

**Aktive Gewaltlosigkeit:  
Die rituelle Befreiung von Tieren**

**Prof. Dr. Jens-Uwe Hartmann  
Universität München**

## Aktive Gewaltlosigkeit: Die rituelle Befreiung von Tieren

Jens-Uwe Hartmann, München

Die Stellung der Tiere bildet bekanntlich einen der wesentlichen Unterschiede zwischen den indischen Religionen und abendländischen Vorstellungen, wie sie beispielsweise ins Christentum Eingang gefunden haben.<sup>1</sup> So wird etwa im Buddhismus kein grundsätzlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier im Hinblick auf die Erlösungsfähigkeit gesehen. Das soll keineswegs heißen, daß Mensch und Tier als gleichrangig oder gleichwertig angesehen werden; in den buddhistischen Schriften finden sich viele Stellen, die darauf hindeuten, daß durchaus graduelle Unterschiede in der Wertigkeit bestehen. Die Tierwelt bildet jedoch einen der fünf oder, nach einer modifizierten Einteilung, einen der sechs Daseinsbereiche, d.h. eine derjenigen Existenzformen, in denen innerhalb des Daseinskreislaufes eine Wiedergeburt stattfinden kann. Dies ist die einzige andere Daseinsform, die vom Menschen ohne weiteres wahrzunehmen ist; die anderen drei (oder vier) Daseinsformen, nämlich Höllen, Hungergespenster, Götter (und Halbgötter), sind nicht Bestandteil der menschlichen Alltagserfahrung. Während eine Wiedergeburt als Tier zwar jederzeit möglich ist, kann aber in diesem Existenzbereich das Erwachen und damit die Befreiung aus dem Daseinskreislauf wohl nicht unmittelbar erlangt werden; schon dadurch sind die Tiere als eine weniger günstige Existenzform charakterisiert, und dies dürfte ebenfalls zu der graduell geringeren Bewertung beigetragen haben.

Tiere besitzen Wahrnehmung, Empfindung, Leidensfähigkeit, und sie nehmen am Geburtenkreislauf teil; daher zieht die Art des Umgangs mit Tieren notwendigerweise ethische Konsequenzen nach sich. Auch für das Verhalten den Tieren gegenüber gilt daher die Forderung nach der *ahiṃsā*, dem „Nichtverletzen“, dem bereits in den altindischen Asketenbewegungen und damit schon vor der Entstehung des Buddhismus eine zentrale Rolle beigemessen wurde. Jede Schädigung eines Tieres gilt als ein Verstoß gegen die ethischen Regeln, der entsprechende Karma-Folgen nach zieht. Diese Karma-Folgen sind zwar nicht identisch mit denen, die bei der Tötung eines Menschen entstehen, und auch daran kann man ablesen, daß bei der Bewertung durchaus graduelle Unterschiede gesehen werden; dennoch bleibt aber auch die Tötung eines Tieres keineswegs folgenlos. Will man sich diesen Folgen gänzlich entziehen, bleibt letztlich nur der Weg eines strengen Vegetariers, der alle Berufe

---

<sup>1</sup> Grundsätzlich zum Verhältnis zwischen Mensch und Tier im Buddhismus s. Schmithausen/Maithrimurthi 1998, S. 179-224.

meidet, die unmittelbar zur physischen Beschädigung von Tieren führen, wie Jäger, Fischer, Metzger, aber beispielsweise auch den Beruf des Landwirts, denn der Bauer wird bei der Bodenbestellung unablässig eine große Zahl von kleineren und kleinsten Tieren vernichten. Bevor man aber nun fragt, wie in buddhistischen Ländern mit diesem Dilemma umgegangen wird, und feststellt, daß es selbstverständlich in allen jenen Ländern Ackerbau und Viehzucht gibt, da sollten man kurz innehalten und überlegen, wie wir in unserer Kultur eigentlich mit den Tieren verfahren.

Auf der einen Seite gibt es die Haustiere im engeren Sinne, vom Goldfisch bis zum Pekinesen, manchmal bis zur Perversion verhätschelt, gewöhnlich aber in Lebensumständen, welche die Gefahren der freien Wildbahn ausschließen und einem Haustier oft zu einem wahrhaft biblischen Alter verhelfen, verglichen mit seinen wilden Artgenossen. Demgegenüber steht freilich die unübersehbare Masse von Tieren, die bei uns völlig anders behandelt werden. Betrachtet man nur einmal die drei Bereiche Schlachtvieh, Tierversuche und Biotopzerstörung, dann findet tagein, tagaus eine gigantische Massenvernichtung statt, die den buddhistischen Vorstellungen zufolge entsprechende ethische Konsequenzen nach sich ziehen müßte. Zudem setzen diese Konsequenzen natürlich nicht erst bei der Tötung selbst ein, sondern würden schon bei den hinlänglich bekannten Methoden dessen beginnen, was beispielsweise mit dem bezeichnenden Terminus der „Schlachtviehproduktion“ umschrieben und verharmlost wird. Die Implikationen einer solchen Betrachtungsweise wären für die westlichen Industriegesellschaften wenig ermutigend.

Nun sollte man allerdings nicht den Fehler machen zu erwarten, daß die Einbeziehung der Tiere in ethische Modelle zu einem grundlegend verschiedenen Verhalten in anderen Kulturen führt. Natürlich wird auch in den buddhistischen Ländern mit Tieren faktisch und real oft ganz anders umgegangen, als dies von den normativen und idealen Lehren her zu erwarten wäre. Die möglicherweise zu erwartende Präferenzierung eines konsequenten Vegetarismus beispielsweise hat sich nur in einer einzigen buddhistischen Tradition durchgesetzt und ist bis heute prägend geblieben, nämlich in der des chinesischen Buddhismus.<sup>2</sup> Wird man in einem chinesischen Kloster zum Essen eingeladen, so kann man gewiß sein, fleischfreie Kost vorgesetzt zu bekommen, und auch dann, wenn manche der bisweilen sehr einfallsreichen Kreationen nicht nur wie Fleisch oder Fisch aussehen, sondern auch ganz ähnlich schmecken. Diese Erfahrung läßt sich in Taiwan und Hongkong machen, aber ebenso in Deutschland oder in Kalifornien, d.h. auch in ein westliches Umfeld sind die chinesisch-buddhistischen Eßtraditionen übernommen worden. Diese Traditionen sind übrigens nicht auf die Klöster beschränkt, also nicht nur eine Angelegenheit der Mönche und Nonnen, sondern werden mindestens teilweise auch von den chinesischen Laien beachtet. In allen anderen Traditionen

---

<sup>2</sup> Zu den vermutlichen Ursachen s. Seyfort Ruegg 1980, S. 234-241.

