

Die Bewegung „Engagierter Buddhismus“

Michael von Brück

Die weltweite Bewegung des sozial und politisch engagierten Buddhismus ist keineswegs erst im Umfeld des amerikanischen oder europäischen Buddhismus entstanden, sondern sie hat ihre Wurzeln in den modernen sozialen Umschichtungsprozessen in Asien. Es ist kein Zufall, daß diese Impulse mit der Bewältigung von Schuld und Leiden infolge von Krieg, Unterdrückung und Ausbeutung zusammenhängen. So wie sich die christliche Ökumene auf dem Boden der Erfahrung von zwei physisch wie geistig verheerenden Weltkriegen entwickelte, hat auch im Buddhismus die Einsicht in die Katastrophen dieses Jahrhunderts eine Neuorientierung auf eine interreligiöse Ökumene hin ausgelöst. Wir können hier nur auf einige bezeichnende Beispiele eingehen.

Anfänge in Thailand: Buddhadasa

Der 1906 im südlichen Thailand geborene und 1993 verstorbene Mönch Buddhadasa gilt als Wegbereiter einer radikalen Reformbewegung innerhalb des Theravada-Buddhismus, weit über die Grenzen Thailands hinaus. Das von ihm 1932 gegründete Waldkloster Wat Suan Mokkh („Garten der Befreiung“) bei Chaiya wurde zum Ausgangspunkt für eine Erneuerung des thailändischen Buddhismus aus dem Geist der Meditation und der Anwendung buddhistischer Ethik auf die sozialen Probleme Thailands. Buddhadasa wollte den Buddhismus in Thailand erneuern, indem er nicht die orthodoxe Wiederholung von Formeln und geheiligten Regeln sowie den Ritualismus in der Religionspraxis betonte, sondern die Praxis im Alltag. Er machte dies auch äußerlich anschaulich durch den Einsatz nicht-orthodoxer Kommunikationsmittel: Zentrum seines Klosters ist eine Ausstellungshalle bzw. ein „spirituelles Theater“, in dem Kunstwerke von Thaimönchen wie ausländischen Gästen ausgestellt werden, die wesentliche Gedanken der Lehren des Buddhismus in Buddhadasas Interpretation vermitteln. So stellt z.B. ein riesiges Bild eine Waage dar, die sich im Gleichgewicht befindet: Auf der einen Waagschale liegt ein Herz, auf der anderen ein Gehirn.

In Thailand hat Buddhadasa Schule gemacht. Seit 1935 der Mönch Phra Kruba Srivichai in Chiang Mai den Bau einer Straße organisierte und später immer mehr

Mönche halfen, die ländliche Infrastruktur zu verbessern, spricht man von „Entwicklungsmönchen“, die den traditionellen Strukturen des *samgha* die Stirn boten.¹ Seither suchen Mönche² nach alternativen Entwicklungsmodellen für Thailand, die auf dem Buddhismus aufbauen und in der Thai-Kultur verwurzelt sind. Beim Kampf gegen Alkoholismus und die Spielbanken, der in vielen Dörfern erfolgreich ist, sorgen die Mönche dafür, daß Meditation auch von Laien und Schulkindern praktiziert wird.³ Vor allem aber geht es ihnen auch um Umverteilung des Landes, damit der Abwanderung in die Städte und in die damit verbundene Massenarmut Einhalt geboten wird. Buddhadasa und sein Schüler, der Mönch Phra Rajavaramuni, haben aus buddhistischem Geist eine neue Arbeitsethik formuliert, die nun in zahlreichen Klöstern und Dörfern von Mönchen verbreitet wird. Danach gilt Arbeit nicht als Last oder notwendiges Mittel des Gelderwerbes, sondern als spirituelle Übung.⁴ Noch radikaler in bezug auf die Neugestaltung des *samgha* wirkt die um Phra Bodhiraksa 1975 ins Leben gerufene Bewegung, die gelegentlich mit der lutherischen Reformation verglichen wird: Im Kloster Santi Asoke in Bangkok sind die Verehrung von Buddha-Statuen und die traditionellen Rituale verpönt, stattdessen wird *dhamma* ausschließlich als ethische Praxis verstanden. Bodhiraksa wirft den traditionellen Buddhisten vor, sie lebten im Widerspruch, weil sie einerseits Gelübde ablegten, andererseits aber weder einen einfachen Lebensstil pflegten noch meditierten oder nach Weisheit strebten.⁵ Die in Meditationspraxis erworbene Kraft zu einer moralischen, d.h. vor allem einfachen und selbstlosen Lebensweise müsse sich sozial verwirklichen. Und so versucht die Bewegung in Nakhon Pathom eine Idealgemeinschaft nach ihren Maßstäben zu verwirklichen, und zwar mit deutlicher Kritik an dem pompösen Ritualismus des staatstragenden *samgha* in Thailand. An diese Geschichte hat der Laien-Buddhist Sulak Sivaraksa angeknüpft, auf den ich später zu sprechen komme.

Hisamatsu Shin'ichi und die japanische F.A.S.-Gesellschaft

Der Anstoß für die F.A.S.-Gesellschaft (Formloses Selbst – All-Menschheit – Supra-historische Gestaltung der Geschichte) kam wesentlich von dem Zen-Meister und Philo-

¹ Vgl. S. Phongphit, Religion in a Changing Society. Buddhism, reform and the role of monks in community development in Thailand. Hong Kong 1988, 15ff.

² Die Bewegung hat während der letzten zwei Jahrzehnte an Dynamik zugenommen, ohne daß genauere Angaben über ihre zahlenmäßige Größe gemacht werden könnten.

³ Vgl. Phongphit, 17.

⁴ Vgl. ebd., 28.

⁵ Vgl. ebd., 13ff.

sophen Hisamatsu Shin'ichi (1889-1980). Er wurde in eine shin-buddhistische Familie (Buddhismus des Reinen Landes) geboren und ist, verursacht durch den wissenschaftlichen Rationalismus seiner Zeit, durch eine Glaubenskrise gegangen, die mit seiner Konversion von einer „mittelalterlichen Religionsform“ zum „modernen kritischen Rationalismus“ endete.⁶ Als junger Student ging er auf die Suche nach dem selbstbewußten Individuum – dem rational handelnden moralischen Subjekt – und traf dabei auf den Begründer der Kyoto-Schule, Nishida Kitaro. Gegen Ende seines Studiums entdeckte er die Radikalität des Bösen, die Freiheit und rationale Entscheidung letztlich unmöglich mache: Das reine Wahre Selbst des Menschen sei im „Spinnennetz der Sünde“ gefangen. Hisamatsu spricht von Einkerkering, Lähmung, Sünde und Tod in einer Sprache, die an Paulus erinnert. Eine rein rationale Philosophie werde angesichts dieser existentiellen Erfahrung des Bösen zu Makulatur. So entdeckte er Zen und nahm im Dezember 1915 an seinem ersten *sesshin* (strenge Zen-Übung) teil. Zu den physischen Schmerzen aufgrund der ungewohnten Sitzhaltung kam der psychische Schmerz hinzu: Er sei, so sein späterer Bericht, nicht nur durch einen Abgrund des Zweifels gegangen, sondern zu „einer einzigen zweifelnden Masse“ geworden, habe sich dabei selbst vollkommen verloren und sei zum wahren Formlosen Selbst erwacht, jener unbeschreiblichen Zen-Erfahrung, die unerschütterliche Gewißheit, Freude und Frieden schenkt. Weder ein mittelalterlich bestimmtes Religionsparadigma noch die scheinbar autonome kritische Vernunft des Individuums, sondern eine neue integrierende Spiritualität, die Hisamatsu später als „post-modern“ bezeichnete, könne dem heutigen Menschen Orientierung und Halt bieten.⁷ Das bisher im (ostasiatischen) Buddhismus individuell verstandene Erwachen zum Wahren Selbst sah Hisamatsu nun als Aufgabe der gesamten Menschheit bzw. der Menschheit als Ganzer. Die analytische Vernunft sei ein notwendiges und unverzichtbares Instrument, aber sie eröffne keinen letztgültigen Standpunkt für den Menschen, weil sie auf dem cartesianischen Begriff des Individuums basiere, der die Menschheit nicht als „Gemeinschaft mit einer einzigen Bestimmung – als lebendig-selbstbewußte Einheit“ wahrnehmen könne.⁸ Hisamatsu schlug schließlich die akademische Laufbahn ein, setzte aber gleichzeitig seine Zen-Praxis fort und wurde schließlich Zen-Meister. Die Verstrickung Japans in den Zweiten Weltkrieg und die existentielle Werte-Krise, in der sich viele Japaner befanden, radikalisierte bei Hisamatsu und seinen Studenten in Kyoto den Willen zur Er-

⁶ Als ein ausgezeichnetes Porträt Hisamatsus vgl. D. Mitchell, *Spirituality and Emptiness*. New York 1991, 142ff. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Mitchell, bei dem auch Literaturangaben zu finden sind.

⁷ Vgl. ebd., 144.

