

11

Mareke Neumann

Engagierter Buddhismus

Eine interkulturelle Orientierung

Bausteine zur Menschling-Forschung

Band 11

Verlag Traugott Bautz

Mareke Neumann

—

Engagierter Buddhismus

BAUSTEINE ZUR MENSCHING-FORSCHUNG
(BzMF-N)

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Ina Braun,
Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall und Udo Tworuschka

Neue Folge

Band 11 – 2005

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Michael Albrecht	Dr. Reinhard Kirste
Dr. Heinrich P. Delfosse	Dr. Claudia König-Fuchs
Prof. Dr. Horst Dräger	Prof. Dr. Hans-Otto Kröner
Dr. Eva Eirnbter-Stolbrink	Dr. Thorsten Paprotny
Prof. Dr. Richard Friedli	Dr. Mohammad Razavi Rad
Prof. Dr. Wolfgang Gantke	Dr. Jan D. Reinhardt
Prof. Dr. Alois Hahn	Dr. Johannes Schwind
Dr. Christel Hasselmann	Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Dr. Bernhard J. Herzhoff	Dr. Monika Tworuschka
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle	Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Waldenfels S.J.

Besuchen Sie uns im Internet:
www.mensching.uni-trier.de
www.bautz.de/bausteine.html

Engagierter Buddhismus

Eine interkulturelle Orientierung

von
Mareke Neumann

Traugott Bautz
Nordhausen 2005

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2005
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
ISBN 3-88309-284-3
www.bautz.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	11
Erstes Kapitel: Rahmenbedingungen des ›engagierten Buddhismus‹	
1. Religiöse Rahmenbedingungen: Buddhas Lehre	25
1. 1. Soteriologie (Individuumbezogene Erlösungslehre)	25
1. 2. Buddhas Soziallehre	26
2. Historische Rahmenbedingungen	33
2. 1. Geschichtliche Leitfiguren	35
2. 2. Buddhistische Traditionen des politischen Engagements.....	37
2. 3. Grundsätze des ›engagierten Buddhismus‹	40
Exkurs: Buddhistische Gesellschafts-und Wirtschaftsmodelle	44
Zweites Kapitel: Buddhismus und die asiatische Modernisierungsproblematik: Grundlagen der politischen Systeme	
1. Sri Lanka.....	51
1. 1. Politische Modernisierung.....	51
1. 2. Ökonomische Modernisierung	52
1. 3. Soziale Modernisierung	53
1. 4. Kulturelle Modernisierung.....	55
Exkurs: Politischer Buddhismus in Sri Lanka.....	56
2. Thailand.....	59
2. 1. Politische Modernisierung.....	59
2. 2. Ökonomische Modernisierung	61
2. 3. Soziale Modernisierung	62

Inhaltsverzeichnis

2. 4. Kulturelle Modernisierung	63
2. 5. Weiterführendes Resümee	64
3. Vietnam.....	65
3. 1. Politische Modernisierung	65
3. 2. Ökonomische Modernisierung	66
3. 3. Soziale Modernisierung	67
3. 4. Kulturelle Modernisierung	68
3. 5. Weiterführendes Resümee	68
4. Indien	70
4. 1. Politische Modernisierung	70
4. 2. Ökonomische Modernisierung	71
4. 3. Soziale Modernisierung	73
4. 4. Kulturelle Modernisierung	74
4. 5. Weiterführendes Resümee	75
5. Japan.....	76
5. 1. Politische Modernisierung	76
5. 2. Ökonomische Modernisierung	77
5. 3. Soziale Modernisierung	78
5. 4. Kulturelle Modernisierung	79
5. 5. Weiterführendes Resümee	80

Drittes Kapitel: Theorien des ›engagierten Buddhismus‹

1. Buddhadasa Bhikku	82
1. 1. Soziales Umfeld seiner Theorie	83
1. 2. Buddhadasa Bhikkus Interpretation des Dharma	84
1. 3. Inhalt	86
1. 4. Umsetzung: Suan Mokkh (Garten der Befreiung)	91
2. Thich Nhat Hanh.....	92
2. 1. Sozialer und politischer Hintergrund seiner Theorie.....	94
2. 2. Thich Nhat Hanhs Interpretation des Dharma	94
2. 3. Die Rolle der Ersten Edlen Wahrheit.....	95
2. 4. Achtsamkeit.....	95

Inhaltsverzeichnis

2.5. Inhalt: Das Prinzip des ›Zwischen-Seins‹	95
2. 6. Umsetzung.....	97
3. A.T. Ariyaratne.....	103
3. 1. Sozialer und politischer Hintergrund seiner Theorie	103
3. 2. Ariyaratnes Interpretation des Dharma	103
2. 1. Die Rolle Mahatma Gandhis	105
2. 2. Die Rolle von Anagarika Dharmapala.....	105
3. 3. Inhalt.....	107
4. Sulak Sivaraksa.....	111
4. 1. Sozialer und politischer Hintergrund seiner Theorie	112
4. 2. Sulak Sivaraksas Interpretation des Dharma.....	112
4. 3. Inhalt.....	114
4. 4. Umsetzung:(Inter-)Nationale aktivistische Vernetzung.....	118
5. Bhim Rao Ambedkar und Sangharakshita	119
5. 1. Sozialer und politischer Hintergrund ihrer Theorien.....	119
5. 2. Ambedkar und die ›Hermeneutik der Befreiung‹.....	122
5. 3. Inhalt.....	124
5. 4. Umsetzung.....	128
6. Soka Gakkai	131
6. 1. Sozialer und politischer Hintergrund der Theorie.....	131
6. 2. Interpretation des Dharma	132
6. 3. Inhalt.....	133
6. 4. Umsetzung.....	134

Viertes Kapitel: ›Engagierter Buddhismus‹ und die Moderne: eine Einordnung

1. Buddhadasa Bhikku.....	140
2. Thich Nhat Hanh	143
3. A.T. Ariyaratne.....	144
4. Sulak Sivaraksa.....	145
5. Bhim Rao Ambedkar und Sangharakshita	146

Inhaltsverzeichnis

6. Soka Gakkai.....	150
7. Resümee.....	151
Schluß	155
Verzeichnis der Literatur- und Internetquellen	165
Monographien und Sammelbände	165
Zitierte Aufsätze aus Zeitschriften.....	181
Zitierte Internet-Homepages und Links	182
Herausgeber und Wissenschaftlicher Beirat.....	183
Namensverzeichnis	185

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2004/2005 vom Fachbereich 8 der Universität Bremen als Inaugural-Dissertation im Fach Politikwissenschaft angenommen. Für den Druck habe ich das Manuskript an manchen Stellen überarbeitet und das Verzeichnis zur Sekundärliteratur erweitert.

