

## Die Ursprünge der Ahimsā im indischen Kontext

Piotr Balcerowicz

Ich hoffe, Sie können alle die Folien sehen.

In diesem Vortrag möchte ich mich mit den Ursprüngen der *ahimsā* im indischen Kontext befassen, indem ich eine Reihe von Mythen untersuche, die sowohl populäre als auch wissenschaftliche Vorstellungen über diesen Begriff bis heute prägen. Natürlich kennen wir alle den Ausdruck *ahimsā*, und wir neigen fast automatisch dazu, ihn mit Mahatma Gandhi, mit friedlichem Widerstand, mit gewaltfreiem Protest und mit der sozialen Bewegung zu verbinden, die auch unter dem Namen *satyāgraha*, der „Anwendung der Wahrheit“, bekannt ist. Dennoch ist es wichtig, gleich zu Beginn festzuhalten, dass *ahimsā*, wörtlich „Nicht-Schädigung“ oder „Nicht-Verletzung“, und die allgemeinere Vorstellung von Nicht-Schädigung nicht einfach deckungsgleich sind. Ursprünglich handelte es sich vielmehr um unterschiedliche Konzepte, die sich nur teilweise überschneiden. Weder die Idee der Nicht-Schädigung noch die Bedeutung von *ahimsā* waren im alten oder klassischen Indien einheitlich; vielmehr war die Entwicklung beider komplex.

Wenn wir nicht beim Wort *ahimsā* selbst beginnen, sondern bei der weiteren Vorstellung von Nicht-Schädigung, begegnen wir in indischen Texten sofort einer Vielzahl von Ausdrücken. *Ahimsā* wurde erst später zu einem prominenten Begriff. In der brahmanischen Tradition ist die Idee der Nicht-Schädigung zumindest in ihren frühen Phasen vor allem mit anderen Begriffen verbunden, etwa mit *ānṛśamsya*, „Nicht-Grausamkeit“, *dayā*, „Mitgefühl, Mitleid, Erbarmen“, und *anukrośa*, wiederum „Mitgefühl“ oder „Mitleid“. Ich werde im Verlauf dieses Vortrags Sanskritbegriffe verwenden, sie aber stets übersetzen, sodass niemand sich von ihnen abschrecken lassen muss.

Die Vorstellung der Nicht-Schädigung spielt auch im Buddhismus, im Jainismus und im Ājīvikismus eine wichtige Rolle. Manche von Ihnen hören den letztgenannten Begriff vielleicht zum ersten Mal, doch war der Ājīvikismus einst eine der bedeutenden religiösen Traditionen des alten Indien. Alle drei Traditionen entwickelten sich im 5. Jahrhundert v. Chr. Die älteste scheint der Ājīvikismus gewesen zu sein, dann wohl der Jainismus, und der Buddhismus war etwas jünger als der Jainismus. Zur Zeit König Aśokas war der Ājīvikismus nach dem Buddhismus die zweitwichtigste Religion. Später verschwand diese Tradition, für das Verständnis der Anfänge des Jainismus ist sie jedoch von größter Bedeutung.

Innerhalb dieser drei Traditionen – Buddhismus, Jainismus und Ājīvikismus – begegnen uns drei besonders wichtige Begriffe, die mit der Idee der Nicht-Verletzung zusammenhängen. Der erste ist *prāṇātipāta-prativirati*, „Enthaltung vom Töten“. Der zweite ist *jugupsā*, wörtlich „Wunsch zu schützen“, genauer: der Wunsch, Leben zu schützen, das Leben von Tieren und anderen Lebewesen, auch wenn der Begriff oft irreführend als „Abscheu“ wiedergegeben wird. Der dritte ist *anārambha*, „Nicht-Handeln“, „Nicht-Töten“ oder „Nicht-Schlachten“. Daneben gibt es weitere Begriffe, die indirekt mit der Idee der Nicht-Verletzung verbunden sind, insbesondere im Buddhismus: *karuṇā*, „Mitgefühl“, und *maitrī*, „liebende Güte“. Im Jainismus finden wir ähnliche Konzepte, darunter den besonders jainistischen Ausdruck *anukampā*, „aktive Empathie“.

