

Engagierte Spiritualität: Friedensverantwortung asiatischer religiöser Akteure am Beispiel des Buddhismus und Hinduismus

Bauschke, Martin

Veröffentlichungsversion / Published Version

Forschungsbericht / research report

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bauschke, M. (2017). *Engagierte Spiritualität: Friedensverantwortung asiatischer religiöser Akteure am Beispiel des Buddhismus und Hinduismus*. (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik). Stuttgart: ifa (Institut für Auslandsbeziehungen).
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-55656-7>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

ifa-Edition Kultur und Außenpolitik

Engagierte Spiritualität

Friedensverantwortung asiatischer religiöser Akteure
am Beispiel des Buddhismus und Hinduismus

Martin Bauschke



ifa-Edition Kultur und Außenpolitik

Engagierte Spiritualität

Friedensverantwortung asiatischer
religiöser Akteure am Beispiel des
Buddhismus und Hinduismus

Martin Bauschke

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Zusammenfassung	6
Executive Summary	7
1. Einleitung	12
1.1 Religionspolitik – Realpolitik – Friedenspolitik.....	12
1.2 Asiatischer Synkretismus und westlicher Proselytismus.....	15
1.3 Die Ambivalenz des Religiösen.....	18
1.4 Die Friedensverantwortung nicht-abrahamitischer Religionen.....	20
2. Der Buddhismus	21
2.1 Aspekte des buddhistischen Friedenspotentials.....	23
2.2 Buddhistisches Friedensengagement: Personen und Organisationen.....	34
2.2.1 Buddhistische Friedensinitiativen auf Sri Lanka.....	35
2.2.2 Vietnam: Thich Nhat Hanh, Schwester Chan Khong und der Intersein Orden.....	43
2.2.3 Thailand/Kambodscha: Sulak Sivaraksa, Maha Ghosananda und das Internationale Netzwerk Engagierter Buddhisten (INEB).....	57
2.2.4 Friedensinitiativen in Japan.....	66
2.2.5 Engagierter (Zen-) Buddhismus im Westen.....	84
2.2.6 Tibet und der 14. Dalai Lama.....	96
2.3 Zusammenfassende Beobachtungen.....	106
3. Der Hinduismus	110
3.1 Der sogenannte Neohinduismus.....	110
3.2 Die Relativität des Dharma und Ambedkars Entscheidung.....	115
3.3 Das Vorbild schlechthin: Mahatma Gandhi.....	118
3.3.1 Gandhis interreligiöse Ethik.....	119
3.3.2 Gandhis Satyagraha-Strategie.....	123
3.3.3 Gandhis Scheitern.....	126
3.4 In den Fußstapfen des Mahatma: Die „Gandhianer“.....	127
3.4.1 Arun Gandhi und das Gandhi-Institut für Gewaltlosigkeit in den USA (gegr. 1991).....	128
3.4.2 Ela Gandhi, die Gandhi-Stiftung und die Bedeutung von Ubüntu in Südafrika.....	129
3.4.3 Die indische Sarvodaya Bewegung und ihre Friedensarmee.....	133
3.4.4 Von Subba Rao zu Rajagopals „Solidarischem Bündnis“.....	141
3.4.5 Gandhi heute zwischen Hype und Fundamentalkritik.....	145
3.5 Das Engagement neohinduistischer Guru-Bewegungen.....	147
3.5.1 Mata Amritanandamayi.....	148
3.5.2 Sri Sri Ravi Shankar.....	151

3.6 Beispiele für sonstige friedensengagierte Hindus	154
3.6.1 Irom Chanu Sharmila und der Fastenmarathon.....	154
3.6.2 Swami Agnivesh, die Naxaliten und der Kampf für Gerechtigkeit	156
3.7 Hinduismus und Gewaltlosigkeit? Zusammenfassende Beobachtungen.....	162
4. Schlussbemerkungen	167
Anhang	171
Literaturverzeichnis	173
Zum Autor	187

Vorwort

Trotz zunehmender Säkularisierung der europäischen Gesellschaften haben religiöse Akteure in vielen Teilen der Welt einen sehr starken Einfluss auf die Politikgestaltung und das gesellschaftliche Zusammenleben. Religion ist eine kulturprägende Kategorie und in vielen Ländern ein, wenn nicht sogar das wichtigste Element zur Selbstverortung innerhalb der Gesellschaft.

In der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik (AKBP) werden der Austausch der Zivilgesellschaften und die internationale Zusammenarbeit mit zivilgesellschaftlichen Akteuren gefördert. Hierzu kann auch der Austausch mit Religionsgemeinschaften und religionsbasierten Akteuren im Ausland gehören, die einen wichtigen Beitrag innerhalb der Gesellschaften leisten und international für Verständigung sorgen können. Um das Friedenspotential religionsbasierter Akteure zu heben, bedarf es des Wissens über die verschiedenen Akteure und ihr Friedensengagement in den verschiedenen Weltregionen.

Das ifa-Forschungsprogramm „Kultur und Außenpolitik“ hat bereits ein Projekt zum Friedenspotential abrahamitischer Religionen durchgeführt. Mit der vorliegenden Studie wird die Perspektive um die beiden asiatischen nicht-abrahamitischen Religionen Buddhismus und Hinduismus erweitert und deren friedensstiftendes Potential für die internationale Friedensarbeit analysiert.

Dem Autor der Studie, Martin Bauschke, möchte ich auf diesem Wege herzlich für seine Arbeit und sein Engagement für dieses Forschungsprojekt danken. Mein Dank gilt auch der Leiterin des ifa-Forschungsprogramms Odila Triebel sowie Sarah Widmaier und Isabell Scheidt, die das Projekt konzeptionell und redaktionell begleitet haben.

Das ifa engagiert sich weltweit für ein friedliches und bereicherndes Zusammenleben von Menschen und Kulturen. Religionsbasierte Akteure können einen entscheidenden Beitrag zur Konfliktprävention leisten sowie vermittelnd während und nach Konflikten wirken. Da religiöse Akteure jedoch auch widersprüchliche Partner sein können, sollte, wie von Martin Bauschke in der vorliegenden Studie betont wird, nicht naiv vorgegangen werden, sondern versucht werden, durch ihre Einbeziehung in politische Versöhnungsprozesse ihr Friedenspotential zu unterstützen und, so vorhanden, ihr Aggressionspotential zu reduzieren.

Ihr

Ronald Grätz,

Generalsekretär des ifa (Institut für Auslandsbeziehungen)

Zusammenfassung

Die Studie diskutiert das Friedenspotential nicht-abrahamitischer Religionen am Beispiel des Buddhismus und Hinduismus und das konkrete Friedensengagement jeweiliger Akteure. Dabei werden die Entstehung und Aktivitäten zentraler friedensstiftender Personen, Organisationen und Netzwerke des Buddhismus und Hinduismus in einzelnen asiatischen Ländern geschildert. Ergänzt wird die ausführliche Darstellung durch einzelne kritische Fallbeispiele. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in beiden Religionen das holistische und im eigenen Inneren beginnende friedensstiftende Engagement der Akteure meist auf eigenen Kriegs- und Leidenserfahrungen beruht und auch immer soziales, politisches und ökologisches Engagement miteinschließt. Eine zentrale Rolle der friedensstiftenden Aktivitäten spielen Friedensmärsche und groß angelegte Kampagnen. Im Vergleich zum Buddhismus gibt es sehr viel weniger friedensstiftende Initiativen, die sich auf hinduistisch-religiöse Quellen beziehen. Die meisten religiösen Friedensakteure, nicht nur in Indien, sondern religionsübergreifend in ganz Asien, berufen sich auf das Vorbild Mahatma Gandhis. Ein großes Potential für zukünftige Zusammenarbeit mit Friedensakteuren in Asien liegt in der zentralen Rolle religiös motivierter Frauen.

Executive Summary

Religiöse Akteure sind in der Lage, bei Konflikten, die nicht ihre eigenen sind, zu deeskalieren, zu vermitteln und zu befrieden bzw. andere Akteure in Versöhnungsprozessen zu unterstützen. In allen Religionen, auch und gerade in den hybriden, gemischt-religiösen Traditionen Asiens, gibt es ein Friedenspotential, das es wie einen verborgenen Schatz zu entdecken, zu heben und für Deeskalations- und Versöhnungsprozesse einzusetzen gilt.

Möchte man die nicht-abrahamitischen „Religionen“ – konkret also: Menschen und Organisationen buddhistischer oder hinduistischer Zugehörigkeit – als potentielle Partner für ein gemeinsames Friedensengagement gewinnen, dann ist es unabdingbar, sich vorher darüber klar zu werden, dass ein religiöser Akteur in Asien nicht unbedingt dasselbe religiöse Selbstverständnis hat wie ein religiöser Akteur in Europa oder in Nahost. Der Begriff „Religion“ ist westlicher Herkunft und keine originäre Selbstbeschreibung asiatischer Religiosität. Dort gibt es kein traditionelles Konzept monoreligiöser Identität. Hinzu kommt, dass dort die Grenzen zwischen (abendländisch definierter) Religiosität und einer primär ethisch ausgerichteten Philosophie bzw. Psychologie fließend sind. Die im Alltag gelebte Kombination und Vermischung diverser religiöser Wege, philosophischer Schulen und psychologischer Traditionen der Geistesschulung hat im Laufe der Jahrhunderte zu synkretistischen oder hybriden Religionsformen geführt, die sich zu dezidierten Mischreligionen – wie etwa dem Sikhismus in Indien – entwickelt haben und darüber hinaus zu einer Alltagssynthese verschiedener religiöser Rituale und Richtungen führten, die je nach Bedarf und Anlass praktiziert werden und auf diese Weise koexistieren. Traditionell konvertiert man nicht zu einer anderen Religion in Asien, sondern man kombiniert, assimiliert oder inkludiert neue religiöse Ideen.

Buddhismus

Buddhistische Friedensinitiativen entstehen in der Regel im Kontext unmittelbarer und dramatischer eigener Kriegs- und Leidenserfahrungen, wie das insbesondere in Japan, Vietnam und Kambodscha und – mit gewissem Abstand – auch für die USA (Vietnamkrieg) gilt. Die vor Ort unmittelbar Betroffenen sind selbst die ersten Friedensstifter, die sich seit der Wortprägung durch Thich Nhat Hanh in den 1960er Jahren „engagierte Buddhisten“ nennen. Das Friedensengagement ist getragen von einem spezifischen Friedensverständnis: Der äußere Friede muss im eigenen Inneren beginnen, ehe er äußerlich im gesellschaftlichen oder politischen Bereich sichtbar und wirksam werden kann.

Es gibt eine Vielzahl von Methoden der Friedensarbeit: öffentliche Friedensmeditationen und Friedensgebete, Friedensmärsche durch Konfliktgebiete, der Bau von Frie-

denspagoden, aber auch Antikriegs- und Abrüstungsdemonstrationen, Selbstverbrennungen (z. B. in Vietnam, Tibet), Friedensvorschläge und -pläne, Gehmeditationen für den Frieden, interreligiöse Begegnungen und Kooperationen, Anti-Kriegsdichtung, usw. Allerdings betonen buddhistische Aktivisten immer wieder, indem man nach Thich Nhat Hanh das eigentliche Wesen, den Kern der Gewaltlosigkeit und das Mitgefühl verinnerlicht hat. Das buddhistische Friedensengagement findet weitgehend auf der Graswurzelebene statt. Engagierte Buddhisten sind bei ihrer konkreten Friedensarbeit in Konfliktsituationen strikt neutral in dem Sinne, dass sie weder für noch gegen eine beteiligte Partei Position beziehen – sie arbeiten mit allen zusammen (z. B. Ariyaratne, Thich Nhat Hanh, Maha Ghosananda). Doch zugleich transzendieren sie das gängige Täter-Opfer- bzw. Freund-Feind-Schema und sehen sich selbst als sowohl am Konflikt wie auch an dessen möglicher Lösung Beteiligte und Mitverantwortliche.

Friedensengagierte Buddhisten stehen meistens in einer gewissen Distanz (Sri Lanka, Thailand), wenn nicht gar in direkter Opposition oder Widerstand (Vietnam, Tibet, USA) sowohl zu Staat und Regierung als auch gegebenenfalls zu den jeweils staatstragenden buddhistischen Sangha-Eliten (Japan, Thailand). Zu große Staats- und Regierungsnähe scheint das friedensstiftende Engagement eher zu beeinträchtigen (wie aktuell das Beispiel Aung San Suu Kyis in Myanmar zeigt) oder geradezu ins Gegenteil eines buddhistisch legitimierten Militarismus und Nationalismus zu verkehren (Japan bis 1945).

Generell üben Buddhisten mehr oder weniger deutlich Kritik an den westlichen Erscheinungsformen der drei sogenannten „Geistesgifte“ Gier, Hass und Verblendung. Dies führte ihrer Ansicht nach (früher) zu Kolonialismus und Militarismus und führe (heute) zu Egoismus, Materialismus, Konsumismus und Waffenexporten, deren Auswirkungen Buddhisten in ihren Heimatländern von den kolonialen Befreiungskriegen bis hin zu den gesellschaftlichen Verwerfungen aufgrund des heutigen globalisierten Kapitalismus zu spüren bekommen.

Die interreligiöse Dimension – also konkrete Begegnung, Vernetzung und Kooperation mit anderen religiösen Autoritäten und Akteuren vor Ort, vor allem mit Christen – ist ein integraler Bestandteil buddhistischen Friedensengagements. Dies führt zur Bildung von interreligiösen Räten oder Dialogzentren auf diversen nationalen Ebenen sowie zur Mitarbeit in bzw. Mitgründung auch von internationalen interreligiösen Organisationen und Netzwerken.

Hinduismus

Obwohl es mehr als doppelt so viele Hindus wie Buddhisten gibt, gibt es deutlich mehr buddhistische als hinduistische Friedensakteure und entsprechende Initiativen. Es ist ein Paradox: In Indien mit rund einer Milliarde Hindus und einer Religionsgeschichte, die einen Buddha, Mahavira und in unseren Tagen eine Gestalt wie Gandhi hervorgebracht hat, scheint es heute keine nennenswerte religiöse Friedensbewegung zu geben.

Der seit einigen Jahrzehnten zu beobachtende Hindu-Nationalismus ist eine Folge sowohl der jahrhundertelangen Anwesenheit fremdreligiöser Eroberer als auch der endlich errungenen politischen Unabhängigkeit vor 70 Jahren. Allerdings steht dieser neo-hinduistische Fanatismus viel zu dominant im Fokus politischer wie auch religionswissenschaftlicher Aufmerksamkeit, so dass die eher seltenen Ansätze eines neohinduistischen Friedensengagements im Westen weitgehend unbekannt geblieben, geschweige denn bislang gefördert worden sind.

Von einem hinduistischen Friedensengagement zu sprechen, ist auch deshalb schwierig, weil es im real existierenden Hinduismus mit seinem Kastensystem seit mehr als 2.000 Jahren so viel strukturelle Gewalt und praktizierte Diskriminierung gibt, um festzustellen: Der Hinduismus ist keine ausgesprochene Religion des Friedens, der Freiheit und der Gerechtigkeit. Das Beispiel Ambedkars im bereits unabhängigen Indien spricht für sich: Wer das Gerechtigkeits- und Befreiungspotential einer Religion nicht nur für eine religiös und sozial privilegierte Elite, sondern für alle Inder sucht, der lässt den Hinduismus hinter sich und wendet sich dem Buddhismus oder einer anderen Religion zu.

Zudem berufen sich die wenigen Akteure, die sich tatsächlich engagieren, größtenteils nicht auf irgendwelche hinduistisch-religiösen Quellen, sondern primär auf die Ausnahmegehalt Mahatma Gandhis. Seine charismatische Persönlichkeit, sein soziales und politisches Wirken ist die Personifikation des Ausnahmephänomens Frieden und Gewaltlosigkeit im modernen Hinduismus. Neben Gandhi gibt es im zeitgenössischen Hinduismus eine Reihe weiterer spiritueller Führungsgestalten, vor allem im Bereich der Guru-Bewegungen, die große Anhängerschaften in Indien und sogar weltweit hinter sich scharren, die in verschiedenster Weise direkt oder indirekt Frieden fördern. In Asien steht und fällt das konkrete Friedensengagement mit der Beteiligung glaubwürdiger, charismatischer Vorbilder, die selbst verkörpern und praktizieren, was sie anderen predigen oder was sie als Mediatoren von Konfliktparteien fordern. Nicht der Status als solcher – z. B. ein Brahmane oder ordiniert (Mönch, Nonne) zu sein –, sondern die moralische Glaubwürdigkeit spielt die entscheidende Rolle in den religiösen Traditionen Asiens.

Das Friedensverständnis bei Gandhi selbst und den Gandhianern sowie dann bei zeitgenössischen Hindus ist ebenso holistisch und im eigenen Inneren beginnend wie bei engagierten Buddhisten. Aufgrund ihrer mit Buddhisten vergleichbaren Weltsicht hat die Friedensarbeit engagierter Hindus nicht allein politisch den Frieden im multireligiösen Indien im Blick, sondern beinhaltet von Anfang an auch ein soziales und gesellschaftliches Engagement. Im Prinzip ist also jeder hinduistische Friedensaktivist – wie auch viele buddhistische Akteure vor allem in Südasien – zugleich und sogar primär ein Sozialaktivist. Das eigentlich Religiöse an dieser Form von Friedensarbeit besteht nicht darin, die Namen Buddhas, Ramas oder Krishnas anzurufen, sondern in einem Doppelten: aus einer tiefen Einsicht in die Verbundenheit aller Wesen und Dinge sowie aus Mitgefühl mit Mensch, Tier und Natur auf der unaufgebbaren Zusammengehörigkeit von Frieden und Gerechtigkeit, von Frieden und sozialer Entwicklung, von Frieden und Umweltschutz, von Frieden und Frauen- sowie Kinderrechten zu bestehen. Sowie darin, das Friedensengagement in diesem holistischen Sinne gewaltfrei und altruistisch auszuüben.

Für alle engagierten Hindus ist nach dem Vorbild Gandhis die Satyagraha-Strategie die zentrale Methode ihrer holistisch verstandenen Friedensarbeit. Bei der Umsetzung spielen groß angelegte Kampagnen eine wichtige Rolle. Das wichtigste Instrument aber sind, wie bereits bei Gandhi und den meisten engagierten Buddhisten, die Fußmärsche, die Friedensmärsche, die im multireligiösen Indien meist auch multireligiös organisiert und durchgeführt werden. Das Instrument der Friedensarmee zur Lösung innerstaatlicher Konflikte hat sich in Indien nicht auf Dauer durchsetzen können. Interreligiöse Organisationsformen und Netzwerke religiöser Führer, wie sie von engagierten Buddhisten gegründet und gepflegt werden, sind in Indien wohl eher selten anzutreffen (Beispiel: Swami Agnivesh). Stattdessen bildet der Ashram das primäre und traditionelle „Format“, die Kontrastgesellschaft *en miniature*, in der quer durch Kulturen, Religionen und Ethnien das friedliche und tolerante Zusammenleben und Zusammenarbeiten täglich eingeübt werden.

Wie die engagierten Buddhisten, äußern auch Hindus vehement Kritik am westlichen Kolonialismus und Neokolonialismus in Gestalt von Materialismus, Egoismus, Konsumismus und Kapitalismus, letztlich an der diesen Formen zugrunde liegenden Grundhaltung der (Macht-) Gier, wobei vor allem die Gandhianer im unabhängigen Indien diese Kritik auch an die Adresse ihrer eigenen Regierung und deren Hörigkeit gegenüber den Interessen der Großkonzerne richten. Kritik wird zudem, ebenfalls schon seit Vivekananda und Gandhi, insbesondere an der christlichen Intoleranz, dem Absolutheitsanspruch und den für soziale Unruhen sorgenden Missionsbestrebungen in Indien geäußert. Dem

kirchlichen Absolutheitsanspruch wird der hinduistische bzw. allgemein indische Sinn für Spiritualität, die Dominanz des Bewusstseins gegenüber dem äußerlichen Sein und Schein, sowie die Toleranz in religiösen Dingen entgegengehalten.

1. Einleitung

„Friedensarbeit heißt zuallererst, Frieden zu sein.“
(Thich Nhat Hanh¹)

1.1 Religionspolitik – Realpolitik – Friedenspolitik

Spätestens seit der Jahrtausendwende haben die Religionen wieder einen wachsenden Einfluss in Gesellschaft und Politik zu verzeichnen, sei es konfliktverschärfend, sei es deeskalierend oder sogar Frieden stiftend.² Die empirische Konfliktforschung hat ergeben, dass Religionen eher selten die primäre Ursache oder den Auslöser gewaltsamer Konflikte bilden, wohl aber oft genug als sekundäre Verstärker fungieren, also durch die Legitimierung einzelner Konfliktparteien Konflikte anheizen, emotional und ideologisch aufladen und damit das Aggressionspotential sowie die Opferbereitschaft bei den Anhängern drastisch erhöhen können: „Religionen wirken mithin nicht als Brandursache, sondern als Brandbeschleuniger. Sie legen das Feuer nicht, an deren Ausbreitung sie oftmals beteiligt sind.“³ Der wachsende Einfluss religiöser Akteure ist meist entweder Ausdruck der gezielten Instrumentalisierung der religiösen Akteure seitens der Regierungen bzw. Machthaber, was die Konflikte dann erst recht anheizt,⁴ oder eine Reaktion auf das Versagen der Regierungen, Machthaber und der politischen Mechanismen der Konfliktbearbeitung. Dem **Transformation Index der Bertelsmann Stiftung (BTI) 2016** zufolge ist in den letzten Jahren die Friedenskompetenz von Regierungen immer weiter gesunken. Keine andere politische Gestaltungsleistung habe eine solche Qualitätseinbuße erlebt wie die Fähigkeit zu einem wirksamen Konfliktmanagement.⁵ Umso wichtiger, wenn nicht sogar unverzichtbar ist daher das Friedensengagement religiöser Akteure.

¹ Innerer Friede – Äußerer Friede, 3. Auflage Berlin 1996, S. 80. Im Original (Being Peace, Berkeley 1987, S. 82): „Peace work means, first of all, being peace.“

² Vgl. aktuell z. B. Bertelsmann Stiftung (Hg.), Transformation Index 2016 – Executive Summary: Increasing political and social tensions, Gütersloh 2016, S. 2f.: „Religion’s influence on politics continues to grow“. Vgl. generell z. B. Andresen/Burgdorff, Weltmacht Religion. Wie der Glaube Politik und Gesellschaft bestimmt, München 2007; Werkner/Hidalgo (Hg.), Religionen – Globale Player in der internationalen Politik?, Wiesbaden 2014.

³ Andreas Hasenclever, Merkmale gewaltresistenter Glaubensgemeinschaften – Überlegungen zum Schutz religiöser Überlieferung vor politischer Vereinnahmung, in: Brocker/Hildebrandt (Hg.), Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, Wiesbaden 2008, S. 185.

⁴ Hasenclever ebd. S. 185: „Konflikte eskalieren heftiger, wenn es gewaltbereiten Eliten gelingt, religiöse Überlieferungen für ihre Zwecke zu instrumentalisieren.“

⁵ Transformation Index 2016 – Executive Summary, aaO S. 10: „In a time when increased interconnect-edness and complex global problems call for even greater international cooperation, the ability of gov-ernments in major anchor countries to present themselves as peaceable and trustworthy is, in fact, on

Politik im 21. Jahrhundert, Politik in der „postsäkularen Gesellschaft“ (Jürgen Habermas) sollte immer auch Religionspolitik sein: also eine Politik, die das Feld und den Faktor Religion ernst nimmt und bei ihrem strategischen Denken, Planen und Handeln einbezieht. Dies gilt erst recht für Regionen der Welt wie Afrika und Asien, in denen Religionen seit jeher und weithin ungebrochen präsent sind im öffentlichen wie im privaten Raum, wo es also nie eine (nennenswerte) Säkularisierung wie in Westeuropa gegeben hat. In solchen religiös lebendigen Regionen der Welt wäre eine „religiös blinde“ Politik keine Realpolitik. Dass Politik heute immer auch Religionspolitik in dem genannten Sinne sein sollte, gilt zudem erst recht dann, wenn es um Friedenspolitik geht. Nicht nur, weil womöglich ein Völkerfriede ohne Religionsfrieden undenkbar ist, wie Hans Küngs berühmte Eingangsthese aus seinem Buch „Projekt Weltethos“ (1990) lautet, sondern auch deshalb, weil religiöse Akteure auch in der Lage sind, bei Konflikten, die nicht ihre eigenen sind, zu deeskalieren, zu vermitteln und zu befrieden bzw. andere Akteure in Versöhnungsprozessen unterstützen können. Eben das aber ist eine Einsicht bzw. ein Ansatz, der sowohl in der Politik- als auch in der Religionswissenschaft, aber auch in der Konfliktforschung noch ziemlich neu ist. Jedenfalls ist er hierzulande kaum zehn Jahre alt.

Religionen werden inzwischen oft wenn nicht primär mit Gewalt, Fanatismus und (Heiligen) Kriegen assoziiert. Das normale Leben in den Religionen wie auch das alltägliche, nachbarschaftliche Miteinander mit Andersglaubenden ist den Nachrichten hingegen wie übrigens auch den Geschichts- und den Schulbüchern selten eine Notiz wert. Ähnliches muss man im Bereich der Wissenschaft feststellen: im Vergleich zur religiösen Fundamentalismus- und Konfliktforschung fristet die entsprechende Friedensforschung ein kümmerliches Dasein. So beklagt der Tübinger Politikwissenschaftler und Friedensforscher **Markus Weingardt** in seiner Dissertation von 2007: „Genau *dieser* Aspekt von Religion ist es, der nur selten als religiöse und politische Realität hervorgehoben, selten massenmedial vermittelt und kaum wissenschaftlich untersucht wird: Das ‚Friedenspotential‘ von Religionen, also die Tatsache, dass Menschen aus religiösen Gründen *keine Gewalt* anwenden und sich *für Frieden* einsetzen.“⁶ Im selben Sinne konstatiert zur gleichen Zeit **Manfred Brocker** in der Einleitung zu einer Publikation des Arbeitskreises „Politik und Religion“ der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft:

the decline. In the last ten years, no other factor of political leadership has experienced as great a drop in quality, on global average, as the ability to effectively manage conflict.“

⁶ Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007, S. 13 (kursiv i.O.).

1. Einleitung

„Haben Religionen nicht auch friedensstiftendes Potential? Können sie folglich zur Konfliktvermeidung oder Deeskalation beitragen? (...) Welche politischen Konsequenzen sind damit verbunden? Können die theologischen bzw. religionsphilosophischen Dispositionen der verschiedenen Glaubenslehren zum aktiven Engagement für den Frieden beitragen? Mit Fragen wie diesen betritt der vorliegende Band weitgehend Neuland.“⁷

Dass hier Neuland betreten wird, gilt erst recht für die Zielsetzung der vorliegenden Studie, die sich geographisch auf **Mittel- und Ostasien** (ohne Ozeanien) beschränkt – eine riesige Region, in der immerhin etwa die Hälfte der Weltbevölkerung lebt – und sich dort auf die beiden ältesten, am meisten verbreiteten und wichtigsten nicht-abrahamitischen Weltreligionen konzentriert: den **Buddhismus** sowie den **Hinduismus**. Etwa jeder zweite in dieser Region lebende Mensch ist entweder Buddhist oder Hindu. Dass hier Neuland betreten wird, gilt zweitens auch insofern, dass die in der Friedensforschung vorgelegten Fallbeispiele, die das Engagement religiöser Akteure empirisch beschreiben, **geographisch** ganz überwiegend auf Europa, Afrika, den Nahen Osten und Lateinamerika – also auf den primären Verbreitungsraum der abrahamitischen Religionen – bezogen sind. Es gibt vergleichsweise kaum Fallbeispiele buddhistischer und hinduistischer Akteure in Asien. Was speziell die akademischen Experten im deutschen Sprachraum betrifft, so wird das Friedensengagement von **Buddhisten** (vom Dalai Lama abgesehen) so gut wie nicht wahrgenommen. Beispielsweise erwähnt der renommierteste deutsche Indologe und Buddhologe der letzten Jahrzehnte, der Göttinger Heinz Bechert (1932-2005), in seiner Überblicksdarstellung „Der Buddhismus in Süd- und Südostasien: Geschichte und Gegenwart“ (2013 postum veröffentlicht) keinen einzigen buddhistischen Friedensaktivisten oder eine entsprechende Organisation. Womöglich liegt diese „Friedensblindheit“ westlicher Forscher gerade in Bezug auf buddhistische Friedensakteure teilweise auch am buddhistischen **Selbstverständnis**, zu welchem ein soziales, gesellschaftliches oder gar friedenspolitisches Handeln traditionellerweise nicht gehört. Der amerikanische Religionswissenschaftler **Michael Jerryson** hat Recht:

⁷ Brocker/Hildebrandt (Hg.), *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*, Wiesbaden 2008, S. 10. Auch noch aktuellere Studien teilen nach wie vor diese Einschätzung, dass „die Frage nach der Bedeutung und Effektivität von Religion hinsichtlich der Delegitimierung und Vermeidung von Gewalt bislang weitgehend ignoriert oder an den Rand gedrängt wird“ (R. Mokrosch u.a. [Hg.], *Religionen und Weltfrieden: Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften*, Stuttgart 2013, S. 15).

1. Einleitung

„Buddhisten in Ländern mit mehrheitlich buddhistischer Bevölkerung wie Taiwan, Japan und Thailand verstehen unter dem weiteren Feld des Aktivismus etwas anderes als das, was im Westen gemeinhin unter dieser Kategorie verstanden wird mitsamt den damit verbundenen Merkmalen. Viele Buddhisten in Asien betrachten etwa Aktivismus nicht als eine soziale Tätigkeit, sondern als ein eher persönliches Engagement, nämlich der inneren Transformationen. Ähnlich der konfuzianischen Sicht des *junzi* (des wahren Edelmanns), der allein durch seinen Charakter eine aus den Fugen geratene Dorfgemeinschaft zivilisieren kann, betrachten asiatische Buddhisten Frieden als eine Selbstkultivierung, die letztlich die Gemeinschaft transformiert.“⁸

Noch schlechter ist der Befund in Bezug auf den neueren bis zeitgenössischen **Hinduismus**: von Gandhi abgesehen, habe ich keinerlei Hinweis auf das Thema Friedensarbeit in aktuellen Gesamtdarstellungen,⁹ auch keine einzige Fallstudie zum Friedensengagement hinduistischer Akteure der Gegenwart oder auch nur der Zeit nach Gandhis Ermordung 1948 gefunden.¹⁰ Von daher dürfte die vorliegende Studie womöglich eine der ersten überhaupt im deutschen Sprachraum sein, die den Versuch unternimmt, das Friedensengagement von asiatisch-religiösen Akteuren umfassender, doch selbstverständlich ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit zu beschreiben. Dabei ist es allerdings, v. a. was den Buddhismus betrifft, weder möglich noch sinnvoll, deren Engagement auf Asien allein zu beschränken. Denn viele dieser Akteure sowie ihre Organisationen, Netzwerke und Anhängerschaften lassen sich in einer sich immer stärker globalisierenden Welt nicht auf eine Region oder einen Kontinent begrenzen. Sie breiten sich von Asien in den Westen aus, oft vermittelt auch durch Konvertiten, so dass auch deren Aktivitäten wenigstens exemplarisch (USA) hier berücksichtigt werden.

1.2 Asiatischer Synkretismus und westlicher Proselytismus

Möchte man die genannten „Religionen“ – konkret also: Menschen und Organisationen buddhistischer oder hinduistischer Zugehörigkeit – als potentielle Partner für ein gemeinsames Friedensengagement gewinnen, dann ist es unabdingbar, sich vorher darüber klar

⁸ The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism, New York 2017, S. 556. Auch dieses mehr als 700 Seiten umfassende Handbuch erübrigt für buddhistische Friedensakteure gerade einmal fünf (!) Seiten (ebd. S. 555-559). – Generelle Anmerkung: Englischsprachige Zitate werden um der leichteren Lesbarkeit willen im Haupttext von mir stets ins Deutsche übersetzt, nicht aber in den Anmerkungen.

⁹ Vgl. z. B. Axel Michaels, Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart, München 2. Auflage 2012.

¹⁰ Vgl. etwa die Sammelbände und Studien von Barth/Elsas (Hg.); Enns/Weiße (Hg.); Mokrosch/Held/Czada (Hg.); Weingardt. Selbst ein so breit angelegtes Lesebuch wie der von Hoover/Johnston hg. Band „Religion and Foreign Affairs: Essential Readings“ (2012) mit über 600 großformatigen Seiten beschreibt weder im Kapitel „Religion and Peacemaking“ noch sonst auch nur ein einziges Fallbeispiel buddhistischer bzw. hinduistischer Friedensakteure.

zu werden, **dass ein religiöser Akteur in Asien nicht unbedingt dasselbe religiöse Selbstverständnis hat wie ein religiöser Akteur in Europa oder in Nahost.** Ganz zu schweigen von der womöglich abweichenden Auffassung von Frieden und Friedensengagement, wie später gezeigt werden wird. Der Begriff „Religion“ ist westlicher Herkunft und keine originäre Selbstbeschreibung asiatischer Religiosität. Mit der westlichen Herkunft sind bestimmte Konnotationen verbunden, die eine präzise Ein- und Abgrenzung erschweren. Das Konzept „Religion“ geht im Westen (stillschweigend) mit der Annahme monoreligiöser Identität einher, welche sich der Tatsache verdankt, dass abendländische Religiosität in welcher Form auch immer weitgehend monotheistisch (abrahamitisch) definiert wird. Das ist in Mittel- und Ostasien aber völlig anders. Dort gibt es kein traditionelles Konzept monoreligiöser Identität. Hinzu kommt, wie neben Buddhismus und Hinduismus etwa auch das Beispiel des Konfuzianismus zeigt, dass dort die Grenzen zwischen (abendländisch definierter) Religiosität und einer primär ethisch ausgerichteten Philosophie bzw. Psychologie fließend sind.¹¹ Die im Alltag gelebte Kombination und Vermischung diverser religiöser Wege, philosophischer Schulen und psychologischer Traditionen der Geistesschulung hat im Laufe der Jahrhunderte zu **synkretistischen oder hybriden Religionsformen** geführt, die sich zu dezidierten Mischreligionen – wie etwa dem Sikhismus in Indien – entwickelt haben und darüber hinaus zu einer Alltagssynthese verschiedener religiöser Rituale und Richtungen führten, die je nach Bedarf und Anlass praktiziert werden und auf diese Weise überwiegend recht entspannt koexistieren. Traditionell konvertiert man nicht zu einer anderen Religion in Asien, sondern man kombiniert, assimiliert oder inkludiert neue religiöse Ideen.¹²

Sowohl in Indien als auch in Ostasien beschreiten Menschen durchaus mehrere religiös-philosophische Wege zugleich, ohne damit ein (religiöses) Identitätsproblem zu haben. Symbolischer Ausdruck für das traditionelle Mit- und Ineinander der drei religiösen Wege etwa in China und Taiwan ist die Lotus-Pflanze: Die weißen Wurzeln stehen für

¹¹ Die Zeitgenossen Buddha und Konfuzius waren weniger Religionsstifter als vielmehr Lehrer, Weise, Philosophen, Reformen, die bis heute als solche noch in bestimmten Schulen verstanden werden, andererseits aber im volksreligiösen Mainstream als Götter verehrt werden. Dementsprechend gibt es sowohl Buddhisten und Konfuzianer, die sich als „religiös“ bezeichnen, wie auch solche, die dieses Etikett für sich ablehnen.

¹² „**Indeed, syncretism is the most important channel of dealing with religious diversity [sc. in Asia], because it crosses boundaries and allows hybridity.** The phenomenon of mixing and matching and blending religious and cultural ideas and practices is too complex to be reduced to a simple story of multicultural tolerance, but it shows religious creativity in diffusing conflict and promoting coexistence.“ So mit Recht Tam Ngo, Dan S. Yu und Peter van der Veer in ihrem gemeinsamen Artikel: Religion and Peace in Asia, in: A. Omer/R.S. Appleby/D. Little (Hg.), The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding, Oxford 2015, S. 410 (Klammerzusatz MB, Hervorhebungen im i.O.).

den Daoismus, die grünen Blätter für den Buddhismus und die roten Blüten für den Konfuzianismus. In Japan besteht die religiöse Dreieinheit aus Shintoismus, Buddhismus und Konfuzianismus.¹³ Während die abrahamitischen Religionen aufgrund ihrer monoreligiösen Identitäten eher dazu neigen, exklusive Wahrheits- oder Absolutheitsansprüche zu formulieren, wird von Indien bis Japan trotz oder gerade wegen der sehr viel größeren religiös-philosophischen Vielfalt seit jeher das **Prinzip interreligiöser Harmonie** groß geschrieben, was eine vergleichsweise deutlich größere Alltagstoleranz in Bezug auf andere religiöse Praktiken oder abweichende spirituelle Bewegungen zur Folge hat. „Religion“ wird eher pragmatisch und weniger ideologisch gehandhabt.¹⁴

Man kann denselben Sachverhalt auch so erläutern: Für kollektives asiatisches Erinnern und Empfinden werden **Christentum und Islam** primär als Fremdreigionen wahrgenommen, deren Anhänger als Eroberer und Soldaten, als Kolonisatoren und Missionare ins Land kamen. Sie mordeten, sie demütigten und unterwarfen – und sie versuchten, Proselyten zu machen. Sie hatten in der Regel – von den islamischen Mystikern abgesehen – keinen Sinn für Toleranz und Synkretismus. Ihr einziger Gott erlaubt ja nur eine Wahrheit, eine monoreligiöse Identität, einen Absolutheitsanspruch, der zu entsprechendem Missionseifer führt. Eben diese Proselytenmacherei – der gleichsam „abrahamitische Kolonialismus“ – führt seit längerem zum Teil zu erheblichen gesellschaftlichen und politischen Konflikten, v. a. dann, wenn Mission gezielt unter ethnischen Minderheiten stattfindet, die bereits in der Kolonialzeit von den Kolonialherren gefördert oder allererst ins Land geholt worden waren.¹⁵ Konversionen von einer zur anderen Religion waren bis

¹³ Vgl. zu diesem Phänomen multireligiöser Identitäten in Asien Hajime Nakamura (Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan, Honolulu 1968, S. 391): „*The Japanese never considered it necessary to repudiate their religious faith in the native [sc. Shintoist] gods in order to become devoted followers of Buddhism. In this manner they brought about the conception of ‚God-Buddhas.‘ It is generally noticed even today that the ardent Buddhist is at the same time a pious worshipper of Shintoist gods. The majority of the Japanese pray before the [sc. Shintoist] shrine and at the same time pay homage to the [sc. Buddhist] temple, without being conscious of any contradiction. The same relationship as exists in the mind of the Japanese between Shintoism and Buddhism also holds for the relationship between Buddhism and Confucianism. When the continental civilization was transplanted to Japan, Buddhism and Confucianism were simultaneously introduced, without any theoretical conflicts taking place in the minds of the Japanese or any ideological warfare occurring on Japanese soil.*“ (Klammerzusätze MB).

¹⁴ Vgl. Nakamura, Ways of Thinking of Eastern Peoples, aaO S. 168ff: „*The spirit of tolerance and conciliation*“.

¹⁵ So z. B. in Burma/Myanmar, wie David I. Steinberg feststellt: „*Many [sc. Burmans] feel the racist and segregationist elements of British rule contributed to the degradation of Burman culture. Burmans often criticize the role of Christianity in minority conversions*“ (Burma/Myanmar: What Everyone Needs to Know, Oxford 2. Auflage 2013, S. 39, Klammerzusatz MB). Oder etwa in Vietnam, wie Tam Ngo zeigt in: Protestant conversion and social conflict: The case of the Hmong in contemporary Vietnam, in: Journal of Southeast Asian Studies, Bd. 46, 2015, S. 274-292.

zur Kolonialzeit in Asien im Grunde ein unvertrauter und unverständlicher Vorgang. Dies führte schließlich dazu, dass viele Staaten entsprechende Einschränkungen oder sogar ausdrückliche **Missions- bzw. Konversionsverbote** erteilten, um den sozialen und religiösen Frieden zu wahren.¹⁶ Mit anderen Worten: In heutiger Zeit sind nicht nur fanatisierte buddhistische Mönche oder Hindus, die ihren Nationalismus religiös legitimieren, für Konflikte, Gewaltausbrüche und Bürgerkriege mit verantwortlich, sondern auf der anderen Seite auch die christlichen und muslimischen, z. T. sehr aggressiven Missionsbestrebungen, die ihre Tätigkeit mit menschenrechtlichen Argumenten („Religionsfreiheit“) zu legitimieren suchen. Da diese Missionare ihrerseits vielfach eine fundamentalistische Lesart des Christentums (meist charismatischer oder evangelikaler Herkunft aus den USA) bzw. des Islams (meist des saudi-arabischen Wahhabismus) nach Asien bringen, tragen sie mindestens ebenso sehr wie buddhistischer und hinduistischer Nationalismus zur Destabilisierung und zum Unfrieden in dieser Großregion bei. Das ist auch nicht allzu schwer nachzuvollziehen. Man stelle sich ja nur einmal vor, was gesellschaftlich und politisch los wäre, käme es in Westeuropa zu massenhaften Konversionen von Christen zum Islam, welcher ja – wie das Christentum und der Islam in Asien – gleichfalls von den meisten Europäern aktuell als bedrohliche „Fremdreligion“ wahrgenommen wird.

1.3 Die Ambivalenz des Religiösen

In allen Religionen, auch und gerade in den hybriden, gemischt-religiösen Traditionen Asiens, gibt es ein Friedenspotential, das es wie einen verborgenen Schatz zu entdecken, zu heben und für Deeskalations- und Versöhnungsprozesse einzusetzen gilt. Das Konstatieren und Beschreiben eines Friedenspotentials darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass jede Religion nur so gut – hier also: nur so friedensstiftend – ist, wie die jeweiligen Anhänger es sind, die sich zu ihr bekennen. Anders gesagt, die Ambivalenz des Menschen mit seinen sprichwörtlich beiden „Seelen“ in der Brust bedingt eine Ambivalenz des Religiösen. Neben dem Friedenspotential gibt es in den Religionen zugleich ein Konflikt- und Gewaltpotential, das stets mit in Rechnung zu stellen ist. Es ist immer dasselbe Dilemma, nicht nur bei den abrahamitischen (monotheistischen) Religionen, son-

¹⁶ Tam Ngo/Dan S. Yu/Peter van der Veer: Religion and Peace in Asia, aaO S. 410-412: „*Conversion to Christianity in Asia is at least as fraught with tension as conversion to Islam. Popular memory focuses particularly on the modern period of Western imperialism. Christianity is often seen in Asia as foreign and a handmaiden of imperial expansion. (...) Feelings of humiliation by Western imperialism remain widespread in Asia today, and Christian conversion is seen in India, Vietnam, and China as a threat to post-imperial sovereignty. (...) The absence of a strong sense of conversion in the Indic [sc. and Asian] traditions sets them apart from Abrahamic traditions.*“ (Klammerzusatz MB).

dern ebenso bei den nicht-abrahamitischen Religionen Asiens: Es gibt überall eine friedliche, meist passive Mehrheit und höchst aktive, sich radikalisierende Minderheiten.

Wann immer sich einzelne religiöse Personen oder Gruppen fanatisch aufladen und mit nationalistischen oder gar totalitären Regimen verbinden bzw. sich von diesen vereinnahmen lassen für deren Macht-, Expansions-, Wirtschafts- oder sonstige Interessen, dann können auch Hindus und Buddhisten zu religiös motivierten Gewalttätern werden, wie das aktuell beim Hindu-Nationalismus in Indien oder etwa bis zum Zweiten Weltkrieg beim staatstragenden Zen-Buddhismus in Japan oder in militanten buddhistischen Mönchsparteien neuerdings auf Sri Lanka oder in Myanmar der Fall ist.

Das Bestreben, in Asien wie anderswo religiöse Akteure als strategische Partner für Deeskalations- und Versöhnungsprozesse zu gewinnen, darf mithin nicht naiv sein. Religiöse Akteure (nicht anders als politische, staatliche oder zivilgesellschaftliche Akteure) können auch widersprüchliche, gefährliche, eben ambivalente Partner sein. Die grundsätzliche Herausforderung der (weiteren) Befriedung und Demokratisierung asiatischer Völker, Nationen und Gesellschaften geht also idealerweise einher mit einem **Prozess der (Selbst-) Zivilisierung auch ihrer religiösen Akteure**. Gerade durch deren Einbeziehung in politische Versöhnungsprozesse kann ihr Friedenspotential entwickelt und ihr Aggressionspotential reduziert werden. Partizipation wirkt, wie die Erfahrung zeigt, meist entideologisierend auf alle Akteure.

Vermutlich haben abrahamitische (monotheistische) Religionen sowohl ein höheres Konflikt- als auch ein größeres Friedenspotential aufzuweisen als die nicht-abrahamitischen Religionen Asiens. Den Grund dafür sehe ich nicht etwa darin, dass Juden, Christen und Muslime per se gewaltbereiter oder friedlicher sein können als etwa Buddhisten, Hindus oder Daoisten. Vielmehr sehe ich den Grund für meine Vermutung v. a. darin, dass die angestammten asiatischen religiösen Bewegungen viel stärker mystisch-meditativ-innerlich orientiert und daher traditionell weit weniger gesellschaftlich, politisch oder sozial auffällig oder gar aktiv sind. Es gibt in Asien ein viel größeres Maß an Zufriedenheit mit den Dingen, an Akzeptanz der Verhältnisse, so wie sind, als im Westen. Ob dies nun auf einen göttlichen Willen, den Karma-Gedanken oder auf das Walten des Schicksals zurückgeführt wird, macht keinen entscheidenden Unterschied. Ganz anders hingegen die Gläubigen der primär nach außen gerichteten prophetischen Religionen, die eher aktiv, verändernd, sozial, karitativ, politisch und missionarisch tätig sind. Ein solches gesellschaftliches Engagement ist traditionell kein Schwerpunkt im Selbstverständnis asiatischer religiöser Akteure. Zumindest für einige von ihnen gilt, dass

sie dieses erst im Kontakt v. a. mit dem Christentum und den sich vom Westen her ausbreitenden Frauen-, Friedens- und Ökologischen Bewegungen – sowie über westliche Konvertiten nach innen vermittelt – zu rezipieren begannen.

1.4 Die Friedensverantwortung nicht-abrahamitischer Religionen

Wenn in dieser Studie von religiöser „Friedensverantwortung“ die Rede ist, so sind dabei zwei Aspekte zu unterscheiden: auf der einen Seite das theoretisch vorhandene, normative **Friedenspotential** der jeweiligen Religion und auf der anderen Seite das praktisch-faktische **Friedensengagement** ihrer Anhänger. Friedensverantwortung umfasst nach meinem Verständnis also beides: das Kennen und Pflegen der friedensstiftenden Quellen der je eigenen Religion sowie ein dementsprechendes Handeln. Wer nach der Friedensverantwortung fragt, möchte nicht nur wissen, wie Menschen aus Sicht einer bestimmten Religion friedensfähig werden, sondern auch, wie sich diese Friedensfähigkeit konkret äußert, welche Früchte sie trägt. Das friedensstiftende Potential nicht-abrahamitischer Religionen Asiens ist darin zu sehen, dass sie unter ihren Anhängern bestimmte **Einsichten, Einstellungen** sowie **Werthaltungen** generieren und kultivieren sowie z. B. durch Meditation, Kultus, Erziehung oder Unterricht auch zu einer dem entsprechenden ethischen Lebensführung motivieren. Im Folgenden werden also für beide Religionen zunächst in einem knappen, ersten Schritt zentrale Positionen über Frieden und Gewaltlosigkeit skizziert, die zeigen und nachvollziehbar machen sollen, was einen Menschen aus der jeweiligen religiösen Sicht überhaupt **friedensfähig** machen könnte, ehe in einem zweiten Schritt jeweils empirisch und exemplarisch Personen und Organisationen beschrieben werden, die zur Tat schreiten und ihr **Friedenspotential realisieren**. Die Beschreibungen sind bemüht, gehaltvoll genug zu sein, um diese religiösen Akteure als potentielle strategische Partner der deutschen Außenpolitik für die Deeskalation von Konflikten in Asien einschätzen zu können.

2. Der Buddhismus

Dem Buddhismus ist womöglich das größte friedensstiftende Potential aller Religionen in Asien zuzutrauen.¹⁷ Daher sei mit der jüngeren der beiden hier berücksichtigten Weltreligionen, zu der sich ungefähr 400 bis 500 Millionen Menschen bekennen, begonnen.¹⁸ Man unterscheidet üblicherweise drei Hauptrichtungen oder Hauptschulen (sogenannte „Fahrzeuge“, skr. *yāna*) in dieser Religion. Es gibt den älteren südlichen Buddhismus, die sogenannte „Schule der Ältesten“ (skr. *Theravāda*) der ersten fünf Jahrhunderte. Der nördliche Buddhismus des „Großen Fahrzeugs“ (*Mahāyāna*) begann sich ab dem ersten Jahrhundert u. Z. gleichzeitig mit dem Christentum zu entwickeln und auszubreiten. In dieser Ausformung wird der Buddhismus zur Erlösungsreligion der Massen, weil nun auch den nichtordinierten „Laien“ die Erlangung der Erleuchtung versprochen wird. Eine Sonderform dieses Mahayana-Buddhismus bildet das sogenannte „Diamant-Fahrzeug“ (skr. *Vajrayāna*), in dem spezielle tantrische, magisch-esoterische Auffassungen und Praktiken eine besondere Rolle spielen. Die wichtigsten Theravada-Länder des Buddhismus sind Kambodscha, Laos, Myanmar (Burma), Sri Lanka und Thailand. Die Hauptländer des Mahayana-Buddhismus sind Vietnam, China, Taiwan, Korea und Japan. Die tantrischen Buddhisten, die insgesamt allerdings kaum 10% aller Buddhisten ausmachen, leben überwiegend in Bhutan, der Mongolei und in Tibet (viele Tibeter auch im weltweiten Exil).

Soziologisch betrachtet, kann der Buddhismus in seiner Bedeutung für die Kultur und Gesellschaft, für die Erziehung, Bildung und Wertebildung in weiten Teilen Asiens seit mehr als zweitausend Jahren kaum überschätzt werden. In buddhistischen Kernländern wie Myanmar oder Thailand hieß und heißt, ein Thailänder oder Burmese zu sein, Buddhist zu sein. Der Buddhismus ist mithin für weite Teile Asiens ebenso fundamental wie dies das Christentum im traditionell nach ihm benannten „christlichen Abendland“ war. Seine normative gesellschaftliche Bedeutung und Rolle, speziell auch das Ansehen, das vor allem ordinierte Männer, also Mönche, genießen, ist auch in heutiger Zeit noch enorm, wengleich den Buddhismus mittlerweile ein vergleichbares Schicksal ereilt wie seit der Neuzeit das europäische Christentum. Dies wie auch die aktuelle Entwicklung des einsetzenden Werteverlustes infolge der Ausbreitung westlichen Denkens soll ein etwas länge-

¹⁷ So auch Michael Zimmermann: „Es dürfte wohl schwierig sein, eine vergleichbare religiöse Richtung auszumachen, die als Weltreligion ein so reiches Potenzial bietet, aus dem bei der Konstruktion einer umfassenden Ethik des Friedens geschöpft werden kann.“ In: Ders., *Zwei Wege buddhistischer Friedensstiftung*, in: Mokrosch u.a. (Hg.), *Religionen und Weltfrieden: Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften*, Stuttgart 2013, S. 83. Ebenso urteilt Donald K. Swearer, *Exemplars of Nonviolence in Theravada Buddhism*, aaO S. 63.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden zur geographischen Veranschaulichung die Buddhismus-Karte im Anhang.

res Zitat aus einer Ansprache von **Buddhadasa Bhikkhu** (1906-1993) verdeutlichen.¹⁹ Der thailändische Mönch war einer der einflussreichsten buddhistischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts, dessen Überzeugungen bis heute führende Buddhisten in Thailand prägen.

