



Dharmischer Diktator oder erleuchtete Kommunen?

*Buddhistische Herrschaftslegitimation zwischen Tradition
und Innovation*

Dharmic Dictator or Enlightened Communes?

Buddhist legitimation of power between tradition and innovation

Fabian Völker | ORCID: 0000-0003-1897-7859

University assistant, Institut für Interkulturelle Religionsphilosophie,
Kath.-Theol. Fakultät, University of Vienna, Vienna, Austria
voelkerf83@univie.ac.at

Received 19 January 2023 | Accepted 3 September 2025 |

Published online 1 October 2025

Abstract

Drawing on an account of the socio-political mythologems and theorems of early Buddhism and their development in the history of ideas, the article identifies both the ideal of a centralized authoritarian form of government as the overarching commonality of traditional Buddhist political thought and an unresolved tension between a radical Buddhist pacifism on the one hand and different variants of a Buddhist realpolitik with its concomitant legitimisation of violence on the other at its core. The article then traces the development of Buddhist political theory from the 19th century until the present and reconstructs the emergence of Buddhist socialism, totalitarianism and anarchism. Abstracting these conceptual patterns of the dynamics between political and religious authority within the history of Buddhist traditions, the article concludes by applying them to the contemporary context of socially-engaged Eco-Buddhism.

Keywords

Anarchism – Buddhism – political philosophy – Religion and violence – socialism – Totalitarianism

1 „What if It's Too Late?“ – Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton im sozial-engagierten Buddhismus

Am 3. April 2016 fand an der University of Calgary in Kanada ein Workshop mit dem Titel „What If It's Too Late? Buddhist Perspectives on the Ecological Crisis“ statt, an dem neben der Buddhologin Barbara Clayton, dem Zen-Meister Ruben Habito und dem Shin-Buddhisten Naoyuki Ogi auch der emeritierte Philosophieprofessor und sozial-engagierte Zen-Buddhist David R. Loy teilnahm. Zwei Jahre später publizierte Loy das Buch *Ecodharma. Buddhist Teachings for the Ecological Crisis* (2018), in dem er dieser Frage ein eigenes Kapitel widmete. Anhand einer programmatischen Auswahl klimawissenschaftlicher Studien, Statistiken und Prognosen sowie Beispielen aus der jüngeren Geschichte, in denen der Raubbau an den natürlichen Ressourcen zu einer ökologischen Katastrophe geführt hatte, zeichnet Loy ein apokalyptisches Zukunftsszenario, in dem das Aussterben der Menschheit nicht als menetekelnder Ökoalarmismus, sondern als schonungslose Bestandsaufnahme der Wirklichkeit und nahezu unentrinnbares Schicksal erscheint.¹ Ungeachtet aller kritischen Gegenstimmen, die trotz der gebotenen Sorge und einer unbestrittenen Interventionsnot nicht die Zerstörung aller natürlichen Lebensgrundlagen auf diesem Planeten prognostizieren, hat sich dieses kataklysmische Narrativ unter sozial-engagierten „Öko-Buddhisten“²

1 Vgl. Loy, *Ecodharma*, pp. 125–150.

2 Angesichts einer vielfach als krisenhaft wahrgenommenen globalen Umweltsituation erleben ökologische Themen seit der Jahrtausendwende eine unglaubliche Konjunktur. Im sozial-engagierten Buddhismus hat der zunehmende Einfluss der Umweltbewegung und Tiefenökologie (*Deep Ecology*) dabei zur Ausbildung eines traditionsübergreifenden „Öko-Buddhismus“ (*Eco-Buddhism*), „Öko-Dharma“ (*Ecodharma*) oder „Grünen Buddhismus“ (*Green Buddhism*) beigetragen, dessen signifikanten Neuerungen gegenüber allen bisherigen Formen des Buddhismus man Christopher S. Queen zufolge nur angemessen gerecht wird, wenn man ihn nach dem Theravāda-, Mahāyāna- und Vajrayāna-Buddhismus als vierte Drehung des immer-kreisenden Rades der Lehre (*dharma*) oder wie Kenneth Kraft (1949–2018) als neues „Erd-Fahrzeug“ (*terra-yāna*) begreift. Vgl. Harris, *An American Appropriation of Buddhism*; Kaza, *Green Buddhism*; Kraft, *New Voices in Engaged Buddhist Studies*, p. 501; Loy, *Ecodharma*; Queen, *Introduction: A New Buddhism*, p. 2. Zum Diskursfeld „Buddhismus und Ökologie“ insgesamt siehe Völker, *Philosophie der Nondualität*, pp. 656–716.

weithin durchgesetzt.³ Sah sich Karl Jaspers (1883–1969) noch angesichts der Atombombe vor die äußerste Alternative einer totalen Menschheitsauslöschung oder einer totalitären Herrschaft gestellt, wo dort „das Dasein, hier das *lebenswerte* Dasein verloren“⁴ sei, so spricht der buddhistisch inspirierte Philosophieprofessor und kommunitäre Öko-Anarchist John P. Clark heute von einer ökozidalen Kultur der Ausrottung und Auslöschung und warnt mit Bernard Charbonneau (1910–1996) vor einem drohenden „Öko-Faschismus“.⁵ Auch wenn man mit Hans Jonas (1903–1993) das Prinzip anerkennt, dass „in Dingen einer gewissen Größenordnung – solchen mit apokalyptischem Potential – der Unheilsprognose größeres Gewicht als der Heilsprognose“ zu geben sei, so erhöht die subjektive Gewissheit im Nekrozän zu leben – „der Epoche des Todes und der Zerstörung sowie des Leidens aller empfindungsfähigen Wesen und ihrer Ökosysteme“⁶ – doch fraglos die psychologische Bereitschaft zu radikalpolitischen Bewältigungsstrategien, die auch vor revolutionärer Gewalt nicht mehr zurückschrecken.

Neben dem Entwurf einer buddhistischen „Öko-Therapie“, der Analyse buddhistischer „Öko-Poesie“, der Anleitung in buddhistischer „Öko-Meditation“ sowie der Diskussion unseres „Öko-Karmas“ haben sich die selbsternannten „Ökosattvas“⁷ (*ecosattvas*) bislang allerdings mehrheitlich über alle strukturpolitischen Grundsatzfragen und konkreten Formen politischer Daseinsgestaltung ausgesprochen und auch die kritische Frage nach der prinzipiellen Legitimität von Gewaltanwendung als äußerstes Mittel zur Abwehr des prognostizierten Endes der Menschheit unadressiert gelassen.⁸ Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden neben einer Darstellung der

3 Das zeigt nicht zuletzt auch die von Loy, Bhikkhu Bodhi und John Stanley gemeinsam verfasste und von einer Vielzahl prominenter Buddhisten unterzeichnete „Buddhistische Erklärung zum Klimawandel“ (2009), die über den „überwältigenden wissenschaftlichen Konsens“ informiert, dass der anthropogene Klimawandel einen Zusammenbruch der Umwelt von globalem Ausmaß verursachen werde. Vgl. Loy, *Ecodharma*, pp. 181–185.

4 Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, p. 22.

5 Vgl. Clark, *The Impossible Community*, p. 48. Charbonneau schrieb bereits 1980 in *Le feu vert: Autocritique du mouvement écologique*: „[E]cofascism has the future on its side, and it could issue just as well from a left-wing totalitarian regime as from a right-wing one under the pressure of necessity. For governments will increasingly find themselves compelled to act in order to manage dwindling resources and space.“ Charbonneau, *The Green Light*, p. 83.

6 Clark, *Between Earth and Empire*, p. xvii. Übersetzung F. V.

7 Der Bodhisattva ist ein Wesen (*sattva*), das unermüdlich nach dem vollkommenen Erwachen (*bodhi*) der Buddhaschaft strebt, um möglichst effektiv für die Befreiung (*pramokṣa*) aller bewusst empfindungsfähigen Wesen wirken zu können. Im Begriff des Ökosattva wird das Bodhisattvaideal auf die gesamte Ökosphäre übertragen und auf diese Weise die unmittelbare Selbstverpflichtung des Buddhisten gegenüber der gesamten belebten und un belebten Natur pointiert. Vgl. Loy, *The Great Awakening*, p. 171 et seq.

8 Vgl. Loy, *Ecodharma*, pp. 11–13.

gesellschaftspolitischen Mythologeme und Theoreme des frühen Buddhismus und ihrer ideengeschichtlichen Entwicklung die prinzipielle Möglichkeit eines buddhistisch legitimierbaren Gewalthandelns analysiert, um die politischen Visionen und elementaren Optionen sozial-engagierter Buddhisten zu explizieren, die vielfach nur implizit zum Ausdruck kommen.

2 Der mythologische Ursprung politischer Herrschaft im Buddhismus

In der „Lehrrede von den Ursprüngen“ – dem *Aggañña-Sutta* des *Dīghanikāya* – findet sich eine interpolierte Kosmogonie und Anthropogonie, die die gesetzmäßig verlaufende Entstehung des Menschen, der menschlichen Zivilisation sowie den Ursprung politischer Herrschaft erklärt.⁹ Der Text berichtet, dass nach dem periodischen Weltuntergang zu Beginn des gerade entstehenden neuen Kosmos nur ein in Dunkelheit gehüllter Urozean bestand oder – wie es analog in der brahmanischen Kosmogonie des *Nāsadiya-Sūkta* heißt – „Dunkelheit von Finsternis verhüllt war“ und „all dies ununterscheidbares Meereswogen war.“¹⁰ Über der flutenden Dunkelheit wurden die Wesen aus der feinkörperlichen Götterregion (*rūpa-loka/devanikāya*) der „Leuchtenden“ (*ābhassara*) spontan im Diesseits wiedergeboren und schwebten als selbstleuchtende und makellose Geistwesen aufgrund ihrer übernatürlichen Kraft durch den Luftraum über den Wassern. Zu diesem Zeitpunkt waren alle Wesen gleichen Ranges und ernährten sich in ihrem ursprünglichen Zustand der Reinheit und Schönheit allein von Freude. So wie sich Haut auf gekochter Milch bildet, die allmählich abkühlt, entstand auf den Urwassern im Prozess der kosmischen Weltentfaltung zunächst eine schöne, wohlduftende und nach Honig schmeckende Erdessenz. Ein besonders gieriges Wesen fing an mit dem Finger davon zu kosten, worauf ihm die anderen Wesen neugierig folgten. Durch den fortgesetzten Genuss wurde die zuvor unstoffliche Gestalt der Wesen immer fester, gröber und schwerer und weil man angesichts der fortgeschrittenen Differenzierung der Körper nun zwischen den Wesen unterscheiden konnte, entwickelten sich Hochmut und Missachtung sowie Neid und Abscheu und der Streit kam in die Welt. Nach ihrem Fall in die grobe materielle Gestalt brachte die Erde nacheinander verschiedenen Speisen hervor, deren Genuss das Aussehen der Wesen immer unterschiedlicher werden ließ, bis

9 Zum Folgenden siehe Meisig, *Das Sūtra von den vier Ständen*, pp. 104–155; Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, pp. 9–18.

10 *R̥gveda* x, 129, in: Sturm, *Altindische Vierfüßler*, p. 41.

sie mit dem Verzehr von wildwachsendem Reis schließlich verschiedene Geschlechtsmerkmale ausprägten und zu Menschen wurden. Sie bauten Häuser, um ihrem neu erwachten Triebleben unbehelligt frönen zu können und die Errichtung von Häusern hatte wiederum Trägheit und Faulheit zur Folge. Hatten sie zuvor nur so viel von dem Reis geerntet, wie sie für ihre täglichen Mahlzeiten benötigten, fingen Sie nun an, immer größere Mengen zu ernten und immer größere Reisvorräte zu horten. Weil der Reis nun nicht mehr nachwuchs, entschlossen sie sich, selbst Felder zu bestellen, Reis zu züchten und das Land untereinander aufzuteilen. Durch die Einführung des Grundbesitzes kam es unter den Menschen zum wechselseitigen Diebstahl und infolgedessen zu Lügen, dem Wunsch nach Vergeltung und schließlich zu Gewalt. Um dem sittlichen Verfall entgegenzuwirken und das drohende Chaos abzuwenden, in dem der Kleinere vom Größeren „gefressen“ wird – was in der indischen Literatur mit dem bildlichen Ausdruck *mātsyanyāya* („Brauch der Fische“) bezeichnet wird – beschlossen Sie gemeinsam, auf ihre unbeschränkte Autonomie zu verzichten. Stattdessen sollte ein König als übergeordnete Instanz eingesetzt werden, der das staatliche Gewaltmonopol hält und mit uneingeschränkter Macht die unbedingte Einhaltung allgemeiner Gesetze garantiert, in Konfliktfällen Recht spricht und bei Bedarf Strafen verhängt, um die Wesen zu disziplinieren, Gerechtigkeit zu gewährleisten und die öffentliche Ordnung zu bewahren:

Wir sollten nun gemeinsam einen wählen, der mit Schönheit versehen ist, der große Majestät und Tugend sowie große Weisheit und Klugheit hat, und ihn als ‚Herrn der Felder‘ einsetzen. Laßt uns unsererseits einer wie der andere den duftenden Reis auf unseren Grundstücken teilen und einen Teil an ihn abgeben. Dieser Mensch soll für Frieden und Gerechtigkeit sorgen [...]. Wir aber müssen einer wie der andere seine Befehle entgegennehmen.¹¹

Dieser von der anwesenden Menschenmenge durch einstimmigen Beschluss berufene mythische Urkönig Mahāsaṃmata wurde somit zum ersten Herrscher der Menschheit, der in der Parallelversion im *Mahāvastu* bereits als direkter Vorfahre des Buddha und in Buddhaghosas (5. Jh. n. Chr.) *Visuddhimagga* dann als frühere Inkarnation des Buddha selbst identifiziert wird.¹² Dieser Akt kennzeichnet dem Zeugnis des Aggañña-Mythos zufolge nicht nur den Beginn

¹¹ Meisig, *Das Sūtra von den vier Ständen*, p. 142.

¹² Vgl. Jones, *The Mahāvastu*, p. 285–301; *Visuddhimagga* XIII, 54, in: Ñāṇamoli, *The Path of Purification*, p. 412.

staatlicher Gewalt, sondern auch die Geburt des sozio-kulturellen Kreises (*maṇḍala*) des Kṣatriyas als dem „Herrn der Felder“ (*khettānaṃ pati*) und damit den Ursprung gesellschaftlicher Rangunterschiede.

Es besteht innerhalb der Forschungsliteratur ein breiter Konsens darüber, den Inhalt des Aggañña-Mythos als genuin buddhistischen Beitrag zur indischen Staatstheorie und als Ausdruck eines buddhistischen Kontraktualismus zu deuten, in dem die Sozial- und Herrschaftsordnung sowie die legitime Autorität des Herrschers in freiwilliger Übereinkunft der Menschen in einer Art Gesellschaftsvertrag besiegelt und nicht – wie beispielsweise im *Mahābhārata* oder *Mānavadharmasāstra* (*Manusmṛti*) – durch göttliche Autorität dekretiert wird.¹³ Während Andrew Huxley (1948–2014) diesen Vergleich als Anachronismus moniert hat, der die Sicht auf die politische Theorie des frühen Buddhismus verstelle, hat Matthew J. Moore diese Interpretationslinie jüngst fortgesetzt.¹⁴ Wie man den Aggañña-Mythos auch im Einzelnen deuten mag, die buddhistische Herrschaftsideologie ist bereits im Pāli-Kanon aufs engste mit dem panindischen Ideal des Cakravartin bzw. „Radrehers“ (pāli *cakkavattī*; chin. *zhuǎnlúnwáng*; jp. *tenrin’ō*) als unumschränkten Weltenherrscher verbunden, die der Buddhismus mit dem Brahmanismus und Jainismus teilt.

13 Vgl. Völker, *Philosophie der Nondualität*, p. 617. Auf die Frage Yudhiṣṭhira nach dem Ursprung der Königswürde, erklärt Bhīṣma, dass der König von den Göttern selbst eingesetzt worden sei und Viṣṇus Realpräsenz im König ihm Souveränität und Autorität verleihe. Vgl. *Mahābhārata* XII, 59, in: Fitzgerald, *Mahābhārata*, pp. 304–312. Dem *Mānavadharmasāstra* zufolge wurde der König zum Schutz der gesamten Welt aus Partikeln von Indra, dem Wind, Yama, der Sonne, Agni, Varuṇa, dem Mond und dem Gott des Reichtums geschaffen und überragt aufgrund seiner Göttlichkeit alle Wesen. Vgl. *Manusmṛti* VII, 3–7, in: Michaels, *Manusmṛti*, p. 128. Der als Kauṭilya, Cāṇakya oder Viṣṇugupta bekannte Verfasser des *Arthasāstras* (drei Entwicklungsphasen zw. 50 v. und 300 n. Chr.) erklärt wiederum, dass die Menschen Manu als ersten König einsetzten, um den „Brauch der Fische“ zu unterbinden. Vgl. Olivelle, *King, Governance, and Law in Ancient India*, pp. 1–38; *Arthasāstra* I, 13, in: Meyer, *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, p. 25. Der König und sein Staat treten uns in diesen Texten als göttliche oder göttlich legitimierte und dem Ideal der kosmischen und gesellschaftlichen Urordnung (*dharma*) verpflichtete und insofern den Brahmanen zumindest idealtypisch untergeordnete Institutionen zum Schutz der Bürger entgegen, deren wesentlichste Funktion die Sanktions- und Strafgewalt (*daṇḍa*: Stock, Stab, Strafe) ist.

14 Vgl. Huxley, *The Buddha and the Social Contract*, p. 409f.; Moore, *Buddhism and Political Theory*, p. 23 et seq. Huxleys Kritik wurde eingehend erwidert von Steven Collins (1951–2018). Vgl. Collins, *The Lion’s Roar on the Wheel-Turning King*.

3 Das Radsymbol und die zwei Räder des *dhamma*

Das Rad (pāli *cakka*; skt. *cakra*) symbolisiert dem *Aitareyabrāhmaṇa* zufolge die in sich kreisende Unendlichkeit und steht als zwölfspeichiges Rad im *Ṛgveda* ursprünglich für den zwölfmonatigen Jahreszyklus, die periodisch wiederkehrenden Jahreszeiten sowie die ewige Wiederkunft von Tag und Nacht.¹⁵ Als Sonne rollt es wie das Rad des Wagenkämpfers Indra über den Himmel, die wiederum als Radnabe vorgestellt in der *Maitrāyaṇīyopaniṣad* zugleich für den zeitlosen Ursprung der Zeit selbst steht.¹⁶ Im *Ṛgveda* ist es Viṣṇu, der mit seinem kosmogonischen Dreischritt alle Welten ausschreitet und auf diese Weise die Zeit wie ein gedrehtes Rad bewegt und belebt.¹⁷ Indem mit Indra, Agni und Varuṇa zudem einige der wichtigsten Götter als Könige bezeichnet werden, stellen bereits die vedischen *saṃhitās* einen weitreichenden Struktur- und Funktionsparallelismus zwischen göttlichem Makrokosmos und menschlichem Mikrokosmos her, an den nicht nur die späteren hinduistischen Theorien von der Sakralität und Göttlichkeit des Königs, sondern auch die politischen Ideologien, Ikonographien und konkreten Architekturen der buddhistischen Königreiche in Südostasien mit ihrer an psycho-kosmischen „Sakraldiagrammen“ (*maṇḍala*) orientierten „Galactic Polity“¹⁸ anknüpfen werden.¹⁹ Derjenige also, dessen Sitz in der lotrechten Radachse ist und der in der Radnabe selbst unbeweglich das Rad in Bewegung setzt und hält, ist der zur irdischen Weltherrschaft berufene Kosmokrator im Mittelpunkt der Welt, dessen kosmisches Gegenbild die überirdische Absolutheit des Weltprinzips ist.²⁰

15 Vgl. *Ṛgveda* I, 164, 11, in: Witzel/Gotō, *Rig-Veda*, p. 737.

16 Vgl. *Aitareyabrāhmaṇa* III, 43, in: Keith, *Rigveda Brahmanas*, p. 192; *Maitrāyaṇīyopaniṣad* VI, 14, in: Buitenen, *The Maitrāyaṇīya-Upaniṣad*, p. 140; *Ṛgveda* I, 130, 9, in: Witzel/Gotō, *Rig-Veda*, p. 692. Bereits in den *saṃhitās* erscheint die Sonne als Einlasstor, durch das die Götter und Menschen den Zugang zur jenseitigen Lichtwelt erlangen und im *Jaiminīyopaniṣadbrāhmaṇa* (I, 3, 5) heißt es dann – Rad- und Sonnensymbolik miteinander vereinend –, dass man dieser Welt durch die Mitte der Sonne entflieht, die wie das Loch in einer Radachse ist. Vgl. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism*, p. 94.