Wichtig ist nun, dass die Idee der Nicht-Schädigung und sogar ein Begriff, der *ahiṃsā* nahekommt, bereits in den Edikten König Aśokas erscheint. Dort begegnet uns *avihiṃsā*, und historisch könnte dies durchaus der früheste Beleg für etwas sein, das der späteren Bedeutung von *ahiṃsā* nahekommt: Nicht-Schädigung, Nicht-Verletzung gegenüber allen Lebewesen.

Um diese Geschichte richtig zu verstehen, muss man jedoch zunächst den größeren historischen und kulturellen Hintergrund berücksichtigen. Die Geschichte von *ahiṃsā* und Gewaltlosigkeit in Indien lässt sich nicht begreifen, ohne zu erkennen, dass Nordindien historisch in zwei grundverschiedene kulturelle Räume geteilt war. Der eine war *Āryāvarta*, jene Region, die etwa von Patañjali dem Grammatiker um 150 v. Chr. definiert wird, also das Gebiet, in dem vedische Tradition und vedisches Opfer praktiziert wurden. Der andere war das, was man heute Greater Magadha nennt, die östliche Region mit Magadha, Aṅga, Videha und den anderen sogenannten Oligarchien oder Proto-Republiken, die in frühen buddhistischen Quellen erwähnt werden. Dies war das Gebiet, in dem Ājīvikismus, Jainismus und Buddhismus entstanden.

Ich verwende hier den Begriff Greater Magadha, der von Johannes Bronkhorst geprägt wurde, möchte aber anmerken, dass ich selbst diese Unterscheidung bereits einige Jahre früher in meiner *History of Classical Indian Philosophy*, Band eins, beschrieben habe, die vor Bronkhorsts Buch erschien. Wie dem auch sei: Diese kulturelle Zweiteilung Nordindiens ist für das Verständnis von *ahiṃsā* und Gewaltlosigkeit von grundlegender Bedeutung.

Diese beiden Welten werden häufig über den Gegensatz von Brahmanen und Asketen beschrieben. Bei den Asketen handelt es sich um die *śramaṇas* – im Pali und Prakrit *samaṇas* –, deren Traditionen in Greater Magadha beheimatet waren, während die Brahmanen die kulturellen und religiösen Eliten des vedischen Westens bildeten. Der Begriff *śramaṇa* leitet sich von der Verbalwurzel  $\sqrt{śram}$  ab, „Askese üben“, „Bußhandlungen vollziehen“. Dieser Gegensatz war bereits griechischen Beobachtern wie Megasthenes bekannt, dem Gesandten am Hof Candragupta Mauryas in Pāṭaliputra. Griechische Umschriften dieser Begriffe geben sowohl Sanskrit- als auch Prakritformen wieder.

Kommen wir nun zum ersten Mythos. Eine weit verbreitete Annahme besagt, dass die Gründer des Jainismus und des Buddhismus – Mahāvīra Vardhamāna und Siddhārtha Gautama, der Buddha – beide *ahiṃsā* gepredigt hätten, später zusammengefasst in der Formel *ahiṃsā paramo dharmah*, „Nicht-Schädigung ist das höchste moralische Gesetz“, und dass sie darüber hinaus den Vegetarismus gelehrt hätten. Das ist jedoch nur teilweise richtig. Sie lehrten gewiss Gewaltlosigkeit, doch benutzten sie nicht den Begriff *ahiṃsā*, jedenfalls nicht in den frühen, uns zugänglichen Quellen, und sie predigten auch keinen Vegetarismus. Die Gründe, aus denen sie Gewaltlosigkeit befürworteten, waren vielmehr andere, als moderne Leser oft annehmen, und es gibt keinen Beleg dafür, dass Vegetarismus zu ihrer ursprünglichen Lehre gehört hätte.