## Die rituelle Befreiung von Tieren

ist der Vegetarismus zwar positiv konnotiert, mindestens unter den religiösen Spezialisten, bleibt aber jeweils eine Einzelentscheidung. Ein bekanntes Beispiel ist der Dalai Lama, der persönlich offenbar eine vegetarische Ernährung bevorzugt, obwohl er in einem Umfeld lebt, in dem Fleisch traditionellerweise auch bei den Mönchen einen beinahe unverzichtbaren Nahrungsbestandteil bildet.

Obschon der reale Umgang mit Tieren also auch in einem buddhistischen Umfeld nicht immer so verschieden von dem in unserer Gesellschaft zu sein scheint, konnten sich dort einige Besonderheiten entwickeln, die nicht zuletzt daher rühren, daß ein Tier ohne Einschränkung als Zielobjekt für ethisches Verhalten dienen kann. Eine solche Besonderheit soll hier vorgestellt werden, nämlich die rituelle Freilassung von solchen Tieren, die – mindestens theoretisch – zum Tod bestimmt sind. Dabei handelt es sich um ein Phänomen, das in Raum und Zeit der buddhistischen Welt weite Verbreitung gefunden hat – und inzwischen sogar unter den Buddhisten im Westen, wie sich an einem räumlich sehr nahe liegenden Beispiel zeigen lassen wird. Der Raum, um den es hier geht, ist also die gesamte buddhistische Welt. Die Tatsache, daß das Ritual der Befreiung von Tieren so weit verbreitet ist, könnte darauf hindeuten, daß es sich um ein historisch gewachsenes und bereits in Indien entstandenes Phänomen handelt, das im Zuge der Verbreitung des Buddhismus überall hingewandert ist. Dies ist also die zeitliche, die historische Dimension, die gleichzeitig zu betrachten ist. Trotz der weiten Verbreitung des Phänomens läßt sich in den landläufigen Darstellungen des Buddhismus ausgesprochen wenig zu dem Thema finden. Selbst in der „Introduction to Buddhist Ethics“, einer der umfassendsten Darstellungen der buddhistischen Ethik, die zudem erst im Jahr 2000 erschienen ist, hat der Verfasser Peter Harvey lediglich eine von insgesamt 478 Seiten der Freilassung von Tieren gewidmet, obwohl dieser Vorgang offenbar zu beinahe allen Zeiten und in beinahe allen Teilen der buddhistischen Welt als eine ethisch positive Handlung angesehen und daher als ein probates Mittel für den Erwerb religiösen Verdienstes benutzt worden ist.<sup>3</sup>

Wie aktuell das Thema ist, läßt sich beispielsweise an einer Publikation ablesen, die vor wenigen Jahren im Bereich des tibetischen Buddhismus erschienen ist. Ihr tibetischer Titel lautet *Tshe thar giong thabs phan bde'i snying po*, wiedergegeben auf dem Titelblatt als *The Essence of Benefit and Joy: A Method for the Saving of Lives*. Übersetzt man den tibetischen Titel wörtlich, lautet er auf Deutsch etwa folgendermaßen „Die Essenz von Nutzen und Heil: Eine Methode für das Freilassen“. Das tibetische Wort *tshe thar* ist der Terminus *technicus* für das Ritual der Freilassung eines Tieres; insofern ist die englische Übersetzung

---

<sup>3</sup> Harvey 2000, S. 173, Mitte, bis 174, Mitte. – Zu dem Brauch s. Holler 2002, S. 207-226, mit Hinweisen auf weitere Literatur in Anm. 1; hinzufügen lassen sich Matsunaga 1969, S. 157-160, und Burns 1977, S. 24-37, sowie die Literatur in Schmithausen/Maithrimurthi 1998, S. 201, Anm. 181.

„Saving of Lives“ ein wenig frei. Bei dem Werk handelt es sich um einen Ritualtext, der von Jamgon Kongtrul Lodro Thaye ('Jam mgon kong sprul Blo gros mtha' yas, 1813-1899) verfaßt ist, einem hochberühmten tibetischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts. Der tibetische Text ist also mehr als hundert Jahre alt, aber die Ausgabe, auf die ich mich hier beziehe, stammt aus dem Jahr 2000; sie ist aktuell und, wie sich dem Impressum entnehmen läßt, interessanterweise gleichzeitig in einer englischen und einer chinesischen Übersetzung erschienen.<sup>4</sup> Sie besteht aus zwei Teilen, erstens einem Übersetzungsteil und zweitens einem Originalteil, in dem der tibetische Text sowohl in Originalschrift als auch zeilenweise in einer lautlichen Umschrift mit lateinischen Buchstaben wiedergegeben ist. Diese Aufmachung des Textes zeigt ganz eindeutig, daß man ihn für die Anwendung in einem westlichen Benutzerkreis vorgesehen hat. Das Ritual lebt also fort, und die Herausgeber des Buches haben versucht, es auf der Grundlage eines ganz traditionellen Textes ins moderne westliche Umfeld zu transponieren, damit also die Kulturgrenze zu überschreiten. Ob und wie das funktioniert, vermag ich mangels persönlicher Eindrücke nicht zu sagen, aber mit jenem Text läßt sich die Aktualität des Rituals zumindest im tibetischen Kulturkreis vor Augen führen. Ersichtlich handelt es sich also keineswegs nur um ein historisches Phänomen. Dieser Umstand sei mit einer persönlichen Erfahrung illustriert, zumal sie aus verschiedenen Gründen gut in die anschließenden Überlegungen einführt.