An dieser Stelle möchte ich meinen geschätzten Betreuern dieser Arbeit, Prof. Dr. Dieter Senghaas und Prof. Dr. Ram Adhar Mall, großen Dank zum Ausdruck bringen. Außerdem danke ich meinen Eltern, die mich unterstützt und immer wieder ermutigt haben.

Mareke Neumann
Saarbrücken, im Februar 2005

Einleitung

Die Gesellschaften des Westens gelten als ›zivilisiert‹ oder ›modern‹. Ein maßgeblicher Teil des Zivilisierungsprojektes der Moderne besteht in der Ausdifferenzierung der westlichen Staaten auf mehreren Ebenen, sei es auf der sozialen, der politischen, kulturellen oder wirtschaftlichen¹. Eine wesentliche Errungenschaft dieser Entwicklung stellen Demokratie, Pluralismus, eine marktorientierte Ökonomie und Vernunftorientiertheit dar. Diese sozialen Mechanismen sollen dazu beitragen, das Miteinander divergierender Interessen, die in der Moderne paritätische Existenzberechtigung besitzen, zu organisieren. Sie gelten heute, mehr als 200 Jahre nach Beginn des westlichen Zivilisierungsprojektes, noch weitgehend als dessen Patentrezepte. Ihre gemeinsamen Ziele stellen die Vermehrung und Sicherung des Wohlstands, die Verhinderung kriegerischer Auseinandersetzungen, politische Teilhabe, Egalität und Gemeinwohlorientierung dar.

Das Ende des vergangenen Jahrhunderts hat gezeigt, daß die umfassende Liberalisierung keine makellose Erfolgsgeschichte zu bieten hat. Sie tut sich schwer damit, neben den negativen Freiheitsgarantien, die die Autonomie der Bürger gegenüber dem Staat betonen, zeitgemäße Werte zu formulieren und so das positive Pendant mit Leben zu füllen. Das scheint zu sein, worin sich das Mangelempfinden des modernen Menschen angesichts Entsolidarisierung der Gesellschaft, Erosion von Normen und moralischer Orientierungslosigkeit gründet. Auf der Suche des westlichen Bürgers des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts nach Antworten auf individualistische wie soziale Sinnfragen erfährt buddhistisch inspiriertes Gedankengut zunehmende Popularität.

Bei pauschaler Betrachtung mutet dies wie eine Überforderung der buddhistischen Erfahrungsreligion an. Zu weit entfernt von Problemen der modernen Welt sind Vorgehensweise und kulturelle Einbindung der östlichen Weisheitslehre, meinen Kritiker.

In seiner Vorgehensweise setzt der Buddhismus, so die Argumentation, soteriologisch, also auf das Individuum bezogen an: Der Mensch kann sich aus dem irdischen Leidenszirkel der Reinkarnation befreien, indem er durch Bewußtseinsentwicklung verstehen lernt, ›wie die Dinge wirklich sind‹, und Erleuchtung erlangt.

Kann eine solche Methodik sinnvolle Hinweise geben auf soziale Fragestellungen? In der Vergangenheit wurde diese Frage sehr häufig verneint.

¹ In der Unterscheidung dieser vier Ebenen folge ich Berger/Berger/Kellner 1987, 41; s.u., 43ff.

Max Weber beschrieb den Buddhismus als ›weltflüchtig‹ und ›weltindifferent‹². Peter Schenkel sieht den westlichen Buddhisten als Praktizierenden, der ›ohne tiefere Konsequenzen für sein tägliches Leben, sich Teile der Lehre aussucht, die in einen konventionellen Lebensentwurf passen.‹³

In den 1960er Jahren entstand in einigen asiatischen Ländern eine Bewegung, die buddhistische Spiritualität ihrem Ruf der ›Weltentrücktheit‹ und Bejahung des sozialen Status Quo entreißen wollte. Der maßgebliche Mitbegründer dieser Linie war der vietnamesische Zenmönch Thich Nhat Hanh. Er prägte die Bezeichnung ›engagierter Buddhismus‹. Dieser versteht sich bis heute als eine Bewegung, die von sozialem Leid und dessen politischen Ursachen gefordert ist, zu diesen Mißständen Stellung zu beziehen und sie zu beseitigen.

Neben Thich Nhat Hanh praktizierten buddhistische Denker und Aktivisten wie Buddhadasa Bhikku und Sulak Sivaraksa in Thailand spirituell motivierte politische Arbeit, kämpften lokale Bewegungen in vielen buddhistischen Ländern für die Rechte der ordinierten und nicht-ordinierten Frauen, trieben Aktivisten der Sarvodaya-Shramadana-Bewegung auf Sri Lanka Entwicklung auf der Basis-Ebene voran. Auch im Westen arbeiten seit den 1970er Jahren buddhistisch motivierte Aktivisten für die Einhaltung der Menschenrechte, gegen Umweltzerstörung, in der Gesundheitsvorsorge, für bessere Haftbedingungen in Gefängnissen, in der Sterbebegleitung u.v.m.

Folglich scheint es also so zu sein, daß die Vorgehensweise des Buddhismus, nämlich soteriologisch anzusetzen, weder Aussagen über gesellschaftliche und politische Zusammenhänge verunmöglicht oder Praktizierende zu sozialer, meditativ bedingter Schonhaltung verdammt.

Der zweite Einwand gegen die Übertragbarkeit buddhistisch inspirierter Ideen auf westliche Zivilisationszusammenhänge gründet sich im asiatischen Herkunftskontext. Dort wurde der Buddhismus zumeist in traditional geprägten Staaten praktiziert. Diese sind gekennzeichnet durch zumeist autoritär-monarchische politische Systeme, landwirtschaftlich-subsistenzorientierte Volkswirtschaften und monolithische, sakral orientierte Entscheidungsstrukturen. Werte und Normvorstellungen dieser Gesellschafts- und Staatsordnungen, denen sich die Moderne entwachsen sieht, können nicht auf die westliche Zivilisation übertragen werden, so lautet der Einwand. Und daher taue der Buddhismus, wenngleich er sich auch ein ›soziales Gewand‹ angezogen habe, nicht als Inspiration in der westlichen Wertkrise.