Der zweite Mythos betrifft die Etymologie. Hier kann man Moriz Winternitz anführen, der behauptete, das Verb  $\sqrt{hiṃs}$  sei eine Desiderativbildung von  $\sqrt{han}$ . Dann würde es „töten wollen“, „verletzen wollen“ bedeuten, und *ahiṃsā* hieße entsprechend „nicht töten wollen“, „nicht verletzen wollen“, „nicht schaden wollen“. Das ist falsch, und dieser Irrtum ist jahrzehntelang immer wieder wiederholt worden.

Wenn  $\sqrt{hiṃs}$  tatsächlich eine Desiderativform von  $\sqrt{han}$  wäre, dann müssten die korrekten Formen jene sein, die tatsächlich aus  $\sqrt{han}$  gebildet werden: das verbale Desiderativ *jighāṃsati*,

„er will töten“; das nominale Desiderativ *jighāṁsā*; und das Adjektiv *jighāṁsu*, „zu verletzen begierig“, „tötungswillig“. *Ahiṁsā* kann also keine verneinte Absicht oder das Fehlen des Wunsches zu schaden ausdrücken. Um diesen Mythos zu korrigieren, müssen wir zur Sanskritwurzel *√himś* zurückgehen, die mit *√han* nicht verwandt ist. Die Wurzel *√himś* bedeutet „verletzen“, „schaden“, „verwunden“, „Schmerz zufügen“ und begegnet in Formen wie *hinasti* und *himśati*.

Die Ableitung ist einfach. Aus der Wurzel *√himś* wird zunächst das Substantiv *himśā* gebildet, das Verletzung, Grausamkeit, Schaden, Gewalttätigkeit bedeutet. Dieses Substantiv fungiert sowohl als Abstraktum – „Verletzen“, „Verletzung“ – als auch als Handlungs-nomen, also als „Akt der Verletzung“. Eine desiderative Bedeutung ist damit nicht verbunden. Durch Hinzutreten des privativischen Präfixes *a-* entsteht dann *ahiṁsā*, die Negation von *himśā*. Nach der indischen Grammatikertradition kann dieses Negationspräfix *a-* – das Partikel *nañ* – verschiedene Nuancen ausdrücken; für unseren Zusammenhang sind jedoch drei besonders wichtig: *abhāva*, das Fehlen von *himśā*; *anyatva*, das Anderssein im Verhältnis zu *himśā*; und *virodha*, der Gegensatz zu *himśā*. Auf diese Weise bedeutet *ahiṁsā* einen Zustand oder eine Form des Handelns, die frei von Verletzung ist, sich von Verletzung unterscheidet oder ihr entgegengesetzt ist.

Kommen wir nun zum dritten Mythos, nämlich der Vorstellung, die Idee der *ahiṁsā* und der Nicht-Verletzung sowie der Begriff selbst gingen auf die Veden zurück. Wer in den Veden nach der Idee universaler Nicht-Verletzung und nach dem Begriff *ahiṁsā* sucht, wird enttäuscht werden. Erstens gibt es in den Veden trotz dieser weit verbreiteten Annahme keine klare Vorstellung von Nicht-Verletzung oder Wohlwollen gegenüber allen Lebewesen. Es gibt keine Aufforderung, alles Leben zu schützen, keine eindeutige Sorge um die Heiligkeit alles Lebendigen und keinen ausdrücklichen Versuch, das Leiden von Tieren zu verhindern. Das heißt nicht notwendigerweise, dass die alten Aryas gleichgültig gegenüber Tierleid gewesen wären; es bedeutet nur, dass eine solche Haltung in den vedischen Texten nicht ausdrücklich greifbar ist.

Zweitens fehlt der Begriff *ahiṁsā* selbst vollständig in den vier Veden. Wenn man also nach den eigentlichen Wurzeln universaler Nicht-Verletzung, nach humanem Umgang mit allen Lebewesen oder nach Schutz von Tieren vor Leiden sucht, dann muss man außerhalb der brahmanischen, durch die Veden repräsentierten Tradition suchen.

