

¹ Kaṭhōpaniṣad I.11.2.² Rgveda 164.46.³ Vgl. Samkhya-Kārikā von Iṣvara-Kṛṣṇa.⁴ Geeta, Kap. XIV.⁵ Yudhiṣṭira, der Held des Mahābhārata, gibt suchende Fragen bezüglich der Kaste und prüft, inwiefern sie Wege für die Praxis eröffnen. (Mahābhārata II. 77. 18.32.)*Ausgewählte Bibliographie*

Anirvana: Buddhyyoga of the Gita and Other Essays (Biblia Impex, New Delhi 1983)

Bhagavadgita

Bhartrihari Nitisatakam, übs. v. P.P. Sharma (Ram Narayana Lal, Allahabad 1959)

S.K. Maitra, The Ethics of the Hindus (The University of Calucutta 1925)

T.M.P. Mahadevan, Invitation to Indian Philosophy (Arnold-Heinemann Publishers, New Delhi 1974)

H. Zimmer, Philosophies of India (Princeton 1961).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Sulak Sivaraksa

Die Menschenrechte im Rahmen einer globalen Problembewältigung

Eine buddhistische Perspektive

1. Neue Entwicklungen im Buddhismus

Um ehrlich zu sein und um gleich zu Anfang in diesem Punkt Klarheit zu schaffen, muß ich unerblickt feststellen, daß es im zeitgenössischen Buddhismus keine ernsthafte Perspektive für eine globale Problembewältigung gibt.

Die *World Fellowship of Buddhists* (Buddhistische Weltgemeinschaft) mit ihrer Zentrale in Bangkok ist politischen, militärischen und wirtschaftlichen Problemen insgesamt aus dem Weg gegangen. Sie hat sich weder kritisch mit Umwelt- noch mit Menschenrechtsfragen auseinandergesetzt noch eine weltweite Zusammenarbeit der Menschheit gefördert. Ihre Mitglieder treffen sich alle paar Jahre und bestätigen einander immer wieder, wie wunderbar wir Buddhisten sind. Tatsächlich entsteht der Eindruck, als

BITHIKA MUKERJI

Studierte an der Universität Allahabad, Indien. Ihre erste Dissertation schrieb sie unter Leitung von Prof. A.C. Mukerji, einem führenden Neovedantisten seiner Zeit. 1972-1973 folgte sie einer Einladung nach Bossey bei Genf, wo sie ein Seminar zu leiten hatte und an einem Programm für fortgeschrittene Studien teilnahm. 1973-1977 Studienaufenthalt an der McMaster University, wo sie ihre zweite Dissertation über die Ontologie von Bliss schrieb. Im November 1984 war sie zur Teilnahme am «Zweiten fernöstlichen Religionsgespräch» der Stiftung ORATIO DOMINI-CA eingeladen. Sie sprach dort über das Thema «Advaitic Experience and Cosmic Responsibility». Sie lehrte an der Abteilung für Philosophie der Benares Hindu University. 1984 wurde sie emeritiert. Veröffentlichungen: *Neo Vedanta and Modernity* (Ashutosh Prakashan Sansthan, Post Box 3, Benares Hindu University, Varanasi, Indien, 1983); *The Hindu Tradition* (AMITY House, New York 1988). Anschrift: Prof. Dr. Bithika Mukerji, 31, George Town, Allahabad 211002, Indien.

interessiere sich der heutige Buddhismus ausschließlich für die nationale und lokale Ebene und für den Bereich der Religionsgemeinschaften.

Erfreulich ist es dagegen, wenn man erfährt, daß die *Asian Buddhist Conference for Peace* (ABCP, Asiatische buddhistische Friedenskonferenz) derzeit ein viertes internationales Seminar über die Buddhisten und die Führung zum Frieden organisiert, und zwar zum August 1989 in der Mongolei.

Andere Organisationen haben ebenso wie die ABCP versucht, die Entwicklung auf eine Auseinandersetzung des Buddhismus mit der internationalen Bewältigung von Problemen hin in Bewegung zu setzen. So unterstützt beispielsweise die *United Nations University* laufend ein Teilprojekt über buddhistische Vorstellungen von wünschenswerten Gesellschaftsformen der Zukunft.

Auf einem Treffen in Bangkok im Jahre 1986 kam eine Anzahl führender Gelehrter und engagierter Buddhisten zusammen, um zu untersuchen, wie religiöse Denker und aktive Kräfte die gegenwärtige Lage der Menschheit beurteilen. Das Treffen war thematisch in drei Hauptteile gegliedert: 1. eine Diagnose der aktuellen Probleme; 2. eine Prüfung der spezifisch buddhistischen Reaktionen auf diese Probleme; 3. die Planung eines möglichen Fortschritts von der der-

zeitigen Situation auf eine erstrebenswertere Gesellschaft hin.

Bei dem Treffen wurden Apathie, Verwirrung und Selbstsucht als die *Hauptursachen der Hoffnungslosigkeit* identifiziert, in der heutzutage so viele Menschen auf der Welt versinken, wenn gleich hier kein unmittelbarer Zusammenhang mit der Religion hergestellt wurde. An einer Stelle wurde das Schlagwort der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit diskutiert. Warum hat Buddha nicht diese Werte gepredigt anstatt der «Vier edlen Wahrheiten» von der Existenz des Leidens, den Ursachen des Leidens, dem Ende des Leidens und dem achtfachen Edlen Pfad zur Beendigung des Leidens?

Die drei oben erwähnten Wertvorstellungen sind idealistisch. Buddha lehrte dagegen die Menschen, mit der Realität des menschlichen Lebens fertig zu werden und sie zu überwinden: die unausweichlichen Probleme von Leiden, Verlust, Krankheit und Tod. Viele Teilnehmer an dem Treffen von Bangkok hatten den Eindruck, diese Methode habe denen, die sich für die Bewältigung der heutigen Weltprobleme engagiert haben, manches zu bieten.