Diesen Argumentationsstrang untersucht die vorliegende Studie. Die potentielle Relevanz auch von spirituell motivierter Sozialphilosophie für das

² c.f. Weber 1972, 218ff und 367.

³ Schenkel 1993, 140. Zum Sachverhalt unter komparativ-zivilisationstheoretischer Perspektive c.f. Senghaas 1998, Kapitel 4.

Einleitung

Projekt der Moderne ist weitgehend unabhängig von der Verfaßtheit ihres Ursprungslandes, so die These. Um diese Aussage zu belegen, arbeitet diese Untersuchung mit fünf Denkern und einer Sekte, die jeweils der engagiert-buddhistischen Richtung zuzuordnen sind. Sie dienen als Fallbeispiele, anhand derer einerseits die zugehörigen Theorien in ihrem jeweiligen nationalen Modernisierungskontext verortet werden, andererseits ihre Kompatibilität mit Kriterien der Moderne untersucht wird. Ziel ist es, die ›Trittsicherheit‹ der ›engagiert-buddhistischen‹ Aussagen auf dem Weg in die Moderne zu überprüfen. Sollte diese in ausreichendem Maße gegeben sein, existieren kaum Argumente dafür, sich nicht des ›engagiert-buddhistischen‹ Denkens als Inspirationsquelle zur Füllung des modernen Sinn-, Wert- und Orientierungsvakuums zu bedienen.

Im Unterschied zu traditionellen buddhistischen Linien des Theravada⁴ und Mahayana⁵, die einen klaren erleuchtungsbezogenen Schwerpunkt besitzen, sieht der erst rund ein halbes Jahrhundert alte ›engagierte Buddhismus‹ im sozialen Tätigsein einen Weg zur ›Befreiung‹. Alle Vertreter dieser Linie stimmen darin überein, daß helferische Aktivität von vier zentralen Grundhaltungen geprägt sein sollte: Mitgefühl, Achtsamkeit, Non-Dualismus und Gewaltfreiheit.

Mitgefühl, auf Sanskrit Karuna genannt, beruht auf Empathie, dem sich Einfühlen in die Identität und Bedürfnisse eines Mitwesens. Durch die Fähigkeit, die Grenzen seines Selbst zu überschreiten und die Bedürftigkeit eines Gegenübers quasi als die Eigene anzunehmen und zu heilen, transzendiert der Buddhist sein Ego und kann dadurch den irdischen Kreislauf des Leidens beziehungsweise des reflexhaften Versuchens, dieses zu vermeiden, hinter sich lassen.

Achtsamkeit soll die Grundhaltung des menschlichen Seins bestimmen. Ihr entspricht das bewußte Erleben des Augenblicks ohne die mitgetragene Last der Vergangenheit oder die in Projektionen vorgespinnene Zukunft.

⁴ Unter der Theravada-Schule des Buddhismus versteht man eine Unterschule des Hinayana. Sie wurde 250 v. Chr. nach Ceylon gebracht. Heute wird Theravada-Buddhismus insbesondere in Birma, Sri Lanka, Thailand, Kambodscha und insbesondere in Laos praktiziert. Er stellt die orthodoxe Form des Buddhismus dar und nimmt für sich in Anspruch, ›reinen‹ Buddhismus zu verkörpern. Seine Schriften sind in Pali abgefaßt. Inhaltlich kennzeichnet den Theravada-Buddhismus, daß er dem einzelnen Individuum den Weg zur Erlösung weist (›kleines Fahrzeug‹) c.f. Bottini 2002, 37ff., Mall 1990, 91ff.

⁵ Dem im ersten Jahrhundert vor Christus entstandenen Mahayana (›Großes Fahrzeug‹) liegt im Vergleich zum Theravada eher das Schicksal aller Menschen am Herzen. Kennzeichnend für die Mahayana-Schule ist neben dem Ideal des Bodhisattva die Lehre von den fünf irdischen Buddhas. c.f. Bottini 2002, 37ff., Mall 1990, 91ff.

Sie besteht darin, sich zunehmend zivilisationsbedingte und individuell verursachte Denkmuster, Zwangsvorstellungen und Rituale bewußt zu machen und sich nach und nach von ihnen zu befreien. Der wesentliche Weg, dies zu erreichen, besteht in der Meditation. Die achtsame Grundhaltung ist wichtig, um einerseits helferische Notwendigkeiten zu erkennen, andererseits eigene Egoismen und Bedürfnisse wahrzunehmen.

Non-Dualität bestimmt die Sichtweise des engagierten Buddhisten auf die Welt. Er sieht sich nicht als von seiner Umwelt getrennt, sondern mit allen Wesen und der Natur verwoben. Es existiert kein Selbst, das durch Wissen, Besitz oder Erfolg Substanz erlangen und sogar vermehren könnte. Vielmehr spricht man von einem homöostasierenden System Erde und nutzt dafür die Metapher des Netzes (›Netz der Indra‹).

Aus dieser Sichtweise ergibt sich schlüssig die Forderung nach Gewaltfreiheit alles politischen Handelns. Hierbei wird jedoch Gewalt überwiegend nicht nur im Sinne der Verletzung individueller Unversehrtheit verstanden, sondern im strukturellen Sinne. So gelten auch wirtschaftlich unfaire Bedingungen als Gewalt, ebenso Waffenhandel oder Ausbeutung der Natur.

Darüber hinaus bestimmt das engagiert-buddhistische Selbstverständnis ein immerwährendes Suchen nach politischen und sozialen Ausdrucksformen des Dharma, der Lehre. Immer wieder müssen sich Wege und zu erreichende Ziele neuen Umständen anpassen, immer wieder werden gemachte Aussagen geprüft. So formuliert Kraft: ›Engaged buddhism is an international movement whose participants seek to apply the buddhist ideals of wisdom and compassion to present day social, political and environmental issues.‹⁶

Die Art, wie engagiert-buddhistisches Denken in der Lage ist, sich an Erfordernisse der Moderne zu adaptieren, ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Sie untersucht das Potential, das engagiert-buddhistisches Denken für die Modernisierungsbedingungen von Gemeinwesen mitbringt im Hinblick auf fünf politische Denker aus Süd- bzw. Südostasien und die japanische Sekte Soka Gakkai. Die Denker sind der indische Politiker und Gelehrte Bhim Rao Ambedkar, der Lehrer A. T. Ariyaratne aus Sri Lanka, der Theravada-Mönch Bhikku Buddhadasa und der Aktivist Sulak Sivaraksa, beide aus Thailand, und der vietnamesische Zenmönch Thich Nhat Hanh. Damit implizit verbunden ist die Modernitätsproblematik der untersuchten engagiert-buddhistischen Aussagen auch über ihren nationalen Kontext hinaus.