17 *Ṛgveda* I, 155, in: Witzel/Gotō, *Rig-Veda*, p. 281 et. seq.

18 Vgl. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, pp. 102–131.

19 Vgl. Heine-Geldern, *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*.

20 Vgl. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, p. 25–27. Im *Mokṣadharmā* steht die Radnabe für das „Unentfaltete“ (*avyakta*), die Speichen für das „Entfaltete“ (*vyakta*) und der Radkranz für dessen „Umwandlungen“ (*vikāra*), während das Rad selbst vom „Feldkenner“ (*kṣetrājñā*) regiert wird, der in der *Anuṅgītā* als der „einzige Beweger“ (*atka pravartaka*) des Rades bezeichnet wird. Vgl. Deussen, *Vier philosophische Texte*, p. 249 et seq., 939. Wie die Speichen an der Radnabe, so ist den Upaniṣads zufolge alles Relative am unterschiedlich ausgedeuteten Absolutum (*ātman*, *brahman*, *prāṇa*) befestigt. Vgl.

Im weiteren Zusammenhang indischer Weltanschauungen versinnbildlicht das Rad überdies das Weltenrund, den Kreis der zu erobernden Länder oder als Totalität alles Vergänglichen den „Wiedertod-Kreislauf“ (*punarmṛtyu; saṃsāracakra*) und wurde wie das Sudarśana genannte Wurfrad Viṣṇus als solares Herrschaftssymbol verwendet, das als solches primär mit dem Cakravartin und seiner weltlich-profanen Autorität assoziiert wurde.²¹ So erscheint Indras all-eroberndes Rad bereits im *Rgveda* als Symbol weltenumspannender Herrschaft und auch im *Sela-Sutta* des *Suttanipāta*, das einige der ältesten Bestandteile des buddhistischen Schrifttums enthält, wird der Cakravartin als Herr der Kriegswagen bezeichnet.²² Erst sekundär wurde es auch auf den Buddha als Symbol für seine religiösen Herrschaftsansprüche übertragen und als „Rad der Lehre“ in der ersten Predigt von Benares in Bewegung gesetzt (*dhamma-cakkappavattana-sutta*).²³

In den kanonischen Quellentexten wird das Verhältnis des Buddhismus zur politischen Sphäre entsprechend anhand der zwei komplementären Räder der „weltlichen Befehlsgewalt“ (pāli *āṇācakka*; skt. *ājñācakra*) und der „geistigen Autorität“ der buddhistischen Lehre (pāli *dhammacakka*; skt. *dharmacakra*) konzipiert. Buddhaghosa schreibt den Ursprung dieser Lehre im historisierenden Einleitungsteil seiner *Samantapāsādikā* König Ajātasattu (5. Jh. v. Chr.) von Magadha zu. So sollen Mahākassapa, Ānanda und vierhundertneunundneunzig weitere Arhats für das erste buddhistische Konzil, das unmittelbar nach dem Tod des Buddhas abgehalten worden sein soll und der formellen Festlegung des buddhistischen Kanons durch „gemeinsame Rezitation“ (*saṅgīti*) der Ordensregeln und Lehrreden des Buddhas diene, nach Rājagaha aufgebrochen sein. Dort fanden sie achtzehn Klöster in verwahrlostem Zustand vor und wendeten sich hilfesuchend an Ajātasattu, der für die notwendigen Reparaturen bereitwillig Material und Handwerker zur Verfügung stellte. Als die Mönche Ajātasattu nach vollendeter Arbeit baten, mit der Rezitation von Dhamma und Vinaya beginnen zu dürfen, erklärte sich dieser in religiösen Autoritätsfragen für unbefugt: „Mine is the wheel of command [*āṇācakka*], let yours be the Wheel of the Dhamma [*dhammacakka*].“²⁴

Brhadāranyaka- II, 5, 15; *Chāndogya*- VII, 15, 1; *Kauṣītaki*- III, 8; *Muṇḍaka*- II, 2, 6; *Praśna*- II, 6 und *Śvetāśvatara-Upaniṣad* I, 4, in: Slaje, *Upaniṣaden*, pp. 37, 64, 138, 328, 360, 368.

21 Vgl. Schlingloff, *Saṃsāracakra*, pp. 1–16. Zum Wurfrad Viṣṇus siehe Begley, *Viṣṇu's Flaming Wheel*.

22 Vgl. *Rgveda* x, 93, 9 und *Suttanipāta* 552, in: Wijesekera, *Symbolism of the Wheel*, p. 266.

23 Vgl. Karunaratne, *The Buddhist Wheel Symbol*; Zin, *Ajanta*, pp. 349–353.

24 *Bāhiraṇidāna* 10, in: Jayawickrama, *The Inception of Discipline*, p. 8. Vgl. Gokhale, *Early Buddhist Kingship*, p. 22.

In seiner Arbeit zur politischen Theorie des frühen Buddhismus hat Bālkr̥ṣṇa Govind Gokhale (1919–2005) diese beiden Räder auf die kanonische Unterscheidung zwischen einer mit weltlichem Gut (*attha*) assoziierten diesseitigen (*ditṭhadhamma* bzw. *lokiya*) und einer mit der religiösen Wahrheit (*dhamma*) verbundenen jenseitigen (*samparāya* bzw. *lokuttara*) Sphäre bezogen.²⁵ Beide Sphären stellen Gokhale zufolge eine Art Kontinuum unterschiedlicher, aber interdependenten Bereiche dar und werden mit dem Cakravartin und dem Buddha bzw. dem buddhistischen Orden identifiziert, deren Verhältnis wechselseitiger Kritik und Angewiesenheit Leslie Gunawardana (1938–2010) als „antagonistische Symbiose“²⁶ bezeichnet hat.²⁷ Indem die Buddhisten den in Einklang mit dem *dhamma* herrschenden Cakravartin dem *dhamma* als „König der Könige“²⁸ und „Besten“²⁹ (*setṭho*) in der Welt unterordneten und den *dhamma* damit gleichzeitig zur Grundlage für die Loyalität gegenüber dem Staat machten, vollzogen sie Gokhale zufolge eine Staatsapothese, die den Cakravartin mit einem Charisma ausstattete, das gleichzeitig zu einem Instrument für die Legitimierung der politischen Macht im Staat wurde.³⁰

25 Vgl. Gokhale, *The Early Buddhist View of the State*, p. 732. Wilhelm Geiger (1856–1943) übersetzt *ditṭhadhammika* mit „was sich auf das gegenwärtige Leben bezieht, diesseitig, weltlich“ und *samparāyika* mit „auf eine künftige Existenz bezüglich, jenseitig, geistig“. Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 199. In den Pāli-Kommentaren wird wiederum zwischen drei Gütern unterschieden, zu denen die Verwirklichung der buddhistischen Lehre führen soll: Erstens, das Gute hier und jetzt (*ditṭhadhammika attha*); zweitens, das auf eine künftige Existenz bezügliche Gut (*samparāyika attha*) und drittens, die Erlangung des *nibbāna* als höchstes Gut (*paramattha*). Vgl. Bodhi, *A map of the good life*, p. 10.

26 Gunawardana, *Robe and Plough*, p. 344.

27 Während der König den Orden einerseits materiell unterstützt und der Orden den König religiös legitimiert, kann der König den Orden andererseits einer staatlich oktroyierten „Reinigung“ (*sāsanavisodhanā*) unterziehen und der Orden den König wiederum durch „Umwenden der Bettelschale“ (*patta-nikkujjana-kamma*) symbolisch exkommunizieren. Die ambivalente Grundhaltung dieser Position konkretisiert sich auch in einzelnen Texten, die wie der *Mañjuśrīmūlakalpa* den Begründer der Pāla-Dynastie Gopāla (8. Jh. n. Chr.) für seine materielle Unterstützung des Ordens einerseits lobt, für die ungerechten Verhältnisse der von ihm beherrschten Gesellschaft aber andererseits zugleich einer strengen Kritik unterzieht. Vgl. Harris, *Introduction to Buddhism and the Political Process*, p. 7 et seq.

28 Vgl. *Aṅguttaranikāya* III, 14, in: Bodhi, *The Numerical Discourses*, p. 209.

29 Vgl. *Dīghanikāya* 27. In: Walshe, *The Long Discourses*, p. 408.

30 Gokhale unterscheidet insgesamt zwei Entwicklungsstufen in der politischen Reflexion der frühen Buddhisten: In der ersten Phase erkannten die Buddhisten die Notwendigkeit der Existenz des Staates und dessen weitreichenden Befugnisse schlechterdings an. Die Trennung von *āṇā* und *dhamma* war Gokhale zufolge ein Versuch, den buddhistischen Orden gegen die Unwägbarkeiten der Staatsmacht und deren Willkür abzuschirmen und die Autonomie der Klöster als dem eigenen Recht unterliegende Körperschaften zu

Kenneth H. Jones (1930–2015) hat die daraus entstandene politische Vision des Buddhismus folgendermaßen charakterisiert:

The Buddha envisaged spiritually informed monarchs [...]. Such a dhammaraja would work in tandem with the monastic community responsible for the higher work of spiritual liberation. The chariot of state would thus run upon two wheels, power and righteousness, with the authority of the ruler legitimized by the monastic sangha (the Buddhist community). The latter were the king's influential advisers and thus, in a sense, were power-sharers. Just as rulers sometimes intervened to purge the sangha of malpractices and even of heresies, so also was the sangha sometimes instrumental in the deposition of unrighteous monarchs. On this pattern great Buddhist civilizations were established in Sri Lanka, Burma, Cambodia, and Indonesia.³¹

Das maßgebende Ideal des im Einklang mit dem *dharma* herrschenden Cakravartin hat als integraler Bestandteil nicht nur die politische Theorie des Buddhismus in seiner klassischen Formierungsperiode (5. Jh. v. bis 5. Jh. n. Chr) durchgängig bestimmt, sondern als wiederkehrendes Motiv mit eminent geschichtsbildender Kraft auch die herrschaftslegitimierenden Ideologien in der politischen Geschichte Asiens bis ins 20. und 21. Jahrhundert hinein wiederholt beeinflusst. So glaubte noch in den 1960er Jahren die Mehrheit der von Melford Elliot Spiro (1920–2014) in Burma befragten Bauern an das bevorstehende Erscheinen des nächsten Cakravartin, während im Jahr 2006 Plakate auftauchten, die den damaligen Präsidenten Śrī Laṅkāś Mahinda Rājapakṣa zur Reinkarnation des singhalesisch-buddhistischen Königs Duṭṭhagāmaṇī (2. Jh. v. Chr.) erklärten, der den ceylonesischen Chroniken zufolge die vom Buddha für dessen Lehre und Erhaltung ihrer Reinheit selbst ausersehene Insel von der hinduistischen Fremdherrschaft der tamilischen Invasoren und

sichern. Dazu passt, dass der Herrscher im *Ugga-Sutta* des *Aṅguttaranikāya* (VII, 7) neben Feuer, Wasser, Dieben und unliebsamen Erben noch in einer Aufzählung von grundsätzlichen Übeln erscheint. Vgl. Bodhi, *The Numerical Discourses*, p. 1001. In der zweiten Phase der Theoriebildung bemühten sich die Buddhisten dann, den Staat zur Förderung der eigenen Ziele einzusetzen, indem sie die Vorherrschaft des *dhamma* propagierten. Erst in dieser Phase habe man dem Staat einen moralischen und spirituellen Charakter zugeschrieben. Der vorläufige Höhepunkt dieser Reflexionen sei die buddhistische Variante des Cakravartin-Ideals gewesen, der zum weltlichen Gegenstück des Buddha erklärt wurde. Vgl. Gokhale, *The Early Buddhist View of the State*, p. 736 et seq.

31 Jones, *The New Social Face of Buddhism*, p. 45.

Aggressoren befreit hatte.³² Durch die vollständige militärische Niederlage der „Liberation Tigers of Tamil Eelam“ (LTTE) im Jahr 2009 hatte Rājapakṣa in bestimmten singhalesischen Kreisen den Status eines Cakravartin erlangt, der wie Duṭṭhagāmaṇī zuvor vom Süden ausgehend die gesamte „Löweninsel“ (*sihalaḍīpa*) für den singhalesischen Buddhismus zurückerobert hatte.³³

Im Verlauf der weiteren Geschichte des Buddhismus kam es im sogenannten „staatsschützenden Buddhismus“ (*hùguó fójìào*) zudem zu einer Verschmelzung der politischen und religiösen Sphäre, die vor allem im einflussreichen *Goldglanz-Sūtra* (*suvarṇabhāsottama*) und *Sūtra über die Vollkommenheit der Weisheit der gütigen Könige, die ihren Staat beschützen wollen* (*rénwáng hùguó bōrě bōluómìduō jīng*) mit weitreichendem Einfluss propagiert wurde.³⁴ Ein Bruch mit der traditionellen Lehre der zwei Räder lässt sich noch am ehesten für diejenigen Fälle behaupten, in denen zur „soteriologisch-heilsökonomische[n] Rationalisierung des Staates“³⁵ Königen nicht nur das Heilscharisma eines Bodhisattva zugeschrieben wurde, sondern Herrscher wie der chinesische Kaiser (*huángdì*) der Liáng-Dynastie Wǔ Dì (464–549 n. Chr.) konkret mit dem kommenden Buddha Maitreya (*císhì púsà*) identifiziert wurden oder sich wie die weibliche Kaiserin der Zhōu-Dynastie Wǔ Zétiān (625–705 n. Chr.) in einem Akt der Autoapotheose selbst als Cakravartin und Buddha inszenierten und damit im Ideal des „Buddha-Herrschers“ (skt. *buddharāja*; chin. *fówáng*) die höchste politische Machtstellung und geistige Autorität in Personalunion auf sich vereinten.³⁶ Im Kontext des tibetischen Buddhismus war es der 5. Dalai Lama Ngawang Lobzang Gyatso (1617–1682), der als Inkarnation des Bodhisattvas Avalokiteśvara nicht nur die religiöse, sondern durch die militärische Intervention des Mongolenfürsten Gushri

32 Vgl. Spiro, *Buddhism and Society*, p. 172.

33 Vgl. Kapferer, *Legends of People, Myths of State*, p. 304; Silva-Wijeyeratne, *Nation, Constitutionalism and Buddhism*, pp. 185–187.

34 Vgl. Harris, *Introduction to Buddhism and the Political Process*, pp. 3–5; Orzech, *Politics and Transcendent Wisdom*.

35 Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, p. 332.

36 Vgl. Ku, *The Buddharāja Image of Emperor Wu of Liang*, p. 271–273; Deeg, *Der religiöse ‘Synkretismus’ der chinesischen Kaiserin Wu Zetian*, p. 130. Dabei bedurfte es einer Prophezeiung über das zukünftige Erscheinen eines weiblichen Herrschers aus dem *Mahāmeḡha-Sūtra* sowie weiterer propagandistischer Maßnahmen, um Wǔ Zétiān zum Buddharāja Maitreya zu erklären, denn den im *Lotos-Sūtra* beschriebenen „fünf Hindernissen“ (*pañca sthānāni*) zufolge kann eine Frau als Frau weder Brahma noch Indra noch Großkönig noch Cakravartin oder ein Bodhisattva derjenigen Stufe werden, von der er sich nicht mehr „zurückwendet“ (*avaivartika-bodhisattva*), d.h. ein Rückfall in eine niedrigere Stufe nicht mehr möglich ist. Vgl. *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* XI, in: Kern, *Saddharma-Puṇḍarīka*, p. 252.

Khan (*Gùshǐ hàn*, 1582–1655) auch die weltliche Herrschaft auf sich vereinigen und damit in einer einzigen Institution miteinander verbinden konnte, die als Inkarnationslinie der Dalai Lamas in Form der tibetischen Lamakratie bis heute Bestand hat.

Lässt man diese teils gravierende Variabilität realgeschichtlicher Erscheinungsformen buddhistisch legitimer Herrschaft einmal beiseite, dann lässt sich als übergeordnete Gemeinsamkeit das autokratische Ideal einer zentralistischen Regierungsform mit personalisierter Herrschergewalt konstatieren. Insofern der alleinige Machträger durch die buddhistische Lehre zudem weltanschaulich-ideologisch gebunden ist und idealerweise die gesamte Gesellschaftsordnung nach buddhistischen Wertvorstellungen transformiert, ist das traditionell buddhistische Herrschaftsideal nicht nur autoritär, sondern potentiell totalitär, wenn bei der politischen Umsetzung keine Rücksicht auf die individuelle Selbstbestimmung der Menschen genommen wird.³⁷ Diese potentiell totalitäre Dimension traditionell-buddhistischer Herrschaftsideologie mit ihrem weitreichenden Anspruch auf eine vollständige und umfassende Lebensgestaltung lässt sich bereits an den kanonischen und post-kanonischen Charakterisierungen des Cakravartin nachvollziehen, die es für eine gegenwartsbezogene Analyse politischer Theoriebildung innerhalb der buddhistischen Traditionen zu berücksichtigen gilt.

37 Ich folge hier dem deutschen Staats- und Verfassungsrechtler Karl Loewenstein (1891–1973), der autoritäre Herrschaft in seiner *Verfassungslehre* (1957) als politische Organisation charakterisiert, „in welcher der alleinige Machträger [...] die politische Macht monopolisiert, ohne den Machadressaten eine wirksame Beteiligung an der Bildung des Staatswillens zu gestatten.“ Im Gegensatz zum Autoritarismus bezieht sich der Begriff Totalitarismus „auf die gesamte politische, gesellschaftliche und moralische Ordnung der Staatsdynamik. Er ist eine Lebensgestaltung und nicht nur Regierungsapparat.“ Loewenstein, *Verfassungslehre*, pp. 53, 55. Die entscheidende Frage ist hier, ob der Buddhismus der Idee universaler Menschenrechte einen positiven Sinn geben und die Idee individueller Selbstbestimmung als unveräußerliches Menschenrecht akzeptieren kann, das es auch *gegen* buddhistische Ansprüche zu schützen gilt: „The problem [...] consists in the intention to force the high ethos of Buddhist morality on an entire society.“ Schmidt-Leukel, *Buddhism and the Idea of Human Rights*, p. 60. Das Verhältnis des Buddhismus zum Liberalismus (Demokratie, Menschenrechte, Religionsfreiheit) diskutiert Schmidt-Leukel, *Buddhismus verstehen*, pp. 182–186.

