person gebunden sind, die selber durch Raum und Zeit bedingt ist, wie Christus, Mohammed oder Marx. Bei den östlichen Religionen spielt der Gründer entweder überhaupt keine Rolle wie im Hinduismus, dessen Anfänge im Dunkel liegen, oder er ist nur Reformator einer früheren idealen Zeit wie Konfuzius oder er ist lediglich der Wiederverkünder von allgemeingültigen Gesetzen wie der Buddha, der darauf hinweist, daß auch schon in weit zurückliegenden Zeiten von anderen Buddhas dieselbe Lehre verkündet wurde. Man kann daher kurz sagen, daß die drei genannten westlichen Lehren mehr, wenn auch nicht ausschließlich, subjektiver, die drei östlichen Lehren dagegen mehr, wenn auch nicht ausschließlich, objektiver Natur sind. In dieser Hinsicht gibt es innerhalb der östlichen Religionen wiederum ein Gefälle: Konfuzius lehrt zwar das universale Gesetz des Himmels, aber ausgerichtet auf das Ideal eines goldenen Zeitalters der chinesischen Frühzeit; der Hinduismus lehrt ebenfalls das Gesetz (Dharma) des Kosmos, aber repräsentiert

1 Vgl. über diese drei Rechtssysteme und ihr Verhältnis zum Naturrecht und internationalen Recht: Sastry, *Hinduism and international law* in: *Rec. des Cours* 1966 I, S. 507—615.

K. Irie, *The principles of international law in the light of the Confucian doctrine*, a. a. O. 1967 I, S. 1—60.

K. N. Jayatilleke, *The principles of international law in Buddhist doctrine*, a. a. O. 1967 I, S. 441—567.

2 Zum abendländischen Naturrecht vergl. jüngst: H. Hecker, *Das Naturrechtsproblem nach der Topik von Erik Wolf* in: *Hbg. öff. rechtl. Nebenstunden*, Bd. 1, 1967, S. 16—43.

G. Hoog, *die Geschichte des Naturrechts und das Problem des Gewohnheitsrecht*, a. a. O., S. 44—77.

3 Vgl. Mahmassani, *The principles of international law in the light of Islamic doctrine*, in: *Rec. des Cours* 1966 I, S. 205—328.

von der hinduistischen Sozialordnung als sozusagen einem Modellfall, der von einem auserwählten Volk nicht gar so weit entfernt ist. Der Buddha hingegen lehrt das universale Gesetz des Lebens in abstrakter Form, völlig unabhängig von Zeit und Raum. Er nennt seine Lehre zeitlos und sagt⁴:

„Ob da Vollendete erscheinen oder nicht: fest steht diese Grundnatur, der gesetzmäßige Zustand, der gesetzmäßige Verlauf, das Bedingtsein aller Gegebenheiten.“

So betont er die Überlegenheit des Gesetzes über die Person in einer Rede, deren Gedankengang wie folgt lautet⁵:

„Der Buddha überlegte nach seiner Erwachung, ob es irgendeinen Meister gäbe, dem er sich anschließen könnte, um von ihm noch seelisch-geistig gefördert zu werden. Aber er sah in der ganzen Welt keinen solchen. Da beschloß er, sich an das Recht anzuschließen, das er erkannt hatte, ihm dienend und es verehrend, so wie auch die Erwachten früherer Zeiten es getan hatten.“

Besonders eindringlich wird die Abhängigkeit selbst der Person des Buddha vom Gesetz in folgender Rede⁶ ausgedrückt, die wegen ihrer Wichtigkeit hier wörtlich folgen soll:

„Selbst der weltbeherrschende Kaiser, der gerechte Gesetzkönig, lenkt sein Reich ohne König.“ Auf diese Worte sprach einer der Mönche also zum Erhabenen: „Wer aber, o Herr, ist dann der König des weltbeherrschenden Kaisers des gerechten Gesetzkönigs?“ „Das Gesetz, o Mönch“, sprach der Erhabene. „Da, o Mönch, stützt sich der weltbeherrschende Kaiser, der gerechte Gesetzkönig, eben auf das Gesetz; das Gesetz ehrt er, das Gesetz hält er wert, dem Gesetz huldigt er. Und das Gesetz zu Banner, Flagge und Obergewalt habend, gewährt er seinem Volke wie sich's gebührt Schutz und Schirm und Obhut: Hof, Heer, Adligen, priesterlichen Hausvätern, Stadt- und Landbevölkerung, Asketen und Priestern, Wild und Vögeln. Dieser weltbeherrschende Kaiser, der gerechte Gesetzkönig, lenkt eben auf das Gesetz gestützt sein Reich, mit Hilfe des Gesetzes, und dieses Reich vermag kein menschlicher Feind zu stürzen.“