Während eines Aufenthaltes in Nepal 1978/79 wies mich ein tibetischer Bekannter auf einen Mann hin, der, wenn ich mich recht entsinne, üblicherweise an Samstagen in einer der Bazarstraßen im Zentrum von Kathmandu stand und in ein oder zwei Eimern kleine Fische feilbot. Mein Bekannter erklärte mir, daß diese Fische zum Freikaufen bestimmt seien und daß der Händler – selbst übrigens kein Tibeter – offenbar gezielt auf tibetische Kundschaft warten würde. In den Plastikeimern tummelten sich meiner Erinnerung nach hunderte von Fischen, und zwar eine kleine Welsart, etwa zwei Zentimeter lang und sicherlich nicht eßbar. Der Anblick war nicht sehr einladend, und ich habe eine größere Zahl, vielleicht hundert Fische, freigekauft, durchaus auch in dem Wunsch zu sehen, was mit ihnen weiter passieren würde. Der Händler nahm die Eimer und begab sich mit uns zur Rani Pokhari, zu dem bekannten viereckigen Teich am östlichen Rande der Altstadt, in dessen Mitte ein kleiner Tempel steht. Wie der Teich heutzutage aussieht, weiß ich nicht, aber ich erinnere mich sehr wohl, daß ich damals keinen allzu günstigen Eindruck von der Wasserqualität gehabt habe. Die freigekauften Fische wurden von dem Händler höchst formlos in den Teich gekippt, und damit war der Vorgang beendet. Er hinterließ allerdings ein ausgesprochen ambivalentes Gefühl. Es war nämlich kaum zu übersehen, daß der Händler die Fische einzig zu dem

---

<sup>4</sup> Jamgon Kongtrul Lodro Thaye: *Tshe thar giong thabs phan bde'i snying po. The Essence of Benefit and Joy: A Method for the Saving of Lives*, Vancouver: Siddhi Publications 2000.

## Die rituelle Befreiung von Tieren

Zweck gefangen hatte, sie tibetischen Interessenten zur Freilassung zu verkaufen, daß die Fische also zur Erzeugung religiösen Verdienstes instrumentalisiert wurden. Zwar meine ich in den Eimern keine toten Fische gesehen zu haben, habe mich aber dennoch gefragt, wieviele Fische schon den Transport nicht überlebt hatten, und vor allem, wie es den freigelassenen Tieren wohl im Wasser des Rani Pokhari ergangen sein mag. Es schien mir mindestens zweifelhaft, ob erstens meine Handlungsweise wirklich ein „Saving of Lives“ gewesen ist, wie es in dem englischen Buchtitel heißt, und zweitens, ob ich durch meinen Beitrag nicht vielmehr einen Vorgang gefördert habe, der letztlich nicht zum Retten von Leben, sondern im Gegenteil zum Beschädigen oder sogar zum Vernichten führt. Auf diesen Punkt wird zurückzukommen sein. Hinzuzufügen wäre vielleicht noch, daß keinerlei religiöse Einrahmung stattfand. Es wurde kein Text rezitiert, und es war kein Ritual damit verbunden. Der Händler selbst war, wie gesagt, kein Tibeter, und mein Begleiter war ein ganz junger Mann aus einem der tibetischen Flüchtlingslager. Der ganze Vorgang schien ein geradezu klassisches Beispiel der Ökonomisierung religiös fundierter Bräuche zu bieten, wie sie im Alltag jeder Religion zu finden sind.

Ein Ritual braucht gewöhnlich einen Begründungspunkt, einen Ursprungsmythos, und dafür dient oftmals eine Legende oder eine Erzählung aus den normativen Schriften der Tradition. Im vorliegenden Zusammenhang handelt es sich besonders um drei literarische Quellen, auf die etwa in den Ritualtexten selbst immer wieder Bezug genommen wird. Das sind erstens Jātakas – Erzählungen über frühere Existenzen des Buddha, in denen er ein in ethischer Hinsicht exemplarisches Verhalten gezeigt und dadurch das religiöse Verdienst angesammelt hat, das für das Erreichen der Erleuchtung notwendig ist –, und zwar solche Jātakas, in denen der Buddha als Tier wiedergeboren war und altruistisches Verhalten bewiesen hat.<sup>5</sup> Solche Erzählungen passen freilich nur bedingt in den Rahmen der Freilassung, denn in ihnen erscheint das Tier primär als das handelnde Subjekt und weniger als das Objekt der Handlung anderer, aber sie unterstreichen mindestens den Wert der tierischen Existenz; sie zeigen beispielsweise, daß sogar ein zukünftiger Buddha darunter sein könnte, wenn man Tiere rettet. Eine zweite wichtige Quelle, allerdings ausschließlich im ostasiatischen Buddhismus, ist das *Fanwangjing*. *Fanwangjing* ist der chinesische Titel; ein rekonstruierter Sanskrit-Titel lautet *Brahmajāla-sūtra*, „Lehrrede über das Brahma-Netz“, und in der Sekundärliteratur wird es öfters auch in der japanischen Wiedergabe des chinesischen Titels als *Bommyōkyō* zitiert.<sup>6</sup> Obwohl dieses Werk in der Gestalt einer vom Buddha selbst gesprochenen Lehrrede erscheint, es offenbar nicht in Indien entstanden, sondern erst in China; in der Wissenschaft betrachtet man es, wohl zu recht, als ein chinesisches Apo-

---

<sup>5</sup> Vgl. Holler 2002, S. 209f.

<sup>6</sup> Matsunaga 1969, S. 157-158; Williams 1997, S. 150; Handlin Smith 1999, S. 51; Holler 2002, S. 210.

kryphon,<sup>7</sup> das aber in den chinesisch-buddhistischen Kanon Eingang gefunden und großen Einfluß ausgeübt hat. Es enthält eine umfassende Darstellung der Ethik eines Bodhisattva, und daher wird es in Ostasien als autoritative Quelle herangezogen, wann immer auf das richtige Verhalten des Bodhisattva Bezug genommen wird. Wichtig ist hier eine Passage, in der es heißt, daß man immerzu die Praxis der Freilassung von Lebewesen pflegen und andere Personen ebenfalls dazu anhalten solle; wenn man sieht, wie jemand ein Tier töten möchte, müsse man das Tier mit geeigneten Mitteln retten und vor Leid bewahren.<sup>8</sup> Da dieses Werk zwar als Buddha-Wort gilt, tatsächlich aber erst in China entstanden ist, wird es dementsprechend auch nur im ostasiatischen Buddhismus, d.h. in China, Korea und Japan, als kanonischer Bezugspunkt für die Praxis der Freilassung herangezogen. Interessant ist die Begründung, die der Text für diese Praxis liefert: er stützt sich auf die wohlbekannte Mahāyāna-Vorstellung, daß alle Wesen in dem seit anfangsloser Zeit ablaufenden Geburtenkreislauf irgendwann einmal unsere Väter und Mütter gewesen sind.<sup>9</sup> Wenn wir andere Lebewesen töten, dann töten wir daher unsere Eltern. Die Umkehrung dieser Vorstellung wird zwar nicht formuliert, ergibt sich aber implizit: Wenn wir andere Lebewesen retten, dann vergelten wir damit unseren früheren Eltern die Wohltaten, die sie uns einst erwiesen haben.