Für den 1906 geborenen thailändische Mönch Buddhadasa Bhikku zentrierte sich der Buddhismus stark um das Prinzip der Non-Dualität. ›Die Wahrheit ist eins, es gibt nichts sonst‹, lautet eine wichtige Aussage von ihm. Dies impliziert für ihn die Verbundenheit aller Dinge und Wesen. Aufgrund dieser Verbundenheit und der Tatsache, daß alles in allem enthalten

⁶ Kraft 1999, 9.

Einleitung

ist, macht Begehren, um etwas ›Meins‹ nennen zu können, oder das Phänomen des Selbst keinen Sinn. Diese Erkenntnis zu verdeutlichen, und somit den Weg zum Ende aus Begehren wurzelnden Schmerzes zu weisen, ist zentrale Aufgabe seiner Meditation. In seiner Soziallehre ergibt sich daraus eine sozialistische Naturphilosophie mit monarchischen Strukturen, in der jeder, so der Grundgedanke, erhält, was er benötigt, sodaß kein Platz für Begehren mehr herrscht.

Insbesondere vor dem Hintergrund der religiösen Prägung Thailands, seiner momentanen entwicklungspolitischen Situation und seiner gegenwärtigen kulturellen Krise ist zu erklären, daß auch heute noch, insbesondere bei der akademischen Elite, Buddhadasa Bhikku hohes Ansehen als moralische Instanz genießt. Als Mahner gegen die Wucherungen des kapitalistischen Wildwuchses bewahrt er, vielleicht gerade aufgrund der traditionellen Elemente seiner Lehre, seinen Wert in der Moderne, übernimmt aber nicht kritiklos deren politische Mechanismen.

Als weiterer Mahner aus Thailand gilt der 1933 geborene Akademiker und Aktivist Sulak Sivaraksa. Im Unterschied zu Buddhadasa konfrontierte er das Establishment unmittelbar mit Kritik am thailändischen Kultur- und Werteverfall und Forderungen nach Machtverteilung. Die sich daraus ergebenden Verfolgungen umging Sulak zunehmend mit Aktivität im Ausland, was ihm einen hohen internationalen Bekanntheitsgrad einbrachte. Heute ist das Ergebnis dessen ein quasi weltumspannendes, eng gesponnenes Netz von ihm gegründeter buddhistischer und allgemein religiös orientierter Organisationen, das zentral die Kritik an kapitalistischer Macht- und Raffgier zum Ziel hat. Religiöse Aktivität hat für ihn die Aufgabe, rücksichtsloser Kommerzialisierung und Gewalt in allen Ausprägungen entgegenzuwirken. Im buddhistischen Wertekanon sollen die Prinzipien der Non-Dualität und Achtsamkeit in erster Linie zur Einsicht verhelfen, daß jedes Individuum für alles, was in seinem Wahrnehmungsumfeld geschieht, Verantwortung trägt. Es ist aufgerufen, bei der Beendigung von Ungerechtigkeit zu helfen und in Übereinstimmung mit dem Prinzip des Mitgefühls neue soziale Bedingungen mitzugestalten. Dies bezieht sich sowohl auf Umweltschutz, als auch auf direkte Demokratie, Handelsbedingungen, also auf alltägliches soziales Geschehen. Sulak Sivaraksas Engagement wurde international mit vielen Preisen, u.a. dem Alternativen Nobelpreis 1995, versehen. In Thailand war er, allerdings im Unterschied zu Buddhadasa Bhikku auf einer strikt politischen Ebene, einer der frühesten Befürworter einer direkt-demokratischen und ›grünen‹ Entwicklung.

Ähnlich wie Buddhadasa Bhikku ist auch der 1926 in Südvietnam geborene Zenmönch Thich Nhat Hanh als eher spiritualistischer Vertreter des ›engagierten Buddhismus‹ einzuordnen. Mit Sulak Sivaraksa hat er jedoch die internationale Ausrichtung gemeinsam, die ihren Ursprung in seinem Studium in den USA und in seiner Exilierung in Frankreich besitzt. Seine Akti-

vität fließt sowohl in die Gründung spiritueller Gemeinschaften wie den Tiep Hien Orden als auch in politisches Engagement. So war er bereits gegen den Vietnamkrieg aktiv und kämpfte im Vietnam der 1950er und 1960er Jahre für die Einführung einer Demokratie und gegen die buddhistische Diskriminierung. Zentral ist für ihn der Aspekt des Mitgefühls in einer von Leid erfüllten Welt. Aufgabe eines Mahayana-Buddhisten ist aus seiner Sicht, die Achtsamkeit dafür zu schärfen, was Leiden bedeutet und in welchen vielfachen Erscheinungen es auftritt. Wenn diese Achtsamkeit geschult ist und somit frei von Verstrickungen des Selbst, kann ein Mensch ein Helfender sein.

Non-Dualität übersetzt Thich Nhat Hanh mit ›Zwischen-Sein‹. Es bezeichnet sowohl die Verbundenheit allen Seins als auch, wie zum Beispiel im Vietnamkrieg, die Unsinnigkeit der Parteinahme in politischen Auseinandersetzungen. Auch Thich Nhat Hanh hat im Westen große Bekanntheit erlangt, unter anderem durch sein dichterisches Werk, die Gründung des Meditationszentrums ›Pflaumendorf‹ in Frankreich und die Nominierung für den Friedensnobelpreis durch Martin Luther King. In seiner Heimat konnte Thich Nhat Hanh mit seinen Forderungen nach Demokratie, überschaubaren Wirtschaftsstrukturen und buddhistischer Sozialethik leider nur wenig bewirken. Vielmehr befinden sich Mitglieder der ›Vereinigten Buddhistischen Kirche Vietnams‹ (UBC) heute unter Arrest und Beobachtung.