„Es war einmal üblich, daß die Menschheit Moral im Blut hatte. Bei allen Buddhisten zum Beispiel schien Ehrlichkeit, Dankbarkeit, Geduld und Verzeihen integraler Bestandteil ihrer Existenz zu sein. Man mußte niemanden diese Dinge erst lehren. Kinder mußten lediglich ihre Eltern beobachten, um Moral (*sila-dhamma*) in allen Aspekten des Lebens zu sehen. (...) Kinder erlernten für gewöhnlich Ehrlichkeit, Dankbarkeit und Geduld, indem sie diese zuhause rund um sich sehen konnten. Heute jedoch verbringen Kinder immer weniger Zeit mit ihren Eltern, die ihr Leben noch nach den alten kulturellen Traditionen führen. Wenn Kinder mit zu viel Freiheit sich selbst überlassen sind, ist es unwahrscheinlich, daß sie durch den guten Einfluß der Eltern Moral erlernen. Stattdessen geraten sie unter den Einfluß von vielerlei Arten der Versuchung. Nach einer Weile hören sie nicht mehr auf den Rat ihrer Eltern und Lehrer bezüglich ihres Verhaltens. (...) Sie werden selbstsüchtig und aggressiv. Wir verlieren unser kulturelles Erbe, dessen integraler Bestandteil einst Moral war. Religion war die Grundlage unserer Kultur, unserer Moral. Unzählige Generationen unserer Vorfahren übten die Religion als zentralen Teil ihrer Kultur aus. Sie war fundamentaler Bestandteil im Leben jedes Menschen, jedes Heims und selbst des ganzen Landes. Wir wollen ein Beispiel nennen. Wenn die Dorfbewohner dieser Gegend auf die Felder gingen, um etwas anzupflanzen – zum Beispiel einen Obstbaum, Gemüse oder Korn –, so rezitierten sie beim Pflanzen des Samens diesen kleinen Vers: Nahrung für einen hungrigen Vogel ist unser Verdienst; Nahrung für einen hungrigen Menschen ist unsere Mildtätigkeit. Die Menschen überlegten, daß sie Verdienst erwerben (*puñña*): wenn sich ein Vogel von der Pflanze ernährte und wenn ein hungriger Mensch davon Früchte stahl, so betrachteten sie dies als Almosengabe oder Wohltätigkeit von Seiten desjenigen, der sie gepflanzt hatte. Es wurde immer genug angepflanzt, damit Vögel und hungrige Menschen nehmen konnten, was sie brauchten. Da könnt ihr sehen, welche Geisteshaltung diese Dörfler hatten! Heutzutage jedoch, wenn ein Vogel kommt, um von der Pflanze zu fressen, erschießt ihn jemand, und wenn ein Mensch kommt, um etwas von einer Pflanze zu nehmen, rufen die Leute die Polizei. Das zeigt, welch böser Geist heute überall in den Menschen wirkt. Es war gebräuchlich, daß die Menschen beim Anpflanzen einer Bananenstaude, einer Ananaspflanze, von Reis, Bohnen oder sonst etwas diese Verse rezitierten. Diese Handlung und viele andere dieser Art bildeten einen festen Bestand der ungeschriebenen Gesetze, welche die Grundlage für das moralische Handeln im Alltag der Menschen waren. Sie wurden als integraler Teil der Kultur von Generation zu Generation weitergegeben. Diese Art des Handelns sehen wir heute nicht mehr. Sie ist den gleichen Weg

¹⁹ *Bhikkhu* heißt einfach „Mönch“ und *Bhikkhuni* „Nonne“. *Buddhadasa* bedeutet „Diener Buddhas“.

gegangen wie Geduld, Mitgefühl, Dankbarkeit, Ehrlichkeit, Verzeihen – diese Liste kann endlos weitergeführt werden. Wir haben das alles verloren, weil wir keine Selbstdisziplin haben, weil wir den Versuchungen der modernen Welt nicht widerstehen können.“²⁰

2.1 Aspekte des buddhistischen Friedenspotentials

Der Buddhismus ist keine „Religion“ im Sinne etwa der monotheistischen Religionen oder des Hinduismus, wo sich vieles um Gottesverehrung, Gottesdienst, Gebet, kultische Handlungen, Opfer usw. dreht. Vielmehr geht es bei ihm – in bewusster Absetzung vom Brahmanismus seiner Zeit – zunächst um einen inneren Weg, um einen Prozess bzw. die Praxis der Schulung und Kultivierung des Geistes (skr. *citta bhavana*). Des Geistes deshalb, weil nach Auffassung des Buddhismus die Welt, die äußere Wirklichkeit, vom Geist bestimmt wird. Sie ist so, wie unser Geist es ist. Der Zustand der Welt ist ein Spiegelbild des Zustandes unseres Geistes. Ganz in diesem Sinne beginnt das *Dhammapada* („Lehrpfad“), der wohl bekannteste und am häufigsten übersetzte Text des gesamten Pali-Kanons mit 423 als authentisch geltenden Sprüchen des historischen Buddha (Siddharta Gautama, 563-483 v. u. Z.):

„Alle Dinge entstehen im Geist,
Sind unseres mächtigen Geistes Schöpfung.
Rede mit unreinem Geist,
Handle mit unreinem Geist,
Und Leiden wird dir folgen (...).
Rede mit reinem Geist,
Handle mit reinem Geist,
Und Glück wird dir folgen (...).“²¹

Spricht man nun von Frieden oder vom Friedenspotential im Buddhismus, so ist damit eine Haltung oder Eigenschaft gemeint, die mehrere Kernbereiche umfasst: sowohl den der Einsicht, der Weisheit bzw. Erkenntnis (skr. *prajñā*) als auch die Bereiche der Meditationspraxis (*samādhi*) und der Ethik (*sīla*). Sie alle bedingen sich wechselseitig und gehören zusammen, wie das grundsätzlich im sogenannten „Achtfachen Pfad“ zum Ausdruck kommt.²² Erst alle drei Bereiche miteinander machen also das Friedenspotential des

²⁰ Dhamma-Sozialismus, München 2003, S. 10. Alte Rechtschreibung und Klammern i.O.

²¹ Spruch 1 und 2, zit. nach der Übersetzung von Munish B. Schiek in: *Dhammapada – Die Weisheitslehren des Buddha*, Freiburg u.a. 2009, S. 17. Alle *Dhammapada*-Zitate im Text folgen dieser Ausgabe in alter Rechtschreibung.

²² Der Achtfache Pfad stellt, was oft missverstanden wird, keinen linearen Stufenweg dar von 1. bis 8. Vielmehr gehören alle acht Übungsfelder zusammen und bedingen sich gegenseitig. Dies wird traditio-

Buddhismus aus. Fundamental und teilweise konträr zur (Mainstream-) Auffassung abrahamitischer Religionen sind folgende, mit bestimmten Einsichten und Praktiken einhergehende Kernüberzeugungen des Buddhismus mit Blick auf die Friedensthematik:

a) **Vom inneren zum äußeren Frieden.** Wohl von allen Buddhisten – ob sie nun politisch, sozial, ökologisch und wie auch immer engagiert sind oder nicht – wird die Einsicht geteilt: Frieden fängt im Inneren und beim Einzelnen an, ehe er auch äußerlich und gesellschaftlich sichtbar bzw. realisiert werden kann. Das heißt, es gibt keinen Frieden im Außen ohne Frieden zuvor oder zugleich im Inneren. So sagt Thich Nhat Hanh, einer der größten buddhistischen Friedensaktivisten unserer Zeit (s. u. 2.2.2.):

„Wer für den Frieden arbeitet, muss ein friedvolles Herz haben. (...) Aber viele, die für den Frieden arbeiten, tragen selbst keinen Frieden in sich. Sie schleppen immer noch Wut und Frustration mit sich herum, und ihre Arbeit ist nicht wirklich von Frieden geprägt.“²³

Friede oder Unfriede, Feindschaft oder Freundschaft – alles das ist aus buddhistischer Perspektive nicht eine Frage gesellschaftlicher oder politischer Zustände, sondern primär eine Frage der **Haltung des Geistes**, der eben mehr oder weniger oder gar nicht geschult ist. So sagt der Buddha im *Dhammapada* (Sprüche 197 und 201):

„Wie glücklich leben wir doch,
Frei von Haß unter Hassenden;
Selbst inmitten hassender Menschen
Verweilen wir frei von Haß.

Der Sieger sät sich Haß,
Und der Besiegte leidet.
Laß Sieg und Niederlage los,
Finde das Glück des tiefen Friedens.“

nell durch das Symbol des „Rades der Lehre“ (skr. *dharma cakra*) mit den acht Speichen (= Übungsfeldern) ausgedrückt.

²³ Liebe handelt. Wege zu einem gewaltlosen gesellschaftlichen Wandel, Heidelberg 1997, S. 83. Vgl. Ders., Innerer Friede – Äußerer Friede, Berlin 3. Auflage 1996; K. Kraft (Hg.), Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence, New York 1992; D.R. Loy, Self Transformation, Social Transformation, in: Tikkun Magazine Nr. 25, Mai/Juni 2010, online unter <http://www.tikkun.org/nextgen/self-transformation-social-transformation?print=yes> [Aufruf Juni 2017].

Feindschaft fängt im Inneren und beim Einzelnen an, bevor sie äußerlich erkennbar wird. Der wahre, der eigentliche Feind bin ich mir nämlich selbst in Gestalt meines fried- und ruhelosen Geistes. Nochmals der Buddha im *Dhammapada* (Spruch 42):

„Dein schlimmster Feind und jene, die dich hassen,
Vermögen dir niemals so sehr zu schaden,
Wie dein eigener Geist,
Wenn du ihn auf das Unheilsame richtest.“

Die klassische Dreiheit – die sogenannten „Geistesgifte“ – von Gier, Hass und Verblendung gelten gemeinhin als die Ursache aller inneren und äußeren Konflikte.²⁴ Ein gieriger, ein hassender, ein verblendeter Geist schafft Unfrieden im Innen wie im Außen. Das Friedenspotential kann folglich erst dann gesellschaftlich, politisch oder sozial wirksam werden, wenn zuvor der Geist oder das Bewusstsein des Einzelnen befriedet oder zumindest auf dem Weg der Befriedung ist. Noch etwas allgemeiner formuliert: Keine Kultur des äußeren Friedens ohne zuvor eine Kultivierung des inneren Friedens, des Geistesfriedens. Keine soziale, politische oder gesellschaftliche Transformation ohne Selbsttransformation. Selbstverständlich darf dies nicht im Sinne eines strikten Nacheinanders missverstanden werden, so als ob der Einzelne erst vollkommen erleuchtet sein müsse, ehe er oder sie Frieden schaffen könne. Vielmehr geht es darum deutlich zu machen, dass jede Friedens- und Versöhnungsarbeit verankert sein muss in und ausgehen muss von einem kultivierten und befriedeten Geist(eszustand). Ein buddhistischer Friedensaktivist wird folglich (morgens) zuerst meditieren und dann (tagsüber) handeln, um schließlich (am Abend) zur Meditation zurückzukehren. Der Anker- und Haltepunkt für ein gesellschaftliches Friedensengagement ist der sich kultivierende Geist – der sogenannte „Erleuchtungsgeist“ (skr. *bodhicitta*), wie es im tibetischen Buddhismus im Anschluss an Shantideva (s. u. 2.2.6.) heißt –, der unterwegs ist zu seiner Befriedung.

Ob Frieden nun allein im Innenraum oder auch im Außenraum angestrebt wird, in jedem Fall ist für alle Buddhisten klar, dass die Erlangung jeglichen Friedens nichts ist, was kurzfristig zum Ziel führt (was an raschen Resultaten orientierte Politiker wohlweislich zur Kenntnis nehmen sollten), sondern ein langfristiges Projekt darstellt:

²⁴ In den ältesten Texten (sogenannter „Pali-Kanon“) werden viele Geistesfaktoren beschrieben, die den Ursprung allen Übels bilden. Unter diesen rund fünfzig „Geistesverschmutzungen“ (skr. *klesha*) gibt es die erwähnten drei Hauptübel. Vgl. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge 2000, S. 239ff.

„Im Buddhismus geht es letztlich darum, dieses innere Ziel zu erlangen, endgültigen Frieden. Ein Prozess, der viele Leben dauert. Den Weg dahin muss jeder selbst gehen. (...) Das ist die Langzeit-Perspektive, über dieses Leben hinaus, nicht nur individuell, sondern auch kollektiv. Endgültiges Ziel ist es, dass alle Lebewesen ohne Ausnahme wahres Glück, d.h. den Zustand inneren und äußeren Friedens erreichen. Erreicht werden kann dieses Ziel nur Schritt für Schritt, durch allmähliche Annäherung.“²⁵

Die Auffassung, dass Frieden im eigenen Inneren beginnt und nicht zuerst im Außen bei den gesellschaftlichen Zuständen, „mag westliche Akteure auf den ersten Blick zunächst befremden. Doch auch im Westen kennt man, jedenfalls in einigen Kreisen, durchaus diesen Entstehungszusammenhang. Ich nenne zwei Beispiele. Verwiesen sei zunächst auf die Präambel der UNESCO-Verfassung von 1945, in der es gleich zu Beginn (gut buddhistisch) heißt: „Da Kriege im Geiste der Menschen entstehen, muss auch der Frieden im Geiste der Menschen verankert werden.“²⁶ In manchen christlichen Kreisen ist man sich heute, auch aufgrund der Begegnungen mit Buddhisten, gleichfalls dieses Zusammenhangs bewusst. So sind in der Botschaft des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog (lat. *Pontificium Consilium pro Dialogo Inter Religiones, PCID*) zum buddhistischen Vesakh-Fest, an dem Buddhas Geburt, Erleuchtung und Eingang ins Nirvana gefeiert werden, am 10. Mai 2017 die folgenden Worte zu lesen: „Obwohl wir die Einzigartigkeit unserer beiden Religionen anerkennen, denen wir verpflichtet bleiben, stimmen wir darin überein, dass Gewalt dem menschlichen Herzen entspringt, und dass individuelles Übel zu strukturellem Übel führt.“²⁷

b) **Die Welt als Netzwerk aller Wesen.** Eigentlich ist auch diese Unterscheidung zwischen einem (primären) Inneren und einem (sekundären) Äußeren, zwischen Innen- und Außenwelt, zwischen Seelenfrieden und Weltfrieden aus buddhistischer (Ein-) Sicht hinfällig. Denn eine wesentliche Erkenntnis Buddhas ist das, was er auf Pali *an-attā*

²⁵ Carola Roloff, Gewaltfreiheit im Buddhismus, in: F. Enns/W. Weiße (Hg.), Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen: Politische und theologische Herausforderungen, Münster/New York 2016, S. 236.

²⁶ Zit. nach: <http://www.unesco.de/infoteh/dokumente/unesco-verfassung.html> [Aufruf April 2017].

²⁷ Das gesamte Zitat aus der Botschaft: „*Though we recognize the uniqueness of our two religions, to which we remain committed, we agree that violence comes forth from the human heart, and that personal evils lead to structural evils. We are therefore called to a common enterprise: to study the causes of violence: to teach our respective followers to combat evil within their hearts; to liberate both victims and perpetrators of violence from evil; to bring evil to light and challenge those who foment violence; to form the hearts and minds of all, especially of children, to love and live in peace with everyone and with the environment; to teach that there is no peace without justice, and no true justice without forgiveness (...)*“, zit. nach:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20170422_vesakh-2017_en.html [Aufruf Juni 2017].

(„Nicht-Selbst“) genannt hat: Die Einsicht, dass es kein Selbst, keinen substantiellen, konstanten, für sich selbst bestehenden Wesenskern des Menschen gibt. Wo es aber kein „Ich“ hier drinnen gibt, gibt es auch dort draußen keine Welt, nicht „die Anderen“ und schon gar nicht „die Feinde“. Der einzelne Mensch ist aus buddhistischer Sicht kein separates, von der Welt getrenntes Wesen, sondern er existiert nur in wechselseitiger Abhängigkeit und Vernetztheit mit allen anderen menschlichen und sonstigen Wesen. **„Nicht-Selbst“-Erkenntnis (bzw. Nondualität) und die Einsicht in die Interdependenz allen Seins gehen Hand in Hand.** Dieser Zusammenhang ist allerdings erst ab dem ersten Jahrhundert u. Z. im Mahayana-Buddhismus entwickelt worden, etwa im sogenannten „Blumengirlanden“-Sutra (auch *Avatamsaka-* oder *Kegon-*Sutra genannt). Dort wird in Buch 28 die Einsicht in die Verbundenheit aller Wesen veranschaulicht durch das mythische Bild von Indras Netz: Der indische Götterkönig Indra verfügt über ein prächtiges Netz, dessen Knoten durch Edelsteine gebildet werden. In jedem einzelnen Edelstein-Knoten spiegeln sich alle anderen. Somit ist jeder Knoten mit allen übrigen verbunden, und jeder als Edelstein enthält das gesamte Netz in sich. Diese holistische Sichtweise der Wirklichkeit greift der vietnamesische Zen-Mönch Thich Nhat Hanh auf, wenn er statt vom (Isoliert-) Sein betont vom „Intersein“ (engl. *Interbeing*) des Menschen spricht: „Das Schicksal jedes Einzelnen ist untrennbar verbunden mit dem Schicksal der gesamten Menschheit. Wir müssen andere leben lassen, wenn wir selbst leben wollen. Die einzige Alternative zu einer Koexistenz ist Ko-Nichtexistenz.“²⁸

Man könnte dieses Prinzip der Nondualität auch so umschreiben: „Ich bin du und du bist ich.“ Sind wir Menschen keine letztlich voneinander getrennten Wesen, bedeutet dies etwa, dass ich einen Anderen nicht schlagen kann, ohne mir selbst damit einen Schlag zu versetzen. Hat man diesen Zusammenhang oder diese Zusammengehörigkeit „eingesehen“, was mehr ist, als das nur mit dem Verstand zu begreifen, führt dies zum Gewaltverzicht. Aus dieser inneren Einsicht heraus – und nicht, weil es eine von außen kommende Ethik gibt, die das einfordert – engagieren sich Buddhisten in der Friedensbewegung oder in sozialen Belangen. Nicht primär, um bestimmte politische Ziele zu verfolgen, sondern aus der Wahrnehmung heraus, dass es mir selber wehtut, wenn andere Wesen leiden infolge von Hass, Gewalt und Krieg. Ihr Leiden ist mein eigenes Leiden so wie auch mein Leiden ihr Leiden ist. Auch in anderen buddhistischen Traditionen wird die wechselseitige Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit aller Wesen betont. Im tibetischen Buddhismus etwa wird dafür gerne das Bild verwendet, dass alle Menschen letztlich eine einzige große Familie bilden, weil aufgrund der endlosen Zahl der Wiedergeburt-

²⁸ Liebe handelt, aaO S. 131.

ten jeder schon einmal jedes Menschen Bruder, Schwester, Vater oder Mutter gewesen sei. So sagt der gegenwärtige 14. Dalai Lama (s. u. 2.2.6.): „Ein bekanntes tibetisches Sprichwort lautet: Alle Lebewesen waren irgendwann einmal unsere Mütter, so wie wir irgendwann einmal deren Mütter waren. (...) Sich um sie (sc. die Anderen) zu kümmern heißt letztlich, sich um uns selbst zu kümmern.“²⁹

c) **Der Wegfall von Täter-Opfer-Konzepten.** Aus der Einsicht in die Interdependenz allen Seins erwächst ein weiterer wesentlicher Aspekt des buddhistischen Friedenspotentials. Wenn es, wie skizziert, keine wesenhafte Trennung zwischen „Ich“ und „Du“ (bzw. der Gesellschaft, der Welt) gibt, sondern alles miteinander verwoben ist, wird letztlich auch das trennende, dualistische Täter-Opfer-Konzept hinfällig. Und dann ist auch das, was mir gut tut oder gut für mich ist, wie z. B. Mitgefühl und Anerkennung, nicht mehr zu trennen von dem, was gut ist für die Anderen.³⁰ Aus buddhistischer Sicht muss das verbreitete Denken, welches zwischen Tätern/Bösen/den Schuldigen und Opfern/Guten/den Unschuldigen trennen zu müssen und trennen zu können meint, transzendiert werden. Erfolgreiche Versöhnungsarbeit geht mit der Erkenntnis einher, dass alle Akteure in einem Konflikt oder Krieg, zwar in unterschiedlicher Gewichtung, aber beides zugleich sind: **Alle sind (auch) Täter, und alle sind (auch) Opfer.**³¹ Letztlich sind wir alle eins bzw. stehen in einem unauflöselichen Zusammenhang, der solche Trennungen unmöglich macht. Aus dem Transzendieren trennender Konzepte folgt die wichtige Einsicht, dass **alle eine (Mit-) Verantwortung für Krieg und für Frieden haben**, nicht nur eine Konfliktpartei bzw. stereotyp „die Anderen“.

d) **Kein Frieden ohne Gewaltverzicht.** Ähnlich den „Zehn Geboten“ in den abrahamitischen Religionen gibt es auch im Buddhismus zentrale moralische Regeln. Es sind deren fünf für alle Menschen bzw. Laien sowie zehn Regeln für ordinierte Mönche und Nonnen. Die fünf Regeln (*Panca Sila*) werden allerdings nicht eingeleitet mit einem göttli-

²⁹ Die Weisheit des Verzeihens. Ein Wegweiser für unsere Zeit, Bergisch-Gladbach 2005, S. 108f.

³⁰ Vgl. David R. Loy, *Self Transformation, Social Transformation* (in: Tikkun Magazine Nr. 25, Mai/Juni 2010): „I am what the whole world is doing, right here and now, one manifestation of a web of conditionality and interdependence that incorporates everyone and everything else. This is much more than an intellectual understanding. (...) Note a profound implication of this realization about their nonduality: caring for 'other' people becomes as natural as taking care of my own leg. If I am not separate from other people and the natural world, what is good for 'me' cannot be separated from what is good for them.“

³¹ Diese Einsicht ist nicht nur buddhistisch, sondern allgemein in Asien verbreitet. Für eine Aufhebung jeglicher trennscharfen „Schwarz-Weiß-Malerei“ steht etwa auch das uralte chinesische Symbol von Ying und Yang: Es gibt nie nur schwarz und nur weiß, sondern das Schwarze enthält das Weiße (als Punkt) in sich und umgekehrt.

chen „Du sollst nicht...“, sondern mit der Formel: „Ich bemühe mich...“ oder „Ich übe mich darin...“. Denn es handelt sich bei ihnen nicht um geoffenbarte Vorschriften eines Gottes an die Menschheit, sondern um Selbstverpflichtungen einzelner Menschen, die sich dem Weg des Buddha verpflichtet haben (unabhängig davon, ob sie sich dann auch „Buddhisten“ nennen oder nicht). Denn ein moralisches Leben im Allgemeinen und das Friedensengagement im Besonderen erwächst im Buddhismus unmittelbar aus der Einsicht in den illusorischen Charakter einer Trennung zwischen „Ich“ und „der Welt“, wie David R. Loy schreibt: „Aus buddhistischer Perspektive (...) leitet sich Moralität nicht von einem göttlichen Gebot ab, sondern ein moralisches Leben folgt ganz natürlich aus der Einsicht in die Nondualität mit anderen.“³² In der Übersetzung der *Deutschen Buddhistischen Union (DBU)* lautet die erste und wichtigste ethische Selbstverpflichtung: „Ich übe mich darin, keine Lebewesen zu töten oder zu verletzen.“³³ **Der konsequente Gewaltverzicht bildet den Anfang aller buddhistischen Ethik.** Gleichzeitig mit der noch etwas radikaleren Gewaltlosigkeitsforderung der Jainas (s. u. 3.2.) wertet sie die indische Tradition des „Nicht-Verletzens“ (skr. *ahimsā*) auf und macht sie zu einem konsequenten Gesinnungsprinzip, woran dann Mahatma Gandhi ausdrücklich anknüpfen sollte (s. u. 3.3.1). In dieser obersten Verpflichtung, andere Wesen nicht zu verletzen, sind die vier anderen Regeln im Grunde mit enthalten. Diese stellen nur unterschiedliche Konkretionen des Ahimsa-Axioms dar. Das primäre Anwendungsfeld liegt freilich stets im eigenen Inneren. Thich Nhat Hanh erläutert:

„Um Ahimsā zu praktizieren, müssen wir zuallererst lernen, mit uns selbst auf friedliche Weise umzugehen. Wenn wir in uns selbst wahre Harmonie schaffen, wissen wir, wie wir mit Familie, Freunden und Kollegen umzugehen haben. Techniken sind stets sekundär. Viel wichtiger ist es, selbst zu Ahimsā zu werden, so dass wir in einer gegebenen Situation nicht noch mehr Leiden verursachen. (...) Mit Achtsamkeit – der Übung des Friedens – können wir beginnen, indem wir daran arbeiten, die Kriege in uns selbst zu transformieren. Es gibt Techniken dafür. Eine davon ist bewusstes Atmen.“³⁴

³² „From the Buddhist perspective (...) morality does not derive from divine command; rather, an ethical life follows naturally from realizing one’s nonduality with others.“ In: Self Transformation, Social Transformation, aaO o.S. Online <http://www.tikkun.org/nextgen/self-transformation-social-transformation?print=yes> [Aufruf April 2017].

³³ Zit. nach: <http://www.buddhismus-deutschland.de/Buddhistisches-Bekenntnis/> [Aufruf April 2017]. Die weiteren vier Regeln lauten: „Ich übe mich darin, Nichtgegebenes nicht zu nehmen, keine unheilsamen sexuellen Handlungen zu begehen, nicht unwahr oder unheilsam zu sprechen, mir nicht durch berauschte Mittel das Bewusstsein zu trüben.“ Diese fünf Regeln werden auch „Schatz der Tugenden“ (*śīladhāna*) genannt und sind identisch mit den fünf Moralprinzipien bei den Jainas.

³⁴ Liebe handelt, aaO S. 80f. Vgl. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, aaO S. 156ff. Ein mögliches Friedensengagement von Buddhisten hat also nicht allein den Frieden zwischen Menschen im Blick, sondern auch den Frieden mit den Tieren und der Erde.

Wie konsequent der Gewaltverzicht faktisch zu praktizieren sei, ob etwa auch Tiere und Pflanzen darin eingeschlossen sind und was das für die einzelnen praktizierenden Buddhisten vom Herrscher bis zum Bauer bedeutet, bis hin zur Ernährung oder Berufswahl, darüber gibt es im Detail unterschiedliche Ansichten. Klar ist jedenfalls, dass im Buddhismus – im Gegensatz zum Hinduismus – bestimmte Berufe wie etwa der des Soldaten (Kriegers), sodann des Metzgers und Jägers (welche Tiere töten) oder auch derer, die Waffen herstellen bzw. mit Waffen handeln, als unheilvoller Lebenserwerb gilt, der negatives Karma ansammelt, das sich wiederum nachteilig auf eine neue Verkörperung im nächsten Leben auswirkt.³⁵ Am konsequentesten werden ordinierte Mönche und Nonnen dazu aufgefordert, das Ahimsa-Axiom einzuhalten, wie es am Tag ihrer Ordination zum Ausdruck kommt: „Von heute ab gilt für Dich: Wenn du beschimpft wirst, schimpfe nicht zurück. Wenn jemand wütend auf Dich ist, reagiere nicht mit Wut. Wenn Dich jemand schlägt, schlage nicht zurück. Wenn Dich jemand verspottet, reagiere nicht mit Spott.“³⁶ Mönche und Nonnen, die vorsätzlich (einen Menschen) töten, werden für immer aus ihrem Orden ausgeschlossen.

e) **Die Goldene Regel als Einfühlungsprinzip.** Eine besondere Bedeutung für das Friedenspotential aller Religionen kommt der sogenannten „Goldenen Regel“ zu, die sich in Asien bis zu Konfuzius im alten China sowie zu Buddha in Indien zurückverfolgen lässt. Wir kennen diese Regel im Deutschen vom Sprichwort: „Was du nicht willst, dass man dir tu‘, das füg‘ auch keinem andern zu.“³⁷ In der Art und Weise, wie diese Regel im Buddhismus formuliert wird – nämlich ausgehend vom obersten Prinzip des Nichtverletzens sowie getragen von der Vorstellung der Gleichheit der Menschen, welche die Einfühlung in andere ermöglicht – wird einmal mehr deutlich, wie fundamental für die buddhistische Ethik der Gewaltverzicht ist. So heißt es im *Dhammapada* (Spruch 129 und 130):

„Alle Wesen zittern vor der Gewalt,
Alle Wesen haben Angst vor dem Tod;
Sieh dich selbst in anderen,
Und töte nicht, verletze nicht.“

³⁵ Vgl. ausführlich Schmithausen, Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus: Zur Einführung, in: Ders. (Hg.), Buddhismus in Geschichte und Gegenwart. Vorträge im Wintersemester 2004/2005 an der Universität Hamburg, Hamburg 2006, S. 3-22.

³⁶ Roloff, Gewaltfreiheit im Buddhismus, aaO S. 238, mit Bezug auf die Tradition des Tibetischen Buddhismus.

³⁷ Siehe auch Bauschke, Martin: Die Goldene Regel – Staunen, Verstehen, Handeln, Berlin 2010.

2. Der Buddhismus

Alle Wesen zittern vor der Gewalt,
Alle Wesen lieben ihr Leben;
Sieh dich selbst in anderen,
Und töte nicht, verletze nicht.“³⁸

Nicht zufällig wird die Goldene Regel im Buddhismus häufig als Maxime der Einfühlung in andere formuliert. Denn **Mitgefühl** (skr. *karunā*) und liebende Güte bzw. **Herzensgüte** (skr. *mettā*) gegenüber anderen Wesen sind sozusagen die Kehrseite des Nichtverletzens anderer und zugleich Ausdruck der Verbundenheit mit ihnen. Von daher zählen Mitgefühl und Herzensgüte zu den buddhistischen Kardinaltugenden. Sie werden „Unendlichkeitsgefühle“ (skr. *appamañña*) oder auf Sanskrit auch *Brahmavihāra* (wörtl. „Wohnstätten der Götter“) genannt – es sind gleichsam göttliche Eigenschaften. Diese beiden Kardinaltugenden sind hinsichtlich ihres inneren und ihres äußeren Friedenspotentials gar nicht zu überschätzen. So heißt es im *Dhammapada* (Spruch 5 und 6):

„Noch nie in dieser Welt
Hat Haß gestillt den Haß.
Nur liebende Güte stillt den Haß.
Dies ist ein ewiges Gesetz.

Die Unwissenden sehen es nicht ein,
Dass man im Streit sich zügeln muß.
Aber wenn du klar erkennst,
Dann kommt in dir alles Streiten zur Ruhe.“

³⁸ In einer längeren Rede des Buddha über die Goldene Regel fängt dieser ebenfalls mit dem Tötungstabu an: „Da führt sich, Hausväter, der edle Jünger vor Augen: Mir ist mein Leben lieb, ich will nicht sterben, ich will Wohl und verabscheue Wehe. Würde mir jemand, obwohl mir mein Leben lieb ist, ich nicht sterben will, ich Wohl will und Wehe verabscheue, das Leben rauben, so wäre mir das nicht lieb und angenehm. Wenn nun aber ich einem anderen, dem ja auch sein Leben lieb ist, der nicht sterben will, der Wohl will und Wehe verabscheut, das Leben rauben würde, so wäre ihm das unlieb und unangenehm. Was für mich eine unliebe und unangenehme Sache ist, das ist auch für den anderen eine unliebe und unangenehme Sache. Was da für mich eine unliebe und unangenehme Sache ist, wie könnte ich das einem anderen aufladen? Wer sich das so vor Augen führt, dem liegt selber das Umbringen von Lebendigem fern, andere regt er an, vom Umbringen von Lebendigem abzustehen, und er lobt es, wenn jemand vom Umbringen von Lebendigem absteht. Das ist der rechte Wandel in Werken, darüber ist er sich völlig klar geworden.“ Quelle: Samyutta Nikaya 55: Rede Nr. 7 (Die Leute von Veludvara), zit. nach: http://www.palikanon.com/samyutta/sam55.html#s55_7 [Aufruf April 2017].

f) **Methoden zur Kultivierung des Mitgeföhls.** Um die Goldene Regel oder die Kardinaltugenden lediglich zu wissen, ist aus buddhistischer Sicht noch nicht friedensstiftend. Mitgeföhls und Güte müssen systematisch verinnerlicht und zu einer Geisteshaltung werden. Dabei ist wichtig, dass der/die Einzelne Mitgeföhls und Güte zunächst sich selbst gegenüber zu entwickeln lernt, ehe er/sie dies auf andere ausdehnt. Denn nur wer Mitgeföhls mit sich selbst eingeübt hat, kann auch mitfühlend seinen Mitmenschen begegnen. Wer jedoch sich selbst hasst, ablehnt und verurteilt, wie kann der anderen gegenüber wohlwollend sein? Es gehört zu den Stärken des Buddhismus, dass er in einigen Schulen Techniken und Methoden entwickelt hat, liebende Güte und Mitgeföhls regelrecht zu kultivieren und in unterschiedlichen Visualisierungsspielarten zu trainieren. Nahestehenden und netten Menschen gegenüber mitfühlend und gütig zu sein, fällt nicht so schwer. Doch diese Haltungen auszudehnen auf unsympathische Mitmenschen, womöglich auf Rivalen und Feinde, ja sogar auf die Menschheit insgesamt, darin liegt die Schwierigkeit, das ist das Übungsfeld. Systematisch den Radius des eigenen Mitgeföhls zu erweitern und auf andere auszudehnen, das wird in der sogenannten **Mettā-Meditation** geübt, welche besonders im Theravāda-Buddhismus praktiziert wird. Tibetische Buddhisten favorisieren mit derselben Zielsetzung eine andere Methode, die Praxis des *Tong-len* (tib. „Geben und Nehmen“). Bei der **Tonglen-Meditation** stellt man sich (ebenfalls in unterschiedlichen Visualisierungsspielarten) vor, das Leiden, die Gewalt, den Unfrieden aller Lebewesen auf sich zu nehmen und ihnen im Gegenzug Glück, Frieden und Wohlergehen zu schenken.³⁹ Die jahrtausendealte Erfahrung zeigt, dass die Kultivierung von Güte und Mitgeföhls in der Tat Menschen eher dazu motiviert und befähigt, friedvoll zu sein und Frieden zu stiften. Dies hat mit den **Selbstverstärkungseffekten** mitfühlender – wie auch der gegenteiligen – Aktivität zu tun: „Immer wenn wir aus Wut, Abneigung und Hass denken, reden oder handeln, verstärken wir diese Emotionen in uns. Durch solches Handeln schaffen wir Leiden für uns selbst und für andere. Wenn wir andererseits liebevoll denken, reden und handeln, wirkt das sofort spürbar auf uns zurück und führt zu angenehmen, freudvollen Resultaten. Wenn wir aus Liebe und Mitgeföhls handeln, geben wir dem Guten in uns Kraft. Dies fühlt sich für andere, aber auch für uns selbst sehr angenehm an.“⁴⁰ Womöglich kann man feststellen, dass sich das konkrete Friedensengagement vor allem bei solchen buddhistischen Akteuren bzw. Initiativen finden lässt, die bewusst *Mettā*, *Tonglen* oder vergleichbare Meditationsformen praktizieren.

³⁹ Vgl. Pema Chödrön: *Tonglen: Der tibetische Weg mit sich selbst und anderen Freundschaft zu schließen*, Freiburg/Br. 2016.

⁴⁰ Fred von Allmen: *Buddhismus: Lehren – Praxis – Meditation*, Bielefeld 2007, S. 138.

g) **Der Bodhisattva als Friedensstifter.** Ein letzter Aspekt des buddhistischen Friedenspotentials bezieht sich auf die Vorbildfunktion der *Bodhisattvas*. Diese sogenannten „Erleuchtungswesen“ finden sich erst im Mahāyāna-Buddhismus. Gemeint sind damit besondere Menschen – ähnlich den „Heiligen“ in den monotheistischen Religionen –, die ihre vollständige Erleuchtung und das Ende des Geburtenkreislaufs zum Wohle ihrer Mitmenschen noch aufschieben, also freiwillig noch weitere Male wiedergeboren werden, um anderen zu helfen, ebenfalls erleuchtet und aus dem Geburtenkreislauf befreit zu werden. Ein Bodhisattva ist mehr als nur eine Art passiver Pazifist, der das Ahimsa-Prinzip anwendet, sich also weigert, Gewalt anzuwenden oder zur Waffe zu greifen. Ein Bodhisattva ist vielmehr ein personifiziertes normatives Ideal für aktives, engagiertes Handeln aus Mitgefühl für alle Wesen. Bodhisattvas, gleichsam Altruisten in Reinkultur, und die Geschichten, die man sich von ihnen erzählt, sind von großer motivatorischer Bedeutung für Buddhisten. Es gibt einen schönen Abschnitt im *Vimalakirti-Sutra*, welcher das friedensstiftende Wirken eines Bodhisattvas beschreibt. In dem Sutra heißt es (Kap. 8, Verse 26-27):

„Wenn in diesem *kalpa* (Äon, Zeitalter) ein Krieg entsteht,
so erweckt er [sc. der Bodhisattva] in den Menschen das große Mitgefühl
und lehrt sie im Lande des Friedens zu wohnen.
Wenn ein großer Kampf entsteht,
gleicht er die Kraft der Kämpfenden aus,
er offenbart die gewaltige Würde eines Bodhisattvas,
macht sich alles untertan und stellt den Frieden wieder her.“⁴¹

Als zu allen Zeiten für Buddhisten vorbildlich gilt seit jeher der indische Herrscher Ashoka (gest. 232 v.u. Z.), der auf dem Höhepunkt seiner Macht zum Buddhismus konvertierte und hinfort durch Säulen-Edikte in verschiedenen Schriften und Sprachen seine Friedensherrschaft sowie ihre Prinzipien der Güte, der Gewaltlosigkeit (inklusive Verbot der Tieropfer) und der religiösen Toleranz kundtat. Ashoka gilt als der buddhistische Friedensfürst schlechthin, wie Elisabeth von Thadden in Anlehnung an die neutestamentliche Weihnachtsgeschichte formuliert: „Zu einer Zeit, da Cyrenius noch lange nicht Landpfleger in Syrien war, begab es sich, dass ein Gebot von Kaiser Ashoka ausging, dass alle Welt mit Säulen ausgestattet werde, an denen Inschriften mit Edikten des Kaisers angebracht seien. Denn Ashoka wollte, dass jeder Bürger seines Reichs ein Grundgesetz des guten Handelns vor Augen haben sollte, in Stein gemeißelt, das auf

⁴¹ Vimalakirti. Das Sutra von der unvorstellbaren Befreiung, Essen 2008, S. 133. Klammerzusätze MB.

Erden nun gelten und sich herumsprechen sollte.“⁴² Auch wenn man eine gehörige Portion Legendenbildung und Überschwang von Seiten späterer Generationen in Rechnung stellen muss, so gilt dennoch: Ashoka „erkundete ernsthaft die Anwendung buddhistischer Grundsätze in sozialen Belangen. Seine Anstrengungen bleiben heute wichtig für jedermann, der an der Organisierung eines Staates gemäß gewaltfreier Prinzipien interessiert ist.“⁴³

2.2 Buddhistisches Friedensengagement: Personen und Organisationen

Auch wenn man, wie skizziert, den Buddhismus als eine ganz besonders „friedenspotente Tradition“ (Michael Zimmermann⁴⁴) bezeichnen kann und sicherlich viele praktizierende Buddhisten sich auf ihrem individuellen Lebensweg in diesem Sinne zu immer mehr Friedlichkeit kultivieren, so muss andererseits klar festgestellt werden, dass es kaum eine Tradition normativer buddhistischer Friedens- und Sozialethik gibt. Buddhistische Ethik ist seit jeher überwiegend und primär eine individuelle Gesinnungsethik gewesen. Aus der persönlichen Friedensgesinnung und -schulung folgt nicht automatisch ein dem entsprechendes gesellschaftliches Friedensengagement. Ein solches ist kein traditioneller Schwerpunkt im Selbstverständnis der Buddhisten. Erst in Gestalt des sogenannten **„engagierten Buddhismus“** seit den 60er Jahren kann man so etwas wie die ersten Anfänge einer programmatischen buddhistischen Friedensethik und -praxis beobachten. Diese hat sich danach infolge von Kontakten engagierter Buddhisten mit Angehörigen der abrahamitischen Religionen sowie der säkularen Friedensbewegung weiter entwickelt. Doch der Start- und Ausgangspunkt dieses „engagierten Buddhismus“ und eines entsprechenden Friedensengagements liegt in unmittelbaren und kollektiven **Leid- und Kriegserfahrungen** unzähliger Menschen von Südasien bis Japan. Diesen Zusammenhang beschreibt **Thich Nhat Hanh**, der diesen Ausdruck damals in den 60er Jahren geprägt hat, sehr anschaulich:

„Der Begriff ‚engagierter Buddhismus‘ ist entstanden, um die wahre Bedeutung des Buddhismus wieder herzustellen. Engagierter Buddhismus ist einfach im täglichen Leben angewandter Buddhismus. Wir können Buddhismus nicht Buddhismus nennen, wenn er nicht engagiert ist. Buddhistische Praxis findet nicht nur in Klöstern, Meditati-

⁴² Kaiser Ashoka: Umkehr zur Güte, in: DIE ZEIT Nr. 52/2011 (22. Dez. 2011). Online <http://www.zeit.de/2011/52/P-Ashoka> [Aufruf April 2017].

⁴³ Donald K. Swearer, Exemplars of Nonviolence in Theravada Buddhism, in: Kraft (Hg.), Inner Peace, World Peace, aaO S. 66. Vgl. auch den Überblick: Anuradha Seneviratna (Hg.), King Aśoka and Buddhism: Historical and Literary Studies, Kandy (Sri Lanka) 1994.

⁴⁴ Zwei Wege buddhistischer Friedensstiftung, aaO S. 82.

2. Der Buddhismus

onshallen und buddhistischen Instituten statt, sondern in jeder Situation, in der wir uns befinden. Engagierter Buddhismus beinhaltet Aktivitäten des alltäglichen Lebens verbunden mit der Praxis der Achtsamkeit. Es ist wirklich notwendig, den Buddhismus in das gesellschaftliche Leben einzubringen, insbesondere in Kriegssituationen oder solchen sozialer Ungerechtigkeit. Während des Vietnamkrieges wurde sehr schnell klar, dass wir den Buddhismus zu einem engagierten Buddhismus machen mussten, damit für die Menschen Mitgefühl und Verstehen Teil des täglichen Lebens werden konnten. Wenn das eigene Dorf bombardiert wird und die Nachbarn zu Flüchtlingen werden, dann kann man nicht einfach nur weiterhin in der Meditationshalle Sitzmeditation praktizieren. Selbst wenn unser Tempel nicht bombardiert wurde und die Meditationshalle unversehrt geblieben ist, können wir die Schreie der verwundeten Kinder hören und den Schmerz der Erwachsenen sehen, deren Häuser zerstört wurden. Wie können wir uns da weiterhin nur hinsetzen zur Meditation am Morgen, Mittag und Abend? Wir müssen Wege finden, unsere Praxis ins tägliche Leben zu bringen und den anderen Menschen zu helfen.“⁴⁵

Im Folgenden werden namhafte Persönlichkeiten sowie Organisationen und Netzwerke einiger buddhistischer Länder hinsichtlich ihres Friedensengagements vorgestellt. Begonnen sei mit der im Westen noch am ehesten bekannten Sarvodaya Bewegung auf Sri Lanka.

2.2.1 Buddhistische Friedensinitiativen auf Sri Lanka

Schon seit den 1950er Jahren schwelte auf Sri Lanka ein Konflikt zwischen den mehrheitlich buddhistischen Singhalesen (heute ca. 70 Prozent) und den in der Minderheit befindlichen hinduistischen Tamilen im Norden (ca. 16 Prozent), die nach Unabhängigkeit strebten. Dieser Konflikt eskalierte 1983 in einen fast 30-jährigen Bürgerkrieg, dem an die 100.000 Menschen zum Opfer fielen. So gut wie keine Familie auf Sri Lanka blieb verschont. 2009 erklärte die Regierung nach einem letzten Militäreinsatz gegen die „Tamil Tigers“, bei dem deren gesamte Führungsriege erschossen wurde, den Bürgerkrieg für beendet. In jenem Jahr gab es mehr als 300.000 Binnenflüchtlinge und mehr als eine Million verließen das Land. Wie überall, hat auch hier die andauernde Konfrontation tiefe Spuren im gesellschaftlichen Klima hinterlassen, das geprägt ist von Misstrauen, Diskriminierung und Gewaltneigung zwischen den verfeindeten Parteien.

⁴⁵ Die Welt ins Herz schließen: Buddhistische Wege zu Ökologie und Frieden, Bielefeld 2009, S. 86f.

Ahangamage Tudor Ariyaratne und die singhalesische Sarvodaya Bewegung

Ahangamage Tudor Ariyaratne (geb. 1931, von Freunden einfach „Ari“ genannt), damals Hochschullehrer am buddhistischen Nalanda-College in Colombo (bis 1972), gründete 1958 die **Sarvodaya Shramadana Sanghamaya**, zu Deutsch sinngemäß: „Bewegung zum Erwachen aller durch das Geschenk der Arbeit“ (im Folgenden abgekürzt „Sarvodaya Bewegung“ genannt). Die Sarvodaya Bewegung ist bis heute die auf Sri Lanka einflussreichste Volksbewegung für Entwicklung und Frieden. Zugleich ist sie das Vorbild, gleichsam die Mutter aller buddhistischen Friedensinitiativen auf Sri Lanka. Nach über 50 Jahren ist sie heute die größte NGO des Landes, die MitarbeiterInnen der verschiedensten Religionszugehörigkeit beschäftigt. Des Weiteren gibt es diverse Schwester- und Tochterorganisationen sowie Partnerorganisationen im In- und Ausland.⁴⁶ Die buddhistische Laienbewegung gründet sowohl auf den religiösen Lehren **Buddhas** als auch auf den Vorstellungen **Gandhis** (s. u. 3.3.), insbesondere was dessen von John Ruskin geprägte kapitalismuskritische, sozialreformerische Auffassung von der Rolle der Handarbeit zum Wohle aller betrifft.⁴⁷ Eben dieser Aspekt kommt in dem von Gandhi geprägten Ausdruck *Sarvodaya* (sinngemäß „Wohlergehen bzw. Fortschritt für alle“) zur Geltung, den sich Ariyaratnes Bewegung programmatisch angeeignet, aber zugleich auch buddhistisch neu akzentuiert hat. Ariyaratne hatte in den 50er Jahren in Indien die dortige Sarvodaya Bewegung kennengelernt und mit Vinoba Bhave (s. u. 3.4.3.), dem Nachfolger Gandhis, zusammengearbeitet. *Sarvodaya* steht für die von Gandhi wie von Ariyaratne geteilte Auffassung, dass individuelles und soziales Wohlergehen ausdrücklich Hand in Hand gehen. Ariyaratne interpretiert allerdings den Terminus *Sarvodaya* primär im religiösen Sinne eines individuellen sowie kollektiven Erwachens, das dem Gandhi'schen Gedanken der Wohlfahrt für alle vorgeordnet wird, jedoch damit einhergehen soll.⁴⁸ Der buddhistische Ausdruck *Shramadana* meint das selbstlose Verschenken der eigenen Arbeitskraft an andere. Ziel war und ist es, dass alle Menschen erwachen, indem sie miteinander und füreinander arbeiten, also zusammenarbeiten. Der Buddhist Ariyaratne ist bis heute der Ansicht, „dass neben einer Veränderung der Wirtschaft und der Machtstruktur auch ein Wandel oder eine Transformation des Bewusstseins aller Menschen für die Schaffung

⁴⁶ Die wohl wichtigste Partnerorganisation in den USA ist das *Karuna Center for Peacebuilding*, das seit seiner Gründung 1994 seine Friedensarbeit auf Sri Lanka macht. Website: www.karunacenter.org/.

⁴⁷ Nicht zufällig ist sowohl ein Buddha- als auch ein Gandhi-Bild dort auf der Website zu sehen, wo die Philosophie der Bewegung beschrieben wird: <http://www.sarvodaya.org/philosophy-and-approach> [Aufruf April 2017].

⁴⁸ „*individual and group awakening and well-being*“, zit. nach: <http://www.sarvodaya.org/philosophy-and-approach> [Aufruf April 2017].

eines nachhaltigen Friedens unerlässlich ist.“⁴⁹ Zur Verwirklichung dieses Ziels organisierte die singhalesische Sarvodaya Bewegung immer wieder überall im Land ein neues Format, das typisch buddhistisch war und das Gandhi und die indische Sarvodaya Bewegung nicht kannten: interreligiöse Massenmeditationen.

Doch das kam erst viel später. Die Sarvodaya Bewegung auf Sri Lanka war zunächst eine rein sozioökonomische, karitative Volks(entwicklungs)bewegung. In der ersten Phase von der Gründung bis zum Bürgerkriegsausbruch standen regionale **Dorfentwicklungsprogramme**, die aufgrund ihres großen Erfolges rasch landesweit ausgedehnt wurden. Wie schon bei Gandhi, so war auch für Ariyaratne das Dorf der Ausgangs- und Mittelpunkt der angestrebten neuen sozialen Ordnung – im Kampf gegen Industrialismus, Kapitalismus, Materialismus und ihrer aller Leitsymptom: der ebenfalls schon von Gandhi angeprangerten Gier. Die Dorfentwicklungsprogramme begannen quasi als Ferienarbeitslager, bald *Shramadana-Camps* genannt. Ariyaratne zog mit seinen Kollegen und Studenten vom elitären Nalanda-College sowie einigen Experten für ländliche Entwicklung los, um freiwillig und unentgeltlich in strukturschwachen Dörfern gemeinsam mit den Bewohnern Straßen, Wasserkanäle, Toiletten, Häuser usw. zu bauen oder instandzusetzen. Es ging um handfeste Arbeit, um deren Wertschätzung, um ihr Verschenken an Bedürftige sowie um die Auswirkung solcher Arbeit auf die Arbeitenden selbst. „*We build the road and the road builds us*“ wurde zu einem geflügelten Wort in der Bewegung. Die Zahl der betreuten Dörfer im ganzen Land stieg bereits in den 70er Jahren auf über 1000, Ende der 80er Jahre waren es bereits 10.000 – mehr als ein Drittel aller Dörfer Sri Lankas. Es ging darum, Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten, die Grundbedürfnisse zu sichern und die allgemeinen Lebensverhältnisse nachhaltig zu verbessern, wozu „Wasser, Kleidung, Nahrung, Unterkunft, Gesundheitspflege, Energieversorgung, Kommunikation, Bildung sowie die kulturelle und spirituelle Entwicklung gehörten.“⁵⁰ Bald schon wurden solche *Shramadana-Camps* von zahllosen, freiwillig sich engagierenden Schülern und Lehrern aus Schulen im ganzen Land durchgeführt. Im Laufe der Jahre und Jahrzehnte wurden aus den Dorfentwicklungsprogrammen große Projekte, die auch zum Bau von Schulen, Kranken- und Waisenhäusern führten, zu genossenschaftlichen Einrichtungen und Umweltschutzprojekten. Für Ariyaratne und die Sarvodaya Bewegung war und ist bis heute religiöses Friedensengagement identisch mit nationaler Entwicklungshilfe und Sozialarbeit.

⁴⁹ Frieden durch spirituell motivierte Graswurzel-Bewegungen, in: R. Mokrosch u.a. (Hg.), *Religionen und Weltfrieden: Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften*, Stuttgart 2013, S. 284.

⁵⁰ Ariyaratne ebd. S. 281.