Bei dem dritten Text, auf den immer wieder als eine Art Begründungslegende verwiesen wird, handelt es sich um ein Kapitel aus dem Goldglanz-sūtra, dem *Suvarṇabhāsottamasūtra*.<sup>10</sup> Dieses Werk zählt zu den populärsten Sūtras des Mahāyāna-Buddhismus. Entstanden in Indien, ist es im Lauf der Geschichte in viele Sprachen übersetzt worden, darunter auch ins Chinesische (zu Beginn des 8. Jahrh.) und ins Tibetische (etwa zu Beginn des 9. Jahrh.). Meines Wissens ist bisher nur die chinesische Fassung ins Deutsche übersetzt worden.<sup>11</sup> Wie man am Schluß des fraglichen Kapitels erfährt, handelt es sich um eine Geschichte aus einer fernen Vergangenheit, genauer gesagt um ein Jātaka, also um eine Erzählung aus einer früheren Geburt des Buddha. Solche Erzählungen verfügen am Ende gewöhnlich über eine Auflösung, in der die Personen der Vergangenheitsgeschichte mit Personen der Gegenwart identifiziert werden, und dabei erfährt man, daß der Hauptheld der Geschichte natürlich der Buddha selbst ist. Dieser Hauptheld heißt Jalavāhana, ein redender Name, der „Wasserträger“ oder „Wasserbringer“ bedeutet und die entscheidende Episode der Geschichte bereits antizipiert. Sie beginnt damit, daß Jalavāhana einen Teich voller Fische

---

<sup>7</sup> Groner 1990, S. 252-257.

<sup>8</sup> Vgl. Williams 1997, S. 150.

<sup>9</sup> Vgl. Nattier 1990, S. 400 ff.

<sup>10</sup> Im Sanskrit-Text ist es Kapitel 17 und in der chinesischen Übersetzung Kapitel 25, s. *Suvarṇabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra, ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus*, ed. Johannes Nobel, Leipzig 1937, S. 182-201, und *Suvarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra, ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus*. I-Tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung, ed. Johannes Nobel, Bd. 1, Leiden 1958, S. 323-332.

<sup>11</sup> Von Johannes Nobel, s. Anm. 10.

## Die rituelle Befreiung von Tieren

sieht, der vom Austrocknen bedroht ist. Sehr plastisch wird beschrieben, wie sich die Fische in den Wasserresten hin und herwinden in ihrem verzweifelten Bemühen, dem Erstickungstod zu entgehen. Eine Baumgottheit appelliert an Jalavāhanas Mitgefühl und fordert ihn auf, die Fische zu retten. Zunächst sorgt er für Schatten; dann holt er vom König des Landes zwanzig Elefanten, läßt Wasser eines nahegelegenen Flusses in Schläuche füllen und diese Schläuche von den Elefanten zu dem Teich tragen. Nachdem er damit den Wasserstand des Teiches wieder hinlänglich erhöht hat, füttert er die Fische. Schließlich legt er ihnen auch noch die buddhistische Lehre dar, und zwar in einer solchen Weise, daß alle Fische, als sie kurz darauf gemeinsam sterben, in einem bestimmten Götterhimmel wiedergeboren werden und aus dieser neuen Existenz heraus ihren Retter sogar besuchen und ihm ihren Dank abstatten können.

Faßt man die wesentlichen Punkte der Geschichte zusammen, so hat man erstens Tiere in einer extremen Notlage, die notwendigerweise zu ihrem Tod führen muß, zweitens den Helfer, der die Notlage erkennt und voll Mitgefühl Abhilfe zu schaffen sucht, und drittens die Illustration der karmischen Vergeltung, indem die erwiesene Wohltat nicht unbelohnt bleibt. Als ein viertes Element kommt hier noch das Motiv der Unterweisung in der buddhistischen Lehre hinzu, das wiederum bei den erfolgreich Unterwiesenen eine spezifische, sehr positive Karma-Wirkung nach sich zieht; im Ritual der Freilassung spielt dieses Element jedoch keine größere Rolle.<sup>12</sup> In jedem Fall eignet sich die Geschichte sehr gut als Bezugspunkt und als Vorbild, dem man nachstreben kann und soll.<sup>13</sup>

Interessant ist zweierlei; erstens ist die Quelle ein Mahāyānasūtra, d.h. eine Lehrschrift, die nur in einem bestimmten Teil der buddhistischen Welt als Buddha-Wort akzeptiert wird. Darüber hinaus wüßte ich aber kein Werk im indischen Buddhismus, in dem die Freilassung von Tieren als ein spezifisches Tätigkeitsfeld des Bodhisattva besonders hervorgehoben würde, auch nicht in solchen Werken, in denen das Verhalten des Bodhisattva systematisch dargestellt wird, wie etwa im *Śikṣāsamuccaya*<sup>14</sup> oder im *Bodhicaryāvatāra*<sup>15</sup>, den beiden berühmten Werken von Śāntideva, die den Bodhisattva-Wandel exemplarisch beschreiben. Ebenso wenig kenne ich einen dem Goldglanz-sūtra vergleichbaren Begründungstext in den anderen buddhistischen Traditionen, also etwa im Theravāda, auf den sich die Anhänger des Theravāda beziehen könnten. Dennoch gibt es das Ritual der Freilassung zumindest heutzutage auch in den Theravāda-Ländern. Der zweite interessante Punkt ist, daß in den Übersetzungssprachen jeweils ein *Terminus technicus* für den Akt der Freilassung

---

<sup>12</sup> David Holler allerdings beschreibt, daß dem Tier Mantras ins Ohr gesprochen werden, s. Holler 2002, S. 217.