Nach dem Treffen von Bangkok stellte die United Nations University einen Unterausschuß auf, der bedeutsame Probleme formulieren sollte, die von den Buddhisten zu bearbeiten wären, um eine wünschenswertere Gesellschaft für die Zukunft zu fördern, und zwar in folgender Thematik:

1. Der Einzelne und die Gesellschaft im Buddhismus.
2. Universalismus und Partikularismus.
3. Vorhandene soziale Handlungsweisen, die zu einer idealeren Gesellschaft führen können.
4. Sangha, Staat und Volk.
5. Buddhismus und Entwicklung der Gesellschaft.
6. Buddhistische Eschatologie, Millenarismus und das Buddha-Land.
7. Buddhistische Erziehung.
8. Buddhistische Einstellung zu Krieg und Gewalttat.
9. Naturwissenschaft, Technologie und Buddhismus.
10. Frau und Familie im Buddhismus.

Kürzlich hat die United Nations University zu einem anderen Treffen in Bangkok gerufen.

Es sollte unter dem gleichen Thema der Vorstellungen über wünschenswerte Gesellschaften stehen, doch diesmal unter Berücksichtigung verschiedener religiöser und ethischer Systeme. Die *Ergebnisse* waren folgende:

«Wir haben kurz die Einstellung verschiedener religiöser Strömungen im Hinblick auf ihre Glaubensinhalte und Wertvorstellungen überprüft, und zwar unter folgenden Aspekten:

- Wohlfahrt und Entwicklung,
- Gerechtigkeit, Gleichheit und Menschenrechte,
- Frieden, Versöhnung und Gewaltlosigkeit,
- Identität, Authentizität und Universalität.

Dabei ist es wichtig, sich darüber klar zu werden, daß viele der zwischen den Religionen bestehenden Divergenzen nicht selten auf einander ergänzenden Vorstellungen beruhen, die nicht als Konfliktstoff angesehen werden dürfen, sondern vielmehr als Unterschiede, die durch einen dialogischen Prozeß zu tieferen und universaleren Positionen führen können. Wesentlich ist dann, daß das Zustandekommen dieses Prozesses durch die Religionen und ihre Institutionen sowie durch die Gesellschaft und den Staat gewährleistet wird.

Diese Divergenzen stellen nicht notwendig verschiedene Glaubensinhalte dar, sondern eher Positionen religiöser Denker und anderer religiös Engagierter, die entweder bestrebt sind, Teil der Gesellschaft zu sein, ihre grundlegende Dynamik zu akzeptieren, um sie von innen her umzuformen oder außerhalb der Gesellschaft zu stehen, um eine transzendente kritische Betrachtung ihrer Werte und Institutionen zu erreichen.»

II. Keine buddhistische Vision für die Bewältigung der gegenwärtigen Weltprobleme

Im Unterschied zu Islam und Christentum haben die heutigen Buddhisten kein Leitbild für eine *Bewältigung globaler Probleme*. Das ist zum Teil darauf zurückzuführen, daß schon vor der kolonialen Expansion des Westens im vorigen Jahrhundert der Buddhismus in eine Vielzahl von Schulen zerfallen war, die ihrerseits alle mit nationalen Kulturen und/oder Nationalstaaten in Zusammenhang standen und selbst wiederum alle ihre Untergruppen in Gestalt verschiedener Bekenntnisse oder Sekten besaßen.

Die *westliche Christenheit*, vor allem in ihrer Verbindung mit dem Aufbau großer Reiche wie des britischen und des römischen, hat sich in einer Weise entwickelt, daß des Weißen Mannes Bürde die Sorge für die Welt als ein Ganzes oder ein «katholisches» Denken (im buchstäblichen Sinn dieses Wortes) einschließt. Obwohl der Protestantismus gleich dem Buddhismus stark zersplittert ist, hat er es fertig gebracht, bei all seinen Differenzen an weltumfassenden Fragen zusammenzuarbeiten, vor allem seit der Schaffung des *Weltrates der Kirchen*.

Die Ausbreitung des *Islams* ging Hand in Hand mit dem Erfolg des arabischen Handels und der wissenschaftlichen Erkenntnisse, namentlich nach dem Zusammenbruch der alten griechischen Zivilisation. Obwohl die Europäer im 19. Jahrhundert das Ottomanische Reich verdrängten, haben das Entstehen des Nationalismus, der Pan-Nationalismus und der wirtschaftliche Erfolg im Mittleren Osten die Muslime zu einer globaleren Perspektive ermutigt.

Obgleich die alten *buddhistischen Königreiche* in Süd- und Südostasien ihre Unabhängigkeit vom Westen wiedergewonnen haben, ist ihnen das auf dem Dhamma gründende Wesen ihrer nationalen Identität verloren gegangen. Sie haben nur staatliche Zeremonien bewahrt, die oft mehr feudalistisch als buddhistisch sind. Blindlings klammern sie sich an veraltete Bräuche, die für die heutige Gesellschaft belanglos sind.

Ungeachtet dessen, daß *Siam* (heute = Thailand) politisch nie unter europäischer Herrschaft gestanden hat, wurde es intellektuell, kulturell und im Bereich der Erziehung kolonisiert. Die Auswirkungen dieser Art von Kolonisation lassen sich kaum jemals rückgängig machen.

In *Ostasien* hat der Buddhismus noch vor dem Wirksamwerden westlicher Einflüsse viel von seinem eigentlichen Wesen an den Konfuzianismus oder Schintoismus verloren.