Das Echo in der Bevölkerung war immens, es beteiligten sich bald Hunderttausende. Die Sarvodaya Bewegung genoss ein immer höheres Ansehen, nicht zuletzt deshalb, weil für Ariyaratne religiöse Grenzziehungen keine Rolle spielten. Sie waren auch nie die primäre Ursache des dem Bürgerkrieg zugrunde liegenden Konflikts „In dem durchlittenen Konflikt wurden die Menschen nie nach der ausgeübten Religion aufgeteilt, sondern vielmehr aufgrund politischer und bestimmter ethnischer Gesichtspunkte zugeordnet.“⁵¹ Daher gingen die buddhistischen Anhänger der Sarvodaya Bewegung, die wie Ariyaratne selber „Laien“ und keine ordinierten Mönche waren, unterschiedslos überall hin, wo Hilfe nötig war. Bereits im Laufe der 70er Jahre

„erlangte die *Sarvodaya* Bewegung Bekanntheit als nicht konfessionsgebundene, von den Lehren Buddhas inspirierte Organisation, die von allen Gemeinschaften akzeptiert wurde – Singhalesen, Tamilen, Muslimen, Malaien und Burgher. Die religiösen Führer mussten die Tatsache anerkennen, dass die von ihren Religionen gelehrt spirituellen Werte von *Sarvodaya* in einer sehr konstruktiven, gesellschaftlich nutzbringenden Weise in die Praxis umgesetzt wurden, so dass sie schließlich mit der Bewegung kooperierten.“

Als 1983 ein offener Bürgerkrieg entbrannte, trat auch die Arbeit der Sarvodaya Bewegung in eine neue Phase ein, in der die bisherige Entwicklungshilfearbeit jedoch nicht eingestellt, sondern ergänzt wurde. Neue Herausforderungen kamen auf die Sarvodaya Bewegung zu. Es wurden etwa Flüchtlingscamps für die aus dem Norden fliehenden Tamilen eingerichtet. Man entwickelte das **5R – Programm** zur Deeskalation und Bewältigung des Konfliktes:

1. *Relief*: Soforthilfemaßnahmen zur Linderung der Nöte aller Opfer des Konfliktes
2. *Rehabilitation*: Wiedereingliederungsprogramme zur körperlichen und psychischen Heilung
3. *Reconciliation*: Programme zur Förderung von Versöhnung
4. *Reconstruction*: Instandsetzung und Neuaufbau kriegsbedingt zerstörter Infrastruktur (in Kooperation mit Regierungs- und Hilfsorganisationen), und
5. *Reawakening*: Unterstützung einer Art ganzheitlichen Regenerierung, so dass betroffene Gemeinden und Gemeinschaften emotional, spirituell wie rechtlich wieder auf die Beine kommen, sich neu organisieren und schließlich eigenständig agieren können.

⁵¹ Ariyaratne ebd. S. 280. Folgendes Zitat im Text ebd. S. 282.

In den 90er Jahren reiste Ariyaratne zu direkten Gesprächen in den Norden, doch blieben diese ohne nennenswerten Erfolg. In jener zweiten Phase, aber auch in der aktuellen dritten Phase seit dem offiziellen Ende des Bürgerkriegs 2009 bildete der **Dialog mit den anderen Religionen** ein Hauptanliegen des Engagements. Denn die Erfahrung zeigte, dass ohne die Zustimmung der anderen religiösen Gemeinden das 5R – Programm nicht so effektiv umgesetzt werden konnte. Daher hat die Sarvodaya Bewegung „auf Bereichs-, Bezirks- und Landesebene mit Erfolg einen interreligiösen Dialog entwickelt, dessen vorrangigstes Ziel es ist, die Unterstützung und den Segen anderer Religionsgemeinschaften für unser sogenanntes 5R – Programm (...) zu gewinnen.“⁵² Dass ein solcher Friedensdialog mit anderen Religionen und speziell mit den Tamilen unter Buddhisten auf Sri Lanka keineswegs unumstritten war, zeigt die nationalistische, von buddhistischen Mönchen 2004 gegründete „Partei des nationalen Erbes“ (*JHU: Jathika Hela Urumaya*). Seit 2004 auch im Parlament vertreten, legitimierte die JHU den Krieg gegen die Tamilen mit dem Schutz des buddhistischen Erbes Sri Lankas.⁵³ 1999 veröffentlichte die Sarvodaya Bewegung ihre Vision eines auf 500 (!) Jahre angelegten **Friedensplanes**, der deutlich macht, dass eine aus buddhistischer Sicht nachhaltige Friedensarbeit von sehr, sehr langen Zeiträumen ausgeht und mit einem Friedensengagement nicht nur von eines Lebens Dauer rechnet, sondern von – aufgrund von Reinkarnation möglichen – vielen Leben. So lauten in dem *Sarvodaya Peace Action Plan* etwa die verhältnismäßigen Nahziele in fünfzig Jahren (also bis 2050):

- „- Krieg ist unbekannt, außer vom Geschichtsunterricht her.
- Sri Lanka schafft sein stehendes Heer ab und baut eine Friedensarmee gewaltloser Freiwilliger auf, die in Konfliktlösung geschult sind.
- Sri Lanka hat die niedrigste Selbstmordrate weltweit.
- Sri Lanka hat die niedrigste Armutsrate weltweit.
- Sri Lanka ist das Vorbild anderer Länder für nachhaltige Entwicklung.“⁵⁴

Zur Umsetzung dieses Planes werden immer wieder Friedensmärsche unternommen sowie öffentliche **Friedensmeditationen** durchgeführt, oft mit Hunderttausenden von

⁵² Ariyaratne ebd. S. 281.

⁵³ Nach dem Ende des Bürgerkriegs spaltete sich 2012 die militante „Buddhistische Brigade“ (*BBS: Bodu Bala Sena*) ab, in der sich extrem nationalistisch-buddhistische Mönche sammeln. Die BBS ist für Angriffe auf Muslime und Moscheen verantwortlich und hat enge Kontakte zu nationalistischen Mönchen in Thailand und Myanmar. Die BBS unterstützt auch die Verfolgung der muslimischen Minderheit der *Rohingya* in Myanmar (s. u. Exkurs 2).

⁵⁴ Zit. nach: <http://commonway.org/node/59> (Aufruf Mai 2017). Am Ende des Dokumentes heißt es (ebd.): „In 500 years, people might be living on other planets; however, Sri Lanka will remain their image of Paradise on Earth.“

Teilnehmenden aller Religionen. Dabei ging der *Maha Shanti Samadhi Day* („Mega-Friedensmeditationstag“) im März 2002 in Anuradhapura, an dem etwa 650.000 Menschen teilnahmen, in die Geschichte ein. Es war, wie die buddhistische Aktivistin und Tiefenökologin **Joanna Macy** schreibt, die selbst mit dabei war, „die größte Meditation, die jemals auf dem Planeten Erde stattgefunden hat“. Ariyaratne leitete dabei eine Mettā-Meditation an.⁵⁵

Im Zuge dieser Dialog- und Friedensarbeit gründete Ariyaratne 1999 ein eigenes **Weltfriedenszentrum** namens *Vishva Niketan*. Auf der Startseite des Internetauftritts ist das buddhistische Friedenscredo zu lesen:

„*Vishva Niketan* ist ein Friedenszentrum: ein Ort für alle Nationen, um das Ideal des inneren und äußeren Friedens zu verfolgen. Der Name *Vishva Niketan* bedeutet im Sanskrit ‚Universeller Wohnsitz‘. Er symbolisiert die Absicht des Zentrums, alle Nationen, Religionen und Völker in seine Vision eines Weltfriedens einzuschließen. *Vishva Niketan* wurde in der festen Überzeugung gegründet, dass ein nachhaltiger Friede nur erreicht werden kann, wenn die einzelnen Menschen inneren Frieden erlangen, also der Konflikt in ihnen selbst ein Ende hat.“⁵⁶

Das Zentrum mit Friedensgarten, -museum und -bibliothek bietet Bildungsangebote, Retreats und dergleichen mehr, speziell auch für Strafgefangene oder etwa für sexuell missbrauchte Kinder und Jugendliche. Bereits seit 1987 gab es eine eigene **Frauenarbeit** in der Sarvodaya Bewegung, die sich dann 2001 als *Sarvodaya Women's Movement* institutionell verselbständigte und sämtliche Themen und Herausforderungen, die in der weltweiten Frauen(rechts)bewegung auf der Agenda stehen, bearbeitet.⁵⁷ Daneben gibt es noch eine ganze Reihe weiterer **Schwesterorganisationen** der Sarvodaya Bewegung, etwa einen Wirtschaftsentwicklungsdienst oder eine Gesellschaft zur Betreuung sozial Schwacher und Ausgegrenzter: von verwaisten und ausgesetzten Kleinkindern und Minderjährigen, Witwen, behinderten und mittellosen Menschen, Vergewaltigungsoptionen u. a. m.⁵⁸ Die internationale Würdigung der Friedensarbeit der Sarvodaya Bewegung ist in den vergangenen Jahrzehnten stetig gewachsen. 1992 etwa erhielt sie den japanischen Niwano-Friedenspreis, 1996 den indischen Gandhi-Friedenspreis. Im Jahre 2005 wurde Ariya-

⁵⁵ Vgl. den Bericht Macys, der immer noch online verfügbar ist: The Meditation that can end a war (2002): <http://joannamacy.net/the-sarvodaya-movement.html> [Aufruf Mai 2017].

⁵⁶ <http://www.vishvaniketan.org/> [Aufruf Mai 2017].

⁵⁷ Details siehe online: <http://www.sarvodaya.org/sarvodaya-womens-movement> [Aufruf Mai 2017].

⁵⁸ Details siehe online: <http://www.sarvodaya.org/sister-organizations> [Aufruf Mai 2017].

ratne, der immer wieder der „Gandhi von Sri Lanka“ genannt wurde, auch für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen.

Der Nationale Friedensrat von Sri Lanka

1994, mitten im Bürgerkrieg, fand die erste nationale Friedenskonferenz auf Sri Lanka statt. Auf dieser wurde die Einrichtung eines interreligiösen **Nationalen Friedensrates** (NPC: *National Peace Council*) beschlossen, der 1995 als unabhängige NGO gegründet wurde. Der Rat sieht seine Aufgabe im „Aufbau einer Kultur des Friedens, welche die Werte der Gewaltlosigkeit, des Respekts vor den Menschenrechten und die freie Meinungsäußerung hochhält“. ⁵⁹ Der Friedensrat arbeitet auch mit der Sarvodaya Bewegung zusammen, Mitarbeiter wechseln zwischen beiden Organisationen. So war der amtierende Geschäftsführer des Friedensrates, Jehan Perera, zuvor acht Jahre lang bei der Sarvodaya Bewegung beschäftigt. In den vergangenen mehr als 30 Jahren war der interreligiöse Dialog ein zentrales Anliegen des Friedensrates. Nach dem offiziellen Ende des Bürgerkriegs wurde ab 2010 ein flächendeckendes Netz von **Interreligiösen Räten** eingerichtet sowohl auf Provinzebene – die drei sogenannten PIRCs: „*Provincial Inter Religious Councils*“ – als auch auf Distriktsebene – die zwölf sogenannten DIRCs: „*District Inter Religious Councils*“. Eine Dokumentation mit zahlreichen Versöhnungsfallstudien zeigt anschaulich auf der Graswurzelebene, wie nachhaltig friedensfördernd und deeskalierend der interreligiöse Dialog inzwischen geworden ist. Ein buddhistischer Mönch vom DIRC Matara bringt seine diesbezügliche Erfahrung folgendermaßen auf den Punkt: „Ich habe jetzt erkannt, dass der beste Weg, Konflikte zwischen den Gemeinden und Religionen zu lösen, die religiöse Koexistenz ist.“ ⁶⁰ Dass diese jedoch gewollt wird und gelingen kann, setzt das gegenseitige Kennenlernen und in Kontakt bleiben der religiösen Führer sowie andere vertrauensbildende Maßnahmen unter ihnen voraus, wofür eben diese Interreligiösen Räte verantwortlich sind. 2015 ehrte der Friedensrat postum den verstorbenen Maduluwawe Sobitha Thero (1942-2015) mit dem „Bürger-Friedenspreis“. Sobitha Thero war einer der politisch einflussreichsten buddhistischen Mönche des Landes und engagierte sich vorbildlich im Dialog mit allen religiösen und zivilgesellschaftlichen Gruppen. ⁶¹

⁵⁹ Zit. nach der Website <http://www.peace-srilanka.org/about/introduction>: „NPC is committed to the creation of a culture of peace, which upholds the values of non-violence, respect for human rights and the free expression of ideas.“ [Aufruf Mai 2017].

⁶⁰ National Peace Council of Sri Lanka (Hg.), *Case Studies in Reconciliation*, Colombo 2012, S. 48.

⁶¹ Vgl. NPC Annual Report 2015, S. 23: <http://www.peace-srilanka.org/about/annualreports> [Aufruf Mai 2017].

Dishani Jayaweera und das Zentrum für Friedenaufbau und Versöhnung

Gleichfalls noch während des Bürgerkriegs gründete die Buddhistin Dishani Jayaweera 2003 das *Centre for Peacebuilding and Reconciliation (CPBR)*, das sie seither mit ihrem Mann Jayantha Seneviratne zusammen leitet. Inspiriert dazu wurde sie vom *Karuna Center for Peacebuilding (USA)*, an dessen Friedensseminaren auf Sri Lanka sie in den 1990er Jahren teilgenommen hatte. So wurde das *Karuna Center* zugleich die erste ausländische Partnerorganisation des SCBR. Dessen Ansatz basiert auf der buddhistischen Überzeugung der wechselseitigen Abhängigkeit allen Seins: „Die Arbeit von CPBR ist gegründet auf Interdependenz – der Einsicht, dass nichts aus sich selbst heraus bestehen kann. Dieses Konzept der Interdependenz äußert sich durch das Engagement von CPBR zur Verbreitung seiner Kernwerte Vielfalt, Würde und Demokratie.“⁶² Eines der wichtigsten Programme auch des CPBR ist die „Interreligiöse Dialog-Initiative“. Gezielt werden religiöse Führer und Persönlichkeiten nicht nur des Buddhismus und Hinduismus, sondern auch des Christentums und des Islams an Workshops über Konflikttransformation und Friedensarbeit beteiligt. Dieser breite interreligiöse Ansatz ist nicht nur deshalb ohne Alternative, weil die Konflikte im Land immer deutlicher auch eine religiöse Komponente haben, sondern auch deshalb, weil gleichsam „keiner für sich alleine glaubt“, d. h. auch alle religiösen Gruppen letztlich voneinander abhängig sind. Auf Sri Lanka wie fast überall in Asien verfügen die religiösen Autoritäten über eine große Akzeptanz sowohl bei der Bevölkerung wie auch bei der Regierung. Sie beeinflussen deren Wertebildung sowie das Verhalten innerhalb der Familien und der religiösen Gemeinschaften. Im Laufe der Jahre wurden an sechs strategisch wichtigen Orten (Anuradhapura, Batticola, Beliatta, Galle, Hatton and Kalmunai) interreligiöse Dialogzentren errichtet. In ihnen geht es vor allem darum, lokale Netzwerke zu knüpfen, gute interreligiöse Beziehungen aufzubauen, gegenseitiges Verstehen und Vertrauen zu fördern und damit das generelle Miteinander der verschiedenen religiösen Gemeinschaften zu kultivieren. Einen neuen Anstoß für die interreligiöse Friedensarbeit bildete 2015 die Wahl des neuen singhalesischen Präsidenten Maithripala Sirisena, der eine Kommission für nationale Einheit und Versöhnung einrichten ließ. Dies beflügelte auch das Engagement von CPBR, das nunmehr auch die Möglichkeit erhielt, landesweit auf seine Arbeit aufmerksam zu machen und Kontakte zwischen lokalen Gemeinden und politischen Entscheidungsträgern herzustellen. So geschehen beim „*People’s Forum*“ im Juni 2015 in Colombo, an dem mehr als 1.000 Menschen aus

⁶² „*The work of CPBR is based on inter-dependence – the idea that nothing could exist on its own. This concept interdependence is demonstrated through CPBR’s commitment to promote its core values of diversity, dignity and democracy.*“ Online nachzulesen unter <https://www.insightonconflict.org/conflicts/sri-lanka/peacebuilding-organisations/cpbr/> [Aufruf April 2017].

mehr als 200 verschiedenen religiösen Gemeindegruppen teilnahmen. CPBR betreibt auch ein spezielles interreligiöses Programm für Frauen in Führungspositionen („*Female Interfaith Initiative*“). 2016 erhielt auch Dishani Jayaweera bzw. das CPBR den japanischen Niwano-Friedenspreis.

2.2.2 Vietnam: Thich Nhat Hanh, Schwester Chan Khong und der Intersein Orden

Vietnam ist das Land in Südostasien, das in der Vergangenheit am meisten unter der westlichen Kolonialherrschaft sowie dem ideologischen Stellvertreterkrieg zwischen dem Westen (Frankreich, USA) und dem Kommunismus (Sowjetunion, China) zu leiden hatte. Nach dem Ende der französischen Kolonialherrschaft wurde Vietnam in einen kommunistischen Norden und einen antikommunistischen Süden mit einer amerikanischen (katholischen!) Marionettenregierung geteilt. Der Krieg dauerte von 1955 bis 1975 und forderte zwischen zwei und fünf Millionen Todesopfer, die Mehrzahl waren Zivilisten, darunter viele Buddhisten.

Der 1926 in Zentralvietnam geborene *Thich Nhat Hanh* (bürgerlicher Name: *Nguyen Xuân Bao*, seine Schüler und Schülerinnen nennen ihn einfach nur *Thay*⁶³) ist neben dem Dalai Lama derzeit der bekannteste buddhistische Mönch weltweit. Doch ist er weit mehr als nur ein Mönch. Er ist sein Leben lang ein Sozial- und Friedensaktivist gewesen; zugleich ist er aber auch ein Zen-Meister,⁶⁴ Dozent, Schriftsteller sowie Lyriker. Bereits im Alter von 16 Jahren wurde er zum Mönch ordiniert, 1949 gründete er ein buddhistisches Institut in Saigon und betätigte sich als Lehrer und Autor zahlreicher Artikel. So entwickelte er noch vor Ausbruch des Krieges als erster das Konzept eines pädagogisch, sozial, politisch und überhaupt alltags- und lebensrelevanten Buddhismus, der später dann in westlichen Übersetzungen seines 1964 erschienenen Buches zu diesem Thema mit „engagierter Buddhismus“ wiedergegeben wurde. Nach einem dreijährigen Forschungs- und Lehraufenthalt in den USA kehrte er 1964 nach Vietnam zurück. Der bereits seit 1954 dauernde Bürger- und Stellvertreterkrieg in und um Vietnam prägte in der Folge entscheidend das weitere Selbstverständnis und Friedensengagement Thich Nhat Hanhs. Er

⁶³ Das vietnamesische *Thay* bedeutet schlicht „Lehrer“ im religiösen Kontext, wie *Rabbi* im Hebräischen. Der Vorsatz *Thich* ist die Kurzform des vietnamesischen *Thich Ca*. Dies ist kein Titel, sondern ein Beinamen, der *Shakya* bedeutet. So hieß das Geschlecht, aus dem Buddha stammte, der deshalb auch *Shakyamuni* genannt wird: „Der Weise aus dem Geschlecht der Shakya“. Der Beinamen *Thich*, den alle vollordinierten vietnamesischen Mönche und Nonnen verwenden, bringt also ihre spirituelle Verwandtschaft mit bzw. Zugehörigkeit zum Buddha zum Ausdruck.

⁶⁴ *Rōshi* („Zen-Meister“) ist ein japanischer Titel. Da Nhat Hanh aber aus der vietnamesischen Zen-Tradition kommt, bezeichnet er sich als „Dhyana-Meister“, d.h. als Meditationsmeister (von skr. *Dhyāna* = Meditation).

wurde der führende und bekannteste Repräsentant der im Westen bis heute nahezu unbekannt gebliebenen buddhistischen **Friedensbewegung** Mitte der 60er Jahre in Südvietnam, in der Frauen eine zentrale und sehr aktive Rolle spielten.⁶⁵ Thich Nhat Hanh schreibt später:

„Während der Kriege in Vietnam erklärten meine Freunde und ich uns als neutral, wir ergriffen keine Partei und betrachteten niemanden als Feind, weder den Norden noch den Süden, weder die Franzosen noch die Amerikaner, noch die Vietnamesen. Wir erkannten, dass das erste Kriegsoffer derjenige ist, der den Krieg beginnt.“⁶⁶

1964 gründete Thich Nhat Hanh ein „Institut für Höhere Buddhistische Studien“, das sich rasch zur *Van Hanh Universität* weiterentwickelte. Gemeinsam mit der jungen Biologin **Cao Ngoc Phuong** (geb. 1938) startete er die „**Schule der Jugend für soziale Dienste**“ (SYSS), die der Van Hanh Universität angeschlossen war. Die schon bald mehr als 10.000 jungen Sozial- und Friedensaktivisten engagierten sich in vielfältiger Weise unter der Leitung von Cao Ngoc Phuong. Sie

„wurde zur inspirierenden Anführerin der Organisation und derjenigen Person, die für deren Erfolge am meisten verantwortlich war. (...) Die SYSS-Mitglieder eröffneten Schulen, bauten Krankenhäuser, versorgten die Hungrigen, gaben Obdachlosen eine Unterkunft, kümmerten sich um Flüchtlinge, handelten regionale Waffenruhen aus während Naturkatastrophen, arbeiteten für Frieden und versuchten das Leiden der unschuldigen Kriegsoffer zu beenden.“⁶⁷

SYSS-Aktivisten halfen mit, zerbombte Dörfer wieder aufzubauen und gründeten wie die Sarvodaya Bewegungen Indiens und Sri Lankas selbst verwaltete Musterdörfer des sozialen Wandels, um zu zeigen, dass Menschen in der Lage sind, ihr Leben, ihre Gesundheitsvorsorge, ihre Erziehung, ihren Broterwerb (moderne Landwirtschaftsmethoden) usw. selbständig zu organisieren. Bei alledem riskierten die buddhistischen SYSS-Aktivisten täglich ihr Leben. Thich Nhat Hanh schrieb für sie ein Gedicht mit dem Titel „Empfehlung“, das folgendermaßen beginnt:

⁶⁵ Vgl. speziell dazu Robert Topmiller, *Struggling for Peace: South Vietnamese Buddhist Women and Resistance to the Vietnam War*, in: *Journal of Women's History*, Bd. 17, Nr. 3/2005, S. 133-157.

⁶⁶ *Wahren Frieden schaffen*, München 2008, S. 11f.

⁶⁷ Topmiller, *Struggling for Peace*, aaO S. 144f.

2. Der Buddhismus

„Versprich mir,
versprich mir heute,
während die Sonne hoch am Himmel steht –
wenn sie dich zu Boden schmettern
mit einem Berg aus Haß und Gewalt,
nicht zu vergessen, Bruder:
Der Mensch ist nicht unser Feind.

Mag dein Mitgefühl noch so gerecht sein,
gerecht auch dein Haß,
unbezwinglich und grenzenlos –
so wird der Haß dir nicht helfen,
der Bestie im Menschen zu widerstehen.“⁶⁸

1965 verfasste Thich Nhat Hanh auf Englisch ein Büchlein über und gegen den Krieg in Vietnam, das außer Landes geschmuggelt und unter dem Titel „*Vietnam: Lotus in a Sea of Fire*“ in den USA veröffentlicht wurde. Er übersetzte es selbst ins Vietnamesische. SYSS-Mitglieder sorgten danach dafür, dass es im Untergrund gedruckt und dann überall im Land heimlich verteilt wurde, insbesondere an Schulen. So versuchte die buddhistische Friedensbewegung auf sich aufmerksam zu machen. Dies geschah auch mit demonstrativen **Selbstverbrennungen** einzelner Mönche und Nonnen, die damit nicht nur ihren Widerstand gegen den Krieg demonstrierten, sondern vor allem die Aufmerksamkeit in den internationalen Medien erreichen wollten. Thich Nhat Hanhs Büchlein enthielt auch Gedichte, die seine klare Ablehnung dieses und jedes Krieges überhaupt zum Ausdruck brachten. Die wahren Feinde seien Hass, Fanatismus und Gewalt. Am Schluss seines Antikriegsgedichtes „Verurteilung“, das 1964 in einer buddhistischen Wochenzeitung erschien, heißt es: „Nehmt euch in acht! Kehrt um und stellt euch euren wahren Feinden: Ehrgeiz, Gewalt, Haß und Gier. Die Menschen sind nicht eure Feinde – auch nicht die, die man ‚Vietcong‘ nennt. Wenn wir unsere Brüder und Schwestern umbringen, was bleibt uns dann? Mit wem sollen wir dann leben?“⁶⁹ Thich Nhat Hanh galt nunmehr auch als **Antikriegsdichter**, er wurde von der Regierung Südvietnams als prokommunistischer Propagandist verleumdet, doch seine Gedichte und Lieder wurden in der Friedensbewegung wie auch beim einfachen Volk immer populärer. Thich Nhat Hanh sagte rückbli-

⁶⁸ Nenne mich bei meinen wahren Namen: Gesammelte Gedichte, Berlin 1997, S. 26. Alte Rechtschreibung i.O.

⁶⁹ Ebd. S. 46f. Alte Rechtschreibung i.O.

ckend über diese Jahre: „Der Buddhismus war wie eine Lotusblume, die in einem Meer von Feuer zu überleben versuchte.“⁷⁰

Am 1. Juni 1965 schrieb er einen **Brief an Martin Luther King**, in dem er die Selbstverbrennungen aus buddhistischer Sicht erläuterte – sie gelten unter diesen Umständen nicht als verwerfliche Selbstmorde –, und in dem er vor allen Dingen King und andere religiöse Humanisten in den USA darum bat, nicht länger zum Vietnamkrieg zu schweigen. Der Brief endet mit den Worten: „Indem ich Ihnen als Buddhist schreibe, bekenne ich meinen Glauben an die Liebe, an Gemeinschaft und an die Humanisten der Welt, deren Denken und Haltung der Maßstab sein sollten für alle Menschen, um herauszufinden, wer der wahre Feind des Menschen ist.“⁷¹ Am 5. Februar 1966, einem Vollmondtag, gründete Thich Nhat Hanh schließlich den **Tiep Hien Orden** (engl. „*Order of Interbeing*“, dt. „Intersein Orden“).⁷² Die ersten sechs Mitglieder – drei Frauen und drei Männer – waren führende Mitglieder aus den Reihen der SYSS-Aktivisten. Im Rückblick sagte Thich Nhat Hanh:

„Als Buddhisten, die Frieden und Versöhnung praktizieren, Brüderlichkeit und Schwesternlichkeit, wollten wir solch' einen Krieg nicht akzeptieren. Man kann nicht einen Krieg akzeptieren, bei dem Brüder einander töten mit Ideologien wie auch mit Waffen, die von außerhalb importiert wurden. Der Intersein Orden wurde als eine spirituelle Widerstandsbewegung [sc. gegen diesen Krieg] geboren. Er ist vollständig auf den Lehren des Buddha gegründet.“⁷³

Schon der Name des Intersein Ordens enthält im Kern die ganze engagiert-buddhistische Programmatik, wie Thich Nhat Hanh sie versteht und begründet hat: „*to be is to interbe*“. Menschsein bedeutet Verbundensein, Durchdrungensein, Abhängigsein von und mit allen anderen Wesen und nicht Fürsichsein, Unabhängigsein, von anderen Getrenntsein wie überwiegend im westlichen, individualistischen, materialistischen Denken. Thich Nhat Hanh ist schon damals der tiefen Überzeugung, die er fortan nicht müde wird zu wiederholen: Wir sollten

⁷⁰ History of Engaged Buddhism: A Dharma Talk (Hanoi 2008), in: Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge Bd. 6/Nr. 3, Boston 2008, S. 35: „*Buddhism was like a lotus flower trying to survive in an ocean of fire.*“

⁷¹ Zit. nach: http://www.aavw.org/special_features/letters_thich_abstract02.html (Aufruf Mai 2017).

⁷² Thich Nhat Hanh gibt die vietnamesischen Wörter *tiệp* mit „in Kontakt sein“ und *hiên* mit „in der Gegenwart sein“ wieder. Gemeint ist also: im gegenwärtigen Moment bewusst im Kontakt mit sich und anderen zu sein.

⁷³ History of Engaged Buddhism, aaO S. 34. Klammerzusatz MB.

2. Der Buddhismus

„zu der Wahrheit erwachen, dass wir alle einander bedingen, dass wir *inter-sind*. Das Leiden des einen ist das Leiden der anderen. Wenn Muslime und Christen, Hindus und Muslime, Israelis und Palästinenser realisieren, dass sie Brüder und Schwestern füreinander sind, dass das Leiden der einen Seite auch das Leiden der anderen ist, dann werden ihre Kriege aufhören. Wenn wir erkennen, dass wir und alle Lebewesen von gleicher Natur sind, wie kann es da eine Trennung zwischen uns geben? Wie kann es da an Harmonie fehlen? Wenn wir unsere Natur des Interseins realisieren, werden wir damit aufhören, andere zu beschuldigen, auszubeuten und zu töten, denn wir werden wissen, dass wir mit ihnen verbunden und von ihnen bedingt sind, dass wir *inter-sind*. Das ist das große Erwachen, dessen wir bedürfen, damit die Erde gerettet werden kann.“⁷⁴

Die vierzehn **Achtsamkeitsübungen** des Ordens bringen diese Auffassung klar zum Ausdruck und leiten daraus ethische Selbstverpflichtungen oder Übungswege ab, welche die Grundlage der Ordensarbeit darstellen. Sie machen alle deutlich, dass jedes äußere Engagement immer die Herausforderung mit einschließt, primär an sich selbst zu arbeiten und die eigene Verwicklung in leidvolle äußere Strukturen zu erkennen. Insbesondere die erste Übung zur „Offenheit“ und die zwölfte Übung zur „Ehrfurcht vor dem Leben“ sind hier von Interesse:

„(1) Im Bewusstsein des Leidens, das durch Fanatismus und Intoleranz entsteht, sind wir entschlossen, Lehrmeinungen, Theorien oder Ideologien, einschließlich der buddhistischen, nicht zu verherrlichen und uns nicht an sie zu binden. Wir sind entschlossen, buddhistische Lehren als Orientierungshilfen zu sehen, um Verstehen und Mitgefühl zu entwickeln. Sie sind keine Dogmen, für die gekämpft, getötet oder gestorben werden

⁷⁴ Die Welt ins Herz schließen: Buddhistische Wege zu Ökologie und Frieden, Bielefeld 2009, S. 50. Kursiv i.O. Für Nhat Hanh bezieht sich das Intersein nicht nur auf Menschen, sondern auf alle Wesen. Er gebraucht zur Veranschaulichung dieser holistischen Weltsicht gerne das Bild des vor uns liegenden Blatt Papiers: Das Papier gäbe es nicht ohne den Baum, und den nicht ohne die Erde, die Sonne, den Regen usw. Des Weiteren braucht es den Holzfäller, und der wiederum existiert nicht ohne seine Säge, nicht ohne Nahrung, Kleidung, und auch nicht ohne seine Eltern. Dann braucht es diejenigen, die aus dem Holz das Papier herstellen, die damit handeln, die es transportieren und bedrucken usw. Letztlich setzt dieses eine Blatt Papier die gesamte Erde und sogar das Universum voraus. Auch die Probleme unserer Welt können wir im vorliegenden Blatt Papier finden. Denn es ist, auch wenn es Recycling-Papier ist, aus dem Holz von Bäumen gemacht, die dafür gefällt wurden. Mit den gefällten Bäumen haben zahlreiche Wesen ihren Zufluchtsort, ihre Brutstätte oder ihre Nahrungsgrundlage verloren. Menschen haben vielleicht wichtige Lebensbedingungen, wertvolles Bauholz, ihr einziges Heizmaterial oder ihre gesunde Atemluft verloren. Bei der Papierherstellung wurden Chemikalien eingesetzt, wurde Wasser verbraucht. Trinkwasser wurde verdorben, Flüsse wurden verunreinigt, Fische starben usw. Andererseits sichert die Papierherstellung Druckern, Schriftstellern und Verlagen ihre Existenz, und wir haben die Möglichkeit, Bücher zu lesen und Gedanken auszutauschen. Vgl. dazu ausführlich Ders., Die Sonne, mein Herz: Die Verbundenheit allen Seins, Bielefeld 2006.

sollte. Wir verstehen, dass Fanatismus in seinen vielen Ausprägungen das Ergebnis einer dualistischen, diskriminierenden Sichtweise ist. Wir werden uns darin üben, alles mit Offenheit und der Einsicht des Interseins zu betrachten, um Dogmatismus und Gewalt in uns selbst und in der Welt zu transformieren.

(12) Im Bewusstsein, dass Kriege und Konflikte großes Leid verursachen, sind wir entschlossen, in unserem täglichem Leben Gewaltfreiheit, Mitgefühl und die Einsicht des Interseins zu entwickeln sowie Friedensbildung, achtsame Meditation und Versöhnung in Familien, Gemeinschaften, ethnischen und religiösen Gruppen, Nationen und in der Welt zu fördern. Wir sind entschlossen, nicht zu töten und es nicht zuzulassen, dass andere töten. Wir werden keine Art des Tötens unterstützen, weder in der Welt noch in unserem Denken oder in unserer Lebensweise. Zusammen mit unserer Sangha [Gemeinschaft] wollen wir uns in tiefem Schauen üben, um bessere Wege zum Schutz des Lebens und zur Verhinderung von Kriegen zu finden und um Frieden zu schaffen.⁷⁵

50 Jahre später hat der Orden mehr als 1.000 Kernmitglieder (Nonnen und Mönche) weltweit. Nicht zufällig stammen die meisten Mitglieder aus Vietnam und den USA: Hier kommen also Menschen, deren Nationen ehemals Kriegsgegner waren, in einer Gesinnung des Friedens und im Bewusstsein des Interseins zusammen. Bei Eintritt in den Orden dürfen die Mitglieder frei entscheiden, ob sie als zölibatäre und besitzlose Mönche bzw. Nonnen oder als Laien, die auch ein Familienleben führen können, praktizieren wollen. Die ersten drei Männer damals 1966 entschieden sich für eine Laienmitgliedschaft, die drei Frauen hingegen für eine Mitgliedschaft als Nonnen. Unter ihnen ist die erwähnte Cao Ngoc Phuong, die bis heute in leitender Position als „Schwester Chan Khong“ an Thich Nhat Hanhs Seite ist.⁷⁶ Nicht nur Thich Nhat Hanh selbst, sondern auch seine spirituelle Weggefährtin Chan Khong werden heute von vielen Buddhisten in aller Welt als Bodhisattvas betrachtet, wie damals auch Martin Luther King den vietnamesischen Buddhisten als ein als Bodhisattva galt. Eine weitere der drei Nonnen ist bis heute praktisch unbekannt geblieben. Es ist **Nhat Chi Mai**, Chan Khongs damals beste Freundin. Sie hatte sich an der illegalen Verbreitung des erwähnten Büchleins über den Krieg beteiligt. Nhat Chi Mai verbrannte sich selbst am 16. Mai 1967 in Saigon, direkt an der Tu Nghiem Pagode, die es heute noch gibt, um als eine „Fackel“ die Finsternis des Krieges aufzulösen und „Frieden nach Vietnam zu bringen“, wie sie schrieb. Vor sich auf den Boden hatte Nhat

⁷⁵ Zit. nach http://www.intersein.de/14_Achtsamkeitsuebungen-2012.pdf [Aufruf Mai 2017], Klammerzusatz MB.

⁷⁶ Ihr neuer Name als Nonne *Chan Khong* bedeutet „wahre Leerheit“. Vgl. ihre Autobiographie: *Aus Liebe zu allen Wesen: Die bewegende Lebensgeschichte der spirituellen Weggefährtin Thich Nhat Hanhs*, Bielefeld 2005.

Chi Mai zwei Statuen aufgestellt. Die eine stellte *Quan The Am* dar, die in Vietnam weibliche Bodhisattva des universellen Mitgeföhls, die im ganzen Land seit Jahrhunderten wie eine Göttin verehrt wird;⁷⁷ die andere Statue stellte die Jungfrau Maria dar. Vor ihrem Tod hatte Nhat Chi Mai einige Briefe und Gedichte verfasst, in denen sie ihre Antikriegshaltung zum Ausdruck brachte und Buddhisten sowie Katholiken zum gemeinsamen Friedenshandeln aufrief. In zwei Briefen an die Präsidenten von Nord- und von Südvietnam, die beide keine Buddhisten waren, flehte sie diese an, die Kämpfe endlich zu beenden. Trotz der herrschenden Repressionen gegenüber der buddhistischen Friedensbewegung waren 50.000 Menschen zu Nhat Chi Mais Trauerfeier gekommen.⁷⁸

Einige Monate nach der Ordensgründung, im Mai 1966, verließ Thich Nhat Hanh für nur kurze Zeit, wie er glaubte, Vietnam – es wurde daraus, ohne dass er es ahnen konnte, ein nahezu 40-jähriges Exil. In den USA trafen sich Martin Luther King und Thich Nhat Hanh erstmals, was zur Folge hatte, dass sich King ab 1967 nicht nur öffentlich gegen den Krieg in Vietnam äußerte, sondern in einem Brief vom 25. Januar 1967 an das Nobel-Institut in Oslo den vietnamesischen Mönch für den Friedensnobelpreis vorschlug.⁷⁹ 1966 traf Thich Nhat Hanh auch mit dem damaligen **Papst Paul VI.** zusammen, weil dieser im Oktober 1965 vor der UNO-Vollversammlung in New York bereits eindringlich zum Frieden in Vietnam aufgerufen hatte. Die ZEIT schrieb über das Treffen im Nachhinein (am 28. Oktober):

„Ende Juli wurde dann der junge buddhistische Bonze [jap. „Mönch, Priester“] aus Südvietnam, Thich Nhat Hanh, vom Papst in seiner Sommerresidenz in Castel Gandolfo empfangen. Seine beschwörende Bitte an Paul VI., doch sein Vaterland zu besuchen und an Ort und Stelle zu intervenieren, um Frieden zu stiften und besonders auf die militant antikommunistischen Katholiken aus Nordvietnam mäßigend einzuwirken, hat einen tiefen Eindruck auf den Papst gemacht. ‚Von ganzem Herzen bitte ich Eure Heiligkeit‘, so habe der buddhistische Bonze gesagt, ‚uns in dieser gefährlichen Stunde zu hel-

⁷⁷ In vielen buddhistischen Richtungen wird *Avalokiteshvara* als der Bodhisattva des universellen Mitgeföhls verehrt. Doch hat er in den verschiedenen Ländern unterschiedliche Namen und kann auch, wie in Vietnam, in weiblicher Manifestation verehrt werden. Die tibetischen *Dalai Lamas* gelten als menschliche (männliche) Inkarnationen dieses Bodhisattvas (s. u. 2.2.6.).

⁷⁸ Topmiller, *The Lotus Unleashed: The Buddhist Peace Movement in South Vietnam 1964-1966*, Lexington 2002, S. 149. Thich Nhat Hanh hatte nichts von dem Vorhaben seiner Schülerin gewusst. Er schrieb über sie 1967 das Gedicht „Flammendes Gebet“ sowie viele Jahre später eine sehr poetische Parabel „Der uralte Baum“, auf Deutsch in: Ders., *Liebe handelt. Wege zu einem gewaltlosen gesellschaftlichen Wandel*, Heidelberg 1997, S. 159ff.

⁷⁹ Vgl. den Wortlaut des Briefes online unter <http://www.hartford-hwp.com/archives/45a/025.html> [Aufruf Mai 2015]. Das Nobelpreiskomitee folgte dieser Empfehlung zwar nicht – 1967 wurde allerdings, wie bereits 1966, wegen des Vietnamkriegs erneut kein Friedensnobelpreis vergeben.

fen. Wenn Eure Heiligkeit unseren katholischen Brüdern den Rat geben wollte, mit den anderen religiösen Gruppen in Vietnam zusammenzuarbeiten, damit der grausame Krieg beendet wird, dann könnte die geistige Macht die brutale Gewalt besiegen.' Diese Bitte gab den Anstoß für die Entsendung von Monsignore Pignedoli, dem apostolischen Delegaten in Ottawa und langjährigen persönlichen Freund des Papstes, nach Saigon.⁸⁰

Für Thich Nhat Hanh war es auch deshalb wichtig, mit dem Papst zusammenzutreffen, da er es sich kurz davor mit allen politischen Akteuren im Vietnamkrieg verscherzt hatte. Er hatte nämlich bei einer Pressekonferenz am 1. Juni 1966 in Washington eine **Friedensinitiative** vorgelegt, die fünf Vorschläge zur Beendigung des Krieges an die Adresse der USA enthielt, u.a. die vollständige Einstellung der Bombenangriffe im Norden und im Süden, ein einseitiger Waffenstillstand seitens der USA sowie eine deutliche Absichtserklärung der USA, dem vietnamesischen Volk beim Wiederaufbau seines nunmehr unabhängigen Landes zu helfen „und solche Hilfe vollkommen ohne ideologische und politische Bindungen zu gewähren“.⁸¹ Die Vorschläge ließen erkennen, dass der programmatisch unparteiische Thich Nhat Hanh „keine der beiden Seiten im Krieg bevorzugte. Dies ließ ihn zum Feind für beide Seiten werden.“⁸² So gab es keine weiteren Gespräche mehr mit Repräsentanten der US-Regierung. Auch in den Augen der südvietnamesischen Regierung galt er als Verräter und wurde zur unerwünschten Person erklärt. Seither lebt Thich Nhat Hanh im **Exil in Frankreich**, wo er schließlich 1982 auf einem großen Gelände das erste spirituelle Praxiszentrum Europas in der Nähe von Bordeaux gründete, das heute unter dem Namen „*Plum Village*“ in aller Welt bekannt ist.⁸³ Die Fortsetzung des Friedensengagements für Vietnam blieb Thich Nhat Hanh und Schwester Chan Khong, den Mitgliedern des Ordens und den vielen Anhängern weltweit stets ein zentrales Anliegen. Seit 1969 leiteten Thich Nhat Hanh und Chan Khong die vietnamesisch-buddhistische Delegation bei den Friedensverhandlungen in Paris, die im Januar 1973 mit einem Abkommen besiegelt wurden, das u.a. die USA zum vollständigen Truppenabzug binnen 60 Tagen verpflichtete, die Fortsetzung des Krieges jedoch nicht verhinderte, der erst 1975 mit der Eroberung Saigons durch die nordvietnamesischen Truppen endete. Eine Einreiseerlaubnis erhielt Nhat Hanh in der Folge auch durch das neue Re-

⁸⁰ Zit. nach: <http://www.zeit.de/1966/44/papst-paul-vi-nach-vietnam> [Aufruf Mai 2017]. Klammerzusatz MB.

⁸¹ Nhat Hanh, Eine Friedensinitiative, in: Ders., *Liebe handelt*, aaO S. 57-65, Zitat S. 64.

⁸² Andrea Miller, *Peace in Every Step: Thich Nhat Hanh's Life of Courage and Compassion*, in: *Shambhala Sun Magazine*, Heft Juli 2010, S. 43.

⁸³ Website: <https://plumvillage.org/>. Seit 1990 erscheint dreimal pro Jahr die Zeitschrift *The Mindfulness Bell* (dt. „Die Achtsamkeitsglocke“). Fast alle Hefte außer den aktuellsten sind im Online-Archiv verfügbar. Vgl. <http://mindfulnessbell.squarespace.com/archived-issues/> [Aufruf Mai 2017].

gime nicht. Im Gegenteil. Die Kommunisten wussten generell weder die Neutralität noch das umfassende Engagement der buddhistischen Friedensbewegung in Vietnam zu schätzen, vielmehr unterbanden sie ihre Aktivitäten sofort. Alle sozialen Einrichtungen, alle buddhistisch geführten Schulen und Ausbildungsstätten wurden geschlossen oder umfunktioniert. Viele Mönche und Nonnen kamen ins Gefängnis.

Unter Thich Nhat Hanhs vielen Projekten als engagierter Buddhist sei die **Rettungsmission** für südvietnamesische Flüchtlinge genannt, die nach Kriegsende vor den Kommunisten mit Hilfe von Booten über das Südchinesische Meer flohen und zu Abertausenden im Meer ertranken – die sogenannten „*Boat People*“.⁸⁴ Thich Nhat Hanh und seine Mitarbeiter sammelten Spendengelder und mieteten zwei große Schiffe, ein Kargoschiff und einen Öltanker, mit denen sie 800 *Boat People* auf hoher See aufgriffen, um sie heimlich nach Guam und Australien zu bringen. Doch die Aktion flog auf und man war gezwungen, die Geretteten dem UN-Hochkommissar für Flüchtlinge zu übergeben, der sie in offizielle Flüchtlingslager nach Malaysia brachte. So musste die Rettungsmission schon nach drei Monaten wieder eingestellt werden. Thich Nhat Hanh kümmerte sich in anderer Form, mit anderen Projekten noch jahrelang um die Flüchtlinge. Ihm, der auch ein Poet war, konnte man das helfende Handeln in diesem konkreten Fall verbieten, nicht jedoch das Dichten. Thich Nhat Hanh verfasste 1978 ein Gedicht, das vielleicht sein bekanntestes überhaupt wurde: „Nenne mich bei meinen wahren Namen“. Erst recht war es natürlich bei den überlebenden *Boat People* selbst beliebt und stellte für sie eine spirituelle Hilfe dar, sich ihrem Schicksal, ihrem Schmerz, ihren Verlusten zu stellen. Das Gedicht beschreibt anschaulich, was Nhat Hanh mit „Intersein“ meint: er sieht sich nicht getrennt von denen, die man herkömmlich als „Täter“ und denen, die man als „Opfer“ bezeichnet. In dem Gedicht heißt es:

„(...) Ich komme stets gerade erst an, um zu lachen und zu weinen,
mich zu fürchten und zu hoffen.
Der Schlag meines Herzens ist Geburt und Tod
von allem, was lebt. (...)

Ich bin das Kind aus Uganda, nur Haut und Knochen,
mit Beinchen so dünn wie Bambusstöcke;

⁸⁴ Die Regierungen von Thailand, Malaysia, Indonesien und Singapur hatten den Flüchtlingen verboten, an ihren Küsten anzulegen. Laut Wikipedia (Art. „*Boatpeople*“) waren mehr als 1,6 Mio. Menschen auf der Flucht, von denen etwa 250.000 im Meer umkamen. Vgl. zum Folgenden Thich Nhat Hanh, *Liebe handelt*, aaO S. 112ff.

2. Der Buddhismus

und ich bin der Waffenhändler,
der todbringende Waffen
nach Uganda verkauft.

Ich bin das zwölfjährige Mädchen,
Flüchtling in einem kleinen Boot,
das von Piraten vergewaltigt wurde
und nur noch den Tod im Ozean sucht;
und ich bin auch der Pirat –
mein Herz ist noch nicht fähig, zu erkennen und zu lieben. (...)
Bitte nenne mich bei meinen wahren Namen,
damit ich erwache,
damit das Tor meines Herzens
von nun an offensteht –
das Tor des Mitgefühls.⁸⁵

Thich Nhat Hanhs jahrzehntelanges Friedensengagement basiert auf einer fundamentalen Einsicht, die er als buddhistischer Mönch bereits mitten im Vietnamkrieg den Friedensaktivisten vermittelte und seither unablässig wiederholte:

„Kann die Friedensbewegung in einer liebevollen Sprache sprechen und den Weg des Friedens aufzeigen? Ich denke, das wird davon abhängen, ob die Menschen in der Friedensbewegung Frieden *sein* können. Denn wenn wir nicht Frieden *sind*, können wir nichts für den Frieden tun. Wenn wir nicht lächeln, können wir anderen nicht helfen zu lächeln. Wenn wir nicht friedvoll sind, können wir nichts zur Friedensbewegung beitragen. (...) Friedensarbeit heißt zuallererst, Frieden zu *sein*.“⁸⁶

Seit 1987 veranstaltete Thich Nhat Hanh in Begleitung von Schwester Chan Khong **Retreats für traumatisierte US-Veteranen** des Vietnamkrieges, die in der amerikanischen Gesellschaft überwiegend wie Outcasts behandelt wurden. Er kann diese sehr persönliche und therapeutische Form der Friedensarbeit ausgerechnet für die ehemaligen Todfeinde seines Volkes tun, weil er den Krieg selbst miterlebt hat und durch mitfühlendes Intersein die gängigen Täter-Opfer-Konzepte hinter sich zu lassen gelernt hat. Seine Retreats beginnt er mit folgenden Worten:

⁸⁵ Nenne mich bei meinen wahren Namen, aaO S. 82f. Vgl. Thich Nhat Hanhs Kommentar zu diesem Gedicht in: Ders., Innerer Friede – Äußerer Friede, aaO S. 63ff.

⁸⁶ Innerer Friede – Äußerer Friede, aaO S. 80. Kursiv i.O.

„Auch ich bin ein Kriegsveteran. Ich habe im Vietnamkrieg viele Freunde – viele Brüder und Schwestern – verloren und unendlich viel Leid durchgemacht. Granaten wurden in mein Zimmer geworfen, sind aber durch einen Vorhang abgehalten worden. Sozialarbeiter, die unter meiner Leitung arbeiteten, wurden ermordet oder verstümmelt. Wir haben alle unser Bestes gegeben und haben versucht, der Gewalt mit Liebe zu begegnen, aber wir mussten sehr viel weinen. Ich habe lange Zeit praktiziert, um mein Leid umzuwandeln und meine Einsicht mit anderen Menschen zu teilen. Ich erhebe keine Vorwürfe und gebe niemandem mehr die Schuld, sondern ich empfinde Frieden und Mitgefühl, und dadurch kann ich jetzt anderen Menschen helfen.“⁸⁷

Thich Nhat Hanh versucht den Veteranen deutlich zu machen, dass sie „das Licht am Docht der Kerze“ seien, die ihrem Land den Weg weisen könnten, wenn es ihnen gelänge, ihren Schmerz, ihre Schuld bewusst zu verwandeln in Verstehen und Mitgefühl. Der Vietnam-Veteran **Claude Thomas** nahm an einem dieser Retreats teil. In seiner Autobiographie schreibt er über ihn:

„Er sagte, wir stellten ein enormes Potenzial dar, Heilung in die Welt zu tragen. Er erzählte uns auch, dass die Nicht-Veteranen größere Verantwortung für den Krieg trügen als die Veteranen. Dass es wegen der wechselseitigen Verbundenheit aller Dinge keine Möglichkeit gebe, der Verantwortung zu entfliehen. Dass diejenigen, die glaubten, nicht verantwortlich zu sein, die größte Verantwortung trügen. Dass der Lebensstil der Nicht-Veteranen die Institution Krieg unterstütze. Die Nicht-Veteranen, sagte er, müssten sich mit den Veteranen zusammensetzen und zuhören, müssten uns wirklich zuhören, müssten unsere Erfahrungen wirklich anhören.“⁸⁸

Das Retreat, die Begegnung mit Thich Nhat Hanh war für Claude Thomas unfassbar und folgenreich: „Mein Feind umarmte mich und half mir auf eine Weise, die meinen Landsleuten nie in den Sinn gekommen wäre.“⁸⁹ Thich Nhat Hanh unternahm immer wieder öffentliche **Gehmeditationen für den Frieden** in Großstädten der Welt, etwa 2006 in Paris und in Los Angeles, an denen Zehntausende von Menschen teilnehmen, darunter immer auch sehr viele Kinder und Jugendliche. Eigentlich ist jedes achtsame Gehen für ihn eine Art Friedensmeditation, jeder Weg ein Weg des Friedens, jeder Schritt ein Schritt des Friedens. Für immer mehr Anhänger wurde Thich Nhat Hanh in den vergangenen Jahrzehnten zum personifizierten wandelnden Frieden. Immer wieder sagt er: „Gehen Sie so, dass Sie nur Frieden in Ihrem Fußabdruck hinterlassen. Das ist das Geheimnis der

⁸⁷ Vgl. Ders., *Liebe handelt*, aaO S. 97-107, Zitat S. 97.

⁸⁸ *Am Tor zur Hölle: Der Weg eines Soldaten zum Zen-Mönch*, Bielefeld 2013, S. 52.

⁸⁹ Ebd. S. 54. Was dies für Folgen hatte für Claude Thomas, dazu siehe unten in 2.2.5. mehr.