<sup>13</sup> Vgl. Harvey 2000, S. 172; Holler 2002, S. 209; Matsunaga 1969, S. 158; Williams 1997, S. 150-151.

<sup>14</sup> Übersetzt von Cecil Bendall, *Śikṣa-samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine*, St. Petersburg 1897 (Nachdr. Osnabrück 1970).

<sup>15</sup> Übersetzt u.a. von Ernst Steinkellner, *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung. Poesie und Lehre des Mahāyāna-Buddhismus*, München 1997.



geprägt worden ist, beispielsweise im Tibetischen der Begriff *tshé thar*, der schon im Titel des oben vorgestellten Ritualtextes begegnet war, oder im Chinesischen der Begriff *fangsheng*, bzw. in japanischer Aussprache dann *hōjō*.<sup>16</sup> Obwohl es also in diesen Sprachen jeweils einen Terminus gibt, scheint es in den indischen Sprachen des Buddhismus, also etwa im Sanskrit und im Pāli, keinen eigenen Begriff zu geben.<sup>17</sup> Dies könnte darauf hindeuten, daß der Akt der Freilassung von Tieren erst relativ spät in der Geschichte des Buddhismus zu einem eigenen Ritual weiterentwickelt worden ist. Diese Weiterentwicklung scheint vor allem im Bereich des Mahāyāna-Buddhismus erfolgt zu sein und hat möglicherweise von da aus auch auf andere buddhistische Länder gewirkt, so daß die Verbreitung heutzutage die gesamte buddhistische Welt umfaßt.

Im folgenden sei noch auf einige weitere Punkte eingegangen. Verschiedene Quellen zeigen, daß mindestens in der Blütezeit des japanischen Buddhismus die Freilassung von Tieren eine ziemliche Rolle gespielt haben muß. Eine Erzählung aus dem im 12. Jahrh. entstandenen *Konjaku-monogatari*<sup>18</sup> kontrastiert anhand des Motivs der Rückkehr aus dem Jenseits die unheilsamen Karma-Folgen des Tieropfers mit der gegenteiligen Wirkung des Freilassens von Tieren. Dabei wird bereits eine der möglichen Nutzenwendungen dieser Praxis deutlich: durch das Retten von Leben läßt sich die Karma-Wirkung vorangegangener Tötungsdelikte mildern oder sogar beseitigen, d.h. die Freilassung von Lebewesen kann als ein Entsühnungsritual eingesetzt werden. Übrigens läßt sich im Rahmen dieser Geschichte auf ein weiteres interessantes Motiv hinweisen, und zwar auf den Topos von der verkehrten Welt. Damit ist die Umkehr der Ereignisse im Jenseits gemeint: jede im Diesseits begangene Tat wird im Jenseits in gleicher Weise vergolten, positiv wie negativ, und zwar unmittelbar durch die Betroffenen selbst. Lambert Schmithausen hat vor einigen Jahren sehr überzeugend gezeigt, daß derselbe Topos wesentlich zur Entwicklung der Ahimsā-Vorstellung, der Gewaltlosigkeit, in vorbuddhistischer Zeit im Alten Indien beigetragen haben könnte.<sup>19</sup>

Die Entsühnung, d.h. die Neutralisierung schlechten Karmas, und zwar besonders solchen Karmas, das auf Tötungsdelikte zurückgeht, stellt also eine mögliche Anwendung dar. Dies ist sicher einer der Hauptbeweggründe für das Ritual. Es ist aber keineswegs der einzige, and das läßt sich mit weiteren Beispielen erläutern. Dabei hilft zunächst ein ziemlicher Sprung erstens in einen anderen Kulturkreis, nämlich in den tibetischen, zweitens in eine andere Zeit, nämlich in die Gegenwart, und drittens in einen anderen Raum, nämlich hier nach Hamburg. Meiner Erinnerung nach wurde in der Zeit, als Geshe Thubten Ngawang,

---

<sup>16</sup> Zu *tshé thar* und verwandten tibetischen Begriffen s. Holler 2002, S. 208, zu *fangsheng* s. Handlin Smith 1999, S. 51, und zu *hōjō* s. Matsunaga 1969, S. 158 und Williams 1997, S. 149.

<sup>17</sup> Holler 2002, S. 209.

<sup>18</sup> Hammitzsch 1965, S. 20-22.

<sup>19</sup> Schmithausen 2000, S. 253-282; s. auch Schmithausen/Maithrimurthi 1998, S. 201-202.

## Die rituelle Befreiung von Tieren

der damalige Leiter des hiesigen Tibetischen Zentrums, lebensbedrohlich erkrankte, also Ende 2002, eine vor der Schlachtung stehende Kuh freigekauft. Fast zur selben Zeit enthält *Tibet und Buddhismus*, die Zeitschrift des Tibetischen Zentrums, in einem Editorial von Geshe Thubten Ngawang folgende Aufforderung:<sup>20</sup> „Wie viele von Ihnen wissen, war S.H. der Dalai Lama Anfang des Jahres krank. Obwohl es ihm mittlerweile wieder gut geht, ist das Büro Seiner Heiligkeit in Dharamsala mit der Bitte an einige buddhistische Zentren herangetreten, für das lange Leben des Dalai Lama zu beten und zu seinem Wohl Tiere zu retten. Tiere vor dem Tod zu retten ist eine buddhistische Praxis, die darauf abzielt, das Leben zu verlängern, was sich karmisch positiv auswirkt. So ist es in diesem Zusammenhang eine Möglichkeit, Tiere, die geschlachtet werden sollen, freizukaufen. Da es hierzulande schwierig ist, Kühe oder Schafe unterzubringen, haben wir uns dafür entschieden, ein Projekt der Umweltorganisation BUND mit einer Zweck gebundenen Spende zu unterstützen.“