4 Der Cakravartin in den kanonischen und post-kanonischen Quellen

Das mythologische Ideal des buddhistischen Herrschers konkretisiert sich in einer Reihe von Texten, die den Cakravartin unmittelbar mit dem Buddha selbst parallelisieren und schematisch kontrastieren. So sind sowohl der Buddha als auch der Cakravartin mit den im *Lakkhaṇa-Sutta* kanonisierten zweiunddreißig „Merkmale eines großen Mannes“ (*mahāpurisa-lakkhaṇāni*) versehen und nur sie sind nach Aussage der Texte eines Grabdenkmals (*stūpa*) würdig.³⁸ Die sterblichen Überreste eines Buddha sollen im Bestattungsritual dabei auf die gleiche Weise eingewickelt, einbalsamiert und verbrannt werden, wie diejenigen eines Cakravartin.³⁹ Beide erscheinen zum Wohl und zur Freude aller Götter und Menschen, wobei nur jeweils ein einziger Buddha und ein einziger Cakravartin in einem Weltensystem zugleich existieren können.⁴⁰ Insofern der Cakravartin das „Rad der Herrschaft“ und der Buddha das „Rad der Lehre“ gestützt auf die zeitlose Wahrheit des buddhistischen *dharma* drehen, gelten beide als *dharmarājās*.⁴¹ So unterrichtet auch der König mit dem bezeichnenden Namen „Fester Radkranz“ (Daḷhanemi) seinen Sohn im *Cakkavattisihanāda-Sutta*, dass ein Cakravartin sich als idealer Laienanhänger allein auf den höheren *dharma* der Botschaft des Buddha stützen, den *dharma* wertschätzen, achten, ehren und feiern und mit dem *dharma* als Banner und höchster Obergewalt dem Volk Schutz und Obhut angedeihen lassen soll.⁴²

Im *Abhidharmakośabhāṣya* – einer der postkanonischen Quellen, die ausführlich das buddhistische Königsideal thematisiert – unterscheidet Vasubandhu (4./5. Jh. n. Chr.) fernerhin in absteigender Reihenfolge vier verschiedene Ränge eines buddhistischen Weltenherrschers. Das tausendspeichige Rad, das den gerechten Cakravartins am Himmel erscheint und ihren Streitkräften während ihrer Eroberungszüge vorausseilt und den Weg weist, ist dabei entsprechend ihrer jeweiligen Qualität als Herrscher materialiter verschieden. Einem Cakravartin mit einem Rad aus Gold (*suvarṇacakravartin*) spricht Vasubandhu die Weltherrschaft über alle vier Kontinente der traditionellen buddhistischen

38 Vgl. *Dīghanikāya* 30, in: Walshe, *The Long Discourses*, p. 441 et seq.; *Aṅguttaranikāya* II, 55, in: Bodhi, *The Numerical Discourses*, p. 167.

39 Vgl. *Dīghanikāya* 16, in: Walshe, *The Long Discourses*, p. 274.

40 Vgl. *Majjhimanikāya* 115, in: Bodhi, *The Middle Length Discourses*, p. 929; *Aṅguttaranikāya* II, 52, in: Bodhi, *The Numerical Discourses*, p. 167.

41 Vgl. *Aṅguttaranikāya* III, 14, in: Bodhi, *The Numerical Discourses*, pp. 208–210. Für weitere scholastische Details siehe *Abhidharmakośabhāṣya* III, 17 und III, 95–96; *Aṅguttaranikāya* VII, 62; *Dīghanikāya* 17; *Majjhimanikāya* 129 sowie *Samyuttanikāya* V, 2, 46.

42 Vgl. *Dīghanikāya* 26, in: Walshe, *The Long Discourses*, p. 396 et seq.

Kosmographie zu; ein Rad aus Silber (*rūpyacakravartin*) impliziert die Herrschaft über drei Kontinente, ein Rad aus Kupfer (*tāmracakravartin*) über zwei, während sich ein Cakravartin mit einem Rad aus Eisen (*ayaścakravartin*) mit der Herrschaft über einen einzigen Kontinent begnügen muss.⁴³ Entsprechend dem jeweiligen Umfang ihres Herrschaftsbereiches unterscheidet sich auch die Art und Weise ihrer Eroberung. Der Cakravartin mit dem goldenen Rad, der den gesamten Erdkreis regiert und alle vier Kontinente beherrscht, erobert sie, indem ihm die Feinde entgegenkommen, während der Cakravartin mit dem silbernen Rad ihnen selber entgegentreten muss. In beiden Fällen reicht aber bereits seine bloße Anwesenheit aus, um alle geringeren Herrscher durch seine Rechtschaffenheit und sein Charisma dazu zu bringen, sich ihm spontan und freiwillig kampflos zu unterwerfen. Gegen den Cakravartin mit dem kupfernen Rad bereiten sich die Gegner noch auf die Schlacht vor und in der Konfrontation mit dem Cakravartin mit dem eisernen Rad wird sogar zu den Waffen gegriffen, bevor man sich schließlich doch widerstandslos unterwirft. Bei keiner dieser „gerechten Eroberungen“ (*dharmavijaya*) kommt es zum Blutvergießen, weil alle Cakravartins als ideale buddhistische Laienanhänger die zehn „karmisch unheilvollen Handlungsweisen“ (*akuśala karmapatha*) in Werken, Worten und Gedanken aufgegeben haben und stattdessen die im *Nandiyamiḡajātaka* gelehrt „zehn Kardinaltugenden eines Königs“ (*daśavidha-rājadharma*) kultivieren.⁴⁴ Weil ein Suvarṇacakravartin die vier Kontinente des Universums

43 Der traditionellen buddhistischen Kosmographie zufolge teilt sich die rings von einem Ozean umflossene Erdscheibe mit dem Berg Meru im Zentrum in vier Quadranten auf, wobei Uttarakuru im Norden, Pūrvavideha im Osten, Jambūdvīpa im Süden und Aparagodāna im Westen liegt. Vgl. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, p. 11 et seq. Im *Aśokāvadāna* werden verschiedene Arten von Wesen mit verschiedenen Körperteilen des Buddha identifiziert, darunter ein Bala-cakravartin mit der linken und ein nicht weiter spezifizierter Cakravartin mit der rechten Hand. Vgl. Strong, *The Legend of King Aśoka*, p. 202. Eine dreifache Unterteilung in Caturdvīpaka-cakravartin, Bala-cakravartin und Maṇḍalin („Gebiet über eine Provinz“) findet sich im Einleitungskapitel (Nidānaparivarta) des *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*. Vgl. Kern, *Saddharma-Puṇḍarīka*, p. 20.

44 Vgl. *Abhidharmakośabhāṣya* III, 96, in: Pruden, *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, p. 486 et seq. Die zehn karmisch unheilvollen Handlungsweisen betreffen das Verletzen oder Töten lebender Wesen (*pāṇātīpāta*), das Nehmen von Nichtgegebenem (*adinnādāna*), sexuelles Fehlverhalten, i.e. Ehebruch bzw. im Fall von Ordinierten der Geschlechtsverkehr überhaupt (*kāmesu micchācāra*), das Lügen (*musāvāda*), die verleumderische und gehässige Rede (*pisuṇa-vāca*), die rohe Rede (*pharusa-vācā*), das Geschwätz (*sampha-ppalāpa*), die Begehrlichkeit (*abhiññā*), das Übelwollen bzw. die Arglist (*byāpāda*) sowie falsche (häretische) Ansichten (*micchā-ditṭhi*). Vgl. *Majjhimanikāya* 114, in: Bodhi, *The Middle Length Discourses*, pp. 913–924. Die zehn Kardinaltugenden eines Königs sind Freigebigkeit (*dāna*), Sittlichkeit (*sīla*), Verzicht (*pariccāga*), Rechtschaffenheit, bzw. Aufrichtigkeit (*ajjāva*), Sanftheit (*maddava*), Askese (*tapas*), Friedfertigkeit

nach den moralischen Grundprinzipien und Wohlfahrtsideen des Buddhismus regiert und die buddhokratisch regierte Weltgesellschaft mit den Tugenden eines Königs transformiert, werden alle seiner Herrschaft unterstehenden Menschen sie befolgen und infolgedessen der Staat florieren. Aus diesem Grund wird er dem *Mahāsatanirgranthaputravyākaraṇa-Sūtra* (*dàsà zhē ní gān zì suǒ shuō jīng*) zufolge auch „gerechter Herrscher“ (*dharmarāja*) genannt.⁴⁵

5 Buddhistische Realpolitik und das Problem der Gewalt

Im Laufe der asiatischen Geschichte wurden verschiedene Könige zu Cakravartins erklärt oder haben sich selbst mit diesem mythologischen Symbol identifiziert. Der berühmteste unter ihnen war zweifellos Aśoka (304–232 v. Chr.), der Herrscher der altindischen Maurya-Dynastie (320–185 v. Chr.), der kurz nach dem Indienfeldzug Alexanders des Großen (326 v. Chr.) das erste indische Großreich begründete und als prototypisches Vorbild des kanonischen Leitbilds des Cakravartin einen bedeutenden Einfluss auf die Länder des Therāvada-Buddhismus (Ceylon/Śrī Laṅkā, Burma/Myanmar, Siam/Thailand, Laos, Kambodscha) ausgeübt hat.⁴⁶ Im *Aśokāvadāna* wird Aśoka als *Ayaścakravartin* identifiziert, weil er nur über einen Kontinent (Jambūdvīpa = Indien) herrschte (*caturbhāga-cakravartin*) und als *Balacakravartin* (*bala* = Gewalt) im Gegensatz zum pazifistischen Ideal der kanonischen und post-kanonischen Texte sein Reich nicht ohne militärische Waffengewalt erobern und allein mit Hilfe des *dharma* vereinigen konnte. Wie aus dem XIII. Felsenedikt hervorgeht, wurden um 260 v. Chr. in Folge seiner blutigen Eroberung und Unterwerfung des Königreiches Kalinga im heutigen Bundesstaat Orissa im Nordosten Indiens unzählige Menschen verschleppt und getötet, was Aśoka zu tiefer Reue, Selbstbesinnung und inneren Umkehr veranlasst haben soll, die nicht nur als Wandel vom „grausamen“ (*caṇḍāsoka*) zum „rechtschaffenden Aśoka“ (*dharmāsoka*), sondern vielfach als Zuwendung zur buddhistischen Lehre oder konkrete Konversion zum Buddhismus ausgelegt worden ist.⁴⁷ Es ist gewiss wenig überraschend, dass die kühne Vision

(*akkodha*), Gewaltlosigkeit (*avihimsa*), Geduld (*khanti*) und Nachsicht, bzw. Versöhnlichkeit (*avirodhana*). Vgl. *Jātaka* 385, in: Dutoit, *Jātakam III*, p. 297.

45 Vgl. Ku, *The Buddhārāja Image of Emperor Wu of Liang*, p. 267.

46 Zum Aśoka-Bild der Säulen- und Felsenedikte sowie dem Aśoka-Bild der Legende (*Aśokāvadāna*; *Dīpavaṃsa*, *Mahāvāṃsa*, *Samantapāsādikā*) siehe Deeg, *Von Integration zur Legitimation*.

47 Vgl. Schneider, *Die grossen Felsen-Edikte Aśokas*, p. 117 et seq.; Strong, *The Legend of King Aśoka*, pp. 210–212. Aus Aśokas Edikten geht hervor, dass er das Ideal eines karitativen

eines kampflosen Eroberers und gewaltlosen Herrschers als politisches Ideal einfach zu utopisch war, um sich nicht konsequent jeder Anwendung auf die historische Wirklichkeit zu widersetzen. Der radikale Pazifismus und ethische Rigorismus, wie er sich paradigmatisch im *Mūgapakkhajātaka* findet und einen strikten Verzicht auf jegliche Form der Gewaltanwendung als zentrales Element buddhistischer Observanz impliziert, wurde dann auch wiederholt im Namen eines realpolitischen Pragmatismus aufgegeben, um es den Buddhisten mit jeweils unterschiedlichen Begründungsstrategien zu gestatten, Aśoka und andere bewaffnete *Balacakravartins* als prinzipiell im Einklang mit dem *dharma* herrschende Könige zu rationalisieren.⁴⁸

Die weitläufige Geschichte der buddhistischen Theorie und Praxis offenbart Perry Schmidt-Leukel zufolge dabei insgesamt einen grundsätzlichen Konflikt hinsichtlich der richtigen buddhistischen Haltung zu Gewalt und Krieg, der sich als tiefe und ungelöste Spannung zwischen einem radikalen buddhistischen Pazifismus einerseits und unterschiedlichen Varianten einer buddhistischen Realpolitik andererseits begreifen lässt. Letztere lassen sich wiederum nicht einfachhin als machtpragmatisches Kalkül dekodieren oder ausnahmslos als Ausdruck individueller Krisen, sozialer Umbrüche oder gar ökonomischer Probleme verstehen und dann als dekontextualisierende Interpretationen und pervertierte Deviationen einer ursprünglich pazifistischen

Wohlfahrtsstaates propagierte, zu sittlichem und moralischem Verhalten anhielt, den Vegetarismus förderte, Hospitäler und Apotheken für Menschen und Tiere errichtete, die Infrastruktur des Reiches verbesserte, Parkanlagen und Rasthäuser anlegte und die Folter aussetzte. Diese „dharmische Wende“ geschah sicher nicht aus rein politischem Kalkül, um „die Mönche als Domestikationsmittel der Massen zu gebrauchen“, wie Max Weber (1864–1920) das behauptet hat, weil „vom frühen Buddhismus keine dynamische oder gar revolutionäre politische Kraft“ ausging und der Buddhismus „die Welt denen ausliefert, die sich ihrer bemächtigen wollen“, wie Heinz Bechert (1932–2005) und Edward Conze (1904–1979) das einmal formulierten. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, p. 186; Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, p. 21; Conze, *Der Buddhismus*, p. 68. Sie geschah aber auch nicht ohne jegliche machtpragmatische Berechnung, wie Ulrich Schneider (1922–1992) wahrscheinlich gemacht hat. Aśoka habe das im Anfang des 1. Felsenediktes ausgesprochene Tötungsverbot („Hier darf kein Lebewesen zu Opferzwecken getötet werden“) vor allem als „politische Waffe“ gegen die zentrifugalen Kräfte der Brahmanen und zur Integration seines Reiches verwendet, die durch dieses Berufsverbot „bis zur Vernichtung ihrer materiellen Existenz“ getroffen worden seien. Schneider, *Einführung in den Buddhismus*, p. 153.

48 Die mit der Königsherrschaft untrennbar verbundene Gewalt führte dem *Mūgapakkhajātaka* zufolge dazu, dass sich der Buddha in einer seiner früheren Existenzformen als Prinz Temīya stumm, taub und verkrüppelt stellte, um der Thronfolge zu entgehen, die dem Text zufolge zur sicheren Wiedergeburt in einer der 128 Nebenhöllen führt. Vgl. *Jātaka* 538, in: Dutoit, *Jātakam* VI, pp. 1–41.

Lehre apologetisch entschärfen. Vielmehr müssen sie als genuin buddhistische Lehren rekonstruiert und verstanden werden, in denen mit immanenter Stringenz authentische Grundmotive des Buddhismus konsistent fort- und durchgebildet wurden.⁴⁹ Die buddhistische Legitimation von Gewalt und Krieg erwächst Schmidt-Leukel zufolge daher aus derselben Haltung wie das „unbestritten primäre Ideal der Gewaltlosigkeit: der Haltung des Mitleids“ und das bedeutet, dass ein „aus Mitleid motiviertes Streben nach Leidverringerung unter Umständen die Anwendung von Gewalt einschließen kann.“⁵⁰

Im Gegensatz zu weiten Teilen der hinduistischen Tradition, in der das asketische Ideal der absoluten Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) wie im *Mahābhārata* als naiv und weltfremd verspottet wird, die Strafgewalt (*daṇḍa*) des Herrschers als der „Deifizierung der Strafe“⁵¹ wie im *Mānavadharmasāstra* geradezu verherrlicht wird und wie in der *Nāradaśmṛti* eindringlich vor den katastrophalen Folgen gewarnt wird, sollte der König nicht durchgehenden Gebrauch von ihr machen, spiegeln die buddhistischen Texte den prinzipiellen Widerspruch zwischen einem pazifistischen Herrschaftsideal und einer der machtpolitischen Wirklichkeit angepassten Realpolitik in ihrer ganzen Ambivalenz durchaus wider.⁵² So wird im *Rājovādajātaka* derjenige König zum idealen Herrscher erhoben, der die Übel nicht durch gerechte Strafen, sondern durch

49 Vgl. Schmidt-Leukel, *War and Peace in Buddhism*, p. 36. Michael Zimmermann unterscheidet hier insgesamt drei paradigmatische Positionen, die das Verhältnis von realer Gewaltanwendung und idealer Gewaltlosigkeit im Buddhismus konkret bestimmen: Erstens, einen „ethischen Fundamentalismus“, der jede Relativierung der buddhistischen Moral zugunsten einer buddhistischen Realpolitik strikt ablehnt; zweitens, das pragmatisch orientierte Modell des „rechtschaffenden Herrschers“ (*dharmarāja*), der in genuiner Sorge (*anukampā*) um die zukünftige Rehabilitation des Übeltäters unparteiisch und human straft und drittens, das durch Mitleid (*karuṇā*) motivierte Strafen (*compassionate punishing*), das im Kontext des Mahāyāna-Buddhismus auch die Transgression ethischer Grundsätze als „geschicktes Mittel“ (*upāya-kauśalya*) legitimiert. Vgl. Zimmermann, *Only a Fool Becomes a King*. Collins zufolge reduziert sich das Verhältnis ähnlich wie bei Schmidt-Leukel auf die grundsätzliche Spannung zwischen einem *Dhamma-Modus 1* als „an ethic of absolute values, in which the assessment of violence is context-independent and non-negotiable, and punishment, as a species of violence, is itself a crime“ und einem *Dhamma-Modus 2* als „an ethics of reciprocity, in which the assessment of violence is context-dependent and negotiable.“ Collins, *Nirvana and other Buddhist Felicities*, p. 420.

50 Schmidt-Leukel, *Das Problem von Gewalt und Krieg*, p. 138 et seq.

51 Klimkeit, *Der politische Hinduismus*, p. 40.

52 Vgl. *Mahābhārata* XI, 15, 24, in: Fitzgerald, *Mahābhārata*, p. 196; *Mānavadharmasāstra* VII, 14–36, in: Michaels, *Manusmṛti*, pp. 128–130; *Nāradaśmṛti* XVIII, 14–16, in: Lariviere, *The Nāradaśmṛti*, p. 426. Eine ausführliche Diskussion der folgenden Belegstellen bieten Schmidt-Leukel, *War and Peace in Buddhism*, Schmithausen, *Buddhismus und Glaubens-kriege* sowie Schmithausen, *Aspects of the Buddhist Attitude Towards War*.

ihr jeweiliges Gegenteil bekämpft und Candrakīrti (7. Jh. n. Chr.) lehnt in der *Catuḥśatakaṭikā* jede mögliche Form der Gewaltanwendung von Seiten des Königs als prinzipiell unzulässig und karmisch verderblich ab.⁵³ Demgegenüber legitimieren die *Milindapañha* und das *Suvarṇaprabhāsa-Sūtra* die königliche Strafgewalt einschließlich der Todesstrafe als Ergebnis einer zuvor eigenverantwortlich akkumulierten karmischen Schuld des Übeltäters, deren pädagogischer Wert und Beitrag zur Charakterkultivierung sich auf dem über mehrere Wiedergeburten erstreckenden Pfad zur spirituellen Vollkommenung des Delinquenten zeitigen werde.⁵⁴ Im *Mahāsilavajāta* weigert sich der König von Vārāṇasī wiederum trotz des Überfalls auf sein Reich durch den König von Kośala, sein Land und Volk mit Waffengewalt zu verteidigen und überlässt es seinem Widersacher letztlich kampfflos.⁵⁵ Auch die Sākiyas leisten der *Dhammapadaṭṭhakathā* zufolge nur symbolischen Widerstand mit Gräsern und Schilfrohren gegen die zuvor drei Mal vom Buddha abgewendete kriegerische Invasion König Viḍūḍabhas. Als aufrechte Laienbuddhisten lassen sie sich schließlich lieber niedermetzeln als lebende Wesen zu töten und damit das erste Laiengelübde zu brechen.⁵⁶ Entsprechend kategorisch verurteilt Vasubandhu im *Abhidharmakośabhāṣya* nicht nur das Töten zur Rettung eines Freundes, sondern auch zur Selbstverteidigung und bestreitet damit natürlich auch grundsätzlich jedwede Legitimität eines möglichen Verteidigungskrieges. Selbst die erzwungene Teilnahme an einem Krieg kann Vasubandhu zufolge nur unter der Voraussetzung schuldlos bleiben, dass man zuvor den festen Entschluss gefasst hat, nicht zu töten, auch wenn das eigene Leben davon abhängen sollte.⁵⁷ Im direkten Gegensatz dazu bietet der *Bodhisattvagocaropāyaviṣayavikurvaṇanirdeśa* (*satyakaparivarta*) im Kapitel zur „Königspolitik“ (*rājanīti*) eine umfassende Legitimation eines möglichst human geführten Verteidigungskrieges, der trotz seiner potenziell unzähligen Opfer für den König nicht nur karmisch folgenlos bleibt, sondern ihm vielmehr unermessliche karmische Verdienste gewinnt, wenn alle diplomatischen und

53 Vgl. *Rājovādajāta* 151, in: Dutoit, *Jātakam II*, p. 5; *Catuḥśatakaṭikā* IV, 9–13, in: Lang, *Four Illusions*, pp. 192–196.