Der überlegene *Geist des Buddhismus* ist in Asien nur noch in kleinen Nischen vorhanden, zur individuellen oder lokalen Entfaltung, wo menschliche Bedürfnisse vor materiellem oder wirtschaftlichem Gewinn rangieren. Auf nationaler Ebene denken die meisten Menschen nur in den Kategorien wirtschaftlicher Entwicklung. Folglich wird der Reiche reicher, und der Arme bleibt arm oder wird ärmer. Das trifft gleichermaßen zu für Völker wie für Einzelmenschen. Und natürlich ist keiner glücklich. Die

gegenwärtigen Systeme sozialer Entwicklung führen zu Mißbrauch und Verletzung der Menschenrechte, zur Vertiefung der Kluft zwischen Reichen und Armen, zur Schädigung der Umwelt und aggressiven Zerstörung der Rohstoffquellen. Unglücklicherweise scheint es, daß buddhistische Entwicklungsmodelle sich nicht durchgesetzt haben, und vor allem, daß die Reaktionen der buddhistischen Gemeinschaften *nicht ausgereicht* haben, diesen negativen Elementen entgegenzuwirken.

Bevor wir uns mit den oben erwähnten Problemen auseinanderzusetzen versuchen, müssen wir in unseren buddhistischen Traditionen nachschauen, ob es in der Vergangenheit überhaupt ein derart globales Interesse für soziale Gerechtigkeit gegeben hat, daß man es sinnvollerweise in der Gegenwart und Zukunft verwenden kann.

III. Das Verständnis der buddhistischen Mythen vom Großen Erwählten und vom Weltherrscher

Nach meiner Meinung ist es außerordentlich lohnend, die mythologische Tradition des Buddhismus hinsichtlich des Königtums und des Herrschers der Welt zu untersuchen, der zum Wohle aller regiert hat, und herauszufinden, wie dieser Mythos von buddhistischen Herrschern späterer Generationen angewandt worden ist.

Das *Agganna Sutta* des *Digha Nikaya* beginnt mit der Schilderung einer idealen Welt, einer natürlichen mühelosen Existenz. Ätherische, leuchtende Wesen leben glücklich und kennen keinen Unterschied zwischen den polaren Gegensätzen wie männlich und weiblich, gut und böse, reich und arm, Herrscher und Untertan. Die Erde selbst ist aus einer herrlichen eßbaren Substanz gemacht, die aussieht wie Butter und süß schmeckt wie Honig.

Schritt für Schritt aber, aufgrund eines *Karma*, das aus einem früheren Weltzyklus geblieben ist, geht dieses Goldene Zeitalter zu Ende. Während der langen Periode des Niederganges, der in der Welt und deren Wesen offenbar wird, werden Geiz, Habgier, Sexualität, Diebstahl, Gewalttat und Mord in diese Welt hineingetragen. Schließlich herrscht reine Anarchie, und um ihr ein Ende zu machen, finden sich die Menschen zusammen, um aus ihren Reihen einen König zu wählen, der über sie herrschen und die Ordnung aufrecht erhalten soll. Das ist der *Mahasommata*, der

Große Erwählte. Und die Menschen ihrerseits erklären sich bereit, ihm für die Erfüllung seiner Aufgaben als Herrscher einen Anteil von ihrem Reis zu zahlen. So lautet der Mythos vom ersten Königtum. Die Schrift berichtet weiter die Legende vom *Cakkravartin* (das Rad bewegender Herrscher) oder Herrscher der Welt.

Eine Urfassung dieser Legende erscheint in der *Cakkravartti Sihanada Sutta*, ebenfalls von dem *Digha Nikaya*. Auch dieser Text beginnt mit der Schilderung des *Goldenen Zeitalters* als dem Ausgangspunkt der Weltzyklus. Während dieser Zeit hatten die Menschen wunderbare Leiber, eine Lebenszeit von 80000 Jahren und führten ein Leben in wunderbar müheloser Existenz. In dieser Zeit aber ist der *Cakkravartin* mit Namen Dalhanemi von Anfang an gegenwärtig. Er ist tatsächlich in hohem Maße selbst ein Teil des Goldenen Zeitalters, denn seine Gegenwart wirkt instrumental für die Erhaltung des paradiesischen Zustandes, da er weiß, was gut ist, und regiert durch das *Dhamma*; Armut, Böswilligkeit, Gewalttat und Verbrechen gibt es nicht in seinem Herrschaftsbereich.

In der Tradition wird der *Cakkravartin* als ein außerordentliches Wesen dargestellt. Er zeigt, so sagt man, die 32 körperlichen Merkmale des Großen Menschen (*Mahapurusa*) und ist ausgestattet mit den sieben Juwelen oder Wahrzeichen der höchsten Gewalt, deren wichtigstes das Rad (*cakka*) ist. In der *Sutta* erscheint dieses herrliche Rad frei schwebend vor Dalhanemi zu Beginn seiner Herrschaft als Zeichen seiner Rechtschaffenheit. Dann führt es ihn zu einer großen kosmischen Eroberung der vier Kontinente. Es nimmt ihn mit nach Osten, Süden, Westen und Norden, so weit wie die großen Ozeane reichen; und wohin das Rad rollt, begegnet er keinem Widerstand. Die Macht seines *Dhamma*, symbolisiert durch sein Rad, das *Dhammacakka*, ist so groß, daß die örtlichen Könige sich ihm augenblicklich unterwerfen. Schließlich führt sein Rad ihn zurück zu seiner Hauptstadt im Mittelpunkt der Welt. Dort verharrt es und schwebt auf wunderbare Weise über den königlichen Palästen als Zeichen der höchsten Herrschaft. Nach vielen Jahren einer friedvollen Regierung über ein zufriedenes und blühendes Reich aber beginnt Dalhanemis Rad des *Dhamma* zu sinken. Das ist ein Zeichen des nahenden Endes seiner Herrschaft, gemäß dem buddhistischen Gesetz des Wandels (*Anicca*); und wenn das Rad

gänzlich in der Erde verschwindet, übergibt der weise König den Thron seinem Sohn und zieht sich von dieser Welt zurück, um als Asket im Wald zu leben.