⁸ Vgl. M. Abe, *Zen and Western Thought*. Honolulu 1985, 249.

neuerung nicht nur der Religion, sondern auch der Gesellschaft, indem sie fragten, woher überhaupt eine Regierung zur Kriegsführung ermächtigt sei. Angesichts der Sinnlosigkeit des Massensterbens im Krieg stelle sich die Sinnfrage, die in den Religionen primär individuell beantwortet werde, in radikal neuer Weise. Die Gruppe um Hisamatsu nannte sich jetzt *Gakudo-dojo* (Ort für Studium und Praxis des Weges), wobei die Einheit von spiritueller und sozial-institutioneller Transformation zum Programm erhoben wurde. Zen-Praxis und rationale Analyse des Vorfindlichen blieben dabei „die zwei Flügel ein und desselben Vogels“. Die Erfahrung und Verarbeitung des Krieges ließ die Gruppe ein vierfaches Gelübde ablegen. Sie gelobten: (1) Intensive Zazen-Praxis, um zur Erfahrung des vollkommenen Erwachens zu gelangen, (2) jede institutionell abgrenzende religiöse Beschränkung zu überwinden, (3) die Einheit von spiritueller Praxis und intellektueller Reflexion zu üben, (4) die Erfahrung des Erwachens als Grundlage für soziale Transformation zum Wohle der gesamten Menschheit einzusetzen.

Nach dem Krieg öffnete sich der Kreis auch für Studenten anderer Universitäten und definierte sich bewußt als Laienbewegung, damit auch Shin-Buddhisten, Christen und sogar Kommunisten beitreten konnten. Das vierfache Gelübde, aus der Zen-Praxis erwachsen, wurde so interpretiert, daß es nicht mehr an traditionelle Religion oder Religiosität gebunden blieb.

Der Korea-Krieg (1950-1953) stürzte die Gruppe in neue Zweifel und spornte sie an, noch präziser als bisher die Transformation der geschichtlichen und sozialen Kräfte auf der Basis überkonfessioneller und transreligiöser spiritueller Motivation in den Blick zu nehmen. Deshalb wurde das Gelübde dahingehend präzisiert, daß jetzt das individuelle Erwachen und die Verbesserung sozialer und politischer Zustände in ursächlicher Einheit erschienen. Der Text dieses „Menschheitsgelübdes“ lautet: „Ruhig und gelassen wollen wir zu unserem Wahren Selbst erwachen, vollkommen barmherzige Menschen werden, umfassenden Gebrauch von unseren Fähigkeiten entsprechend unseren jeweiligen Berufungen im Leben machen, sowohl die individuelle als auch die soziale Agonie und ihre Ursachen wahrnehmen und die rechte Richtung erkennen, in die sich die Geschichte weiter bewegen soll. Indem wir uns geschwisterlich die Hand reichen, frei von jeder Art der Diskriminierung, wollen wir in Barmherzigkeit geloben, das tiefe Verlangen der Menschheit nach Emanzipation zur Erfüllung zu bringen und eine Welt zu schaffen, in der jedermann wahrhaftig und in Fülle leben kann.“⁹

Hier tauchen die Begriffe Selbst – Menschheit – Geschichte schon in dem Sinne auf, in dem sie dann nach Hisamatsus Weltreise 1957-1958 für die unter neuem Namen

⁹ Zit. nach Mitchell, 147f.

und als Gesellschaft reorganisierte Bewegung bestimmend wurden. Einerseits bedeutete Hisamatsus Reise die Begegnung mit der europäisch-amerikanischen, vom Christentum geprägten Geisteswelt und eine Internationalisierung der *Gakudo-dojo*-Gesellschaft, andererseits erlebte der buddhistische Philosoph und Zen-Meister im Westen den Individualismus der modernen Gesellschaften und die Kälte der marktwirtschaftlich organisierten Welt. Angesichts dieser Erfahrung präziserte Hisamatsu erneut das Ziel der von ihm mit initiierten Bewegung: Die Namensänderung von 1958 in „F.A.S.-Gesellschaft“ zeigt die Richtung an: F steht für „Formloses Selbst“, A für „All-Menschheit“, S für „Supra-historische Gestaltung der Geschichte“.¹⁰ Auf der Basis des Erwachens zum Wahren Selbst, das die gesamte Menschheit betreffe und einschließe, sollte ein neues Zeitalter des Friedens anvisiert werden, in dem die überzeitliche Dimension des Wirklichen in den konkreten Gestaltungen geschichtlichen Wandels Realität werden sollte. Hisamatsu versteht dies bereits im Sinne einer „post-modernen Ära“¹¹ und knüpft dabei an seine ursprünglichen philosophischen Interessen an: Die autonome kritische Vernunft der Moderne bedürfe einer Erweckung zu trans-historischen Werten, damit die historisch realen nationalistischen, rassistischen und religiösen Egoismen durch eine Tiefenerfahrung des Menschlichen überwindbar werden. Er kritisiert deshalb beides:

- den Rückzug auf vor-moderne Autoritätsstrukturen, wie dies in religiösen Restaurationsbewegungen angestrebt wird,
- und eine theologische Interpretation der Geschichte, die sich in den Idealen des modernen Humanismus erschöpft.

Hisamatsus Programm wirkte sich zunächst in der spirituellen Praxis des Kyotoer Kreises aus, der zwar buddhistisch inspiriert blieb, den traditionellen Buddhismus der organisierten Schulen (Zen, Reines Land usw.) aber hinter sich ließ. Dies zeigt sich z.B. an der Neuinterpretation der Koan-Praxis: Das Erwachen zum Wahren Selbst wird nicht mehr nur individuell verstanden, sondern kollektiv als Erwachen der Gemeinschaft, in der sich die Einzelnen durch gegenseitige Hilfe in der Übung nicht nur stützen, sondern gemeinschaftlich ausbilden.¹² Obwohl Hisamatsu in der strengen Koan-Praxis des Rinzai-Zen geschult war, hielt er die sukzessive Lösung Hunderter von Koans unter einem Meister für nicht mehr praktikabel im heutigen Laien-Buddhismus. Er empfahl daher die Konzentration auf *ein* fundamentales Koan, das die Paradoxie der

¹⁰ Die Namensgebung und Abkürzung in Englisch zeigt das Interesse der japanischen Intellektuellen an einer Internationalisierung an, die bereits Ende des 19. Jh. eingesetzt hatte, durch den erstarkenden Nationalismus Anfang des 20. Jh.s aber stark behindert worden war.

¹¹ Mitchell, 154.

¹² Zum Folgenden Shin'ichi Hisamatsu, *The Vow of Humankind: Talks I*. In: *F.A.S. Society Journal*. Kyoto, Winter 1988, 8; vgl. Mitchell, 155.

menschlichen Existenz bewußt macht und die Einheit von Erwachen und sozialer Praxis stets neu vermittelt, wie z.B.: „Was immer du hier und jetzt tust, reicht nicht aus – was also tust du?“ An die Stelle des täglichen Zwiesgesprächs (*sanzen*) mit dem Zen-Meister (*roshi*) im Kloster soll nun der Gruppenaustausch im „gemeinsamen Fragen“ treten, wobei die Rechenschaftslegung über die je aktuelle Durchdringung dieses einen Koans nie ende. Das Erwachen sei nicht das Resultat der Anstrengung des Willens, sondern die Überwindung des Individuell-Substantiellen in der Liebe und Barmherzigkeit aufgrund der Einsicht in die ursprüngliche Einheit der menschlichen Gemeinschaft. Hisamatsu begreift diese ursprüngliche Einheit aller Wesen als Selbstmanifestation der Leere (*sunyata*, jap. *ku*), insofern die individuell abgegrenzten Entitäten aus sich heraus „nichts“ seien. Dies entspricht den Intentionen der mahayana-buddhistischen Lehre des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*). Hisamatsu nennt drei Merkmale der „neuen Welt“: 1. soziale Lebensformen, die jene kreative Freiheit, die aus dem Erwachen kommt, fördern; 2. die barmherzige Umarmung aller Lebewesen; 3. die Einheit der Menschheit aufgrund der Einsicht in die Leere.

Ogleich Hisamatsu im Christentum ein mittelalterliches, auf Theonomie basierendes Religionsparadigma konserviert sieht, findet er die Barmherzigkeit und Herzenswärme, die er anstrebt, ausgedrückt in der Selbsthingabe Gottes für die Sünder am Kreuz.¹³ Hisamatsu kann also (in ausdrücklichem Unterschied zu Suzuki Daisetsu) dem christlichen Kreuzessymbol eine positive Bedeutung abgewinnen. Denn der zum Formlosen Selbst erwachende Mensch erfahre durch den Tod der Entleerung des egozentrischen Ich eine Auferstehung, wobei das Selbst nun nicht mehr an Dinge oder ich-zentrierte Ziele versklavt sei. Diese spirituelle Deutung der Auferstehung erfährt für Hisamatsu ihre Konkretion aber erst in der gemeinschaftlichen Dimension des Menschlichen, d.h. in der geschichtlich wirksamen Weltgestaltung. Die aktive Tat der Liebe sieht Hisamatsu präfiguriert in der Gestalt des Amida Buddha, und so verbindet er das shinbuddhistische Vertrauen mit dem zen-buddhistischen Erwachen und der christlichen Barmherzigkeit zu einer Spiritualität, die den Egozentrismus vor allem in Gestalt nationaler Strukturen und religiöser Abgrenzungen überwinden will.