54 Vgl. *Milindapañha* IV, 3, in: Nyānaponika, *Milindapañha*, p. 189 et seq.; *Suvarṇabhāsotamasūtra* XII, in: Emmerick, *The Sūtra of Golden Light*, p. 61.

55 Vgl. *Mahāsilavajāta* 51, in: Dutoit, *Jātakam I*, pp. 222–224.

56 Vgl. *Dhammapadaṭṭhakathā*, in: Burlingame, *Buddhist Legends*, pp. 30–45.

57 Vgl. *Abhidharmakośabhāṣya* III, 4, 3, 68d und 72, in: Pruden, *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, pp. 645, 648 et seq.; Schmithausen, *Buddhismus und Glaubenskriege*, pp. 64–66.

moralischen Mittel zur friedlichen Beilegung des Konfliktes zuvor gescheitert sein sollten.⁵⁸

Dass es sich dabei nicht um bloße Theorie, sondern um realpolitische Reflexionen handelt, die historisch Wirkungen gezeitigt haben, belegt nicht zuletzt die feierliche Jahresansprache, die der buddhistische Reformler und zehnte Patriarch des siamesischen Saṅgha Prinz Maṇṣyanāgamānōb (Vajirañāṇavarorasa, 1860–1921) aus Anlass des Geburtstages des damaligen Königs Vajiravudh (Rama VI., 1881–1925) am 1. Januar 1916 zum Thema *The Buddhist Attitude towards National Defence and Administration* gehalten hat. Darin setzte er sich mit den drei Tugenden des intensiven Strebens nach einer „sittlichen Rechtsordnung“ (*dharmakāmatā*), nach „gesellschaftlichem Allgemeinwohl“ (*aṭṭhakāmatā*) und nach einer an den Jātakas orientierten „Regierungspolitik des Königs“ (*raṭṭhābhipālanopāya*) auseinander. Letztere sieht die Notwendigkeit einer in buddhistischer Weisheit (*paññā*) und meditativer Geisteshaltung (*sati*) geschulten Armee mit dem König als Oberbefehlshaber vor, deren kompromisslosen Einsatz zu Verteidigungszwecken Vajirañāṇavarorasa konsequent anhand buddhistischer Quellen legitimiert.⁵⁹ In den Worten des Übersetzers der Rede: „It is also an erroneous idea to suppose that the Buddha condemned all wars and people whose business it was to

58 *Bodhisattvagocaropāyaviṣayavikurvaṇanirdeśa* VI, in: Jamspal, *The Range of a Bodhisattva*, pp. 47–64. Eine Analyse dieses Textes bieten Zimmermann, *A Mahāyānist Criticism of Arthaśāstra*, pp. 200–205 und Jenkins, *Making Merit through Warfare*.

59 Vajirañāṇavarorasa beruft sich hier gegen den expliziten Textsinn auf die im *Dīghitiko-salajātaka* (371), *Kosambijātaka* (428) und *Mahāvagga* (x, 1, 2) tradierte Erzählung vom Prinzen Dīghāvu, der zufolge sein Vater König Dīghitī von Kośala sein Reich dem einfallenden Herrscher Brahmadata von Vārāṇasī kampflos überließ und seinem Sohn kurz vor seiner Vierteilung die im *Dhammapada* (1, 5) verkündete Maxime lehrte, wonach Feindschaft niemals durch Feindschaft zur Ruhe komme und der verhängnisvolle Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt nur durch die individuelle Selbstverpflichtung zur strikten Gewaltlosigkeit durchbrochen werden könne. Vajirañāṇavarorasa nimmt die im Text beschriebene Eroberung Kośalas hingegen zum Anlass, um auf die Notwendigkeit eines stehenden Heeres hinzuweisen und die Stärkung des Kriegsgeistes der siamesischen Bevölkerung durch die Etablierung des paramilitärischen Korps der „Wild Tigers“ durch Rama VI. zu loben. Dabei beruft er sich ebenfalls auf einen Vers aus dem *Dhammapada* (xxii, 315): „Wie man die Grenzstadt hüten muß von allen Seiten, so hüte du dich selbst und handle recht beizeiten! Denn wer die Zeit verpaßt, muß Höllenqualen leiden.“ Schmidt, *Sprüche und Lieder*, p. 41. Vgl. Dutoit, *Jātakam III*, pp. 230–233, 536–541; Santuṭṭho, *Vinaya-Piṭaka I*, pp. 523–529; Vajirañāṇavarorasa, *The Buddhist Attitude Towards National Defence*, p. 15–23. Bechert dokumentiert hingegen einen Fall aus Śrī Laṅkā, bei dem der Vorstoß zur Schaffung einer internationalen buddhistischen Armee als unvereinbar mit den Lehren des Buddhismus kommentiert wurde. Vgl. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, p. 187.

wage war. Many instances could be quoted to prove that the Buddha recognised the necessity of defensive war.⁶⁰

Bereits Paul Demiéville (1894–1979) hat in seinem wegweisenden Aufsatz *Le bouddhisme et la guerre* (1957) gezeigt, dass sich im Verlauf der Geschichte in einigen Strömungen des Buddhismus eine grundsätzliche Wandlung in der Haltung zu Krieg und Gewalt vollzogen hat.⁶¹ Dem buddhistischen Ordensrecht (*vinaya*) zufolge gilt nicht nur die Tötung eines Menschen als eines jener vier Kardinalvergehen (*pārājika*), das jegliche Erlösungsmöglichkeit vereitelt und den unwiderruflichen Ausschluss aus dem buddhistischen Orden nach sich zieht, sondern auch jegliche intentionale Tötung von Tieren, das Umgraben der Erde, das Fällen von Bäumen und sogar die wissentliche Beschädigung von Pflanzen als eines der im *Bhikkhuvibhaṅga* des Vinayaṭaka festgehaltenen *Pācittiyā*-Vergehen, die eine Sühne erforderlich machen.⁶² Kein atmendes Wesen soll man töten oder töten lassen und es auch nicht billigen, wenn andere töten, wie es das *Dhammika-Sutta* des *Suttanipāta* kategorisch lehrt.⁶³ Während der intentionale Akt des Tötens aus Theravāda-Sicht zudem niemals mit einer heilsfördernden oder neutralen Geisteshaltung verbunden sein kann, wird diese Möglichkeit in späteren Texten des Mahāyāna-Buddhismus hingegen prinzipiell affirmiert.⁶⁴ Sowohl im Buddhismus als auch im Jainismus wird zur Begründung das sprechende Bild des wohlwollenden Arztes bemüht, der in seinem fortgesetzten Streben nach der bleibenden Gesundheit seines Patienten möglicherweise zu äußerst schmerzvollen Mitteln greifen muss, ohne deshalb automatisch seine lautere, auf Heilung bedachte Gesinnung zu verlieren.⁶⁵ Allgemein setzte sich im Mahāyāna-Buddhismus vor dem Hintergrund des Bodhisattva-Ideals die Auffassung Nāgārjunas (2./3. Jh. n. Chr.) durch, dass „selbst eine Schädigung vorgenommen werden“ dürfe, wenn sie „einem anderen Nutzen bringt“⁶⁶ und für das aus Mitleid motivierte Streben nach dem Heil der Wesen jedes Mittel gerechtfertigt sei, wie Śāntideva

60 Vajirañāṇavararasa, *The Buddhist Attitude Towards National Defence*, p. III.

61 Der Text liegt mittlerweile in englischer Übersetzung vor als Demiéville, *Buddhism and War*.

62 Vgl. *Bhikkhuvibhaṅga* 746–755 (= *Pācittiyā* 10–11), in: Santuṭṭho, *Vinaya-Piṭaka III*, pp. 1823–1827.

63 Vgl. *Suttanipāta* 394, in: Nyānaponika, *Sutta-Nipāta*, p. 99.

64 Vgl. Gethin, *Can Killing a Living Being ever be an Act of Compassion*; *Upāsakaśīla-Sūtra* 24, 1068c, in: Shih, *The Sutra on Upāsaka Precepts*, p. 171; *Mahāprajñāpāramitā-Upadeśa*, in: Schmithausen, *Zur Frage, ob ein Bodhisattva unter bestimmten Voraussetzungen in einer neutralen Geisteshaltung (avyākṛta-citta) töten darf*, p. 424 et seq.

65 Vgl. *Milindapañha* IV, 1, in: Nyānaponika, *Milindapañha*, p. 141 et seq.; Jinabhadras (6. Jh.) *Viśeṣāvaśyakabhāṣya*, in: Malvania, *Jainism*, p. 39 et seq.

66 *Ratnāvalī* III, 64, in: Okada, *Nāgārjuna's Ratnāvalī*, p. 146.

(7./8. Jh.) im *Śikṣāsamuccaya* und *Bodhicaryāvatāra* übereinstimmend schreibt.⁶⁷ Doch während Asaṅga (4. Jh.) das Töten im *Mahāyānaśāstra* noch rein metaphorisch als Abschneiden kommender Wiedergeburten interpretiert, stellen die *Bodhisattvabhūmi*, das *Upāyakaūśalya-Sūtra*, Bhā(va)vivekas (6. Jh. n. Chr.) *Madhyamakahrdayakārikā* sowie Śāntarakṣita (8. Jh.) *Bodhisattvasaṃvaraviṃśikavṛtti* dem Bodhisattva sogar karmische Verdienste in Aussicht, wenn er aus aufrichtiger Sorge um das zukünftige Heil des Opfers und mit einer heilsfördernden oder neutralen Geisteshaltung einen Menschen als geschicktes Mittel tatsächlich tötet, dabei die Wiedergeburt in der Avīci-Hölle freiwillig in Kauf nimmt und dieser Akt im Wissen darum geschieht, dass er alternativlos war und den Getöteten vor schlimmeren Wiedergeburten bewahrt.⁶⁸ Für den mitleidigen Mörder, der sich in seiner grenzenlosen Selbstentäußerung zum höheren spirituellen Wohl anderer zur freiwilligen Wiedergeburt in der Hölle bestimmt, um dort „als Brennholz“⁶⁹ zu dienen, bleibt immerhin die ermutigende Zusicherung Candragomins (7. Jh.), dass die Flammen der Hölle für ihn aufgrund seiner selbstlosen Tat so kalt wie des Mondes Strahlen oder ein Haufen Schnee sein werden.⁷⁰

Der sicherste rhetorische Weg, um tiefsitzende Tötungshemmungen effektiv abzubauen, bleibt aber fraglos die ideologische Entmenschlichung des Opfers, wie sie das *Mahāyānamahāparinirvāṇa-* und *Angulimāliya-Sūtra* dokumentieren. Ersteres berichtet, wie der Buddha in einem früheren Leben als König einen Brahmanen tötete, der die Mahāyāna-Lehre verleumdet hatte und daher zu den sogenannten *icchāntikas* zählt, die dem Text zufolge keine Anlage zur Buddhaschaft besitzen und in der Avīci-Hölle wiedergeboren werden. Da das Töten eines *icchāntikas* nach Auskunft des Buddha karmisch folgenlos bleibt, weil es dem Graben eines Loches, dem Mähen des Rasens, dem Fällen eines Baumes oder dem Zerschneiden einer Leiche vergleichbar sei, muss der Bodhisattva für seinen Mitleidsmord diesem Text zufolge auch keine Wiedergeburt in der Hölle mehr fürchten. Der Brahmane würde

67 Vgl. *Śikṣāsamuccaya* 8, in: Bendall/Rouse, *Śikṣā Samuccaya*, p. 163; *Bodhicaryāvatāra* v, 84, in: Steinkellner, *Shantideva*, p. 135.

68 Vgl. *Mahāyānaśāstra* v11, 10, in: Keenan, *The Summary of the Great Vehicle*, p. 89; *Bodhisattvabhūmi* x (*Śīlapāṭala*), in: Tatz, *Asaṅga's Chapter on Ethics*, p. 70 et seq.; *Upāyakaūśalya-Sūtra* III, 135–137, in: Tatz, *The Skill in Means*, p. 74; *Madhyamakahrdayakārikā* IV, 187a, in: Eckel, *Bhāviveka*, p. 187 et seq.; *Bodhisattvasaṃvaraviṃśikavṛtti* II, in: Tatz, *Candragomin and the Bodhisattva Vow*, p. 291. Dazu Jenkins, *On the auspiciousness of compassionate violence*; Schmithausen, *Einige besondere Aspekte der „Bodhisattva-Ethik“*; Völker, *Philosophie der Nondualität*, pp. 81–83.

69 *Suḥṛllekha* 74. In: Hahn/Dietz, *Wege zur rechten Erkenntnis*, p. 24.

70 Vgl. *Śiṣyalekha* 104, in: Hahn/Dietz, *Wege zur rechten Erkenntnis*, p. 72.

dort einmal wiedergeboren hingegen erkennen, dass seine durch Unwissen und Unglauben veranlasste Schmähung der Mahāyāna-Schriften für seine Ermordung und sein postmortales Schicksal verantwortlich sei und aufgrund dieser Einsicht Anerkennung für deren Wahrheit empfinden. Da dies wiederum eine Wiedergeburt außerhalb der Avīci-Hölle zur Folge habe, könne von einem Mord gar nicht die Rede sein. Der Buddha habe dem Brahmanen vielmehr ein neues Leben im Lichte der buddhistischen Wahrheit geschenkt.⁷¹ Im *Āṅgulimāliya-Sūtra* scheint auch dieses legitimatorische Motiv als Hintergrund der Gewaltanwendung noch zu fehlen, wenn der Text die übelgesonnenen „Irrlehrer“ (*pāṣaṇḍa*) nicht nur mit Unkraut vergleicht, sondern erklärt, dass man diejenigen, „welche die vortreffliche Lehre zerstören, wie die unerschöpflichen Befleckungen der eigenen Person vernichten und gänzlich zuschanden machen soll“ und dies darüber hinaus als „Verehrung des eigenen Wesenskernes (oder des Buddha selbst)“⁷² verherrlicht.

Konkrete Aufnahme fanden solche gewaltlegitimierenden Ideologeme dann u.a. in den Schriften Nichirens (1222–1282), der nicht nur auf militante Konversionsmethoden durch „brechen und unterwerfen“ (*shakubuku*) setzte, sondern in seinem *Risshō Ankoku Ron* auch einschlägige Passagen aus dem *Mahāyānamahāparinirvāṇa-Sūtra* zitierte, um die weltlichen Machthaber bei der Befriedung des Landes durch die Etablierung der „wahren Lehre“ (*risshō*) zur gewaltsamen Verfolgung und brutalen Beseitigung der unverbesserlichen Irrlehrer zu bewegen.⁷³ Vor allem Hönen (1133–1212), den Nichiren nicht nur als Verleumder des wahren Dharma für die heilsgeschichtlich verheerende Ablehnung des Lotos-Sūtra, sondern auch als Erzfeind der Buddhas und buddhistischen Schriften für eine Reihe von Naturkatastrophen und die allgemein desaströse Lage im Land verantwortlich machte, wollte er physisch ausgelöscht sehen.⁷⁴ Notorsche Bekanntheit erlangte auch die Aussage des militanten thailändischen Mönches und führenden Mitgliedes der ultranationalistischen Nawaphon-Bewegung Kittivuḍḍho (1936–2005), der in einem medial aufsehenerregenden Interview im Jahr 1973 erklärte, dass das Töten von Kommunisten (karmisch) nicht unheilsam sei (*khā khōmmūnit mai bāp*), da die kommunistischen Feinde der identitätsstiftenden Trias von Nation, Religion und Monarchie keine Menschen, sondern der „Teufel“ (*māra*)

71 Vgl. *Mahāyānamahāparinirvāṇa-Sūtra* xx. In: Yamamoto, *The Mahayana Mahaparinirvana-Sutra*, pp. 393–395.

72 *Āṅgulimāliya-Sūtra*, in: Schmithausen, *Einige besondere Aspekte der „Bodhisattva-Ethik“*, pp. 27, 31.

73 Vgl. Kleine, *Üble Mönche oder wohlthätige Bodhisattvas*, pp. 253–255.

74 Vgl. *Risshō Ankoku Ron*, in: Gosho Translation Committee, *The Major Writings*, p. 27.

seien: „Did the Lord Buddha teach us to kill or not? He taught [us to do so]. He taught us to kill.“⁷⁵

Diese kursorische Zusammenschau der Texte macht deutlich, dass der Pazifismus weder die geschichtliche noch die doktrinäre Wirklichkeit des Buddhismus durchgehend bestimmt hat. Neben jeweils kontextspezifischen sozialen, wirtschaftlichen und machtpolitischen Realgründen, die die Anwendung von Gewalt im Namen des Buddhismus im konkreten Einzelfall erklären mögen, finden sich auch rein systematische Begründungen der Rechtmäßigkeit kollektiver Verteidigungskriege und individueller Gewaltanwendung mit dem äußersten Extrem des aus Mitleid motivierten Tötens, die zwar in diametralem Gegensatz zu weiten Teilen der buddhistischen Praxis, aber nicht unbedingt im Widerspruch zur buddhistischen Lehre stehen müssen.

6 Buddhistischer Sozialismus

Das 19. Jahrhundert markiert für die traditionelle buddhistische Regierungslehre eine tiefgreifende Zäsur, insofern bis auf das Königreich Siam ganz Süd- und Südostasien unter die koloniale Herrschaft von Engländern und Franzosen geriet. Durch die erodierende Wirkung neuer technischer, wirtschaftlicher, religiöser und politischer Einflüsse konnte sich die vorkoloniale Ordnung nicht mehr halten, sodass die alten Monarchien im Rahmen einer allgemeinen Legitimationskrise des buddhistischen Weltbildes und beschleunigt durch unterschiedliche Modernisierungs- und Verwestlichungsbestrebungen durch republikanische Staatsformen oder konstitutionelle Monarchien ersetzt wurden.⁷⁶ Dabei kommt vor allem der Aufnahme des Sozialismus in den

75 Rede vom 2. Juli 1976, in: Keyes, *Buddhists confront the State*, p. 154. Zur Dämonisierung des Anderen durch die Erzählung von der „Niederlage des Māra“ (*māravijaya*) siehe Schmidt-Leukel, *The Demonisation of the Other*. Weitere, häufig genannte Beispiele wären die Ermordung des „anti-buddhistischen“ Königs Langdarma (tib. *Glang-dar-ma*) im Jahr 842 durch den tibetischen Mönch Pelgi Dorje (tib. *dPal-gyi rDo-rje*) oder der am 20. März 1995 durch die von Shōkō Asahara 1986 gegründete Aum Shinrikyō verübte Giftgasanschlag auf die Tōkyōter U-Bahn. Emanuel Sarkisyanz (1923–2015) führt für die Geschichte Burmas wiederum eine Reihe von Königen auf, die „bestialische Grausamkeiten mit dem Bodhisattva-Ideal und dem Schutze des Mönchsordens vereinbarten.“ Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, p. 337.