Es ist wichtig festzustellen, daß das Rad des *Dhamma* nicht automatisch von einem *Cakkravartin* auf den nächsten übergeht. Dalhanemis Sohn mußte sich seinerseits seines eigenen Rades würdig erweisen, indem er seine eigene Rechtschaffenheit an den Tag legte. Dieser Sachverhalt bildet den Hintergrund für den weiteren Verlauf des Mythos, der gleich der Erzählung in dem vorigen *Sutta* den schrittweise verlaufenden Verfall dieser Welt und der Lebewesen in ihr darstellt.

Nach einer langen Reihe von Dalhanemi, die vollkommene *Cakkravartins* sind, kommt ein König, der es versäumt, dem *Dhamma* zu folgen und für den das Rad nicht erscheint. Folglich ergeben sich Widerstände gegen seine Regierung. Es kommt zu Spannungen; das Volk gedeiht nicht mehr; der Herrscher der Welt versagt ihm seine Unterstützung. So verursacht eins das andere, wie in dem *Sutta* festgestellt wird. «Daraus, daß dem Mittellosen nichts gegeben wird, verbreitet sich die Armut; aus der zunehmenden Armut erwächst das Stehlen; durch das zunehmende Stehlen kommt es zum Anwachsen von Gewalttat; durch die um sich greifende Gewalttat verbreitet sich die Zerstörung von Leben; durch die Häufigkeit des Mordes wird die Lebensspanne der Menschen verkürzt und die Schönheit ihrer Leiber vernichtet.»

Der Mythos berichtet dann von dem weiteren Verfall in der Qualität und Dauer des Lebens, bis der Zustand einer faktischen Anarchie erreicht ist. In dieser Hinsicht gleicht der Mythos vom *Cakkravartin* weitgehend dem vom Großen Erwählten (*Mahasommata*).

Stellt man die beiden *Suttas* einander gegenüber, so lassen sich verschiedene Rückschlüsse ziehen. In dem ersten der beiden wird der Große Erwählte erst berufen, wenn sich dafür eine Notwendigkeit ergibt. Er fungiert als Füller einer Lücke gegen die einströmende weitere Anarchie. Das Goldene Zeitalter braucht und kennt überhaupt keinen König. In dem späteren Mythos dagegen ist der Herrscher ein wesentlicher Teil des Goldenen Zeitalters. Durch seine tatsächliche Existenz und seine persönliche Regierung garantiert er eine friedliche, gedeihliche und idyllische Existenz für alle, und das, so lange er rechtschaffen genug ist, um das Rad des *Dhamma* zu verdie-

nen, das heißt solange er wirklich ein das Rad bewegender *Cakkravartin* ist. Die *Schlußfolgerung*, die sich aus diesen zwei Mythen ziehen läßt, ist, daß keiner von beiden mit dem Goldenen Zeitalter schließt, sondern anschließend in deutlichen Bildern schildert, *was geschieht, wenn der Herrscher nicht nach dem Ideal lebt*. Das wiederum legt nahe, daß es wirklich zwei mögliche Herrschertypen gibt: Der eine, ein richtiger *Cakkravartin* im vollen Sinne, ist rechtschaffen, regiert gemäß dem *Dhamma* und garantiert so, gleich Dalhanemi, ein *Goldenes Zeitalter*. Und tatsächlich gibt es einen Ausspruch des Buddha in der *Anguttara Nikaya*, der besagt: «Ein Weltherrscher, ein rechtschaffener und gerechter König, stützt sich auf das *Dhamma*. Indem er das *Dhamma* achtet, verehrt und ihm Ehre erweist, und mit dem *Dhamma* als Norm, nach der er sich richtet, sorgt er für sein eigenes Wohl und die Sicherheit seines Volkes.» Der andere dagegen, der vielleicht des Titels *Cakkravartin* nicht wahrhaft würdig ist, erweist sich nicht als so rechtschaffen, versäumt es, nach dem *Dhamma* zu regieren, und wird verantwortlich für eine kosmische Katastrophe: die *Degeneration der Welt*.

Diese beiden Mythen haben die buddhistischen Fürsten in Süd- und Südostasien stark beeinflusst. Doch historisch gesehen war vielleicht der Kaiser *Ashoka*, der Herrscher von Indien, der einzige, der wirklich als *Cakkravartin* bezeichnet werden kann, wenn man die vorherrschende öffentliche Meinung akzeptieren will. Er war der «Weltherrscher», der so rechtschaffen wie möglich regierte, indem er seine Herrschaft über nahezu den gesamten Subkontinent ausdehnte. Die singalesischen, burmesischen und siamesischen Könige waren tatsächlich keine *Cakkravartins*, wollten aber alle den «Großen Herrscher» nachahmen und taten, wenigstens grundsätzlich, ihr Bestes, um gerecht und rechtschaffen zu sein. In der Praxis aber erscheint es fraglich, ob sie wirklich «das *Dhamma* achteten, verehrten, ihm Ehre erwiesen und mit dem *Dhamma* als Norm, nach der sie sich richteten, für ihr eigenes Wohl und die Sicherheit ihres Volkes sorgten».