Ebenso nun auch stützt sich der Vollendete, Heilige, vollkommen Erwachte, der gerechte Gesetzkönig, eben auf das Gesetz; das Gesetz ehrt er, das Gesetz hält er wert, dem Gesetz huldigt er. Und das Gesetz zu Banner, Flagge und Obergewalt habend, gewährt er, wie sich's gebührt, Schutz und Schirm und Obhut, indem er also lehrt: Solches Wirken in Werken, Worten und Gedanken hat man zu üben, solches nicht. Der Vollendete aber, der Heilige, vollkommen Erwachte, der gerechte Gesetzkönig, lenkt auf das Gesetz gestützt das höchste Reich der Wahrheit mit Hilfe des Gesetzes. Und dieses Reich vermag kein Asket und kein Priester, kein Gott, kein guter und böser Geist zu stürzen noch irgendwer in der Welt.“

Der Buddha wird nicht müde, immer wieder das überpersönliche Element der von ihm nur verkündeten Wahrheiten zu unterstreichen. Als einmal ein buddhistischer Mönch bedauerte, daß er wegen Krankheit seinen Meister noch nicht gesehen habe, erklärt dieser: „Wer das Gesetz sieht, sieht mich — und wer mich sieht, der sieht nur das Gesetz⁷.“ Darum setzte er nach seinem Tode auch keinen Nachfolger ein,

4 Samyutta-Nikāya XII, 20.

5 Samyutta-Nikāya VI, 2 = Anguttara-Nikāya IV, 21.

6 Anguttara-Nikāya IV, 14; so die Lesart der PTS und bei Jayatilleke, S. 539.

7 Samyutta-Nikāya XXII, 87.

sondern erklärte, daß er nur das Rad des Gesetzes ins Rollen gebracht habe, das dann nach seinem Tode die Führung übernehme. Aus diesem Grunde kannte der buddhistische Orden auch nie einen Stellvertreter Buddhas auf Erden. Erscheinungen, die ein wenig daran erinnern könnten und die schon etwas von der Grundhaltung des Buddha abweichen, hatten überdies doch andere Funktionen⁸, wie z. B. die Sangha-rājas in den buddhistischen Nationalstaaten des Hinayāna oder wie die Patriarchen des Zen-Buddhismus oder wie die vierzehn Dalai-Lamas des tibetischen Buddhismus. Alle diese Personen waren nur Ausführende des Gesetzes, dessen Gewalt sie selber ebenso unterlagen wie jeder andere.

Im Buddhismus ist das Gesetz (dhamma) ein und alles: es ist das Naturgesetz, nach welchem die Äonen und Kosmen (Kappa, Sanskrit Kalpa) entstehen und vergehen, es ist das moralische Gesetz der ausgleichenden Gerechtigkeit (Kamma, Sanskrit Karma) und es ist das existentielle Kausalgesetz, nach welchem alle Dinge oder Phänomene bedingt entstehen (Paticca-samuppāda). Von daher wird verständlich, wieso der Begriff „dhamma“ (Sanskrit dharma) sowohl Ding wie Lehre bedeuten kann⁹. Da alle Dinge nach buddhistischer Auffassung in ihrer Gesetzmäßigkeit aufgehen und es nur Funktionen, aber keine ewigen Substanzen gibt, sind Ding und Be-dingtheit (Gesetz) dasselbe. Und da die Lehre der Buddhas nichts anderes darstellt als die Enthüllung dieser Bedingtheit, deshalb sind Gesetz und Lehre dasselbe.