Gehmeditation.“⁹⁰ Der Schlusssatz seines Gedichtes mit dem Titel „Gehmeditation“ lautet: „Die Erde wird sicher sein [d.h. in Frieden sein], wenn wir in uns genügend Sicherheit [d.h. Frieden] verspüren.“⁹¹ Auch der **interreligiöse Dialog** ist Teil von Thich Nhat Hanhs Friedensengagement. Als prominenter buddhistischer Global Player nahm er z. B. teil an der Gründung der *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* 1970 in Kyoto und – gemeinsam mit dem Dalai Lama – auch 1993 am *Weltparlament der Religionen* in Chicago, bei dem auf Initiative von Hans Küng die „Erklärung zum Weltethos“, die zu einer weltweiten „Kultur des Friedens“ aufruft, verabschiedet wurde. Im Dezember 2014 vertrat ihn **Schwester Chan Khong** bei einem Treffen religiöser Führer des *Global Freedom Network* in Italien, an dem neben Papst Franziskus und vielen männlichen Autoritäten der abrahamitisch-religiösen Welt sie und „Amma“ Mata Amritanandamayi (s. u. 3.5.1.) als einzige Frauen teilnahmen. Dabei wurde eine Erklärung gegen Menschenhandel und andere Formen moderner Sklaverei verabschiedet. Der Menschenhandel solle bis 2020 weltweit abgeschafft werden. Schwester Chan Khong sagte dazu:

„Wenn wir Frieden in uns selbst haben, und Klarheit in unserem Geist, werden wir in der Lage sein, sogar mit den Menschenhändlern Mitgefühl zu haben. Wir werden ihnen helfen können zu erwachen und die Saat des Mitgefühls in ihren Herzen zu berühren. Unser Mitgefühl kann ihnen dabei helfen, ihre eigene Ausbeutung loszulassen, und sie in Freunde und Verbündete unseres Anliegens zu verwandeln.“⁹²

Nach fast 40 Jahren Exil kehrte Thich Nhat Hanh im Januar 2005 erstmals wieder für drei Monate in seine Heimat Vietnam zurück, wo er Vorträge und Retreats im ganzen Land abhalten konnte. Sein Orden und seine Anhängerschaft breiten sich immer weiter aus. Heute leben in *Plum Village* rund 200 Mönche, Nonnen und Laien. Alljährlich kommen Tausende von Menschen aus aller Welt zu Retreats und anderen Veranstaltungen zu Besuch. Inzwischen wurden weitere Klöster und Praxiszentren in den USA, in Thailand, Australien und Hong Kong gegründet. Wohl die meisten Menschen, die heute gemäß Thich Nhat Hanhs vierzehn Achtsamkeitsübungen den Buddhismus praktizieren und sich engagieren, leben in den USA, wo 1983 in Berkeley die *Community of Mindful Living* gegründet wurde, die heute mehr als 200 lokale und regionale Gemeinschaften umfasst, die meisten von ihnen innerhalb der USA. Die Menschen üben sich in Achtsamkeit durch

⁹⁰ Der Geruch von frisch geschnittenem Gras. Anleitung zur Gehmeditation, Bielefeld 2016, S. 17.

⁹¹ Nenne mich bei meinen wahren Namen, aaO S. 188. Klammerzusätze MB.

⁹² Global Freedom Network (Hg.), The Joint Declaration of Religious Leaders against Modern Slavery, 2016, S. 48, online verfügbar: <https://assets.globalfreedomnetwork.org/content/uploads/2017/02/06155946/GFN-A-United-Faith.pdf> [Aufruf Mai 2017].

Atem-, Geh- und Mettā-Meditation. Sie lernen, sich ihrem eigenen Leid zu stellen, es zu umarmen, sie erlernen Methoden innerer und äußerer Versöhnung. 2007 wurde in Waldbröl im Bergischen Land das **Europäische Institut für Angewandten Buddhismus (EIAB)** gegründet.⁹³ 2013 hielt Thich Nhat Hanh dort im Rahmen eines Retreats einen Vortrag über Frieden und Versöhnung, in dem er über seine vielfältige Friedensarbeit im Laufe der Jahrzehnte in vielen Teilen der Welt erzählte. Mit Verweis u. a. auf die anscheinend unlösbaren Konflikte zwischen Israelis und Palästinensern oder Nord- und Südkorea ist es aus seiner Sicht nicht überraschend, dass – wie eingangs dieser Studie notiert – in den letzten Jahren die Friedenskompetenz von Politikern immer weiter abgenommen hat. Thich Nhat Hanh zufolge haben Politiker leider kein Wissen um die wahren, die tiefsten Ursachen dieser Konflikte, die in denselben Befindlichkeiten des Geistes auf beiden Seiten liegen:

„Unsere politischen Führer wurden nicht in der Kunst ausgebildet dabei zu helfen, dass Angst, Wut und Misstrauen abgebaut werden. Dies ist der Grund dafür, dass wir um Hilfe bitten müssen bei denen von uns, die spirituell sind, die mitfühlend sind, die wissen, wie man zuhört, und die wissen, wie man Angst, Wut und Misstrauen in uns selbst verwandelt. Wenn Angst und Wut zu einer kollektiven Energie werden, wird es so gefährlich, dass ein Krieg jederzeit ausbrechen kann.“⁹⁴

Ein Jahr später, im Herbst 2014, erlitt Thich Nhat Hanh eine schwere Gehirnblutung. Viele Wochen lag er im Koma. Obwohl ihn die Ärzte bereits aufgegeben hatten, erwachte Thich Nhat Hanh wieder aus dem Koma. Er kehrte im Frühjahr 2015, im Rollstuhl sitzend und halbseitig gelähmt, nach *Plum Village* zurück. Sprechen kann er seither nicht mehr, jedenfalls nicht mit Worten. Nunmehr lehrt er die Botschaft Buddhas ohne Worte, gleichsam mit „donnerndem Schweigen“, wie einer seiner Buchtitel aus den 90er Jahren lautet. Am 11. Oktober 2017 ist er 91 Jahre alt geworden. Bis heute hat er nicht den Friedensnobelpreis erhalten. Es sollte deutlich geworden sein, dass für ihn und Schwester Chan Khong Friedensverantwortung zwar auch von Anfang an politisches Engagement bedeutet, aber insgesamt weit, weit mehr umfasst. Ein politisches Engagement ist ihnen als Menschen, die den Krieg jahrelang hautnah erlebt haben und sich trotz allem Erlebten die Fähigkeit mitzufühlen bewahrt haben, selbstverständlich. Als engagierte Buddhisten, die zudem aus eigener Erfahrung wissen, was Krieg bedeutet, beginnt Friedensverantwortung mit einer grundsätzlichen Absage an den Krieg, wie Thich Nhat Hanh erklärt:

⁹³ Website: <https://www.eiab.eu/>. Dort war Thich Nhat Hanh zuletzt 2014.

⁹⁴ To Make Reconciliation Possible, in: *The Mindfulness Bell* Nr. 64, Herbst 2013, S. 4-10. Zitat S. 7.

„Das ist das Wesen des Krieges: Er macht uns zu Feinden. Menschen, die sich gar nicht kennen, töten einander aus Angst. Der Krieg erzeugt unglaublich viel Leid – Kinder werden zu Waisen, Dörfer und ganze Städte werden zerstört. Alle, die durch solche Konflikte leiden, sind Opfer. Da ich die Verwüstungen und das Leid sowohl des Indochina- als auch des Vietnamkrieges selbst erlebt habe, bin ich fest entschlossen mitzuhelfen, dass es nie wieder Krieg gibt. Ich bete, dass die Völker nicht länger ihre jungen Leute in den Kampf schicken, selbst wenn es angeblich im Namen des Friedens geschieht. Den Gedanken, dass für den Frieden Krieg geführt werden könnte, ein ‚gerechter Krieg‘, lehne ich ebenso ab wie die Vorstellung, es gäbe eine Rechtfertigung für Sklaverei, Hass und Rassismus.“⁹⁵

Doch Frieden ist für Thich Nhat Hanh, Schwester Chan Khong, den Intersein Orden und die Thay-Anhänger in aller Welt mehr als nur eine politische Kategorie, weit mehr als nur Waffenstillstand oder die Abwesenheit von Krieg und Gewalt. Ihre Friedensverantwortung hängt aufs engste mit sozialer, interreligiöser und auch mit **ökologischer Praxis** zusammen. Nur ein Friedensschluss mit Mensch, „Bruder Tier“ und auch mit „Mutter Erde“ ist aus ihrer engagiert buddhistischen Perspektive ein umfassender Friede. Diese Inter-Ontologie schließt keine Wesensart aus, auch nicht die Pflanzen: „Die Blume kann keine abgetrennte Entität sein, sie muss mit dem Licht, mit den Wolken, mit dem Regen *inter-sein*. Das Wort ‚Intersein‘ entspricht der Wirklichkeit mehr als das Wort ‚Sein‘. *Sein* bedeutet tatsächlich *Intersein*. Das Gleiche gilt für mich, für Sie, für den Buddha. (...) Wir müssen erkennen, dass wir mit unserer Mutter Erde *inter-sind*, dass wir mit ihr leben und sterben.“⁹⁶ Thich Nhat Hanh engagiert sich dementsprechend ökologisch, er, die Ordensmitglieder und (fast) alle Menschen in den Praxiszentren weltweit ernähren sich vegan. Thich Nhat Hanh schreibt Hymnen an die Erde und lädt dazu ein, dass jeder Einzelne seinen persönlichen Friedensvertrag mit der Erde abschließen möge, der Selbstverpflichtungen umfasst zu einem entsprechend ökologischen Lebensstil.⁹⁷ Auch hier gilt dieselbe Maxime „erst innen, dann außen“ wie beim friedenspolitischen Engagement: „Der Buddha ist da sehr klar: Wir müssen erst uns heilen, bevor wir den Planeten heilen können.“⁹⁸ In der Pariser Weltzentrale der UNESCO hielt Thich Nhat Hanh 2006 eine Rede, in der er

⁹⁵ Wahren Frieden schaffen, aaO S. 11.

⁹⁶ Die Welt ins Herz schließen: Buddhistische Wege zu Ökologie und Frieden, Bielefeld 2009, S. 106f. Kursiv i.O.

⁹⁷ Ebd. S. 137ff.

⁹⁸ Ebd. S. 63. Allgemeiner formuliert Thich Nhat Hanh: „Wir müssen die Botschaft, die wir der Welt senden wollen, verkörpern.“ In: Die Welt ins Herz schließen: Buddhistische Wege zu Ökologie und Frieden, Bielefeld 2009, S. 99.

nicht nur konkrete ökologische Vorschläge präsentierte, sondern etwa auch die Einrichtung eines UNESCO-Friedensinstitutes.⁹⁹

2.2.3 Thailand/Kambodscha: Sulak Sivaraksa, Maha Ghosananda und das Internationale Netzwerk Engagierter Buddhisten (INEB)

Thailand – oder „Siam“, wie es früher genannt wurde – ist das einzige Land Südostasiens, das verschont geblieben ist von der westlichen Kolonialisierung und Christianisierung im 19./20. Jahrhundert. Wie auf Sri Lanka und in all' den östlichen Nachbarländern ist der Buddhismus dort seit jeher die staatstragende Religion, die gesellschaftlich ordnende und wertebildende Institution. Früher war der König, wie etwa auch in Myanmar, zugleich der oberste Schutzherr der buddhistischen Mönchs- und Nonnengemeinde (skr. Sangha). Der Buddhismus ist heute zwar nicht mehr Staatsreligion, aber der König muss auf jeden Fall ein Buddhist sein. Heute sind ca. 94 Prozent der Bevölkerung Buddhisten. – In Kambodscha liegt der Anteil der Buddhisten sogar bei rund 96 Prozent. 1975 kam die maoistisch-kommunistische Guerillabewegung der sogenannten „Roten Khmer“ an die Macht. Ihrem Wüten hauptsächlich gegen Intellektuelle und den buddhistischen Klerus fielen rund zwei Millionen Menschen zum Opfer, darunter die meisten Mönche und Nonnen (rund 25.000). Fast alle Klöster wurden zerstört. Hunderttausende Kambodschaner flohen nach Thailand. Nach der offiziellen Entmachtung der Roten Khmer zog sich ein Bürgerkrieg bis Ende 1998 hin. Heute ist der Buddhismus die Staatsreligion Kambodschas. Es gibt wieder rund 4.000 Klöster mit 60.000 Ordinierten.

Der 1933 in Bangkok geborene Sulak Sivaraksa versteht sich gleichsam als ein „siamesischer Buddhist“¹⁰⁰. Er ist ein religiöser **Mann mit vielen Gesichtern**, wie ihn sein langjähriger Freund Donald K. Swearer im Vorwort zu den gesammelten Reden und Vorträgen Sivaraksas beschreibt: „Er ist vielerlei für viele Menschen – ein traditioneller thailändischer Gelehrter und globaler Netzwerker, ein Schriftsteller und Kritiker, ein Aktivist und Provokateur. Es gibt einen Sulak der Eliten und einen Sulak der Massen.“¹⁰¹ Sivaraksa hat, wie der fast gleichaltrige Ariyaratne auf Sri Lanka, einen akademischen Hintergrund, ist also kein Mönch, sondern als Soziologieprofessor bereits in den 1960er Jahren einer der

⁹⁹ Siehe online <https://plumvillage.org/letters-from-thay/call-for-a-collective-awakening-speech-to-unesco/> [Aufruf Mai 2017].

¹⁰⁰ Aussprache: *Sulák Sivarák*, ohne das –sa am Schluss. Sulak Sivaraksa lehnt, wie auch einige andere siamesische Intellektuelle, den 1939 eingeführten Begriff „Thailand“ als neuen Landesnamen für das bisherige *Siam* ab, da er zu nationalistisch und zu sehr auf die ethnische Mehrheit der *Thais* fokussiert sei.

¹⁰¹ Conflict, Culture, Change. Engaged Buddhism in a Globalizing World, Somerville 2005, S. IX.

führenden Intellektuellen seines Landes. Er schrieb zahlreiche Artikel und Bücher, er ist (Mit-) Gründer oder Leiter diverser NGO's und Institute – etwa der *Buddhist Peace Fellowship* (s. u. 2.2.5.), der *Peace Brigades International* (s. u. 3.4.3.), der indischen *Gandhi Peace Foundation* oder des Weltzukunftsrates. Er reiste häufig zu Vorträgen, vor allem nach Europa und in die USA. Wiederholt wurde er seit dem Militärputsch von 1976 ins Gefängnis geworfen, er musste einige Jahre ins Exil (1976 bis 1978 und 1991 bis 1995), seine Werke wurden von den Militärs öffentlich verbrannt. Man hat ihn den „Sokrates von Siam“ (Danny Campbell) und ein „Enfant terrible der thailändischen Politik“¹⁰² genannt. 1994 wurde Sivaraksa für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen, 1995 erhielt er den Alternativen Nobelpreis, 2001 den indischen Gandhi-Friedenspreis und 2011 den Niwano-Friedenspreis in Japan.

Für Sivaraksa als buddhistisch engagierten Sozial- und Friedensaktivisten sind die beiden wichtigsten Vorbilder, die er in seinen Vorträgen immer wieder nennt, Gandhi und Thich Nhat Hanh, neben ihnen aber auch der Dalai Lama, Desmond Tutu, die Quäker sowie der oben zitierte thailändische Mönch **Buddhadasa Bhikkhu** (1926-1993). Dieser hatte schon früh, wie Ariyaratne und Nhat Hanh, den schlechten Einfluss des westlichen Kapitalismus, Egoismus und Konsumismus, der vor allem die Gier – eines der drei Hauptgifte für den menschlichen Geist nach buddhistischer Auffassung – fördere, kritisiert und sich für eine soziale Reform der thailändischen Gesellschaft aus dem Geist des von ihm entwickelten sogenannten „Dhamma-Sozialismus“ eingesetzt. Buddhadasa zufolge ist nämlich nicht nur der Buddhismus, sondern jede Religion im Kern „sozialistisch“, was für ihn bedeutet, dass sie alle dieselben Grundwerte beinhalten: genügsam (zufrieden mit dem Lebensnotwendigen), gemeinwohlorientiert und mitfühlend zu sein.¹⁰³ Sivaraksa hat von Buddhadasa vor allem folgende drei Richtlinien gelernt: die essentiellen Lehren des Buddha – gewaltfrei und mitfühlend zu sein – zu verstehen und sie so selbstlos wie möglich umzusetzen, sodann die religiösen Auffassungen der eigenen Freunde wertzuschätzen und sich nicht über diese zu erheben, und schließlich sich mit denjenigen Andersgläubigen und Säkularen zu verbünden, die gleichfalls Gier, Hass und Verblendung zu überwinden trachten.¹⁰⁴ Demgemäß hatte sich bereits Buddhadasa jahrzehntelang darum bemüht, alle wahrhaft religiösen Menschen zusammenzubringen, um

¹⁰² https://de.wikipedia.org/wiki/Sulak_Sivaraksa [Aufruf Sept. 2017].

¹⁰³ Vgl. Dhamma-Sozialismus, aaO. Das von ihm 1932 gegründete Waldkloster (*Wat Suan Mokkh* („Garten der Befreiung“) wurde zum bekanntesten Reformkloster Thailands und ist in ganz Südostasien berühmt. Es zog aber nicht nur von dort, sondern auch aus dem Westen zahllose Gäste an. Website: <http://www.suanmokkh.org/>.

¹⁰⁴ Conflict, Culture, Change. Engaged Buddhism in a Globalizing World, Somerville 2005, S. 43.

gemeinsam für den Weltfrieden zu arbeiten, was ihm Schüler und Freunde aus vielen Religionen und Regionen der Welt einbrachte, die ihn in seinem abgelegenen Waldkloster „Suan Mokkh“ im Süden Thailands aufsuchten. Dies motivierte auch Sivaraksa zu einem verstärktem Engagement gegen den schädlichen Einfluss kapitalistischer Ideologie in Thailand (Großkonzerne, IWF, Weltbank) und für eine Erneuerung der gesellschaftlichen Verhältnisse, vor allem was die Förderung der Menschenrechte inklusive Frauenrechte und Rechte der buddhistischen Nonnen anging. Ganz im Sinne Buddhadasas kann er sagen: „Religion ist im Kern (Herzen) des sozialen Wandels, und sozialer Wandel ist die Essenz der Religion.“¹⁰⁵

Sivaraksa hat in Thailand zunächst mit Buddhisten zusammengearbeitet, dann auch mit Christen, Muslimen und Agnostikern. Später dehnte er seinen Radius auf die Nachbarländer aus und kam über Südostasien bis nach Japan und schließlich Amerika. Seine Arbeit entwickelte sich als persönliches Netzwerk auf freundschaftlicher Basis, ehe er dieses Netzwerk dann institutionalisierte. So gründete er 1979 die *Thai Inter-Religious Commission for Development* (TICD). Sie diente primär dazu, Mönche und Nonnen für die Anliegen eines sozial engagierten Buddhismus zu sensibilisieren und entsprechend zu schulen. Doch war Sivaraksa für dieses Anliegen, wie bereits für Buddhadasa, die interreligiöse Verständigung und Kooperation ein wichtiges Mittel. Daher sollte die TICD auch die Zusammenarbeit mit anderen religiösen Akteuren koordinieren, die gleichfalls in der gesellschaftlichen Weiterentwicklung engagiert waren, einen Erfahrungsaustausch ermöglichen und interreligiöse Schulungen sowie andere Formen der Unterstützung anbieten. Zweimal, später dreimal pro Jahr erscheint ein zweisprachiger Newsletter des TICD mit dem Titel „Saat des Friedens“ (engl. *Seeds of Peace*), ein von Thich Nhat Hanh 1976 geprägter Ausdruck. Seit dem traditionellen siamesischen Neujahr (April) 1985 erscheint der Newsletter als reguläre Zeitschrift mit demselben Titel.¹⁰⁶ Gleich der erste kurze Artikel des ersten Heftes, der von Thich Nhat Hanh stammt, thematisiert die Gewaltlosigkeit und deren anderer Name: Bewusstheit (engl. *awareness*) bzw. Achtsamkeit (engl. *mindfulness*).

Die „Saat des Friedens“ in der Gesellschaft zu streuen, ist das Hauptanliegen Sivaraksas, dessen Buch von 1992 denselben Titel trägt. Engagierter Buddhismus ist für ihn ein Buddhismus, der sozial und gesellschaftlich aktiv ist sowie den Frieden fördert. Damit kritisiert Sivaraksa ausdrücklich den real existierenden (staatstragenden) Buddhismus,

¹⁰⁵ *Seeds of Peace: A Buddhist Vision for Renewing Society*, Berkeley 1992, S. 61: „*Religion is at the heart of social change, and social change is the essence of religion.*“

¹⁰⁶ Online sind viele Ausgaben noch immer sowohl auf Englisch als auch auf Thai verfügbar: <http://inebnetwork.org/engagements/seeds-of-peace/> [Aufruf Mai 2017].

der in Asien als Institution oft genug nur diktatorische Regime stütze und westlich-kapitalistische Konzerninteressen fördere – beides zulasten der einfachen Leute. Daher plädiert Sivaraksa für einen, wie er selbst es nennt, „**Buddhismus mit kleinem b**“, wie ein ganzes Kapitel seines Buches übertitelt ist. Damit meint er einen Buddhismus ohne den religiösen Überbau einer Institution, einen Buddhismus ohne Rituale, Zeremonien und Mythologie, einen Buddhismus, der zur ursprünglichen Lehre Buddhas zurückkehrt, die auf Frieden, Toleranz, Achtsamkeit und wahre Weisheit ziele – sprich: auf eine werte- und praxisorientierte Geisteshaltung:

„Buddhismus ist einfach ein Weg der Achtsamkeit und des Friedens. Die Anwesenheit des Buddhismus bedeutet nicht, viele Schulen zu haben, Krankenhäuser, kulturelle Einrichtungen oder politische Parteien, die von Buddhisten angeführt werden. Die Anwesenheit des Buddhismus bedeutet vielmehr, dass alle diese Dinge durchdrungen sind und gepflegt werden mit Humanismus, Liebe, Toleranz und Erleuchtung. (...) Dies ist der wahre Geist des (sc. ursprünglichen) Buddhismus.“¹⁰⁷

Ein authentischer Buddhismus, der ursprüngliche mit kleinem b, ist für Sivaraksa ein Buddhismus, der innere Transformation mit äußerer Transformation verknüpft, der das individuelle Bemühen um mehr Achtsamkeit und um Erleuchtung verbindet mit sozialem Engagement, mit praktiziertem Mitgefühl und dem Streben nach Frieden. Für Sivaraksa ist Gewaltlosigkeit, ganz wie für Gandhi, Thich Nhat Hanh oder auch den Dalai Lama keine Passivität, sondern Aktivität, Kreativität und gelebte Spiritualität: „Eine Kultur des Friedens zu erschaffen, ist ein aktiver Prozess.“¹⁰⁸ Was bedeutet das konkret? Dies hat persönlich-individuelle, gesellschaftliche und politische Dimensionen. Buddhisten in Thailand und fast überall in Südasien lebten traditionell in einfachen, landwirtschaftlich geprägten Umgebungen. Sich in solchen überschaubaren Kontexten nach dem obersten Gebot des Nicht-Tötens zu richten, war relativ einfach. Doch wenn die Gesellschaft moderner und komplexer wird, wie das in den letzten Jahrzehnten auch in Thailand zunehmend der Fall ist, dann wird auch die Umsetzung „einfacher“ Regeln komplexer. Sivaraksa zufolge müssen dann neue Fragen gestellt werden, z. B.: Wie verhält sich das Gebot des Nicht-Tötens damit, dass mit unseren Steuergeldern Waffen ver- bzw. gekauft werden? Oder eine Armee unterhalten wird? Sollen Tiere für den Fleischkonsum extra gezüchtet werden?

¹⁰⁷ Seeds of Peace, aaO S. 70. Klammerszusatz MB.

¹⁰⁸ Conflict, Culture, Change, aaO S. 7. Gerne zitiert Sivaraksa *Lobsang Tendzin* (geb. 1939), den fünften Samdong Rinpoche, der von 2001 bis 2011 der Premierminister der tibetischen Exilregierung war: „Gewaltlosigkeit ist Handeln, nicht nur die Abwesenheit von Gewalt.“ Ebd. S. 3, ähnlich auch auf S. 13.

Was politische Konfliktsituationen betrifft, unterscheidet Sivaraksa drei Arten des Friedensengagements: „*peacemaking, peace building, and peacekeeping*“¹⁰⁹, im Deutschen üblicherweise wiedergegeben mit Schaffen bzw. Stiften von Frieden, mit Friedenskonsolidierung und mit Friedenssicherung. Für das unmittelbare Stiften von Frieden (engl. *peacemaking*) ist **der Buddha selbst das beste Vorbild**. Sivaraksa erzählt die folgende Begebenheit aus dessen Leben, in der Buddhas eigene Verwandten einander den Krieg erklärt hatten:

„Ein Konflikt um Wasser (sc. des Flusses Rohini) war zwischen den Shakyern und den Koliyern ausgebrochen, und die Könige beider Staaten bereiteten sich auf den Krieg vor. Da kam der Buddha und sagte zu dem einen König: ‚Wie viel ist Wasser wert, Großer König?‘ – ‚Sehr wenig, verehrter Herr‘, antwortete er. ‚Wie viel sind Krieger wert?‘, fragte jener weiter. ‚Sie sind unbezahlbar‘, antwortete er. Da sagte der Buddha: ‚Es ist unangemessen, dass du für ein wenig Wasser unbezahlbare Krieger zugrunde richtest.‘ Die Zuhörer verstummten. Der Buddha wandte sich an sie: ‚Große Könige, weshalb verhaltet ihr euch in dieser Weise? Wäre ich nicht heute hier, würdet ihr einen Fluss aus Blut zum Fließen bringen. Ihr habt euch in äußerst unziemlicher Weise verhalten.‘“¹¹⁰

Sivaraksa zufolge ist es gut und mutig, wenn Buddhisten heute so, wie damals der Buddha, als Streitschlichter eingreifen. Doch besser sei es, nicht erst zu warten, bis das Kind in den Brunnen gefallen sei. Daher ist ihm, wie bereits Ariyaratne und Nhat Hanh, die Konfliktprophylaxe, die **Friedenskonsolidierung** (*peace building*) im Sinne „langfristiger Methoden, um friedliche Gemeinschaften und Gesellschaften zu entwickeln, die auf den Prinzipien der Koexistenz, Toleranz, Gerechtigkeit und Chancengleichheit gegründet sind“, der wichtigere Aspekt seines Engagements.¹¹¹ So wurde zehn Jahre nach dem TICD auf Initiative von Sivaraksa ein Netzwerk ins Leben gerufen, das auch im Westen viel bekannter als jenes ist. Anfang 1989 formierte sich auf der Gründungskonferenz in einem buddhistischen Kloster in Uthai Thani, an der 36 Mönche, Nonnen und Laien aus elf

¹⁰⁹ Ebd. S. 9ff.

¹¹⁰ Ebd. S. 5. Diese Begebenheit aus Buddhas Leben wird in unterschiedlichen Varianten und Ausschmückungen überall in der buddhistischen Welt erzählt. Entscheidend dabei ist die persönliche Brisanz des Konflikts für den Buddha. Denn der Streit war zwischen den *Shakyern* aus seiner väterlichen Heimatstadt Kapilavastu und dem Nachbarstamm, den *Koliyern* aus Devadaha, mit denen der Buddha über seine Mutter verwandt war, ausgebrochen. Entscheidend dabei ist weiter, dass der Anlass des Streites eher trivial war (allerdings in heutiger Zeit, da zunehmend „Wasserkriege“ geführt werden, hoch aktuell). Beide Stämme pflegten ihre Felder mit dem Wasser aus dem Fluss Rohini zu bewässern, welcher zwischen ihren Gebieten floss. Der Konflikt entstand offenbar in einer Dürreperiode, die dazu geführt hatte, dass der Fluss nicht genügend Wasser für beide Seiten führte.

¹¹¹ Ebd. S. 9: „*long-term approaches to developing peaceful communities and societies based on principles of coexistence, tolerance, justice, and equal opportunity.*“

Ländern teilnahmen, das **Internationale Netzwerk Engagierter Buddhisten** (engl. *International Network of Engaged Buddhists*, INEB).¹¹² Der Dalai Lama, Thich Nhat Hanh sowie Sivaraksas Lehrer Buddhadasa übernahmen die Schirmherrschaft – mit ihnen waren zugleich die Hauptrichtungen des Buddhismus vertreten. Bei jeder weiteren Jahreskonferenz nahm die Zahl der beteiligten Buddhisten deutlich zu. Das heute weltweit verbreitete Netzwerk umfasst hunderte beteiligte Gemeinschaften und Personen aus vielen Ländern. Zu den Hauptzielen des INEB gehören die Zusammenarbeit der verschiedenen buddhistischen Schulen untereinander, aber auch die Kooperation mit interreligiösen Organisationen, die sich ebenfalls gesellschaftlich und friedenspolitisch engagieren, sowie das Organisieren von Konferenzen und Schulungen für Buddhisten, um dieses ihr Engagement für die Gesellschaft zu fördern und den Buddhismus als praktische, alltagsrelevante Religion weiterzuentwickeln. Mit letzterer Zielsetzung nimmt das INEB ein Anliegen auf, das, wie erwähnt, bereits Thich Nhat Hanh 1964 mit der Gründung des „Instituts für Höhere Buddhistische Studien“ mitten im Krieg verfolgt hatte. Auf der Website des INEB werden an die 60 Kooperationspartner aufgeführt, vor allem natürlich in Asien, aber etwa auch in Costa Rica (*University of Peace*), in den USA (*Buddhist Peace Fellowship* als Gründungsmitglied, s. u. 2.2.5) oder in Europa (*European Buddhist Union*). Die innerbuddhistische kulturelle, sprachliche und interpretatorische Vielfalt brachte und bringt zahlreiche Herausforderungen und Konflikte für die INEB-Mitglieder mit sich, nicht zuletzt auch, was die Frage der Grenzen der Gewaltlosigkeit angesichts gewalttätiger Regime betraf. Die Hauptthemen, die das Netzwerk in den folgenden Jahren und Jahrzehnten aufgegriffen hat, unterschieden sich von Land zu Land und von Gruppe zu Gruppe. Durchgängig wichtig jedoch waren und blieben das Friedensengagement, soziale Entwicklung und Gerechtigkeit, Menschen- und auch Tierrechte, die Armutsbekämpfung und Flüchtlingshilfe, der Dialog mit anderen Religionen (v.a. Christentum und Islam), aber auch Fragen der Gleichberechtigung von Mann und Frau, von Mönchen und Nonnen (Frauenordination) und neuerdings Naturschutz, Sterbebegleitung sowie Hospizarbeit. Durchgängig virulent über die Jahrzehnte blieb natürlich auch die chinesische Okkupation Tibets sowie die Militärdiktatur in Myanmar, die gerade einmal sechs Monate vor Gründung des INEB ihren Anfang genommen hatte (September 1988).

Vier Jahre nach der Gründung des INEB starb Buddhadasa und **Maha Ghosananda** (1929-2007) übernahm die Schirmherrschaft (1993). Dieser kambodschanische Mönch, der viele Jahre lang in Indien und Thailand gelebt und studiert hatte und so auch dem Völ-

¹¹² Website: <http://inebnetwork.org/>. Vgl. den Bericht zur Gründungskonferenz in: *Seeds of Peace* 5, Nr. 2/Mai 1989, S. 37-41.

kermord sowie der Eliminierung von 25.000 buddhistischen Mönchen durch das Pol Pot-Regime in seinem Heimatland entgangen war, war 1978 nach Kambodscha zurückgekehrt und 1988 zum Oberhaupt (Khmer: *Samdech Preah*) der kambodschanischen Sangha ernannt worden. Seit 1992 führte er alljährliche **Friedensmärsche** (Khmer: *Dhammayietra*) durch Krisenregionen, entlang von Minenfeldern und durch umkämpfte Gebiete, die mehrere Tage, mitunter auch mehrere Wochen dauerten. Lautete doch sein persönlicher Leitspruch: „Frieden ist möglich“. Den Frieden zu verwirklichen, ist aber ein langsamer, kontinuierlicher und täglicher Prozess, „Schritt für Schritt“.¹¹³ Maha Ghosanandas Vorbild ist, wie für Sulak Sivaraksa, der Buddha selbst, wie er im Wasserkonflikt am Fluss Rohini zwischen zwei verfeindeten Königen vermittelt hatte:

„Dieses Ereignis war in Maha Ghosanandas Geist, als er über die Thai-Kambodscha-Grenze über die minengeladenen Schlachtfelder Kambodschas wanderte. Nicht nur an Mönche, vielmehr an alle religiösen Führer adressierte er: ‚Wir müssen die Courage finden, unsere Tempel zu verlassen und die Tempel der menschlichen Erfahrung betreten, Tempel, die mit Leiden gefüllt sind. Wenn wir auf Buddha, Christus oder Gandhi hören, können wir nichts anderes tun. Die Flüchtlingslager, die Gefängnisse, die Ghettos und die Kriegsschauplätze werden dann unsere Tempel sein.‘¹¹⁴

Die Friedensmärsche leiteten einen langen und leidvollen **Prozess der nationalen Versöhnung** ein. Maha Ghosananda erläuterte den Teilnehmern zu Beginn des ersten Marsches 1992 in die Hauptstadt Phnom Penh:

„Jetzt ist die Zeit für Frieden da, und buddhistische Mönche bringen eine fünfte Armee nach Kambodscha – die Armee Buddhas. Wir werden auf die Leute schießen – mit Kugeln aus liebender Güte. (...) Gewaltlosigkeit ist das oberste Gebot der Geschichte, Kultur und Religion Kambodschas. (...) Mögen der Reichtum und die Kraft unseres Erbes, die Güte der Kambodschaner überall und die Weisheit sowie das Mitgefühl Buddhas uns zu einer friedlichen Wiedervereinigung führen.“¹¹⁵

Beim dritten Friedensmarsch 1994 sagte Maha Ghosananda bei einer Ansprache in der uralten Tempelanlage Angkor Wat:

¹¹³ So heißt das einzige kleine Büchlein, das eine Art offizielle Veröffentlichung seiner meist nur kurzen Reden darstellt: *Step by Step: Meditations on Wisdom and Compassion*, Berkeley 1992.

¹¹⁴ *The Buddha of the Battlefield*, 2009, dt. *Ein Leben für den Frieden*, 2010, S. 39. Fast wörtlich auch auf S. 73.

¹¹⁵ *Step by Step*, aus dem Abschnitt „An Army of Peace“, aaO S. 70f.

2. Der Buddhismus

„Wenn Kambodscha aufgrund von Gewalt, Gier, Haß sinkt, dann sinken wir alle mit. Wir alle leben hier zusammen in Kambodscha. Unsere Reise zum Frieden beginnt hier und heute, und jeden Tag. Langsam, langsam, jeder Schritt ist ein Gebet, jeder Schritt ist eine Meditation, jeder Schritt wird beitragen, eine Brücke zu bauen.“¹¹⁶

Von Jahr zu Jahr wurden die Märsche größer, mitunter waren es bis zu 100.000 teilnehmende Pilger – trotz des Widerstandes, die Maha Ghosananda von Seiten der Roten Khmer, der Oppositionspartei oder den UNO-Beamten entgegengebracht wurde. Auch trotz der Tatsache, dass bei dem einen und anderen Marsch auch Teilnehmer ihr Leben verloren. Zum Ritual der Friedensmärsche gehörten die **Wassersegnungen**, die Maha Ghosananda sowie andere Mönche und Nonnen spendeten. Sie besprenkelten die am Straßenrand wartenden Menschen, die Räucherstäbchen und Wasserbehälter in Händen hielten, mit Wasser. Alle wurden gesegnet, egal ob es sich um Bauern oder Regierungssoldaten, um Rote Khmer-Anhänger oder Flüchtlinge handelte. Dieser betont schlichte Reinigungsgestus symbolisierte das Wegwaschen der Kriegsleiden. Umgekehrt wurden die Mönche und die übrigen Marschierenden von den Bewohnern der Dörfer, von denen viele noch nie in ihrem Leben einen Mönch bzw. eine Nonne gesehen hatten, mit Nahrung und Obdach versorgt. Maha Ghosananda lehnte die Kämpfe und die Gewalt als solche zwar ab, doch verurteilte er niemals die Menschen selbst. Oft geschah es, dass die Kämpfer beiderseits der Straße – hier die Rote Khmer-Anhänger, dort die Regierungssoldaten – die Waffen niederlegten, sobald die Marschierenden vorbeizogen und den Mönch um seinen Segen baten. Viele nahmen nach der Segnung das Gewehr nicht mehr in die Hand, so „entwaffnend“ war dieser Gestus, dieser Marsch, dieses Charisma Maha Ghosanandas:

„In Städten, wo die Regierungsbeamten versuchten, die Leute davon abzuhalten, die Marschierer zu begrüßen, kamen die Menschen dennoch in Scharen, um den Mönchen, Nonnen und anderen Teilnehmern Essen darzubieten und die Worte des Friedens zu hören. Alte Männer und Frauen flüsterten den Teilnehmern zu: ‚Sie haben uns verboten zu kommen, aber sie können uns nicht hindern. Es ist unsere Religion. Wir haben so einen Hunger nach Frieden. (...) Die UN hat Leute aus aller Welt geschickt, um den Frieden zu sichern [UNTAC], aber das funktioniert nicht. Alles, was wir noch haben, ist der Buddhismus.‘“¹¹⁷

1996 galt die Aufmerksamkeit des *Dhammayietra* der **Umweltzerstörung** Kambodschas, insbesondere der illegalen Baumrodung. So führte der Friedensmarsch durch die

¹¹⁶ Ein Leben für den Frieden, aaO S. 46f. Alte Rechtschreibung i.O.

¹¹⁷ Ebd. S. 43. Klammerzusatz MB.

von der Abholzung am meisten betroffenen Provinzen. Zweitausend Bäume wurden unterwegs gepflanzt. Maha Ghosananda, für den „Frieden“ ebenfalls die Versöhnung mit der Natur umfasst, erklärte den Pilgern unterwegs, dass der Wald und der Buddhismus direkt miteinander verbunden seien. Mönche lebten seit zweieinhalb Jahrtausenden unter Bäumen, zögen durch die Wälder wie einst der Buddha, der Wald sei der ursprüngliche Lebensraum, der große Lehrer herangezogen hätte. So sei auch der Buddha unter einem Baum geboren, unter einem Baum erleuchtet und unter einem Baum aus dem Leben geschieden.

So wurde Maha Ghosananda im Laufe der 90er Jahre als „der Buddha der Schlachtfelder“ berühmt; man nannte ihn den „**Gandhi Kambodschas**“. Er gehörte zum Kreis religiöser Führerpersönlichkeiten, welche sich auf Einladung der UNESCO auf diversen Konferenzen seit 1994 über den Beitrag der Religionen für eine Kultur des Friedens austauschten.¹¹⁸ Er unterstützte immer wieder seinen guten Freund und INEB-Mitstreiter, den Dalai Lama, der Maha Ghosananda außerordentlich verehrte, auf „Free Tibet“-Veranstaltungen. Noch im Jahr des ersten Friedensmarsches 1992 erhielt Maha Ghosananda den Thorolf-Rafto-Gedenkpreis der norwegischen Rafto-Stiftung für Menschenrechte, 1998 dann ebenfalls den japanischen Niwano-Friedenspreis. Insgesamt sechs Mal wurde er für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen. Seit 1999 war er gesundheitlich nicht mehr in der Lage, an den Friedensmärschen teilzunehmen. Die letzten Lebensjahre verbrachte der immer gebrechlicher werdende Mönch in einer kambodschanischen Gemeinschaft in den USA, wo er 2007 starb. Maha Ghosananda war überzeugt davon, dass der äußere Friede im Inneren des Menschen entsteht und dass die Menschheit eine einzige große Familie sei. Er sagte immer wieder (Auszug):

„Aus einem friedvollen Herz geht eine friedvolle Person hervor. Aus einer friedvollen Person geht eine friedvolle Familie hervor. Aus einer friedvollen Familie geht eine friedvolle Gemeinde hervor. Aus einer friedvollen Gemeinde geht eine friedvolle Nation hervor. Und aus einer friedvollen Nation geht eine friedvolle Welt hervor.“¹¹⁹

¹¹⁸ Dieser Prozess führte dann, noch vor 9/11, zur Ausrufung des Jahres 2000 als des „Internationalen Jahres für die Kultur des Friedens“ durch die UNO und, daran anschließend, zur Ausrufung der „Internationalen Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt“ (2001-2010) durch die UNESCO.

¹¹⁹ Ein Leben für den Frieden, aaO S. 68. Vgl. auch ebd. S. 70: „Wie kann man als durchschnittlicher Mensch Friedensaktivist werden?“, fragte jemand Maha Ghosananda. Er antwortete: „Gib einfach auf dich selbst acht. Beginne dich selbst zu lieben. Habe Mitgefühl mit dir selbst. Dann bist du ein Friedensstifter. Frieden beginnt mit dir.“

2.2.4 Friedensinitiativen in Japan

Aufgrund der großen Entfernung ist der Buddhismus erst mehr als 1.000 Jahre nach seiner Entstehung, vermittelt über China und Korea, nach Japan gekommen. Die Neuprägung des Buddhismus im konfuzianisch-daoistischen China führte dazu, dass der Buddhismus, der in Japan ankam, in allen seinen Schulen, vor allem aber in der Gestalt des Zen-Buddhismus, bereits Elemente des Konfuzianismus und Daoismus enthielt. Daher ist der Buddhismus in Japan, wie bereits in China und Korea, traditionell eine dem Staat gegenüber unterwürfige und stark synkretistische Erscheinung, die sich zudem mit dem einheimischen Shintoismus zu einer pragmatischen, mehrreligiösen Alltagsidentität vermischt hat. Traditionell besuchen Japaner nicht nur shintoistische Schreine, sondern auch buddhistische Tempel, sie haben daheim sowohl einen shintoistischen Hausschrein als auch einen buddhistischen Hausaltar. Im Zuge der Modernisierung Japans nach der erzwungenen Öffnung 1856 war der Zen-Buddhismus, der als Religion der herrschenden Samurai viele Privilegien genossen hatte, wie auch andere traditionelle buddhistische Schulen in Japan in den folgenden 100 Jahren eine Allianz mit dem japanischen Nationalismus und Militarismus eingegangen, vergleichbar mit den „Deutschen Christen“ und der Reichskirche in Hitler-Deutschland. Diese Phase der Selbstdiskreditierung der meisten etablierten buddhistischen Schulen führte im 20. Jahrhundert zur Gründung zahlreicher frommer (Laien-) Bewegungen in ausdrücklicher Opposition zum staatstragenden Buddhismus (und Shintoismus) der Priesterebenen. Im Folgenden seien sowohl Friedensinitiativen ordiniertener Mönche als auch neobuddhistische Laienbewegungen vorgestellt. Gemeinsam ist ihnen allen der Bezug auf das Lotus Sutra, die Arbeit für den Frieden und die Wirkung ihrer Initiativen weit über Japan selbst hinaus.

Für fast alle neobuddhistischen Oppositionsbewegungen in Japan sind eine historische Gestalt und ein Heiliges Buch die beiden zentralen Vorbilder: der buddhistische Mönch **Nichiren Shōnin** (1222-1282) sowie das sogenannte „Lotus Sutra“. Deshalb seien diese vorweg kurz vorgestellt. Wenn es denn überhaupt eine prophetische Gestalt im – traditionell primär meditativ, mystisch, nach innen gerichteten – Buddhismus gegeben hat, dann war es der kämpferische Reformmönch Nichiren.¹²⁰ Dieser hatte für sich das **Lotus Sutra** (jap. *Hokke-kyō*, zwischen 200 v.u. Z. und 200 u. Z. in Indien entstanden) entdeckt. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte wurde das immerhin 300 Druckseiten lange Sutra durch die diversen, sich auf Nichiren berufenden buddhistischen Schulen zum wichtigsten Text im ostasiatischen Mahayana-Buddhismus. Es ist immer wieder die „Bibel

¹²⁰ Nichiren bedeutet „Sonnenlotus“ und wird *Ni-tshi-ren* ausgesprochen, mit Betonung auf der ersten Silbe.

Ostasiens“ genannt worden, nicht zuletzt deshalb, weil es in anschaulicher, volksnaher Bildsprache den Buddhismus als universale Erlösungsreligion darstellt. Nichiren verstand sich selbst als der Gesandte Buddhas, von dem seiner Ansicht nach im 21. Kapitel des Sutras die Rede ist, für das aktuelle Zeitalter des Niedergangs (jap. *mappō*). Heute wird er von seinen Anhängern sowohl in den traditionellen als auch in den neuen Nichiren-Schulen als ein ganz besonderer Bodhisattva verehrt, der im Rang fast dem Buddha selbst gleichkommt. Nichiren, der schon zu seinen Lebzeiten wegen seiner provozierenden Art, seiner religiösen Intoleranz gegenüber allen anderen buddhistischen Schulen sowie wegen seiner Endzeitstimmung umstritten war und angefeindet wurde, war zu der Überzeugung gelangt, dass das bloße Rezitieren des Titels des Lotus Sutras genüge, dass jeder Mensch, gerade auch die Laien, zur Erleuchtung gelangen kann. Dieser Titel wurde daher zum zentralen Mantra aller Nichiren-buddhistischen Schulen. Das rezitierte bzw. gesungene Mantra lautet in etwa: „Ich wende mich der wunderbaren Lehre (skr. *Dharma*) des Lotus Sutra zu“ (jap. *Namu Myōhō Renge Kyō*). Nach Nichirens Auffassung enthält dieses auch sogenannte „Daimoku“ die gesamte Essenz nicht nur des Lotus Sutra, sondern sogar aller Lehren Buddhas insgesamt. Durch das fortwährende, tägliche Rezitieren dieses Mantras manifestiere oder aktiviere sich die in jedem Menschen vorhandene Buddhatur. Nur so werden die Menschen erlöst. Nichiren selbst rezitierte dieses Mantra in aller Öffentlichkeit und prangerte zugleich die sozialen sowie moralischen Missstände seiner Zeit an. Seiner Ansicht nach ziele die Lehre des Buddha nicht nur auf die Reinigung des Geistes, sondern auch auf die der Gesellschaft, beides gehöre untrennbar zusammen. Bereits der Titel seiner ersten Schrift bringt diese Zusammengehörigkeit auf den Punkt: „Abhandlung über die Verbreitung der wahren Lehre und die Aufrichtung des Friedens im Lande“ (jap. *Risshō ankoku ron*). Für Nichiren war das Lotus Sutra nicht nur der einzige Weg zur individuellen Erlösung, sondern auch gleichsam das Rezept der nationalen Sicherheit und Wohlfahrt aller Einwohner Japans. Wenn sie alle das Daimoku praktizierten, wäre das Land im Frieden, nicht nur sicher vor äußeren Feinden wie den Mongolen, sondern auch vor inneren wie auch vor Naturkatastrophen und Hungersnöten. Dieser Absolutheitsanspruch provozierte nicht nur die politischen, sondern auch die religiösen Eliten, so dass dieser **buddhistische Prophet**, der wie alle Propheten polarisierte, kein leichtes Leben hatte und zweimal verbannt wurde:

„Vom Staat verfolgt und kriminalisiert, war Nichiren wahrlich ein Visionär. Seine Sorge um das Gemeinwohl und um die spirituelle Rechtschaffenheit, seine verbale Opposition gegen Militarismus und Kriegsführung, und seine unermüdlichen Versuche, dem gemeinen Volk die sozialen und politischen Ursachen seines Leidens bewusst zu machen,

machen ihn zu einer einzigartigen Gestalt in der japanisch-buddhistischen Geschichte.¹²¹

In gewisser Hinsicht ist Nichiren also der Ahnherr der engagierten Buddhisten von heute, auch wenn sich faktisch nur die engagierten Buddhisten Japans auf ihn berufen.

Nichidatsu Fujii, der Nipponzan-Myōhōji-Orden und die Friedenspagoden

Der hierzulande völlig unbekanntes Nichidatsu Fujii (1885-1985) war der erste buddhistische Friedensaktivist Japans überhaupt. 1903, im Alter von 19 Jahren, wurde er zum Mönch ordiniert. Nichidatsu Fujii fühlte sich seinerseits als von Buddha und von Nichiren dazu berufen, das Lotus Sutra und insbesondere dessen essentielles Mantra in die Welt zu tragen. 1917, während des Ersten Weltkriegs, gründete er den **Nipponzan-Myōhōji-Orden**, dem sowohl Mönche als auch Nonnen angehören.¹²² Der Orden hat heute rund 150 ordinierte Vollmitglieder, die hauptsächlich aus Japan und den USA kommen. Wie im Interseiner Orden sind auch hier Menschen aus Nationen, die ehemals verfeindet waren, in derselben Gesinnung in einer spirituellen Gemeinschaft vereint. Hinzu kommen etwa 1.400 Laien, welche die Nonnen und Mönche unterstützen. In der Tradition von Nichiren betonte Nichidatsu Fujii die Zusammengehörigkeit von innerer Spiritualität des Einzelnen und gesellschaftlicher Erneuerung: „Man ist der Ansicht, dass Religion eine Frage des individuellen Geistes sei und dass es für diesen unschädlich sei zu glauben, was immer er wolle. Das ist falsch. Was jemand glaubt und denkt, zeigt sich in der Gesellschaft. Ein missverständlicher Gedanke wird ein soziales Problem werden.“¹²³ Nichidatsu Fujii und seine Ordensmitglieder gingen auf die Straße, schlugen die Gebetstrommeln, rezitierten das Daimoku und prangerten den Krieg – vor allem die Konfrontation mit den Chinesen¹²⁴ – sowie die dahinter liegende militante Gesinnung der japanischen Regierung an.

1931 reiste Nichidatsu Fujii nach Indien und Sri Lanka, 1933 lernte er Mahatma Gandhi kennen. Die beiden sehr spirituellen und zugleich sozial engagierten Männer beeindruckten, wertschätzten und inspirierten einander. Gandhi übernahm das Schlagwort

¹²¹ Paula Green, *Walking for Peace: Nipponzan Myohoji*, in: Queen (Hg.), *Engaged Buddhism in the West*, Somerville 2000, S. 133. Vgl. ausführlich Margareta von Borsig, *Leben aus der Lotosblüte: Nichiren Shōnin: Zeuge Buddhas, Kämpfer für das Lotos-Gesetz, Prophet der Gegenwart*, Freiburg/Br. 1976.

¹²² Die nichtjapanische Website für Interessierte aus dem Westen: <https://newenglandpeacepagoda.org/> [Aufruf Oktober 2017].

¹²³ Nichidatsu Fujii, *Buddhism for World Peace* (1980), zit. nach: Paula Green, *Walking for Peace: Nipponzan Myohoji*, aaO S. 135.

¹²⁴ In Nichidatsu Fujiis Kindheit hatte der erste japanisch-chinesische Krieg stattgefunden (1894-1895), von 1937 an bis etwa zum Ende des Zweiten Weltkriegs sollte gleichzeitig der zweite japanisch-chinesische Krieg stattfinden.

Gebetstrommeln sowie das Rezitieren des Daimoku in den täglichen Gebeten seines Ashrams in Wardha (wo das heute noch üblich sein soll),¹²⁵ während Nichidatsu Fujii Gandhis konsequenter Pazifismus und dessen Methoden des gewaltfreien Widerstandes überzeugten: „Gewaltfreier Widerstand, eine sanfte Bewegung, durch die Menschen spirituell vereint werden und ihre Stimmen erheben, um zu protestieren, ist der einzige Weg, um das Feuer der Gewalt zu löschen, welches zur menschlichen Vernichtung führen würde.“¹²⁶ Gandhi war auch der erste, der Nichidatsu Fujii *Guruji* nannte, was seither auch seine Schüler und Laienanhänger tun.¹²⁷ Fujii lebte jahrelang in Indien, erst 1938 kehrte er nach Japan zurück. Sein Land befand sich bereits im Krieg, erneut gegen China. In all den Kriegsjahren bis 1945 marschierten Fujii und seine Ordensmitglieder durch Japan, schlugen die Trommeln, rezitierten das Mantra, führten Hungerstreiks durch und predigten gegen Japans Kriege. Fujii hatte sich nach seiner Rückkehr aus Indien sogar persönlich an den Verteidigungsminister gewandt – ohne Erfolg. Und dann, am 6. August 1945 – genau an Fujiis 60. Geburtstag – wurde Hiroshima durch eine US-Atombombe zerstört, drei Tage später Nagasaki. Seit 800 Jahren, seit der Eroberung Nordindiens durch die Muslime im 12. Jahrhundert, die zur Auslöschung des Buddhismus auf dem Subkontinent führte, hatte keine westliche (nichtasiatische) Macht mehr so viele Buddhisten auf einmal getötet wie 1945 die Amerikaner in Japan und, verbunden mit noch sehr viel mehr Opfern, dann im Vietnamkrieg. Die massenhafte Ermordung von Zivilisten in Hiroshima und Nagasaki wurde für Nichidatsu Fujii zur „Initialzündung“, sich nun erst recht für den Rest seines Lebens gegen Krieg und für Gewaltfreiheit, weltweite nukleare Abrüstung und den Weltfrieden zu engagieren.

So entstand aus dem Trauma der Weltkriegsniederlage und dem Desaster der Atombombenabwürfe die japanische Friedens- und Abrüstungsbewegung, und ihr erster und zugleich wichtigster buddhistischer Protagonist war Nichidatsu Fujii mit seinem Nipponzan-Myōhōji-Orden. Ihrem Friedensengagement dienten neben den Friedensmärschen nach dem Vorbild Gandhis, Nichirens und nicht zuletzt Buddhas selbst, der ja ebenfalls bereits eine Art Wanderlehrer war, vor allem das Errichten von **Friedenspagoden** – in Indien und weithin in Asien heute allgemein *Shanti-Stupas* (von skr. *shāntih*: „Frieden, Seelenruhe, Glück, Segen“) genannt. Zu dieser Idee wurde Fujii durch das Lotus Sutra inspiriert. Es beschreibt im elften Kapitel das „Erscheinen des Juwelenstupas“ und dessen

¹²⁵ Website <http://gandhiashramsevagram.org/index.php> [Aufruf Oktober 2017].