In Sri Lanka gründete der Laie und Lehrer A.T. Ariyaratne 1958 mit der Sarvodaya Shramadana-Bewegung eine neue Gruppierung des ›engagierten Buddhismus‹, die sich ebenfalls zentral um die Verwirklichung des Karuna-Prinzips kümmerte. Mit Schülern, später mit willigen Mithelfern aller Art, begann er, Dörfer aufzusuchen, um ihren Bewohnern bei der Bewältigung infrastruktureller Probleme zu helfen. Aus dieser Idee wurden bis in die 1970er Jahre hinein rund 2000 unterstützte Dörfer. Mit Rückgriffen auf Mahatma Gandhi und Anagarika Dharmapala erklärt Ariyaratne Erleuchtung als Phänomen, das sich nicht nur individuell, sondern auch auf kollektiver Ebene ereignen könne, nämlich in der spirituell inspirierten Arbeit. Im Westen wurde die Sarvodaya Shramadana-Bewegung von vielen Autoren als Inbegriff der ›Self Reliance-Idee‹ heroisiert und zum Teil großzügig mit Entwicklungshilfegeldern bedacht. Bis heute hat sich die ursprünglich spontane Initiative zu einem umfassenden Sozialdienst mit buddhistischem Hintergrund professionalisiert und institutionalisiert. Von der Bevölkerung werden die Leistungen auch nach wie vor gerne abgerufen. Es hat aber den Anschein, als sei die Bewegung in ein ideelles Legitimierungsdefizit geraten und es ihr immer weniger gelänge, ihr buddhistisches Anliegen zu vermitteln. Dieser Tendenz entgegenzuwirken, können die im Jahre 1999 und 2002 von Ariyaratne organisierten spektakulären Friedensmärsche des ›Peace Sarvodaya Day‹ als Aufgabe haben, bei denen rund 650.000 Teilnehmer präsent gewesen sein sollen.

Einleitung

Ein ähnlich konkretes Anliegen mit zunächst wenig spirituellem Hintergrund vertrat auch der 1891 geborene indische ›engagierte Buddhist‹ Bhim Rao Ambedkar. Als Angehöriger der Kaste der ›Unberührbaren‹ machte er die hinduistische Tradition für Diskriminierungen verantwortlich und schloß, daß für gesellschaftliche Änderungen ein Massenübertritt in eine andere Religion das adäquate Mittel sei. Rund 20 Jahre verbrachte er auf der Suche nach einer passenden Glaubensform. Diese Suche wurde von der aufmerksamen Öffentlichkeit begleitet, denn 1947 fungierte Ambedkar als Justizminister. Spirituell wurde Ambedkar von dem Briten Dennis Lingwood unterstützt, der in der burmesischen Theravada-Tradition zum Mönchen Sangharakshita ordiniert worden war. Ambedkars Interpretation des Buddhismus allerdings nennt er selbst ›Navayana‹- ›neues Fahrzeug‹. Es erinnert in seiner klaren Absage an den Hinduismus an ein ›buddhistisches Manifest‹ und hat wenig gemein mit den im Buddhismus angelegten Prinzipien von Karuna, Non-Dualität und Achtsamkeit, wenn auch die Gewaltlosigkeit respektiert wird. Nachdem im Jahre 1956 rund 300.000 Unberührbare mit ihm zum Buddhismus übertraten, geriet Ambedkars Andenken in den 1970ern in eine Krise. Diese versuchte Sangharakshita aufzufangen, indem er eine zugehörige Sozial- und Ordensorganisation gründete. Neben Gandhi wird Ambedkar in Indien heute noch verehrt als Schrittmacher in die Moderne für die Belange der Unberührbaren. In seiner Herangehensweise erinnert er jedoch eher an einen Bürgerrechtler denn an einen spirituell inspirierten Menschen.

Einen ebenfalls sehr ›irdischen‹ Weg hat die japanische Sekte Soka Gakkai gewählt. Seit den 1950er Jahren verfolgt sie vor dem Hintergrund des sektentypischen Weltuntergangsszenariums eine bipolare Strategie: aggressive Werbestrategien und Aufbau von Feindbildern nach außen und Schaffung eines beispielhaften Sozialnetzes nach innen. Unter Berufung auf buddhistische Prinzipien und Rituale wie das Singen der Lotus-Sutra ist es der Sekte gelungen, auf nahezu alle Bereiche der japanischen Gesellschaft und Politik Einfluß zu gewinnen. Offiziell vertritt sie ›Menschlichen Sozialismus‹ und ›Buddhistische Demokratie‹ und hat zwischen acht und 17 Millionen Mitglieder. Ihr gehören Museen, eine Universität und Zeitschriftenverlage. Die Soka Gakkai-Partei Komeito vertritt außenpolitisch insbesondere friedensbezogene Ziele und nach innen Unbestechlichkeit. Bei der Umsetzung beider muß die Partei weitgehend als gescheitert betrachtet werden.

Verfolgt man Japans Modernisierungsentwicklung seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, so läßt sich schließen, daß die Sekte einerseits dem Wunsch vieler Bürger nach Wohlstand und politischer Demokratisierung entgegenkam, andererseits dem Bedürfnis nach emotionaler Sicherheit und traditionsgemäßer Besinnung entspricht.

Die vorliegende Arbeit interessiert sich für die modernen Aspekte in den vorgestellten Theorien. Hierbei geht sie vorwiegend empirisch-deduktiv

vor: ausgehend von der Hypothese, daß es angesichts der nationalen asiatischen Modernisierungskontexte Ansätze in den politischen Ideen dortiger Denker des ›engagierten Buddhismus‹ geben könne, die überprüfbar und gegebenenfalls systematisierend darstellbar sind⁷. Die Untersuchung verläuft in wesentlichen Teilen vergleichend, insoweit als in Kapitel 2, 3 und 4 jeweils mit ermittelten Variablen gearbeitet wird, anhand derer die jeweiligen nationalen Kontexte bzw. Denkansätze betrachtet werden⁸. Auf die zentralen inhaltlichen und methodischen Motive für die Auswahl der untersuchten Denker bzw. der Sekte wird ausführlich unter ›3. Theorien des ›engagierten Buddhismus‹‹ eingegangen. An dieser Stelle soll ergänzt werden, daß ein weiterer Grund für diese Fallauswahl darin besteht, daß alle Denkrichtungen maßgebliche Wirkung auf die jeweiligen sozialen Bezugsrahmen, sei es national oder darüber hinaus, ausgeübt haben bzw. es noch tun. Insofern scheint schon vorab ein gewisser, wenn auch derart nicht zu systematisierender Aktualitätsbezug zu bestehen, die eine ›Trittsicherheit auf dem Weg in die Moderne‹ zumindest vorab bereits vermuten läßt und somit eine systematischere Untersuchung rechtfertigt.