Das Gesetz ist es, welches über Welt und Ich, Mensch und Gott steht. Dies Gesetz ist dem Geschehen immanent, es braucht daher nur entdeckt zu werden. Es bedarf keines Gesetzgebers. Es ist schon vorgegeben. Und die Aufgabe aller Gesetzgeber besteht darin, sich nach ihm zu richten und es gelten zu lassen. Der Buddha sagt:

„Ich lehre ein heiliges überweltliches Recht als Besitztum des Menschen¹⁰.“

„Das Recht steht dem Menschen zuhäupten, im Diesseits und darüber hinaus¹¹.“
Recht und Gesetz sind dhamma. Die Übersetzung mit Recht nennt lediglich den menschlich-persönlichen Aspekt, nämlich die Richtigkeit und Rechtmäßigkeit des Gesetzes, das die Gerechtigkeit selber ist. Das Gesetz richtet selber den Menschen, der sich gegen dieses vergeht. Sowenig wie eines Gesetzgebers bedarf es eines absoluten Richters. Oder: so wie der irdische Gesetzgeber nur das universale Gesetz formuliert, so auch wendet es der Richter nur an. Sie schöpfen kein Recht, sie schaffen kein Recht, sie setzen nicht Recht, sondern sie beugen sich dem Recht und vollziehen es.

Es gibt hiernach keine Ungerechtigkeit, weder eine solche des Schicksals noch des Menschen. Was als ungerecht erscheint, ist in Wirklichkeit ungenügende Kenntnis der verborgenen Ursachen, die sich hier auswirken. Das Recht ist mächtiger als das Schicksal: der Mensch, der dem Recht folgte, hat keine ungerechten Folgen zu befürchten. Wer aber als Mensch anderen unrecht tut und sie ungerecht behandelt, der fügt sich selber den größten Schaden zu, weil er gegen das Recht verstieß und weil dieser Verstoß früher oder später auf ihn selber zurückfallen würde, womit der Buddha das vorwegnahm, was später Kant in seiner Metaphysik der Sitten darlegte. Wer als Mensch selber leben will, selber besitzen will, selber genießen will, selber von anderen Ehrlichkeit und Entgegenkommen und Anerkennung verlangt, aber anderen Leben, Besitz, Genuß, Wahrheit, Freundlichkeit, Ehre entreißt oder

⁸ Vgl. Hecker, Buddhismus und Staat in Südostasien, in: VRÜ 1968, S. 175—183.

⁹ Zum Begriff vergl. M. u. W. Geiger, Pāli Dhamma, in: Abhd. d. Bayr. Akad. d. W., Bd. 31 I, München 1920.

¹⁰ Majjhima-Nikāya Nr. 96.

¹¹ Dīgha-Nikāya Nr. 27.

verweigert, der widerspricht sich selber und dem Gesetz. Er richtet sich selber. Er will sich vergeblich außerhalb des Gesetzes stellen, aber das ist unmöglich. Und so erntet jeder Mensch die Folgen seines Tuns, jeder ist seines Unglückes und Glückes Schmied: „Und ihre Werke folgen ihnen nach“¹². „Was ihr sät, werdet ihr ernten“¹³.“ Dazu bedarf es nicht noch eines besonderen Richters wie im Theismus; das Gesetz ist auch nicht parteiisch wertend wie die atheistische marxistische Praxis, die Proletarier und Kapitalisten verschieden einstuft. Das Gesetz des Karma ist überindividuell, es kennt kein Ansehen der Person, ihm unterliegen auch Gott und die Propheten, es gilt für Engel und Teufel, für Gläubige und Ungläubige, Arme und Reiche.

So wie in der Natur die Naturgesetze gelten, so wie das Gravitationsgesetz und das Gesetz der Atomspaltung auch schon vor 10 000 Jahren galten oder wie der Planet Pluto sich schon 10 000 Jahre vor seiner Entdeckung auf seiner Bahn drehte, ebenso gelten die ethischen Gesetze unabhängig davon, ob der Mensch sie kennt oder beachtet. Wenn er auch meinen sollte, er brauche sich nicht nach ihnen zu richten, so richten sie ihn, wie in der Natur das Kausalgesetz. So ist das Karma-Gesetz das Naturrecht schlechthin:

„Karma as a natural law in Buddhism is not different in principle from a law in the natural science“¹⁴.“