Die F.A.S.-Gesellschaft ist bis heute durch regelmäßige Treffen und Vorträge aktiv und wirkt nicht zuletzt durch ihre Verbindung mit der Kyoto-Schule und dem Schülerkreis des Zen-Meisters Hirata Seiko vom Tenryu-ji als ein Ferment zur Erneuerung des Buddhismus. Durch die jahrelange Arbeit von F.A.S.-Mitgliedern im zen-christlichen Kolloquium in Tokyo, vor allem aber durch die Wirksamkeit Abe Masaos in den U.S.A. und

¹³ Vgl. Mitchell, 156.

Europa ist der christlich-buddhistische Dialog direkt und indirekt von F.A.S. geprägt worden. Dennoch ist wohl vor allem aus Gründen der sozialen Zusammensetzung der Gruppe (ausschließlich Akademiker) der Kreis eher elitär geblieben. Dies ist anders bei der Bewegung, die wir nun vorstellen werden.

Thich Nhat Hanh und die Bewegung „Engagierter Buddhismus“

Die gewaltlose Friedensbewegung vietnamesischer buddhistischer Mönche und amerikanischer Aktivisten gegen den Vietnamkrieg hat seit den 60er Jahren eine weltweite Bewegung ins Leben gerufen, die sich heute „Engagierter Buddhismus“ nennt. Der 1926 in Zentral-Vietnam geborene Thich Nhat Hanh ist Angelpunkt und weitgehend Inspirationsgeber dieser buddhistischen Bewegung, die in Gemeinschaft mit christlichen Gruppen in aller Welt die Ursachen von Unwissenheit, Egozentrismus, Gewalt und Krieg überwinden will.¹⁴

Ein in chinesischen Übersetzungen gründender Mahayana-Buddhismus sowie Theravada-Elemente und eine konfuzianische Unterströmung, die weitgehend in den Buddhismus integriert wurde, bestimmten bis zum 18. Jh. fast ungebrochen die vietnamesische Gesellschaft, obwohl seit 1583 die Franziskaner und ab 1615 die Jesuiten in Vietnam missioniert hatten. Erst die „Pariser Mission“¹⁵ konnte nach 1666 größere christliche Enklaven bilden, was 1773 zu Auseinandersetzungen mit der buddhistischen Führungsschicht führte, da der französische Einfluß auf Kultur und politisches Leben zunehmend stärker geworden und von dem Apostolischen Vikariat von West-Tongking unterstützt worden war. Besonders 1856-62 kam es unter maßgeblicher Führung buddhistischer Eliten zu nationalen Bewegungen gegen europäische politische und militärische Einflüsse, die blutig niedergeschlagen wurden. 1873 begann formell die französische Kolonialherrschaft. 1874 wurde ein gewisser militärischer und religiöser „Waffenstillstand“ erreicht. Dennoch fuhr Frankreich fort, mit Hilfe der Katholischen Kirche das Land zu kolonisieren – was sich übrigens auch in Repressionen gegen evangelische

¹⁴ Die biographischen Angaben entstammen: M. Hope/J. Young, Thich Nhat Hanh and Cao Ngoc Phuong. In: *The Struggle for Humanity. Agents of Nonviolent Change in a Violent World*. Maryknoll 1977, 185ff. Zu Thich Nhat Hanh, seinem Beitrag zum „Engagierten Buddhismus“, seinen Verbindungen zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie und dem dialogischen Anliegen vgl. L.D. Lefebure, *The Buddha and the Christ. Explorations in Buddhist and Christian Dialogue*. Maryknoll 1993, 183ff. Lefebure möchte die christliche Schöpfungslehre und den buddhistischen Begriff von *pratityasamutpada* bzw. Thich Nhat Hanhs „Interbeing“ als fundamentales Einssein aller Wesen interpretieren.

¹⁵ Es handelt sich um die Apostolischen Vikare mit den Missionaren des Pariser Missionsseminars, die ab 1676 von spanischen Dominikanern unterstützt wurden.

Missionen äußerte. Die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts erlebten im Zuge des nationalen Erwachens – hier gibt es starke Parallelen zur Entwicklung im Ceylon des 19. Jahrhunderts – eine buddhistische Renaissance. Nach der japanischen Invasion (1940–45), dem Unabhängigkeitskrieg und der Teilung Vietnams 1954 kam es im Süden zu einer Allianz von Katholizismus und einer formell von Frankreich unabhängigen, faktisch aber durch die ehemalige Kolonialmacht gestützten Politik. Sie erreichte in den 50er Jahren mit dem Regime des katholischen Diktators Ngo Dinh Diem, dessen Bruder Erzbischof war, einen Höhepunkt. Der Widerstand gegen das Diem-Regime wurde immer mehr auch zu einem Widerstand gegen das Christentum, zumal alte Verwundungen aus der Missionsgeschichte erneut aufbrachen.¹⁶ Gleichzeitig aber bildeten sich auch katholische Basisgruppen, die der Diktatur widerstanden. Vor allem die Bewegung um Thich Nhat Hanh suchte Verbindungen zwischen Buddhisten und katholischen Regimegegnern herzustellen.

Thich Nhat Hanh (geb. 1926) wurde im Alter von 16 Jahren als Mönch im Tu-Hieu-Kloster der zen-buddhistischen Rinzaï-Schule in Hue ordiniert. Er verließ aber sehr bald das mit dem Kloster verbundene Buddhistische Institut, weil die konservativen Oberen sich dem Vorschlag Thich Nhat Hanhs widersetzen, zusätzlich zu den Studien der chinesischen Klassiker moderne Philosophie, Literatur und Fremdsprachen in das Curriculum aufzunehmen, damit auf diese Weise der kolonialen Überfremdung gleichsam auf eigenem Terrain Widerstand geboten werden könnte. Er galt unter konservativen Buddhisten als „Verräter“ an der Tradition. Die schwierige Anpassung an europäische Bildungsinhalte bei gleichzeitiger Betonung der eigenen religiösen Tradition hatte bekanntlich auch in China zu Spaltungen und Machtkämpfen innerhalb des *samgha* geführt.

Thich Nhat Hanh lebte nun mit Freunden in Armenvierteln der Stadt Hue und versuchte, durch Erzählungen und Gedichte einen buddhistisch motivierten gewaltfreien Widerstand zu entzünden. Nach erfolgreichem Studium säkularer Wissenschaften an der Universität von Saigon kehrte er nach Hue zurück, um eine buddhistische Zeitung herauszugeben, in der er die buddhistischen Institutionen wegen ihrer konservativen Starrheit und alleinigen Orientierung an der Vergangenheit kritisierte. Die Zeitung wurde verboten. Thich Nhat Hanh gründete daraufhin in Dalat eine monastische Kommunität, die den Idealen des Zen – Achtsamkeit und körperliche Arbeit – sowie der Praxis von sozialer Aktivität als Meditationsübung verpflichtet war. Im Jahre 1964 gelang es unter maßgeblicher Beteiligung von Thich Nhat Hanh, die verstreuten bud-

¹⁶ Vgl. C.S. Song, *Theologie des Dritten Auges. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie*. Göttingen 1989, 124.

dhistischen Widerstandsgruppen und Erneuerungsbewegungen in der *Unified Buddhist Church* of Vietnam zusammenzuführen. Außerdem kam es Thich Nhat Hanh darauf an, buddhistische Geistesschulung mit moderner Bildung zu verbinden. Ab 1960 studierte und lehrte er in den USA in Princeton und an der Columbia University. Nach dem Sturz des Dinh-Diem-Regimes im Herbst 1963 kehrte er nach Vietnam zurück und wurde zum Mitbegründer und Lehrer an der buddhistischen van-Hanh-Universität. 1965 initiierte er die mit dieser Universität verbundene *School of Youth for Social Service*. Angeregt durch vergleichbare Institutionen in Europa und Amerika, aber geführt nach buddhistischen Prinzipien und von Zen-Praxis durchzogen, war dies die Wiege der Bewegung „Engagierter Buddhismus“.

Der Sturz Dinh-Diems hatte auch religiöse Implikationen. Widerstand gegen einen ungerechten Herrscher ist im Buddhismus nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten, wenn der *dharma* bzw. die universale Harmonie (vietnames. *chinh-nghia*) fundamental verletzt wird. Passiver Widerstand gegen chinesische Okkupationen hatte in der vietnamesischen Geschichte ohnehin eine lange Tradition. Aber der Befreiungskampf gegen Frankreich war, wie schon angedeutet, zusätzlich religiös motiviert. So wurde 1925, als der Revolutionär Phan Boi Chau zum Tode verurteilt worden war, die Kolonialmacht auch durch buddhistische Intervention zu seiner Freilassung veranlaßt.