Was man in den Veden tatsächlich findet, ist die Verbalwurzel *√himś* und ihre Ableitungen, jedoch immer in einem sehr spezifischen Zusammenhang. Diese Formen erscheinen in Mantras, Formeln und Bitten an Götter, Ahnen und andere Mächte, mit der Bitte, Brahmanen, ihren Familien oder ihrem Besitz keinen Schaden zuzufügen. Es geht also nicht um das Leiden eines Opfers, sondern um die Sicherheit des Handelnden. Im Sāma-veda und im Yajur-veda finden sich überhaupt keine Ableitungen von *√himś*; im Ṛgveda dagegen etwa dreißig Beispiele. Ich selbst habe die gesamte vedische und brāhmaṇische Literatur durchgesehen und wohl zwei- bis dreihundert Belege des Verbs und seiner Ableitungen untersucht.

Einige Beispiele genügen. Wenn ein Text sagt, Agni sei in die Mütter eingegangen und habe sie nicht verletzt, dann ist das keine neutrale Beschreibung, sondern eine bittende Formel: Agni soll die Mütter nicht verletzen. Wenn es heißt, man habe den Schutz des wohlwollenden Mitra gesucht, bedeutet das: Mitra soll die Opfernden nicht schädigen. Wenn es heißt, man nähere

sich Indra, „den Gedanken oder Stimmen nicht verletzen“, dann bedeutet auch das: Unsere Gedanken und Stimmen sollen Indra nicht beleidigen oder schädigen, damit er uns nicht seinerseits schädigt. Ähnliche Beispiele finden sich im Atharvaveda, wo der Gebrauch sich auf magische Rituale außerhalb des direkten Opferkontextes erweitert. Die Formen bleiben aber fast durchweg negativ: Dieses möge nicht schaden, jenes möge keinen Schaden bringen, dieses böse Omen möge uns nicht treffen und so weiter.

Daraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen. Erstens sind die Formen von *√himś* in der vedischen Literatur nahezu immer negiert. Zweitens sind sie durch und durch akteursbezogen. Sie betreffen das Wohl des Opfernden und seines Umfelds. Die relevanten Akteure sind der *yajamāna*, also der Auftraggeber oder Patron des Rituals, die Priester und ihre Familien. Diese Formeln schützen sie vor Unglück, das aus fehlerhaft vollzogenen Ritualen erwachsen könnte: ein falsch rezitiertes Mantra, ein falsch gefälltter Baum, der in die falsche Richtung stürzt, unheilvolle Vorzeichen, feindliche göttliche Mächte, personifizierter Tod, Krankheit, Schmerz und vieles mehr. In diesem Sinn ist der Gebrauch von *√himś* egozentrisch: Er dient dem Schutz der Opferakteure.

Besonders deutlich wird dies in Beschreibungen von Tieropfern. Im *Rāja-sūya*, dem Krönungsritus, wird die Schlachtung einer Kuh ausführlich beschrieben. Doch das Leiden des Tieres wird nie als *himśā* bezeichnet. Warum? Weil die Handlung im relevanten Sinn nicht als schädlich wahrgenommen wurde. Sie brachte dem Opfernden oder den Priestern keinen Schaden. Im Mittelpunkt steht also nicht das Leiden der Kuh, sondern die Möglichkeit von Unglück. Schaden ist hier akteurszentriert: Er betrifft den Opfernden oder seine Angehörigen.

Erst später, in nachgelagerten Kontexten, finden wir Formeln, die Nicht-Verletzung beschwören – etwa bei der Verteilung der Opfertgaben. Dort erscheint die Wendung „um der Nicht-Verletzung willen“ als Formel, die zukünftigen Schaden vom Opfernden abwenden und zugleich Wohlstand sichern soll. Damit wird Nicht-Verletzung nicht mit Mitgefühl für das Opfer verknüpft, sondern mit dem künftigen Wohlergehen des rituellen Akteurs.

Damit gelangen wir zum vierten Mythos: der Behauptung, der Begriff *ahimśā* selbst sei bereits in den Veden belegt. Das ist er nicht. Der erste Beleg für *ahimśā* erscheint vielmehr erst in der späteren vedischen Tradition, und zwar in Brāhmaṇa-Texten des Yajurveda, insbesondere in der *Taittirīya-Saṃhitā* des Schwarzen Yajurveda und im *Śatapatha-Brāhmaṇa* des Weißen Yajurveda. Diese Texte gehören noch in die vorbuddhistische Zeit. Dort erscheint *ahimśā* in einem technischen, magischen, opferrituellen Sinn: „um der Nicht-Verletzung willen“, also im Sinn der Sicherheit des Opfernden, seiner Angehörigen und seines Herrschaftsbereichs. Auch hier ist nichts Altruistisches gemeint.