76 Vgl. Keyes, *Buddhists confront the State*, pp. 22–24. Während Bechert, Sarkisyanz und Donald Eugene Smith (1926–2017) diese Entwicklung als ideologischen Synkretismus oder vollständigen Bruch mit den tradierten Herrschaftsidealen der frühbuddhistischen Lehre interpretieren, argumentieren Laksiri Jayasūriya (1931–2018), Kulatissa Jayatilleke (1920–1970), Trevor Ling (1920–1995), Joanna Macy, Nandasēna Ratnapāla (1935–2007) und

Ländern Asiens für die weitere Entwicklung der politischen Theorie des Buddhismus im 20. Jahrhundert und ihre gegenwärtigen Perspektiven und Entwicklungsmöglichkeiten eine entscheidende theoretische wie gesellschaftspraktische Bedeutung zu. Ein frühes Beispiel für den einsetzenden Rezeptionsprozess sozialistischer Ideen und marxistischen Gedankenguts ist das Buch *The Essence of Buddhism* (1907) des indischen Physikprofessors Pōkaḷa Lakṣmī Narasū (1861–1934).⁷⁷ Mit seiner sozialistischen Politisierung der buddhistischen Ethik und seiner moralischen Verurteilung dominant kapitalistischer Wirtschaftsformen übte er nicht nur einen bedeutenden Einfluss auf die geistige Entwicklung Anagārika Dharmapālas (1864–1933), sondern auch auf den Neo-Buddhismus Bhimrao Ramji Ambedkars (1891–1956) aus.⁷⁸ Der Geist des Buddhismus ist Narasūs Kommentar zum Verbot des Nehmens von Nichtgegebenem zufolge „wesenhaft sozialistisch“ und steht damit in einem unüberwindbaren Gegensatz zu jenem ethisch nicht zu rechtfertigenden Kapitalismus westlicher Industrieländer, der mit seinem „unablässigen, schäbigen, skrupel- und erbarmungslosen Streben nach Reichtum als dem einzigen höchsten Ziel menschlicher Anstrengung die Lebensgrundlagen der sogenannten fortgeschrittenen Nationen der Welt auffrisst.“⁷⁹ Der Ceylonese Don Charles Vijayavardhana (1893–1956) sah wie viele spätere Wortführer des buddhistischen Modernismus in der klösterlichen Gütergemeinschaft des buddhistischen Ordens das marxistische Ideal der herrschafts- und klassenlosen Gesellschaft bereits prinzipiell verwirklicht und schrieb in seinem einflussreichen Buch *Dharma Vijaya or The Revolt in the Temple* (1953):

The early Sangha, as established by the Buddha, comprised real Communists whose precept and practice have virtually disappeared from the earth. They were a classless community every member of which was equal (*sama samaja*) and equally free. They individually owned no property, all possessions being held by the community. [...]. Here, as far as it was humanly possible, was realized the true Communist ideal of a classless, equalitarian and non-attached society. Communism, in its orthodox

Anthony Warder (1924–2013) dafür, dass der Buddhismus schon immer republikanische und demokratische Elemente enthalten habe und das historische Arrangement mit der Monarchie vielmehr durch realpolitischen Pragmatismus motiviert gewesen sei. Zur Diskussion siehe Moore, *Buddhism and Political Theory*, pp. 43–48.

77 Die ersten Synthesen in Japan gehen bis auf die 1880er Jahre zurück. Vgl. Shields, *Against Harmony*, pp. 140–142.

78 Dharmapāla, der zu Narasūs Buch das Vorwort verfasste, sprach in einer Rede in Shànghāi am 18. September 1913 dann selbst über *Das soziale Evangelium des Buddha* (1913).

79 Narasū, *The Essence of Buddhism*, p. 45. Übersetzung F. V.

theoretical form, is thus not at all inconsistent with the Communism of the original Sangha.⁸⁰

Die moralische und philosophische Grundlage von Buddhismus und Kommunismus sei virtuell identisch, so Vijayavardhana, insofern beide von der unveräußerlichen Gleichheit aller Menschen und Nationen ausgingen und dabei grundsätzlich humanitär, universalistisch, intellektualistisch, rationalistisch, pazifistisch und internationalistisch eingestellt seien; sie sei jedoch verschieden, insofern der metaphysische Materialismus des doktrinären Marxismus die heilskonstitutiven Grundlagen des Buddhismus rigoros leugne.⁸¹ Vor allem die mit dem Buddhismus als generell unvereinbar wahrgenommene materialistische Grundanschauung des Marxismus war trotz aller inneren Verwandtschaft und gemeinsamer Ideale maßgeblich dafür verantwortlich, dass Buddhisten, wie der ehemalige Präsident Śrī Laṅkāś Junius Richard Jayewardene (1906–1996) in einer Rede über *Buddhism and Marxism* (1950) oder der gebürtige Engländer Anagārika P. Sugatānanda (Francis Story, 1910–1972) in *Buddhism Answers the Marxist Challenge* (1952), Buddhismus und Kommunismus in Theorie und Praxis als sich wechselseitig ausschließende und wesenhafte Gegensätze konstruierten.⁸² Entsprechend erklärte es der Premierminister von Burma U Nu (1907–1995) zu einer der vordringlichsten Aufgaben des 6. Buddhistischen Konzils (1954–1956), das weitere Vordringen des marxistischen Materialismus als zentralen weltanschaulichen Gegner geistig zu bekämpfen sowie den Nachweis zu erbringen, dass „die Weisheit oder Erkenntnis, die man Karl Marx zuschreiben mag, weniger als ein Zehntel eines Staubkörnchens ist, das zu Füßen unseres großen Herrn Buddha liegt.“⁸³

U Nus Nachfolger U Ba Swe (1915–1987) versuchte in *The Burmese Revolution* (1952) wiederum eine konstruktive Zuordnung von Buddhismus und Marxismus anhand der buddhistischen Lehre der zwei Wahrheiten zu verwirklichen. Dieser „buddhistisch-marxistische Synkretismus“⁸⁴ sieht die diesseitige Ideologie des Marxismus allein für rein sozial- und wirtschaftspolitische

80 Vijayavardhana, *Dharma-Vijaya*, p. 596 et seq.

81 Vgl. Vijayavardhana, *Dharma-Vijaya*, p. 211 et seq. Da der Buddha bereits kommunistische Prinzipien gelehrt habe, erklärt Vijayavardhana ihn kurzerhand zum eigentlichen Begründer eines wahren und das heißt nicht-materialistischen Kommunismus: „Buddhism and Communism in their essence and nature are spiritual. [...] Buddha was preaching Communism 2400 years before Karl Marx was born.“ Vijayavardhana, *Dharma-Vijaya*, p. 212.

82 Vgl. Jayewardene, *Buddhism and Marxism*; Story, *Buddhism Answers the Marxist Challenge*.

83 Parlamentsrede U Nu vom 3. Oktober 1950, in: Benz, *Buddhas Wiederkehr*, p. 260.

84 Bechert, *Das Lieblingsvolk Buddhas*, p. 176.

Angelegenheiten der konventionellen Lebenspraxis als maßgeblich an und ordnet sie damit dem niederen Standpunkt innerweltlich-verhüllter Wahrheit zu, während sich die metaphysischen Grundlagen und existentiellen Zielsetzungen des Menschen an der übergeordneten Lehre und höheren Wahrheit des Buddhismus orientieren, der alle konfligierenden Lehren des Marxismus konsequent substituiert.⁸⁵ Die herrschaftsfreie Organisation der Menschen und die in der buddhistischen Idealgesellschaft realisierte Grundsicherung ist also niemals End- und Selbstzweck, sondern bloße Voraussetzung für die spirituelle Selbstvervollkommnung aller, indem sie die Muße als Freiheit von der Arbeit für den Lebensunterhalt sichert. Von buddhistischer Seite wird in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die klassenlose Gesellschaft als ideales Endziel des Kommunismus mit der buddhistischen Sozialutopie einer egalitären Gesellschaft in Maitreyas Reich der Zukunft, dem Reinen Land Amidas (*sukhāvātī*) oder dem im *Aggañña-Sutta* beschriebenen ursprünglich undifferenzierten Urzustand sozialer Gleichheit aufs nächste verwandt sei.⁸⁶ So erfahren wir aus der *Prophezeiung über Maitreya* (*maitreyavyākaraṇa*, *maitrisimit* bzw. *maitreyasamitināṭaka*), dass beim Erscheinen Maitreyas die einmalige Aussaat siebenfache Ernte bringen wird und die Menschen sich aufgrund einer umfassenden Sicherung ihrer wirtschaftlichen Existenz nun anderen als den unmittelbar überlebensnotwendigen Bereichen des Lebens, insbesondere natürlich dem buddhistischen Heilsweg zuwenden können.⁸⁷

Ganz allgemein lässt sich bei vielen buddhistischen Modernisten des 20. und 21. Jahrhunderts eine breite Akzeptanz sozialistischen Gedankenguts und eines buddhistisch modifizierten Marxismus konstatieren.⁸⁸ Entsprechend konnte der Journalist und Buddhist Walter Persian (1905–1983) aufgrund ausgedehnter persönlicher Korrespondenz im Jahr 1951 berichten, dass sowohl Theravāda- als auch Mahāyāna-Buddhisten „den sich immer mehr über Asien ausbreitenden Kommunismus“ als das vom Buddha verheißene „Heraufziehen des Cakkavatti- oder Chakravartin-Zeitalters begrüßen.“⁸⁹ Auch der 14. Dalai Lama Tenzin Gyatso hat sich wiederholt

85 Vgl. Ba Swe, *The Burmese Revolution*, p. 14 et seq.; Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, p. 176 et seq.; Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, p. 355 et seq.

86 So schreibt beispielsweise der shin-buddhistische Priester Kenmyō Takagi (1864–1914) – „the first Japanese Buddhist priest to explicitly embrace socialism“ (Shields, *Against Harmony*, p. 145) – in *Mein Sozialismus* (*yo ga shakaishugi*): „I consider the Land of Bliss (i.e. the Pure Land) to be the place in which socialism is truly practiced.“ Takagi, *My Socialism*, p. 57.

87 Vgl. *Maitreyavyākaraṇa* 27, in: Leumann, *Maitreya-samiti*, p. 229.

88 Vgl. Schmidt-Leukel, *Buddhismus verstehen*, p. 180.

89 Vgl. Persian, *Religions-politische Krisis des Buddhismus*, p. 4546.

öffentlichkeitswirksam als „Halbmarxisten“⁹⁰ bezeichnet und den Wunsch nach einer marxistisch-buddhistischen Synthese geäußert.⁹¹ So überrascht es nicht, dass zeitgenössische Buddhisten vielfach die Komplementarität des Buddhismus mit einem genuin „humanistischen Marxismus“ bekunden und Karl Marx (1818–1883) als „*worldly bodhisattva*“⁹² würdigen, dessen Analyse der sozio-ökonomischen und gesellschaftspolitischen Faktoren unserer existentiellen Frustration („social *dukkha*“⁹³) die psychologische Analyse des Buddha zu einer umfassenden Synthese erweitern und auf diese Weise das dialektische Wirkungsverhältnis von gesellschaftlicher Struktur und persönlicher Identität erhellen könne.⁹⁴

Die entscheidenden Differenzen treten indes in den Fragen zutage, ob bei der Umwandlung der Gesellschaft nach sozialistischen Prinzipien der Staat ein grundsätzliches Übel darstellt, das es zu beseitigen gilt und ob der Einsatz von Gewalt bei der sozial-revolutionären Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft im Geiste des Buddhismus Anwendung finden darf oder nicht. Denn wie bereits Ernst Benz (1907–1978) gesehen hat, kann das gemeinsame Ideal „praktisch zu völlig entgegengesetzten politischen Entscheidungen führen“⁹⁵ – zu einem buddhistischen Totalitarismus, der seinen zentralistisch organisierten Staat nicht auf Recht und Gerechtigkeit, sondern auf Gewalt gründet und alle gesellschaftlichen und privaten Lebensbereiche unterwirft sowie einem buddhistischen Anarchismus, der von einer prinzipiell pazifistischen Haltung getragen, dezentralistische und föderative Strukturelemente integriert und mittelfristig kommunitäre Organisations- und basisdemokratische Lebensformen verwirklichen will. Um nicht bei dieser pauschalisierenden und idealtypisierenden Gegenüberstellung stehen zu bleiben, gilt es diese maximal kontrastierenden Möglichkeiten buddhistischer Gesellschaftspolitik im Folgenden anhand konkreter Positionen näher zu spezifizieren.

90 Ludwig, *Dalai Lama*, p. 64.

91 Während seines Aufenthaltes in Frankreich im Oktober und November des Jahres 1993 wurde folgende Aussage des Dalai Lamas aufgezeichnet: „The failure of the regime in the former Soviet Union was, for me, not the failure of Marxism but the failure of totalitarianism. For this reason I still think of myself as half-Marxist, half-Buddhist.“ Dresser, *Beyond Dogma*, p. 110.

92 Brien, *Humanistic Marxism and Buddhism*, p. 85.

93 Santikaro, *The Four Noble Truths of Dhammic Socialism*, pp. 94–96.

94 Stellvertretend sei hier die Analyse von Priest, *Capitalism* genannt, der die neueren Arbeiten von Kevin M. Brien, Terry Gibbs, David R. Loy, Michael Slott, Karsten J. Struhl und Jeff Waistell berücksichtigt, die alle auf unterschiedliche Weise die Komplementarität von Buddhismus und Marxismus betonen.

95 Benz, *Buddhas Wiederkehr*, p. 268.

7 Buddhistischer Totalitarismus

In einer Festrede anlässlich der Reichsgründungsfeier am 2. Februar 1937 proklamierte der Münchener Indologe und Nationalsozialist Walther Wüst (1901–1993) Adolf Hitler (1889–1945) zum „Cakravartin-Weltherrscher“,⁹⁶ der unter dem alten Sinnbild des Hakenkreuzes (*svastika*) das vedisch-arische Reichsideal zu neuem Leben erweckt habe. Im selben Jahr erklärten auch Tomojirō Hayashiya (1886–1953) und Chikai Shimakage (1902–1983) in ihrem Buch über *Die buddhistische Sicht des Krieges (bukkyō no sensō kan)* den Shōwa-Tennō Hirohito (1901–1989) zum „Rad-Herrscher des goldenen Rades“ (*konrin-jōō*), der als „der Tathāgata der säkularen Welt“⁹⁷ ungeteilten Anspruch auf die Weltherrschaft habe. Neben diesen nationalsozialistischen und ultranationalistischen Vereinnahmungen des Cakravartin und seiner alternativen Erscheinungsform als kommunistische Partei, die der marxistische Philosoph und Politiker Antonio Gramsci (1891–1937) im Anschluss an Niccolò Machiavelli (1469–1527) sinnfällig als „modernen Fürsten“ bezeichnet hat, findet sich eine direkte Synthese des Cakravartin mit dem Sozialismus in den politischen Traktaten Bhikkhu Buddhadasa (1906–1993), der als einer der Pioniere des sozial-engagierten Reformbuddhismus in Thailand gilt.⁹⁸ Buddhadasa politische Vision eines „diktatorisch-dhammischen Sozialismus“ (*Dictatorial Dhammic Socialism*) beinhaltet die Einsetzung eines „dharmischen Diktators“ nach dem buddhokratischen Vorbild Aśokas. Insofern Buddhadasa idealer Buddhokrat alle zehn traditionellen Tugenden eines *Dharmarāja* vorbildlich verkörpert, handelt es sich bei dieser dharmischen Diktatur ihrer Idee nach um eine „wohlwollende, wohlinformierte und von der richtigen Einsicht beseelte

96 Wüst, *Das Reich*, p. 5.

97 *Bukkyō no sensō kan*, in: Victoria, *Zen at War*, p. 88.

98 Vgl. Gramsci, *Der moderne „Fürst“*. Neben der zentralistischen Parteidiktatur kann der Cakravartin prinzipiell mit jeder Form autoritärer Herrschaft identifiziert werden. Der alleinige Machtträger kann dabei Loewenstein zufolge „eine Einzelperson oder ‚Diktator‘, eine Versammlung, ein Komitee, eine Junta oder eine Partei“ sein. Loewenstein, *Verfassungslehre*, p. 53. Entsprechend erklärt Bhikkhu Santikaro, dass die Funktion des „dharmischen Diktators“ nicht nur von einem Individuum, sondern auch von einer Gruppe erfüllt werden könne, die dann im Namen des *dharma* mit unumschränkter Vollmacht regiere. Vgl. Santikaro, *Buddhadasa Bhikkhu*, p. 175. Analog dazu sprechen auch kommunitär-anarchistisch gesinnte Öko-Buddhisten wie David R. Loy davon, dass der kommende Buddha Maitreya einer Aussage Thích Nhất Hạnh (1926–2022) zufolge nicht als individuell-physischer „Verwandlungskörper“ (*nirmāṇakāya*), sondern als *saṅgha* oder in Form eines Kollektivs erwachter Individuen erscheinen könne. Vgl. Loy, *A New Buddhist Path*, p. 103; Nhất Hạnh, *The Heart of the Buddha's Teaching*, p. 167.

Tyrannis“,⁹⁹ wie Hans Jonas dies in *Das Prinzip Verantwortung* (1979) beim Durchdenken der Vorteile einer Ökodiktatur einmal formulierte. Diktatorische Herrschaftsmethoden waren für Buddhādāsa zwingend notwendig, weil er das Freiheitsideal westlich-kapitalistischer Massendemokratien als einen illegitimen Ausbund des antinomistischen Libertinismus verstand, das den auf Gier, Hass und Verblendung beruhenden „Befleckungen“ (*kleśa*) des Geistes ungezügelt freien Lauf gewähre. Die „liberale Demokratie“ habe als politisches System versagt, weil Freiheit hier die unmoralische Freiheit von Verantwortung und Ungebundenheit menschlicher Leidenschaften bedeute, die sich gegen das Wohl der Allgemeinheit ungehemmt entfalten könnten.¹⁰⁰ Die klassenlose Idealgesellschaft des buddhistischen Sozialismus, die auch Buddhādāsa mit dem ursprünglich anarchistischen Unschuldszustand des Aggañña-Mythos assoziiert, könne hingegen nur dann als geschichtliche und politische Wirklichkeit aktualisiert werden, wenn sie mit autokratischen Maßnahmen gegen die selbstsüchtigen Sonderinteressen Einzelner und die Übermacht transnationaler Großkonzerne im globalen Konkurrenzkapitalismus entschlossen durchgesetzt werde.¹⁰¹ Ein entscheidender Vorteil einer buddhokratischen Regierungsform sei daher ihre autonome Handlungsfähigkeit, die nicht von der Legitimation einer in Verblendung befangenen Bevölkerung von „Weltlingen“ (*prthagjana*) abhängig sei.¹⁰² Der zentralistische Autoritarismus Buddhādāsas hat eine wesentliche Ursache somit im buddhistischen Menschenbild, das im Gegensatz zur anarchistischen Anthropologie mit ihrer außerordentlich starken Betonung der natürlichen Soziabilität des Menschen, die Befleckungen des Geistes betont. Der Mensch ist nicht primär das Produkt äußerer Verhältnisse, sondern die äußeren Verhältnisse sind ihrerseits das Produkt der verblendeten Tiefenstrukturen des menschlichen Bewusstseins, die wiederum eine kollektive Bewusstseinsrevolution erforderlich machen und bis zu ihrer ausstehenden Realisierung diktatorische Zwangsmaßnahmen legitimieren.¹⁰³

99 Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 262.