IV. Die Rolle des Sangha

Das Ergebnis war, daß sich die Institution des *Sangha*, der heiligen Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, entwickelte, um die Regieren-

den das *Dhamma* zu lehren und den Verkehr zwischen den Regierenden und den Regierten zu erleichtern. Im Gegensatz zur Gesellschaft der Laien *kehrt der Sangha den Prozeß der Degeneration des Menschengeschlechtes*, wie er in den buddhistischen Schöpfungsmythen geschildert ist, um: Zwang und Gewalt werden durch Zusammenarbeit ersetzt, Privateigentum durch Besitzlosigkeit, Familie und Heim durch die Gemeinschaft wandernder Männer und Frauen; Hierarchie durch egalitäre Demokratie. Der *Sangha* symbolisiert die Vereinigung von Mitteln und Zwecken in der buddhistischen Philosophie. Das bedeutet, daß die Bewegung, die zur Lösung eines Konfliktes wirkt, selbst einen gesunden und friedvollen Prozeß verkörpern muß. Die Disziplin des frühen monastischen *Sangha* war bestimmt, die zwischen Mönchen und Nonnen *erwarteten Interessenkonflikte* in Prozesse friedlicher *demokratischer* Lösungen zu lenken. Um in ihren Gesellschaften Frieden und Stabilität herzustellen, suchte der monastische *Sangha*, eine moralische Hegemonie über den Staat zu errichten und die Gesellschaft, in der er wirkte, *nach dem Gesetz einer Ethik der Gewaltlosigkeit im Interesse der sozialen Wohlfahrt zu lenken*. Seit dem Tod des Buddha vor etwa 2530 Jahren ist der *historische Sangha* jedoch durch *kulturelle*, wirtschaftliche und politische Interessengemeinschaften horizontal und vertikal *geteilt* worden. Teile des *Sangha* wurden in vielen verschiedenen Ländern mit ihren wachsenden Gemeinschaften von staatlicher Protektion abhängig. Mit der Zunahme des Reichtums und Landbesitzes der Klöster wurde der *Sangha* immer mehr in die Gesellschaft integriert als eine Priesterklasse von Lehrern, Zelebranten verschiedener Rituale und Deklamatoren magischer Formeln, eine Gruppe der landbesitzenden Elite mit ihren eigenen selbstsüchtigen Interessen und einer erschreckenden kulturellen Macht.

Mit der *Zentralisierung und Hierarchisierung* des *Sangha* entwickelte sich eine zunehmende Elite und staatliche Kontrolle, so daß ein Teil des *Sangha*, anstatt im Staat die Ethik der Gewaltlosigkeit geltend zu machen, in steigendem Maße berufen wurde, Gewalttat und Ungerechtigkeit rational zu motivieren.

Auf der anderen Seite gibt es immer schon bis auf den heutigen Tag, häufig verarmt und wenig gebildet, ohne Besitz und Familie, einen *radikalen Klerus*, der die *kritische Perspektive des Bud-*

dhismus bewahrt und aufrecht erhält. Einzelne verstreute buddhistische Gemeinschaften verharren bis zum heutigen Tag in radikaler Mißachtung und bisweilen stolzer Verdammung des offiziellen «Staatsbuddhismus», seiner elitären Hierarchie und seines Vermächtnisses von Anpassung an das weltliche Leben wie auch seiner Korruptheit.

Schaut man auf die Zukunft der Menschheit, so ist es daher notwendig, zurückzuschauen und den Staat mit seinen Eliten und den natürlicher Tendenz zu aus Gewinnsucht erwachsenden Konflikten dahin zu bringen, daß er unter der Oberherrschaft derjenigen Institutionen des Volkes verbleibt, die den Prozeß gewaltloser demokratischer Konfliktlösung verkörpern. In den Begriffen der buddhistischen Tradition ausgedrückt, bedeutet das: *Der König soll immer unter dem Einfluß des Sangha stehen — und nicht umgekehrt.*

Für diejenigen unter uns, die zur intellektuellen Laienschaft gehören, ist es, so glaube ich, eine gebieterische Notwendigkeit, daß wir den radikalen Klerus unterstützen in seinem Bemühen, *die kritische Perspektive des Buddhismus* weiter zu tragen. Wir sollten mit ganzem Herzen den *Sangha* in seinen Bemühungen bestärken, die örtlichen Gemeinden zu einem Selbstbewußtsein und weg von der Beherrschung durch die Eliten oder ihr Konsumdenken zu führen. Tatsächlich haben manche lokalen bäuerlichen Gesellschaften noch *gewaltlose Wege für ihre Lebensführung und Achtung vor jedem Einzelmenschen, aber auch vor Tier, Baum, Fluß und Berg.*

Obwohl Regierungen und multinationale Gesellschaften verschiedene «Verbesserungen» und Chemikalien zur Steigerung des landwirtschaftlichen Ertrags eingeführt und versucht haben, die Dorfbevölkerung zu bewegen, ihren traditionellen Lebensformen den Rücken zu kehren und sich für Jeans, Coca-Cola und Fast-food zu entscheiden sowie für eine Anbetung des Staates und seines kriegerischen Apparates, ist diesen Bestrebungen erfolgreich durch die des kritischen *Sangha* begegnet worden. Einige von ihnen haben sogar meditative Übungen für Bauern wieder eingeführt, Reis- und Büffelbanken errichtet, die Eigentum der Gemeinde sind und der örtlichen Bevölkerung mehr nützen als Handelsbanken, die mit internationalen Konsortien verflochten sind und auf Kosten der örtlichen Bevölkerung betrieben werden.

V. Die Wichtigkeit einer sozial engagierten Spiritualität

Wir sollten das *Befreiungspotential innerhalb der buddhistischen Tradition* stärken und ausweiten, um jeder örtlichen Gemeinde die Gewinnung einer globalen Perspektive zu ermöglichen, die sie für globale Probleme aufgeschlossen macht, speziell für die mit den Leiden der Armen gegebenen. Wären mehr Menschen sich dieses Problems bewußt, so könnte man es wesentlich wirksamer lösen.