Diese Tradition setzt sich in den frühesten Upaniṣaden fort, insbesondere in der *Brāhad-āraṇyaka Upaniṣad* und der *Chāndogya Upaniṣad*. Diese Texte markieren zwar eine wichtige Verschiebung, denn sie dehnen die Vorstellung von Nicht-Verletzung auf die politische und rechtliche Sphäre aus, insbesondere im Zusammenhang mit dem Schutz und der Immunität von Brahmanen. Doch auch hier fehlt *ahimśā* entweder noch oder hat noch keine universale Bedeutung. In der *Brāhad-āraṇyaka Upaniṣad* begegnet das Verb „verletzen“ in Warnungen davor, Brahmanen zu schaden; in der *Chāndogya Upaniṣad* findet sich der erste eigentliche Beleg des Substantivs *ahimśā*. Aber auch dort bleibt der Kontext opferrituell. Gemeint ist

weiterhin Schaden, der auf den Brahmanen selbst zurückfällt, nicht universale Nicht-Verletzung aller Wesen.

Was in diesen Upaniṣaden tatsächlich neu ist, ist das Auftreten von vier Konzepten, die der früheren vedischen Tradition fehlen: *saṁsāra*, *karman*, *dharma* und *mokṣa* – Wiedergeburt, karmische Vergeltung, moralisches Gesetz und Befreiung. Hier beginnt *ahiṁsā* sich symbolisch von der äußeren Ritualsphäre in die innere Sphäre des Befreiungssuchenden zu verlagern. Doch auch dies ist ein langer Prozess. Eine spätere Schicht der *Chāndogya Upaniṣad*, wahrscheinlich eine nachbuddhistische Interpolation, spricht von einem Brahmanen, der nach Abschluss seiner Ausbildung heimkehrt, Familie gründet, Selbstbeherrschung und Askese übt und „keine Geschöpfe verletzt, außer solche, die opferwürdig sind“. Dies ist die erste Stelle, an der *ahiṁsā* als Nicht-Verletzung anderer Lebewesen erscheinen könnte. Aber auch hier ist das Motiv nicht altruistisch. Es geht vielmehr darum, schlechte karmische Folgen zu vermeiden, die der Befreiung im Wege stünden. Auch hier bleibt der Grundgedanke also im Kern selbstbezogen.

Tatsächlich klafft nach dieser Stelle eine Lücke von mehreren Jahrhunderten, bevor der Begriff und das Konzept von *ahiṁsā* erneut auftauchen. Die frühesten *dharma-sūtras* kennen es nicht. Erst zwei spätere *dharma-sūtras* führen die Idee ein. Eines spricht davon, man solle sich des Nehmens des Nicht-Gegebenen und der *hiṁsā* enthalten; ein anderes sagt, ein Bettelmönch, ein *bhikṣu*, solle allen Lebewesen gegenüber gleichgesinnt bleiben, ob sie ihm Schaden zufügen oder freundlich zu ihm seien. Die Terminologie spiegelt hier deutlich eine Übernahme aus jainistischen und buddhistischen Traditionen wider. Dasselbe gilt für das *Baudhāyana-dharma-sūtra*, wo innere Reinigung nicht mit *ahiṁsā* selbst, sondern mit *ahiṁsana*, Nicht-Schädigung, verbunden wird.