Der intolerante Diktator Diem war seit seiner Machtübernahme 1954 von den USA zwecks Eindämmung der Kommunisten unterstützt worden. Obwohl 85% der Bevölkerung Buddhisten waren, ließ er diese Religion fortan unterdrücken. Als schließlich die Regierung verbot, zur Feier des Geburtstages des Buddha die buddhistische Fahne zu hissen, protestierte die Menge am 8. Mai 1963. Regierungstruppen eröffneten das Feuer und neun Jugendliche wurden getötet. Buddhistische Mönche riefen in ganz Südvietnam umso lauter nach Religionsfreiheit, und 120 Studenten traten in einer Pagode von Hue in Hungerstreik. Als sich mehr und mehr Menschen dort versammelten, ließ Diem wieder in die Menge schießen. Daraufhin verbrannten sich buddhistische Mönche und Nonnen öffentlich. Professoren der Universitäten von Saigon und Hue traten zurück. Tausende von Studenten strömten in die Pagoden. Die Verbindung von studentischem Protest und buddhistischer Renaissance erschütterte die Diktatur und ließ die Regierung zu immer brutalerer Gewalt greifen. Als im Oktober 1963 eine UN-Untersuchungskommission eintraf, verbrannte sich ein buddhistischer Mönch vor der Kathedrale von Saigon. Fünf Tage später, am 1. November 1963, wurde der Diktator Diem vom eigenen Militär ermordet. Diems Arroganz, Brutalität und unkritische Akzeptanz westlicher Kultur und Religion hatten das Land zerrissen.

Die Selbstverbrennungen von Mönchen und Nonnen einigten nicht nur die Buddhisten¹⁷, sondern auch Katholiken schlossen sich in größerer Zahl dem Widerstand an, zumal ein junger Kleriker erklärt hatte, daß die Mönche nicht Selbstmord begangen hätten, der als Sünde zu bezeichnen wäre, sondern ein *Selbstopfer* für die leidenden Menschen vollzogen hätten. Diese Deutung der Ereignisse wurde später auch von Thich Nhat Hanh in einem Brief an Martin Luther King unterstrichen.¹⁸ Die Zusammenarbeit zwischen Buddhisten und Katholiken im Widerstand wird auch dadurch deutlich, daß in Verbindung mit dem Buddhistischen Studentenbund (Präsidentin Cao Ngoc Phuong, eine Schülerin und Mitstreiterin Thich Nhat Hanhs) die katholische Gruppe „Trinh Bay Rebels“ Publikationen vorlegte, in denen Wege zur Demokratie auf der Basis des interreligiösen Dialogs diskutiert wurden.

Thich Nhat Hanh war wesentlich von der Philosophie der Gewaltfreiheit Gandhis und der afro-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung inspiriert. Die von Thich Nhat Hanh maßgeblich geprägte *Fellowship of Reconciliation* organisierte 1966 eine Vortragsreise ihres buddhistischen Friedensaktivisten durch die USA und Europa, wo es zu Begegnungen mit Martin Luther King, US-Verteidigungsminister Robert McNamara und Papst Paul VI. kam. Thich Nhat Hanh überzeugte King davon, daß die Bürgerrechtsbewegung und der Kampf vietnamesischer Buddhisten gegen den Krieg eins wären, was King erkannte und gegen anfängliche Widerstände aus den eigenen Reihen zum Programm erhob. Durch Thich Nhat Hanhs Vorträge, Gedichte und vor allem durch den Eindruck seiner Persönlichkeit wurde er 1967/68 für viele Amerikaner ein Katalysator des Protestes gegen Krieg, Diktatur und westliche Dominanz in Asien. Martin Luther King schlug ihn 1966 für den Friedensnobelpreis vor.

Thich Nhat Hanh lud Paul VI. nach Vietnam ein, um durch seine Präsenz in Hanoi die Bombardierung der Stadt zumindest zu unterbrechen und um die Katholiken zu bitten, mit den Buddhisten gemeinsam gewaltfrei für eine friedliche Lösung und einen „mittleren Weg“ zwischen westlich-kapitalistischer und westlich-kommunistischer Entwicklung zu suchen, bei der Vietnam seine eigenen kulturellen und religiösen Werte einbringen konnte. Obgleich der Papst nicht selbst reiste, sorgte eine päpstliche Delegation in Saigon für ein dialogisches Verhältnis zwischen Katholiken und Bud-

¹⁷ Die Selbstverbrennung von Mönchen als Form des Protestes gegen (staatlich angeordnete) Unmenschlichkeit hat in der vietnamesischen Geschichte Tradition und beruft sich auf das mahayana-buddhistische Bodhisattva-Ideal, sein eigenes Leben für das Wohlergehen anderer Wesen hinzugeben. Detaillierte Angaben zu den hier erwähnten Selbstverbrennungen finden sich bei H. Bechert, Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus. Bd.2. Wiesbaden 1966, 347ff.

¹⁸ Vgl. Hope/Young, 189f.

dhisten, vor allem hinsichtlich der Friedensarbeit.¹⁹ Die nunmehr gemeinsam agierenden Basisgruppen seien, so Thich Nhat Hanh, derart erfolgreich gewesen, daß ein Sturz der Diktatur von Nguyen Van Thieu (Staatspräsident 1965-75) und vor allem des Generals Nguyen Cao Ky (Ministerpräsident 1965-67) wahrscheinlich gewesen wäre, hätte nicht das amerikanische Militär direkt eingegriffen. Zu diesem Zeitpunkt wäre ein *buddhistisch-vietnamesischer* Weg, der den Machtzuwachs der Kommunisten eingedämmt hätte, vielleicht möglich gewesen.²⁰

Die Politik der Gewaltlosigkeit Thich Nhat Hanhs und anderer vietnamesischer Buddhisten zog freilich in der amerikanischen Friedensbewegung auch Kritik auf sich, weil man ungeduldig wurde. Thich Nhat Hanh war davon überzeugt, daß die Amerikaner nicht wüßten, was sie täten, und Aufklärung über die wirkliche Situation in Vietnam den Krieg beenden könnte. In diesem Sinne eröffnete er mit Cao Ngoc Phuong im Namen der Unified Buddhist Church of Vietnam 1968 ein Büro in Paris, das 1969 zur vietnamesisch-buddhistischen Friedensdelegation am Rande der Pariser Verhandlungen erhoben wurde. Die Zusammenarbeit mit christlichen Gruppen, auch durch Kontakte mit den Genfer Ökumenischen Institutionen, vertiefte sich.

In Vietnam erreichte Thich Nhat Hanhs Buch *Vietnam: Lotus in a Sea of Fire* inzwischen die sensationelle Auflage von 200.000 Exemplaren.²¹ Gleichzeitig wurde die von ihm und Cao Ngoc Phuong gegründete *School of Youth for Social Service* mehrmals bombardiert und viele Menschen starben. In Trauer und letzter Hingabe opferte sich Phuongs Freundin, die Nonne Nhat Chi Mai, am 16. Mai 1967 selbst, weil sie die ständige Verletzung der menschlichen Pflicht zur Lebenserhaltung nicht mehr ertragen wollte. Sie verbrannte sich selbst in einer Pagode vor der Statue des weiblichen Bodhisattva der Barmherzigkeit *Quan Am* (skt. Avalokitesvara, chin. Kuan Yin) und einer Statue der *Maria*, Mutter Jesu Christi. In Abschiedsbriefen an Präsident Johnson und andere am Krieg Beteiligte bat sie um Beendigung der Bombardements und berief sich auf den Freitod anderer buddhistischer Mönche und des amerikanischen Quäkers Norman Morrisson, der sich 1965 vor dem Pentagon verbrannt hatte, um gegen den Krieg zu demonstrieren. Mais Briefe wurden von buddhistischen Mönchen und katholischen Priestern publik gemacht. Sie trugen dazu bei, christlich-buddhistische Basisbewegungen gegen den Krieg zu mobilisieren. Auch zahlreiche katholische Priester und Bischöfe wandten sich daraufhin vorsichtig gegen das Thieu-Regime, um politischen Gefangenen zu helfen und zur Versöhnung zwischen den Kriegsparteien aufzurufen.

¹⁹ Vgl. ebd., 196.

²⁰ Vgl. ebd., 200.

²¹ Dt.: Thich Nhat Hanh, *Lotos im Feuermeer. Vietnam in Geschichte und Krise*. München 1967.

Thich Nhat Hanh wurde während des Krieges und auch nach dem Sieg der Kommunisten 1975 die Wiedereinreise in sein Heimatland verweigert. Sowohl die 1964 gegründete buddhistische van-Hanh-Universität als auch die *School of Youth for Social Service* wurden geschlossen und die unabhängige buddhistische Einigungsbewegung *Unified Buddhist Church in Vietnam* verboten. Dennoch gelang es immer mehr Mönchen unter Mithilfe der im Ausland lebenden Vietnamesen, in Vietnam selbst einen sozial relevanten Buddhismus zu praktizieren: Ausbildung von Mönchen, Nonnen und Laien, Gesundheitsfürsorge (vor allem in traditionell chinesisch-vietnamesischer Medizin), Kinderkrippen und Kindergärten, Sorge für die Alten, Katastrophenhilfe und Dorfentwicklung stehen im Mittelpunkt.²² Das soziale Engagement begründen die vietnamesischen Buddhisten mit zwei Grundgedanken, die im *Herz-Sutra*²³, das zur Prajnaparamita-Literatur gehört und besonders im Zen-Buddhismus (chin. *ch'an*, vietnam. *thiền*) eine große Rolle spielt, zentral sind: (a) die Lehre von der Nicht-Dualität, nach der man selbst und jedes andere Wesen nicht-zwei (*advaita*) ist, weshalb Sorge um sich selbst und Fürsorge für andere als zwei Seiten einer Sache erscheinen, (b) die Lehre von der Nicht-Form (*arupa*), nach der alle Dinge keine Substanz haben, sondern in gegenseitiger Abhängigkeit entstehen und vergehen, weshalb soziale Hierarchien, das Handeln nach dem Modell miteinander rivalisierender Gruppen usw. unrealistisch sind.²⁴

Immer mehr Mönche und Nonnen engagieren sich aber auch unmittelbar politisch im gewaltfreien Kampf um Meinungsfreiheit und Demokratie in Vietnam. Die kommunistische Regierung unterdrückt nach wie vor diese Versuche brutal. Als es anlässlich des ersten Todesgedenktag des Patriarchen der (verbotenen) Unified Buddhist Church, Thich Don Hau, im Jahre 1993 zu Verhaftungen kam, verbrannte sich ein Laien-Buddhist vor dem Grab in der Linh Mu Pagode in Hué. Es kam zu Demonstrationen gegen die Regierung, an denen Zehntausende teilgenommen haben sollen, und zwischen 1993 und 1995 fanden erneut Massenverhaftungen und im Protest dagegen eine Selbstverbrennung statt.²⁵ Man kann ohne Übertreibung sagen, daß der buddhistische Mönchsorden die einzig organisierte Oppositionsgruppierung in Vietnam

²² Vgl. M.H. Petrich, Buddhismus in Vietnam: Zwischen Aufbruch und Widerstand. In: Südostasien Informationen (2/1994) 9-12.