In diesem Fall geht es also nicht um Entsöhnung, sondern um den gerade im tibetischen Buddhismus sehr entwickelten Bereich lebensverlängernder Maßnahmen und Rituale.<sup>21</sup> Der unmittelbare Bezug ist unschwer zu erkennen: verlängert man das Leben eines anderen Wesens, indem man es aus einer lebensbedrohlichen Situation befreit, so hat das im Idealfall noch in dieser Existenz eine positive Auswirkung auf die eigene Lebensdauer. Die Aufforderung des Geshe zeigt noch einen anderen, sehr wichtigen Punkt. Der Nutznießer der Handlung muß nicht notwendigerweise der Handelnde selbst sein; im vorliegenden Beispiel soll nicht seine Lebensdauer verlängert werden, sondern die einer ganz anderen Person, nämlich des Dalai Lama. Diese andere Person nimmt aber nicht an dem Ritual teil, und sie hält sich auch nicht wenigstens ungefähr am selben Ort auf, ja, sie wird nicht einmal Kenntnis von der Durchführung eines Rituals zu ihrem Nutzen erhalten; dennoch ging der Geshe zuversichtlich davon aus, daß die heilvolle karmische Wirkung tatsächlich demjenigen zugute kommt, dem sie zugehört wird. Dies ist nur möglich durch das Konzept der „Widmung des Verdienstes“, das in der einen oder anderen Form in allen Richtungen des Buddhismus anzutreffen ist. Die Vorstellung besagt, daß eine Person das religiöse Verdienst, welches sie unausweichlich durch eine bestimmte positive Handlung erwirbt, absichtlich einer anderen Person oder mehreren anderen Personen oder sogar allen Lebewesen widmen kann, die dann zum Nutznießer jenes Verdienstes werden. Bei dem Nutznießer – und auch das ist wichtig – muß es sich nicht notwendigerweise um eine lebende Person handeln. Das Verdienst einer religiösen Handlung kann man, mit anderen Worten, auch einer verstorbenen Großmutter widmen, und es wird dann demjenigen Wesen

---

<sup>20</sup> Nr. 52, Juli August September 2002, S. 3.

<sup>21</sup> Vgl. das inzwischen fast abgeschlossene Habilitationsprojekt von Johannes Schneider, München, zum Thema *Vāgīśvarakīrtis Mṛtyuvarāṇicanopadeśa: Eine buddhistische Lehrschrift zur Abwehr des Todes*.

zugute kommen, welches gerade das geistige Kontinuum fortsetzt, das vorübergehend als Großmutter erschienen war.

David Holler listet in seinem Aufsatz eine ganze Reihe von Beweggründen für die Praxis der Freilassung auf, die er teils den einschlägigen Ritualtexten entnommen und teils während seiner Feldforschungen unter tibetischen Nomaden beobachtet hat.<sup>22</sup> Daraus ergibt sich, wie umfassend die Anwendungsmöglichkeiten gesehen werden. Man hofft, damit die Wiedergeburt in den schlechten Daseinsformen zu vermeiden; in einem Text heißt es, die Freilassung eines Schafes bewahre vor einer solchen Wiedergeburt, die Freilassung einer Ziege hingegen vor sieben. Wenn man dreizehnmal eine Freilassung vornimmt, so heißt es in demselben Text, dann reinigt dies von den karmischen Befleckungen, die man in zehntausend Weltzeitaltern ansammelt. Die lebensverlängernde Wirkung wird hervorgehoben, sodann die Wiedergeburt als Mensch in günstigen Umständen mit einem gesunden Körper. Man wird von Tieren, Menschen und Göttern geliebt, und die Götter beschützen einen. In den Texten wird der *jenseitige* Nutzen in Aussicht gestellt. Die Nomaden freilich gehen damit sehr pragmatisch um; sie führen das Ritual auch für alle möglichen *diesseitigen* Zwecke aus, um Krankheit von Mensch und Vieh abzuwenden, um die Auswirkungen astrologisch ungünstiger Konstellationen zu vermeiden, aber auch, um den Besitz zu vermehren. Ein wichtiger Anlaß, der nicht auf einen rein weltlichen Nutzen abzielt, ist der Wunsch, ihren Lamas ein langes Leben zu sichern, natürlich beispielsweise auch dem Dalai Lama. Ebenso wird das Ritual durchgeführt für ein eigenes langes Leben und für das der Verwandten. Das Verdienst kann Verstorbene gewidmet werden, um ihr negatives Karma zu mildern und ihnen eine günstige nächste Wiedergeburt zu verschaffen.

Bei den tibetischen Nomaden<sup>23</sup> sind es bevorzugt Nutztiere, die zur Freilassung bestimmt werden, idealerweise kräftige und gesunde Tiere, die andernfalls tatsächlich geschlachtet würden. In manchen Gegenden wird das Tier durch eine Art von Divination ausgewählt, etwa indem man die Augen schließt und seinen Schuhriemen in die Herde wirft. Das Tier, auf welches der Schuhriemen fällt, ist dadurch ausgewählt. Holler beschreibt einen Fall, wo Leute aus Lhasa den Schuhriemen eines kranken Verwandten in den Schlachthof mitnahmen, um das für den Erkrankten am besten geeignete Tier auszuwählen. Wenn ein Tier ausgewählt ist, dann wird es markiert. Das Ohr wird durchbohrt, und farbige Bänder werden daran festgemacht; dann wird es bemalt, wobei dafür unterschiedliche Verfahren bekannt sind. Schließlich schmiert man etwas Butter auf Stirn, Hörner und Hufe des Tieres, berührt die Stirn des Tieres mit der eigenen, rezitiert ein Gebet und dann das Gelübde, dieses Tier nicht zu töten, spricht Mantras, und erklärt dem Tier, daß es befreit sei und die Gabe der

---

<sup>22</sup> Holler 2002, S. 212-214.

<sup>23</sup> Siehe Holler 2002, S. 215-17, zum folgenden.

## Die rituelle Befreiung von Tieren

Furchtlosigkeit empfangen habe. Eventuell wird das Tier noch mit geweihtem Wasser besprengt und mit einem Rauchopfer gereinigt, und es werden Blumen verstreut. Eine formale Widmung des Verdienstes beschließt das Ritual.