100 Vgl. *Dictatorial Dhammic Socialism*. In: Swearer, *Me and Mine*, p. 184.

101 Buddhādāsa beruft sich hier zwar ebenfalls auf das Ideal des buddhistischen Ordens, idealisiert diesen aber nicht als prinzipiell herrschaftsfreie Gemeinschaft, sondern charakterisiert ihn wesentlich realistischer als exemplarisches Beispiel für einen diktatorisch-dhammischen Sozialismus in Theorie und Praxis: „Activities within the *sangha* are ‘dictatorial’ in that limits are set on what any one person can have or use so that there will always be enough for everyone. [...]. The slightest transgression of these limits is considered a serious breach of monastic discipline.“ *Dictatorial Dhammic Socialism*, in: Swearer, *Me and Mine*, p. 189.

102 Vgl. *Dictatorial Dhammic Socialism*, in: Swearer, *Me and Mine*, p. 189.

103 Stellvertretend für diese maßgeblich von Pëtr Kropotkins (1842–1921) *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (1902) beeinflusste Auffassung, kann hier auf die paradigmatischen

Bleibt Buddhadasas totalitäre Vision in Bezug auf reformpolitische Handlungsstrategien zur Errichtung einer „nibbānischen Gesellschaft“ noch vergleichsweise abstrakt, so findet sich ein hinreichend konkreter Maßnahmenkatalog bei seinem Schüler Bhikkhu Santikaro. Um eine Gesellschaft in Einklang mit dem *dhamma* zu bringen und die „selbstsüchtigen ‚Befleckungs‘-Strukturen in aufgeklärte ‚Erleuchtungs‘ (*bodhi*)-Strukturen“¹⁰⁴ zu verwandeln, sollen das Fernsehen, die Zeitungen und das Internet kontrolliert und zensiert, die Werbe- und Pressefreiheit insgesamt aufgehoben, die öffentlichen und privaten Schulen und Universitäten als Komplizen der Verblendung größtenteils geschlossen und durch eine flächendeckende buddhistische Indoktrination und Propaganda ersetzt werden, wobei ein „Aufsichtssystem“ die gegenseitige Überwachung aller Mitglieder gewährleisten soll. Darüber hinaus soll die freie Marktwirtschaft durch eine buddhistische Planwirtschaft substituiert, die freiheitlich demokratische Grundordnung und das Parteiensystem abgeschafft und die Gesellschaft insgesamt zu einem riesigen *saṅgha* umfunktioniert werden, in dem das private Eigentum auf das Nötigste reduziert und der Vegetarismus zum allgemeinen Gebot wird. Wie sich Santikaro angesichts dieser umfassenden Reglementierung des gesamten politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens die gewaltlose Etablierung eines dezentral organisierten politisch-administrativen Systems denkt, das „von unten nach oben organisiert, transparent, nicht hierarchisch“ und auf dem „Subsidiaritätsprinzip aufgebaut“¹⁰⁵ sein soll, wird allerdings an keiner Stelle nachvollziehbar. Stattdessen versteigt sich

Aussagen Alexander Berkman (1870–1936) verwiesen werden, der Kriminalität in seinem *ABC des Anarchismus* (1929) als „Ergebnis wirtschaftlicher Bedingungen“ und „sozialer Ungerechtigkeit“ identifiziert, „deren Eltern Regierung und Monopol“ seien. Berkman, *ABC des Anarchismus*, p. 17. Auch andere, auf Eifersucht und Leidenschaft beruhende Verbrechen führte er auf außerhalb der menschlichen Natur liegende Ursachen zurück. Werde der Mensch erst einmal von den „korrumpierenden Einflüssen materieller Interessen“ befreit und „aus Unwissenheit und Klassenfeindschaft“ herausgeholt, dann werde auch automatisch sein „angeborener Sinn für Recht und Gerechtigkeit neue Ausdrucksformen finden, Formen, die zu größerer Brüderlichkeit und gutem Willen, zu individuellem Frieden und sozialer Harmonie führen.“ Berkman, *ABC des Anarchismus*, p. 20. Diese kaum überzeugende „Betonung der Macht des ‚Guten‘, Sozialen im Menschen, das In-den-Hintergrund-Stellen des Egoismus“ hatte bereits Fritz Brupbacher (1874–1945) als eine jener „prächtigen Lügen“ belächelt, „die man von Zeit zu Zeit gerne zu sich“ nehme, „wie etwa einen Whiskey oder einen Benediktiner.“ Brupbacher, *60 Jahre Ketzer*, p. 104. Diese Differenz im Menschenbild mit ihren politischen Implikationen war auch Gegenstand einer Unterredung zwischen Rudolf Bahro (1935–1997) und Murray Bookchin (1921–2006). Vgl. Biehl/Staudenmaier, *Ecofascism*, p. 57 et seq.

104 Santikaro, *Möglichkeiten eines Dhamma-Sozialismus*, p. 107.

105 Santikaro, *Möglichkeiten eines Dhamma-Sozialismus*, p. 112.

Santikaro zu einer Reihe totalitärer Zensurmaßnahmen, darunter die bizarre Forderung, Märchen wie Aschenputtel von ihren „albernen, romantischen Walt-Disney-Interpretationen“¹⁰⁶ zu befreien.

8 Buddhistischer Anarchismus

Die entscheidende Neuerung innerhalb der buddhistischen Geschichte staatspolitischer Reflexionsprozesse ist zweifellos der vollständige Bruch einiger buddhistischer Politakteure mit der zentralistischen Vision des Cakravartin und seinen alternativen Erscheinungsformen zugunsten anarchistischer Theoriebildung und dezentraler Organisationsformen. So urteilte bereits am 18. Oktober des Jahres 1894 der österreichische Jurist, Staats- und Verwaltungsrechtslehrer Edmund Bernatzik (1854–1919) in seiner Antrittsrede an der Wiener Universität, dass der Buddhismus „kosmopolitisch, auf der Idee des Menschentums und der Menschenliebe aufgebaut“ sei und eine jede Ethik, deren Zentrum nicht „wie ehemals der Staat oder der Stamm“ sei, „notwendig eine anarchistische Tendenz“¹⁰⁷ haben müsse.¹⁰⁸ Die frohe Botschaft des Buddha bestand auch für den französischen Geographen und Anarchisten Élisée Reclus (1830–1905) nicht nur in der umfassenden Solidarität und Brüderlichkeit gegenüber allen Wesen, sondern vor allem in der herrschaftsfreien Organisation und freien Assoziation von Menschen bei der gemeinsamen Arbeit. Die ursprüngliche Lehre und Gemeinschaft des Buddha war für Reclus eine Form des Anarchismus, insofern er ihr jede Form von

106 Santikaro, *The Four Noble Truths of Dhammic Socialism*, p. 142.

107 Bernatzik, *Der Anarchismus*, p. 12.

108 Die Liste anarchistischer Buddhisten und sich buddhistisch legitimierender Anarchisten ist lang. Für Japan wären noch Girō Seno'o (1889–1961) und die 1931 von ihm begründete „Jugendbewegung zur Neubelebung des Buddhismus“ (*shinkō bukkō seinen dōmei*) sowie Ichikawa Hakugen (1902–1986) mit seinem „Śūnya-Anarchist-Communism“ zu nennen. Hakugen, *The Problem of Buddhist Socialism in Japan*, p. 36. In China spielten vor allem der Philosoph und Philologe Zhāng Tàiyán (1868–1936), der Yogācāra-Buddhismus und politische Theorie miteinander verband, die buddhistischen Mönche und Reformen Qīyún (unbekannt) und Tàixū (1890–1947) sowie die sogenannte „Tōkyō-Gruppe“ um Liú Shīpéi (1884–1919) und dessen Frau Hé-Yīn Zhèn (1884–1920) eine prominente Rolle. In Indien war es vor allem Har Dayal (1884–1939), der als Autor von *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (1932) eine profunde Kenntnis des Buddhismus mit seinen anarchistischen Ansichten verband. Seit der Veröffentlichung von Gary Snyders wegweisendem Aufsatz *Buddhist Anarchism* (1961) haben sich vor allem John P. Clark, David R. Loy, Brian Morris und Glenn Wallis explizit zum Thema Buddhismus und (Öko-)Anarchismus geäußert. Eine umfassende Arbeit zum Thema bleibt Desiderat.

Hierarchie und Autorität absprach: „[T]oute hiérarchie est supprimée: Il n’y a point de rôle pour l’autorité.“¹⁰⁹ Für Gustav Landauer (1870–1919), der sich zeitlebens als kommunitärer Anarchopazifist engagierte, war die „wahrhafte Politik“ sogar diejenige, „die auf Laotse und Buddha und Jesus zurückgeht“,¹¹⁰ wie er es in einem Brief an den „Buddah [sic!] vom Bodensee“¹¹¹ Fritz Mauthner (1849–1923) formulierte.

Bestätigung ihrer Thesen hätten Bernatzik, Reclus und Landauer vom japanischen Journalisten und Aktivist Shūsui Kōtoku (1871–1911) erhalten können, der Arif Dirlik (1940–2017) zufolge der erste selbsternannte Anarchist Ostasiens war und die Schriften Lǎozǐs und Buddhas als „the most extreme books of anarchism“¹¹² bezeichnete.¹¹³ Kōtoku, zu dessen bekanntesten Werken sein gegen Patriotismus, Militarismus und Imperialismus gerichteter Essay *Das Monster des 20. Jahrhunderts, der Imperialismus (nijū seiki no kaibutsu teikoku-shugi)*, 1901) sowie sein Werk über *Das Wesen des Sozialismus (shakaishugi shinzui)*, 1903) zählen, war für kurze Zeit ein Schüler Chōmin Nakaes (1847–1901) und wurde für seine publizistische Agitation gegen den Russisch-Japanischen Krieg (1904/05) in der 1903 begründeten sozialistischen „Volkszeitung“ (*heimin shinbun*) inhaftiert. Während seiner kurzen Gefangenschaft studierte er anarchistische Schriften Kropotkins, dessen Werk *Die Eroberung des Brotes (La Conquête du Pain)*, 1892) er 1909 in Übersetzung als *Pan no ryakushu* veröffentlichte. Kōtoku reiste 1905 in die USA, wo er am 18. April 1906 das verheerende Erdbeben von San Francisco miterlebte. Das altruistische Verhalten der Menschen angesichts der Katastrophe machte einen tiefen Eindruck auf ihn, sodass er in einem Brief nach Japan von einem „Zustand des Anarcho-Kommunismus“ sprach und bedauerte, dass diese „Idealwelt“ bald wieder in das „ursprüngliche System des kapitalistischen Privatbesitzes zurückfallen“¹¹⁴ werde. Nach seiner Rückkehr propagierte Kōtoku die „Direkte Aktion“ (*chokusetsu kōdō*) und Gewalt im revolutionären Kampf gegen das herrschende Gesellschaftssystem, da er die Etablierung eines parlamentarischen Sozialismus für gescheitert hielt. Er wurde 1910 im Zusammenhang mit der sogenannten „Hochverratsaffäre“ (*taigyaku jiken*) der angeblichen Planung eines Attentates auf den Meiji-Tennō Mutsuhito (1852–1912) bezichtigt, verhaftet, zum Tode verurteilt

109 Reclus, *L’Homme et la Terre*, p. 172.

110 Brief von Landauer an Mauthner vom 14.10.1918, in: Delf, *Briefwechsel 1890–1919*, p. 347.

111 Herold, *Der Buddah vom Bodensee*.

112 Tsuzuki, *Kotoku, Osugi, and Japanese Anarchism*, p. 30.

113 Vgl. Dirlik, *Anarchism around the World (Japan)*, p. 192.

114 In der Zeitschrift *Hikari* am 20. Mai 1906 publizierter Brief, in: Sprotte, *Konfliktaustragung in autoritären Herrschaftssystemen*, p. 232.

und am 24. Januar 1911 exekutiert. Zusammen mit ihm starben elf weitere mutmaßliche Verschwörer, darunter auch der Sōtō-Zen-Buddhist und Abt des Rinsenji-Tempels in Ōhiradai Gudō Uchiyama (1874–1911).¹¹⁵ Uchiyama hatte bereits am 17. Januar 1904 in der *Heimin Shinbun* anhand von drei Zitaten aus dem *Mahāyānamahāparinirvāṇa-Sūtra*, dem *Lotos-Sūtra* sowie dem *Vajracchedikāprajñāpāramitā-Sūtra* sich öffentlich zum Sozialismus bekannt und erklärt, dass er Buddhismus und Sozialismus für identisch hielt:

As a propagator of Buddhism I teach that 'all sentient beings possess Buddha nature' (*issai shu jō shitsū busshō*) and that 'within this Dharma there is equality, with neither superior nor inferior' (*kore hō byōdō mu kōge*). Furthermore, I teach that 'all sentient beings are my children' (*issai shujō mina kore ako*). Haven taken these golden words as the basis of my faith, I discovered that they are in complete agreement with the principles of socialism. It was thus that I became a believer in socialism.¹¹⁶

Nach der sogenannten „Roten-Fahne-Affäre“ (*akahata jiken*) vom 22. Juni 1908, bei der anlässlich der Entlassung des Sozialisten Koken Yamaguchis (1883–1920) rote Fahnen mit den Aufschriften „Anarchie“ (*museifu*), „Anarcho-Kommunismus“ (*museifu kyōsan*) und „Revolution“ (*kakumei*) gezeigt wurden und es nach einer gewalttätigen Auseinandersetzung mit der Polizei zur Inhaftierung einiger Demonstranten kam, radikalisierte sich der mittlerweile zum Anarcho-Kommunismus bekennende Uchiyama und propagierte nun über eine im Rinsenji-Tempel eingerichtete Geheimdruckerei direkte Gewalt und Terror (*ansatsushugi*).¹¹⁷ Die Hand mit der Gebetskette solle

115 Alle der sechszwanzig Angeklagten wurden verurteilt, vierundzwanzig von ihnen zum Tode. Von diesen Todesurteilen wurden zwölf in lebenslange Haft umgewandelt, darunter die von drei weiteren Buddhisten, i.e. die Shin-Buddhisten Kenmyō Takagi (1864–1914) und Dōgen Sasaki (1889–1916) sowie der Rinzai-Zen-Buddhist Setsudō Mineo (1885–1919). Alle drei starben im Gefängnis, Takagi von eigener Hand.

116 *Heimin Shinbun* 10, in: Shields, *Against Harmony*, p. 160.

117 John Crump hat den japanischen Anarcho-Kommunismus des politischen und intellektuellen Milieus dieser Zeit als revolutionäre Theorie und Praxis charakterisiert, „which seeks to establish, by means which from the outset transcend the state, a society where individual freedom is reinforced by communal solidarity and mutual aid.“ Crump, *Hatta Shūzō and Pure Anarchism*, p. 1. Als Vorbild für seine anarcho-kommunistische Utopie diente dabei auch Uchiyama die klösterliche Gütergemeinschaft des buddhistischen Ordens: „Here were two or three hundred persons who, living in one place at one time, shared a communal lifestyle in which they wore the same clothing and ate the same food. I held to the ideal that if this could be applied to one village, one county, or one country, what an extremely good system would be created.“ Victoria, *Zen at War*, p. 40.

auch immer eine Bombe halten, wie er es in einem Brief an Shōshin Itō (1876–1963) formulierte, während er in seinem subversiven Pamphlet zur *Anarcho-kommunistischen Revolution (museifu kyōsan kakumei)* dazu aufforderte, für die Sache des Anarchismus Dynamit zu schmeißen.¹¹⁸

Es ist diese von Kōtoku, Uchiyama und anderen buddhistischen Anarchisten propagierte Bereitschaft zu revolutionärer Gewalt und Legitimierung menschenverachtenden Terrors, die Sallie B. King zufolge einen wesentlichen Unterschied zum sozial-engagierten Buddhismus mit seinem charakteristischen Bekenntnis zum Pazifismus darstellt.¹¹⁹ Führende Vertreter, wie Samdech Preah Mahā Ghōṣānanda (1929–2007), Thích Nhất Hạnh (1926–2022), Ahangamage Tudor Ariyaratne, Sulak Sivaraksa und der Dalai Lama haben sich auf eine prinzipielle Gewaltlosigkeit verpflichtet. Letzterer wurde 1989 für das konsequente Eintreten für friedliche Lösungen im Tibet-Konflikt zudem mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet, während die aus Myanmar stammende Politikerin und Buddhistin Aung San Suu Kyi den Preis 1991 für ihr fortgesetztes Engagement bei der gewaltlosen Demokratisierung ihres Heimatlandes erhielt.¹²⁰ Insofern sozial- und ökologisch-engagierte Buddhisten als Teil ihrer spirituellen Praxis aktiv in bestehende gesellschaftlich-politische Verhältnisse eingreifen, muss die kompromisslose Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit für David R. Loy sogar zum zentralen Grundprinzip der Bewegung erhoben werden, um jede dualistische Mentalität zu bannen, die noch zwischen Mittel und Zweck unterscheidet und glaubt, man könne das Ideal einer gewaltfreien Gesellschaft mit revolutionärer Gewalt verwirklichen. Frieden sei nicht nur das Ziel, es müsse einer Formulierung Thích Nhất Hạnhs und Mahā Ghosānandas zufolge auch der Weg sein, denn in den geistesverwandten Worten Landauers

118 Vgl. Rambelli, *Zen Anarchism*, pp. 24, 51. Die Schrift wurde im Zusammenhang mit seiner Verhaftung als „the most evil writing since the beginning of Japanese history“ bezeichnet. Shields, *Against Harmony*, p. 156 et seq. Itō war ein ehemaliger Schüler Manshi Kiyozawas (1863–1903), der beeinflusst vom anarchistischen Pazifismus Tolstojs (1828–1910) im Jahr 1905 die kurzlebige Kommune „Garten der Selbstlosigkeit“ (*muga en*) gründete und die Zeitschrift „Selbstlose Liebe“ (*muga no ai*) publizierte. Ab den 1930er Jahren vollzog er eine Wandlung zum kaisertreuen Nationalisten, der sein ursprünglich humanistisches Programm mit den chauvinistischen Denkansätzen über einen wesenhaft „japanischen Geist“ (*nihon seishin*) verband. Vgl. Shields, *Against Harmony*, pp. 172–177.

119 Vgl. King, *Uchiyama Gudō and Engaged Buddhism*, p. xxv. Während es King zufolge keine natürliche ideologische Übereinstimmung zwischen Buddhismus und Anarchismus gibt, hat Moore die These vertreten, dass die gesellschaftspolitische Vision des frühen Buddhismus in letzter Konsequenz auf einen Anarchopazifismus hinauslaufe. Vgl. Moore, *Buddhism and Political Theory*, p. 29.