²³ Übersetzung und Kommentar zum Herz-Sutra: M. v.Brück, Weisheit der Leere. Zürich 1989, 234ff. (TB München 1992.)

²⁴ Vgl. M.H. Petrich, Vietnamese Buddhism Towards Change and Development of Society. München 1995 (Manuskript des Autors), 19.

²⁵ Vgl. ders., Buddhismus in Vietnam, 12.

ist, die mit Unterstützung der weltweiten Bewegung „Engagierter Buddhismus“ für Menschenrechte und Demokratie eintritt.

Thich Nhat Hanhs Wirkung wurde durch diese Entwicklungen noch stärker internationalisiert. Außerdem standen für ihn nach dem Ende des Krieges die Grundfragen der Werte in einer modernen Welt, vor allem angesichts der Bedrohungen durch Industrialisierung und Konsumerismus, im Mittelpunkt des Interesses. Dies schlägt sich nieder in der maßgeblich von ihm geprägten *Buddhist Peace Fellowship*, die 1978 in Amerika mit Sitz in Berkeley, California gegründet wurde. Sie bildet ein weltweites Netz von Individuen und lokalen Zentren, die sich der Friedensarbeit sowie ökologischen Themen auf der Grundlage buddhistischer Spiritualität verpflichtet wissen, wobei interreligiöse Kooperation gesucht wird.²⁶

Thich Nhat Hanh gründete außerdem in Südfrankreich das Zentrum „Pflaumendorf“, das als „spirituelles Heim für Sozialarbeiter“²⁷ gedacht war, inzwischen aber auf der Grundlage der buddhistischen Achtsamkeitsmeditation ein Zusammenleben von Erwachsenen, Jugendlichen und Kindern aus aller Welt im Geist auch der Ideen Gandhis und E.F. Schumachers (Autor des Buches „Small is beautiful“, 1973) ermöglichen soll. Thich Nhat Hanh legt sich auf keine Ideologie fest und bringt im Geist der Nächstenliebe vor allem Buddhisten und Christen zusammen. In vielen Ländern, auch in Deutschland, hat der von ihm bereits 1964 in Vietnam gegründete *Tiep-Hien-Orden* Fuß gefaßt. „Tiep“ heißt „in ständigem Kontakt sein“, „hien“ steht für „hier und jetzt verwirklichen“. In Anlehnung an die Philosophie des *Avatamsaka-Sutras* übersetzt er dies im Englischen mit der Neuprägung „Interbeing“, was wir im Deutschen mit „Durchdrungensein“ wiedergeben wollen.²⁸ Es geht Thich darum, der Wirklichkeit projektionsfrei gegenüberzutreten und die Dimensionen der Vertikale und der Horizontale, wie man in der christlichen Theologie sagt, hier und jetzt in Verbindung zu bringen²⁹, damit das Ziel des Tiep-Hien-Ordens erreicht wird, „den Buddhismus zu studieren, zu experimentieren und in intelligenter und wirksamer Weise auf das moderne individuelle wie soziale Leben anzuwenden“³⁰. Dies soll vor allem in Verbindung

²⁶ Vgl. F. Eppsteiner/D. Maloney, *The Path of Compassion. Contemporary Writings on Engaged Buddhism*. Buffalo 1985.

²⁷ Thich Nhat Hanh, *Das Wunder wach zu sein*. Buddhist. Gesellschaft Hamburg o.J., 21 (engl. Original Kandy 1976).

²⁸ Thich Nhat Hanh, *Interbeing. Commentaries on the Tiep Hien Precepts*. Berkeley 1987. Der Ausdruck kann als Anwendung des *pratityasamutpada*-Prinzips im psychosozialen Bereich wie in der Bewußtseinsphänomenologie gelten.

²⁹ Ebd., 12.

³⁰ Ebd., 16.

mit den aus dem Christentum hervorgegangenen Werten der Demokratie, der Offenheit und der personalen Verantwortung geschehen. Die Entwicklung eines „westlichen Buddhismus“ müsse durch den Dialog mit den geistigen Grundlagen Europas und Amerikas, also auch des Christentums, hindurchgegangen sein.³¹ Der Orden, dessen wesentliche Praxis in buddhistischer Achtsamkeit und Verbundenheit mit allen Wesen, im Nicht-Dogmatismus und in der Einheit von Mitteln und Ziel besteht, ist auch für Ordensleute und Laien aus anderen Religionen offen.

Thich Nhat Hanh ist dabei weniger am theologisch-philosophischen Dialog als an den spirituellen Dimensionen und dem gemeinsamen sozialen Engagement interessiert. Denn Buddhismus heiÙe, wach und achtsam zu sein in bezug auf alles, was sich im Körper, in den Gefühlen, im Bewußtsein und in der Welt ereignet. „Wer wach ist, kann gar nicht anders, als barmherzig zu handeln, damit das Leiden vermindert wird, das man um sich herum genau wahrnimmt“, weshalb der Begriff „engagierter Buddhismus“ eigentlich eine Tautologie sei.³² Zentrum der Praxis ist das achtsame Atmen und Gehen sowie die Meditation des Lächelns.³³ Alle Meditationsübungen sollen in die kleinsten Alltagshandlungen übertragen werden und müssen sich in sozialer Praxis bewähren. Thich Nhat Hanh ist Meditierender und Poet zugleich, wobei er das barmherzige Engagement nicht nur individuell versteht, sondern auf eine Veränderung der strukturellen Ungerechtigkeit ausgeweitet wissen will. Eine gerechtere Gesellschaft und wahre Gemeinschaft zwischen Individuen, Nationen, Religionen, Völkern könne nicht durch die Veränderung politischer Strukturen allein geschaffen werden, sondern vor allem durch transformierte Personen.³⁴ Die vier Grundprinzipien des Tiep-Hien-Ordens sind: (1) Nicht-Anhaften an philosophischen Positionen, (2) direkte Praxis-Verwirklichung, (3) Angepaßtheit an die Bedürfnisse der heutigen Menschen, (4) geschickte Mittel, um den *dharma* gemäß dieser Bedürfnisse zur Sprache zu bringen.³⁵

Alle vier Prinzipien sollen, so Thich, in interreligiöser Kooperation verwirklicht werden. Dabei wird die für den Zen-Buddhismus typische Geistes – und Verhaltensschulung für soziale Belange und für die konkrete Friedensarbeit in der modernen Welt fruchtbar gemacht. Das zeigt sich z.B. in Thich Nhat Hanhs „Techniken zur Versöhnung“: Nicht die einseitige Parteinahme im Konfliktfall, sondern die jeweilige Identifikation mit dem

³¹ Ders., *Being Peace*. Berkeley 1987, 83ff.

³² Thich Nhat Hanh, zit. nach A. Cooper, *Please enjoy your breathing*. International Fellowship of Reconciliation (IFOR) Report, Okt. 1983, 16.

³³ Vgl. Thich Nhat Hanh, *The Miracle of Mindfulness*. Boston 1976.

³⁴ Vgl. P. Henry/D. Swearer, *For the Sake of the World. The Spirit of Buddhist and Christian Monasticism*. Minneapolis 1989, 30ff.

³⁵ Thich Nhat Hanh, *Interbeing*, 17f.