¹²⁶ Nichidatsu Fujii, zit. nach: Paula Green, *Walking for Peace: Nipponzan Myohoji*, aaO S. 137.

¹²⁷ *Guru* ist das Sanskrit-Wort für Lehrer, Meister. Wird die Silbe -ji an einen Namen angehängt, so ist das im Hindi Ausdruck von besonderem, gesteigertem Respekt. So nennen die meisten Inder Gandhi bis heute *Gandhiji*. *Guruji* bedeutet also etwa „verehrter Lehrer“.

segensreiche Wirkung für alle Menschen.¹²⁸ Eine Friedenspagode ist der Form nach eigentlich ein buddhistischer *Stupa* (dt. „Anhäufung, Haarknoten“).¹²⁹ In vorbuddhistischer Zeit war der Stupa schlicht ein Grabhügel. In buddhistischer Zeit wurden mit diesem Wort die Schreine benannt, welche Reliquien (ursprünglich ein Teil der Asche vom verbrannten Leichnam des Siddhartha Gautama) zur Verehrung Buddhas und anderer Erleuchteter enthalten. Kurz nachdem im November 1946 das berühmte Pazifismusgebot in der neuen japanischen Verfassung verankert wurde¹³⁰, begann 1947 der Bau der ersten Friedenspagode in Hiroshima. Der Bau dieses symbolischen Ortes des Weltfriedens dauerte sieben Jahre. Mehr als 100.000 Menschen kamen zur Eröffnungszeremonie. In den kommenden Jahrzehnten wurden durch Fujii und seinen Orden weltweit etwa 80 Friedenspagoden erbaut, besonders in Asien, aber auch in Europa und den USA. Anlässlich von Eröffnungen solcher Pagoden pflegte Fujii zu sagen:

„Das Erscheinen einer Pagode berührt die Herzen und Seelen aller Menschen. Diejenigen, die dieser Pagode ihre Verehrung erweisen, lehnen damit die nukleare Kriegsführung absolut ab und glauben fest daran, dass sich eine friedliche Welt offenbaren wird. Die Vision einer Pagode hat die Macht, eine spirituelle Veränderung herbeizuführen. Sie verleiht dem Anbruch einer spirituellen Kultur ihren Glanz.“¹³¹

Für Fujii und die Mitglieder seines Ordens sind diese Pagoden gleichsam sichtbare Abrüstungsappelle, Architektur gewordene Friedensgebete. Der Nipponzan-Myōhōji-Orden ist bis heute in Japan aktiv. So wandern die Ordensangehörigen sowie Laienanhänger alljährlich im Sommer von Tokio nach Hiroshima, um dort am 6. August an der Gedenkfeier des Atombombenabwurfs teilzunehmen. Unterwegs treten sie in Rathäusern vor den Bürgermeister und Stadträten auf und werben für Frieden und Versöhnung. Der Orden hat sich im Zuge des weltweiten Pagodenbaus seinerseits internationalisiert. Fujii war 1968 erstmals in den USA, wo er sich als zweiter buddhistischer Mönch neben Thich Nhat Hanh öffentlich gegen den Vietnamkrieg aussprach. In den USA entstand auch die erste Gemeinschaft (Pāli: *sangha*) dieses Ordens außerhalb Japans, die zusammen mit japanischen Ordensmitgliedern, die nunmehr für längere Zeit in den USA lebten, Kontak-

¹²⁸ Das Lotos-Sūtra. Übersetzt von Max Deeg, Darmstadt 2007, S. 185ff.

¹²⁹ Buddhistische Begriffe aus dem Sanskrit bzw. Pāli sind in der Regel (trotz der Endung –a, die nichts mit dem Lateinischen zu tun hat) maskulin: also der Buddha, der Stupa, der Dharma, der Sangha (umgangssprachlich in der buddhistischen Szene Deutschlands auch *die* Sangha üblich), aber *das* Sutra.

¹³⁰ Im (heutzutage umstrittenen) Artikel 9 der Verfassung verpflichtet sich das japanische Volk dazu, auf die Androhung oder Ausübung militärischer Gewalt als ein Mittel zur Regelung internationaler Konflikte zu verzichten.

¹³¹ Zit. nach: Paula Green, *Walking for Peace: Nipponzan Myohoji*, aaO S. 139.

te zu der **amerikanischen Friedensbewegung** knüpfte. Seither sind die Mitglieder dieses Ordens auch ein integraler Teil der dortigen Friedensbewegung. 1985 wurde in Leverett (Massachusetts) die erste Friedenspagode in den USA fertiggestellt. Später kam ein buddhistischer Tempel hinzu, der von den kambodschanischen Anhängern Maha Ghosandas erbaut wurde. 2011 wurde ein weiterer Tempel, der auch für interreligiöse Friedensveranstaltungen genutzt wird, erbaut. Das immer größer werdende Areal ist heute weit hin als „*Buddha Hill*“ bekannt. 2015 wurde das 30-jährige Jubiläum der sogenannten „Neu England Friedenspagode“ gefeiert. Seit den Anschlägen von 9/11 organisiert der Nipponzan-Myōhōji-Orden alljährlich einen Friedensmarsch „für einen Neuen Frühling“ nach Washington D.C., der letzte fand vom 12. März bis 8. April 2017 statt.¹³²

Von den Kontakten zur Friedensbewegung in den USA abgesehen, empfand Fujii vor allem eine besondere Nähe zu den **Nordamerikanischen Ureinwohnern**, mit denen er erstmals 1978 zusammentraf beim „*Longest Walk: From Alcatraz to Washington D.C.*“, den sein(e) Sangha gemeinsam mit den Ureinwohnern organisiert hatte. Sich für deren Rechte einzusetzen, wurde in der Folgezeit ein integraler Bestandteil des Friedensengagements des Nipponzan-Myōhōji-Ordens. Fujii „stimmte überein mit der Betonung einer spirituellen Gemeinschaft seitens der Amerikanischen Ureinwohner, einer Gemeinschaft, die nicht auf Materialismus und Konsumismus beruhte, und er ermutigte seine Mönche und Nonnen, diese Freundschaften zu pflegen.“¹³³ In den USA selbst wie auch anderswo in der Welt organisierte der Orden **Friedensmärsche und Friedenscamps**, z. T. in (ehemals) umkämpften Gebieten. In der Hoch-Zeit der weltweiten Friedensbewegung, den 1980er Jahren, fanden die meisten Friedensmärsche statt. Bis zum „Weltfriedensmarsch“ 1982 von San Francisco bis New York, ebenfalls von den Mönchen des Nipponzan-Myōhōji-Ordens organisiert, nahm der damals bereits 97 Jahre alte Nichidatsu Fujii selbst teil. Eine ganz herausragende Rolle spielte die bereits erwähnte „*Interfaith Pilgrimage for Peace and Life*“, der jahrelang in der Meditation visualisiert und dann organisiert worden war von dem Mönch Sasamori Shonin. Er und weitere Mönche des Nipponzan-Myōhōji-Ordens führten diesen **längsten Friedensmarsch aller Zeiten** an, der vom ehemaligen Konzentrationslager Auschwitz acht Monate lang (beginnend am 8. Dezember 1994) dauerte und 8.000 km weit durch 21 Länder bis nach Hiroshima führte. Er endete schließlich in Nagasaki am 50. Jahrestag des Atombombenabwurfs am 9. August 1995. Mehr als hundert Menschen, auch aus anderen buddhistischen Strömungen und auch aus anderen Religio-

¹³² Website des „Buddha Hill“: <https://newenglandpeacepagoda.org/> [Aufruf Oktober 2017].

¹³³ Paula Green, *Walking for Peace: Nipponzan Myohoji*, aaO S. 145. Dasselbe gilt in neuerer Zeit auch für die Beziehungen zu den Afroamerikanern besonders im Großraum Atlanta.

nen nahmen daran teil. Weitere Märsche wurden organisiert, etwa 1989 zur Berliner Mauer, Mitte der 90er Jahre während des Tschetschenienkriegs gemeinsam mit den Soldatenmüttern Groznys, 1998 von Moskau nach Lumbini, dem Geburtsort Buddhas im heutigen Nepal, im Jahre 2000 quer durch die USA („*Trans America Peace March*“), 2001 quer durch Kanada oder 2002 der „*Anti-nuclear Peace March*“ von Indien nach Pakistan. Während all dieser und vieler anderer Friedensmärsche wird bis heute, wie es schon *Fujii Guruji* getan hatte, beim Schlagen einer Handtrommel das zentrale Mantra aller Nichiren-buddhistischen Schulen rezitiert.¹³⁴

Nikkyō Niwano, Myōkō Naganuma und Risshō Kōseikai (RKK)

Nikkyō Niwano (1906-1999) war, wie Ariyaratne und Sivaraksa, ein hochengagierter buddhistischer Laie, und die von ihm gegründete Organisation ist – wie auch die etwa gleichzeitig entstandene *Sōka Gakkai* (s. u. Exkurs 1) – eine programmatisch friedensorientierte Laienbewegung in betonter Distanz zum offiziellen staatsnahen Buddhismus in Japan. Beide Laienbewegungen – in Japan sind es die beiden größten überhaupt – sind heute international verbreitet, interreligiös vernetzt und haben einen erheblichen Einfluss. In den 1970er und 80er Jahren war Nikkyō Niwano neben Thich Nhat Hanh die weltweit bekannteste und angesehenste buddhistische Persönlichkeit überhaupt, ehe sie dann beide vom 14. Dalai Lama anlässlich der Verleihung des Friedensnobelpreises 1989 aus dem Mittelpunkt des medialen Rampenlichtes verdrängt wurden. Nikkyō Niwano stammte aus bäuerlichen Verhältnissen. Er arbeitete als einfacher Milchmann und war religiös auf der Suche, bis er 1935 das **Lotus Sutra** für sich entdeckte. Dieses Sutra, vor allem das 16. Kapitel, wurde ihm zum entscheidenden, wegweisenden Text, den Niwano von nun an nach eigenen Angaben täglich bis an sein Lebensende las. Er studierte es so ausgiebig, dass er 1961 sogar einen eigenen Kommentar dazu veröffentlichte. In dem **kurzen 16. Kapitel** des Sutras geht es um die Frage, ob der historische Buddha Shakyamuni mit seinem Tod endgültig verlöschte und ins Nirvana einging oder nicht. Dahinter steht die (bange) Frage, ob er als Erwachter nur seinen damaligen Zeitgenossen bei ihrer Befreiung helfen konnte oder ob er das noch heute vermag. Doch der Buddha des Lotus Sutras tröstet die Heilssuchenden aller Zeiten, insbesondere die einfachen Menschen, die sogenannten buddhistischen „Laien“: „Um die Lebewesen zu erretten, (...) verlösche ich nicht wirklich. Ich bin immer da, um das Gesetz darzulegen. Ich bin immer hier, doch aufgrund meiner übernatürlichen Kräfte sehen mich die verwirrten Lebewesen

¹³⁴ Der Orden ist auch Mitglied des „Japan Network of Engaged Buddhists“. Vgl. <http://jneb.jp/english/> [Aufruf Oktober 2017].

nicht, selbst wenn ich nahe bin.“¹³⁵ So erscheint der allezeit erlösend wirksame Buddha – wie der auferstandene Christus der neutestamentlichen Schriften – als ein Retter der Welt, ja sogar als „ein Vater für die Welt“: ich „errette alle, die an Qualen leiden.“ Diese Botschaft war ein immenser Trost für die Masse der „Gläubigen“ in Ostasien, auch für Niwano persönlich. Zugleich war es ihm ein Ansporn, auch als Laie ein konsequent buddhistisches Leben zu führen. In seiner Autobiographie betont er immer wieder die enorme Wichtigkeit dieser Schrift:

„Drei Monate nach Beginn meines Studiums des Lotus Sutras waren meine Augen offen. Mut brach aus der Tiefe meines Herzens hervor. (...) Zwei der Belehrungen, mit denen ich während dieser Phase in Kontakt kam, passten perfekt zu meinen persönlichen Gefühlen: der Weg des Mitgefühls eines Bodhisattvas – anderen zu helfen und jedermann in der Welt zu dienen – ist die wahre Bedeutung des Buddhismus; und die Fähigkeit des Laiengläubigen sowohl zu retten als auch gerettet zu werden.“¹³⁶

1938 gründete Niwano gemeinsam mit der älteren, medial begabten **Myōkō Naganuma** (1889-1957) bei sich zuhause die neobuddhistische **Risshō Kōseikai (RKK)** – zu Deutsch etwa „Gesellschaft zur Aufrichtung von Rechtschaffenheit und guten zwischenmenschlichen Beziehungen“, deren erster Präsident Niwano und deren erste Vizepräsidentin Naganuma wurden. Naganuma wurde Niwanos spirituelle Partnerin und Lehrerin. Niwano nennt sie immer „Myōkō Sensei“.¹³⁷ Gegenseitig erläuterten sie sich das Lotus Sutra. Naganuma wird für Niwano immer mehr auch eine religiöse Autorität, durch deren Mund höhere Offenbarungen des Buddha an ihn ergehen. Von den Mitgliedern, aber auch darüber hinaus wird Naganuma später, wie Schwester Khong, als eine Bodhisattva verehrt. Die Anfänge der Risshō Kōseikai sind ebenfalls unmittelbar von den Erfahrungen und Herausforderungen der **Kriegszeit** geprägt sowie von der Opposition gegenüber dem Militarismus der Regierung und der sie legitimierenden buddhistischen Strömungen:

¹³⁵ Zit. nach: Das Lotos-Sūtra. Übersetzt von Max Deeg, Darmstadt 2007, S. 241. Folgendes Zitat im Text ebd. S. 243.

¹³⁶ Lifetime Beginner. An Autobiography, Tokio 1989, S. 44 (Kap. 6: Two Eye Openings). Niwano schreibt in seinem Kommentar zum 16. Kapitel: „Durch dieses Kapitel verstehen wir klar, daß wir durch das große Leben des ewigen, ursprünglichen Buddha zum Leben gebracht wurden, und wir können dieses Prinzip als Basis unseres Lebens in unserem Geist verankern. Wenn wir diese Erkenntnis aufrecht erhalten, wird unser Leben hell, sicher und voller Mut und positiver Energie sein.“ In: Buddhismus heute: Eine moderne Darstellung des Dreifachen Lotus Sutra, Wien 1984, S. 287. Alte Rechtschreibung i.O.

¹³⁷ Das jap. *Sensei* ist ein traditioneller Zusatz bei der Anrede von Lehrern und anderen Autoritäten.

„Tatsächlich befürwortet das Lotus Sutra – das völlige Gegenteil aller Machtphilosophien – den Respekt vor der Mitmenschlichkeit, die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen und den Frieden für die Menschheit. Wir suchten keinen Vorteil zu ziehen aus dem damals in Japan wuchernden Ultranationalismus. Stattdessen blieben wir eine Gruppe, zusammengekauert in einer Ecke, dem gegenseitigen Schutz verpflichtet sowie der Bewahrung und Erziehung der Menschen.“¹³⁸

Die Mitglieder der Gesellschaft engagieren sich für die Leidtragenden im Krieg und nach Kriegsende im Wiederaufbau und in der Rekultivierung des Ackerlandes, um die hungernde Bevölkerung zu ernähren. Man beteiligt sich am Bau von Schulen, Kindergärten, Seniorenheimen, Krankenhäusern. Um sich vollständig seiner religiösen und sozialen Arbeit hingeben zu können, trennt sich Niwano – aufgrund einer Direktive des Buddha, vermittelt an ihn durch Naganuma – für zehn Jahre von seiner Frau und ihren sechs Kindern, die er für diese Zeit aufs Land zu seiner Herkunftsfamilie schickt. Ohne formell die Mönchsgelübde abzulegen, lebt er faktisch wie ein Mönch, nach dem Vorbild Buddhas, der ebenfalls seine Familie (allerdings endgültig) verlassen hatte. Erst 1954 kommt die Familie wieder zusammen, doch dauert es Jahre, bis sich das gemeinsame Leben wieder normalisiert. Das Lotus Sutra wurde auch für das Selbstverständnis der Laienbewegung maßgeblich. Für alle Mitglieder der Gesellschaft wurde die spirituelle Selbsterforschung, die moralische Selbstvervollkommnung¹³⁹ sowie ein entsprechendes friedensethisches sowie interreligiöses Engagement zum Hauptantrieb. Auf der Homepage ist zu lesen, dass sie sich ganz dem Frieden und der Befreiung (Erleuchtung) verschrieben habe und dass es ihr um die praktische Umsetzung der buddhistischen Lehren gehe: „Die Mitglieder von Rishshō Kōseikai, im Vertrauen auf den Buddha, wenden seine Lehren auf ihr Alltagsleben an. Sie rezitieren das [Lotus-] Sutra morgens und abends (...), führen anderen Menschen zum Glauben, indem sie die Lehren [Buddhas] und ihre Erfahrungen teilen, (...) um Frieden in unsere Familien, Gemeinschaften, Länder und in die Welt zu bringen.“¹⁴⁰ Für Niwano und alle Anhänger der Bewegung ist das Lotus Sutra als solches bereits die Lehre und Anleitung zum Frieden. Wobei, gut buddhistisch, für Niwano ganz klar ist:

¹³⁸ Ebd. S. 71 (Kap. 15: In the Service of the Smallest).

¹³⁹ Das wichtigste Instrument zur Reinigung von „negativen Trieben“ und zur Thematisierung von Alltagsproblemen sind die seelsorgerlich-therapeutischen Gruppentreffen (jap. *hōza*).

¹⁴⁰ Vgl. Website: <http://www.rk-world.org/whowere.aspx> [Aufruf Mai 2017]. Klammerzusätze MB. Die ausführlichste und mit Abstand beste Beschreibung von Rishshō Kōseikai auf Deutsch findet sich bei Christiane Schulze: „Frieden durch Religion“ – ein japanisches Modell. Das interreligiöse Friedensprogramm der Rishshō Kōsei-kai (1957-1991), Frankfurt/M. 2008.

„Die erste Voraussetzung zur Verwirklichung des Weltfriedens ist, wie ich glaube, die Versöhnung im Herzen der Menschen oder der innere Friede.“¹⁴¹

Die Bewegung versucht sich nach dem Krieg neben der Sozialarbeit auch im *intrareligiösen* Dialog vor allem mit den anderen Nichiren-Schulen Japans, dann aber, mit mehr Erfolg, im *interreligiösen* Dialog mit anderen Neureligiösen. Niwano wurde 1951 Mitbegründer der „Union der Neuen Religiösen Organisationen in Japan“ (jap. abgek. *Shinshūren*), zu der neobuddhistische, neushintoistische, christliche und andere Strömungen gehörten, die sich im Kampf gegen Sōka Gakkai zusammengetan hatten. Auch ging es darum, einen gemeinsamen Ansprechpartner für die japanische Regierung und die alliierten Besatzungsmächte in Japan anzubieten. Diese interreligiöse Union – für Niwano im Rückblick das Urmodell seines späteren globalen interreligiösen Engagements –, die 1952 als Mitglied in die größere „Liga der japanischen Religionen“ (jap. abgek. *Nisshūren*) aufgenommen wurde, war zugleich Teil der jungen **japanischen Friedens- und Abrüstungsbewegung**, die inmitten der materiellen, moralischen und politischen Trümmer der Nachkriegszeit im Entstehen begriffen war. Gleichzeitig internationalisiert sich Rishō Kōseikai, anfänglich vor allem in Richtung Lateinamerika, wohin viele Japaner kriegsbedingt emigriert waren. Die guten Erfahrungen, die Niwano in der Union mit den anderen religiösen Gruppen macht, ermutigen ihn immer stärker – im „diametralen Gegensatz zur fanatisch exklusiven Haltung der Nichiren Shōshū Sōkagakkai“¹⁴² –, auch einen globalen interreligiösen Dialog für den Frieden anzustoßen. Wobei hier die Rede vom „Dialog“ eine Untertreibung ist. Niwano geht es letztlich nicht um das bloße Gespräch der Religionen, sondern um eine „Zusammenarbeit der Religionen“ (jap. *shūkyō kyōryoku*) für den Frieden, wie er stets zu sagen pflegte. Für ihn ist diese interreligiöse Kooperation sogar der Königsweg zum „Weltfrieden“ (jap. *sekai heiwa*). In das Andachtsbüchlein (jap. *Kyōden*) von Rishō Kōseikai, in dem die wichtigsten Formeln und Texte zur möglichst täglichen Rezitation und Meditation aufgeführt sind, wird dann später auch eine Bitte um das Erwachen aller Wesen zu ihrer Buddha-Natur und um den Weltfrieden aufgenommen.

¹⁴¹ Zit. aus einem Interview mit Niwano nach: Schulze, „Frieden durch Religion“ – ein japanisches Modell, aaO S. 52. Ebenso äußert er sich in seiner Autobiographie (Lifetime Beginner, aaO S. 136): „*It is the mission of religion to bring peace to the heart of the individual. This peace in turn reaches from that individual to others and establishes harmonious relations between nation and nation and between mankind and nature. In other words, religion must be the power that generates peace and harmony in all aspects of life.*“

¹⁴² Ebd. S. 4.

1957 stirbt Naganuma – ein großer Verlust für Niwano persönlich und die ganze Bewegung: „Als Myoko Sensei stirbt, fühlte ich mich wie ein Vogel, der einer seiner Schwingen beraubt wird.“¹⁴³ Der Tod Naganumas läutet eine Phase der programmatischen **Neuorientierung** und Neuorganisation sowie verstärkten Internationalisierung von Rishshō Kōseikai im Laufe der 60er Jahre ein, so dass die Gesellschaft Ansehen in der Welt errang, durch missionarische Erfolge weiter wuchs und zu einer der wichtigsten religiösen Friedensorganisationen Japans wurde.¹⁴⁴ Zu dieser Neuorientierung gehörte zum Einen eine betonte Ausrichtung auf Indien, wie sie bereits Nichidatsu Fujii unternommen hatte. Es wurden Pilgerreisen zu den vier Buddha-Gedenkstätten unternommen sowie Kontakte zu buddhistischen indischen Organisationen wie etwa der Mahabodhi-Gesellschaft gepflegt. Dies führte auch zu einer allmählichen Rückbesinnung auf die ursprünglichen, vor allem im Theravada-Buddhismus bewahrten Lehren des Buddha, die sich seit geraumer Zeit durch die Vermittlung japanischer Gelehrter in Japan ausbreiteten.¹⁴⁵ Rishshō Kōseikai definiert sich in der Folge – anders als der Haupttrivale Sōka Gakkai – nicht mehr nur als *neubuddhistisch* (in der Tradition von Nichiren stehend), sondern zunehmend auch als *urbuddhistisch* (auf den ältesten Lehren Buddhas selbst basierend). Obwohl die Gesellschaft nach japanischer Terminologie zum Kreis der sogenannten „Neuen Religionen“ zählt, versteht sie sich seither als eine authentische und quasi „ökumenische“ buddhistische Organisation. Christiane Schulze resümiert: „Nach eigenem Anspruch vereinigt die Rishshō Kōseikai-Lehre nun die Hauptanliegen von Mahāyāna und von Theravāda, sie ist allgemein gültig und verbindlich, sie ist Buddhismus schlechthin, und so wird sie vielfach auch später auf internationaler Ebene angesehen.“¹⁴⁶

Zur programmatischen Neuorientierung von Rishshō Kōseikai gehörte zum Anderen, im Rahmen der angestrebten globalen interreligiösen Kooperation, eine bevorzugte **Zusammenarbeit mit dem Christentum**, das in Niwanos Augen als besonders geeigneter und glaubwürdiger Partner im Interesse des sozialen Engagements sowie des Weltfriedens erschien. Entsprechende Kontakte entwickelten sich prächtig, anfänglich mit Japan-Missionaren, später auch mit Katholiken – etwa mit der 1943 von Chiara Lubich gegr. *Fokolare-Bewegung* – und Protestanten sowie schließlich ganz besonders mit unitarischen und friedensbewegten Christen der *International Association for Religious Freedom (IARF)*.

¹⁴³ Ebd. S. 83 (Kap. 19: Incalculable Loss).

¹⁴⁴ Sie hat heute nach eigenen Angaben als Mitglieder gut zwei Millionen Familienhaushalte (ca. 7-8 Mio).

¹⁴⁵ Hier ist besonders auf Hajime Nakamura (1912-1999) hinzuweisen, der als erster den Pali-Kanon vollständig ins Japanische übersetzt hatte. Er starb nur wenige Tage (10.10.) nach Nikkyō Niwano (4.10.).

¹⁴⁶ Schulze, „Frieden durch Religion“ – ein japanisches Modell, aaO S. 86.

1963 besuchte er erstmals die Genfer Zentrale des Weltkirchenrates. 1965 wurde Niwano – als erster Buddhist überhaupt – von Papst Paul VI. als Beobachter zum Zweiten Vatikanischen Konzil eingeladen. Auch hatte er eine exklusive Audienz bei Paul VI., die eine nachhaltige Bedeutung für Niwano gewinnen sollte, besonders deshalb, weil der Papst vorgeschlagen hatte: „Christen sollten für Buddhisten beten und Buddhisten für Christen.“¹⁴⁷ Dies war für Niwano exakt der Geist, in welchem er sich die interreligiöse Kooperation vorstellte. Wie später Sivaraksa, erwies sich Niwano mehr und mehr als ein früher Meister der Netzwerkbildung durch weltweit gepflegte, persönliche Kontakte.

Die beiden Ziele „Weltfrieden“ und globale „interreligiöse Kooperation“ kamen schließlich im Oktober 1970 bei der Gründung der **Weltkonferenz der Religionen für den Frieden** (engl. *World Conference on Religion and Peace, WCRP*) in Kyoto zusammen, die Niwano gemeinsam mit zwei weiteren Initiatoren aus Indien und den USA angeregt hatte. Es war überhaupt die erste interreligiöse Weltfriedenskonferenz, und kein anderer als Niwano selbst hielt die Eröffnungsansprache („Der Wille Gottes und der Geist Bud-dhas“), was zugleich die maßgebliche Rolle Niwanos beim Zustandekommen dieser Konferenz zeigt. Für ihn persönlich war die Konferenz einer der Höhepunkte seines bisherigen Friedensengagements:

„Begegnung ist der entscheidende Ausgangspunkt für alle menschlichen Beziehungen. Nur wenn Begegnungen stattfinden, kann es zu Gesprächen kommen. Und nur aus Gesprächen kann Verstehen, Vertrauen und Freundschaft entstehen. Der Weg, den wir in die Zukunft beschreiten müssen, ist lang, doch Treffen religiöser Menschen aus der ganzen Welt in der Hoffnung, das eine große, gemeinsame Ziel zu erreichen, sind Schritte in die richtige Richtung.“¹⁴⁸

Niwano wurde der erste Präsident von WCRP und später Ehrenpräsident.¹⁴⁹ Die **Kyoto-Deklaration** spricht klare Worte. Sie prangert Waffenproduktion und -exporte an, die Unterentwicklung sowie den Hunger in der Welt. Sie fordert nukleare Abrüstung, den Einsatz für Menschenrechte sowie einen Schulterschluss aller Religionen um des Friedens willen. Gegen Ende der Deklaration wird das typisch buddhistische Verständnis, wie Frieden entsteht, deutlich:

¹⁴⁷ Lifetime Beginner. An Autobiography, aaO S. 129 (Kap. 33: Steps in the Right Direction).

¹⁴⁸ Ebd. S. 130 (Kap. 33: Steps in the Right Direction).

¹⁴⁹ Websites: <http://wcrp.org/> und <http://www.religionsforpeace.org/>. Nach der Jahrtausendwende erfolgte der Namenswechsel in „Religions for Peace“ (RfP). RfP ist in 76 Ländern der Welt vertreten.

„Beginnend mit uns selbst, sagen wir, dass der Startpunkt jeglicher ernsthafter Anstrengung bei einer Unternehmung – pädagogisch, kulturell, wissenschaftlich, sozial und religiös – in der feierlichen Akzeptanz der Tatsache besteht, dass die Menschheit und alle ihre Bemühungen jetzt in einer einzigen Bestimmung vereint ist. Wir leben und wir sterben zusammen im Kampf für Frieden. Wir können nicht wahrhaftigerweise den Krieg und Dinge, die dazu beitragen, verurteilen, ehe nicht unser persönliches Leben vom Frieden geprägt ist und wir bereit sind, das notwendige Opfer dafür zu geben. Wir müssen alles in unserer Macht Stehende tun, die öffentliche Meinung zu bilden und ein öffentliches Gewissen erwecken, um dem Krieg sowie der illusorischen Hoffnung standhaft zu widerstehen, dass Frieden durch militärischen Sieg zu erreichen sei. Wir sind davon überzeugt, dass Religionen, trotz ihrer historischen Differenzen, nunmehr sich bemühen müssen, alle Menschen zu vereinen bei diesen Bestrebungen, welche wahren Frieden ermöglichen.“¹⁵⁰

Zwei Tage nach Ende der WCRP-Gründungskonferenz fand in der Tokio-Zentrale von Risshō Kōseikai gleichsam der „Showdown“ in Sachen „Weltfrieden“ und „Kooperation der Religionen“ statt: ein interreligiöses **Weltfriedensgebet** mit 25.000 Teilnehmern und Zuschauern in der neu erbauten „Halle des Offenen Tores“ (jap. *fumon-kan*), welche als solche bereits, ähnlich den erwähnten Friedenspagoden, ein symbolischer Ort des Weltfriedens und der Gerechtigkeit der Gesellschaft sein soll. An diesem öffentlichen Gebetstreffen für den Frieden, das immerhin 16 Jahre vor dem ersten Gebetstreffen stattfand, zu dem Papst Johannes Paul II. nach Assisi eingeladen hatte, nahmen fast hundert Delegierte der Friedenskonferenz teil, zu denen Thich Nhat Hanh gehörte. Anwesend waren auch die 5.000 Jugendleiter von Risshō Kōseikai aus ganz Japan, die in begeisterten „Sprechchören für den Frieden“ (jap. *heiva e no shupurehikōru*) vor aller Welt ihr Leben dem Engagement für den Weltfrieden weihten. Thich Nhat Hanh lobte anschließend die Jugendarbeit von Risshō Kōseikai, welche an die „Möglichkeit einer buddhistischen Renaissance“ denken lasse.¹⁵¹

1988, genau 50 Jahre nach der Gründung von Risshō Kōseikai, wird deren **Jugendorganisation** den Friedenspreis der Vereinten Nationen erhalten für ihr jahrelanges Engagement zugunsten von UNICEF sowie für die „Donate A Meal“-Dauerkampagne seit 1974,

¹⁵⁰ Zit. nach:

<http://www.religionsforpeace.org/sites/default/files/publications/First%20World%20Assembly.pdf> (Aufruf Mai 2017). Die zehnte Weltversammlung von RfP wird 2020 stattfinden, genau 50 Jahre nach der Gründung von WCRP. Seit Jahren arbeitet RfP gemeinsam mit anderen Organisationen an einer „Charta für Vergebung und Versöhnung“. Mehr Informationen dazu s. unter <http://charterforforgiveness.org/>.

¹⁵¹ Vgl. Niwanos Schilderung des Gebetstreffens in: Lifetime Beginner. An Autobiography, aaO S. 131ff (Kap. 34: The Open Gate), Zitat im Haupttext ebd. S. 133.

bei der die Teilnehmer monatlich auf zwei warme Mahlzeiten verzichten und das gesparte Geld der Friedensarbeit von Risshō Kōseikai spenden.¹⁵² Die Friedensaktivitäten sowie die humanitäre Hilfe gerade der Jugendorganisation von Risshō Kōseikai waren insbesondere fokussiert auf die Philippinen sowie auf Kambodscha und die Vietnamflüchtlinge (Aufnahme und Betreuung in Japan). Damit war die Jugendorganisation von Risshō Kōseikai wohl de facto so etwas wie die erste buddhistische NGO aus Japan – so etwas hatte es bis dahin in Japan nicht gegeben.¹⁵³ Seit 1973 fanden auch Jugendgruppenreisen direkt dorthin statt, um sich vor Ort zu engagieren, aber auch um Zeremonien zur Befriedung der Geister der Weltkriegstoten durchzuführen. Nicht nur in Japan selbst, sondern überall in Süd- und Südostasien werden im Laufe der Zeit auf ehemaligen Schlachtfeldern, auf Friedhöfen oder an Orten, wo es Gefängnisse oder Todeslager gab, **Stupas zur Befriedung der Geister der Kriegstoten** errichtet. Diese für westliche Beobachter zunächst wohl befremdliche Verbindung von Friedensaktivismus und „Dienst an den Ahnen“ (jap. *senzo kuyō*) ist nicht nur zu verstehen vor dem Hintergrund der überall in Ostasien verbreiteten Ahnenverehrung, sondern auch aufgrund der buddhistischen Einsicht in die universelle Abhängigkeit und Vernetztheit aller Wesen, der zufolge es keinen Frieden unter den Lebenden geben kann ohne Frieden auch für die im Unfrieden (weil kriegs- oder unfallbedingt) Verstorbenen, die als Geister gleichfalls ein integraler Teil dieses Netzwerkes aller Wesen sind. Der Frieden ist in diesem Sinne unteilbar, die Beruhigung ruheloser Geister aus Kriegszeiten ist daher Teil des Friedensengagements. Um nur ein Beispiel zu nennen: der 1974 auf den Philippinen errichtete Stupa ist ein Turm der Freundschaft und zugleich ein „Monument für das Friedensgebet, das die Geister der japanischen, amerikanischen und philippinischen Kriegsgefallenen beruhigt“.¹⁵⁴

Seit 1974 erscheint mehrmals jährlich ein englischsprachiges Magazin mit dem Titel und programmatischen Untertitel: „*The Dharma World: For Living Buddhism and Interfaith Dialogue*“.¹⁵⁵ Seit der zweiten Weltversammlung von WCRP 1974 war Niwano auch maßgeblich daran beteiligt, eine interreligiöse Tochterorganisation speziell für Asien zu gründen. Dazu kam es dann 1976 in Singapur, wo die *Asian Conference on Religion and Peace*

¹⁵² Vgl. Website: <http://www.rk-world.org/peace/meal.aspx> [Aufruf Juli 2017].

¹⁵³ Vgl. Watts, A Brief Overview of Buddhist NGOs in Japan, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 31, 2004, S. 417-428.

¹⁵⁴ Zit. nach: Schulze, „Frieden durch Religion“ – ein japanisches Modell, aaO S. 360. Schulze berichtet in Kap. 6 sehr ausführlich über diesen „Ahnendienst“ als Teil des religiösen Friedensengagements von Risshō Kōseikai. Shintoistische und buddhistische Zeremonien zur Beruhigung der Atombombenopfer finden alljährlich sowohl in Hiroshima als auch in Nagasaki statt. Seit 1957 führt auch Risshō Kōseikai solche Rituale durch.

¹⁵⁵ Website: http://rk-world.org/dharmaworld/dk_home.aspx [Aufruf Oktober 2017].

(ACRP), bei der auch Mutter Teresa zugegen war, formell ins Leben gerufen wurde.¹⁵⁶ Anlässlich des 40-jährigen Jubiläums von Risshō Kōseikai wurde 1978 eine eigene Stiftung gegründet, die *Niwano Peace Foundation*, welche wie Risshō Kōseikai ihren Sitz in Tokio hat. Der renommierte **Niwano-Friedenspreis**, den die Stiftung alljährlich verleiht, ist eine hochdotierte Auszeichnung, die von einem interreligiösen Gremium aus Buddhisten, Christen und Muslimen bestimmt wird. Im Laufe der Jahrzehnte hat die Stiftung alle namhaften religiösen Friedensstifter und interreligiösen Brückenbauer weltweit ausgezeichnet, auch praktisch alle engagierten Buddhisten, die hier in dieser Studie aufgeführt werden.¹⁵⁷ Darüber hinaus war Niwano auch noch in einigen anderen interreligiösen Weltorganisationen aktiv, vor allem bei der 1900 gegründeten *International Association for Religious Freedom (IARF)*. Risshō Kōseikai wurde 1969 auf Anhieb Vollmitglied bei dieser ältesten internationalen interreligiösen Organisation überhaupt. 1981 bis 1984 war Niwano als erster Buddhist und zugleich als erster Asiate Präsident der IARF, 1987 wurde er Ehrenpräsident. Als Präsident der IARF sorgte Niwano dafür, dass 1984 der alle vier Jahre stattfindende Weltkongress der IARF in Tokio direkt in der Zentrale von Risshō Kōseikai stattfand. Das Thema des IARF-Kongresses war zugleich das Programm von Risshō Kōseikai: „Der Weg zum Frieden durch Religion“ (jap. *shūkyō ni yoru heiwa e no michi*).

Niwano nahm an dem interreligiösen Gebetstreffen für den Frieden in Assisi 1986 teil, zu dem Papst Johannes Paul II. (womöglich nach dem Vorbild der interreligiösen Friedensgebete, die Risshō Kōseikai organisiert) eingeladen hatte. Seit 1979 unterstützt Risshō Kōseikai UNO-Projekte, die dem Weltfrieden dienen, insbesondere die Kinderhilfsprojekte von UNICEF. 1991 trat der Sohn Nichikō Niwano in die Fußstapfen seines Vaters und wurde der neue Präsident der Gesellschaft. Nikkyō Niwano trat aus Altersgründen immer weiter in den Hintergrund. 1993 wurde ihm die Interreligiöse Medaille vom Internationalen Rat der Christen und Juden (engl. *International Council of Christians and Jews, ICCJ*) verliehen. 1994 hatte Niwano den Vorsitz bei der Auftaktveranstaltung zur sechsten Weltversammlung von WCRP in Italien an der Seite von Papst Johannes Paul II. inne. Niwano starb 1999. 2006 fand anlässlich seines 100. Geburtstages in New York ein von WCRP und Risshō Kōseikai gemeinsam veranstaltetes Symposium statt. Es stand unter der Überschrift, die das Lebensmotto Niwanos auf den Punkt bringt: „Ein Leben des

¹⁵⁶ Website: <http://rfpasia.org/>. 2014 fand bereits die achte Generalversammlung von ACRP statt. Das Netzwerk hat Kontakte zu und Kooperationen mit mehr als 20 nationalen interreligiösen Friedensorganisationen unter dem Dach von *Religions for Peace*.

¹⁵⁷ Vgl. Website: <http://www.npf.or.jp/english/> [Aufruf Oktober 2017].

Mitgeföhls und des Friedens“.¹⁵⁸ Rishshō Kōseikai wird seit 1991 von **Nichikō Niwano** (geb. 1938) geleitet. Er ist gleichfalls Präsident der Niwano-Friedensstiftung, der Union der Neuen Religiösen Organisationen in Japan, von *Religions for Peace* und der *Asian Conference on Religion and Peace*. Auch gehörte er im Jahre 2000 zu den religiösen Führern, die von der UNO zum „*Millenium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders*“ eingeladen waren. 2002 nahm er an dem zweiten interreligiösen Gebetstreffen für den Frieden in Assisi teil. Er ist Autor diverser Bücher, in denen er sich ausführlich mit buddhistischer Spiritualität und ihrer Alltags- wie auch Friedensrelevanz beschäftigt. Er hat bereits 1994 seine älteste Tochter **Kōshō Niwano** (geb. 1968) als seine künftige Nachfolgerin ernannt.¹⁵⁹ Sie hat bereits einige Bücher, u. a. über das Lotus Sutra, verfasst und sitzt in den Gremien etlicher interreligiöser Organisationen, etwa im Vorstand des neuen *King Abdullah bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue (KAICIID)* mit Sitz in Wien.¹⁶⁰ Dass künftig also eine Frau die Präsidentschaft von Rishshō Kōseikai ausüben wird, zeigt an, dass auch in Asien die Rolle der Frauen im interreligiösen Dialog generell und speziell bei der interreligiösen Friedensarbeit immer wichtiger werden wird (s. u. 4.).

Exkurs 1: Sōka Gakkai als problematische neureligiöse Laienbewegung¹⁶¹

Fast zur gleichen Zeit wie Rishshō Kōseikai entstand ab 1930 eine gleichfalls am Reformbuddhismus Nichirens und an dessen Handhabung des Lotus-Sutras orientierte weitere Laienbewegung, die jedoch im Verlauf der Jahrzehnte dann eine andere Entwicklung durchlaufen hat als Rishshō Kōseikai und heute wohl kaum mehr als eine neobuddhistische Bewegung gelten kann, sondern eine immer selbstständiger gewordene **Neureligion**

¹⁵⁸ Die hauseigene Quartalszeitschrift „*Dharma World: For Living Buddhism and Interfaith Dialogue*“ berichtet in der Ausgabe 34 (April-Juni 2007) über das Symposium: http://www.rk-world.org/dharmaworld/dw_2007aprjun.aspx [Aufruf Juni 2017].

¹⁵⁹ Vgl. online <http://www.rk-world.org/presdesignate.aspx> [Aufruf Juni 2017].

¹⁶⁰ Vgl. online <https://www.kaiciid.org/who-we-are/governance/reverend-kosho-niwano> [Aufruf Juni 2017].

¹⁶¹ Vgl. zum Folgenden bes. Ulrich Dehn, *Neue Religiosität und neue Religionen: Das Beispiel Sōka Gakkai*, Bad Boll 2005; Sybille Höhe, *Religion, Staat und Politik in Japan. Geschichte und zeitgeschichtliche Bedeutung von Sōka Gakkai, Kōmeitō und Neuer Kōmeitō*, München 2011; Daniel A. Metraux, *The Sōka Gakkai: Buddhism and the Creation of a Harmonious and Peaceful Society*, in: Chr. S. Queen/S. B. King (Hg.), *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany 1996, S. 365-400; Jacqueline I. Stone, *Nichiren's Activist Heirs: Sōka Gakkai, Rishshō Kōseikai, Nipponzan Myōhōji*, in: Queen u.a. (Hg.), *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, New York u.a. 2003, S. 63-94. Irina Wieczorek, *Religion und Politik in Japan: Sōka (G)akkai und Kōmeitō*, Hamburg 2001. Außerdem danke ich Susanne Billig aus Berlin für ihre Einschätzung aus persönlichen Erfahrungen.

darstellt, die die Absicht verfolgt, eine eigene Weltreligion zu werden.¹⁶² Ist Risshō Kōseikai letztlich im Kosmos des reformorientierten Nichiren-Buddhismus verblieben, gewissermaßen in Opposition zu den Mainstreambuddhismen Japans wie etwa dem Zen-Buddhismus (vergleichbar hierzulande den „Freikirchen“ im Gegenüber zu den traditionellen „Volkskirchen“), so weist deren seit jeher größter Rivale Sōka Gakkai (dt. „Werteschaftergesellschaft“) trotz unbestreitbarer neobuddhistischer Versatzstücke heute immer mehr die Merkmale einer sich vom Buddhismus loslösenden Religionsgemeinschaft auf, ungefähr vergleichbar den Mormonen, dem Alevitentum oder der Bahai-Religion, die sich ebenfalls trotz christlicher bzw. islamischer Wurzeln zu eigenständigen Religionen weiterentwickelt haben. Dieser neureligiöse Charakter von Sōka Gakkai kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass diese Gemeinschaft am 28. November 1991 in Japan aus dem Verband der Nichiren-buddhistischen Schulen offiziell ausgeschlossen wurde und auch sonst von den meisten buddhistischen Dachverbänden einzelner Länder und Kontinente nicht als Mitglieder – sprich: als Buddhisten – anerkannt werden. Die „Vier Edlen Wahrheiten“, die zum Urgestein der Lehre Buddhas zählen, spielen bei Sōka Gakkai keine Rolle mehr, umso mehr aber das diesseitige Streben nach materiellem Erfolg und Glück. Schon dieser Grund spricht gegen eine Berücksichtigung von Sōka Gakkai bei der Recherche genuin **buddhistischer** Friedensakteure in Asien. Doch kommen auch diverse weitere Kritikpunkte hinzu, die womöglich noch stärker ins Gewicht fallen und kurz aufgeführt werden sollen.

Sōka Gakkai ist heute die zahlenmäßig stärkste und in dieser Hinsicht in der Tat die erfolgreichste aller in Japan entstandenen Neureligionen. Nach eigenen Angaben auf der deutschen Homepage soll sie aktuell rund 12 Millionen Mitglieder in über 190 Ländern haben.¹⁶³ Dieser quantitative Erfolg verdankt sich sehr fragwürdigen **missionarischen Methoden**, die zumindest in den ersten Jahrzehnten allgemein praktiziert wurden und der „Werteschaftergesellschaft“ ein nachhaltig negatives Image als exklusivistischer, religiös intoleranter Gemeinschaft eingebracht hat. Es gilt nämlich, mit Hilfe des sogenannten „Brechens und Unterwerfens“ (jap. *shakubuku*) – also durch eine aggressive Argumentation – den Feind bzw. „Ungläubigen“ von seinen falschen, häretischen Auffassungen abzubringen. Diese Strategie, die von fundamentalistischer Selbstgerechtigkeit und Unduldsamkeit gegenüber Andersgläubigen zeugt, geht bereits auf Nichiren selbst

¹⁶² So urteilt auch Sybille Höhe (Religion, Staat und Politik in Japan, aaO S. 72): „Obwohl sich die Sōka Gakkai in den 1960er und 1970er Jahren offiziell als eine buddhistische Laienorganisation der Nichiren Shōshū bezeichnete, ist sie faktisch eine unabhängige religiöse Bewegung mit ihrer eigenen Geschichte.“

¹⁶³ Vgl. <http://www.sgi-d.org/> [Aufruf Juni 2017].

zurück, ist aber von Risshō Kōseikai gerade nicht rezipiert worden.¹⁶⁴ Auch wenn die heutigen *shakubuku*-Strategiehandbücher moderater sind als die vor 50 Jahren, ist klar, dass der eigenen Expansion und Mitgliedergewinnung wesentlich mehr Bedeutung zukommt als guten Beziehungen zu Buddhisten oder anderen Religionsgemeinschaften. Der interreligiöse Dialog stand bei Sōka Gakkai im Unterschied zu Risshō Kōseikai nie ganz oben auf der Agenda. Man muss zugeben, dass sich in den letzten beiden Jahrzehnten Sōka Gakkai (notgedrungen) stärker in dieser Richtung engagiert, freilich nicht nur um des Weltfriedens willen, sondern primär, um das eigene negative Image zu verbessern. Doch auch dieses Friedensengagement verdankt sich letztlich einer sehr fragwürdigen Geschichtsdeutung, die wie das Pendant beispielsweise zur Deutung des Holocausts in manchen ultraorthodoxen jüdischen Kreisen wirkt. Ähnlich wie diese meinen, die Judenvernichtung sei eine Strafe Gottes für die Vernachlässigung der Toravorschriften gewesen, meint auch Daisaku Ikeda (s. u.), dass die vielen Kriege Japans, vor allem aber die Niederlage im Zweiten Weltkrieg und die Zerstörung des Landes durch die Atombomben eine (kollektiv-karmische) Folge der Missachtung Nichirens und des Lotus Sutras seien.¹⁶⁵

Des Weiteren spielt seit den 1960er Jahren die in Japan immer wieder sehr umstritten gewesene politische wie auch kulturelle und wirtschaftliche Einflussnahme eine zentrale Rolle bei Sōka Gakkai. 1964 wurde die *Kōmeitō* (dt. „Gerechtigkeitspartei“) als politischer Flügel gegründet (1994 aufgelöst), 1998 die *Shinkōmeitō* (dt. „Neue Gerechtigkeitspartei“). Befürchtungen, dass Sōka Gakkai sich demokratischer Mittel bedient, um eine Theokratie zu errichten, sitzen tief in der japanischen Gesellschaft. Sōka Gakkai gründete seit 1971 diverse eigene Universitäten und Forschungsinstitute. Es gibt Verflechtungen mit Wirtschaftsunternehmen, und Sōka Gakkai – in gewisser Weise „eine Nation innerhalb einer Nation“¹⁶⁶ – wird selbst wie ein straff und äußerst hierarchisch organisiertes, intransparentes Unternehmen geführt, darin nicht unähnlich der *Church of Scientology*. Insbesondere der regelrechte **Personenkult**, der um Nichiren selbst sowie aktuell um **Daisaku Ikeda**

¹⁶⁴ So auch Stone, Nichiren's Activist Heirs, aaO S. 72: Sōka Gakkai „*incurred widespread hostility for what many perceived as dogmatic self-righteousness in its claim to exclusive possession of religious truth – something Risshō Kōseikai, with its thorough-going ecumenical stance, has avoided.*“ Stone zufolge haben beide rivalisierenden Bewegungen Nichiren und das Lotus Sutra völlig gegensätzlich rezipiert („*contrast sharply*“): ebd. S. 70ff.

¹⁶⁵ „*The Japanese are reportedly the first nation to have been baptized by gunpowder, when it was attacked by the Mongols seven hundred years ago. It was Japan again that first suffered from atomic warfare. Looking back on this unhappy history, it is hoped that the Japanese people will realize that they are destined to work more strenuously than any other country of the world for the achievement of world peace.*“ Daisaku Ikeda, *The Human Revolution*, Tokio 1965, Bd. 1, S. 70, zit. nach: Stone, Nichiren's Activist Heirs, aaO S. 86.

¹⁶⁶ Daniel Metraux, *The Soka Gakkai*, aaO S. 394: „*The Soka Gakkai is psychologically like a nation within a nation.*“

(geb. 1928) gemacht wird (in Japan spricht man gar vom „Ikedaismus“ bzw. von Sōka Gakkai als „Ikeda-Religion“), erinnert an den Personenkult der Scientologen um Ron Hubbard. Daisaku Ikeda, von Hause aus wie Hubbard Schriftsteller, war von 1960 bis 1979 der dritte Präsident von Sōka Gakkai. 1975 gründete er die Schwesterorganisation *Sōka Gakkai International* (SGI) und wurde zugleich deren erster Präsident. Faktisch ist er seit langem der unbestrittene Führer von Sōka Gakkai, von den Anhängern, wie auch Nichiren, als „lebender Buddha“ verehrt, und international deren bekanntestes Gesicht mit zahllosen Ehrendoktorwürden.¹⁶⁷ Manchen Beobachtern gilt er als der faktisch womöglich mächtigste Mann Japans. Seit 1983 verfasst Ikeda alljährlich am Jahrestag der Gründung der SGI (26. Januar) einen **Friedensaufruf** (engl. „*Peace Proposal*“), der konkrete Vorschläge zur Überwindung globaler Probleme enthält.¹⁶⁸

Auch wenn dieses Friedensengagement Ikeda und der SGI Anerkennung eingebracht hat, und obwohl Werte wie Mitmenschlichkeit, Mitgefühl, gute Nachbarschaft oder gewaltfreie Kindererziehung ernst genommen und umgesetzt werden, bin ich doch der Meinung, dass es aufgrund der skizzierten problematischen Gesichtspunkte eher nicht ratsam wäre, mit der Sōka Gakkai oder der SGI zu kooperieren. Es wäre sicher übertrieben, Sōka Gakkai direkt mit Scientology zu vergleichen, doch diese angehende Weltreligion ist nach wie vor viel zu umstritten und trotz oder auch gerade wegen ihrer Erfolgsgeschichte als größter Neureligion Japans innerhalb der dortigen Gesellschaft sowohl politisch als auch religiös weitgehend isoliert bzw. sich selber isolierend.

2.2.5 Engagierter (Zen-) Buddhismus im Westen

Selten zuvor in der Geschichte des Buddhismus, der sich von Anfang an als Bewegung der Gewaltfreiheit und des Mitgefühls nach dem Vorbild Buddhas verstand, wurde dessen Essenz so sehr ins Gegenteil pervertiert und für Gewalt, Mitleidlosigkeit und Krieg instrumentalisiert wie im japanischen Zen-Buddhismus, seien es die kämpfenden Mönchssoldaten des Mittelalters oder die Ära des japanischen Nationalismus und Militarismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Jahrzehntlang wurde die Mitverantwortung und die Mittäterschaft nicht nur, aber vor allem des zen-buddhistischen Klerus während dieser Zeit totgeschwiegen. Erst 1997, mit dem Buch „*Zen at War*“ von Brian Daizen

¹⁶⁷ Es stellt sich allerdings schon die Frage, mit welchen honorigen „Leistungen“ sich wohl Ikeda die rund 100 (!) Ehrendokortitel erworben hat. Vgl. die Übersicht auf seiner Website: <http://www.daisakuikedas.org/>.