120 Vgl. King, *Being Benevolence*, pp. 164–185.

lässt sich ein Ziel nur erreichen, „wenn das Mittel schon in der Farbe dieses Zieles gefärbt ist“: „Nie kommt man durch Gewalt zur Gewaltlosigkeit.“¹²¹

Loy, der selbst eine weltanschauliche Nähe zu einem kommunitär-pazifistischen Öko-Anarchismus konstatiert, hat dabei wie Landauer immer wieder die wechselseitige Verwiesenheit individueller und gesellschaftlicher Transformationsprozesse betont, die im dialektischen Wechselspiel eine anthropologische und soziale Revolution mit dem Ziel der permanenten und unumkehrbaren Erneuerung aller veränderungsbereiten Menschen und ihrer sozio-ökonomischen Lebensverhältnisse initiieren sollen.¹²² Auf dem Weg zum innerlich und äußerlich befreiten Menschen setzt Loy neben den persönlichkeits-transformativen Potentialen buddhistischer Praxis auf die revolutionäre Kraft einer Vielfalt gewaltfreier Widerstandsformen und breitenwirksame Agitationsformen zur Unterminierung struktureller Gewalt, deren letztes Ziel die soziale Graswurzelrevolution ist. Vor allem der transnationale Raubtierkapitalismus, der militärisch-industrielle Komplex sowie die Massenmedien, die er wie Rudolf Bahro (1935–1997) als „objektivierte Bewußtseinsmächte“¹²³ und institutionalisierte Formen von Gier, Hass und Verblendung interpretiert, sollen dabei effektiv bekämpft und in ihrer gesellschaftsatomisierenden Wirkung dauerhaft verhindert werden. Trotz seiner grundsätzlichen Systemkritik schließt Loy dabei staatsbezogenes Handeln als oppositionelle Option nicht kategorisch aus, insofern er eine Intensivierung der staatlichen Aufsicht über private, insbesondere transnationale Wirtschaftsunternehmen und die Minimierung der politischen Einflussnahme erfolgreicher Wirtschaftsakteure auf Fragen von gesamtgesellschaftlichem und globalem Interesse fordert.¹²⁴

Ein komplementäres Parallelprogramm im Geiste eines buddhistischen Öko-Anarchismus formuliert der emeritierte Philosophieprofessor und Autor von *Zen Anarchy* (2006) John P. Clark, der sich dabei auf Ariyaratnes buddhistische Friedens- und Befreiungsbewegung (*Sarvodaya Śramadāna*) als prototypisches Vorbild beruft. Zum selbsternannten Ziel wird hier die weltweite Gründung kommunitärer Gemeinschaften durch solidarische Individuen, die sich ohne autoritären Zwang auf dem föderalistischen Prinzip

121 *Anarchistische Gedanken über Anarchie* (1901), in: Wolf, *Anarchismus*, p. 276. Vgl. Loy, *The Great Awakening*, p. 35; Loy, *Ecodharma*, p. 154.

122 Vgl. Loy, *The Great Awakening*, p. 34. Ausführlich dazu Völker, *Philosophie der Nondualität*, pp. 622–656.

123 Bahro, *Logik der Rettung*, p. 86.

124 Vgl. Völker, *Philosophie der Nondualität*, pp. 653–655. Einen von Bhikkhu Bodhi zusammengestellten Maßnahmenkatalog hat Loy in *Ecodharma* als Appendix publiziert. Vgl. Loy, *Ecodharma*, pp. 191–194.

des freiheitlichen Zusammenschlusses in sozialen Netzwerken dezentral neben dem Staat und gegen den Staat etablieren und autark organisieren. Clark sieht in der *Sarvodaya-Śramadāna*-Bewegung mit ihrer partizipatorischen Entwicklungsarbeit auf Śrī Laṅkā eine solche egalitäre Vision freier Assoziation und ein zukunftsfähiges Modell kollektiven Handelns bereits prinzipiell verwirklicht. Basierend auf dem programmatischen Ideal des persönlichen und sozialen Erwachens reicht Ariyaratnes ambitionierter Aktionsplan dabei von der elementaren Ebene der Person über die Familie zur lokalen Dorfgemeinschaft und von dort ausgehend zu immer größeren Bereichen der sozialen Interaktion bis zur Weltgemeinschaft, die man mit Landauer treffend als „Bund von Bündeln von Bündeln“¹²⁵ charakterisieren könnte.¹²⁶ In den Worten Ariyaratnes: „My answer is the vision of highly decentralised communities in the world getting networked together by passing the centres of power.“¹²⁷

Inwiefern diese buddhistischen Beiträge zu einem komunitären Anarchopazifismus in Zukunft zu einer umfassenden politischen Theorie ausgearbeitet werden, die nicht nur zu einem traditionsübergreifenden Konsens innerhalb des Buddhismus fähig ist, sondern eine realistische und realisierbare politische Option darstellt, die sich nicht unmittelbar als utopistisch disqualifiziert, bleibt abzuwarten. Man muss die buddhistische Vorstellung einer gewaltfreien Weltrevolution unter den Bedingungen einer drohenden Öko-Apokalypse nicht als prinzipiell „eitle und törichte Hoffnung“¹²⁸ kritisieren und dem wie Alexander Berkman (1870–1936) politisch legitimierte „Raserei und Zerstörung“¹²⁹ als unabwendbares Schicksal entgegenstellen, um zu sehen, dass das anarchopazifistische Emanzipationsprogramm sozial-engagierter Öko-Buddhisten angesichts einer scheinbar unbewältigbaren und daher tendenziell zu Resignation und Fatalismus führenden Aufgabe von einem dauerhaften Schatten begleitet wird – dem Öko-Totalitarismus.

9 Politische Perspektiven und Prognosen

In *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture* (1938) hatte Daisetsu Teitarō Suzuki (1870–1966) erklärt, dass sich der Zen-Buddhismus mit großer

125 *Aufruf zum Sozialismus* (1911), in: Wolf, *Aufruf zum Sozialismus*, p. 138.

126 Vgl. Clark, *The Impossible Community*, pp. 236–245. Für eine kritische Relativierung dieser Idealisierung siehe Löwner, *Religion und Entwicklung in Sri Lanka*, pp. 178–406.

127 Ariyaratne, *Buddhism and Sarvodaya*, p. 240.

128 Berkman, *ABC des Anarchismus*, p. 39.

129 Berkman, *ABC des Anarchismus*, p. 60.

Schmiegsamkeit prinzipiell fast jeder weltanschaulichen Lehre anpassen und sich mit anarchistischen, faschistischen, kommunistischen oder demokratischen Idealen, kurz: mit jedem politischen Dogma befreunden könne.¹³⁰ Der weitere Blick in die Ideengeschichte und Gegenwart des Buddhismus hat gezeigt, dass dies für den Buddhismus insgesamt der Fall ist, der in seiner knapp 2500-jährigen Geschichte fast das gesamte Spektrum politischer Ideologien historisch verwirklicht hat. Diese Fähigkeit, teilweise wechselseitig unvereinbare Strukturen politischer Macht symbolisch zu legitimieren, hat Peter A. Jackson als „interpretatorische Plastizität“¹³¹ bezeichnet, deren grundlegende Optionen sich als kontextspezifische Varianten eines buddhistischen Sozialismus, Totalitarismus und Anarchismus bestimmen ließen, die sozial-engagierten Akteuren des politischen Buddhismus bei strukturpolitischen Grundsatzfragen und konkreten Formen politischer Daseinsgestaltung zur Verfügung stehen und gegenwärtig in ökologischen Begründungszusammenhängen mit überwiegend sozial-revolutionärer Programmatik wiederkehren. Die Entwicklung der vergangenen Jahre macht es bei aller gebotenen Vorsicht allerdings wahrscheinlich, dass die politischen Bruchlinien innerhalb des Buddhismus auf der rekonstruierten Skala politischer Optionen zukünftig immer mehr entlang der beiden äußersten Extreme eines buddhistischen Totalitarismus und Anarchismus verlaufen werden. Entweder wird man sich unter dem demoralisierenden Eindruck der globalen Unwirksamkeit lokal beschränkter Graswurzelaktionen und dem gleichzeitig super-exponentiell wachsenden Bedarf an ökologischen Maßnahmen mit globaler Wirkung in Richtung eines buddhistischen Öko-Totalitarismus entwickeln, dessen weltlicher Herrscher sich in vielerlei Hinsicht mit dem von Buddhādāsa postulierten „dharmischen Diktator“ oder dem von Bahro beschriebenen „Fürst der ökologischen Wende“¹³² und „grünen Adolf“¹³³ gleichen wird; oder das anarcho-pazifistische Element wird alternativ dominieren und eine buddhistische Variante des kommunitären Anarchismus oder libertären Kommunalismus hervorbringen, wie er von Landauer und Murray Bookchin (1921–2006) entwickelt wurde.

Dass uns der kollektive Selbstmord der Gattung als Wahrscheinlichkeit ständig vor Augen steht, das war für Jaspers eine einmalige Chance zur umfassenden Selbstbesinnung und zugleich eine Chance für die politische Erneuerung und damit für die Abwehr der Katastrophe.¹³⁴ Für den buddhistischen

130 Vgl. Suzuki, *Zen Buddhism*, p. 36.

131 Jackson, *Thai Buddhist Identity*, p. 193.

132 Bahro, *Logik der Rettung*, p. 355.

133 Bahro, *Logik der Rettung*, p. 358.

134 Vgl. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, p. 24.

Pazifisten, der mit einem großen emanzipatorischen Versprechen antritt, wird sich in Zukunft mit zunehmender Dringlichkeit die Frage stellen, welche persönliche Antwort er auf den von Shin'ichi Hisamatsu (1889–1980) formulierten Kōan findet: „Right now, if nothing you do is of any avail, what will you do?“¹³⁵ Bleibt man seinem selbstaufgelegten Prinzip strikter Gewaltlosigkeit unbeirrbar treu und lernt mit Thích Nhất Hạnh die Tatsache des Endes zu akzeptieren, während man mit dem Atem die todlose Ewigkeit im Hier und Jetzt mit ihrem namen- und gestaltlosen Frieden berührt oder greift man zur Krisenbewältigung und Kompensation verschärfter Ohnmachtserfahrungen auf radikalere Vorbilder politischer Partizipation innerhalb der buddhistischen Traditionen zurück, die eine effektivere Lösung des Problems und eine nachhaltige Sicherung der Stabilität unserer planetaren Lebensgrundlagen notfalls auch mit einer buddhistisch legitimierbaren „Propaganda der Tat“ versprechen?¹³⁶ Angesichts einer sich apokalyptisch verschärfenden Rhetorik zeigt sich die prinzipielle Möglichkeit eines buddhistisch legitimierbaren Gewalthandelns und die tatsächliche Anwendung von physischer Gewalt in Geschichte und Gegenwart der buddhistischen Traditionen als bleibende und zentrale Herausforderung im politischen Aktions- und Optionshorizont sozial-engagierter Buddhisten. Denn wer wie Jaspers „das Dasein der Menschenwelt will“, der könnte aus Mitleid mit allen empfindungsfähigen Wesen argumentieren, dass „angesichts der Gewalt nur Gewalt übrigbleibt oder Unterwerfung unter Gewalt, schließlich unter die Gewalt des Totalitären.“¹³⁷ Die drängende Frage bleibt, ob ein der ökologischen Krise gewachsener dritter Weg zwischen den Extremformen eines Öko-Totalitarismus und Öko-Anarchismus grundsätzlich vorstellbar ist, der genuin buddhistisch ist und zugleich das individuelle Selbstbestimmungsrecht des Menschen auch *gegen* buddhistische Idealvorstellungen verteidigt

135 *Jinrui no chikai*, in: Ives, *Zen Awakening and Society*, p. 70.

136 Vgl. Interview mit Thích Nhất Hạnh vom 22.3.2012 in *The Ecologist*. Zitiert nach Loy, *Ecodharma*, p. 135. Wie nah pazifistischer Öko-Anarchismus und totalitärer Öko-Totalitarismus dabei liegen können, zeigt eine Äußerung von Arne Næss (1912–2009) zu den politischen Implikationen der Tiefenökologie. Zwar sympathisierten Anhänger der Bewegung mit einem prinzipiell gewaltlosen Anarchismus, aber angesichts des rasanten Bevölkerungswachstums und der Kriege und kriegsähnlichen Zustände in vielen Regionen der Welt sei man zwangsläufig auf effiziente und zentralistisch organisierte Regierungssysteme mit einer anordnenden Zentralgewalt angewiesen, um in Zukunft Verstöße gegen elementare Prinzipien grüner Politik unterbinden zu können. Vgl. Næss, *Die Zukunft liegt in unseren Händen*, p. 257.

137 Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, p. 69.

und für einen säkularen, demokratischen Rechtsstaat eintritt, der nicht ausschließlich auf buddhistischen Moralvorstellungen basiert.¹³⁸

Biography

Fabian Völker taught at the Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands, and University of Muenster, Germany. His research focusses on Buddhism, Hinduism, transcendental philosophy, intercultural philosophy of religion, and mysticism. He published *Philosophie der Nondualität* (2020) and edited two books on *Transzendentalität und Transkulturalität* (2024) and *Beyond Boundaries: Essays on Theology, Dialogue, and Religion in Honor of Perry Schmidt-Leukel* (2024). His articles include *Methodology and Mysticism: For an Integral Study of Religion* (2022), *The Plurality of Nonduality: Towards a Tripartite Typology* (2023), *Overcoming Nishitani: Nihilism and Nationalism in Keiji Nishitani's Political Philosophy of Religion* (2024), and *Transcendence, Reason, and Self-Annihilation: Interreligious Theology and Transcendental Philosophy of Religion* (2024).

Bibliography

- Ariyaratne, Anhangamage Tudor: *Buddhism and Sarvodaya. Sri Lankan Experience*. Delhi: Sri Satguru Publications 1996.
- Ba Swe, U: *The Burmese Revolution*. Rangoon: People's Literature Committee and House 1957.
- Bahro, Rudolf: *Logik der Rettung. Wer kann die Apokalypse aufhalten? Ein Versuch über Grundlagen ökologischer Politik*. Stuttgart; Wien: Edition Weitbrecht 1987.
- Bechert, Heinz: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. Band 1. Ceylon*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1966.

138 Im Rahmen der grundsätzlichen Kapitalismuskritik sozial-engagierter Buddhisten wäre zudem zu fragen, welche buddhistisch inspirierte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der selbstzerstörerischen Dynamik des neoliberalen Kapitalismus und Konsumerismus mit seinen strukturinhärenten Destruktivkräften konkret als realistische und umfassende Alternative konkurrierend entgegenzustellen wäre. Darüber hinaus bleibt offen, welche Formen eines gewaltfreien Widerstands angesichts des gegenwärtigen Krisenkomplexes überhaupt effektiv dazu in der Lage wären, transnationale Machtstrukturen und einen globalisierten Finanz- und totalitär strukturierten Konzernkapitalismus zu unterminieren. Zur buddhistischen Gesellschaftstheorie, Kapitalismuskritik und Wirtschaftslehre siehe Völker, *Philosophie der Nondualität*, pp. 622–656.

- Bechert, Heinz: „Das Lieblingsvolk Buddhas“: *Buddhisten in Birma*, in: Heinz Bechert/Richard Gombrich (Hg.): *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck 2002, pp. 169–189.
- Begley, Wayne Edison: *Viṣṇu's Flaming Wheel. The Iconography of the Sudarśana-Cakra*. New York: New York University Press 1973.
- Bendall, Cecil/Rouse, W. H. D.: *Śikṣā Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine. Compiled by Śāntideva*. Delhi: Motilal Banarsidass 2006.
- Benz, Ernst: *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*. München: Nymphenburger 1963.
- Berkman, Alexander: *ABC des Anarchismus*. Berlin: Klaus Guhl 1978.
- Bernatzik, Edmund: *Der Anarchismus. Eine akademische Antrittsrede*, in: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 19 (1/1895), pp. 1–20.
- Biehl, Janet/Staudenmaier, Peter: *Ecofascism. Lessons from the German Experience*. Edinburgh: AK Press 1995.
- Bodhi, Bhikkhu: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications 2001.
- Bodhi, Bhikkhu: *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications 2012.
- Bodhi, Bhikkhu: *A map of the good life. The 39 blessings of the Maṅgala Sutta*, in: Sallie B. King (Hg.): *Buddhist Visions of the Good Life for All*. London: Routledge 2021, pp. 9–35.
- Brien, Kevin M.: *Humanistic Marxism and Buddhism: Complementaries*, in: *Journal of Indian Philosophy and Religion* 15 (2010), pp. 63–102.
- Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus van: *The Maitrāyaṇīya-Upaniṣad. A Critical Essay, with Text, Translation and Commentary*. 's-Gravenhage: Mouton & Co 1962.
- Brupbacher, Fritz: *60 Jahre Ketzer. Selbstbiographie von Fritz Brupbacher*. Zürich-Leimbach: Ruppli 1935
- Burlingame, Eugene Watson: *Buddhist Legends. Translated from the original Pali Text of the Dhammapada Commentary. Part 2: Translation of Books 3 to 12*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1979.
- Charbonneau, Bernard: *The Green Light. A Self-Critique of the Ecological Movement*. London: Bloomsbury 2018.
- Clark, John P.: *The Impossible Community. Realizing Communitarian Anarchism*. New York: Bloomsbury 2013.
- Clark, John P.: *Between Earth and Empire. From the Necrocene to the Beloved Community*. Oakland: PM Press 2019.
- Collins, Steven: *The Lion's Roar on the Wheel-Turning King: A Response to Andrew Huxley's 'The Buddha and the Social Contract'*, in: *Journal of Indian Philosophy* 24 (4/1996), pp. 421–446.

- Collins, Steven: *Nirvana and other Buddhist Felicities. Utopias of the Pali imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- Conze, Edward: *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer 1956.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish: *Elements of Buddhist Iconography*. New Delhi: Munshiram Manoharlal 1998.
- Crump, John: *Hatta Shūzō and Pure Anarchism in Interwar Japan*. New York: St. Martin's Press 1993.
- Deeg, Max: *Der religiöse 'Synkretismus' der chinesischen Kaiserin Wu Zetian – Versuch einer Staatsreligion?*, in: Peter Schalk (Hg.): *Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*. Uppsala: Uppsala University 2001, pp. 119–142.
- Deeg, Max: *Von Integration zur Legitimation – Die Aśoka-Legende (Aśokāvadāna) im buddhistischen Indien und in China*, in: Walter Beltz/Jürgen Tubach (Hg.): *Religiöser Text und soziale Struktur*. Halle (Saale): Institut für Orientalistik 2001, pp. 111–146.
- Delf, Hanna (Hg.): *Gustav Landauer – Fritz Mauthner. Briefwechsel 1890–1919*. München: C. H. Beck 1994.
- Demiéville, Paul: *Buddhism and War*, in: Michael Jerryson/Mark Juergensmeyer (Hg.): *Buddhist Warfare*. Oxford: Oxford University Press 2010, pp. 17–57.
- Deussen, Paul: *Vier philosophische Texte des Mahābhāratam: Sanatsujāta-Parvan, Bhagavadgītā, Mokshadharmā, Anugītā*. Leipzig: Brockhaus 1906.
- Dharmapāla, Anagārika: *Das soziale Evangelium des Buddha*, in: *Mahābodhi-Blätter* 2 (5/1914), pp. 69–75.
- Dirlik, Arif: *Anarchism around the World (Japan)*, in: Heather M. Campbell (Hg.): *The Britannica Guide to Political and Social Movements that changed the Modern World*. New York: Britannica Educational Publishing 2010, pp. 192–193.
- Dresser, Marianne (Hg.): *Beyond Dogma. Dialogues and Discourses. His Holiness the Dalai Lama*. Berkeley: North Atlantic Books 1996.
- Dutoit, Julius: *Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Erster Band*. Leipzig: Lotus 1908.
- Dutoit, Julius: *Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Zweiter Band*. Leipzig: Lotus 1909.
- Dutoit, Julius: *Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Dritter Band*. Leipzig: Lotus 1911.
- Dutoit, Julius: *Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Sechster Band*. Leipzig: Radelli und Hille 1916.
- Eckel, David Malcolm: *Bhāviveka and his Buddhist Opponents*. Cambridge; London: Harvard University Press 2008.
- Emmerick, Roland Eric: *The Sūtra of Golden Light. Being a Translation of the Suvarṇabhāsottamasūtra*. London: Luzac & Company Ltd. 1970.