„Opfer“ und dem „Täter“ entspreche einer nicht-dualistischen Betrachtungsweise, die Haß und Gier heilen könne.³⁶ Wer nicht imstande sei, sich mit dem Gegner zu identifizieren und ihn von innen heraus zu verstehen, könne auch nicht Frieden stiften. Während des Kalten Krieges forderte Thich Nhat Hanh darum seine Schüler auf, sich in meditativer Atmung zuerst als Amerikaner und dann als Russen zu empfinden: „Wir müssen die echte Wahrheit, die wirkliche Situation sehen. Unsere alltägliche Lebenshaltung, die Art wie wir essen und trinken, hat mit der politischen Situation der Welt zu tun. Meditation heißt, die Dinge in ihrer Tiefe wahrzunehmen, zu erkennen, wie wir unsere Situation ändern und transformieren können. Unsere Situation transformieren heißt auch, unser Bewußtsein zu transformieren. Unser Bewußtsein transformieren heißt auch, unsere Situation zu transformieren, weil die Situation Bewußtsein und das Bewußtsein Situation ist. Wichtig ist das Erwachen. Die Natur der Bomben, die Natur der Ungerechtigkeit, die Natur der Waffen und die Natur unseres eigenen Wesens ist dieselbe. Das ist die wahre Bedeutung von 'Engagiertem Buddhismus'.“³⁷

Um dies in der jeweiligen Gemeinschaft, in der man lebt, konkret werden zu lassen, empfiehlt er die alte Praxis der Beichte, die im *samgha* geübt wurde. Denn sie wirke gemeinschaftsstiftend, weil sie das Individuum in einen je größeren Zusammenhang einbinde. Thich gibt folgende Erklärung für die von ihm empfohlene Beichtpraxis: *Achtsam* solle man im bewußten Atem einander gegenüber sitzen. Dann müsse man alle Ereignisse, die zu einem bestimmten Konflikt geführt haben, von Anfang an *detailgenau* erinnern und die sture Selbstbehauptung überwinden. Dies könne dadurch gelingen, daß man sich der Erwartungen der umgebenden Gemeinschaft *bewußt* werde und den Rat der anderen (vor allem der Ältesten in der Gemeinschaft) zur *De-Eskalation* negativer Empfindungen, Gefühle und Gedanken akzeptiere. Dadurch werde das *Vertrauen* und die Vergebung der anderen möglich. Vor allem könne man lernen, *von sich selbst abzusehen* und auf das Wohl der größeren Gemeinschaft zu achten, wenn das im Konsens aller gefundene Urteil angenommen werde.³⁸

All dies ist wichtig auch für den Aufbau interreligiöser Gemeinschaft. So ist „Pflaumen-dorf“ zu einem wichtigen Dialog-Zentrum zwischen Christen und Buddhisten auf der Ebene praktischer Spiritualität geworden. Thich Nhat Hanhs Orden wie auch die von ihm gegründete *Unified Buddhist Church* in Vietnam versuchen – auch in Zusammenarbeit mit Christen –, Leprastationen, Waisenhäuser und Bildungsprogramme in Vietnam zu unterstützen. Thich Nhat Hanh nimmt auch an von Christen organisierten

³⁶ Vgl. ders., *Techniques of Reconciliation*. In: *Buddhist Peace Fellowship Newsletter* 9 (1/1987) 3ff.

³⁷ Ebd., 3.

³⁸ Vgl. ebd., 3ff.

Dialogkonferenzen teil, wie z.B. in Deutschland bei einer vielbeachteten Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing im Oktober 1991. Zu seinem internationalen Schülerkreis zählen nicht wenige Christen.³⁹

Sulak Sivaraksa und die Thailändische Interreligiöse Kommission für Entwicklung (TICD)

Der thailändische Laien-Buddhist Sulak Sivaraksa (geb. 1933) ist ein weltbekannter sozialer Aktivist, der aus dem Geist des Buddhismus eine totale Veränderung der modernen Wirtschafts – und Lebensstrukturen fordert und dabei, ähnlich wie A.T. Ariyaratne und die Sarvodaya-Bewegung („Wohlfahrt für alle“) in Sri Lanka, auf der Lebensphilosophie Gandhis aufbaut. Im Sommer 1995 wurde Sulak für sein weltweites Engagement mit dem Alternativen Nobelpreis geehrt. Sulak Sivaraksa studierte in England und Wales Sozialwissenschaften und lehrte dieses Fach an verschiedenen Universitäten in Thailand und den USA. Wegen seines Widerstandes gegen verschiedene Militärdiktaturen in Thailand wurde er mehrmals wegen „Majestätsbeleidigung“ zu Gefängnisstrafen verurteilt und lebte auch mehrere Jahre im Exil. In Thailand war er eng mit Bhikku Buddhadasa verbunden, der 1969 in Chiang Mai seine berühmten Vorlesungen über Christentum und Buddhismus hielt, die einen bedeutenden Einfluß auf das christliche und buddhistische Milieu Thailands hatten.⁴⁰ Da der *samgha* in Thailand eng mit dem politischen System verflochten ist und die wechselnden Strukturen der Mönchsorganisation das jeweilige politische System widerspiegeln⁴¹, waren reformorientierte Mönche und Sulak Sivaraksa mit Widerständen aus Staat, *samgha* und auch konservativen kirchlichen Kreisen konfrontiert. 1973 kam es mit Hilfe der christlichen Organisation Sodepax zur Gründung des *Asian Cultural Forum on Development* mit Sitz in Bangkok, das Konferenzen organisierte und buddhistische Mönche aus Thailand zum Studium sozialer Theorien und Praxis (Sarovodaya) nach Sri Lanka schickte. Buddhisten konnten von Christen Möglichkeiten des sozialen Engagements lernen.⁴² Seither haben sich mehr und mehr Mönche und Laien aus beiden Religionen zu sozialen Aktionsgruppen, Menschenrechtsorganisationen, schließlich zur *Koordinationsgruppe für Religion und Gesellschaft* (1976) und 1980 zur *Thailändischen*

³⁹ Vgl. auszugsweise Bericht in: *Dialog der Religionen* (1/1991) 127.

⁴⁰ Vgl. S. Phongphit, *The Cooperation between Christians and Buddhists (Thailand as Model)*. In: *Concilium* 22 (1986) 69f.

⁴¹ Vgl. S. Suksamran, *Buddhism and Politics in Thailand*, Singapore. In: *Institute of Southeast Asian Studies* (1982) 158ff.

⁴² Vgl. S. Sivaraksa, *Religion and Development*. In: *Dialogue* (5-8/1976) 47ff.

Interreligiösen Kommission für Entwicklung zusammengefunden. Dieses Forum bietet Gelegenheit zum Austausch für sozial engagierte religiöse Menschen, vor allem Buddhisten und Christen. Gemeinsame Strategien und Aktionen werden geplant. Sulak Sivaraksa ist sowohl Gründer als auch geistiger und organisatorischer Impulsgeber der meisten Programme. Seit 1985 gibt er die Zeitschrift „Seeds of Peace“ heraus, in der reformorientierte und in der Friedensarbeit engagierte Buddhisten, Christen und andere Menschen zu Wort kommen. Dabei soll die gegenseitige Kritik der Erneuerung der jeweiligen Religion dienen, damit Wahrheit und Lüge vor allem in der sozialen Praxis deutlich zutage träten. Christen und Muslime etwa könnten diesbezüglich den Buddhisten gute Freunde sein.⁴³ Umgekehrt wurden sich in diesem Austausch die Christen ihrer thailändischen kulturellen Identität mehr bewußt, und so leisten diese Formen der Zusammenarbeit auch einen Beitrag für die Inkulturation des Christentums in Thailand, was von manchen konservativen Buddhisten mit Argwohn verfolgt wird, weil man eine raffiniertere Missionsstrategie dabei vermutet. Dialog kann gleichzeitig zu interreligiöser Kooperation und intrareligiösem Konflikt führen.⁴⁴

Sulak Sivaraksa hat dieses Problem aufgegriffen und seine Theorie vom „Buddhismus mit großem B oder kleinem b“ entwickelt⁴⁵, die entsprechend auf das Christentum anzuwenden sei. Religion sei im wesentlichen Bewußtseins – und Lebensschulung, die aber durch Ritualismus und Institutionalisierung dazu tendiere, politische Machtansprüche aufzubauen. Der Buddhismus mit kleinem „b“ sei auf das *Wesentliche* des Buddhismus beschränkt, nämlich auf Achtsamkeit und Selbstlosigkeit, während der konventionelle Ritualismus und die Institution des *samgha* (der Buddhismus mit großem „B“) demgegenüber unwichtig werde. Ersterer könne darum das *Universale* der menschlichen Natur hervorheben, ohne abgrenzungsbedürftig zu sein, was dem interreligiösen Dialog dienlich sei. Dies wiederum befreie zur persönlichen und sozialen Transformation, die möglich werde, wenn niemand seine Identität an eine *bestimmte* Form binde, die er aus egozentrischen Motiven für die alleinig gültige hält. Sulak Sivaraksa meint, daß alle Religionen sowohl ein universales Prinzip (Liebe und Gegenseitigkeit) als auch ein tribalistisch-enges Prinzip (Intoleranz und Arroganz) verkörpern.⁴⁶ Es komme darauf an, die Strukturen des letzteren zu durchschauen und gemeinsam zu verändern aufgrund der Einsicht in das erste. Er sucht einen Mittelweg zwischen der mit der Industrialisierung sich unaufhaltsam ausbreitenden westlichen Kultur und den traditionellen südostasiatischen buddhistischen Kulturen, wobei zu beachten

⁴³ Vgl. ders., A Buddhist Perception of Desirable Society. In: Seeds of Peace 2 (1/1986) 22.

⁴⁴ Vgl. Phongphit, 71.

⁴⁵ Er hat diese Metapher in vielen Reden vorgetragen, gut greifbar neuerdings in: S. Sivaraksa, Seeds of Peace. A Buddhist Vision for Renewing Society. Berkeley 1992, 62-72; (dt.: Saat des Friedens. Freiburg 1995).