¹⁶⁸ Vgl. <http://www.sgi.org/about-us/president-ikedas-proposals/> (Aufruf Juni 2017). 2011 erschien das Buch „*New Horizons in Eastern Humanism: Buddhism, Confucianism and the Quest for Global Peace*“, das Gespräche zwischen ihm und Tu Weiming enthält. Sulak Sivaraksa sorgte für die Übersetzung einiger seiner Bücher ins Thaiändische.

Victoria, der selbst ordiniertes Sōtō-Zen-Priester und Friedensaktivist ist, begann die nicht mehr länger zu vermeidende selbstkritische Aufarbeitung der eigenen buddhistischen Gewaltgeschichte.¹⁶⁹ Es ist eine seltene Ironie der jüngsten Entwicklung des Zen-Buddhismus, dass sich dieser zur gleichen Zeit in den Westen ausbreitete, vor allem in die USA, in das Land des ehemaligen Kriegsgegners, wo der Zen-Buddhismus seither nicht nur wieder zu seinen eigentlichen Wurzeln zurückfand, sondern sich zugleich auch neu erfand in Anpassung an eine neue Umgebung, an die Erwartungen und Bedürfnisse neuer Zielgruppen sowie auf die aktuellen Herausforderungen der Gegenwart reagierend. Der in den Westen gekommene ursprüngliche und zugleich erneuerte Zen-Buddhismus ist sozial, ökologisch, interreligiös offen, international vernetzt und friedensengagiert. Dies soll im Folgenden an zwei Beispielen demonstriert werden.

Robert Aitken Roshi und die *Buddhist Peace Fellowship*

Im Laufe des 20. Jahrhunderts kamen etliche Zen-Lehrer aus Japan in die USA, wo sie den Zen-Buddhismus, besonders an der Westküste, rasch populär machten. Unter ihnen sind besonders hervorzuheben der buddhistische Laie Daisetz T. Suzuki (1870-1966), der bereits um die Jahrhundertwende in die USA gekommen war, und der nicht mit ihm verwandte, aber oft mit ihm verwechselte Sōtō-Zen-Mönch Shunryu Suzuki (1905-1971), der 1958 in die USA kam und in San Francisco ein Zen-Center sowie 1967 das erste Zen-Kloster außerhalb Asiens (*Zen Mountain Center in Tassajara Springs*, Kalifornien) gründete.¹⁷⁰ Umgekehrt kamen aber auch, weltkriegsbedingt, US-Amerikaner nach Japan, unter ihnen Robert B. Aitken (1917-2010). Der junge Aitken, obschon Zivilist und kein Soldat, war während des Zweiten Weltkriegs für einige Jahre in Japan interniert. Dort kam er mit dem Sōtō-Zen-Meister Haku'un Yasutani Roshi (1885–1973) zusammen, dessen Schüler er wurde.¹⁷¹ Yasutani Roshi hatte gleichfalls eine wichtige Rolle bei der buddhistischen Verklärung und Legitimation des japanischen Militarismus gespielt und dann nach dem Krieg eine eigene Sōtō-Zen-Gemeinschaft gegründet.¹⁷² Aitken schloss sich dieser internationalen Sanbō-Zen-Gemeinschaft an und erhielt 1974 von seinem anderen Lehrer Kōun

¹⁶⁹ Die deutsche Ausgabe ist 1999 erschienen unter dem Titel „Zen, Nationalismus und Krieg“.

¹⁷⁰ Der jüngere und, wie er selbst scherzhaft immer sagte, „kleinere Suzuki“ hatte keine militante Kriegsvergangenheit in Japan, wohl aber der ältere und berühmtere Suzuki, der aus einer Samurai-Familie stammte und daher der Rinzaï-Zen-Schule angehörte. Seinen im Westen kaum bekannten „Kult des Todes“ beschreibt Victoria, ebd. S. 154ff. und S. 343ff.

¹⁷¹ Der nur im japanischen Zen gebräuchliche Titel *Roshi* (jap. eigtl. *Rōshi*) bedeutet „(älterer) Lehrer, Meister“.

¹⁷² Zur Geschichte dieser 1954 gegründeten sogenannten Sanbō-Zen-Gemeinschaft, der kein Geringerer als der Jesuitenpater und Zen-Lehrer Hugo Enomiya-Lassalle (1898-1990) und viele weitere westliche Zen-Lehrer wie David R. Loy und Willigis Jäger angehörten oder noch angehören, vgl. online https://ssl.sanbo-zen.org/history_d.html [Aufruf Oktober 2017].

Yamada Roshi (1907-1989), dem späterem Abt dieser Gemeinschaft, die Dharma-Übertragung als autorisierter Zen-Lehrer. Unter dem Eindruck des Kalten Krieges und der 68er Jahre gründete Robert Aitken Roshi vier Jahre später auf Hawaii, wo er geboren wurde und lebte, gemeinsam mit seiner Frau Anne Aitken (1911-1994) den Buddhistischen Friedensbund (engl. *Buddhist Peace Fellowship*, BPF).¹⁷³

Zu den bekanntesten Mitgliedern der ersten Stunde zählen etwa Joanna Macy (geb. 1929), Gary Snyder (geb. 1930) oder Jack Kornfield (geb. 1945). Der Bund, dem zunächst nicht nur, aber hauptsächlich nordamerikanische Buddhisten vor allem aus dem Zen- sowie Theravada-Buddhismus angehörten, verstand sich als eine Graswurzelbewegung, in der sich viele damalige Sozial-, Umwelt-, Abrüstungs- und Friedensaktivisten zusammenfanden. Erst im Laufe der Jahre und Jahrzehnte entwickelte sich der Bund, der immer offen war für alle buddhistischen Richtungen, zu einem die ganze USA umgreifenden und später dann auch internationalen buddhistischen Netzwerk. Von Anfang an wurde der Kontakt mit asiatisch-buddhistischen Akteuren gesucht. Vor allem die drei großen USA-Reisen Thich Nhat Hanhs 1985, 1987 und 1989 sorgten dafür, dass der Friedensbund in der weiteren Öffentlichkeit bekannt wurde und viele neue Mitglieder hinzugewann. 1985 wurde zudem ein Textbuch veröffentlicht, in dem Beiträge fast aller damals prominenter engagierter Buddhisten weltweit enthalten sind.¹⁷⁴ Darin schreibt der Gründer Robert Aitken Roshi:

„Wenn wir unsere Bodhisattva-Gelübde ernst nehmen, müssen wir auf Amerikas Aufstockung der Atomwaffen, seinen Materialismus, seinen verschwenderischen Energieverbrauch, seine Zerstörung der Wälder und Tiere sowie auf seine Anonymisierung des Lebens reagieren. (...) Wir können lernen, unsere Integrität als Buddhisten zu behaupten, uns zwar um eine gute Öffentlichkeitsarbeit im Rahmen der Integrität zu bemühen, doch fest zu stehen und Nein zu sagen zum Eiltempo unseres Landes in Richtung Atomkrieg und biologischem Holocaust.“

Daraus wird bereits ersichtlich, dass sich der Friedensbund gewissermaßen als der buddhistische Flügel der amerikanischen Friedensbewegung verstand und sich als ein Teil derselben in den USA für Abrüstung und die Abschaffung des Krieges engagierte,

¹⁷³ Website: <http://www.buddhistpeacefellowship.org>. Zur folgenden Darstellung vgl. Judith Simmer-Brown, *The Buddhist Peace Fellowship*, in: Chr. S. Queen (Hg.), *Engaged Buddhism in the West*, Somerville 2000, S. 67-94.

¹⁷⁴ Fred Eppsteiner (Hg.), *The Path of Compassion: Writing on Socially Engaged Buddhism*, Berkeley 1985. Als Autoren sind u.a. der Dalai Lama, Thich Nhat Hanh, Robert Aitken, Joanna Macy, Gary Snyder und Maha Ghosananda vertreten. Zitat von Robert Aitken im Haupttext ebd. S. 148.

aber von Anfang an auch international – infolge der Kontakte zu Thich Nhat Hanh und Maha Ghosananda – für Menschenrechte und Religionsfreiheit in Vietnam, Kambodscha und Bangladesh aktiv war. Die Vision des Friedensbundes könnte ebenso gut die Vision des Intersein Ordens sein. Sie wird im Internet heute folgendermaßen beschrieben: „Im Bewusstsein der wechselseitigen Verbundenheit aller Dinge, kultiviert der Buddhistische Friedensbund die Bedingungen für Frieden, soziale Gerechtigkeit und ökologische Nachhaltigkeit in uns selbst, in unseren Gemeinschaften und in der Welt.“¹⁷⁵ Noch knapper formuliert, wie das im Untertitel zum Logo auf der Homepage zu sehen ist: „Mitfühlendes Handeln kultivieren“ (engl. *Cultivating Compassionate Action*). Konkret hat die Kultivierung mitfühlenden Handelns drei Ebenen: Kommunikationstraining, in Konflikten etwa, sodann Bildungs- und Fortbildungsprogramme, um engagiert buddhistische Gemeinschaften zu fördern, sowie das gemeinsame, Frieden schaffende Handeln sowie Hilfsprojekte gemeinsam mit Partnerorganisationen. Dazu gehören (Sitz-) Blockaden, Demonstrationen, Nachtwachen, Engagement für Flüchtlinge aus Kriegsgebieten (z. B. das Bauen von Schulen für tibetische Flüchtlingskinder und für Waisenkinder in Bangladesch), Gefangenenseelsorge, Umweltkampagnen, Konfliktlösungsprozesse. Wichtig war – nicht nur den Mitgliedern des Friedensbundes, sondern allen engagierten Buddhisten des Landes – immer auch die Unterstützung für das tibetische Volk und die Friedensideen des Dalai Lamas (s. u. 2.2.6.), wobei amerikanische Schauspieler und Filmemacher von Richard Gere bis Martin Scorsese in den USA eine wichtige Rolle spielen.¹⁷⁶ Die Mitglieder des Friedensbundes verstehen sich als politisch engagierte Buddhisten, deren religiöse Überzeugung unmittelbar alltagsrelevant ist und deren vielfältiges Handeln sich mit persönlicher buddhistischer Meditationspraxis verbindet, sich aber ansonsten vom Engagement etwa christlicher oder säkularer Friedensaktivisten nicht sonderlich unterscheidet. In neuerer Zeit führten vor allem der Golfkrieg 1991 sowie die diversen sogenannten „Kriege gegen den Terrorismus“ seitens der USA seit 9/11 zu entsprechenden Aktivitäten. Wie diverse Fotos online zeigen, tragen die Mitglieder des Friedensbundes auf Demonstrationen vorneweg Transparente, auf denen etwa zu lesen ist: „Mein wahrer Körper ist die gesamte Erde. Ich gelobe, für Klimagerechtigkeit zu arbeiten.“ Oder: „Der US-Militarismus bringt Gewalt hervor, keine Sicherheit. Ich gelobe, für Frieden und Freiheit zu arbeiten.“ Heute hat der buddhistische Friedensbund mehr als 4.000 Mitglieder, etwa 15 regionale Verbände in den USA sowie zahlreiche nationale und internationale Kontakte sowie Partner. Die beiden wichtigsten Kooperationspartner sind das bereits beschriebe-

¹⁷⁵ „Aware of the interconnectedness of all things, the Buddhist Peace Fellowship cultivates conditions for peace, social justice, and environmental sustainability within our selves, our communities, and the world.“ Zit. nach: <http://www.buddhistpeacefellowship.org/about-bpf/mission/> [Aufruf Juni 2017].

¹⁷⁶ Vgl. Seager, Buddhism in America. Revised and Expanded Edition, New York 2012, S. 135-157.

ne Internationale Netzwerk Engagierter Buddhisten (INEB) Sulak Sivaraksas sowie die *Community of Mindful Living* Thich Nhat Hanhs.

Bernard Tetsugen Glassman Roshi und der Zen Peacemaker Orden

Der erwähnte Sōtō-Zen-Meister Haku'un Yasutani Roshi hatte außer Aitken einen weiteren Schüler, der noch berühmter und vor allen Dingen innovativer wurde als alle bisherigen westlichen Buddhisten: Bernard Glassman (geb. 1939). Der in Brooklyn geborene Sohn jüdischer Einwanderer ist promovierter Mathematiker und war als Raumfahrt-Ingenieur tätig. Früh fand er zum Zen und hatte außer Yasutani Roshi noch weitere Lehrer, vor allem Hakuyu Taizan Maezumi Roshi (1931-1995), dem er seit 1967 beim Aufbau des *Zen Center of Los Angeles* (ZCLA) half. Maezumi ernannte Glassman 1976 zum Zen-Lehrer (jap. *Sensei*) und 1995 auch zum Zen-Meister (jap. *Rōshi*). „Bernie“ (wie er schlicht am liebsten angesprochen werden möchte) Glassman war und ist nicht nur als Lehrer einer eigenen Zen-Gemeinschaft, sondern auch als sozialer Unternehmer in New York tätig. So gründete er 1982 in dem verahrlosten Stadtteil Yonkers eine rasch sehr erfolgreiche Bäckerei (*Greyston Bakery*), deren Gewinne er über eine gemeinnützige Stiftung (*Greyston Foundation*) für die Sozialarbeit mit Drogenabhängigen, Obdach- und Arbeitslosen verwendet. Glassman mit seinem Image als „Wunderkind des amerikanischen Zen“¹⁷⁷ wurde zu einem der führenden Repräsentanten des Zen-Buddhismus in den USA. Unter anderem war er der erste Präsident der 1996 gegründeten *Soto Zen Buddhist Association of America* (SZBA).¹⁷⁸

Im Laufe der 1990er Jahre erst wurde das ganze experimentelle und innovative Potential Glassmans sichtbar. So ergänzte er die überkommene Methodologie des Zen-Trainings durch eine ganz neue Übung, die er 1991 erfand: das sogenannte Eintauchen (engl. *plunge*) und Sicheinlassen auf eine ungewohnte oder unbekannte Situation. Diese Übung nahm zunächst die Form von **Straßen-Retreats** an, die er seit 1991 alljährlich mit seiner Gemeinschaft und anderen Interessierten zunächst in New York abhält.¹⁷⁹ Jeder Teilnehmer sollte sich, damit fing die Übung schon an, zuerst seinen finanziellen Beitrag für die Teilnahme am Retreat im Freundes- und Bekanntenkreis selbst erbetteln bzw. erbitten, um erst dann mit Glassman zusammen einige Tage lang auf der Straße zu leben, nicht anders als die zahllosen Bettler und Obdachlosen, nur mit den eigenen Kleidern am Leib, ohne Handy, Bargeld, Kreditkarte oder Schlafsack. Keine Frage, dass eine solche

¹⁷⁷ Queen, Glassman Roshi and the Peacemaker Order: Three Encounters, in: Ders., *Engaged Buddhism in the West*, Somerville 2000, S. 100: „his reputation as the *wunderkind* of American Zen“ (Kursiv i.O.).

¹⁷⁸ Website: <http://szba.org/>.

¹⁷⁹ Vgl. Glassman, Zeugnis ablegen: Buddhismus als engagiertes Leben, Berlin 2001, S. 105ff.

Übung eine gewaltige Herausforderung für alle darstellte. Der eigentliche Lehrer ist dabei die Straße selbst, das Unbekannte, das jederzeit unvorhersehbare Leben dort, das den Teilnehmern ja aus eigenem Erleben bis dahin völlig unbekannt ist. Heute finden die Straßen-Retreats längst nicht mehr nur in New York, sondern in vielen Großstädten der USA statt, aber auch in Lateinamerika und in Europa (z. B. in Zürich, Paris oder in Helsinki).

Zu einer weiteren innovativen Methode wurde Glassman inspiriert, als er 1994 an einem interreligiösen Treffen im ehemaligen Konzentrationslager von Auschwitz teilgenommen hatte. Daraus entwickelte er die sogenannten „Bezeugenden (oder: Zeugnis ablegenden) Retreats“ (engl. *Bearing Witness Retreats*). Auch bei ihnen handelt es sich nicht mehr um spirituelle Klausuren an abgelegenen idyllischen Orten (traditionell in Berg- oder Waldklöstern), sondern um das Eintauchen in einen öffentlichen Raum, der das Gegenteil jeder Idylle darstellt: Es sind Retreats an (früheren) Orten des Grauens, die für Hass, Tod, Vertreibung und Vernichtung stehen. 1996 organisierte er zusammen mit seiner Frau Sandra Jishu Holmes Roshi (1941–1998) und anderen Menschen das erste **„Bearing Witness Retreat“ in Auschwitz**, das seither dort alljährlich unter freiem Himmel wiederholt wird. Diese neue Form der Retreats ist in mehrfachem Sinne völlig offen:

„Die Auschwitz-Retreats sind interreligiöse und interkulturelle Retreats, an denen westliche und selten auch asiatische Buddhisten, Juden, Christen, Muslime und Atheisten teilnehmen. Eine Führung durch das Hauptlager Auschwitz 1 und abendliche Gespräche mit Überlebenden und Zeitzeugen vermitteln, was Leben im KZ bedeutete. Die Meditationen finden auf der Selektionsrampe von Auschwitz-Birkenau statt, unabhängig vom Wetter. Dabei rezitieren gleichzeitig mehrere Personen aus Listen mit Namen der in Auschwitz Ermordeten. Mehrfach wird das jüdische Totengebet Kaddisch gesagt, und es finden christliche, muslimische und buddhistische Liturgien statt (...). In einer eigenen Zeremonie wird auch der Täter gedacht, nicht nur der historischen Täter, sondern auch der ‚Täter in uns‘.“¹⁸⁰

Zum 20-jährigen Jubiläum der Auschwitz-Retreats 2015 wurde eine zweisprachige Dokumentation veröffentlicht mit persönlichen Zeugnissen von Menschen aus 17 Nationen, die einmal oder wiederholt an diesen Retreats teilgenommen haben. So möchte das Buch kein „systematisches Konzept für Friedensarbeit“ bieten, sondern eigentlich viel mehr: nämlich durch authentische Berichte bezeugender Menschen mit den verschiedens-

¹⁸⁰ Ursula Baatz, Die hungrigen Geister nähren, aaO S. 94. Vgl. Glassmans eigene Darstellung des ersten Auschwitz-Retreats 1996 in: Ders., Zeugnis ablegen, aaO S. 15-48.

ten religiösen und säkularen Hintergründen etwas davon vermitteln, „wie Frieden entstehen kann“.¹⁸¹ Solche bezeugenden Retreats finden inzwischen auch an anderen Orten statt, seien es andere ehemalige Konzentrationslager oder Schauplätze von Genoziden (wie in Ruanda oder in Bosnien-Herzegowina), ehemalige Kriegsgebiete oder, wie neuerdings, etwa Flüchtlingslager und Schlachthäuser. Dieses Verständnis der Friedensarbeit ist der von Risshō Kōseikai in Japan vergleichbar: **in den Versöhnungsprozess, in die Heilung der Beziehungen zwischen den Lebenden werden die Toten – die Ermordeten – bewusst miteinbezogen.** Jeder, der einmal an einem Retreat in Auschwitz teilgenommen hat, kann das nachvollziehen. Glassman schreibt über das erste Retreat 1996:

„Wir saßen, lauschten und spürten die Seelen von Auschwitz um uns. Denn an diesem Ort *waren* Seelen. Bei der Vorbereitung auf das Retreat hatte ich mich an meinen alten Freund Rabbi Zalman Schachter-Shalomi gewendet und ihn um Rat gebeten. Reb Zalman hatte gesagt, uns müsse stets klar sein, warum wir dieses Retreat in Auschwitz durchführten, dass wir es nicht unserer Willen veranstalteten, nicht um dort für uns etwas zu erfahren oder zu verstehen, und noch nicht einmal um unserer eigenen Trauer willen. Das Retreat finde wegen der in Auschwitz verbliebenen Seelen statt, die so plötzlich aus dem Leben gerissen worden seien und deshalb keine Ruhe fänden. Diesen Seelen sollten wir helfen, zur Ruhe zu kommen. Im Zen sagen wir, dass wir nicht um unser eigenes Wohles willen meditieren, sondern für die Welt. Als wir uns in Auschwitz auf der Rampe versammelten, taten wir dies für die Lebenden und die Toten.“¹⁸²

„*Bearing Witness Retreats*“ werden auch bei der Versöhnungsarbeit in **Postkonflikt-situationen** abgehalten. So nahmen etwa im April 2014 in **Ruanda** – genau 20 Jahre nach dem Genozid – mehr als hundert Menschen an einem solchen Retreat teil, das an verschiedenen Orten des Landes, an denen Massaker stattgefunden hatten, durchgeführt wurde. Mit dabei waren Überlebende des Genozids und Lebensretter von damals. In dieser Zeit sollten Tausende Täter von damals aus den Gefängnissen entlassen werden und zurückkehren in ihre Heimatdörfer, wo vielfach die Hinterbliebenen von Massakern leben. In Kooperation mit der ruandischen Regierung, diversen NGOs und buddhistischen Akteuren aus dem Umfeld Glassmans – etwa der 1979 von Joan Halifax Roshi (neu) gegründeten *The Ojai-Foundation* (TOF)¹⁸³ – wurden Moderatoren ausgebildet, um die Versöhnung zwischen den entlassenen Tätern und den Opfern vor Ort in den Dörfern zu begleiten. Dabei kam auch die **Methode des sogenannten Councils** zum Einsatz, eine Form des Gruppengesprächs, bei der es primär um mitfühlendes, achtsames Zuhören mit

¹⁸¹ AschePerlen. Pearls of Ash & Awe. Zeugnisse aus 20 Jahren Friedenspraxis in Auschwitz, Berlin 2015.

¹⁸² Zeugnis ablegen, aaO S. 38. Kursiv im Text i.O.

¹⁸³ Website: <http://ojaifoundation.org/> [Aufruf Oktober 2017].

dem Herzen geht, und bei der das Erzählen der persönlichen (Leidens-) Geschichte im Mittelpunkt steht. Dieser hierarchiefreie Ratskreis (unter freiem Himmel), der in unterschiedlichen Varianten in vielen indigenen Kulturen bekannt ist und von buddhistischen Friedensaktivisten – so auch von Thich Nhat Hanh und Bernard Glassman – aufgegriffen wird, ist eine gute Methode der gewaltfreien Konfliktlösung in Gruppen und wird daher gerade in Versöhnungskontexten wie auch in der Arbeit mit Gefängnisinsassen angewendet.¹⁸⁴

Dass Glassman diesen innovativen Zen-Buddhismus als einen Zen der Versöhnung und des aktiven Friedenstiftens versteht, kommt nicht zuletzt durch die Gründung des **Zen-Peacemaker-Ordens** (ZPO) zum Ausdruck. Allein wie es dazu gekommen ist, ist „typisch Bernie“. Er schreibt selber zu Beginn seines Zeugnis-Buches:

„Am 18. Januar 1994, meinem fünfundfünfzigsten Geburtstag, feierte ich in Washington auf den Treppen des Capitols eine Party. Ich saß dort den ganzen Tag über in einem Mantel und eine Decke gehüllt und dachte über eine Frage nach: Wie kann ich etwas für die vielen Obdachlosen und Aidskranken und gegen die Gewalt in unserem Lande tun? (...) Am Ende meiner Geburtstagsparty hatte ich meine Antwort gefunden: Ich wollte einen Zen-Peacemaker-Orden. Der Orden sollte für das Wohl der menschlichen Gesellschaft und für den Frieden arbeiten.“¹⁸⁵

Mit anderen Worten: Glassman beging seinen Geburtstag in Form eines fünftägigen Straßenretreats gemeinsam mit seinen Schülern und Freunden, mitten in der Hauptstadt, mitten im Winter, er verbrachte seinen Geburtstag auf der Straße und übernachtete auf dem Fußboden des größten Wohnheimes für Obdachlose in den USA. So entsteht in den Folgejahren 1995/96 in der Tat dieser Orden, den er zusammen mit seiner Frau Jishu aufbaut, die dann wenig später überraschend stirbt. Dem Orden gehören sowohl Laien als auch Priester und Priesterinnen (bzw. Mönche und Nonnen) an. Die Aufgabe des Ordens sieht Glassman „darin, Friedensarbeitern auf der ganzen Welt eine Heimat zu geben.“¹⁸⁶ Alle Mitglieder müssen sich zunächst ein Gewand aus Stoffresten, die sie erst erbitten müssen und nicht kaufen dürfen, selber zusammennähen, aus Stoffresten, die von Kleidern Kranker und Gesunder, Lebender und Toter, von Freunden und Fremden stammen und nach dem Zusammennähen ein neues Ganzes bilden. Alle Mitglieder unterbrechen

¹⁸⁴ Weitere Informationen zu dieser Methode unter <http://www.centerforcouncil.org/> [Aufruf Oktober 2017].

¹⁸⁵ Zeugnis ablegen, aaO S. 10 und S. 12.

¹⁸⁶ Ebd. S. 195. Folgendes Zitat im Haupttext ebd. S. 81.

mittags um zwölf Uhr ihre Tätigkeit „und meditieren schweigend für den Weltfrieden. Ich tue dies schon seit vielen, vielen Jahren. Können Sie sich vorstellen, welche Wirkung es hätte, wenn alle Menschen auf der Welt täglich um zwölf Uhr ihre Aktivitäten unterbrechen und sich auf den gegenwärtigen Augenblick besännen?“ Bernard Glassman sagt über sich selbst: „Meine gesamte Aktivität als Lehrer widmete ich der Schaffung neuer Situationen und Strukturen, neuer Unternehmensformen und neuer Formen sozialen Handelns, die uns der Erkenntnis und Verwirklichung des Weges der Erleuchtung näher bringen, der nichts anderes ist, als Frieden zu stiften.“¹⁸⁷

Schon bald wird den Zen-Peacemakern attestiert, neben Thich Nhat Hanhs Interseiner-Bewegung und dem Buddhistischen Friedensbund die dritte große friedensaktivistische Kraft des Buddhismus in den USA zu sein.¹⁸⁸ Heute, nach gut 20 Jahren, umfasst der Orden mehr als 80 Zentren und Filialen weltweit.¹⁸⁹ Die Zen Peacemaker engagieren sich neuerdings auch in der Flüchtlingsarbeit. So finden hierzulande etwa Trauma-Gruppen für Frauen aus dem arabischen Sprachraum statt, die sich „Circle of Peace“ nennen.¹⁹⁰ Der Zen Peacemaker Orden ist gewissermaßen ein ökumenisch-buddhistischer Orden, d. h. er ist offen auch für Buddhisten anderer Schulen. Daher ist sein **Regelwerk** innovativ und inklusiv formuliert, so dass sich möglichst viele Friedensstifter damit identifizieren können. Zugleich ist es, wie der Orden selbst, Ausdruck eines beständigen Wandels. Anfänglich musste jeder und jede bei der Aufnahme in den Orden 16 Peacemaker-Gelübde ablegen, deren erste sechs folgendermaßen lauteten: „Ich gelobe, Einheit zu sein. Ich gelobe, Verschiedenheit zu sein. Ich gelobe, Harmonie zu sein. Ich gelobe, mich auf das Unbekannte einzulassen. Ich gelobe, Zeugnis abzulegen. Ich gelobe, mich selbst und andere zu heilen.“¹⁹¹ Inzwischen wird der Anfang des Regelwerks des Ordens so formuliert:

„Ich verpflichte mich zu den Drei Kostbarkeiten: [1] Einheit: Die erwachte Natur aller Wesen, [2] Verschiedenheit: Der Ozean der Weisheit und des Mitgefühls, [3] Harmonie: Die wechselseitige Verbundenheit allen Seins. Ich verpflichte mich den Drei Grundsät-

¹⁸⁷ Ebd. S. 214.

¹⁸⁸ The Zen Peacemaker Order „has the potential to rival Thich Nhat Hanh's groups and the Buddhist Peace Fellowship as a force in American activism.“ (Richard H. Seager, *Buddhism in America*, New York 2012, S. 241).

¹⁸⁹ Website: <http://zenpeacemakers.org/>. Die europäische Website lautet: <https://zenpeacemakers.eu/>. In Deutschland gibt es auch schon etliche Zen-Gemeinschaften in der Glassman-Linie, etwa in Aachen (Website: <http://www.zen-peacemaker-orden.de/>) und in Berlin, wo 2013 ein Verein gegründet wurde mit diversen Mitgliedsgruppen in Deutschland. Die Website: <http://www.zenpeacemakers.de/> [Aufruf Oktober 2017].

¹⁹⁰ Mehr Informationen unter <http://www.zenpeacemakers.de/cop-traumagruppen/> [Aufruf Juni 2017].

¹⁹¹ Zit. nach: Glassman, Zeugnis ablegen, aaO S. 31.

2. Der Buddhismus

zen: [1] Nicht-Wissen: Ich gebe festgelegte Vorstellungen über mich selbst und das Universum auf. [2] Zeugnis ablegen von der Freude und dem Leid der Welt. [3] Liebevolles Handeln.“¹⁹²

Heute gehören zum Regelwerk auch die Zehn Gelübde. Das erste und das letzte lauten: „Ich erkenne, dass ich nicht getrennt bin von allem, was ist. Dies ist das Gelübde des Nicht-Tötens. (...) Ich ehre mein Leben als ein Werkzeug des Friedensstiftens.“¹⁹³ Glassman und den Peacemakern zufolge beginnt jede Praxis des Friedensstiftens mit der Einsicht in die Einheit allen Lebens, mit der Erkenntnis, dass alle Wesen in einem einzigen Gesamtorganismus – welchen Glassman gerne „den Einen Körper“ nennt – miteinander verbunden sind. Er erklärt diese Einheit als eine Einheit in vielfältigen Teilen, die alle aufeinander angewiesen sind und die einander dienen:

„Wir alle haben die Illusion, dass ‚etwas nicht zu mir gehört‘. Wenn ich mir in die Hand schneide und sie zu bluten beginnt, könnte ich mich darüber ärgern – es verschmutzt meine neuen Kleider. Doch dies ist ein Bild für das Leben. Es ist leicht, ärgerlich zu werden auf diese Menschen, die mich verwirren und mich verschmutzen. Doch wenn ich das bin und es blutet, kümmere ich mich darum. Ich trete keiner Diskussionsrunde bei oder warte auf die rechte Ausrüstung oder warte, bis ich erleuchtet bin oder gehe fort, um mich weiterbilden zu lassen. Ich besorge mir sogleich ein paar Fetzen, um die Blutung zu stoppen – weil ich es bin, der blutet!“¹⁹⁴

Die Frage von Krieg und Frieden, wo und in welcher Form auch immer sie virulent werden, ist also immer auch meine Frage, sie ist mein Krieg und mein Frieden, da ich untrennbar Teil des Ganzen bin, Teil des Problems wie auch Teil der Lösung. Eines der international bekanntesten Mitglieder neben Joan Halifax Roshi, die 1997 in den Orden aufgenommen wurde, ist der schon erwähnte ehemalige Vietnamsoldat Claude Thomas (geb. 1947), der „Bernie“ 1994 bei dem interreligiösen Gebetstreffen in Auschwitz kennengelernt hatte. An seiner Lebensgeschichte wird nicht nur das Konversions- und Heilungspotential, sondern auch das Friedensengagement, das der Buddhismus freisetzen kann, exemplarisch deutlich. Zugleich veranschaulicht sein Leben in ganz besonderem Maße die

¹⁹² Zit. nach: Glassman, Das Herz der Vollendung: Unterweisungen eines westlichen Zen-Meisters, Bielefeld 2003, S. 168, eckige Klammern MB. Vgl. im englischen Original: <http://zenpeacemakers.org/zporule/> [Aufruf Juni 2017].

¹⁹³ Ebd. S. 168f. Das zehnte Gelübde begegnet auch in der Variante: „Ich gelobe, mein Leben als Instrument des Friedens zu leben. Das ist die Übung, sich der wechselseitigen Abhängigkeit von Einheit und Verschiedenheit bewusst zu sein.“ Zit. nach: <http://rabensangha.de/ueber-uns/die-ausrichtung-in-10-uebungen/> [Aufruf Juni 2017].

¹⁹⁴ Zit. nach Queen, Glassman Roshi and the Peacemaker Order, aaO S. 107.

buddhistische Grundüberzeugung, dass eine Transformation von der Gewalt zur Friedfertigkeit zuerst im Geist des Menschen stattfinden muss, ehe es überhaupt zu mehr Frieden in der Welt kommen kann. Claude Thomas meldete sich bereits mit 17 Jahren freiwillig in die US-Armee und wird bald darauf im Vietnamkrieg eingesetzt. Trotz seiner Jugend wurde er zum Kommandeur einer Hubschraubereinheit. Thomas sagt über sich: „In Vietnam war ich unmittelbar für den Tod vieler, vieler Menschen verantwortlich. Doch ich betrachtete das, was ich tat, nicht als das Töten von Menschen. Das Ziel meiner Ausbildung war es gewesen, den Feind zu entmenschlichen, und dieses Ziel war erreicht worden.“¹⁹⁵ Schwer verwundet wird Thomas 1968 als hochdekoriertes Soldat aus der Armee entlassen. Er kehrt in die USA zurück, doch ist es ihm wie vielen traumatisierten Veteranen unmöglich, wieder ein normales Leben zu führen. Seine unbewältigten Kriegserlebnisse führen zu Schlaflosigkeit, zu exzessivem Alkohol- und Drogenmissbrauch. Zigtausende Vietnam-Veteranen nehmen sich das Leben.¹⁹⁶ Thomas arbeitet in den 1980er Jahren als Lehrer für asiatischen Kampfsport.

1991 lernt Thomas, wie beschrieben, bei einem Retreat für Veteranen Thich Nhat Hanh kennen, der ausgerechnet aus demjenigen Land und Volk stammt, dessen Angehörige Thomas zu Tausenden getötet hatte. Der erste Vietnameser, der nicht sein Feind war. Auf der Suche nach Heilung von seinen Traumata wendet Thomas sich der Meditation zu und berührt das Gewaltpotential, das er in sich trägt. Drei Jahre verbringt Thomas in Plum Village, dem spirituellen Zentrum Thich Nhat Hanhs in Frankreich. Rückblickend schreibt Thomas: „Wenn der Krieg hier, in uns, ein Ende findet, findet Krieg ein Ende. Wenn ein jeder den Krieg in sich beendet, gibt es keine Saat mehr, aus der Krieg erwachsen könnte.“¹⁹⁷ Wieder in die USA zurückgekehrt begegnet Thomas 1994 Glassman, der ihm anbietet, ihn zum Priester des Peacemaker-Ordens zu ordinieren. Thomas konnte auch das kaum glauben – ausgerechnet er? Sie vereinbarten, dass Thomas zunächst seine Laiengelübde als Peacemaker ablegen sollte, was er am 6. Dezember 1994 am ehemaligen Krematorium in Auschwitz tat. Glassman gab ihm bei der Zeremonie die japanischen Namen *AnShin* („Herz des Friedens“) und *AnGyo* („Friedensstifter“). Unmittelbar darauf nahm Thomas teil an dem bereits erwähnten, von Mönchen des Nipponzan-Myōhōji-Ordens organisierten längsten Friedensmarsch aller Zeiten vom ehemaligen Konzentrationslager Auschwitz nach Hiroshima. Zu Fuß ging er acht Monate lang durch 21 Länder. Er kam auch nach Vietnam, in das Land seiner ehemaligen Todfeinde, und besuchte dort die

¹⁹⁵ Am Tor zur Hölle, aaO S. 28.

¹⁹⁶ Schätzungen zufolge sind es seit 1975 bis heute mehr als 100.000. Das sind knapp doppelt so viele wie die in Vietnam gefallenen US-Soldaten. Vgl. Thomas, ebd. S. 40f.

¹⁹⁷ Am Tor zur Hölle, aaO S. 159.

Armeestützpunkte, wo er stationiert gewesen war, die Orte, an denen er geschossen und getötet hatte, aber auch selbst verwundet worden war. Über diese achtmonatige Friedenspilgerschaft schreibt Thomas:

„Ich habe mich auf die Pilgerreise von Auschwitz nach Hiroshima gemacht, um Frieden zu üben, aber ich bin nicht eigens um des Friedens willen gegangen. Wenn ich eine vorgefasste Meinung vom Wesen des Friedens habe, dann bin ich vielleicht niemals in der Lage, daran teilzuhaben. Frieden ist keine Idee, Frieden ist keine politische Bewegung, weder eine Theorie noch ein Dogma. Frieden ist eine Lebensweise: achtsam im gegenwärtigen Augenblick zu leben, zu atmen, jeden Atemzug zu genießen. Frieden erwächst, Frieden ist etwas, das in jedem Augenblick neu entsteht.“¹⁹⁸

Nach Beendigung dieses Friedensmarsches wird Thomas 1995 in New York von Glassman zum Zen-Mönch ordiniert und in den Peacemaker-Orden aufgenommen. Bereits 1994 gründete Thomas seinerseits die *Zalho-Foundation* zur Unterstützung seiner Arbeit für Verständigung, Frieden und Heilung von Wunden, die durch Gewalt und Krieg verursacht werden.¹⁹⁹ Thomas lebt als Wander- und Bettelmönch. Immer wieder unternimmt er weite Friedensmärsche zu Fuß, etwa von Küste zu Küste der USA oder 1999 quer durch Deutschland. Überall sucht er Orte der Gewalt auf, an denen Menschen einander großes Leid zugefügt haben. Er führt Gespräche mit Traumatisierten und Stigmatisierten, vermittelt in Konflikten. Zu seiner Erfahrung sowohl im Krieg als auch bei dessen Überwindung zählt die Einsicht: „Im Krieg gibt es keine Trennung zwischen beidem (sc. Tätern und Opfern). Auch wenn wir unbedingt einen Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen machen wollen, so existiert dieser Unterschied letztlich nicht.“ Es komme vielmehr darauf an zu erkennen, „wie in jedem von uns das Potenzial steckt, beides zu sein.“²⁰⁰

Aktuell gibt es in den USA noch weitere gesellschaftlich, sozial, friedenspolitisch, interreligiös und ökologisch engagierte buddhistische Initiativen, etwa das 1990 von Joan Halifax Roshi (einer Schülerin sowohl von Thich Nhat Hanh als auch von Glassman Roshi) gegründete *Upaya Zen Center* in Santa Fe (New Mexico).²⁰¹ Einen relativ aktuellen Überblick über den engagierten Buddhismus in den USA, der eine bedeutende Rolle innerhalb des nordamerikanischen Buddhismus spielt, bietet Richard Hughes Seager.²⁰²

¹⁹⁸ Ebd. S. 123.

¹⁹⁹ Website: <http://www.zalho.org/> und für Deutschland <http://www.zalho.de/> [Aufruf Oktober 2017].

²⁰⁰ Am Tor zur Hölle, aaO S. 115. Claude Thomas' Geschichte ist kein Einzelfall. Erwähnt sei etwa auch Paul Kendel, *Den Weg des Tigers gehen: Die spirituelle Reise eines Soldaten im Irak*, Bielefeld 2014.

²⁰¹ Website: <https://www.upaya.org/> [Aufruf Oktober 2017].

²⁰² *Buddhism in America*, aaO S. 233-247.

Das Friedensengagement engagierter Buddhisten in den USA ist exemplarisch für die Wechselbeziehungen zwischen asiatischem und westlichem Buddhismus: der ursprüngliche Friedensimpuls kommt aus Asien selbst und wurde durch asiatische Lehrer (vor allem Mönche im Exil) wie auch durch westliche Lehrer (Konvertiten) in den Westen gebracht, wo sich das Friedensengagement in seiner Wertigkeit, Methodik und Bandbreite verstärkte und als solches wieder zurückwirkt auf heutige buddhistische Friedensakteure in Asien.

2.2.6 Tibet und der 14. Dalai Lama

Tibet hatte ähnlich wie die Mongolei eine kriegerisch geprägte Tradition, getragen von der schamanistischen Bön-Religion. Erst mehr als 1000 Jahre nach der Entstehung des Buddhismus begann dieser, auch im schwer zugänglichen Tibet Fuß zu fassen und setzte sich dann im 11./12. Jahrhundert (in einer Periode, in der gleichzeitig der Buddhismus in seinem Ursprungsland Indien völlig verschwand) vollständig durch. Damit ging eine radikale kulturelle Neuprägung der Tibeter einher, die sich seither und bis heute, jedenfalls gegenüber den äußeren Nachbarn, gänzlich von jeder kriegerisch-expansiven Politik verabschiedet haben. Die im 16. Jahrhundert von den Mongolen eingerichtete Institution der sogenannten „Dalai Lamas“ (dt. etwa: ozeanischer – oder, moderner ausgedrückt: globaler – Lehrer) machte diese zur obersten religiösen und zugleich politischen Autorität der Tibeter (religiös heute faktisch nur noch der „Gelug-Schule“ des tibetischen Buddhismus). Die Dalai Lamas gelten als menschliche Inkarnationen von Avalokiteshvara, des Bodhisattvas des universellen Mitgefühls. 1935 wurde Lhamo Döndrub geboren und 1940 als der neue und aktuelle 14. Dalai Lama mit dem (verkürzten) Mönchsamen Tenzin Gyatso eingesetzt. Nach der Besetzung – nach chinesischem Verständnis: „Befreiung“ – Tibets durch Chinas Volksarmee seit 1950 blieb der Dalai Lama zunächst in Lhasa, doch im Zuge des Aufstandes 1959, bei dem zigtausende Tibeter ums Leben kamen und zahllose Mönche hingerichtet wurden, entschied er sich zu fliehen und ins Exil zu gehen. Jawaharlal Nehru, der frühere Schüler Gandhis und erste Ministerpräsident Indiens, hatte ihm und seinem Gefolge in Dharamsala im Bundesstaat Himachal Pradesh Asyl gewährt. Hier residiert der Dalai Lama bis auf den heutigen Tag, hier ist auch der Sitz der tibetischen Exilregierung, hier leben viele Tausend Exiltibeter, während ihre Heimat, das „Land des Schnees“, bis heute von China besetzt ist. Chinesische Polizei und Militär sind omnipräsent, es gibt weder Religions- noch Pressefreiheit, den aktuellen Dalai Lama zu erwähnen ist verboten. Die meisten Klöster sind zerstört worden. Das Überleben der tibetischen Kultur ist bedroht. Rund 100.000 Tibeter leben im Exil.

Tenzin Gyatso, der 14. Dalai Lama, ist sicher der bekannteste Buddhist weltweit. Zugleich ist er wohl auch der international angesehenste Buddhist, weil er – vergleichbar mit Gandhi zu dessen Lebzeiten – als glaubhafte Verkörperung der Gewaltfreiheit, als authentische Stimme des Friedens und der Bereitschaft zu einer friedlichen Lösung der Tibetfrage und der Koexistenz mit den Chinesen gilt. Als der Dalai Lama infolge seines nordindischen Exils erstmals nach Rajghat kam, den Gandhi-Gedenkort – genau die Stelle, an der Gandhis Leichnam 1948 verbrannt worden war –, empfand er eine starke Selbstverpflichtung zur konsequenten Gewaltlosigkeit, wie das ähnlich zuvor all’ denjenigen buddhistischen Friedensaktivisten der ersten Generation ergangen war, die Gandhi persönlich oder seine damaligen Schüler in Indien kennengelernt hatten (Nichidatsu Fujii, Ariyaratne, Maha Ghosananda).²⁰³ Für den Dalai Lama lässt sich mithin sogar „der gesamte Buddhismus“ in einer maximalen (offensiv-altruistischen) wie in einer minimalistisch-defensiven Fassung auf die beiden folgenden ethischen Maximen bringen: „Ist es dir möglich, so hilf anderen. Ist es dir nicht möglich, so füge ihnen wenigstens keinen Schaden zu.“²⁰⁴ Diese Maximen blieben für sein (friedens-) politisches Handeln stets bestimmend.

Dementsprechend legte der Dalai Lama am 21. September 1987 einen **Fünf-Punkte-Friedensplan** für Tibet vor, in welchem er Folgendes vorschlug: 1. Die Umwandlung Tibets in ein Ahimsa-Gebiet: die gesamte tibetische Hochebene solle eine Zone der Gewaltlosigkeit und daher vollständig entmilitarisiert werden. 2. Die Beendigung der chinesischen Politik der Umsiedlung von Chinesen nach Tibet, was die Existenz der Tibeter als Volk gefährde. 3. Die Achtung der Menschenrechte sowie der demokratischen Freiheiten des tibetischen Volkes. 4. Die Wiederherstellung und den Schutz der Natur und Umwelt Tibets einschließlich der Verwandlung der tibetischen Hochebene in den größten Naturpark der Welt mit strengen Gesetzen zum Schutz von Fauna, Flora und der natürlichen Ressourcen inklusive des Verbots der Herstellung, Erprobung und Lagerung von Atomwaffen, Kriegsmaterial und radioaktiven Abfalls. 5. Die Aufnahme ernsthafter Verhandlungen über den künftigen Status Tibets und über die Beziehungen zwischen dem tibetischen und dem chinesischen Volk.²⁰⁵ Die Volksrepublik China ignorierte diesen Friedens-

²⁰³ Ingram, In the Footsteps of Gandhi: Conversations with Spiritual Social Activists, Rev.Ed., Berkeley 2003, S. 24.

²⁰⁴ Einführung in den Buddhismus: Die Harvard-Vorlesungen [1981], Freiburg/Br. 22. Auflage 2010, S. 239.

²⁰⁵ Der englische Wortlaut des vollständigen Friedensplanes findet sich online unter <https://www.dalailama.com/messages/tibet/five-point-peace-plan> [Aufruf Juli 2017].

plan und verweigert – anders als die Republik China (Taiwan)²⁰⁶ – bis heute jegliche Verhandlungen darüber, obwohl der Dalai Lama im folgenden Jahr noch einen Schritt weiterging und in einer Rede vor dem EU-Parlament in Straßburg (15. Juni 1988) den fünften Punkt dahingehend präziserte, auf die Unabhängigkeit Tibets sogar ganz zu verzichten und sich mit einer echten Autonomie für Tibet innerhalb des chinesischen Staatsverbandes zu begnügen. Statt Verhandlungen wurden die Repressionen gegen die im Lande verbliebenen Tibeter seitens der chinesischen Besatzer noch härter. Für seinen unermüdlischen Einsatz, mit gewaltlosen Mitteln und durch Dialog eine Lösung für die Tibetfrage zu finden, wurde dem Dalai Lama 1989 der Friedensnobelpreis verliehen. Damit ist er, abgesehen von Aung San Suu Kyi (s. u. Exkurs 2), bislang der einzige hier dargestellte buddhistische Friedensaktivist, dem diese weltweit höchste Auszeichnung in Sachen Frieden zuerkannt wurde.

Auf der anderen Seite und gerade angesichts der scheinbaren Erfolglosigkeit selbst der denkbar besten Friedenspläne betont auch der Dalai Lama stets, wie alle buddhistischen Friedensaktivisten, dass es ohne **inneren Frieden** auch keinen Weltfrieden geben könne.²⁰⁷ So schreibt er 1999 in seinem Buch über die notwendige Ethik des neuen Jahrtausends:

„Die Tatsache, dass die Menschheit heutzutage offensichtlich einem Netzwerk gleicht, legt nahe, daß der einzige Frieden, von dem zu sprechen einen Sinn macht, der Weltfrieden ist. (...) Jeder von uns spielt dabei eine Rolle. Wenn wir uns – jeder für sich – innerlich ‚entmilitarisieren‘, indem wir unseren negativen Gedanken und Gefühlen Einhalt gebieten und positive Eigenschaften entwickeln, schaffen wir die Voraussetzungen für eine äußere Abrüstung. Ein echter, dauerhafter Weltfrieden wird nämlich nur möglich sein, wenn jeder von uns sich von innen heraus darum bemüht.“²⁰⁸

²⁰⁶ Taiwan sprach sich hingegen für die Unterstützung der Lösungsvorschläge des Dalai Lamas aus, zuletzt im Sept. 2007 seitens Chen Shui-Bians (Staatspräsident Taiwans 2000-2008) bei dem Internationalen Symposium über die Menschenrechte in Tibet. Vgl. online <http://www.unpo.org/article/7170> [Aufruf Juli 2017].

²⁰⁷ So z. B. in seiner Rede Anfang September 1979 in New York vor 5000 Menschen in der St. Patrick's Cathedral: „*Without inner peace, it is impossible to have world peace.*“ Zit. nach: The New York Times, 6. Sept. 1979, S. 2.

²⁰⁸ Ethics for the New Millennium, 1999, dt. Das Buch der Menschlichkeit: Eine neue Ethik für unsere Zeit, Bergisch-Gladbach 2002, S. 219 und S. 224f. (alte Rechtschreibung i.O.). Folgendes Zitat im Haupttext: ebd. S. 69f. Vgl. zum Folgenden das ganze Kapitel „Frieden und Abrüstung“ ebd. S. 218-235.

Warum es sinnvoll sei, bei sich selbst mit dem Frieden zu beginnen, begründet der Dalai Lama mit dem Hinweis auf das schöne **Bild von der Ledersohle**, das der im achten Jahrhundert lebende buddhistische Mönchsgelehrte **Shantideva** gebrauchte:

„Shantideva merkte einmal an, wir hätten keine Aussicht, jemals genug Leder aufzutreiben, um die Welt damit zu bedecken, damit wir uns nie einen Dorn in den Fuß stechen könnten, aber das sei auch nicht nötig, denn es reiche ja, unsere Fußsohlen mit Leder zu bedecken.“

Gleichwohl fordert der Dalai Lama immer wieder dazu auf, auch äußerlich **abzurüsten** und das, was ihm modellhaft im Friedensplan für Tibet vorschwebt, schrittweise weltweit umzusetzen: die Produktion und den Export von (Atom-) Waffen abzuschaffen, nationale Berufsarmeen (wie das etwa 1949 Costa Rica getan habe) allmählich aufzulösen. So sollte die Erde ein immer dichter werdendes Netz von entmilitarisierten Gebieten werden, zu denen eigentlich auch das wiedervereinte Deutschland und andere strategisch bedeutsame Regionen gehören sollten: „möge das Sichbekämpfen mit Waffen von nun an ein Spiel mit Blumen sein.“²⁰⁹

1993 nahm der Dalai Lama mit Thich Nhat Hanh am (zweiten) *Weltparlament der Religionen* in Chicago teil, bei dem die von Hans Küng maßgeblich vorbereitete „**Erklärung zum Weltethos**“ verabschiedet wurde. Der Dalai Lama, der faktisch seit Jahrzehnten von der Notwendigkeit einer säkularen Ethik jenseits aller religiösen und kulturellen Grenzen spricht, ist der Erstunterzeichner der Weltethos-Erklärung, die zu einer weltweiten „Kultur des Friedens“ aufruft. Der als Global Player unermüdlich reisende Dalai Lama kommt seit Jahrzehnten regelmäßig auch nach Deutschland zu Besuch, vor allem in das **Tibetische Zentrum Hamburg**, das 2017 sein 40-jähriges Jubiläum feiert. Der gemeinnützige „Verein zur Vermittlung des Buddhismus in Theorie und Praxis sowie zur Förderung von Gewaltlosigkeit und Toleranz“ wurde 1977 in Hamburg unter der Schirmherrschaft des Dalai Lama gegründet.²¹⁰ Am 19. März 2011 gibt der Dalai Lama im Haupttempel in Dharamsala bekannt, dass er seine sämtlichen politischen Funktionen zugunsten einer Demokratisierung der Strukturen der Exilregierung abgebe. Nunmehr verstehe er sich als rein religiöses Oberhaupt der Tibeter wie es noch die ersten vier Dalai Lamas gewesen seien.²¹¹

²⁰⁹ Shāntideva, *Anleitungen auf dem Weg zur Glückseligkeit: Bodhicāryavatāra*, Kap. 10, Vers 9, zit. nach der Übersetzung von Diego Hangartner, Frankfurt/M. 2005, S. 283.

²¹⁰ Website: <https://www.tibet.de/home/> [Aufruf Oktober 2017]. Der Verein hat aktuell ca. 600 Mitglieder.

²¹¹ Vgl. <https://www.dalailama.com/messages/retirement-and-reincarnation/retirement-remarks> [Aufruf Juli 2017].