Ferner sollten wir einen Austausch und einen *Lernprozeß zwischen Buddhisten und Nichtbuddhisten* fördern zum Zwecke einer vernünftigen Zusammenarbeit im Kampf gegen die unterdrückerischen gesellschaftlichen Kräfte, die diese Leiden verursachen.

Wir sollten außerdem bestrebt sein, Bauern, Fischer, Industriearbeiter, Frauen und alle unter der Unterdrückung leidenden Schichten eines Landes zu befähigen, daß sie ihren Glauben und die Wurzeln ihres kulturellen Erbes entdecken und aus ihnen Anregung und Hilfe gewinnen.

Unglücklicherweise hat die Entwicklung in der Vergangenheit diese lebendigen Quellen menschlicher Werte ignoriert. Doch aktive Kräfte, selbst solche mit agnostischer Einstellung, sollten *offen sein für die befreienden Dimensionen von Religionen und Kulturen.* Gewiß sind manche aktive Menschen antireligiös, etwa gewissen Dogmen, Formen, Zeremonien und Einrichtungen gegenüber. Vielleicht könnte ein «b»uddhismus mit kleinem b ihnen helfen, eine säkulare Spiritualität des Kämpfens zu entdecken, zu entwickeln und zu stärken, die keiner spezifischen Tradition ihre offenen Reverenzen erweist, sondern einfach aus dieser Quelle eine größere Authentizität erhält.

Für viele von uns, die Weltprobleme lösen möchten, gibt es auf der einen Seite die vorherrschende Mentalität des Sozialingenieurs, die von der Annahme ausgeht, persönlicher Erfolg könne mehr oder weniger durch eine radikale Umstrukturierung der Gesellschaft bedingt sein. Die entgegengesetzte Meinung lautet, daß eine grundlegende Besserung der sozialen Situation voll und ganz abhängig ist von einem Wandel im personalen und spirituellen Bereich und im Lebensstil. Doch eine wachsende Zahl zum spirituellen Leben neigender Menschen muß erfahren, daß man sich beim *Bemühen um das «innere»*

Leben sehr entmutigt sieht durch die sozialen Verhältnisse, die eine Folge von individueller Verblendung und Angst sind. So bemerkt der amerikanische Zen-Buddhist Gary Snyder, Dichter und engagierter Mann, die sogenannte «freie Welt» sei in wirtschaftlicher Hinsicht abhängig geworden von einem grotesken Komplex von unstillbarer Habgier, sexueller Unersättlichkeit und einem Haß, der sich nirgendwohin entladen kann als gegen die eigene Person. Unter diesen Umständen sind die Chancen für eine spirituell bestimmte Lebensform stark beeinträchtigt, vor allem, wenn man in einer Wohlstandsgesellschaft des Westens lebt. Doch die sogenannten «sozialistischen Gesellschaften» haben fast ausnahmslos die Absicht gehabt, es der «freien Welt» gleich zu tun.

Daher muß dieser *circulus vitiosus* im sozialen wie im personalen Bereich unbedingt gesprengt werden: *eine sozial engagierte Spiritualität ist notwendig*. In der Vergangenheit hat sich soziale Aktivität hauptsächlich auf das gerichtet, was «draußen fehlt». Eine Öffnung für das, was «hier innen» ist, und es mit andern teilen, kann eine große Hilfe bedeuten. Zugleich aber bringt es das beunruhigende Bewußtsein, wie sehr «Ich» MEINE Geschäftigkeit, UNSERE Sicherheiten und Rationalisierungen und IHRE Feindseligkeit nötig habe. Gerade dieses Erlebnis aber von Langeweile, Enttäuschung, Indifferenz, Ärger, Feindseligkeit und Frohlocken, wie es dem Aktivist zuteil wird, durchzustehen und nicht aufzugeben, ist eine unschätzbare spirituelle Übung. Das alles ist nur möglich, wenn auf der anderen Seite ein *adäquater Ausgleich in Gestalt täglicher Meditation* und zeitweiliger Zurückgezogenheit zur Einkehr vorhanden ist, bei gleichzeitigem *Bewußtwerden der sozialen Übelstände* außerhalb der eigenen Person. Derartige Übungen bewirken eine langsame Auflösung des Bedürfnisses nach Selbstbestätigung, das Erwartungen nährt, und macht uns frei, eben das zu tun, was die jeweilige Situation von uns verlangt.

Aus der Vertiefung dieses Erlebens erwächst Verstehen, und aus dem Verstehen eine scheinbar an Wunder grenzende Großmut des Geistes, verbunden mit der Befähigung, das Werk zu tun, welches das Mit-Leiden von uns verlangt. Schließlich können wir sogar uns selbst weniger wichtig nehmen. Mit dieser *kritischen Selbsterfahrung* können wir Menschen aus den verschiedensten Religionen und Glaubensrichtungen

wirklich verstehen und aufrichtig achten. Wir können ihnen demütig und wissend zugleich die Hände reichen in dem Versuch, unser Raumschiff «Erde» zu einem Ort mit mehr Frieden und Gerechtigkeit zu entwickeln.

VI. Eine Neuinterpretation des buddhistischen Prinzips von den Wechselbeziehungen zwischen allem Leben und der Anwendung der Fünf Regeln auf die heutige Situation

Durch sein Beharren auf dem Prinzip der *Wechselbeziehungen zwischen allem Leben*, seiner Lehre des *Mitleids* mit allem Sein, der *Gewaltlosigkeit* und der *Fürsorge* für alles Existierende hat der Buddhismus einige zeitgenössische Buddhisten zu weiter gespannten und tiefer greifenden Interpretationen der Beziehungen zwischen sozialer, ökologischer, rassischer und sexueller Gerechtigkeit und Friedfertigkeit geführt.