Das buddhistische Naturrecht ist weder theistisch noch atheistisch, sondern es ist existentiell¹⁵. Dieses Naturrecht gilt a priori, das positive Recht nur a posteriori. Ersteres ist konstitutiv, letzteres nur deklaratorisch. Der Rechtspositivismus erscheint vom buddhistischen Standpunkt aus als eine Ausflucht vor der Frage nach dem richtigen Recht, welche Frage offensichtlich nicht damit beantwortet ist, daß richtig ist, was menschliche Willkür irgendwo und irgendwann geschaffen hat. Das buddhistische Naturrecht lehrt, daß das Recht mit der Natur des Menschen mitgegeben ist, daß es in der Natur der Sache liegt. Es läßt sich daher mit Goethe als „das Recht, das mit uns geboren ist“, bezeichnen — aber es galt schon vor unserer Geburt und gilt auch nach ihr, wie die buddhistische Wiedergeburtstheorie behauptet.

In dieser Ausdehnung der Verantwortung des Menschen vor dem ethischen Gesetz liegt überhaupt das Besondere der buddhistischen Konzeption des Naturrechts, die insoweit mit allen indischen Religionen (Hinduismus, Jaina, Sikh) übereinstimmt. Ausgangspunkt dieser Überzeugung ist die Erfahrung mit dem Kausalgesetz oder dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft. In der östlichen Erfahrung ist dieses Gesetz in erster Linie ein psychisches, indem die seelisch-geistigen Kräfte nach dem Beharrungsgesetz durch nichts anderes als durch seelisch-geistige Kräfte beeinflusst und aufgehoben werden können, nicht aber durch physische Beeinflussungen, die immer nur ihre Auswirkung unterbinden können, dagegen keine Gewalt über das Unbewußte besitzen. Dieses überdauert auch individuell diejenige Veränderung der Materie, die wir Tod nennen. Das in der Natur geltende Gesetz von der Erhaltung der Energie ist nach buddhistischer Auffassung nur ein Unterfall des eigentlich geistigen Gesetzes. Diese über Geburt und Tod hinausweisende und insofern metaphysische Naturrechtslehre des Buddhismus wirkt sich bis in die Einzelheiten des sozialen Lebens aus. Die oben erwähnte goldene Regel ermöglicht es in Verbin-

12 Offenbarung Johannis 14, 13.

13 Paulus-Brief an die Galater 6, 7.

14 Jayatilleke, a. a. O. (Anm. 1), S. 483.

15 „The 'natural law' of karma, which operates with equality to all beings is a causal law in Buddhism.“ (Jayatilleke a. a. O., S. 507).

dung mit dem Karmagesetz einerseits, alle scheinbaren Ungerechtigkeiten der Welt zu erklären, und andererseits, diese künftig zu ändern. Alle Übel in der Welt entstehen nach dieser Lehre durch Abweichen vom Naturgesetz, und sie können durch Unterwerfung unter das Naturgesetz behoben werden. Der Mensch hat es also in der Hand, wie er sein Schicksal gestalten will. Auf ihm allein ruht die Verantwortung für die Zustände der menschlichen Gesellschaft.

Es ist bemerkenswert, daß im Buddhismus bereits vor 2500 Jahren all die Errungenschaften der seit der Aufklärung im abendländischen Einflußgebiet begründeten Rechtsordnung enthalten sind: Contrat social, demokratische Regierungsform, Abhängigkeit des Herrschers vom Gesetz, Gewaltverbot, Humanitätsrecht, weltweite Friedenssicherung, Verbot grausamer Strafen, Abschaffung der Sklaverei und der Todesstrafe, Fürsorgepflicht, Menschenrechte, Gleichheit der Staaten, Nichteinmischung. Prof. Jayatilleke von der University of Ceylon hat in einer ausführlichen Studie¹⁶ nachgewiesen, wie die Texte des buddhistischen Pāli-Kanons zu jeder einzelnen der genannten Institutionen vernünftige Lösungen enthalten. Vor allem der direkte oder indirekte Einfluß des Buddhismus war es, der zwischen 400 vor und 400 nach Christi in Indien eine erhebliche Humanisierung herbeiführte. Es verschwanden¹⁷: die Harems-Verschwörungen mit ihren Mordserien; die willkürlichen ungerechten Steuern zur Auffüllung des Staatsschatzes; die hohen Zölle; der Raub von Tempelvermögen durch den Staat; die Enteignung der Reichen, wenn der Herrscher seine Fürsorgepflichten gegenüber dem Volk vernachlässigt hatte; die staatliche Tierschlachtung zwecks Fleischversorgung; staatlicher Alkoholausschank; Folterung von Verbrechern zwecks Geständnis-erpresung; betrügerische Verträge und verräterische Kämpfe; das Spitzelsystem; der Gebrauch von Gasen und Giften in Krieg und Frieden.