Derselbe Text bietet auch eine frühe Liste von fünf *vratas*: *ahiṁsā*, Wahrhaftigkeit, Nicht-Stehlen, sexuelle Enthaltensamkeit und Entsagung. Die voll entwickelte klassische Liste entsteht erst später, in der Gupta-Zeit, im *Pātañjala-yoga-śāstra*, wo wir die vertraute Reihenfolge finden: Nicht-Schädigung, Wahrhaftigkeit, Nicht-Stehlen, Zölibat und Nicht-Besitz. Diese Liste entspricht in auffälliger Weise der jainistischen. In diesem Sinne übernimmt die brahmanische Tradition die fünf Prinzipien von Jainismus und Ājīvikismus, gibt ihnen jedoch neue Namen. „Ich entsage dem Töten“ wird zu *ahiṁsā*; „Ich entsage falscher Rede“ wird zu *satya*; „Ich entsage dem Nehmen des Nicht-Gegebenen“ wird zu *asteya*; „Ich entsage dem Geschlechtsverkehr“ wird zu *brahmacarya* und so weiter. Insofern ist die brahmanische Konzeption von *ahiṁsā* letztlich eine Übernahme aus Jainismus und Ājīvikismus und keine genuin vedische Entwicklung.

Besonders wichtig sind dabei die Kuṣāṇa- und Gupta-Zeit. Sie scheinen jene entscheidende Phase zu markieren, in der *ahiṁsā* und Nicht-Schädigung politisch gefördert werden. Im *Pātañjala-yoga-śāstra* wird *ahiṁsā* als vollständiges Fehlen von Bosheit gegenüber allen Lebewesen, mit allen Mitteln und zu allen Zeiten definiert. Alle übrigen moralischen Beschränkungen, die *yamas* und *niyamas*, sind darin verwurzelt und dienen ihrer Vollendung. In der klassischen Yogatradition wird *ahiṁsā* damit zum zentralen moralischen Prinzip. Patañjali beschreibt ihr sogar eine fast ansteckende Kraft: Wenn ein Yogin fest in *ahiṁsā* gegründet ist, dann führt schon seine bloße Gegenwart dazu, dass andere Wesen ihre Feindseligkeit aufgeben. Daraus entsteht das vertraute Bild aus den Purāṇas, in dem ein meditierender Yogin von Löwen, Tigern, Hirschen und anderen Tieren umgeben ist, die friedlich nebeneinander leben.

Dieselbe größere Verschiebung zeigt sich auch in der Ritualgeschichte. In der Kuṣāṇa-Gupta-Zeit lässt sich der Übergang vom vedischen Opfer mit Tieropferung zur *pūjā* beobachten, also zu Gaben in Form von Lampen, Weihrauch, Blumen und anderen nicht-gewaltsamen Opfergaben an die Gottheit. Auch *pūjā* spiegelt insofern den wachsenden Prestigegewinn nicht-gewaltsamer religiöser Mittel.

Daneben bleibt jedoch ein anderer brahmanischer Begriff wichtig, vielleicht sogar wichtiger als *ahimsā*: *ānr̥śam̐sya*, „Nicht-Grausamkeit“. In der epischen Literatur, etwa im *Mahābhārata*, spielt dieser Begriff eine wichtige Rolle, bezieht sich jedoch auf menschliche Wesen und nicht auf die nichtmenschliche Welt.

Wenn wir also nach der eigentlichen Quelle der Nicht-Schädigung fragen, müssen wir uns den nichtbrahmanischen Traditionen zuwenden. Sie sprachen ursprünglich nicht von *ahimsā* als technischem Terminus, aber ihre Lehre bildet die eigentliche Quelle dieses Ideals. Der Buddha, der Jina Vardhamāna Mahāvīra und Gośāla Maṅkhaliputra von den Ājīvikas gehen alle von derselben existenziellen Einsicht aus: *duḥkha*, Leiden. Alles leidet, ob menschlich oder nichtmenschlich. Die Vier Edlen Wahrheiten des Buddha kreisen ganz um das Leiden. Der Jina lehrt gleichfalls, dass die Welt von Leiden durchdrungen ist. Daraus folgt das Prinzip, anderen Lebewesen keinen Schaden zuzufügen – vor allem nicht durch Geist, Rede und Körper.