⁴⁶ Vgl. ebd., 58.

sei, daß auch ein asiatisches und partiell buddhistisches Land wie Japan nicht nur an der ausbeuterischen Wirtschaftsordnung partizipiere, sondern dieses Modell auch in andere asiatische Länder exportiere.⁴⁷ Dem westlichen, japanischen und generell kapitalistischen unkontrollierten Konsumerismus müsse Einhalt geboten werden. In buddhistischer Analyse sei diese Fehlhaltung des Menschen ein Resultat der drei Gifte (Gier, Haß, Verblendung), wie es in traditioneller buddhistischer Sprache heißt.⁴⁸ Auf der Grundlage der ökonomischen Theorien E.F. Schumachers („Small ist beautiful“, 1973) interpretiert er die vier buddhistischen „Unermeßlichkeiten“ (*apramana*) sozial: Liebende Freundlichkeit (*maitri*), heilende Hinwendung zu allen Wesen (*karuna*), Freude (*mudita*) und Gleich-Gültigkeit (*upeksa*) müßten als Grundlagen zwischenmenschlicher Beziehungen auch den politisch-ökonomischen Bereich bestimmen.⁴⁹ Sulak Sivaraksa zieht eine enge Parallele zwischen *maitri* und dem christlichen Verständnis der Liebe.⁵⁰ Das Konzept des spirituell-begleitenden Freundes (*kalyanamitra*) im Buddhismus erfahre seine Bedeutung neu zugespitzt, indem es sich auf den solidarisch handelnden Menschen, der die soziale Entwicklung voranbringt, erstrecke. Kooperation statt ungebremstem Wettbewerb müsse die Tugend der Zukunft sein. Sulak Sivaraksa sieht, daß die Zusammenarbeit von meditierenden Mönchen und sozial engagierten Laien gleich wichtig ist für die Gesellschaft wie die Verbindung von innerer Wachheit und sozialem Handeln für das Individuum. Selbst wenn der Buddhismus (mit großem „B“) als institutionalisierte Religion ausgelöscht würde (wie in einigen asiatischen Ländern durch kommunistische Diktaturen angestrebt), so könne er doch als Motivation im Herzen erhalten und wirksam bleiben, was letztlich entscheidend sei. Der *samgha* sei als ideale Gesellschaft konzipiert gewesen und mit seinen Idealen von Kooperation, Eigentumslosigkeit und demokratischer Kontrolle der Leitung als Modell auch heute noch interessant.⁵¹ Auf der Basis dieser Prinzipien gebe es keine Grenzen für die Kooperation zwischen den Religionen, auch wenn die Motivationen zur solidarischen und mit-leidenden Tat bei den einzelnen Menschen unterschiedlich sein werden.

Sulak Sivaraksa fordert sowohl den traditionellen Buddhismus als auch das kirchlich verfaßte moderne Christentum heraus.⁵² Denn auch „buddhistische Gesellschaften“

⁴⁷ Vgl. ders., Suche nach neuem Lebensstil – geeignete Technologie für eine gerechte und lebenserhaltende sozial-ökonomische Ordnung. In: M. v. Brück (Hrsg.), Dialog der Religionen. Bewußtseinswandel der Menschheit. München 1987, 112ff.

⁴⁸ Vgl. Phongphit, Seeds of Peace, 9.

⁴⁹ Vgl. ebd. 46f.

⁵⁰ Vgl. ders., Siamese Resurgence. In: Asian Cultural Forum on Development. Bangkok 1985, 73.

⁵¹ Vgl. ders., Seeds of Peace 102ff.

⁵² Ob man in diesem Zusammenhang von einem „protestantischen Buddhismus“ (so D. Swearer, Afterword: Sulak Sivaraksa's Buddhist Vision for Renewing Society. In: Seeds of Peace 174ff.) sprechen sollte, ist allerdings fraglich, weil die politischen und geistesgeschichtlichen Umstände jeweils zu

seien durch einen Mangel an Umsetzung buddhistischer Werte in den Alltag gekennzeichnet: So habe sich z.B. in Sri Lanka ein auf rassistischen Prämissen beruhender Nationalismus durchgesetzt, der den buddhistischen Tugenden von Barmherzigkeit und Gewaltlosigkeit direkt widerspreche. Diese „Konfusion“ hänge auch damit zusammen, daß traditionelle buddhistische Begriffe und Verstehensmuster noch nicht genügend in moderne Sprach – und Denkstrukturen übertragen worden seien.⁵³ Da religiöse Begriffe und Institutionen weder dauerhaft noch von ewig gleicher Gestalt seien und an kein bestimmtes kulturelles Paradigma gebunden wären, blieben sie grundsätzlich offen für die Erkenntnis des Zusammenhangs aller Teilaspekte und damit veränderbar. Mittel und Ziel seien eins, und genau dies sei als soziale Erkenntnis im Ideal des *samgha* angelegt. Die traditionellen Gebote der Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) und des Nicht-Nehmens, was nicht gegeben ist (*asteya*), sowie die im Achtgliedrigen Pfad enthaltene Praxis des „vollkommenen Handelns zur Erhaltung der materiellen Lebensgrundlagen“ (*samyak-karmanta*) sollten im heutigen Kontext so gelesen werden: „Die Errichtung einer gerechten internationalen Wirtschaftsordnung ist ein notwendiger und mit anderen Aspekten gegenseitig abhängiger Teil des Aufbaus einer friedlichen Welt.“⁵⁴ Während in den modernen Konsumgesellschaften einseitig das Prinzip der Quantität betont würde, sollte die *Qualität* des Lebens in jeder Hinsicht wieder bewußter werden. Dies sei eine Aufgabe der Wertorientierung, also das klassische Anliegen der Religionen.⁵⁵ Um die zerstörerischen Kräfte in der heutigen Welt einzudämmen, plädiert Sulak Sivaraksa für starke internationale Institutionen. Diese könnten aber nur geschaffen werden, wenn die Religionen im Dialog einander näher kämen und sich verständigten.⁵⁶ Sulak Sivaraksa weiß, daß diese dialogische Kooperation alle beteiligten Religionen verändern wird. Obwohl er die mit kolonialen Interessen verwobenen Missionsversuche der Christen in der Vergangenheit verurteilt, seien doch nur so wenige Menschen in Thailand Christen geworden, daß er keine Sorge vor dem Verlust der buddhistischen Identität des Thaivolkes in der Zukunft habe. Dennoch könne Vertrauen im Dialog nur wachsen, wenn nicht eine Seite die andere abwerte oder vereinnahme, sondern das Selbstverständnis des anderen jeweils genau studiere und respektiere.⁵⁷

verschieden sind, als daß eine solche Typologisierung hilfreich wäre.

⁵³ Vgl. S. Sivaraksa, *Being in the World. A Buddhist Ethical & Social Concern*. unveröffentl. Manuskript 1986, 1.

⁵⁴ Ebd. 4.

⁵⁵ Vgl. ders., *Religion and Development*. Bangkok ³1987, 16ff.

⁵⁶ Vgl. ders., *Being in the World* 10.

⁵⁷ Vgl. ders., *A Buddhist View on Human Development and Christian Collaboration*. In: *Dialogue*. New Series X (2-3/1983) 48f.

Internationales Netzwerk engagierter Buddhisten

Sulak Sivaraksas unermüdliche und unerschrockene Predigt für einen erneuerten Buddhismus hat im Februar 1989 zur Gründung des *International Network of Engaged Buddhists* (INEB) geführt. Die Gründungsversammlung brachte buddhistischen Laien und Mönche aus elf Ländern zusammen. Man konnte an die Erfahrungen der *Buddhist Peace Fellowship* in Nordamerika (1978 in den USA gegründet) anknüpfen, und vor allem auch an die Gruppen von Buddhisten in den USA, Europa und Südostasien, die unter dem Einfluß Buddhadasas in Thailand seit 1932 und Thich Nhat Hanhs in Vietnam seit den 60er Jahren bereits entstanden waren. Nicht nur eine innerbuddhistische Ökumene, sondern „Zusammenarbeit mit Aktivisten anderer spiritueller Traditionen“ (Programmpunkt 5) war von Anfang an das Interesse dieser Bewegung. Bis 1992 waren über 250 Gruppen und Einzelmitglieder aus 33 Ländern dem Netzwerk angeschlossen.⁵⁸ Besonders in Europa und den USA, aber auch in Thailand, ist die Kooperation mit christlichen Gruppen im Geist der „Integration von Spiritualität und gesellschaftlichem Engagement“ eng.