Während im Hinduismus noch weitgehend der macchiavellistische amoralische Machtstandpunkt Kautilyas Einfluß behalten hatte, formulierte der Buddhismus das Verhältnis von Macht und Recht in dem Grundsatz des späteren buddhistischen Sanskrit¹⁸:

„Das Rad der Macht rollt gestützt auf das Rad des Rechtes“ (bala-cakram hi nīrāya dharma-cakram pravartate).

Die hauptsächliche Pflicht des Herrschers war es, das Naturrecht bekanntzumachen, selber als gutes Beispiel in seiner Erfüllung voranzugehen und es in jeder Hinsicht zu fördern. Dafür wurden als eine Art Fürstenspiegel zehn Herrschertugenden¹⁹ formuliert, nämlich: Freigiebigkeit, sittliche Zucht, Opferbereitschaft, Wahrhaftigkeit, Milde, religiöses Läuterungsstreben, Zornlosigkeit, Gewaltlosigkeit, Geduld, schlechte Laune beherrschen.

Ebenso wie nach innen wurde auch der Machtmißbrauch nach außen verworfen. Im Buddhismus wurde der Krieg von jeher generell abgelehnt und nicht versucht, ihn durch verhängnisvolle Theorien zu rechtfertigen. Über die Haltung des Buddha zum Krieg sind in den Pāli-Texten mehrere eindrucksvolle Berichte enthalten:

1. Ein Hauptmann kam zu Buddha und fragte, ob ein Soldat, der tapfer im Felde kämpfe, sich dadurch ein gutes Schicksal erwerbe. Der Buddha erwiderte, er möge ihm die Antwort erlassen. Als der Hauptmann, dadurch stutzig geworden, aber immer eindringlicher fragte, erwiderte der Buddha, daß ein Soldat im Kriege immer

16 s. o. Anm. 1.

17 Jayatilleke S. 473, zitiert Shamastry, Kautilyas Arthasāstra, 7. Aufl., Mysore 1961, S. XVII.

18 Jayatilleke S. 472 und 533; der Text stammt aus Mahāvastu, Ed. Senart, Paris 1882, S. 277.

19 Jātaka Nr. 385 und 534.

denke, die Feinde zu vernichten, umzubringen und unschädlich zu machen. Bei solchen ständig geübten Haßgedanken erwerbe er sich ein schlechtes Schicksal, gehe den Weg abwärts²⁰.

2. Einstmals war ein Krieg ausgebrochen zwischen den beiden größten indischen Staaten, in denen der Buddhismus erblühte, zwischen Magadha und Kosalo. Der Krieg ging um den Besitz von Benares. Als der Buddha um eine Stellungnahme gebeten wurde angesichts des Sieges der einen Partei, erwiderte er nur kurz, daß der Besiegte unglücklich lebe und nun auf Rache sinne, bis er eines Tages die Scharte auswetzen und den Sieger besiegen könne. So sei da kein Ende abzusehen. Erst wer Sieg und Niederlage verwerfe und den Krieg ablehne, könne wirklichen Frieden finden²¹.

3. Einstmals stand ein Krieg zwischen zwei Völkern wegen der Rechte an einem Flusse bevor, deren Gewässer beide für ihre Felder benötigten. Der Buddha begab sich dorthin und setzte sich auf einer Sandbank mitten in jenem Flusse nieder. Dadurch wurden die beiden Könige verhandlungsbereit und kamen ebenfalls dorthin. Der Buddha legte ihnen nahe, daß es doch sinnlos sei, wertvolle Menschenleben zu vernichten, nur um des Wassers wegen. Er illustrierte diesen Zusammenhang noch durch verschiedene Bilder, die davon handelten, um eines gegenwärtigen kleinen Vorteils nicht einen großen späteren Nachteil zu erzeugen. Da ließen sich die Könige überzeugen²².