Diese Traditionen teilen Grundüberzeugungen von Wiedergeburt, karmischer Vergeltung und der moralischen Bedeutung von Handlungen. Sie unterscheiden aktive, kausative und approbative Formen von Handlung: Ich kann selbst schaden, ich kann andere dazu veranlassen, und ich kann es billigen, wenn andere es tun. Im Jainismus und Ājīvikismus werden die Ursachen des eigenen Leidens oft als äußerlich betrachtet, wenngleich letztlich auf eigene frühere Handlungen zurückführbar. Im Buddhismus dagegen liegt die Ursache des Leidens eher im Inneren, in Unwissenheit und Begierde. Der praktische Schluss ist jedoch ähnlich: Man soll davon absehen, andere zu verletzen, und Nicht-Schädigung ist eine höchste Tugend.

Pārśva scheint der früheste Denker zu sein, der dieses Verbot ausdrücklich formuliert. Er lehrte eine vierfache Zurückhaltung, die später zu den fünf Prinzipien des Jainismus und des Ājīvikismus erweitert wurde. Diese wurden wiederum zu Initiationsformeln für Mönche: „Solange ich lebe, entsage ich dem Töten in allen Formen, mit Geist, Rede und Körper.“ Damit wird Nicht-Schädigung innerlich verankert und systematisiert. Dieselbe Logik tritt auch in den Buddhismus ein, wie die *pārājika*-Regeln zeigen, unter denen das Verbot, Leben zu nehmen, zu den grundlegendsten gehört.

Unter Aśoka erhält dieses Ideal eine politische Dimension. Seine Edikte verwenden *anārambha* und *avihimsā*, um Tieropferung zu verurteilen und eine ganze Reihe von Maßnahmen zu begründen, die das Los verletzlicher Wesen, Menschen wie Tieren, erleichtern sollen. Dazu gehörten Schutzbestimmungen für Gefangene, Einschränkungen von Jagd und Fischfang, Verbote, Tiere zu bestimmten Zeiten zu töten, Schutzmaßnahmen für Wälder mit Wildtieren, medizinische Versorgung für Rinder und vieles mehr. Dennoch erstreckte sich *ahimsā* auch hier nicht auf Kriegführung. Aśoka selbst rühmt sich im Dreizehnten Felsedikt der enormen menschlichen Kosten seines Krieges gegen Kaliṅga. Ebenso verherrlicht der jainistische Herrscher Khāravēla im Hāthīgumphā-Erlass Krieg, Plünderung und Zerstörung. Selbst für die großen buddhistischen und jainistischen Könige wurde *ahimsā* also nicht auf militärische Unternehmungen angewandt.

Abschließend lässt sich sagen: *Ahiṃsā* fehlt als technischer Begriff in der frühesten Geschichte von Jainismus und Buddhismus. Sie erscheint erst allmählich zwischen etwa 100 v. Chr. und 100 n. Chr. und wird erst nach dem 2. Jahrhundert n. Chr. zum Standardbegriff. Im Buddhismus bleiben daneben andere verwandte Werte wichtig, vor allem *maitrī*, *karuṇā* und *muditā*, wie sie etwa von Buddhaghosa ausgearbeitet werden. Die Jains übernehmen ähnliche Konzepte, darunter *kāruṇya*, *pramoda* und *anukampā*. Auch der Kreis der zu schützenden Wesen unterscheidet sich zwischen den Traditionen. Im Jainismus und Ājīvikismus umfasst er Erd-, Wasser-, Feuer- und Luftwesen, Pflanzen, Tiere und Menschen; im Buddhismus beschränkt er sich im Allgemeinen auf Menschen und Tiere.

Schließlich waren *ahiṃsā* und Vegetarismus ursprünglich keineswegs identisch. Über Jahrhunderte hinweg implizierte *ahiṃsā* keinen Vegetarismus. Mönchen und Nonnen im frühen Buddhismus und Jainismus war der Fleischverzehr erlaubt, und es gibt zahlreiche Hinweise darauf, dass sowohl der Buddha als auch Mahāvīra Fleisch aßen. Vegetarismus scheint erst später, besonders in der Kuṣāṇa- und Gupta-Zeit, stärker ins Gewicht zu fallen.

Ich danke Ihnen sehr für Ihre Geduld.