Das Internationale Netzwerk organisiert Hilfs- und Entwicklungsprogramme, wobei sich die meisten Gruppen auf „spirituelle und informelle“ Unterstützung der Bewußtseinsbildung in den Ländern Asiens konzentrieren. Dabei arbeitet das Netzwerk mit der *Buddhist Peace Fellowship* zusammen. Es geht um Erziehung zur Eigenverantwortlichkeit in den Ländern Asiens. In Vietnam werden besonders Schulen auf dem Land, Kindergärten und Resozialisationsprogramme, in Thailand ländliche Entwicklungsprogramme und in Sri Lanka Aufklärung und politische Basisarbeit zum Abbau von Vorurteilen im singhalesisch-tamilischen Konflikt gefördert. In allen südostasiatischen Ländern beteiligen sich mehr und mehr buddhistische Mönche an der Entwicklungsarbeit in den Dörfern. Die Bewegung „Interreligiöse Mission für Frieden in Kampuchea und der ganzen Welt“ (gegründet 1980) und die Friedensmärsche (*dhamma yatra* 1992 von der thailändischen Grenze nach Phnom Penh), die *Bhikkhu Ghosananda* (geb. 1924) in Kampuchea ins Leben gerufen hat, strahlen mit Hilfe von INEB auch auf Thailand, Laos und Vietnam aus.⁵⁹ Am zweiten Friedensmarsch von Angkor Wat nach Phnom Penh 1993 beteiligten sich Tausende von Mönchen und Laien unter dem Motto: „Jeder Schritt ist eine Meditation. Jeder Schritt ist ein Gebet. Jeder Schritt wird Brücken bauen.“⁶⁰ Die 7. Konferenz des International Network (INEB) in Thailand (Februar 1995) rief dazu auf, verstärkt ökologische Seminare in den Dörfern zu organisieren, den *samgha* so zu gestalten, daß er als Modell für die gesamte Gesellschaft

⁵⁸ Vgl. Society for Buddhist-Christian Studies Newsletter (4/1989) 4f.; Gaia-Sangha-Forum (1/1992) 20.

⁵⁹ Vgl. P. Rojanaphruk, A Man on the March: Phra Maha Ghosananda. In: Seeds of Peace 11 (1/1995) 46ff.

⁶⁰ Bericht: Cambodia – Maha Ghosananda Announced as Nominee for Nobel Prize. In: Seeds of Peace 10 (2/1994) 21.

gelten könne, dafür einzutreten, daß die heiligen Stätten des Buddhismus in Bodhgaya/Indien vollständig in buddhistische Verwaltung übergehen sollten sowie interreligiöse Basisgemeinschaften zu unterstützen. Der Dialog der Religionen solle dadurch gefördert werden, daß die *ethischen Gemeinsamkeiten* der Religionen statt der *theologischen Unterschiede* betont würden.⁶¹

Einige amerikanische Buddhisten um die ökologische Publizistin Joanna Macy knüpfen an der Gaia-Hypothese von Jim Lovelock an (die Vorstellung vom „Organismus Erde“) und vereinen damit die Buddhisten unterschiedlichster Schulrichtungen unter einer aktualisierten Deutung der buddhistischen Theorie des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratityasamutpada*). Andere Buddhisten begründen den *engagierten Buddhismus* ausschließlich aus traditionellen Quellen: aus der gegenseitigen Abhängigkeit aller Erscheinungen, wodurch die „Umwelt“ nicht als Anderes, sondern als Aspekt des eigenen Lebens, d.h. als Mitwelt erscheint: Nicht der Mensch als Subjekt stehe einer objektivierten Welt gegenüber, die er nun nachträglich „schützt“, sondern er verwirkliche sich selbst, indem er auf die Interessen des abgegrenzten Ich verzichte und so die tiefe Gemeinschaft mit allem Leben erfahren könne. Eine „ökosophische“ Lebenshaltung der Sorgfalt gegenüber allem Leben entwickle sich auf dieser Grundlage ganz spontan. Sie schließe die Vielfalt des menschlichen Lebens, also auch der Religionen, ein. Dies dient schließlich als die buddhistische Rechtfertigung der interreligiösen Kommunion: *Der Andere – das bin ich selbst!*⁶²

Die Fülle der Literatur zu diesem Thema aus den Federn vor allem amerikanischer Buddhisten wächst ständig. Auch die deutsche buddhistische Zeitschrift *Bodhi Baum* führte eine entsprechende Debatte über mehrere Hefte hinweg.⁶³ In Deutschland ist mit Sitz in Berlin eine kleine *Gaia-Sangha-Gemeinschaft* entstanden, die den schützenden Umgang mit der Umwelt auf tiefen-ökologischer Grundlage pflegen will. Anknüpfend daran ist 1993 im Anschluß an die Jahrestagung des *Internationalen Netzwerkes der Engagierten Buddhisten* in Thailand ein deutschsprachiges Netzwerk engagierter Buddhisten ins Leben gerufen worden, das 1995 über einen Freundeskreis von ca. 1200 Personen verfügte.⁶⁴ Das wachsende Interesse an dieser Bewegung schlägt sich in einer

⁶¹ Bericht über die 7. INEB-Jahreskonferenz. In: *Seeds of Peace* 11 (2/1995) 11ff. Der Status der heiligen Stätten in Bodhgaya ist ein altes Problem, das Dharmapala am Ende des vorigen Jahrhunderts zur Gründung der Mahabodhi-Gesellschaft veranlaßte.

⁶² Vgl. P. Schenkel, Die Welt in uns: Überlegungen zu Buddhismus und Ökologie. In: *Dialog der Religionen* (2/1993) 129-157.

⁶³ Vgl. D. Kantowsky, Vor Gaiaern wird gewarnt. In: *Bodhi Baum* (3/1992) 7-15, wiederholt beispielsweise die seit dem 19. Jh. übliche westliche Interpretation des Buddhismus und argumentiert gegen die engagierten Buddhisten, daß es im Buddhismus nicht um Handeln in der Welt, sondern um Überwindung derselben gehe.

⁶⁴ Die Angaben verdanke ich Herrn Franz-Johannes Litsch, Berlin.

Zeitschrift „Mitwelt“ nieder, die von Franz-Johannes Litsch herausgegeben wird und seit 1993 in Berlin erscheint.

Das *Netzwerk engagierter Buddhisten* arbeitet zwar auf buddhistischer Grundlage, ist aber zugleich offen für Gemeinschaft und Kooperation mit anderen Religionen. Dies wird schon deutlich an den spirituellen Leitfiguren der Bewegung – Bhikku Buddhadasa (für den Theravada-Buddhismus), Thich Nhat Hanh (für den Mahayana-Buddhismus), der XIV. Dalai Lama (für den Vajrayana-Buddhismus). Bezeichnenderweise zitiert das Netzwerk in seinem Informationsblatt⁶⁵ die drei Denker mit charakteristischen Passagen, die als „buddhistische Grundlage“ für die interreligiöse politisch-ökologische Aktion dienen:

– von *Buddhadasa* die Einsicht, daß das *Leben*, einschließlich des menschlichen, *eines* sei, was jeden Egoismus letztlich unmöglich mache und Mitgefühl sowie Solidarität erzeuge;

– von *Thich Nhat Hanh* die Erkenntnis, daß die in Meditation und Reflexion gewonnene Einsicht in das *Leiden* zum Realismus erziehe, gleichzeitig aber bedeute, daß die Situation *geändert* werden könne, wenn gleichzeitig *Bewußtsein und Situation transformiert* würden;

– vom *Dalai Lama* die Forderung der Entwicklung des menschlichen Herzens unabhängig von Religionsgrenzen, damit *universelle Verantwortung* zum Leitbild des modernen Menschen werde, die in *Liebe*, heilender Hinwendung zu allen Wesen (*karuna*) und einem *klaren Bewußtsein* gründe.

In diesem Programm wird die ganzheitliche Erneuerung des Buddhismus durch Wahrnehmung seiner eigenen Grundlagen im interreligiösen Dialog bewußt. Hier wird die *alte* buddhistische Einsicht für die Lösung der Probleme des *modernen* Menschen erfahrbar und gemeinsam mit christlichen Partnern, die eine vergleichbare Erneuerung aus ihren Wurzeln suchen, praktizierbar. Denn, so Peter Schenkel, es bestehe besonders im Westen eine Gefahr: Der moderne Mensch „reduziert den Buddhismus auf eine Meditationspraxis ohne tiefere Konsequenzen für sein tägliches Leben, sucht sich Teile der Lehre, die in einen konventionellen Lebensentwurf passen oder flüchtet in vermeintlich authentisch-historische Interpretationen der Lehre, die ihn von der konkreten Auseinandersetzung mit der Situation der Welt entlasten.“⁶⁶ Ein kritischer Christ kann dem, mit Blick auf die eigene Tradition, nur beipflichten.

Zusammenfassung

Die Bewegung „Engagierter Buddhismus“ gründet sich auf das Ideal der Barmherzigkeit (*karuna*), das der Buddha nach seinem Erwachen verkündet hatte. Denn: „Alle Lebewe-

⁶⁵ Informationsblatt Netzwerk engagierter Buddhisten (P. Schenkel). Berlin 1993ff.

⁶⁶ P. Schenkel, Die Welt in uns, 140.

sen sind im Kreislauf der Geburten einander einmal Mutter und Vater gewesen“; die individuelle Getrenntheit des Ich ist eine Illusion. Inspiriert von Kaiser Asokas erstem Versuch in der Geschichte der Menschheit, einen Wohlfahrtsstaat auf universal gültigen Regeln und auf der Basis der prinzipiellen Gleichberechtigung aller Lebewesen aufzubauen, hat die Bewegung in den letzten Jahrzehnten in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten aus anderen Religionen, besonders aus dem Christentum, dem Ideal der Barmherzigkeit soziale und politische Kraft verliehen. Sie hat erkannt, daß Religion bewußt verantwortete *Praxis* ist.