In diesem Zusammenhang sollten wir uns von einigen Bewegungen inspirieren lassen, zum Beispiel der Bewegung des Ven. (Ehrw.) *Bhikku Buddhadasa* und seinem Garten der Befreiung in Siam, den Meditationsmethoden des Ven. *Phra Debvedi (Payutto)*, der nicht nur Thailand, sondern auch Mönche aus dem Ausland beeinflusste und ihnen Anregungen gab, wie dem Ven. *Sumedo*, die buddhistische Botschaft mit ihren sozialen Anliegen nach Europa, Nordamerika, Australien und Neuseeland zu bringen. Doch im Rahmen dieser Ausführungen möchte ich mich nur auf den vietnamesischen Mönch *Thich Nhat Hanh* konzentrieren, der uns lehrt, bei unserm Handeln größte Aufmerksamkeit ebenso den kleinsten Einzelheiten wie auch dem gigantischen Gewebe allen Lebens zu widmen.

Er betont in seiner Lehre speziell den *Non-Dualismus* und spricht von *Frieden-Sein in den Regungen des eigenen Lebens als Teil des Friedens-Schaffens in der Welt*. Er betont den Zusammenhang zwischen innen und außen, nennt die Welt unser «großes Selbst» und fordert auf, die Welt in aktiver Weise zu diesem «großen Selbst» zu gestalten und für sie zu sorgen.

Sein *Tiep-Hien-Orden*, der in Vietnam während des Krieges gegründet wurde, stammt von der Zen-Schule des Lin Chi. Er ist eine Form des im Alltagsleben und in der Gesellschaft engagierten Buddhismus. Die beste Übersetzung von Tiep Hien ist nach Thich Nhat Hanh «Orden

des Aufeinander-Bezogen-Seins (Interbeing)», was er folgendermaßen erläutert: «Ich bin — deshalb bist Du. Du bist, deshalb bin ich.» Das ist die Bedeutung des Wortes «Interbeing». Wir sind-auf-Gegenseitigkeit, in unserm Sein aufeinander bezogen.

Der Orden des Aufeinander-Bezogen-Seins soll gezielt die Probleme der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens ansprechen, seine Mitglieder sensibilisieren, damit sie ihr Verhalten den Bedürfnissen der größeren Gemeinschaft gegenüber überprüfen und dabei frei werden von engen Verhaltensweisen. Selbst der Weg des *Zufluchtnehmens* zu den *Drei Kleinoden* (des Buddhismus) ist herrlich und schlicht erklärt:

*Ich nehme Zuflucht zu dem Buddha,
dem einzigen, der mir den Weg in diesem Leben zeigt:*

Namo Buddhaya.

*Ich nehme Zuflucht zum Dharma,
dem Weg des Verstehens und der Liebe:*

Namo Dharmaya.

*Ich nehme Zuflucht zum Sangha,
der Gemeinschaft sorgsamer Harmonie:*

Namo Sanghaya.

Thich Nhat Hanh überarbeitete die traditionellen *Fünf Regeln*, um damit Probleme des Herzens, der Sprache des Leibes anzusprechen:

«*Die erste Regel*: Töte nicht. Laß nicht zu, daß andere töten. Suche alle nur erdenklichen Mittel, um Leben zu schützen. Lebe nicht in einem Beruf, der Menschen und Natur schädigt.

Die Zweite: Stiehl nicht. Nimm nichts in Besitz, was anderen gehören sollte. Achte das Eigentum anderer, aber halte auch andere davon ab, daß sie sich durch das Leiden von Mitmenschen oder das Leiden anderer Lebewesen auf Erden bereichern.

Die Dritte: Keine sexuelle Äußerung sollte stattfinden ohne Liebe und Bindung. Sei dir klar der Leiden bewußt, die du verursachen kannst als Folgen eines Fehlverhaltens. Um dein eigenes Glück und das Glück anderer zu bewahren, achte die Rechte und Bindungen der anderen.

Die Vierte: Sage nichts, was unwahr ist. Verbreite keine Nachrichten, von denen du nicht wissen kannst, ob sie sicher sind. Kritisiere und verurteile nichts, worüber du dir nicht sicher bist. Sage keine Worte, die Entzweiung und Haß verursachen, die Zwietracht schaffen und bewirken können, daß eine Familie oder Gemeinschaft auseinanderbricht. Es sollten alle An-

strengungen unternommen werden, um Konflikte zu lösen und Versöhnung zu schaffen.

Die Fünfte: Genieße keinen Alkohol oder irgendwelche anderen berauscheden Mittel. Sei dir dessen bewußt, daß dein großartiger Leib dir von vielen früheren Generationen und von deinen Eltern übergeben worden ist. Den eigenen Körper zerstören durch Alkohol und andere berauschede Mittel, bedeutet Verrat und Untreue üben an deinen Vorfahren, deinen Eltern, aber auch an den künftigen Generationen.»

Diese Regeln formen ein Bewußtsein und ein Leitbild für *soziale Gerechtigkeit und die Schaffung von Frieden auf der festen Grundlage buddhistischer Prinzipien, die im eigenen Leben und in sinnvollem, überlegtem Handeln verwirklicht werden*. Ebenso erinnert uns Thich Nhat Hanh wiederholt: Verliert euch nicht in Zerstreuung und an eure Umgebung. Lernt richtig atmen, um eure Gelassenheit und Fassung an Körper und Geist wieder zu gewinnen, um überlegt zu handeln und Konzentration und Verständnis zu entwickeln. Diese Leitsätze bringen eine Integration der traditionellen fünf Regeln mit verschiedenen Elementen des *Edlen Achtfachen Pfades* zustande. Und ich glaube, Thich Nhat Hanhs Entschluß, sie auf der Grundlage der traditionellen fünf Regeln zu erarbeiten, rührte von seiner Beobachtung her, daß man sie so interpretieren kann, daß sie zu einem Rückzug aus der Welt, zu einer Passivität angesichts von Krieg und Ungerechtigkeit, zu einer Loslösung von sich selbst und einer Trennung vom Los der übrigen Menschheit anregen. Bei der Überarbeitung dieser Regeln begegnet er der genannten Tendenz. Indem er uns nun anleitet, unsere Aufmerksamkeit auf die wechselseitige Verbindung mit anderen Lebewesen zu richten, fordert er uns auf, den kontinuierlichen Zusammenhang zwischen Innen- und Außenwelt zu erleben und zu erfahren, im Zusammenwirken mit anderen, im Verhältnis der Gegenseitigkeit mit anderen tätig zu werden, in der dynamischen Enthüllung der Wahrheit, die die Gerechtigkeit nährt und Frieden schafft.