Es handelt sich also um ein durchaus elaboriertes Ritual, und in so ausführlicher Form scheint es das heutzutage nur in Tibet zu geben. Dort wird es offenbar im wesentlichen von einem Individuum für seine persönlichen Belange ausgeführt, seien sie nun mehr diesseitiger, weltlicher Art oder mehr jenseitiger, überweltlicher. Interessanterweise ist das Ritual aber zumindest zeitweise auch in einem viel weiteren, institutionalisierten Rahmen verwendet worden, und das führt zunächst noch einmal nach Japan. In seinem Artikel über „Rites to Release Animals in Medieval Japan“ bespricht Duncan Ryūken Williams, wie das Ritual im Mittelalter von einem individuellen Akt in einen staatlichen Ritus transformiert worden ist.<sup>24</sup> Dieser Vorgang enthält mehrere interessante Anknüpfungspunkte; beispielsweise war der wichtigste Schrein, an dem die Zeremonie stattfand, der Iwashimizu Hachiman, nicht eigentlich ein buddhistischer Tempel, sondern ein Shintō-Heiligtum mit einer buddhistischen Komponente. Das zeigt exemplarisch die Wechselwirkungen, die überall bei der Ausbreitung des Buddhismus zwischen lokalen Kulturen und der neuimportierten Religion zu beobachten waren, und die dazu beigetragen haben, daß sich regional ganz verschiedene Formen des Buddhismus entwickeln konnten. Dabei versuchte der Buddhismus gewöhnlich, sich an die lokalen Kulte anzulehnen, sie nach Möglichkeit durch das Angebot eigener vergleichbarer Rituale zu überlagern oder zu ersetzen, und zwar insbesondere dann, wenn solche Kulte in die Aufrechterhaltung von bestehenden Machtstrukturen eingebunden waren, d.h. wenn sie irgendwie, sei es auf lokaler oder überregionaler Ebene, einen Beitrag zum Erhalt der Staatsmacht boten und dadurch entsprechende Förderung erfuhren. War keine völlige Überlagerung möglich, dann kam es zu Synthesen, die auch für den lokalen Kult von Nutzen waren, wenn der Buddhismus sich als erfolgreich erwies und dadurch dem lokalen Kult zusätzliche Förderung verschaffen konnte.

Das Ritual der Freilassung im mittelalterlichen Japan ist ein gutes Beispiel für jenes Phänomen. Im späten Mittelalter zählte die jährlich am Iwashimizu Hachiman durchgeführte Zeremonie zu den drei wichtigsten Staatsritualen. Gleichzeitig beleuchtet die Entwicklung von einem ethisch motivierten individuellen Akt zu einem Staatsritus eines der grundsätzlichen Probleme, die einer solchen Verschiebung innewohnen, und nicht nur einer solchen geradezu dramatischen Verschiebung, sondern im Grunde jedem Vorgang von Ritualisierung. Das Problem ist die Veränderung der Motivation. Wenngleich die offizielle Begründung weiterhin darin bestehen mag, durch den im Ritual vorgenommenen Vorgang der Freilassung religiöses Verdienst zu erwerben, das dann eben nicht einem Individuum, sondern dem Staat

---

<sup>24</sup> Williams 1997.

als Ganzem zukommt, so ist doch die eigentlich zugrundeliegende Funktion nicht mehr der Verdiensterwerb, sondern die regelmäßige – daher auch auf ein feststehendes Datum gelegte – Darstellung und Bestätigung bestimmter gesellschaftlicher und religiöser Strukturen.

Ein regelmäßig wiederkehrendes Ritual ist auf die ebenso regelmäßige Verfügbarkeit der dafür notwendigen Paraphernalien angewiesen. Zu welcher geradezu paradoxen Situation eine solche Verfügbarkeit führen kann, wenn im Zentrum des Rituals die Freilassung von Tieren steht, wird in dem Aufsatz von Williams sehr deutlich herausgearbeitet. Der Aufsatz ist in einen Sammelband über *Buddhism and Ecology* eingeordnet; er fragt also ganz gezielt nach der ökologischen Haltung, die sich aus dem mittelalterlichen Staatsritual für den japanischen Buddhismus ableiten läßt. Grundsätzlich möchte man aus der ethischen Motivation, die hinter der Freilassung steht, eine ausgesprochen positive Haltung zur belebten Umwelt ableiten, eine Haltung des Mitgeföhls mit der leidenden Kreatur; Williams zeigt aber deutlich, wie die Ritualisierung des Vorgangs dazu führt, daß sich letztlich ein geradezu entgegengesetzter Effekt einstellt. Für die jährliche Zeremonie am Iwashimizu Hachiman-Schrein waren offenbar zwischen ein- und dreitausend Fische und Muscheln vonnöten. Um sicherzustellen, daß zum Zeitpunkt des Ritus auf jeden Fall genügend Tiere zur Freilassung vorrätig waren, wurde Wochen vorher damit begonnen, mehr als die dreifache Menge zu fangen, offenbar in dem Bewußtsein, daß möglicherweise bis zu zwei Drittel der Tiere die Phase der Vorbereitung nicht überleben würden. Die Tiere wurden speziell für das Ritual gefangen; es handelte sich also nicht um unmittelbar vom Tod, etwa durch bevorstehende Schlachtung, bedrohte Lebewesen. Ganz im Gegenteil wurde ihr Tod für den Zweck der Durchführung des Rituals in Kauf genommen. Es fällt schwer, hier nicht von einer Umkehrung, geradezu einer Perversion, des ursprünglichen Zwecks zu sprechen.

Das führt noch einmal zu meiner eigenen Erfahrung in Nepal zurück. Auch da wurden die Fische offensichtlich nur für den Zweck des Rituals gefangen, und es schien keineswegs gewiß, daß alle Fische diesen Vorgang überlebten, zumal auch der Ort der Freilassung nicht gerade ideal wirkte. Ähnliches läßt sich aus fast allen Ländern anführen, in denen eine Form von ritueller Freilassung praktiziert wird, und die Gefahr der künstlichen Erzeugung von freizulassenden Objekten wird immer wieder beschrieben. Ein Beispiel aus Thailand führt Douglas Burns an: kleine Vögel werden extra für den Verkauf an Buddhisten gefangen, die sie dann freilassen. Zum Teil handelt es sich dabei aber um Zugvögel, die auf der Durchreise gefangen werden und die bei ihrer Freilassung den Zeitpunkt für den Weiterflug bereits versäumt haben oder wegen mangelhafter Haltung zu geschwächt dafür sind. Dies sei, wie Burns bemerkt, im Hinblick auf das den Tieren verursachte Leiden und auf die Zahl der