Vorbereitend auf die Kapitel mit Bezug zu ›engagiertem Buddhismus‹ im engeren Sinne wird in Kapitel 1 diese religiös-philosophische Richtung eingebettet in ihren weiteren buddhistischen Zusammenhang. Hierbei werden drei Elemente als wesentlich differenziert: 1. Religiöse Rahmenbedingungen, 2. historische Rahmenbedingungen und 3. allgemeine Grundsätze des ›engagierten Buddhismus‹.

1. In diesem Kontext sind die Erlösungslehre des Buddhismus betreffende Aussagen von zentraler Bedeutung. In seinem ursprünglichen Sinne beziehen sie sich auf den soteriologischen Weg. Vor dem gemeinschaftsbezogenen Hintergrund der Studie kann es nicht darum gehen, diese Religion als umfassendes Lehrgebäude darzustellen, sondern in der für die Untersuchung erforderlichen Tiefe. Das heißt insbesondere in Bezug auf die Frage des Verhältnisses des Buddhismus zum Staat und seinen politischen Inhalten. Aus diesem Grunde werden mehrere wesentliche Elemente der Buddha-Lehre nicht näher erläutert, zum Beispiel die Lehre von der Leere oder die Lehre vom Nicht-Ich (anatman). Vielmehr liegt der Schwerpunkt auf den Elementen buddhistischer Morallehre und ihren Implikationen für das buddhistisch geprägte Gemeinwesen.
2. Insbesondere der sagenumwobene König Asoka aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert und der Dichter und Philosoph Nagarjuna (ca.3.-

⁷ Deduktives Vorgehen ist durch das Bewußtsein geprägt, daß es unmöglich ist, voraussetzungslos an die zu beobachtende Wirklichkeit heranzutreten. Unter dieser Voraussetzung werden Hypothesen aufgestellt, diese in überprüfbare Bestandteile umgesetzt und an der Wirklichkeit, hier an der empirischen Literaturbasis, überprüft. c.f. Böhret/ Jann/ Kronenwett 1988, 410f.

⁸ Zum Vergleich in der wissenschaftlichen Arbeit: von Beyme 1992, 51.

Einleitung

5.Jhd.n.Chr.) dienen als weithin bekannte beispielhafte Persönlichkeiten, die buddhistische Ethik und politisches Engagement verbanden. Somit begründeten sie die heute noch zitierte Tradition des ›wohlmeinenden Alleinherrschers‹, des Dhammaraja.

3. Über das heutige Grundverständnis des ›engagierten Buddhismus‹ gibt es, vielleicht angesichts der Praxisorientierung vieler Aktivisten einerseits und des relativ jungen Alters als Forschungsgegenstand andererseits kaum inhaltliche Differenzen. Vielmehr herrscht essentielle Übereinstimmung über die erwähnten Werte Mitgefühl, Gewaltfreiheit, Achtsamkeit und Non-Dualität.

Die grundlegende Argumentationslinie dieses ersten überblicksartigen Kapitels besteht darin, aufzuzeigen, daß der ›engagierte Buddhismus‹ nicht, wie oft zitiert, eine Art Modeerscheinung der 1960er Jahre darstellt, sondern daß die Frage nach sozialer Relevanz buddhistischen Gedankenguts eine Konstante beinhaltet, die sozialtheoretisch und historisch auf vielfältige Weise bearbeitet wurde.

Im zweiten Kapitel wird beabsichtigt, den nationalen Modernisierungskontext der untersuchten Denker und der Sekte herauszuarbeiten. Um einen Vergleich erst ermöglichende Systematik zu konstruieren, werden in Anlehnung an Tominaga⁹ vier Variablen benutzt: politische Modernisierung, die in erster Linie die Demokratisierung eines Staates umfaßt, ökonomische Modernisierung, was Liberalisierung und Marktwirtschaftsorientierung bedeutet, soziale Modernisierung, also Pluralisierung und kulturelle Modernisierung. Das letzte Element impliziert eine Säkularisierung von Gesellschaft und Politik.

Alle vier Variablen werden sukzessive auf die betroffenen ›Heimat‹-Staaten der untersuchten Vertreter engagiert-buddhistischen Denkens angewandt, also auf Sri Lanka, Thailand, Vietnam, Indien und Japan. An dieser Stelle sei bereits vorweggenommen, daß die jeweiligen nationalen Resümées verdeutlichen, daß die jeweiligen Staaten auch heute noch vorwiegend traditional orientiert sind. Die einzige ›moderne‹ Ausnahme stellt Japan dar mit einer überraschenden traditionellen Komponente im Bereich der kulturellen Modernisierung. Als Voraussetzung für das folgende empirische Kapitel 3 läßt sich an dieser Stelle der Untersuchung feststellen, daß mit beschriebener Ausnahme und insbesondere in Hinblick auf den historischen Zeitpunkt des Entstehens der jeweiligen politischen Ideen, bei allen Denkern ein traditional geprägtes sozio-politisches Ausgangsumfeld vorausgesetzt werden muß.

Im Anschluß daran untersucht Kapitel 3 anhand vorliegenden empirischen Materials die vertretenen Theorien der engagiert-buddhistischen Denker in der Reihenfolge ihrer zunehmenden, ihr jeweiliges politisches Umfeld betreffenden Organisiertheit. Auch hier wurden Variablen zugrun-

⁹ s.u. p.43!

degelegt, die einen systematisierenden Vergleich im Anschluß erleichtern sollen. Diese Variablen umfassen das soziale und politische Umfeld der jeweiligen Theorie, die Weise, wie zentrale Aussagen des Buddhismus ausgewählt und interpretiert werden, also deren Hermeneutik. Daran folgend werden engagiert-buddhistische Zentralessagen und vorhandene Umsetzungsversuche betrachtet. Diese Variablen erschließen sich aus der im buddhistischen Umfeld üblichen Dreiteilung Buddha, Dharma und Sangha, also der Person des Lehrenden, seinem Lehrauftrag und der von ihm gegründeten Gemeinschaft.