Immer wieder kam und kommt es im besetzten Tibet zu **Unruhen** und auch zu gewaltsamen Aktionen. Da Mönche, die vorsätzlich töten, für immer aus ihrem Orden ausgeschlossen werden, haben etliche widerstandswillige sowie gewaltbereite Mönche ihre Ordensgelübde zurückgegeben, um ihre Klöster und ihr Land zu verteidigen oder gemeinsam mit buddhistischen Laien einen Guerillakampf gegen die Besatzungsmacht aufzunehmen. Im Frühjahr 2008 etwa – am 49. Jahrestag des großen Aufstandes von 1959 und zugleich im Vorfeld der Austragung der Olympischen Sommerspiele in China – kam es zu größeren Unruhen. Doch ganz überwiegend hat das tibetische Volk in den fast 70 Jahren der Besetzung – gemäß den Empfehlungen Buddhas und dem Willen des Dalai Lamas – auf Kampf und gewaltsamen Widerstand verzichtet. Eine ganz neue Entwicklung ist seit 2009 – also seit dem 60. Jahrestag des Aufstandes von 1959 – zu beobachten: die wachsende Zahl von **Selbstverbrennungen** buddhistischer Mönche und Laien, wie es sie in dieser großen Zahl zuletzt während des Vietnamkrieges gegeben hat. Etwa 150 Menschen jedweden Alters haben seither in dieser Form gegen die Besetzung ihrer Heimat und für Frieden, Freiheit und die Rückkehr des Dalai Lamas nach Tibet protestiert.²¹² Angesichts der immer wahrscheinlicher werdenden Gefahr, dass es infolge der langen Besetzung und Unterdrückung zu einem nachhaltigen Traditions- und Kulturverlust Tibets kommt, sei eine neue Generation von Tibetern in einen Zustand der Verzweiflung geraten und reagiere daher auch mit verzweifelten Aktionen, erklärte der **11. Kirti Rinpoche** am 19. März 2013 Berlin. Er ist das Oberhaupt des Kirti-Klosters in Ngaba (Provinz Sichuan), wo es erstmals und insgesamt besonders häufig zu Selbstverbrennungen gekommen ist.²¹³ Solche Selbstverbrennungen sind innerbuddhistisch umstritten. Der Dalai Lama hat sich wenig später in einem Interview mit DIE ZEIT (13. Juni 2013) kritisch zu den Selbstverbrennungen geäußert. Er wurde gefragt: „Sie haben die Tibeter einmal ein im Grunde kriegerisches Volk genannt – erst der Buddhismus habe sie auf andere Gedanken gebracht. Besteht die Gefahr, dass die Tibeter wieder gewaltbereiter werden?“ Der Dalai Lama antwortete darauf:

„Es gibt heute einige Anzeichen sittlichen Zerfalls. Auf den jungen Tibetern lastet zu viel Druck, zu viel Feindseligkeit. Deshalb opfern einige von ihnen ihr Leben. Aber junge Leute, die eine solche Entschlossenheit zeigen, können leicht Schaden anrichten und Ge-

²¹² Vgl. die Dokumentation online <https://www.tibet-initiative.de/de/tibet/menschenrechte/selbstverbrennungen/hintergruende/> [Aufruf Juli 2017].

²¹³ Vgl. das Interview auf Youtube: <https://www.tibet-initiative.de/index.php?id=10713> [Aufruf Juli 2017].

walt auslösen. (...) Das Tibet-Problem muss durch freundschaftlichen Dialog gelöst werden, nicht nur Konfrontation. Nur der Weg der Verständigung ist realistisch.“²¹⁴

Anders als für manche junge Tibeter heute, die in ihrer besetzten Heimat leben (müssen), ist für den Dalai Lama der sogenannte „Feind“ – hier also: die Chinesen – der beste Lehrer, die gute Gelegenheit nämlich, bestimmte innere Haltungen zu erlernen:

„Wenn wir vor einem Feind stehen, einer Einzelperson oder eine Gruppe von Menschen, die uns Schaden zufügen wollen, können wir darin eine willkommene Gelegenheit sehen, Nachsicht und Geduld zu entwickeln. Denn wir brauchen diese Eigenschaften, sie sind von großem Wert für uns. Aber erst angesichts der Herausforderung durch einen Feind können wir sie entwickeln. Dies ist unsere einzige Gelegenheit. So gesehen ist der Feind unser Lehrer. Gleichgültig, welche Motivation unserer Feinde haben mögen, sind sie für uns auf diese Weise ein großer Gewinn, ein Segen.“²¹⁵

Die enorme Wertschätzung des Lotus Sutras bei den buddhistischen Friedensakteuren Ostasiens entspricht etwa der Wertschätzung, die viele tibetische Buddhisten und insbesondere der Dalai Lama Shantidevas „Anleitungen auf dem Weg zur Glückseligkeit“ entgegenbringen. Dieses Buch ist sogar das Lieblingsbuch des Dalai Lamas, und wie Nikkyō Niwano das Lotus Sutra kommentierte, so tut der Dalai Lama nichts lieber, als über Shantidevas Aussagen zum altruistischen Erleuchtungsgeist zu sprechen. So sagte er bei einer einwöchigen Kommentierung seines Lieblingsbuches 1991 in Frankreich über sich selbst:

„Oft heißt es, daß ich für den Frieden arbeite. Einerseits beschämt mich das, und andererseits muß ich darüber lachen. Ich habe gar nicht den Eindruck, irgend etwas für den Weltfrieden getan zu haben. Meine Übung ist der Weg der Liebe, des Mitgefühls, der Freude und der Unparteilichkeit. Darüber hinaus habe ich nichts Besonderes erreicht. Ich bin ein Schüler des Buddha, und der Buddha hat gelehrt, daß Geduld das beste Mittel zur Überwindung des Leidens ist. Er hat gesagt: Der Mönch, der seinem Nächsten schadet, ist kein wirklicher Praktizierender. (...) Das gute Herz ist eine Quelle, der unermesslich viel Gutes entspringt. Wir alle können es entwickeln, es hängt ganz von unserer Motivation und Entschlossenheit ab. Die beste Motivation ist der altruistische Erleuchtungsgeist – das bedeutet ein gutes Herz, das von Weisheit durchdrungen ist, der Wunsch und der Mut, den Zustand der Buddhaschaft zu erreichen mit dem Ziel, alle Wesen dorthin zu führen.“²¹⁶

²¹⁴ Zit. nach der Online-Ausgabe <http://www.zeit.de/2013/25/dalai-lama-selbstverbrennung> [Aufruf Juli 2017].

²¹⁵ Mit weitem Herzen. Mitgefühl leben, Berlin 2002, S. 36.

²¹⁶ Der Friede beginnt in dir. Zur Überwindung der geistig-moralischen Krise in der heutigen Weltgemeinschaft, München 4. Auflage 1994, S. 146f. (alte Rechtschreibung i.O.).

Exkurs 2: Myanmar – Buddhistische Kritik an buddhistischer Gewalt gegen Muslime

Myanmar, auch Burma oder Birma genannt, ist ein Vielvölkerstaat, der 50 Jahre lang faktisch eine Militärdiktatur war, ehe 2011 ein langsamer Demokratisierungsprozess begann. Traditionell ist Myanmar, ähnlich wie etwa auch Thailand, sehr stark vom Buddhismus geprägt. Alle Könige bauten Pagoden, Mönche waren oftmals ihre Berater. „Ein Burmese zu sein, bedeutet ein Buddhist zu sein“ lautet eine Redensart.²¹⁷ Faktisch sind noch heute fast 90 Prozent der Bevölkerung Buddhisten, es gibt rund 57.000 Klöster und mehr als 300.000 ordinierte Mönche und Nonnen sowie nochmals gut 300.000 Novizen. So bildet der Buddhismus auch die Quelle alles politischen Denkens und Handelns, ob früher zur Legitimierung der Monarchie oder 2007 beim von Mönchen und Nonnen angeführten, gewaltfreien Protestmarsch gegen die Militärdiktatur, die weltweit unter der Bezeichnung „Safran-Revolution“ bekannt wurde, oder auch bei der Legitimierung der Demokratiebewegung.²¹⁸ Die bekannteste und international renommierteste Bürgerin des Landes ist Aung San Suu Kyi (geb. 1945) – sie ist für Myanmar das, was Gandhi für Indien oder Nelson Mandela für Südafrika bedeutet: eine Symbolgestalt für den Kampf eines ganzen Volkes für Freiheit, Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Demokratie. Auch sie artikuliert und legitimiert ihr Engagement selbstverständlich auf dem Hintergrund des Buddhismus, wie etwa der Essay „Auf der Suche nach Demokratie“ (1989) verrät. Darin sagt sie ganz klar, mit Verweis auf Ashoka, den ersten buddhistischen Kaiser von Indien: „Gewalt steht in vollkommenem Widerspruch zu den Lehren des Buddhismus. Der gute Herrscher besiegt Feindseligkeit mit liebender Güte, Bosheit mit Rechtschaffenheit, Geiz mit Großzügigkeit und Falschheit mit Wahrheit.“²¹⁹ Gegen Schluss des Essays beschreibt sie anschaulich, worin Frieden für sie und ihre Landsleute gründet: „Die Burmesen assoziieren Frieden und Sicherheit mit Kühle und Schatten. Der Schatten eines Baumes ist in der Tat kühl. Der Schatten der Eltern ist kühler. Der Schatten der Lehrer ist noch kühler. Der Schatten des Herrschers ist nochmals kühler. Doch am kühlpsten von allem ist der Schatten der Lehren Buddhas.“ Typisch buddhistisch argumentiert Suu Kyi auch, wenn sie 1990 in ihrem Essay „Freiheit von Angst“ sagt: „Ein Volk, das eine Nation errichten möchte, in welcher starke, demokratische Institutionen als ein Schutzgarant vor staatsbe-

²¹⁷ „*To be Burman is to be Buddhist*“, zit. nach: David Steinberg, *Burma/Myanmar: What Everyone Needs to Know*, Oxford 2010, S. 33.

²¹⁸ Vgl. Matthew Walton, *Buddhism, Politics, and Political Change*, in: David I. Steinberg (Hg.), *Myanmar: The Dynamics of an Evolving Polity*, London 2015, S. 115-134.

²¹⁹ *In Quest of Democracy*, in: Dies., *Freedom from Fear and other writings*, London u.a. 2. Auflage 1995, S. 167-179, Zitat S. 172. Der erste Satz im Original: „*Violence is totally contrary to the teachings of Buddhism.*“ Folgendes Zitat im Text: ebd. S. 177.

dingter Gewalt fest etabliert sind, muss zuerst einmal lernen, den eigenen Geist von Apathie und Angst zu befreien.“²²⁰

1991 erhielt die unter Hausarrest stehende Suu Kyi den Friedensnobelpreis. Suu Kyi war von 1988 bis 2011 Generalsekretärin der größten Oppositionspartei, der Nationalen Liga für Demokratie (NLD). Seit 2011 ist sie die Parteivorsitzende. Erst auf internationalen Druck hin kam Suu Kyi 2010 aus dem insgesamt 15 Jahre dauernden Hausarrest frei. Ihre Partei gewann die Wahlen im November 2015. Suu Kyi konnte allerdings nicht selbst Präsidentin werden, weil ihre beiden Söhne britische Pässe haben. 2016 wurde immerhin ein enger Vertrauter von ihr, Htin Kyaw (der erste zivile, nicht aus den Reihen des Militärs kommende Politiker seit 1962), zum neuen Staatspräsidenten gewählt. An seiner Seite ist Aung San Suu Kyi die eigentliche Herrscherin des Landes: Sie ist die Ministerin des Präsidentenbüros, offizielle Staatsberaterin, die Regierungschefin sowie Außenministerin von Myanmar. Daher wurden und werden vor allem ihr die Repressionen und Verfolgungen der Minderheit der **Rohingya** im Rakhine- (Rakhaing-) Gebiet angelastet, einer muslimischen Ethnie (ca. 1,3 Mio Menschen), die nicht zu den offiziell anerkannten 135 (!) Volksgruppen des Landes zählt und daher einer auch von einigen buddhistischen Mönchen unterstützten Politik der Diskriminierung, Unterdrückung und Vertreibung ausgeliefert sind. Die mehrere Hunderttausend Flüchtlinge kamen schon in den 1970er und 1990er Jahren in die internationalen Schlagzeilen, seit 2012 hat sich der Konflikt mit den Rohingya deutlich verschärft.²²¹ Nicht zuletzt deshalb, weil einige radikale Mönche gegen die Muslime zu hetzen begannen, allen voran der Mönch **Ashin Wirathu**, den Anführer der nationalistischen und islamophoben „Bewegung 969“, der bereits in früheren Jahren wegen seiner antiislamischen Aktionen inhaftiert war. Was freilich hierzulande kaum jemand weiß: Die **britische Kolonialherrschaft** über das damals sogenannte Burma (1885-1948) schuf, ähnlich wie bereits in Indien, fatalerweise allererst die Voraussetzungen dafür, dass es in neuerer Zeit zu buddhistisch-nationalistischen Bestrebungen mit islamophoben Tendenzen kommen konnte. Aus Misstrauen gegenüber den Burmesen hatte die Kolonialverwaltung in den 1930er Jahren nämlich verfügt, dass massenhaft Inder und damit auch viele Muslime in das fast hundertprozentige buddhistische Burma umgesie-

²²⁰ Freedom from Fear, in: ebd. S. 180-185, Zitat S. 183: „A people who would build a nation in which strong, democratic institutions are firmly established as a guarantee against state-induced power must first learn to liberate their own minds from apathy and fear.“

²²¹ Vgl. Jacques P. Leider, Rohingya: the name, the movement and the quest for identity, in: Nation Building in Myanmar, hg. vom Myanmar Egress/Myanmar Peace Center, 2014, S. 204-255. Ob das Ende 2012 gegründete *Myanmar Peace Center (MPC)* aktuell noch existiert bzw. aktiv ist, war nicht zu ermitteln. Die offiziell angegebene Website <http://www.myanmarpeace.org/> ist nicht zugänglich (Aufruf Aug. 2017), nur indirekt unter <http://www.mmpeacemonitor.org/stakeholders/myanmar-peace-center>.

delt wurden, da diese mit dem britischen Herrschafts- und Verwaltungsvorgängen vertraut gewesen seien. In dieser Zeit bestand die Armee Burmas aus nur 12% Burmesen und die Hauptstadt Yangon – von den Briten „Rangun“ genannt – war sogar „wesentlich eine indische Stadt mit Burmesen in der Minderheit“.²²²

Im August 2012 wandte sich der **Dalai Lama** erstmals in einem Brief an Suu Kyi und brachte seine Sorge um das Ergehen der Rohingya zum Ausdruck. Dies hat er in den Folgejahren auch bei gelegentlichen persönlichen Treffen der beiden Friedensnobelpreisträger wiederholt. Vielleicht am meisten hat sich der amerikanische Meditationslehrer und Friedensaktivist Jack Kornfield engagiert, der selbst einige Jahre in Thailand und Myanmar lebte, dort auch als ordiniertes Mitglied praktizierte und der zu den ersten Mitgliedern der beschriebenen *Buddhist Peace Fellowship* gehört. Auf seine Initiative hin haben sich Ende 2012 achtzehn renommierte Persönlichkeiten aller buddhistischen Traditionen – unter ihnen neben dem Dalai Lama auch hier vorgestellte Friedensaktivisten wie Ariyaratne, Thich Nhat Hanh und Schwester Chan Khong – in einem offenen Brief, der in Myanmars Tageszeitungen abgedruckt wurde, direkt an das Volk gewandt, zum Frieden aufgerufen und appelliert, sich für die Prinzipien der Gewaltlosigkeit, des Mitgefühls und der Fürsorge für die Rohingya einzusetzen.²²³ Nachdem er wieder einmal für einige Zeit zu Schulungen in Myanmar gewesen war, veröffentlichte Kornfield im September 2014 in der buddhistischen Zeitschrift „*Shambhala Sun*“ (inzwischen umbenannt in „*Lion's Roar*“) einen viel beachteten Artikel unter dem Titel „Buddhisten verraten die Lehren (Buddhas)“.²²⁴ Darin schreibt er, er habe sich bei seinem kürzlichen Aufenthalt vor Ort mit einigen dieser radikalen, fundamentalistischen Mönche getroffen. Sie säten Hass und Chauvinismus im Lande und seien nicht bereit, über Frieden zu reden. Überhaupt bestehe der Buddhismus in Myanmar aus einer Kultur äußerlicher, ritueller Verehrungspraxis, doch von den elementaren Lehren des Buddhas habe kaum ein Laie eine Ahnung. Doch gebe es immerhin einige prominente Mönche wie etwa Sayadaw U Nayaka, Abt des Klosters von Mandalay mit 7.000 Mönchen, der das Banner des unverfälschten, gewaltlosen Dharma hochhalte. Wenig später, im November 2014, schrieben Jack Kornfield und 380

²²² So Steinberg, *Burma/Myanmar*, aaO, bes. S. 29ff. Zitat S. 30. Ebenso urteilen Shani/Saeed, *Religion and Peacebuilding: Human Insecurity and the Colonial Legacy in Myanmar*, in: Firchow/Anastasiou (Hg.), *Practical Approaches to Peacebuilding: Putting Theory to Work*, London 2016, S. 65-80.

²²³ Vgl. http://www.huffingtonpost.com/2012/12/10/buddhist-leaders-respond-to-violence-against-muslims-in-myanmar_n_2272336.html [Aufruf Juli 2017].

²²⁴ Vgl. <https://www.lionsroar.com/buddhists-betray-the-teachings-jack-kornfield-on-the-anti-muslim-violence-in-burma/> [Aufruf Juli 2017].

buddhistische Lehrer in den USA einen offenen Brief an Präsident Obama, mit der Bitte, sich bei seinem anstehenden Staatsbesuch in Myanmar für die Rohingya einzusetzen.²²⁵

Schwester Chan Khong, die seit Herbst 2014 faktisch den Intersein-Orden leitet, schrieb im Februar 2017 einen offenen Brief an Suu Kyi mit der Bitte, sich aus Mitgefühl mit dem Leid der Rohingya dieser anzunehmen und sie zu schützen. Auch bietet sie die Unterstützung des Ordens an. In dem Brief heißt es: *„In this very moment the Rohingya people in your country are undergoing great suffering and oppression. We know that you, too, must also be suffering a great deal, knowing that such cruelty is being inflicted upon them. You are their mother, you are their sister. We know that your deepest wish is for harmony, stability and prosperity in Myanmar. Thanks to your parents, ancestors, and your spiritual practice, the energy of compassion and wisdom in you is very great. We know that you have the capacity to embrace the suffering of the Rohingya people in your heart and that you are not indifferent to their pain. We know that you can cry with them, cry for them, and take action to protect them. Each one of us has Buddha nature, whether we are a soldier in the military, a Rohingya Muslim, or a Buddhist citizen in Myanmar. We know that there is space in your heart for everyone. (...) Please tell us what we can do to help. Please allow us to offer our support. As members of the international Buddhist community, we are here to help you.“*²²⁶

Um abschließend noch ein Beispiel für die aktuelle Friedensarbeit in Myanmar selbst zu nennen: Unter dem Dach der bereits beschriebenen interreligiösen Organisation Religions for Peace (RfP, früher: WCRP) haben führende religiöse Aktivistinnen des Landes im Dezember 2014 das erste interreligiöse Friedensnetzwerk von Frauen gegründet: das sogenannte *Myanmar Women of Faith Network*. Ihm gehören Frauen aus vier Religionen an, dem Buddhismus, Islam, Hinduismus und Christentum. Bei der Gründung war auch Kōshō Niwano mit dabei, die designierte künftige Präsidentin von Rissō Kōseikai.²²⁷ Mit diesem Friedensnetzwerk der Frauen arbeitet das *United States Institute of Peace* (USIP) zusammen, indem es beispielsweise Hunderte von Frauen des Netzwerkes in mehreren Städten fortbildet und sie dabei unterstützt, ihre Friedens- und Vermittlungsarbeit zu organisieren.²²⁸

²²⁵ Vgl. <https://www.lionsroar.com/buddhist-teachers-write-open-letter-obama-burma/> [Aufruf Juli 2017].

²²⁶ Der vollständige Wortlaut des Briefes findet sich online <https://plumvillage.org/news/sister-chan-khong-rohingya-letter/> [Aufruf Juli 2017]. Eine Reaktion von Aung San Suu Kyi ist mir bislang nicht bekannt.

²²⁷ Vgl. die Pressemeldung online: <http://religionsforpeace.org/sites/default/files/publications/-final%20Press%20Release%20RfP%20Women%20of%20Faith.pdf> [Aufruf Juli 2017].

²²⁸ Einzelheiten s. unter <https://www.usip.org/regions/asia/burma> [Aufruf Juli 2017]. Des Weiteren scheint es in der multikulturell geprägten Stadt Mandalay eine interreligiöse Friedensbewegung namens

2.3 Zusammenfassende Beobachtungen

- Die buddhistischen Friedensinitiativen entstehen in der Regel im Kontext unmittelbarer und dramatischer eigener **Kriegs- und Leidenserfahrungen**, wie das insbesondere in Japan, Vietnam und Kambodscha und – mit gewissem Abstand – auch für die USA (Vietnamkrieg) gilt. Die vor Ort unmittelbar Betroffenen sind selbst die ersten Friedensstifter, die sich seit der Wortprägung durch Thich Nhat Hanh in den 1960er Jahren „engagierte Buddhisten“ nennen.
- Das Friedensengagement dieser engagierten Buddhisten stellt innerhalb der Geschichte des Buddhismus durchaus ein neues Paradigma dar, das bis heute freilich nur eine kleine Minderheit der Buddhisten repräsentiert. Das Friedensengagement ist getragen von einem spezifischen **Friedensverständnis**, das abweicht von dem im Westen bzw. in den abrahamitischen Religionen verbreiteten Friedensbegriff. Alle buddhistischen Friedensaktivisten betonen sowohl, dass der Friede im eigenen Inneren beginnen muss, ehe er äußerlich im gesellschaftlichen oder politischen Bereich sichtbar und wirksam werden kann, als auch, dass dieser Friede einen **universellen** Charakter hat. Aufgrund der holistischen Weltansicht der Buddhisten hat ihre Friedensarbeit in der Regel nicht allein politisch den Frieden zwischen Menschen, Nationen oder Religionen im Blick, sondern beinhaltet von Anfang an auch soziales, gesellschaftliches und neuerdings ökologisches Engagement. Friedensarbeit zielt also nicht nur auf den Frieden unter Menschen, sondern bezieht auch den Frieden mit den Tieren und der Natur mit ein. Friedensarbeit auf angeblich „rein politische“ Themen oder Konflikte zu begrenzen und so von anderen Implikationen, Problem- und Konfliktfeldern abzutrennen, ist keine buddhistische Herangehensweise.
- Generell üben (nicht nur engagierte) Buddhisten (seit Buddhadasa Bhikku, Ariyaratne und Nhat Hanh und ähnlich wie bereits Gandhi) mehr oder weniger deutlich Kritik an den **westlichen Erscheinungsformen der drei sogenannten „Geistesgifte“** Gier, Hass und Verblendung. Dies führte ihrer Ansicht nach (früher) zu Kolonialismus und Militarismus und führe (heute) zu Egoismus, Materialismus, Konsumismus und Waffenexporten, deren Auswirkungen Buddhisten in ihren Heimatländern von den kolonialen Befreiungskriegen bis hin zu den gesellschaftlichen Verwerfungen aufgrund des heutigen globalisierten Kapitalismus zu spüren bekommen.
- Es gibt eine Vielzahl von **Methoden der Friedensarbeit** (ohne hier jetzt das generelle soziale, gesellschaftliche und ökologische Engagement mit aufzuführen):

Thint Myat Lo Thu Myar zu geben, deren AktivistInnen zeitweilig inhaftiert und erst 2017 wieder freikamen. Zu ihnen zählen Zaw Zaw Latt und Pwint Phyu Latt.

öffentliche Friedensmeditationen und Friedensgebete, Friedensmärsche durch Konfliktgebiete, der Bau von Friedenspagoden, aber auch Antikriegs- und Abrüstungsdemonstrationen, Selbstverbrennungen (z. B. in Vietnam, Tibet), Friedensvorschläge und -pläne, Gehmeditationen für den Frieden, interreligiöse Begegnungen und Kooperationen, Anti-Kriegsdichtung, usw. Allerdings betonen buddhistische Aktivisten immer wieder, dass es **keine Patentrezepte** für die richtigen oder gar für die besten Methoden der Friedensarbeit gibt, wohl aber die richtige **innere Grundhaltung**, wie etwa Thich Nhat Hanh im Rückblick auf den Vietnamkrieg schreibt:

„Wir haben die Selbstverbrennungen oder andere Methoden, die wir einsetzten, keineswegs geplant. Aber indem wir uns mit der Situation auseinandersetzten und Mitgefühl in unseren Herzen hatten, entstanden die Aktionsformen ganz von selbst. Man kann Techniken gewaltlosen Handelns nicht vorfertigen und sie in einem Buch zusammenstellen, das die Menschen dann lesen und in die Tat umsetzen. Das wäre viel zu naiv. Wenn wir achtsam und kreativ sind, wissen wir, was wir tun müssen und was nicht. Die grundlegende Voraussetzung besteht darin, das eigentliche Wesen, den Kern der Gewaltlosigkeit und des Mitgefühls, verinnerlicht zu haben. Dann wird alles, was wir tun, in Richtung Gewaltlosigkeit gehen. Außer Selbstverbrennungen, Fasten und dem Einsatz von Kunst, Literatur und Kultur wurden viele andere Taktiken in Vietnam angewendet.“²²⁹

Diese Auffassung wird nicht nur von asiatischen, sondern auch von westlichen buddhistischen Friedensaktivisten geteilt. So argumentiert etwa auch **Bernard Glassman Roshi**: Gäbe es Patentrezepte, hieße das, sich von der konkreten Konfliktsituation abzutrennen und dieser dann von außen ein vermeintlich passendes Konzept überzustülpen. Doch so funktioniert Friedensarbeit aus seiner Erfahrung nicht:

„Wir alle wünschen uns, das Richtige zu tun, doch was ist das? Das ‚Richtige‘ gibt es nicht! (...) Unsere Praxis unterstützt uns darin, die Trennung zwischen uns und dem ‚Problem‘, mit dem wir konfrontiert sind, zu überwinden; sie hilft uns, zu diesem Problem zu ‚werden‘. (...) Sind wir nicht länger getrennt, werden wir feststellen, dass wir keine Alternativen haben: Da wir die Situation sind, reagieren wir spontan.“²³⁰

²²⁹ Liebe handelt, aaO S. 54f. Nhat Hanh erwähnt in der Folge noch Symbolhandlungen, Kriegsdienstverweigerung, Streiks der Arbeiter, Geschäftseinhaber und Professoren, Unterrichtsboykotte an Schulen durch Lehrer und Schüler.

²³⁰ Das Herz der Vollendung, aaO S. 163f.

- Engagierte Buddhisten sind bei ihrer konkreten Friedensarbeit in Konfliktsituationen strikt **neutral** in dem Sinne, dass sie weder für noch gegen eine beteiligte Partei Position beziehen – sie arbeiten mit allen zusammen (z. B. Ariyaratne, Thich Nhat Hanh, Maha Ghosananda). Doch zugleich transzendieren sie das gängige Täter-Opfer- bzw. Freund-Feind-Schema und sehen sich selbst als sowohl am Konflikt wie auch an dessen möglicher Lösung **Beteiligte und Mitverantwortliche**.
- Die **interreligiöse Dimension** – also konkrete Begegnung, Vernetzung und Kooperation mit anderen religiösen Autoritäten und Akteuren vor Ort, vor allem mit Christen – ist ein integraler Bestandteil buddhistischen Friedensengagements. Dies führt zur Bildung von interreligiösen Räten oder Dialogzentren auf diversen nationalen Ebenen sowie zur Mitarbeit in bzw. Mitgründung auch von internationalen interreligiösen Organisationen und Netzwerken.
- Gibt es eine „**Schlüsselrolle buddhistischer Ordiniertes**“? Prof. Michael Zimmermann (Universität Hamburg) zufolge bilden die Mönche „das größte und bei weitem noch nicht ausgeschöpfte Potenzial im Bereich des buddhistischen Friedensengagements“. ²³¹ Auf der Basis der hier vorgelegten Recherchen geurteilt, trifft das so pauschal nicht zu. Natürlich gibt es einzelne herausragende Mönche wie Thich Nhat Hanh, den Dalai Lama und Maha Ghosananda. Doch sie sind letztlich nur die prominente Spitze des Eisberges. Das buddhistische Friedensengagement findet weitgehend auf der Graswurzelebene statt. Auch buddhistische **Laien** wie Ariyaratne auf Sri Lanka oder Sivaraksa in Thailand, ganz zu schweigen von den riesigen buddhistischen Laienbewegungen Japans, haben einen erheblichen Einfluss. Nicht zu vergessen die immer wichtiger werdende **Rolle der Frauen**, sowohl der Laien als auch der Nonnen. Viele große buddhistische Friedensstifter wie Thich Nhat Hanh, Nikkyō Niwano, Robert Aitken oder Bernard Glassman Roshi haben ihre Arbeit begonnen und jahrzehntelang gemeinsam mit ihren spirituellen Weggefährtinnen oder Ehefrauen durchgeführt. Neben dem **Buddha** selbst ist interessanterweise **Gandhi**, der kein Buddhist und auch kein religiös Ordiniertes war, das wichtigste konkrete Vorbild engagierter Buddhisten (der ersten Generation) in Asien, sowohl hinsichtlich ihrer Sozial-, als auch ihrer Friedensarbeit. Seit den 70er Jahren sind vor allem Thich Nhat Hanh und seit Ende der 1980er Jahre zudem der Dalai Lama zu den bis heute wichtigsten Vorbildern geworden.
- Friedensengagierte Buddhisten stehen meistens in einer gewissen **Distanz** (Sri Lanka, Thailand), wenn nicht gar in direkter **Opposition oder Widerstand** (Vi-

²³¹ Zwei Wege buddhistischer Friedensstiftung, aaO S. 82.

etnam, Tibet, USA) sowohl zu Staat und Regierung als auch gegebenenfalls zu den jeweils staatstragenden buddhistischen Sangha-Eliten (Japan, Thailand). Zu große Staats- und Regierungsnähe scheint das friedensstiftende Engagement eher zu beeinträchtigen (wie aktuell das Beispiel Aung San Suu Kyis in Myanmar zeigt) oder geradezu ins Gegenteil eines buddhistisch legitimierten Militarismus und Nationalismus zu verkehren (Japan bis 1945).

- Aufgrund von kriegsbedingter Migration und buddhistischer Mission, auch infolge von interreligiöser Kooperation und neuerdings im Zuge der Globalisierung lässt sich eine Beschreibung des Friedensengagements (asiatisch-) buddhistischer Akteure heute gar nicht mehr strikt auf Asien beschränken. Der Buddhismus generell und damit auch die friedensengagierten Buddhisten Asiens sind längst im Westen angekommen und heute ihrerseits **ein sich zunehmend globalisierendes Phänomen**. Dabei nehmen **westliche Konvertiten** (besonders in den USA) eine wachsende Bedeutung ein, nicht nur weil sie zur Verbreitung des friedensengagierten Buddhismus im Westen beitragen (durch Neugründungen von Orden, Klöstern und Netzwerken), sondern auch, weil sie als westlich (christlich) Inkulturierte eher als traditionelle Buddhisten die Relevanz eines sozialen, gesellschaftlichen, ökologischen und friedensstiftenden Engagements sehen und diese Relevanz nach innen in die buddhistischen Gemeinschaften vermitteln. Somit profitiert der Ansatz eines dezidiert engagierten Buddhismus von seiner Ankunft im Westen, wenngleich er innerbuddhistisch betrachtet nach wie vor eine kleine Minderheit darstellt (wie das freilich die Friedensengagierten in allen Religionen sind).

3. Der Hinduismus

3.1 Der sogenannte Neohinduismus

Der Hinduismus ist die älteste und mit etwa einer Milliarde Anhängern nach dem Christentum und dem Islam zahlenmäßig die drittgrößte Weltreligion. Allerdings ist der Singular „Weltreligion“ irreführend. Auch sind Begriffe wie „Hinduismus“, „Hindu“ oder „Hindustan“ keine Selbstbezeichnungen der Inder für sich und ihre Religion(en), sondern westliche **Zuschreibungen** muslimischer und später christlicher Eroberer und Gelehrter, um ein komplexes Phänomen auf den Begriff zu bringen. Gleichwohl wird bis heute „Hinduismus“ als ein Sammelbegriff benutzt für zahlreiche, höchst unterschiedliche Religionsformen und -typen auf dem indischen Subkontinent, ein Oberbegriff also für einen ganzen religiösen und kulturellen Kosmos, welcher sich einer einheitlichen, allseits anerkannten Definition entzieht. Man stelle sich umgekehrt einmal vor, ein indischer Gelehrter käme in den Westen und würde nach seinen Studien im Abendland ein Buch veröffentlichen mit dem Titel „Der Europäismus“ und würde darin alles von Homer bis Habermas, von Alexander dem Großen bis Adenauer subsumieren. Ähnlich aussagekräftig sind die „Hinduismus“-Definitionen. Für die folgende Beschreibung ist eine solche weder beabsichtigt noch notwendig. Es reicht sich klarzumachen, dass mit diesem Kunstwort sowohl vielfältige religiöse Ausprägungen gemeint sind als auch die indische Kultur und Gesellschaft. Denn ein Hindu ist man primär durch Geburt, durch eine bestimmte Kasten- und Subkastenzugehörigkeit, ist man dadurch, dass man Indien als heiliges Land verehrt und sich seinem *Dharma*, also der kosmisch-natürlichen und zugleich gesellschaftlich-moralischen Ordnung verpflichtet weiß. Der Hinduismus kennt aber keine Stiftergestalt oder eine allgemein anerkannte „Heilige Schrift“, er bedeutet kein bestimmtes dogmatisches, geschweige denn nationales Bekenntnis, auch keine spezifische rituelle oder spirituelle Praxis.²³² Gerade an diesem Punkt gilt vielmehr das bereits ganz zu Beginn Gesagte: Inder kombinieren wie beispielsweise Chinesen oder Japaner ihre religiös-philosophischen Anschauungen, sie haben multiple Identitäten und Praktiken. So ist es womöglich gar nicht angemessen, überhaupt von „Religionen“ im Hinduismus zu sprechen, wie der Heidelberger Indologe **Axel Michaels** zu bedenken gibt:

²³² Religionswissenschaftlich betrachtet, ist selbstverständlich nicht jede religiöse Ausprägung Indiens Teil des hinduistischen Kosmos, also „Hinduismus“ zu nennen. So sind der Jainismus, Buddhismus, Bishnoi und Sikhismus zwar Teil der indischen Geistes- und Kulturgeschichte, insofern sie in Indien entstanden sind und für Indien typische Vorstellungen wie Reinkarnation, Karma usw. teilen (um sie dann mitunter zu modifizieren oder auch abzulehnen), doch stellen sie *eigene*, in sich nochmals zu differenzierende Religionssysteme dar. Verfassungsrechtlich allerdings hat das unabhängige Indien diese Religionen als hinduistisch eingestuft, um sie von nicht in Indien entstandenen Religionen, vor allem dem Christentum und dem Islam, abzugrenzen.

3. Der Hinduismus

„In Indien spricht man eher von verschiedenen, aber im Prinzip gleichwertigen Wegen (*mārga*), Doktrinen (*mata, vāda*), Philosophien (*darśana*) oder Traditionen (*saṃpradāya*) als von einer gemeinsamen Religion. Die meisten Inder (einschließlich Christen) haben aber kein Problem, verschiedenen solchen ‚Wegen‘ gleichzeitig anzugehören oder sie zu befolgen. (...) Ein ‚Hindu‘ kann in den Übergangsritualen ein brahmanischer Ritualist sein, philosophisch ein Advaitin, kultisch ein Devotionalist (Bhakta) und volksreligiös ein Gaṇeśa-Verehrer. (...) Oder er kann, wie viele Newar-Subkasten in Nepal, Hindu und Buddhist zugleich sein. Eben diese habituelle Gleichsetzung verschiedener Glaubensanschauungen ist das Besondere des sogenannten Hinduismus! (...) Und doch werden all diese Religionsformen weitgehend friedlich nebeneinander praktiziert. Fast möchte man meinen, in Indien sei die religiöse Postmoderne verwirklicht: ‚Anything goes‘.“²³³

Etwas einfacher als den Hinduismus zu definieren, ist die Unterscheidung verschiedener Epochen und Paradigmen in der Geschichte des Hinduismus. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts kam es infolge der Konfrontation mit dem Kolonialismus, der Industrialisierung sowie der christlichen Missionierung zu einem im Grunde bis heute anhaltenden **Modernisierungs- und Emanzipationsschub** in Indien und im Hinduismus, der im Laufe der Zeit unterschiedliche Bezeichnungen bekam. Man spricht meist von Reform-Hinduismus, von Neohinduismus oder einfach von modernem Hinduismus, der in sich wiederum auch ein vielfältiges Gebilde darstellt. Seit Beginn dieser aktuellen Epoche vor rund 150 Jahren – wenn man sie mit der Gründung des *Ārya Samāj* (1875) beginnen lassen will – oder vor fast 200 Jahren – wenn man sie bereits mit der Gründung des vergleichsweise winzigen *Brahmo Samāj* (1828) in Verbindung bringt –, entwickelten sich die unterschiedlichsten religiösen, sozialen, später auch politischen und gesellschaftlichen Reform- und Befreiungsbewegungen. Zu den bekanntesten Bewegungen, die eine Art **religiöse Renaissance** anstreben, gehören die beiden genannten Gruppierungen sowie vor allem die nach dem Vorbild christlicher Missionsgesellschaften konzipierte *Ramakrishna-Mission* (gegr. 1897), bei der sich missionarisches Sendungsbewusstsein, sozial-karitatives sowie interreligiöses Engagement bis heute sehr erfolgreich miteinander verbinden. So unterschiedlich diese und etliche weitere Bewegungen auch sein mögen, so kann man doch einige gemeinsame Merkmale ausmachen, welche den Neohinduismus der ersten hundert Jahre charakterisieren:

- das Interesse an religiöser Erneuerung und Emanzipation,
- die Auseinandersetzung mit Werten, mit politischen Ideen und pädagogischen Konzepten des Westens bzw. der Kolonialmacht,

²³³ Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart, München 2. Auflage 2012, S. 35 und S. 18. Kursiv i.O.

- die Auseinandersetzung mit christlichen Vorstellungen und Missionsbestrebungen
- die Rückbesinnung auf die altindische religiöse Tradition, insbesondere auf die *Bhagavadgita* als eine Art „hinduistisches Evangelium“²³⁴, sowie
- die Bereitschaft, sich zum Wohle der Menschen sozial zu engagieren.

Diese primär religiösen Aufbruchsbewegungen wurden gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer deutlicher von politischen Reformern begleitet. Dabei förderten etwa die Volkszählungen der britischen Kolonialmacht eine zunehmende **Vermischung von Politik und Religion**, womit sie potentiellen Konflikten zwischen Hindus und Muslimen Vorschub leisteten.²³⁵ Größere Bewegungen, bei denen sich nationalistische und religiöse bis fundamentalistische Motive miteinander vermischen, finden sich erst im 20. Jahrhundert. Zu den wichtigsten **hindu-nationalistischen Strömungen** gehören der *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS, gegr. 1925), der sich ausdrücklich nicht als politische Partei, sondern als hinduistische Organisation versteht und aus dessen Reihen der Gandhi-Mörder Nathuram Godse stammte; sodann der *Vishva Hindu Parishad* (VHP, sogenannte „Welt-Hindu-Rat“, gegr. 1964) sowie die 1966 gegründete „Armee Shivas“ *Shiv Sena*. Im Begriff bzw. in der Phase des Neohinduismus kommen also sowohl Aspekte der religiösen Renaissance als auch der politischen Selbstfindung und Selbstbestimmung als einer eigenständigen Nation, die es zu befreien galt, zusammen. Einen vorläufigen Höhe- und Kristallisationspunkt erreicht der Neohinduismus im Wirken und in der Person Gandhis und der von ihm initiierten *Sarvodaya Bewegung* (s. u. 3.4.3) wie auch in der zunächst von Bal Gangadhar Tilak (1856-1920) und dann von Gandhi angeführten Unabhängigkeitsbewegung, die 1947 zur Gründung und zugleich zur politischen und religiösen Teilung des indischen Subkontinents führte. Dass die endlich befreite und unabhängig gewordene Nation nunmehr einem exklusiven, intoleranten Hindutum zu huldigen habe, wie ausgerechnet der Atheist Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), der Chefideologe dieser *Hindutva*-Doktrin, behaupten zu müssen meinte, ist eine relativ späte Entwicklung im Neohinduismus. Gandhis Ermordung 1948 – nicht durch einen Muslim, auch nicht durch einen Agenten der ehemaligen Kolonialmacht, sondern – durch einen fanatisch-religiösen

²³⁴ Die Wiederentdeckung und Hochschätzung der *Bhagavadgita* im Neohinduismus hat dazu geführt, dass sich auch die (westliche) Indologie verstärkt damit beschäftigt (hat). Insgesamt sind rund 1.800 (!) Neuübersetzungen in rund 75 Sprachen erschienen.

²³⁵ Auf diesen wichtigen Faktor verweist Angelika Malinar (Hinduismus, aaO S. 115): Infolge der Volkszählungen „rückten Religionsunterschiede als Unterscheidungsmerkmale stärker ins Bewusstsein, weil die Befragten sich auf eine Religion festlegen mussten. ‚Hindu‘ und ‚Muslim‘ wurden nun zu offiziellen, administrativen Kategorien und damit auch leichter für politische Ziele einsetzbar. Das verstärkte die Wahrnehmung religiöser Differenzen und verwandelte Religionszugehörigkeit in ein Instrument zur Durchsetzung politischer Interessen.“

Hindu war gleichsam der Fanfarenstoß, mit dem und seit dem sich der militante **Hindu-Nationalismus** immer stärker in das politische Geschehen des zeitgenössischen Indien einzumischen begann. Eine Ermordung des „Vaters der Nation“ wäre ohne die militante, antiislamische *Hindutva*-Ideologie Savarkars, die das exakte Gegenteil der Lehren Gandhis darstellte, nicht denkbar gewesen. 1980 wurde als politischer Arm des religiösen Hindu-Nationalismus die „Indische Volkspartei“ (*Bharatiya Janata Party, BJP*) gegründet, die – getragen von der aufstrebenden städtischen Mittelschicht – nach eigenen Angaben derzeit mit gut 88 Millionen die mitgliederstärkste Partei der Welt, noch vor der KP Chinas, ist. Ein traditioneller Grund für die Islamophobie vieler religiösen Hindus, die ja nicht erst von den Nationalisten erfunden wurde, ist die Missachtung der Würde und des Lebens der buchstäblich als heilig verehrten **Kuh** seitens der Muslime:

„Der Verzehr von Rindfleisch und damit das Töten von Kühen ist historisch möglicherweise die wichtigste Quelle für die Verbitterung der Hindus gegenüber Muslimen. (...) Hindus, die gezwungen wurden, zum Islam zu konvertieren, konnten, wenn sie Rindfleisch gegessen hatten – selbst wenn es unter Zwang geschah –, für Jahrhunderte nicht zum Hinduismus zurückkonvertieren. Die Rindfleisch essenden Muslime und der Abscheu der Hindus davor sind vielleicht eine der wirkungsvollsten Schranken, die dem glühenden Wunsch Mahatma Gandhis im Weg stand, eine ‚anhaltende Herzengemeinschaft‘ zu bilden, denn es ist schwierig, sich jemandem nahe zu fühlen, mit dem man kein Mahl teilen kann und dessen Essgewohnheiten einen ekeln.“²³⁶

Die Dauerkonfrontation mit dem islamischen Bruderstaat Pakistan im Allgemeinen und um die Kaschmir-Region im Besonderen ist gleichsam der Geburtsfehler der Unabhängigwerdung der beiden religiös geteilten Staaten. Religiös wurde dieser Konflikt noch angeheizt durch die jahrelange Ausstrahlung der beiden großen hinduistischen Epen des *Rāmāyana* und des *Mahābhārata* als TV-Serien in den späten 80er Jahren, die zu den höchsten Einschaltquoten in der Geschichte des indischen Fernsehens führten und regelrecht kultische Dimensionen annahm (Verehrung der Schauspieler als Götter usw.). Auf breitenwirksame Weise wurden heroische hinduistische Traditionen neu beschworen, vor allem was die Idee der Wiedererrichtung der Königsherrschaft des Mensch gewordenen Gottes Rāma (skr. *Rāmarājya*) angeht, die schon für Gandhi, wenngleich in einem ganz anderen Sinne und unter Einschluss der Muslime, eine Art Realutopie darstellte. Kein Wunder, dass Anfang der 90er Jahre die religiös-fundamentalistischen Gruppen und die BJP einen solch immensen Zuspruch erfuhren, dass die BJP 1996 dann an die Macht

²³⁶ Sudhir und Katharina Kakar, *Die Inder: Porträt einer Gesellschaft*, München 2006, S. 155.

kam.²³⁷ Heute hat es den Anschein, dass sich in dieser späten Phase des Neohinduismus die Option Savarkars und anderer zugunsten von Gewalt, Intoleranz, Hindu-Nationalismus und faktischer Aufrechterhaltung des Kastensystems (s. u. 3.2) gegenüber den konkurrierenden Idealen der religiösen Toleranz, der Gewaltlosigkeit und der sozialen Gerechtigkeit klar durchgesetzt hat. Folgt man nun aktuellen deutschsprachigen Hinduismus- und Indien-Darstellungen, die ihrerseits nur teilweise auf Gandhi überhaupt Bezug nehmen, kommt das Thema „Frieden“ (skr. *Shanti*) nirgendwo vor, gibt es offenbar keinerlei Friedensengagement unter zeitgenössischen Hindus. Nicht einmal von den Schülern Gandhis, den „Gandhianern“, die nach dessen Ermordung sein friedensstiftendes, sozial engagiertes Erbe noch einige Jahrzehnte lang weitergetragen haben (s. u. 3.4.3 und 3.4.5), erfährt man irgendetwas.²³⁸ Auch in der Darstellung des indischen Gelehrten **Ram Adhar Mall** ist im Abschnitt über den heutigen Hinduismus nichts über hinduistische Friedensakteure vermerkt. Es sind lediglich die resignativ klingenden Worte zu lesen: „Betrachtet man die heutige Situation voller Gewalt, Hass und Gier, dann ist wenig von dem Hinduismus übrig, der nicht nur für seine formale, sondern auch inhaltliche Toleranz bekannt ist.“²³⁹ Einzig die Orientierung an der säkularen indischen Verfassung könne Indien heute aus der Misere befreien, in welche die Hindu-Nationalisten das Land zunehmend stürzten:

„Gäbe man den Säkularismus auf, so wäre dies gleichbedeutend mit der Aufgabe des Hinduismus an sich, der ja durch die Jahrtausende hindurch für sein Credo: Glauben und glauben lassen! bekannt gewesen ist. Das fanatische Kleid, das manche pseudoreligiöse, politische und bloß nationalistische Organisationen dem Hinduismus heute unter der falschen Maske der eigentlichen Hindureligionen (Hindutva) anziehen, ist alles andere als echt hinduistisch.“

²³⁷ Bei den Parlamentswahlen 2014, der größten politischen Veranstaltung in der bisherigen Menschheitsgeschichte, errang die BJP sogar die absolute Mehrheit und stellt mit „*NaMo*“ *Narendra Modi*, einem ehemaligen RSS-Mitglied, seither den Regierungschef (Stand: August 2017).

²³⁸ Vgl. z. B. Imhasly, Indien, 2015; Klimkeit, Der politische Hinduismus, 1981; Kakar, Die Inder, 2006; Malinar, Hinduismus, 2009; Mitra/Rill (Hg.), Indien heute, 2003. Michaels (Der Hinduismus, 2012) beschreibt nicht einmal Gandhis Wirken und seine Bedeutung für den Hinduismus. Auch in aktuellen englischsprachigen Darstellungen, z. B. Flood (Hg.), The Blackwell Companion to Hinduism (2003), gibt es keine Hinweise auf hinduistische Friedensakteure.

²³⁹ Hinduismus: Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, Darmstadt 1997, S. 126. Alte Rechtschreibung i.O. Folgendes Zitat im Haupttext ebd. S. 150f.

3.2 Die Relativität des Dharma und Ambedkars Entscheidung

Dass es gar nicht so einfach ist, zeitgenössische hinduistische Friedensstifter ausfindig zu machen, liegt auch daran, dass man von einem generellen friedensstiftenden Potential im Hinduismus wohl nicht sprechen kann. Ist doch der Hinduismus im Verlauf seiner Geschichte alles andere als eine Religion des Friedens in Erscheinung getreten, wie auch Hindus selbstkritisch feststellen.²⁴⁰ Denn der **Dharma** – d.h. die kosmische sowie gesellschaftliche „Ordnung“ wie auch das moralische „Gesetz“ bzw. die entsprechende „Pflicht(erfüllung)“ – ist **vielfältig und relativ**. Er ist situations- und kastenbezogen, abhängig von Alter, Geschlecht, Status und Herkunft. Im Unterschied zum buddhistischen Dharma kann der hinduistische Dharma demnach sowohl Krieg (skr. *yuddha*) als auch Frieden (*shanti*), sowohl Gewalt (*himsā*) als auch Gewaltlosigkeit (*ahimsā*) beinhalten und gutheißen, je nachdem, ob von einem Herrscher und seinen Feldzügen, von einem Priester, der ein Tieropfer zelebriert, oder von einem zölibatären Asketen (*sannyāsin*) die Rede ist. Was dem einen geboten sein mag, ist dem anderen verboten:

„So kann es einen Dharma des Tötens für Krieger und Metzger, des Stehlens für die Diebeskaste oder des Ehebruchs für Prostituierte geben (...). Der Heilsbezug des Dharma besteht darin, daß derjenige, der sich seinem Dharma gemäß verhält, auf eine bessere Wiedergeburt hoffen, ja bis zu einem gewissen Grad rechnen darf.“²⁴¹

Die prinzipiell gültige Ordnung (*dharma*) wird also immer konkretisiert als je eigene, individuelle Pflicht oder Verantwortlichkeit (*svadharma*), die für unterschiedliche Menschen in unterschiedlichen Situationen und Lebenslagen unterschiedlich ist.²⁴²

²⁴⁰ „From a historical perspective, Hinduism has been anything but a religion of peace“, bemerkt etwa der indische Historiker Kaushik Roy von der *Jadavpur Universität Kalkutta*. Vgl. Ders., *Concept of Peace in Hinduism: A Historical Analysis*, in: Shogimen/Spencer (Hg.), *Visions of Peace: Asia and the West*, Farnham 2014, S. 47.

²⁴¹ Michaels, *Der Hinduismus*, aaO S. 32. Alte Rechtschreibung i.O.

²⁴² Auf einem anderen, primär religionsphilosophischen Dharma-Verständnis gründet die Beschreibung von Hinduismus bzw. speziell der philosophischen Richtung des *Vedānta* (dt. „Krönender Abschluss der Veden“) als „ewiger Religion“ (skr. *sanātana dharma*). Damit ist dann nicht die Ethik einer spezifischen Religion unter vielen Religionen gemeint, sondern vielmehr der Vedānta-Hinduismus als universale Religion schlechthin, als eine Art Meta-Religion oder religiöse Lebensanschauung. So etwa bei Swami Vivekananda (1863-1902) oder bei dem indischen Religionsphilosophen Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), demzufolge der Hinduismus als Vedānta „is not a religion, but religion itself in its most universal and deepest significance“ (*The Hindu View of Life*, London 2. Auflage 1961, S. 18).