## Die rituelle Befreiung von Tieren

dabei umkommenden Tiere, „probably the most destructive merit-making tradition.“<sup>25</sup>

Solche Beispiele hinterlassen mindestens einen ambivalenten Eindruck oder sogar einen grundsätzlichen Zweifel an der Sinnhaftigkeit des Rituals. Andererseits ist es gerade Williams, der, nachdem er die Problematik des Staatsritus herausgestellt hat, hervorhebt, es habe mit größter Wahrscheinlichkeit im mittelalterlichen Japan sehr viele Beispiele im privaten Bereich dafür gegeben, wie durch den Kontakt mit der buddhistischen Vorstellung des Nichttötens und des Freilassens das Leid von Tieren erleichtert oder beseitigt worden ist. Im Gegensatz zu dem Staatsritus seien alle solche Fälle aber natürlich undokumentiert geblieben. Dies ist sicher richtig, und daher seien abschließend noch einmal die beiden wesentlichen Begründungen hervorgehoben, die den Akt einer Freilassung motivieren sollten. Sie sind nützlich zusammengefaßt im Eintrag „Liberating Living Beings“ in Ron Epsteins Internet-Lexikon *Buddhism A to Z*.<sup>26</sup> Hinter der Internet-Seite steht eine chinesisch-buddhistische Organisation, die auch im Westen und besonders in Amerika eine große Verbreitung besitzt, und daher zeigt der Eintrag nicht zuletzt, daß, ähnlich wie im heutigen Tibet, auch im gegenwärtigen chinesischen Buddhismus die Praxis weiterhin lebendig ist. Im zweiten Absatz jenes Eintrags wird der Gedanke hervorgehoben, daß alle Lebewesen ohne Ausnahme einmal unsere Eltern gewesen seien. Diese Mahāyāna-Vorstellung war bereits im Rahmen der kanonischen Bezugspunkte des Rituals angeführt worden, und zwar in dem apokryphen Brahmajālasūtra des chinesischen Buddhismus. Der zweite Hauptgedanke ist im vorletzten Absatz der ersten Seite ausgedrückt, etwa in den Sätzen „If someone put me in a cage, wouldn't I be uncomfortable? wouldn't I wish that someone would let me go?“<sup>27</sup> Das entspricht genau dem, was man mit dem Begriff der Goldenen Regel umschreibt, eine *Maxime*, die eine ganz wesentliche Fundierung auch der buddhistischen Ethik bildet.

Beide, einerseits das gedankliche Konstrukt, alle Wesen als ehemalige Eltern zu betrachten, und andererseits die Goldene Regel, stellen gewiß keine schlechte Voraussetzung für einen bewußten Umgang mit der belebten Umwelt dar. Gerade in einem Rahmen wie dem hier gegebenen scheint es möglich und sinnvoll, nicht nur distanziert-sachliche Reflektionen anregen, sondern ebenso, einen persönlichen Bezug herzustellen. Ob die rituelle Freilassung von Tieren eine auch für die Anwendung im Westen geeignete buddhistische Praxis sein könnte, ist fraglich; ihre gedanklichen Grundlagen zu reflektieren und zu überlegen, ob diese Grundlagen hilfreich für den eigenen Umgang mit der Tierwelt sein könnten, ist aber gewiß möglich, und solche Überlegungen anzuregen, war einer meiner Gedanken bei der Wahl des Themas.

---

<sup>25</sup> Burns 1977, S. 35-36; ebenfalls zitiert in Harvey 2000, S. 174. Vgl. auch Handlin Smith 1999, S. 75; Matsunaga 1969, S. 159; Schmithausen/Maithrimurthi 1998, S. 201 mit Anm. 182 und Hinweis auf die in Hamburg angefertigte Magisterarbeit von Mudagamuwe Mathri Murthi.

<sup>26</sup> <http://online.sfsu.edu/%7Erone/Buddhism/BuddhistDic/BDIntro.htm>.

<sup>27</sup> Vgl. auch Handlin Smith 1999, S. 74.

**Zitierte Literatur**

Burns, Douglas M.

1977 „The Population Crisis and Conservation in Buddhist Perspective“, *Bodhi Leaves* No. B 76, Kandy, S. 24-37.

Groner, Paul

1990 „The *Fan-wang jing* and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's *Futsū jubosatsukai kōshaku*“, *Chinese Buddhist Apocrypha*, ed. Robert E. Buswell, jr., Honolulu, S. 251-290.

Hammitzsch, Horst (hrsg.)

1965 *Erzählungen des alten Japan: Aus dem Konjaku-Monogatari*, Stuttgart, S. 20-22.

Handlin Smith, Joanna F.

1999 „Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination“, *Journal of Asian Studies* 58, S. 51-84.

Harvey, Peter

2000 *An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues*, Cambridge.

Holler, David

2002 „The Ritual of Freeing Lives“, *Religion and Secular Culture in Tibet, Tibetan Studies II*, ed. Henk Blezer, Leiden etc. (Brill's Tibetan Studies Library, 2/2), 207-226.

Matsunaga, Alicia

1969 *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Rutland & Tokyo, S. 157-160.

Nattier, Jan

1990 „Eke bolugsan: A Note on the Colophon to the Bolor Erike“, *Acta Orientalia Hungarica* 44, S. 395-408.

Schmithausen, Lambert

2000 „A Note on the Origin of *Ahiṃsā*“, *Harānandalahārī, Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, ed. Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler, Reinbek, S. 253-282.

Schmithausen, Lambert, und Mudagamuwe Maithrimurthi

1998 „Tier und Mensch im Buddhismus“, *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, ed. Paul Münch u. Rainer Walz, Paderborn etc., S. 179-224.

Seyfort Ruegg, David

1980 „*Ahiṃsā* and Vegetarianism in the History of Buddhism“, *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, ed. Somaratna Balasooriya u.a., London, S. 234-241.

Williams, Duncan Ryūken

1997 „Animal Liberation, Death, and the State: Rites to Release Animals in Medieval Japan“, *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, ed. Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryūken Williams, Cambridge, Mass., S. 149-157.