- Fitzgerald, James L.: *Mahābhārata*. 11 *The Book of the Women*. 12 *The Book of Peace, Part One*. Chicago: The University of Chicago Press 2004.
- Geiger, Wilhelm: *Pāli Dhamma, vornehmlich in der kanonischen Literatur*, in: Heinz Bechert (Hg.): *Wilhelm Geiger. Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde*. Wiesbaden: Franz Steiner 1973, pp. 101–228.
- Gethin, Rupert: *Can Killing a Living Being ever be an Act of Compassion? The analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries*, in: *Journal of Buddhist Ethics* 11 (2004), pp. 167–202.
- Gokhale, Bālkr̥ṣṇa Govind: *Early Buddhist Kingship*, in: *The Journal of Asian Studies* 26 (1/1966), pp. 15–22.
- Gokhale, Bālkr̥ṣṇa Govind: *The Early Buddhist View of the State*, in: *Journal of the American Oriental Society* 89 (4/1969), pp. 731–738.
- Gonda, Jan: *Aspects of Early Viṣṇuism*. Delhi: Motilal Banarsidass 1969.
- Gosho Translation Committee (Hg.): *The Major Writings of Nichiren Daishonin. Volume Two*. Tokyo: Nichiren Shoshu International Center 1981.
- Gramsci, Antonio: *Der moderne „Fürst“*, in: Antonio Gramsci: *Zu Politik, Geschichte und Kultur. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Röderberg 1986, pp. 251–257.
- Gunawardana, Ranaweera Appuhamilage Leslie Herbert: *Robe and Plough. Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. Tucson: The University of Arizona Press 1979.
- Hahn, Michael/Dietz, Siglinde (Hg.): *Wege zur rechten Erkenntnis. Buddhistische Lehrbriefe*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2008.
- Hakugen, Ichikawa: *The Problem of Buddhist Socialism in Japan*, in: *Japanese Religions* 6 (3/1970), pp. 15–37.
- Harris, Ian: *An American Appropriation of Buddhism*, in: Tadeusz Skorupski (Hg.): *The Buddhist Form. Volume IV. Seminar Papers 1994–96*. Tring: The Institute of Buddhist Studies 1996, pp. 125–139.
- Harris, Ian: *Introduction to Buddhism and the Political Process: Patterns of Interaction*, in: Hiroko Kawanami (Hg.): *Buddhism and the Political Process*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2016, pp. 1–10.
- Heine-Geldern, Robert: *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia. Revised version of an article published in The Far Eastern Quarterly Vol. 2, pp. 15–130, November 1942*. Ithaca: Southeast Asia Program Publications 1956.
- Herold, Hugo: *Der Buddah vom Bodensee*, in: *Neue Züricher Zeitung* 929, 8.7.1923.
- Huxley, Andrew: *The Buddha and the Social Contract*, in: *Journal of Indian Philosophy* 24 (4/1996), pp. 407–420.
- Ives, Christopher: *Zen Awakening and Society*. Basingstoke: Macmillan 1992.
- Jackson, Peter A.: *Thai Buddhist Identity. Debates on the Traiphum Phra Ruang*, in: Craig J. Reynolds (Hg.): *National Identity and its Defenders. Thailand, 1939–1989*. Clayton: Aristoc Press 1991, pp. 191–232.

- Jamspal, Lozang: *The Range of a Bodhisattva, a Mahāyāna Sūtra (Ārya-bodhisattva-gocara). The Teachings of the Nirgrantha Satyaka*. New York: American Institute of Buddhist Studies 2010.
- Jaspers, Karl: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit*. München: Piper 1958.
- Jayewardene, Junius Richard: *Buddhism and Marxism and other Buddhist Essays*. London: East and West 1957.
- Jayawickrama, Nicholas Abeydheera: *The Inception of Discipline and the Vinaya Nidāna. Being a Translation and Edition of the Bāhiraṇidāna of Buddhaghosa's Samantapāsādikā, the Vinaya Commentary*. London: Luzac & Company Ltd. 1962.
- Jenkins, Stephen: *Making Merit through Warfare According to the Ārya-Bodhisattva-gocara-upāyaviṣaya-vikurvaṇa-nirdeśa Sūtra*, in: Michael Jerryson/Mark Juergensmeyer (Hg.): *Buddhist Warfare*. Oxford: Oxford University Press 2010, pp. 59–75.
- Jenkins, Stephen: *On the auspiciousness of compassionate violence*, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 33 (1–2/2011), pp. 299–331.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Jones, John James: *The Mahāvastu. Volume 1*. London: Luzac and Company 1949.
- Jones, Ken: *The New Social Face of Buddhism. An Alternative Sociopolitical Perspective*. Boston: Wisdom Publications 2003.
- Kapferer, Bruce: *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. New York: Berghahn 2012.
- Karunaratne,
- Kaza, Stephanie: *Green Buddhism. Practice and Compassionate Action in Uncertain Times*. Boulder: Shambhala 2019.
- Keenan, John P.: *The Summary of the Great Vehicle. By Bodhisattva Asaṅga. Translated from the Chinese of Paramārtha (Taishō Volume 31, Number 1593)*. Berkeley: Bukkyō Dendō Kyōkai/Numata Center for Buddhist Translation and Research 2003
- Keith, Arthur Berriedale: *Rigveda Brahmanas. The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*. Cambridge: Harvard University Press 1920.
- Kern, Hendrik: *Saddharma-Puṇḍarika or The Lotus of the True Law*. New York: Dover Publications 1963.
- Key, Charles F.: *Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand*, in: Bardwell L. Smith (Hg.): *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*. Chambersburg: Anima Books 1978, pp. 147–164.
- Keyes, Charles F.: *Buddhists confront the State*, in: John Whalen-Bridge/Pattana Kitisara (Hg.): *Buddhism, Modernity, and the State in Asia. Forms of Engagement*. New York: Palgrave Macmillan 2013, pp. 17–39.
- Kleine, Christoph: *Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2/2003), pp. 235–258.

- Klimkeit, Hans-Joachim: *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*. Wiesbaden: Harrassowitz 1981.
- King, Sallie B.: *Being Benevolence. The Social Ethics of Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press 2005.
- King, Sallie B.: *Uchiyama Gudō and Engaged Buddhism*, in: Fabio Rambelli: *Zen Anarchism. The Egalitarian Dharma of Uchiyama Gudō*. Berkeley: Institute of Buddhist Studies und BDK America 2013, pp. xvii–xxviii.
- Kirfel, Willibald: *Die Kosmographie der Inder. Nach den Quellen dargestellt*. Bonn: Kurt Schroeder 1920.
- Kraft, Kenneth: *New Voices in Engaged Buddhist Studies*, in: Christopher S. Queen (Hg.): *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publications 2000, pp. 485–512.
- Ku, Kathy Cheng-Mei: *The Buddhārāja Image of Emperor Wu of Liang*, in: Alan K. L. Chan/Yuet-Keung Lo (Hg.): *Philosophy and Religion in Early Medieval China*. Albany: State University of New York Press 2010, pp. 265–290.
- Lang, Karen C.: *Four Illusions. Candrakīrti's Advice for Travelers on the Bodhisattva Path*. Oxford: Oxford University Press 2003.
- Lariviere, Richard W.: *The Nāradaśmṛti*. Delhi: Motilal Banarsidass 2003.
- Leumann, Ernst: *Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten*. Straßburg: Karl J. Trübner 1919.
- Loewenstein, Karl: *Verfassungslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1975.
- Löwner, Gudrun: *Religion und Entwicklung in Sri Lanka*. Erlangen: Verlag für Mission und Ökumene 1999.
- Loy, David R.: *The Great Awakening. A Buddhist Social Theory*. Boston: Wisdom Publications 2003.
- Loy, David R.: *A New Buddhist Path. Enlightenment, Evolution and Ethics in the Modern World*. Boston: Wisdom Publications 2015.
- Loy, David R.: *Ecodharma. Buddhist Teachings for the Ecological Crisis*. Somerville: Wisdom Publications 2018.
- Ludwig, Klemens: *Dalai Lama. Botschafter des Mütgefühls*. München: C. H. Beck 2008.
- Malvania, Dalsukh D.: *Jainism. Some Essays*. Jaipur: Prakrit Bharati Academy 1986.
- Meisig, Konrad: *Das Sūtra von den vier Ständen: das Aggañña-Sutta im Licht seiner chinesischen Parallelen*. Wiesbaden: Harrassowitz 1988.
- Meyer, Johann Jakob: *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaśāstra des Kauṭilya*. Leipzig: Harrassowitz 1926.
- Michaels, Axels: *Manusmṛti. Manus Gesetzbuch*. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010.
- Moore, Matthew J.: *Buddhism and Political Theory*. New York: Oxford University Press 2016.
- Næss, Arne: *Die Zukunft liegt in unseren Händen. Eine tiefenökologische Philosophie*. Wuppertal: Peter Hammer 2013.

- Ñāṇamoli, Bhikkhu: *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa. The Classical Manual of Buddhist Doctrine and Meditation*. Kandy: Buddhist Publication Society 2010.
- Narasū, Pōkaḷa Lakṣmī: *The Essence of Buddhism. With an Introduction by Anagarika H. Dharmapala*. New Delhi: Asian Educational Services 1993.
- Nhất Hạnh, Thích: *The Heart of the Buddha's Teaching*. New York: Harmony Books 2015.
- Nyānaponika: *Milindapañha. Ein historisches Gipfeltreffen im religiösen Weltgespräch*. Bern: O. W. Barth 1998.
- Nyānaponika: *Sutta-Nipāta. Frühbuddhistische Lehrdichtungen aus dem Pali-Kanon. Mit Auszügen aus den alten Kommentaren*. Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte 2003.
- Okada, Yukihiro: *Nāgārjuna's Ratnāvalī. Die Chinesische Übersetzung des Paramārtha*. Marburg: Indica et Tibetica 2006.
- Olivelle, Patrick: *King, Governance, and Law in Ancient India. Kauṭilya's Arthaśāstra*. Oxford: Oxford University Press 2013.
- Orzech, Charles D.: *Politics and Transcendent Wisdom. The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 1998.
- Persian, Walter: *Religions-politische Krisis des Buddhismus*, in: *Europa-Archiv* 6 (1951), pp. 4539–4548.
- Priest, Graham: *Capitalism—Its Nature and its Replacement. Buddhist and Marxist Insights*. New York: Routledge 2022.
- Pruden, Leo M.: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu II*. Berkeley: Asian Humanities Press 1991.
- Queen, Christopher S.: *Introduction: A New Buddhism*, in: Christopher S. Queen (Hg.): *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publications 2000, pp. 1–31.
- Rambelli, Fabio: *Zen Anarchism. The Egalitarian Dharma of Uchiyama Gudō*. Berkeley: Institute of Buddhist Studies und BDK America 2013.
- Reclus, Élisée: *L'Homme et la Terre. Tome Troisième*. Paris: Libraire Universelle 1905.
- Santikaro, Bhikkhu: *Buddhadasa Bhikkhu: Life and Society through the Natural Eyes of Voidness*, in: Christopher S. Queen/Sallie B. King (Hg.): *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: State University of New York Press 1996, pp. 147–193.
- Santikaro, Bhikkhu: *Möglichkeiten eines Dhamma-Sozialismus*, in: Bettina Opitz-Chen (Hg.): *Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland 1996, pp. 86–133.
- Santikaro, Bhikkhu: *The Four Noble Truths of Dhammic Socialism*, in: Jonathan Watts/Alan Senauke/Santikaro Bhikkhu (Hg.): *Entering the Realm of Reality. Towards Dhammic Societies*. Bangkok: Ruan Kaew Printing House 1997, pp. 89–161.

- Santutṭho Bhikkhu: *Vinaya-Piṭaka I. Mahāvagga. Die große Gruppe aus der Sammlung der buddhistischen Ordensregeln*. Berlin: Eigenverlag 2017.
- Santutṭho Bhikkhu: *Vinaya-Piṭaka III. Bhikkhu-Vibhaṅga. Die Einteilung der Vorschriften für die buddhistischen Mönche*. Berlin: Eigenverlag 2017.
- Sarkisyanz, Emanuel: *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1955.
- Schlingloff, Dieter: *Samsāracakra. das Rad der Wiedergeburten in der indischen Überlieferung*. Düsseldorf: EKÖ-Haus der Japanischen Kultur 2007.
- Schmidt, Kurt: *Sprüche und Lieder*. Konstanz. Christiani 1954.
- Schmidt-Leukel, Perry: *Das Problem von Gewalt und Krieg in der buddhistischen Ethik*, in: *Dialog der Religionen* 6 (2/1996), pp. 122–140.
- Schmidt-Leukel, Perry: *War and Peace in Buddhism*, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.): *War and Peace in World Religions. The Gerald Weisfeld Lectures* 2003. London: SCM Press 2004, pp. 33–56.
- Schmidt-Leukel, Perry: *Buddhism and the Idea of Human Rights. Resonances and Dissonances*, in: Carmen Meinert/Hans-Bernd Zöllner (Hg.): *Buddhist Approaches to Human Rights. Dissonances and Resonances*. Bielefeld: Transcript 2010, pp. 41–61.
- Schmidt-Leukel, Perry: *Buddhismus verstehen. Geschichte und Ideenwelt einer ungewöhnlichen Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017.
- Schmidt-Leukel, Perry: *The Demonisation of the Other through the Narrative of Māra's Defeat (māravijaya)*, in: Christopher V. Jones (Hg.): *Buddhism and Its Religious Others. Historical Encounters and Representations*. Oxford: Oxford University Press 2022, pp. 155–175.
- Schmithausen, Lambert: *Buddhismus und Glaubenskriege*, in: Peter Herrmann (Hg.): *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, pp. 63–92.
- Schmithausen, Lambert: *Aspects of the Buddhist Attitude Towards War*, in: Jan E. M. Houben/Karel R. van Kooij (Hg.): *Violence Denied. Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*. Leiden: Brill 1999, pp. 45–67.
- Schmithausen, Lambert: *Einige besondere Aspekte der „Bodhisattva-Ethik“ in Indien und ihre Hintergründe*, in: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 10 (2003), pp. 21–46.
- Schmithausen, Lambert: *Zur Frage, ob ein Bodhisattva unter bestimmten Voraussetzungen in einer neutralen Geisteshaltung (avyākṛta-citta) töten darf*, in: Konrad Klaus/Jens-Uwe Hartmann (Hg.): *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien 2007, pp. 423–440.
- Schneider, Ulrich: *Die grossen Felsen-Edikte Aśokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte*. Wiesbaden: Harrassowitz 1978.

- Schneider, Ulrich: *Einführung in den Buddhismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992.
- Shields, James Mark: *Against Harmony. Progressive and Radical Buddhism in Modern Japan*. New York: Oxford University Press 2017.
- Shih, Heng-ching: *The Sutra on Upāsaka Precepts. Translated from the Chinese of Dharmarakṣa*. Berkeley: Bukkyō Dendō Kyōkai und Numata Center for Buddhist Translation and Research 1994.
- Slaje, Walter: *Upanischaden. Arkanum des Veda*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2009.
- Spiro, Melford Elliot: *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmes Vicissitudes*. Berkeley: University of California Press 1982.
- Sprotte, Maik Hendrik: *Konfliktaustragung in autoritären Herrschaftssystemen. Eine historische Fallstudie zur frühsozialistischen Bewegung im Japan der Meiji-Zeit*. Marburg: Tectum 2001.
- Steinkellner, Ernst: *Shantideva. Der Weg des Lebens zur Erleuchtung. Das Bodhicaryavatara*. Kreuzlingen: Hugendubel 2005.
- Strong, John S.: *The Legend of King Aśoka. A Study and Translation of the Aśokāvadāna*. Delhi: Motilal Banarsidass 2008.
- Story, Francis (Anagārika P. Sugatānanda): *Buddhism Answers the Marxist Challenge*. Rangoon: Burma Buddhist World Mission 1952.
- Sturm, Hans Peter: *Altindische Vierfüßler (catuṣpāt). Bhārata's antik-philosophische Prinzipienlehre(n) oder Wie man aufrecht auf allen Vieren geht*. Augsburg: Edition Verstehen 2019.
- Suzuki, Daisetsu Teitarō: *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture*. Kyoto: The Eastern Buddhist Society 1938.
- Swearer, Donald K. (Hg.): *Me and Mine. Selected Essays of Bhikku Buddhādāsa*. Delhi: Sri Satguru 1991.
- Takagi, Kenmyō: *My Socialism (Yo ga shakaishugi)*, in: *The Eastern Buddhist. New Series* 33 (2/2001), pp. 54–62.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja: *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*. London: Cambridge University Press 1976.
- Tatz, Mark Joseph: *Candragomin and the Bodhisattva Vow*. Vancouver: The University of British Columbia 1978.
- Tatz, Mark Joseph: *Asanga's Chapter on Ethics with the Commentary of Tsong-Kha-Pa, The Basic Path to Awakening, The Complete Bodhisattva*. Lewiston: Mellen 1986.
- Tatz, Mark: *The Skill in Means (Upāyakauśalya) Sūtra*. Delhi: Motilal Banarsidass 1994.
- Tsuzuki, Chushichi: *Kotoku, Osugi, and Japanese Anarchism*, in: *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 3 (1/1966), pp. 30–42.

- Vajirañāṇavarorasa, *The Buddhist Attitude Towards National Defence and Administration. A Special Allocution by His Holiness Prince Vajirañāna, Supreme Patriarch of the Kingdom of Siam. Translated into English by one of his Disciples.* Bangkok 1916.
- Vijayavardhana, Don Charles: *Dharma-Vijaya (Triumph of Righteousness) or The Revolt in the Temple.* Colombo: Sinha Publications 1953.
- Victoria, Brian Daizen: *Zen at War.* Lanham: Rowman and Littlefield 2006.
- Völker, Fabian: *Philosophie der Nondualität. Religionshistorische Einordnung und philosophische Kritik der Buddhismusinterpretation David R. Loys.* Freiburg: Karl Alber 2020.
- Walshe, Maurice: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya,* Boston: Wisdom Publications 1995.
- Weber, Max: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus. Schriften 1915–1920 Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe. Band 1/20.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1998.
- Wijesekera, Oliver Hector De Alwis: *Symbolism of the Wheel in the Cakravarti Conception,* in: Sarvepalli Radhakrishnan (Hg.): *Felicitation Volume presented to Professor Sripad Krishna Belvalkar.* Banaras: Motilal Banarasi Dass 1957, pp. 262–267.
- Witzel, Michael/Gotō, Toshifumi (Hg.): *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis.* Berlin: Verlag der Weltreligionen 2007.
- Wolf, Siegbert (Hg.): *Gustav Landauer. Anarchismus.* Lich: Verlag Edition AV 2009.
- Wolf, Siegbert (Hg.): *Gustav Landauer. Aufruf zum Sozialismus. Ein Vortrag.* Lich: Verlag Edition AV 2015.
- Wüst, Walther: *Das Reich. Gedanke und Wirklichkeit bei den alten Ariern.* München: Josef Gäßler 1937.
- Yamamoto, Koshō: *The Mahayana Mahaparinirvana-Sutra. Volume Two.* Tokyo: The Kenkyusha Printing Company 1974.
- Zimmermann, Michael: *A Mahāyānist Criticism of Arthaśāstra: The Chapter on Royal Ethics in the Bodhisattva-gocaropāya-viśaya-vikurvaṇa-nirdeśa-sūtra,* in: *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 11 (3/2000), pp. 177–211.
- Zimmermann, Michael: *Only a Fool Becomes a King: Buddhist Stances on Punishment,* in: Michael Zimmermann (Hg.): *Buddhism and Violence.* Lumbini: Lumbini International Research Institute 2006, pp. 213–242.
- Zin, Monika: *Ajanta. Handbuch der Malereien 2. Devotionale und ornamentale Malereien. Vol. 1. Interpretation.* Wiesbaden: Harrassowitz 2003.