Das Kapitel 4 greift die vorangegangenen empirisch begründeten Aussagen auf und analysiert sie im Zusammenhang des beschriebenen modernisierungstheoretischen Kontextes. Hierbei wird folgendermaßen vorgegangen: Zunächst erfolgt für jeden Vertreter dieser Denkrichtung eine entsprechende Zusammenfassung, die die Variablen (Umfeld seiner Theorie, Hermeneutik, Inhalt und Umsetzung/Wirkung) in Bezug zu modernisierungstheoretischen Parametern setzt. Im anschließenden Resümee wird in Form einer Tabelle versucht, anhand dieser genannten Parameter die sechs Fallbeispiele vergleichend in Beziehung zu setzen, um so einen kompakten Überblick zu gewinnen. Zu diesem Zweck wurden die vier Modernisierungsebenen dahingehend ›justiert‹, daß sie unter den Bezeichnungen: Direkt-demokratische Elemente, Self-reliance/Basissozialistische Elemente, pluralistische Elemente, säkularistische Kompatibilität bereits auf die in Kapitel 3 beschriebenen essentiellen Prädikate engagiert-buddhistischen Denkens rückführbar sind. Diese in Kapitel 4 verwendeten Bezeichnungen verstehen sich gewissermaßen als ›Ableitungen‹ der vier Modernisierungsebenen. Bilanz dieses tabellarischen Überblickes ist die Möglichkeit einer differenzierten Aussage über das ›Modernisierungspotential‹ der untersuchten Fälle. Wie klar erkennbar ist, variiert dieses bezüglich der analysierten sechs Vertreter engagiert-buddhistischen Denkens beträchtlich, scheint aber keinen direkten Bezug zu haben zum Modernisierungsgrad des jeweiligen nationalen Kontextes.

Zur Lage der Forschung:

Erforscht man das Zusammenspiel zwischen ›engagiertem Buddhismus‹ und gesellschaftlich-politischer Realität, so lassen sich zwei grundsätzliche Forschungsetappen ausmachen. Erstens die Arbeiten bis etwa Mitte der 1980er Jahre. In dieser Zeit war der Begriff des ›engagierten Buddhismus‹ in der Forschung noch kaum vertreten. Forschungsschwerpunkte stellten Arbeiten zu einzelnen engagiert-buddhistischen Denkern dar, erstellt meist von Religionswissenschaftlern oder Buddhisten, zum Beispiel die Arbeit

Einleitung

von D.C. Ahir *Dr. Ambedkar on Buddhism*¹⁰. Außerdem liegen Werke zum Zusammenhang von Buddhismus und Politik vor wie der zweibändige detailreiche Klassiker *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus* aus dem Jahr 1965 von Heinz Bechert¹¹. Dieses war eines der ersten Werke zum Zusammenhang Modernismus und buddhistische Religion. Allerdings sind hier, wie der Titel vermuten läßt, die Länder Indien und Japan nicht angesprochen. Ähnlich hilfreich ist die Arbeit von Somboon Suksamran: *Political Buddhism in Southeast Asia* aus dem Jahr 1977¹². Speziell die diversen Integrationsmöglichkeiten einer importierten Religion im Rahmen des sozialen Modernisierungsprozesses behandelt Robert Bellah in *Religion and Progress in Modern Asia* aus dem Jahr 1965¹³. Darüber hinaus existieren viele Einzelstudien zu spezifischen religiös-politischen Fragestellungen. Wegweisend für den Buddhismus Sri Lankas und den Begriff des ›Protestant Buddhism‹ prägend ist die Studie *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* von Richard Gombrich und Grananath Obeyesekere aus dem Jahr 1980¹⁴.

Die zweite Phase der Erforschung wurde maßgeblich eingeleitet durch das Standardwerk des britischen Sozialwissenschaftlers Ken Jones: *The Social Face of Buddhism* von 1989¹⁵. Er begann in dieser Arbeit das Experiment, eine Sozialtheorie zu entwerfen, die sich maßgeblich auf den ›engagierten Buddhismus‹ bezog. In seinem Buch diagnostizierte Ken Jones einen Mangel in der Buddhismus-Forschung: Es gebe wenige Versuche, ein Modell zu schaffen, das zum Ziel habe, sämtliche gesellschaftliche Ebenen und Konfliktfelder zu integrieren¹⁶. Dieser Ansatz wurde bis heute, auch im Rahmen des

¹⁰ Ahir, D.C.: *Dr. Ambedkar on Buddhism* (Bombay: Siddharth Publication, 1982) (Ahir 1982).

¹¹ Bechert, Heinz: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*; Band 1 und 2 (Frankfurt a.M.: Alfred Metzner Verlag, 1966) (Bechert 1966).

¹² Suksamran, Somboon: *Political Buddhism in Southeast Asia* (London: Hurst, 1977) (Suksamran 1977).

¹³ Bellah, Robert N.: *Religion and Progress in Modern Asia* (New York: Free Press, 1965) (Bellah 1965).

¹⁴ Gombrich, Richard; Obeyesekere, Gananath: *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* (Princeton: Princeton University Press, 1980) (Gombrich/Obeyesekere 1980).

¹⁵ Jones, Ken: *The Social Face of Buddhism: An Approach to political and social Activism* (London: Wisdom Publications, 1989) (Jones 1989).

¹⁶ Jones 1989, 20. Diese Forschungslücke scheint nicht buddhismus-spezifisch zu sein. Noch 1997 bemerkt der Ökonom Iannaconne, daß es religionsübergreifend nur wenige Studien zu politischen Zusammenhängen wie zum Beispiel Untereentwicklung bzw. Entwicklungskonzepte und Religion gebe. c.f. Iannaconne 1997.

oben angesprochenen Modernisierungs- und Zivilisierungskontextes nicht verfolgt. Bis in die späten 1980er Jahre fanden sich in der westlichen Literatur kaum Übersichtswerke zum Thema ›engagierter Buddhismus‹ in Asien. Mitte der 1990er Jahre erschien das heutige Standardwerk von Queen/King¹⁷. Dieses bot zum ersten Mal einen Überblick über wichtige engagiert-buddhistische Denker, widmete sich aber weniger deren Analyse und kritischer Einordnung. Auch unverzichtbar ist das Werk *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia*, herausgegeben von Ian Harris¹⁸. Im Unterschied zu Queen/Kings Werk, das einen personalisierenden Ansatz verfolgt, geht Harris staatenorientiert vor.