4. Einstmals wollte der König von Magadha ein anderes Volk überfallen. Er hatte aber Bedenken und sandte seinen Marschall zum Buddha, um zu hören, was dieser wohl darüber sagen werde. Der Buddha hörte den Bericht des Marschalls an und stellte dann an seinen Jünger Anando sieben Fragen über jenes Volk. Er fragte, ob es häufig zusammenkomme, einträchtig seine Angelegenheiten erledige, nicht willkürlich neue Gesetze erlasse, die Alten ehre und auf ihren Rat höre, ob es geordnete Formen der Ehe kenne, ob es die religiösen Stätten im Lande achte und ob man dort geistliche Persönlichkeiten fördere und heranhole. Als Anando alle sieben Fragen bejahte, erklärte der Buddha, daß ein solches Volk naturgesetzlich zur Blüte kommen und nicht besiegt werden könne. Der Marschall stimmte zu und so unterblieb der Krieg²³.

Eine der Quellen des Krieges, derjenige missionarischen Moralismus, der andere Völker zu den eigenen Ideen bekehren will, wurde im Buddhismus von Anfang an unterbunden. Der Buddha erließ sein Missionsgebot nur an Vollendete, d. h. an solche Menschen, die die Garantie boten, keinerlei Schaden anrichten zu können²⁴:

„Wandelt, ihr Mönche, euren Weg vielen zum Wohle, vielen zum Heile, aus Mitleid zur Welt, zum Nutzen, Wohle und Heile für Götter und Menschen: ihr sollt nicht zu zweit einen Weg gehen. Verkündet, ihr Mönche, die Lehre, deren Anfang begütigt, deren Mitte begütigt, deren Ende begütigt, die sinn- und wortgetreue; darzulegen habt ihr den vollkommen geläuterten, geklärten Reinheitswandel. Es gibt ja wohl Wesen edlerer Art: ohne Gehör der Lehre verlieren sie sich; sie werden die Lehre verstehen.“

Demzufolge hat es bei der buddhistischen Missionierung von halb Asien nie Gewalt in Glaubensfragen gegeben. Keinem Volke wurde der Buddhismus mit Gewalt

20 Samyutta-Nikāya XLII, 3.

21 Samyutta-Nikāya III, 14—15.

22 Jātaka Nr. 536.

23 Dīgha-Nikāya Nr. 16 I.

24 Mahavagga I, 11 = Samyutta-Nikāya IV, 5.

auferlegt und nirgends waren buddhistische Missionare die Vorboten eines Kolonialimperialismus. Weder unter buddhistischen Staaten verschiedener Konfession noch mit außerbuddhistischen Staaten hat es Glaubenskriege, Kreuzzüge oder dergleichen Gewaltakte im Namen der Religion gegeben²⁵.

Der Zweck der buddhistischen „Ideologie“ ist es, Ideologien zu überwinden²⁶ und dem Menschen die Wege zu weisen, die Phänomene der Existenz selber zu sehen. Der Buddha nannte seine Lehre nur ein Floß²⁷, das als Mittel zum Zweck zu dienen habe, nicht aber Selbstzweck sei. Weil der Buddhismus das Loslassen der Eigensucht lehrt, lehrt er auch das Loslassen der Ideologien. Das ethische und existentielle Naturgesetz beweist sich selber, es bedarf dazu keines Verteidigers des Glaubens. Weil der Buddhismus nichts zu verteidigen hat, braucht er keine Angriffe zu fürchten und kann daher absolut gewaltlos sein.

25 Vergl. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, Bd. 1, Ffm 1966, S. 185: aus der gesamten Geschichte weiß Bechert nur drei Fälle anzuführen, bei denen buddhistische Motive bei Gewaltanwendung mitspielten.

26 Jayatilleke S. 473: „Buddhismus has claimed to be an ideology to end all ideologies.“

27 *Majjhima-Nikāya* Nr. 22; vgl. auch *Samyutta-Nikāya* XXXV, 197.