VII. Das internationale Netz engagierter Buddhisten: Ein hoffnungsvoller Anfang für die Lösung weltweiter Probleme?

Einige von uns versuchen derzeit, diese Herausforderung anzunehmen, und ich hoffe, was eini-

ge von uns versuchen wollen, nämlich unser «Friede-Sein» engagiert und ehrlich mit der Außenwelt in Verbindung zu bringen, wird dazu beitragen, daß eine bessere Welt entsteht mit sozialer Gerechtigkeit, Gewaltlosigkeit und der Wahrung ökologischen Gleichgewichts — *der Mittelweg für jeden einzelnen und für die Gesellschaft insgesamt, miteinander und mit der Natur in Harmonie zu leben.*

Gruppen junger Leute im Westen, die an diese Grundsätze glauben und ebenfalls versuchen, entsprechend zu handeln, haben in den Vereinigten Staaten, im Vereinigten Königreich und in Australien Untergruppen der *Buddhist Peace Fellowship* (buddhistische Friedensgesellschaft) gebildet. Darüber hinaus haben einige von uns noch versucht, sich mit gleichgesinnten anderen Buddhisten zusammenzuschließen, um globale Probleme direkt und konkret zu lösen, indem wir bestimmte wesentliche Fragen sozialer Gerechtigkeit nehmen, die uns besonders nah und besonders teuer sind und die wir, nach unserem Eindruck, zusammen mit guten Freunden (*kalamammitta*) aus anderen Ländern und Kulturen einzeln und gemeinsam in Angriff nehmen können. So versammelten sich im vergangenen Februar in einer kleinen Stadt in der Nähe von Bangkok an die 45 Buddhisten aus aller Welt, einschließlich einer Abordnung der ABCP,

1. um dringende soziale Probleme zu identifizieren, die in den Ländern der Versammelten vorhanden sind, aber auch solche, die andere buddhistische Gemeinschaften betreffen;

2. um Wege ausfindig zu machen, wie die Teilnehmer dieser Versammlung in der praktischen Arbeit an diesen Problemen zusammenwirken können;

3. um auf Weltebene ein Netz engagierter Buddhisten zu schaffen. Sie bildeten vier Arbeitsgruppen zur näheren Untersuchung folgender Problemkreise:

- a. Erziehungs- und Schulwesen
- b. Frauenfragen
- c. Menschenrechte
- d. Spiritualität und Aktivität.

Hier ist nicht der geeignete Platz, um näher auf die Einzelheiten dieses Treffens einzugehen. Doch da sich einige Buddhisten klar geworden sind über die Unzulänglichkeiten der World Fellowship of Buddhists und ähnlicher Organisationen, sind sie nun entschlossen, das *International Network of Engaged Buddhists* (Internationa-

les Netz engagierter Buddhisten) zu gründen mit folgenden Zielsetzungen:

1. das gegenseitige Verständnis zwischen den buddhistischen Ländern und den verschiedenen buddhistischen Sekten zu fördern;

2. in verschiedenen Ländern die Lösung von Problemen zu fördern und sich dafür einzusetzen;

3. mitzuwirken, daß die Perspektiven engagierter Buddhisten bei den Bemühungen um diese Probleme Früchte tragen;

4. als Zentralstelle für Informationen über vorhandene Gruppen und Tätigkeiten engagierter Buddhisten (und bedeutender Nicht-Buddhisten) tätig zu werden.

Für den Anfang wollen sie Gruppen und Einzelpersonen einbeziehen, die auf folgenden Gebieten arbeiten:

- Alternative Erziehung und spirituelles Training
- Aktivität für den Frieden
- Menschenrechte
- Frauenfragen
- Ökologische Probleme
- Familienfragen
- Entwicklung ländlicher Gebiete
- Alternative Wirtschaft
- Kommunikation
- Angelegenheiten der Mönche und Nonnen.

Dieser Problemkatalog kann in der Zukunft erweitert werden. Ich bin überzeugt, dieses neu errichtete Netz wird wirksam mit anderen religiösen Organisationen ähnlicher ökumenischer Einstellung zusammenarbeiten für den Einsatz spiritueller Werte bei der Bewältigung globaler Probleme.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

SULAK SIVARAKSA

Gastprofessor an einigen thailändischen, amerikanischen und europäischen Universitäten. Hauptsächlich lehrt er Buddhismus und Philosophie. 1983 war er einer der vier buddhistischen Beobachter, die zur Teilnahme an der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver eingeladen waren. Vorsitzender des Thailändischen Interreligiösen Komitees für Entwicklung. Direktor des Santi Pracha Dhamma Institute. Neueste Veröffentlichungen in englischer Sprache: *Siamese Resurgence; A Buddhist Vision for Renewing Society; Religion and Society; Religion and Development; A Socially Engaged Buddhism.* Anschrift: Prof. Sulak Sivaraksa, Santi Pracha Dhamma Institute, 303/7 Soi Santipap, Nares Rd., Bangkok 10500, Thailand.