Im Jahr 2003 schließlich haben Queen, Prebish und Keown mit *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism* einerseits das engagiert-buddhistische Spektrum mit oben genanntem personalisierendem Ansatz durch Beiträge zu engagierten Buddhisten u.a. aus Korea, Taiwan, Birma und Tibet vervollkommen. Andererseits haben sie mit dem Aufsatz von Thomas Freeman Yarnell *Engaged Buddhism: New and Improved?* der Forschung einen neuen Impuls gegeben¹⁹. Thomas Freeman Yarnell versucht unter anderem, bestehende Herangehensweisen und deren verborgene kolonialistische Implikationen herauszuarbeiten. Damit ist er einer der ersten Kritiker und Meta-Denker der Bewegung.

Zu über den asiatischen Kontext hinausgehenden, allgemein begründenden Aspekten des ›engagierten Buddhismus‹ liegen insbesondere von Fred Eppsteiner und von Arnold Kotler Aufsatzsammlungen vor. Sie vereinen maßgebliche Autoren und geben so einen exzellenten Überblick über das Forschungsgebiet²⁰.

Von allen behandelten Denkern liegen darüber hinaus in zum Teil sehr ausführlicher Form schriftliche Zeugnisse ihrer Arbeit vor. Ebenfalls sind sie auch in Monographien und Sammelbänden bearbeitet. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die kritische Darstellung Detlef Kan-

¹⁷ Queen, Christopher S.; King, Sallie B. (eds.): *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia* (Albany: State University of New York Press, 1996) (Queen/King 1996).

¹⁸ Ian Harris: *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia* (London: Pinter, 1999) (Harris 1999).

¹⁹ Freeman Yarnell, Thomas: *Engaged Buddhism: new and improved*; In: Queen, Christopher S.; Prebish, Charles; Keown, Damien (eds.): *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism* (New York: Routledge, 2003) (Freeman Yarnell 2003).

²⁰ Eppsteiner, Fred; Maloney, Dennis: *The path of compassion: contemporary writings on engaged buddhism* (Buffalo: White Pine Press, 1985); Arnold Kotler (ed.): *Mitgefühl leben: Engagierter Buddhismus heute*; (Frankfurt a.M.: Fischer, 1999).

Einleitung

towskys zu dem srilankischen Entwicklungsprojekt Sarvodaya, die unter anderem auch Machtmechanismen des Vorhabens thematisiert²¹.

Wie aus dieser Literaturbilanz deutlich wird, fehlen im Forschungskontext nahezu ganz systematisierende Arbeiten, die zum Ziel haben, einzelne engagiert-buddhistische Initiativen in einen weiteren Zusammenhang einzuordnen und zu analysieren. Ebenso fehlen kritische Arbeiten, die sich auf der Metaebene mit inhärenten Voraussetzungen der Bewegung beschäftigen, sei es vergleichend, sei es konzentriert auf einzelne Denker. Auch eine Konfrontation mit westlichen Werten in einem politischen-theoretischen Zusammenhang ist bisher noch nicht geleistet worden. Insofern ist auf diesem Gebiet noch Pionierarbeit zu tun.

Eine Studie, die sich nicht auf eine Epoche, ein Land oder eine Schulrichtung beschränkt, bleibt über weite Strecken notwendig Überblick, denn Konzentration auf die verbindende Fragestellung ist vonnöten. Da Ziel dieser Untersuchung ist, asiatisches engagiert-buddhistisches Denken anhand von sechs Fallbeispielen im Kontext der Moderne zu verorten, erfolgt die Darstellung dieser Absicht und oben geschilderter Vorgehensweise entsprechend selektiv. Dieser argumentative ›rote Faden‹ besteht, methodisch bilanzierend gesehen, darin, die Etiketten ›modern‹ und ›traditional‹ zu spezifizieren auf vier Systemebenen, die zunächst im nationalen Kontext implementiert werden und schließlich angewandt auf die zuvor anhand empirischen Materials betrachteten zu untersuchenden politischen Ideen.

Da in den behandelten Ländern Asiens eine beträchtliche Anzahl verschiedener Sprachen gesprochen werden, ergeben sich Probleme bei der Wiedergabe von Namen, Titeln, bibliographischen Hinweisen und Zitaten. Die Anführungen in englischer Sprache werden unverändert aus den Quellen bzw. deren Übersetzung übernommen; dabei sind auch abweichende, ungenaue und veraltete Schreibweisen der Namen und Bezeichnungen nicht geändert worden. Von mir als erforderlich erachtete, in Zitate eingefügte Erläuterungen sind in eckige Klammern gesetzt. Bei der Umschreibung von Namen und Bezeichnungen aus einzelnen Sprachen wurde so vereinfacht, daß keine diakritische Zeichen verwendet wurden. Ansonsten wurde folgendermaßen verfahren:

1. Sanskrit- und Pali-Bezeichnungen sind in der wissenschaftlichen Umschrift gegeben. Im Deutschen eingebürgerte Wörter (Buddha, Bodhisattva, Karma etc.) sind in der üblichen Form geschrieben.
2. Einige Termini existieren auf Sanskrit und Pali (Dharma-Dhamma; Karma-Kamma etc.), wobei ich mich für die in westlichen Breitengraden üblichere Sanskrit-Form entschieden habe. Die geschieht aus Gründen der besseren Verständlichkeit und Einheitlichkeit. Dies impliziert keine

²¹ Kantowsky, Detlef: *Sarvodaya: the other development* (New Delhi: Vikas, 1980) (Kantowsky 1980).

Bausteine zur Mensching-Forschung

schrifttheoretischen Aussagen. Innerhalb von Zitaten habe ich die jeweils verwendete Form belassen.

3. Die Umschrift singhalesischer Wörter ist etwas vereinfacht: Langnasale wurden nicht von Kurznasalen unterschieden. Größere Städte und moderne Personennamen wurden in anglisierter Form wiedergegeben.
4. Bei siamesischen Namen und Ausdrücken sind weitgehend die in Dokumenten benutzten englischen Umschreibungen verwendet worden.
5. Die japanischen, indischen und vietnamesischen Namen und Termini werden in lateinischer Schrift, z.T. in anglisierter Form und ohne diakritische Zeichen wiedergegeben.