Anders als im Jainismus und im Buddhismus gibt es also in der traditionellen hinduistischen Ethik zwar theoretisch das Ahimsa-Ideal, doch faktisch keine pauschale, keine absolute Forderung der Gewaltlosigkeit. Während der Buddha, wie beschrieben, beim Geisteszustand des Handelnden ansetzte, also bei der friedlichen Gesinnung und Intention, um dadurch das Handeln positiv zu beeinflussen, setzt die hinduistische Ethik in der Regel bei den äußeren Faktoren an, die den Status, die Situation und die konkrete Aufgabe des Handelnden bestimmen:

„Die Relativität des Dharma ist also das Besondere des Hinduismus, das es zu erfassen gilt. Sie ist nur möglich, weil die einzelnen sozialen Gruppen stillschweigend darin übereinstimmen, daß die Ethiken bzw. die Dharmas wechselseitig austauschbar sind. Mit anderen Worten: Das Prinzip der Relativität des Dharma steht höher als ein Absolutheitsanspruch [sc. wie das buddhistische Ahimsa-Gebot].“²⁴³

So wird das auch von Indern selbst verstanden, etwa von **Ram A. Mall**:

„Indische Schriften, orthodoxe und heterodoxe, machen deutlich, dass es hauptsächlich zwei Richtungen im indischen Denken hinsichtlich des Ideals der Nichtgewalt gibt: 1. die Texte der Hindu-Tradition von den Veden bis zur Gita und anderen Shastras und 2. die jainistische und buddhistische Tradition. Im Vergleich zu den Hindu-Schriften wird die Lehre von der Nichtgewalt mit größerer Strenge von den beiden letztgenannten Richtungen vertreten. Ahimsa ist ein integraler Bestandteil dieser Schulen. Die Hindu-Schriften lehnen dagegen Gewalt nicht immer ab.“²⁴⁴

Welche Werte auch immer die verschiedenen hinduistischen Religionen, Philosophien und Frömmigkeitsformen favorisieren mögen – kennzeichnend für sie alle ist „ein ausgeprägter ethischer Relativismus, der sich tief in die indische Denkweise eingegraben hat. In der indischen Psyche gibt es nicht so etwas wie ‚eine Wahrheit‘ oder ‚die richtige Handlung‘. Entsprechend ist auch der Druck sehr viel geringer, stets konsequent statt situationsbedingt zu handeln.“ Mithin gibt es in der indischen Kultur mit ihren vielerlei hindu-

²⁴³ Michaels, Der Hinduismus, aaO S. 32. Alte Rechtschreibung i.O. Klammerzusatz MB.

²⁴⁴ Hinduismus, Gandhi und die Überwindung von Gewalt, in: H.-M. Barth/Chr. Elsas (Hg.), Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt, Schenefeld 2007, S. 180. In dieser Grundhaltung gleicht der Hinduismus etwa dem Islam oder auch dem *Konfuzianismus*, von dem man ebenfalls sagen kann: „*In the Confucian tradition, war is not always a bad thing – sometimes it can be a tool for well-being and justice. (...) There are Confucian principles for entering into war and determining proper behaviour in a war.*“ (Kam-por Yu, The Confucian Vision of Peace, in: T. Shogimen/V.A. Spencer (Hg.), *Visions of Peace: Asia and the West*, Farnham 2014, S. 67.

istischen Ethiken keine „allgemein gültige und für alle verbindliche ethische Regeln wie ‚du sollst nicht töten‘ oder ‚du sollst nicht die Unwahrheit sprechen‘“.²⁴⁵

Dass von einem generellen Gewalttabu im Hinduismus nicht die Rede sein kann und dass der Dharma für unterschiedliche Menschen sehr unterschiedlich ist, was sich für die große Mehrzahl der Hindus höchst nachteilig auswirkt, wird an keiner anderen hinduistischen Institution so dramatisch deutlich wie am **Kastenwesen**, welches durch den vedisch-brahmanischen Hinduismus faktisch seit Jahrtausenden sowohl in Indien wie auch in Nepal begründet und legitimiert wird. Dieses hierarchische und statische Kastenwesen ist ein System „struktureller Gewalt“ – um hier einen Begriff von Johan Galtung zu gebrauchen²⁴⁶ –, der Ungleichbehandlung, Diskriminierung und Ausbeutung der Angehörigen der untersten Kaste der Arbeiter und Diener (skr. *Shūdra*) – erst recht aber der *Dalits*, der sogenannten „Kastenlosen“ oder „Unberührbaren“, sowie der indischen Ureinwohner, der *Adivasis* (wörtlich: „Die ersten Menschen“), die beide zusammen ein gutes Viertel der indischen Bevölkerung ausmachen. Das real existierende hinduistische Kastensystem ist bis heute mit dafür verantwortlich, dass Indien auch 70 Jahre nach der Unabhängigkeit das Problem der extremen Armut und Kleinkindersterblichkeit, aber auch der Gewalt von hohen Kastenmitgliedern gegenüber Dalits und Adivasis – von der Gewalt an Frauen und der zunehmenden Abtreibung weiblicher Föten ganz zu schweigen – nicht einmal annähernd in den Griff bekommt.

Dieses uralte Dilemma hat den indischen Sozialreformer, Anwalt und Politiker **Bhim-
rao Ramji Ambedkar** (1891-1956), der selber ein Unberührbarer war und sich jahrzehntelang – auch gegen den Widerstand Gandhis – erfolglos für die Rechte der Dalits bzw. die Abschaffung des Kastensystems einsetzte, zu einem dramatischen Schritt bewogen, der weltweit für Aufsehen sorgte. Gemeinsam mit etwa 400.000 Dalits trat er am 14. Oktober 1956 demonstrativ zum Buddhismus über und begründete eine Art vierte Hauptschule, die er „neues Fahrzeug“ (skr. *navayāna*) nannte. Für Ambedkar verkörperte einzig dieser Neobuddhismus in überzeugender Weise die für ihn zentralen Werte von Freiheit, sozialer Gerechtigkeit und Gleichberechtigung für alle sowie von Mitgefühl (skr. *karunā*) für die Ausgegrenzten, wohingegen er dem Hinduismus absprach, diese Werte wirklich zu

²⁴⁵ Kakar, Die Inder: Porträt einer Gesellschaft, München 2006, S. 181 und S. 182f. Kursiv i.O.

²⁴⁶ Dem Friedensforscher Johan Galtung zufolge ist die von ihm erstmals sogenannte „strukturelle Gewalt“ „in das System eingebaut und äußert sich in ungleichen Machtverhältnissen.“ (Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek 1975, S. 12). Strukturelle Gewalt ist unabhängig vom Handeln sozialer Akteure. Mangelernährung, eine niedrige Lebenserwartung sowie geringe Bildungsmöglichkeiten sind Galtung zufolge Beispiele struktureller Gewalt, die sehr gut auch auf das Kastensystem zutreffen.

vertreten.²⁴⁷ Bereits 1927 hatte Ambedkar öffentlich vor Zehntausenden ein Exemplar des klassischen „Gesetzbuches des Manu“ (skr. *Manusmriti*), auf dem u.a. das Kastensystem basiert, verbrannt. Für Unberührbare, so Ambedkar, sei der Hinduismus wahrlich ein „Gruselkabinett“.²⁴⁸ In den folgenden Jahren traten immerhin noch weitere rund sechs Millionen Dalits zum Buddhismus über, so dass dieser heute in Indien, seinem historischen Entstehungsland, überhaupt erst wieder in nennenswerter Größe vertreten ist. Ironischerweise – und das ist nun wieder typisch indisch – haben die Hindus Ambedkar diese Massenkonversion – im Unterschied zu solchen zum Christentum oder zum Islam – nicht übelgenommen, da der Buddhismus als Teil der indischen Geistes- und Kulturgeschichte zählt. Postum wurde Ambedkar, der übrigens auch als Vater der Verfassung Indiens gilt und dafür sorgte, dass das buddhistische *Dharmachakra*, das „Rad der Lehre“ Buddhas, die indische Flagge ziert, 1990 mit dem *Bharat Ratna*, dem „Indien-Juwel“, geehrt, der höchsten Auszeichnung des Staates.

3.3 Das Vorbild schlechthin: Mahatma Gandhi

Obwohl seine gesinnungsethische Haltung prinzipieller und konsequenter Gewaltfreiheit keine Form oder Variante der traditionellen hinduistischen Situations- und Pflichtenethik darstellt – oder vielleicht auch gerade, weil dem so ist –, ist Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) im Laufe des 20. Jahrhunderts weltweit gleichsam zum „Apostel der Gewaltlosigkeit“ erhoben worden. Als er 1915, im Alter von 45 Jahren, nach 22-jähriger Abwesenheit von Südafrika nach Indien heimkehrt, begrüßte ihn der berühmte bengalische Dichter Rabindranath Tagore (1861-1941), der zwei Jahre zuvor als erster Asiate überhaupt einen Nobelpreis erhalten hatte (den für Literatur), bei seiner Ankunft als *Mahatma* – als „Große Seele“. Dieser Ehrentitel ist – gegen Gandhis Willen – quasi zu seinem Eigennamen geworden. Mit seiner John Ruskin nachempfundenen Idee eines gemeinsamen Fortschritts für alle, auch für die Ärmsten (skr. *Sarvodaya*²⁴⁹), sowie seiner Methodik des gewaltfreien, zivilen Ungehorsams avancierte Gandhi zum Vorbild ungezählter sozialer Aktivisten und politischer Friedensstifter jedweder religiösen und nationalen Zugehörigkeit. Vor allem westliche Christen und, wie beschrieben, engagierte Bud-

²⁴⁷ Vgl. Edmund Weber, Ambedkars Neo-Buddhismus und seine Beziehung zum Hindu Dharma, in: *Journal für Religionskultur* Nr. 18a, 1998, S. 1-14.

²⁴⁸ „*To the Untouchables Hinduism is a veritable chamber of horrors.*“ Zit. nach: Ambedkar, *Annihilation of Caste: The Annotated Critical Edition*, Neu-Delhi 2014, S. 20.

²⁴⁹ Mit diesem Sanskrit-Ausdruck gibt Gandhi den Titel von John Ruskins Buch „*Unto this last*“ (1860) wieder, das er 1908 in eine indische Regionalsprache übersetzt hatte. Ruskin spielt mit dem Titel auf das Gleichnis Jesu von den Arbeitern im Weinberg an: Am Ende erhalten alle Arbeiter, auch noch der zuletzt eingestellte, der am wenigsten gearbeitet hatte, vom Besitzer denselben Lohn (Matthäusevangelium, Kap. 20,1-16).

dhisten aus Asien und Nordamerika haben sich besonders häufig auf ihn berufen und sind programmatisch in seine Fußstapfen getreten – nicht weil er Hindu war, sondern weil er in überzeugender Weise Moralität und Spiritualität miteinander verband, als Persönlichkeit charismatisch verkörperte und mutig sowie glaubwürdig in die Tat umsetzte.²⁵⁰ Genauso wenig wie Thich Nhat Hanh hat Gandhi, beide Pazifisten par excellence, bis heute den Friedensnobelpreis erhalten.

3.3.1 Gandhis interreligiöse Ethik

Joseph Prabhu vom *Oxford Centre for Hindu Studies* in England ist der Ansicht, Gandhis Ethik sei „das bedeutendste Beispiel einer hinduistischen Ethik im 20. Jahrhundert“.²⁵¹ Ist dem wirklich so? Was, so sei gefragt, ist denn das Hinduistische an Gandhis Ethik? Etwas pointiert geantwortet: das Hinduistische an Gandhis Ethik besteht primär darin, dass es der Hindu Gandhi war, der sie propagiert und gelebt hat. Anders gesagt: die eigentlichen Quellen seiner Ethik finden sich nicht wirklich im Hinduismus selbst, sondern im Jainismus und im Urchristentum. Gandhi verkörperte im Grunde Mahavira und Jesus zugleich. Und wenn es je einen Herrscher in Indien gegeben hat, der als Vorbild für Gandhis Ideal nicht nur einer individuell-religiös, sondern auch politisch praktizierten Gewaltlosigkeit gelten kann, dann war es der schon erwähnte Kaiser Ashoka, der erste Pazifist überhaupt auf einem indischen Thron. Ein solcher aber wurde er erst *nach* seiner Konversion zum Buddhismus, wodurch er sein „Privileg zu töten“ als Teil seiner Herrscherpflicht (skr. *rajadharma*) bewusst aufgab. Man könnte also sagen: Gandhis Ethik der Gewaltlosigkeit ist nicht ausschließlich und auch nicht primär hinduistisch, sondern sie ist **interreligiös** begründet.²⁵² Aus diesem Grund war und ist sie seither auch so eminent vorbildhaft, spricht: interkulturell und interreligiös anschlussfähig geworden. Für Gandhi wurden im Laufe seines Lebens vor allem drei heilige Texte wichtig, die seine religiösen Wurzeln bilden: 1. die Bhagavadgita, 2. die Lehren Mahaviras, und 3. die Bergpredigt Jesu.

²⁵⁰ Vgl. z. B. Ingram, *In the Footsteps of Gandhi: Conversations with Spiritual Social Activists*, Berkeley 2003.

²⁵¹ Frieden und Gewalt im Hinduismus am Beispiel Mahatma Gandhis – Leuchtfeuer des Friedens, in: R. Mokrosch u.a. (Hg.), *Religionen und Weltfrieden: Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften*, Stuttgart 2013, S. 45.

²⁵² So auch Kaushik Roy: „Gandhi derived his policy of non-violence (*ahimsa*) from Hinduism, Jainism and Christian pacifism as represented by figures like Leo Tolstoy“ (*Concept of Peace in Hinduism*, aaO S. 58, kursiv i.O.). Ähnlich Ram A. Mall (*Hinduismus, Gandhi und die Überwindung von Gewalt*, aaO S. 190): „Gandhis Hinduismus ist stellenweise häretisch, denn seine eigene Auslegung des Sanatan-Dharma stellte die Idee der Gewaltlosigkeit ins Zentrum. Hätte Gandhi eine Schrift über Dharma geschrieben, wäre sie in vielen Punkten revolutionärer Natur gewesen.“

1. Die **Bhagavadgita** – dt. „Des Erhabenen (= des Gottes) Gesang“ – ist ein aus achtzehn Gesängen bestehender, ursprünglich eigenständiger Gedichtzyklus innerhalb des großen indischen *Mahabharata*-Epos. Gerade Reform-Hindus haben sie für sich wiederentdeckt. Viele nennen sie schlicht und liebevoll „Gita“. 1925, mitten im Kampf um die Befreiung Indiens vom Kolonialismus, bekennt Gandhi in seiner Zeitung „*Young India*“:

„In der Bhagavadgita finde ich einen Trost, den ich selbst in der Bergpredigt vermisste. Wenn mir manchmal die Enttäuschung ins Antlitz starrt, wenn ich, verlassen, keinen Lichtstrahl erblicke, greife ich zur Bhagavadgita. Dann finde ich hier und dort eine Strophe und beginne alsbald zu lächeln inmitten aller niederschmetternden Tragödien – und mein Leben ist voll von äußeren Tragödien gewesen. Wenn sie alle keine sichtbare, keine unheilbare Wunde auf mir hinterlassen haben, verdanke ich dies den Lehren der Bhagavadgita.“²⁵³

Wenn man sich allerdings den Text des *Mahabharata*-Epos im Ganzen und den der Gita im Besonderen genauer anschaut, stellt man fest, dass hier kaum von Frieden und Gewaltlosigkeit die Rede ist – ganz im Gegenteil.²⁵⁴ Der Dialog zwischen dem Krieger Arjuna und seinem göttlichen Wagenlenker und Berater Krishna läuft darauf hinaus, Arjunas Skrupel, gegen seine eigenen Verwandten in den Krieg zu ziehen, auszuräumen. Vielmehr soll er – und das ist nun typisch hinduistisch argumentiert – seinem Dharma folgen, also seiner moralischen und spezifischen Verpflichtung als Angehöriger der Kriegerkaste (skr. *kshatradharma*) – sprich: Er soll in einem Krieg, der gerecht sei, kämpfen und sich als göttliches Werkzeug zur Verfügung stellen, ohne dem Ausgang des Krieges (Überleben oder Sterben, Sieg oder Niederlage) Bedeutung beizumessen.²⁵⁵ Gandhi freilich allegorisiert den Text. Der Bruderkrieg von vor tausenden Jahren „geht weiter, wird für immer weitergehen in uns (...) und unsere von Gott kommenden Impulse, symbolisiert von den Pandavas (sc. für die Arjuna kämpft) werden stets über die dämonischen Impul-

²⁵³ Zit. nach: Die Bhagavadgita in der Übertragung von Sri Aurobindo, Freiburg/Basel/Wien 1992, S. 14.

²⁵⁴ „In this text [sc. the Mahabharata], the proponents of peace occupy a marginal role.“ (Kaushik Roy, Concept of Peace in Hinduism, aaO S. 51, Klammer MB). Dasselbe gilt fast für alle vedischen Texte: sie sind „a blend between violence, which needs to be minimized, and non-violence at certain moments in certain situations“ (ebd. S. 59). Wo sich Plädoyers für reine Gewaltfreiheit finden, sind solche Passagen bereits buddhistisch-jainistisch beeinflusst.

²⁵⁵ Vgl. z. B. Gesang 2,31ff.: „Auch eingedenk deiner eigenen Kastenpflicht darfst du nicht wankelmütig werden, weil es ja für einen Kshatriya [Angehörigen der Kriegerkaste] nichts Besseres gibt als den wahrhaft gerechten Kampf. (...) Solltest du dich aber diesem gerechten Kampf jetzt nicht stellen, so wirst du Schuld auf dich laden, denn du hättest deine Kastenpflicht und Ehre verletzt.“ Zit. nach: Bhagavad Gītā: Der Gesang des Erhabenen. Übersetzt und hg. von Michael von Brück, Frankfurt/M./Leipzig 2007, S. 20f. Klammern MB. Vgl. auch Gesang 18,47.

se, symbolisiert von den Kauravas, triumphieren.“²⁵⁶ Im Laufe ihrer indischen wie auch außerindischen Rezeptionsgeschichte ist die Gita höchst unterschiedlich interpretiert worden. Ein Aufruf zur *generellen* Gewaltlosigkeit ist sie nicht, sondern exemplarisch für die **Idee eines „gerechten Krieges“** (skr. *dharmayuddha*), wie sie das gesamte Epos zum Ausdruck bringt. So haben sich die militanten Gegner Gandhis und spätere Hindu-Nationalisten gleichfalls auf das Mahabharata-Epos bzw. die Gita bezogen, um ihre Gewaltanwendung – sogar die „Megawaffe“ (skr. *brahmastra*) der Atombombe – religiös zu legitimieren. Daher scheint mir das Urteil Albert Schweitzers nicht unberechtigt zu sein und in besonderem Maße auf Gandhi zuzutreffen, dass die Gita womöglich das am stärksten idealisierte Buch der religiösen Weltliteratur darstellt.²⁵⁷

2. Die eigentliche Quelle, die Gandhis Grundsatz der Gewaltlosigkeit begründet, bilden ohnehin die Lehren von **Mahavira** (dt. „Großer Held“, gest. ca. 470 v. u. Z.). Er gilt als der Stifter der Religion des **Jainismus** (sprich: „Dschainismus“). Im Bundesstaat Gujarat, in dem Gandhis Geburtsort liegt und wo er aufgewachsen ist, leben seit jeher viele Jainas. Zu ihnen unterhielten Gandhis Eltern freundschaftliche Beziehungen. Von Kindesbeinen an sah er mit an, wie Jaina-Mönche mit ihren Bettelschalen in sein als rein geltendes Elternhaus kamen und freundlich empfangen wurden. Als Gandhi älter wurde, bekam er nicht zufällig einen Jaina-Mönch als Lehrer. Die in Weiß gekleideten oder manchmal auch nackten Jaina-Mönche, die auf Gujarats Straßen bis heute ein normaler Anblick sind – sie eigentlich „sind die kompromißlosen Apostel der Gewaltlosigkeit“, wie der Gandhi-Biograph **Heimo Rau** schreibt.²⁵⁸ Die beiden Zeitgenossen Buddha und Mahavira waren damals die schärfsten Kritiker der relativistischen hinduistischen Ethik. Diese beiden Reformer sind die eigentlichen „Erfinder“ der prinzipiellen Gewaltfreiheit, der Ehrfurcht vor allen Lebewesen und der Überwindung der Kastengrenzen in Indien gewesen. Mit dem Ergebnis, dass ihr radikaler „Reformhinduismus“ zur Bildung zweier neuer religiöser Bewegungen im Lande führte. Gandhi war und blieb zwar religiös-spirituell als Hindu ein Gita-Verehrer, doch ethisch lebte er wie die Jainas: konsequent pazifistisch und

²⁵⁶ Zit. nach: Roy, *Concept of Peace in Hinduism*, aaO S. 58.

²⁵⁷ Vgl. Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik*, München 2. Auflage 2010, S. 175: „Weil sich in ihr so wunderbare Sätze von der innerlichen Losgelöstheit von der Welt, von der hasslosen und gütigen Gesinnung und von der liebenden Hingebung an Gott finden, pflegt man das Nicht-Ethische, das sie enthält, zu übersehen. Sie ist nicht nur das meistgelesene, sondern auch das meist idealisierte Buch der Weltliteratur.“ Die Problematik diskutiert z. B. Huber, *Die Bhagavadgita in der neueren indischen Auslegung und in der Begegnung mit dem christlichen Glauben*, Erlangen 1991, S. 363-369: *Das Problem des Aufrufs zum Kampf in der Gita*. Vgl. auch Malinar, *The Bhagavadgītā: Doctrines and Contexts*, Cambridge 2007, S. 67ff.

²⁵⁸ Mahatma Gandhi, Reinbek 1991, S. 16. Alte Rechtschreibung i.O.

vegetarisch. Das Ethos der Jainas lautet: „Nichtverletzen ist das höchste Gesetz“ (skr. *ahimsa paramo dharma*) – ohne den Zusatz, der mehrfach in der Gita und auch sonst im Mahabharata-Epos anzutreffen ist, dass mitunter auch Verletzen oder Töten Teil des Dharmas sein können. Doch Mahavira zufolge gilt das Nichtverletzen generell: sowohl in allen Situationen als auch gegenüber allen fühlenden Wesen unter Einschluss der Tiere. Denn der erlösende Weg durch den Strom andauernder Wiedergeburten findet sich nur in der **Durchbrechung des Kreislaufes der Gewalt**. Genau diese Einsicht verdankt Gandhi dem Jainismus. Schon Mahavira sagte:

„Hast du den Zusammenhang der Welt erkannt, so sieh um dich: danach bist du kein Töter und kein Helfer beim Töten. (...) Zweifle nicht: Du selbst bist ja das Geschöpf, von dem du meinst, es dürfe geschlagen, in Befehl genommen, angestrengt, bemeistert, getötet werden. Darum sei kein Töter und kein Helfer beim Töten.“²⁵⁹

Das hinduistische Ahimsa-Prinzip, das bis dahin gleichsam ein „regulatives Prinzip“ war, welches Ausnahmen, spezifische Situationen und Pflichten berücksichtigte, wurde erst unter dem Einfluss der Lehren Buddhas und Mahaviras im Laufe der Jahrhunderte zu einem generellen Axiom, das in dieser Form die indische Kultur zutiefst geprägt und ihren zeitgenössisch einflussreichsten Ausdruck in Gandhis Ethik gefunden hat. Ihre Prägekraft ist z. B. daran abzulesen, dass sich bis heute zwei Drittel der Inder vegetarisch ernähren.

3. Die Essenz der christlichen Ethik findet sich in der sogenannten „Bergpredigt“ des **Jesus von Nazareth**.²⁶⁰ Auch von dieser war Gandhi zeitlebens fasziniert. Eingehend hat er sich mit ihr befasst, etwa 1924 im Gefängnis, als er wegen seiner gewaltfreien Aktionen gegen die Briten von diesen inhaftiert worden war. In dieser Phase, die ihm mehr Zeit für eine intensivere Beschäftigung mit anderen Religionen ermöglichte, schreibt er:

„Ich finde im Neuen Testament keine Rechtfertigung des Krieges. In meinen Augen ist Jesus einer der größten Propheten und Lehrer, die der Welt je gegeben wurden. (...) Ich bin überzeugt, dass Gott dereinst nach dem fragen wird, dass Gott heute schon nach dem fragt, was wir sind, d.h. was wir tun, nicht nach dem Namen [sc. der jeweiligen Religion], den wir uns beilegen. Bei ihm [sc. Gott] ist *Tun* alles, *Glauben* ohne *Tun* nichts. Bei ihm ist *Tun* Glauben und Glauben *Tun*.“²⁶¹

²⁵⁹ Zit. nach: Worte Mahāvīras. Kritische Übersetzung aus dem Kanon der Jaina von Walther Schubring, Göttingen 1926, S. 83 und S. 95f.

²⁶⁰ Vgl. im Neuen Testament: Matthäusevangelium Kap. 5-7.

²⁶¹ Zit. nach: Helmuth von Glasenapp (Hg.), *Indische Geisteswelt*, Bd. 1 (Glaube und Weisheit der Hindus), Baden-Baden 1958, S. 280f. Kursiv i.O. Klammerzusätze MB.

Gandhi hatte kein Interesse an den Dogmen der Christen über Jesus als den Sohn Gottes – ihm ging es darum, wie man die Bergpredigt in die Tat umsetzen könnte. Ein in diesem Sinne authentisch christliches Vorbild war für ihn damals **Leo Tolstoj** (1828-1910). Für diesen wie für Gandhi selbst bestand religiöse Wahrhaftigkeit darin, den Einklang zwischen Worten und Taten herzustellen. Tolstoj's kirchen- und sozialkritische Schriften sowie sein Engagement zugunsten etwa der leibeigenen Bauern im Zarenreich bildeten einen solchen Einklang – darin wurde er zum Vorbild für Gandhi und seine Experimente mit einer idealen gemeinschaftlichen Lebensform in seinem „Tolstoj Farm“ genannten Ashram in Südafrika ab 1910.²⁶² Im Folgenden sei Gandhis Methode des politisch-gesellschaftlichen Engagements kurz beschrieben.

3.3.2 Gandhis Satyagraha-Strategie

Gandhi gebrauchte zunächst unterschiedliche Namen für seine Methode: „passiver Widerstand“, „ziviler Ungehorsam“, „bürgerlicher Widerstand“. Mit diesen Ausdrücken versuchte er, sich bei Nichtindern verständlich zu machen, doch waren sie Gandhi auf Dauer zu passiv. So prägte er schließlich den Ausdruck *Satyagraha* – ein Kunstwort, das es so bislang nicht in der indischen Sprache gegeben hatte. Die neue Methode erhielt damit auch einen neuen Begriff. *Satyagraha* (eigentlich: *Satyāgraha*) ist aus zwei Sanskrit-Wörtern zusammengesetzt: *satyām* „(göttliche) Wahrheit“ und *agraha* „ergreifen, festhalten“. Was ist mit diesem Ergreifen und Festhalten an der Wahrheit gemeint? Es sind fünf entscheidende Merkmale, die deutlich machen, dass Gandhi nicht ein reiner Gesinnungsethiker war, sondern immer auch pragmatisch dachte:

1. Die Wahrheit, für Gandhi zugleich ein Synonym für Gott, ist sein Hauptanliegen. Nicht zufällig versteht er sein Leben je länger je mehr als eine „Geschichte (s)einer Experimente mit der Wahrheit“, wie Gandhi 1929 seine Autobiographie denn auch übertitelt hat. Das heißt: Wahrheit ist für ihn etwas, das getan, das praktiziert werden muss, womit also auch experimentiert werden kann. *Satyagraha* ist kein Dogma, keine Theorie, sondern **Praxis der Wahrheit – man könnte auch sagen: Verwirklichung Gottes** – durch

²⁶² Ashrams sind klosterähnliche, meist abgelegene spirituelle Zentren, die je nach Größe nicht nur Wohnhäuser für die Ashrambewohner selbst, sondern auch Unterkünfte für Gäste, Tempel oder andere sakrale Räume, Küchen, Schulen, Bibliotheken, Werkstätten, bewirtschaftete Felder usw. umfassen können.

Aktionen aller Art: durch Boykotts, Streiks, Kampagnen, Fasten, Gelübde usw.²⁶³ Anders ausgedrückt: Gandhis Engagement ist betont religiös begründet.

2. *Satyagraha* ist eine Strategie, die **überzeugen und gewinnen** möchte. Sie zielt darauf ab, die Vernunft und das Gewissen des Gegners anzusprechen. Dieser soll gleichsam „bekehrt“ werden, vom Gegner zum Verbündeten gemacht und als Freund für die eigene Sache gewonnen werden. Diese Strategie geht also davon aus, dass der Appell an das Herz und an das Gewissen des Gegners effektiver und konstruktiver ist als Drohungen oder der Einsatz von Gewalt es sein können.

3. *Satyagraha* ist eine **pazifistische Strategie**, bei der das beschriebene interreligiöse Ahimsa-Axiom zur Anwendung kommt. Wie Mahavira und Buddha, so ist auch Gandhi der Auffassung, dass Gewalt stets zu weiterer Gewalt führt. Allein der völlige Verzicht auf Gewalt durchbricht die Spirale der Gewalt und ist gegebenenfalls in der Lage, den Gegner auf die eigene Seite zu ziehen. Der Gewaltverzicht fängt freilich schon im Einzelnen in Gestalt von **Askese und Selbstläuterung** (skr. *tapas*) an. Was Gandhi hierzu am Ende seiner Autobiographie sagt, könnten auch Mahavira und Buddha oder in unserer Zeit engagierte Buddhisten und Jainas gesagt haben (die das Wort „Gott“ im folgenden Zitat durch „Mitgefühl“ oder „liebende Güte“ ersetzen würden):

„Identifizierung mit allem, was lebt, ist unmöglich ohne Selbstläuterung, ohne Selbstläuterung muß die Einhaltung des Ahimsa-Gebotes ein leerer Traum bleiben. Gott kann nie von jemandem realisiert werden, der nicht reinen Herzens ist. Selbstläuterung muß daher Läuterung bei allen Lebensschritten bedeuten. Und da Läuterung höchst ansteckend ist, führt die Läuterung von einem selbst zur Läuterung seiner Umgebung.“²⁶⁴

4. Ein *Satyagrahi* verhält sich allerdings nicht rein defensiv, indem er oder sie, auf Gewaltanwendung verzichtend, dem Unrecht widersteht. Vielmehr sind *Satyagrahis* **konstruktiv und kreativ**, indem sie sich für neue Formen des Zusammenlebens, für soziale Gerechtigkeit, die Befreiung von Armut, die Verbesserung der Bildung usw. engagieren. Die ersten und besten Orte, an denen Gandhi selbst und die *Satyagrahis* mit diesen neuen Formen experimentierten, waren die Ashrams.

²⁶³ Der Hinduismus kennt eine Vielzahl von Wegen und Praktiken (skr. *yoga*) zur Erlangung von Befreiung (*moksha*) aus dem Geburtenkreislauf, wie sie u.a. in der Gita beschrieben werden. Gandhi akzentuiert für sich den Weg der Tat, des Handelns (*karma yoga*).

²⁶⁴ Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit, Grafing 1977, S. 421f. Alte Rechtschreibung i.O.

5. *Satyagraha* ist eine Strategie, welche absolute innere **Furchtlosigkeit** (vor dem Tod) erfordert sowie die Bereitschaft, Opfer, also **Schmerz und Leiden**, Schläge und Gefängnis in Kauf zu nehmen, was auch für Gandhi selbst galt, der dies schon im Schicksal Jesu verdeutlicht sah. Immer wieder hat Gandhi mit seinen Anhängern Kampagnen durchgeführt, bei denen es darum ging, die Gegner zu Schlägen usw. zu provozieren – nicht aus Masochismus, sondern um die Gegner zu der Einsicht zu verhelfen, dass ihre Gewaltanwendung gegen wehrlose Menschen absurd ist und nichts einbringt. Gerade an diesem Aspekt der Strategie wird deutlich: *Satyagraha* ist kein Ausdruck von Feigheit oder Schwachheit, sondern eine Waffe der mentalen und spirituellen Stärke – eine „**Seelenkraft**“ (engl. *soulforce*), wie Gandhi gerne sagte. Sie stellt im Gegenteil die Gewalt als ein Mittel der Schwachen dar, wohingegen ein konsequenter Verzicht auf Gewalt Mut, Entschlossenheit und die Reinheit des Herzens erfordert.

Zusammenfassend könnte man sagen: Gandhis Methode des gewaltfreien Widerstands ist letztlich eine Umsetzung der fünf großen **Jaina-Gelübde** (skr. *mahāvratā*) für Mönche und Nonnen, die Gandhi allesamt persönlich praktiziert und konsequent in sein *Satyagraha*-Konzept eingebaut hat: Nichtverletzen (*ahimsā*), Wahrheit (*satyām*), Nichtstehen (*asteya*), Enthaltensamkeit bzw. Selbstdisziplin (*brahmacharya*) und Entsagung bzw. Besitzlosigkeit (*aparigraha*). Für Gandhi war die beschriebene Methode das Gegenmodell zu *Duragraha* („Festhalten an Gewalt, Macht“). So erläuterte er einmal in einer Rede vom November 1917: „Es gibt zwei Methoden, ein Ziel zu erreichen: *Satyagraha* und *Duragraha*. In unseren Schriften sind sie entsprechend beschrieben worden als göttliche und teuflische Weisen des Handelns.“ Letztere zeigte sich derzeit beim Ersten Weltkrieg in Europa. Doch die *Duragraha*-Weise

„ist nicht Ausdruck des Dharma, sondern das Gegenteil davon. Der [sc. wahre] Dharma lässt nicht den geringsten Raum auch nur für ein kleines bisschen Unwahrheit oder Grausamkeit zu, auch nicht für die Verletzung des Lebens. Der Maßstab des Dharmas ist Liebe, Mitgefühl, Wahrheit. (...) Derjenige, der dem Pfad von *Duragraha* folgt, wird ungeduldig und möchte den sog. ‚Feind‘ töten. Das kann nur zu einem Ergebnis führen: Hass wächst. Die besiegte Partei schwört Rache und wartet nur auf den rechten Augenblick. Der Geist der Vergeltung setzt sich so vom Vater zum Sohn fort. Es ist sehr zu wünschen, dass Indien niemals dem Geist von *Duragraha* die Oberhand überlassen wird.“²⁶⁵

²⁶⁵ „There are two methods of attaining one’s goal. *Satyagraha* and *Duragraha*. In our scriptures, they have been described, respectively, as divine and devilish modes of action. (...) This is not dharma but the opposite of it. In dharma, there can be no room for even a particle of untruth or cruelty, and no injury to

Gandhi ist jedoch nicht allein wegen seiner innovativen Methode des zivilen Widerstands, wegen seiner Verkörperung des Axioms der Gewaltfreiheit und auch nicht allein wegen seines Erfolgs, Indien in die Unabhängigkeit geführt zu haben, bewundert und nachgeahmt worden, sondern auch wegen seiner Kritik am Kolonialismus, Materialismus, Konsumismus und Egoismus des (christlichen) Westens – eine Kritik, die später auch von engagierten Buddhisten seit Ariyaratne häufig wiederholt und bekräftigt worden ist. Diese Kritik äußerte er in pointierter Weise 1925 in einem Zeitungsartikel. Es sind die weltberühmt gewordenen Sätze, die man meist die „**sieben sozialen Sünden**“ (engl. *the seven blunders*) der Menschheit in der Moderne nennt.²⁶⁶ **Arun Gandhi** (s. u. 3.4.1) erzählte später, sein Großvater habe ihm einen Zettel mit dieser kurzen Liste kurz vor seiner Ermordung gegeben. Die Liste dieser großen Irrtümer aus Gandhis Sicht, die das Ergebnis seiner Suche nach den Wurzeln der Gewalt seien, lautet: „Reichtum ohne Arbeit, Genuss ohne Gewissen, Wissen ohne Charakter, Geschäft ohne Moral, Wissenschaft ohne Menschlichkeit, Religion ohne Opfer, Politik ohne Prinzipien.“ Arun Gandhi fügte – im Geiste seines Großvaters – später noch einen achten Irrtum hinzu: „Rechte ohne Verantwortlichkeiten“.²⁶⁷

3.3.3 Gandhis Scheitern

Gandhis Wirken ist am Ende jedoch tragisch gewesen. **Die Satyagraha-Strategie war gescheitert.** Zwar hatte er Indien maßgeblich zur Unabhängigkeit verholfen, doch um einen hohen Blutpreis. Obwohl er es mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln – sogar mit einem wieder abgebrochenen „Todesfasten“ nach dem Vorbild Mahaviras – zu verhindern suchte, wurde der Subkontinent 1947 geteilt in das mehrheitlich hinduistische Indien und in das überwiegend muslimische West- und Ostpakistan. Die Migrationsbewegungen, die religiösen „Säuberungsaktionen“ und gegenseitigen Massaker, die Vertreibungen und Deportationen kosteten Hunderttausende das Leben. Gandhis Mörder, der fanatische, hindu-nationalistische Brahmane Nathuram Godse (1949 gegen den Willen der Söhne Gandhis hingerichtet), warf Gandhi vor, die Teilung Indiens verschuldet und den Hinduismus an die Muslime verraten zu haben. Für die Inder sind die „Amputation“

life. The measure of dharma is love, compassion, truth. (...) The man who follows the path of Duragraha becomes impatient and wants to kill the so-called enemy. There can be but one result of this. Hatred increases. The defeated party vows vengeance and simply bides its time. The spirit of revenge thus descends from father to son. It is much to be wished that India never gives predominance to this spirit of duragraha.“ Zit. online [Aufruf Aug. 2017] http://www.gandhi-manibhavan.org/gandhiphilosophy/philosophy_satyagraha_%20satyagrahavsduragaha.htm [Klammerzusatz MB].

²⁶⁶ Wochenzeitung *Young India* vom 22. Oktober 1925.

²⁶⁷ Vgl. das Vorwort Arun Gandhis in: Ingram, In the Footsteps of Gandhi, aaO S. 9-11.

der *Bhārat Mātā* („Mutter Indien“) – West- und Ostpakistan gelten als die beiden Arme, ohne die der indische Körper nur noch ein Rumpf ist – und deren Umstände bis heute eine traumatische Erfahrung. Das Scheitern Gandhis reicht aber noch viel tiefer. Zwei seiner wichtigsten Schüler haben die Satyagraha-Strategie ins Gegenteil verkehrt, sobald sie an die Macht gelangt waren. Jawaharlal Nehru, seit 1929 neben Gandhi der Hauptführer der Unabhängigkeitsbewegung, wurde der erste Premierminister Indiens und rüstete das Land zu einer Atommacht auf. Dasselbe tat Gandhis und Nehrus gemeinsamer Weggefährte Mohammed Ali Jinnah mit Pakistan. Die verbliebenen „Gandhianer“ in Indien haben diese Entwicklung sowie den ersten indischen Atomwaffentest 1974 unter dem perfiden Codenamen „*Smiling Buddha*“²⁶⁸ als **Verrat an Gandhi** gewertet.²⁶⁹ Dieser hatte sich nach dem Abwurf der Atombomben 1945 längere Zeit in Schweigen gehüllt, ehe er sich dann – wie Albert Schweitzer, Bertrand Russell und Albert Einstein – strikt gegen die Atombombe äußerte. Diese stelle den äußersten Gegensatz zur Satyagraha-Strategie dar – „die diabolischste Form der Nutzung der Wissenschaft“. Die einzige Waffe, die die Welt retten könne, sei die Gewaltlosigkeit.²⁷⁰

3.4 In den Fußstapfen des Mahatma: Die „Gandhianer“

Dass es überhaupt im jüngeren bis zeitgenössischen Neohinduismus – also in der Zeit nach 1948 bis heute – Menschen gab und noch gibt, von denen man sagen könnte, sie seien die Erben Gandhis (gewesen) und hätten die Fackel eines gewaltfreien sozialen und friedensstiftenden Engagements weitergetragen, davon erfährt man in den einschlägigen Darstellungen des zeitgenössischen Hinduismus praktisch nichts. Da muss man entweder von diesen Akteuren schon anderweitig gehört haben oder in der angelsächsischen Spezialliteratur recherchieren. Begonnen sei im Folgenden zunächst mit Gandhis Nachkommen, genauer: mit seinen beiden engagiertesten **Enkeln**, ehe dann auf Gandhis Gefolgschaft in Gestalt seiner wichtigsten Nachfolger eingegangen wird und das Engagement dieser sogenannten „**Gandhianer**“ (engl. *Gandhians*) in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts skizziert wird.

²⁶⁸ Vgl. den Bericht <http://nuclearweaponarchive.org/India/IndiaSmiling.html> [Aufruf Juli 2017]. Zwei weitere Tests folgten 1998, im selben Jahr wie auch in Pakistan.

²⁶⁹ Dies ist die Beobachtung, die Ishwar C. Harris in seinen Interviews mit Gandhianern gemacht hat (Gandhians in Contemporary India: The Vision and the Visionaries, Lewiston u.a. 1998, S. XV): „*In the wake of India's recent nuclear explosion, many have questioned her ability to practice the nonviolence of her native son, Gandhi. They believe that Gandhi has been betrayed in his own country. The contemporary Gandhians have also taken the stance that today the betrayal of Gandhi is an existing phenomenon in India.*“ So auch Bernard Imhasly, Abschied von Gandhi? Eine Reise durch das neue Indien, Freiburg u.a. 2006.

²⁷⁰ Interview Sept. 1946, zit. nach: Dietmar Rothermund, Mahatma Gandhi, München 2003, S. 106.

3.4.1 Arun Gandhi und das Gandhi-Institut für Gewaltlosigkeit in den USA (gegr. 1991)

Unter allen direkten Nachfahren Mahatma Gandhis waren und sind die wichtigsten „Fahnenträger“, die sein Erbe des gewaltfreien Sozial- und Friedensengagements weitergetragen haben, sein zweitältester Sohn Manilal, der ebenfalls in der Unabhängigkeitsbewegung aktiv gewesen war, sowie dessen beiden Kinder Arun und Ela (s. u. 3.4.2.). Der ältere **Arun Gandhi** (geb. 1934) wurde in Durban, Südafrika, geboren und lebte im Phoenix-Ashram seines Großvaters: „Ich wuchs als indisches Kind im rassistisch aufgeladenen Südafrika auf und wurde von den weißen Kindern attackiert, weil ich nicht weiß war, und von schwarzen Kindern, weil ich nicht schwarz genug war.“²⁷¹ Arun Gandhi, der als Jugendlicher zeitweise auch in Indien bei seinem Großvater lebte, avancierte später zum weltweiten „Botschafter seines Großvaters“ und des Prinzips der Gewaltlosigkeit. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher und Artikel darüber.

Eingedenk der Überzeugung seines Großvaters, dass Armut im Grunde die schlimmste Form der Gewalt sei, engagierten sich Arun und seine Frau Sunanda Gandhi (1932-2007) viele Jahre in Indien als soziale Aktivistinnen in der Armutsbekämpfung und der Unterstützung für verarmte und missbrauchte Frauen. Nach ihrem Umzug in die USA gründeten sie 1991 gemeinsam das **M.K. Gandhi-Institut für Gewaltlosigkeit** (*M.K. Gandhi Institute for Non-Violence*) an der Universität von Memphis (Tennessee). 2007 zog das Institut nach Rochester (New York) um.²⁷² Die gemeinnützige Einrichtung arbeitet mit anderen Organisationen zusammen, ausdrücklich auch mit Friedensstiftern. Zielgruppen sind vor allem Jugendliche und Studierende. In Workshops und Trainings werden sie geschult in gewaltfreier Erziehung, gewaltfreier Kommunikation, der Vermittlung in ethnischen Konflikten, Nachhaltigkeit und Umweltschutz. Dabei weiß sich das Institut nicht nur Mahatma Gandhis Lehren, sondern auch denen von Martin Luther King und anderen sozialen Aktivistinnen verpflichtet, deren Botschaften didaktisch aufbereitet und in den Schulungen zum Einsatz kommen. Seit 2012 befindet sich das Institut im „Gandhi-Haus“ in Rochester, das sich als ein „lebendiges Museum“ versteht, um die Prinzipien der Gewaltfreiheit mit allen, die daran Interesse haben, zu teilen. Seit 1998 führt das Institut die alljährliche sogenannte „*Season for Nonviolence*“ durch. Gemeint sind damit die 64 Kalendertage zwischen der Ermordung Gandhis am 30. Januar (1948) und der Ermordung Martin Luther Kings am 4. April (1968). Diejenigen, die sich daran beteiligen, legen ein

²⁷¹ Wut ist ein Geschenk. Das Vermächtnis meines Großvaters Mahatma Gandhi, Köln 2017, S. 17.

²⁷² Website: <http://www.gandhiinstitute.org/>. Nicht zu verwechseln mit dem von Raj Kumar auf Hawaii gegründeten *Gandhi International Institute for Peace*. Website: <http://gandhianpeace.com/> [Aufruf Aug. 2017].

„Gelübde für Gewaltfreiheit“ ab. Durch 64 tägliche Übungen und Aktionen kann jeder einzelne Mensch einen kleinen Beitrag leisten, um die Welt in Richtung Frieden zu verändern. Seit 2007 gibt es online diverse unterstützende Anleitungen für jeden Tag für Erwachsene wie auch für Jugendliche.²⁷³ Arun Gandhi schreibt am Ende seines jüngsten Buches über das Vermächtnis seines Großvaters:

„Die Schriften fast aller Religionen empfehlen Mitgefühl, Liebe und gegenseitigen Respekt. Auch Menschen, die an keine Religion glauben, halten diese Prinzipien für die Basis aller menschlichen Interaktion. Und doch vergessen wir sie viel zu oft und glauben nur, was uns gerade von Vorteil ist. Wirkliche Größe entsteht, wenn man erkennen kann, was wir alle teilen – das Menschliche. Und im Versuch, sich gegenseitig aufzubauen, und nicht, sich zu ruinieren. Wir alle wünschen uns in unserem Leben Glück. Manchmal meinen wir, es sei in Dingen zu finden, die wir auf Kosten anderer anhäufen. Doch Glück kommt aus einer viel tieferen Quelle: dem ununterbrochenen Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit – für alle Menschen.“²⁷⁴

3.4.2 Ela Gandhi, die Gandhi-Stiftung und die Bedeutung von Ubüntu in Südafrika

Arun Gandhis jüngere Schwester Ela (geb. 1940) wurde in Durban, Südafrika, geboren und wuchs ebenfalls im Phoenix-Ashram ihres Großvaters auf. Anders als ihr Bruder hat sie allerdings ihr ganzes Leben in Südafrika verbracht, wo sie heute eine renommierte Persönlichkeit ist, die sich bereits während des Apartheid-Regimes – in den Fußstapfen ihres Vaters Manilal (1892-1956) und ihrer Mutter Sushila Gandhi (1907-1988) – einen Namen als führende politische und soziale Aktivistin gemacht hat. Für sie war es bereits eine selbstverständlich gewordene Familientradition, sich als Teil einer rassistisch und religiös diskriminierten Minderheit für die eigenen Rechte politisch zu engagieren. Außerdem erlebte sie im Phoenix-Ashram – der eine Art Kontrastgesellschaft *en miniature* zum Apartheid-System darstellte, weil dort Menschen verschiedenster Rassen friedlich zusammenlebten –, dass eine rassistisfreie Gesellschaft tatsächlich möglich war. Daher war sie u. a. gemeinsam mit ihrem damaligen Ehemann Mewalal Ramgobin (1932-2016) in der Anti-Apartheid-Bewegung aktiv sowie im *Natal Indian Congress (NIC)*, der von ihrem Großvater 1894 begründeten Interessenvertretung der Inder in Südafrika, dem sie und ihr Mann als Vizepräsidentin und Präsident gemeinsam vorstanden,²⁷⁵ was dazu führte, dass

²⁷³ Vgl. <http://www.gandhiinstitute.org/season-for-nonviolence/> [Aufruf Aug. 2017].

²⁷⁴ Wut ist ein Geschenk. Das Vermächtnis meines Großvaters Mahatma Gandhi, aaO S. 220.

²⁷⁵ Aktuell leben etwa 570.000 Inder in Südafrika, besonders in der Ostküstenprovinz *KwaZulu-Natal*, deren größte Stadt Durban ist.

sie beide ab den 70er Jahren für viele Jahre unter Hausarrest standen.²⁷⁶ Anfang der 80er Jahre war Ela Gandhi Mitbegründerin der regionalen Frauenorganisation von Natal und engagierte sich auch im interreligiösen Friedensdialog von WCRP Südafrika, war sie doch von Kindesbeinen an vertraut mit den interreligiösen Morgen- und Abendandachten, die ihr Vater und bereits ihr Großvater im Phoenix-Ashram feierten. 1993 hielt sie an der Natal-Universität von Pietermaritzburg die neunte „*Desmond Tutu Peace Lecture*“, organisiert von WCRP Südafrika, und sprach über die Bedeutung von Gandhis holistischer Friedensvision für das neue Südafrika.²⁷⁷ Als Mitglied des ANC (*African National Congress*) – sie war zugleich auch Mitglied der *South African Communist Party (SACP)* – war Ela Gandhi von 1994 bis 2004 im Parlament (Nationalversammlung) vertreten. Motivation und Quelle ihres politischen Engagements für ein gerechtes und friedliches Südafrika ist nicht nur die erwähnte Familientradition, sondern auch ihre Hindu-Religion, wie ihr Vater und Großvater sie ihr vermittelt haben:

„Von Kind an wusste ich von den harmonischen und den chaotischen Kräften, welches die Kräfte einer gerechten bzw. ungerechten Herrschaft sind. Mir wurde beigebracht, dass der *Ramrajya* (das Königreich der gerechten Herrschaft) ein Ziel war, nach dem ich in der Gesellschaft streben sollte. Dies, wurde ich gelehrt, sei ein Weg, um Gott nahe zu sein. Daher sah ich den Kampf gegen Unterdrückung und Apartheid in Südafrika als eine natürliche Konsequenz meines Hindu-Glaubens. Und dann war da natürlich Gandhiji. Er personifizierte genau diese Verbindung zwischen Hinduismus und sozialem Engagement, wovon ich spreche.“²⁷⁸

In den 90er Jahren beobachtet und beklagt Ela Gandhi die zunehmende Entpolitisierung der Mittelklasse-Indier im demokratischen Südafrika, die mit einer Privatisierung ihrer Religionsausübung einhergehe. „Was wir brauchen, ist eine Wiederentdeckung eines sozial aktiven Hindu-Glaubens“, sagt sie im Interview.²⁷⁹ 2002 gründete Ela Gandhi daher in Durban den *Gandhi Development Trust* (GDT), der, ähnlich wie das Gandhi-Institut ihres Bruders in den USA, die Gedanken und Werte ihres Großvaters im neuen,

²⁷⁶ Ela Gandhi ist im Südafrika der Apartheid-Ära unter dem Namen *Ela Ramgobin* bekannt gewesen (Heirat 1960). Nach ihrer Scheidung ca. 1994 hat sie ihren Mädchennamen Gandhi wieder angenommen.

²⁷⁷ Vgl. online <http://www.mkgandhi.org/articles/elagandhi.htm> [Aufruf Aug. 2017].

²⁷⁸ Zit. bei Charles Villa-Vicencio, *The Spirit of Freedom: South African Leaders on Religion and Politics*, Berkeley u.a. 1996, S. 92f. Runde Klammer i.O. *Rāmrajya* oder *Rāmarajya*, wovon schon Mahatma Gandhi sprach, heißt wörtlich „Königreich Rāmas“ und ist eine religiöse Metapher für eine ideale friedliche und gerechte Gesellschaft. Jesus sprach im selben Sinne vom nahe herbeigekommenen „Reich/Königtum Gottes“ (altgr. *Basileia tou Theou*).

²⁷⁹ Ebd. S. 96: „*What we need is a rediscovery of a socially active Hindu faith.*“

demokratischen Südafrika fördern soll. Die zentrale Vision der gemeinnützigen Stiftung, die im Sommer 2017 ihr fünfzehnjähriges Jubiläum feierte, ist eine „friedliche, gerechte und gewaltfreie Welt“, der Auftrag besteht in der „Förderung einer Kultur des Friedens, der Gerechtigkeit, der Gewaltfreiheit und des Ubuntu.“²⁸⁰

Was ist mit diesem Schlüsselwort *Ubuntu*, welches zur Sprache des südafrikanischen Volkes der *Xhosa* gehört – berühmte *Xhosa* waren etwa Nelson Mandela und die Sängerin Miriam Makeba – gemeint? Im Prinzip wird damit etwas sehr Ähnliches umschrieben wie im Buddhismus mit dem erwähnten mythischen Bild von „Indras Netz“ oder mit dem „Intersein“ Thich Nhat Hanhs: dass Menschen sind, was sie sind, in untrennbarer Verbundenheit mit anderen Menschen. Das komplexe Konzept von *Ubuntu* kann auch so formuliert werden: „Ich bin, weil wir sind; wir sind, weil ich bin.“²⁸¹ Der Friedensnobelpreisträger des Jahres 1984, der anglikanische Theologe und frühere südafrikanische Erzbischof **Desmond Tutu**, der ebenfalls ein *Xhosa* ist, beschreibt häufig in seinen Reden die besonderen Augenblicke,

„wenn wir für einen Moment lang alle durch Menschlichkeit verbunden sind, ein universelles Gefühl von *ubuntu* verspüren, wenn siegreiche Mächte einen Marshallplan erstellen, um beim Wiederaufbau der besiegten Gegner mitzuhelfen; wenn wir die Vereinten Nationen ins Leben rufen, wo Menschen miteinander beraten, um Kriege zu vermeiden; wenn wir eine Charta für die Rechte von Kindern und Frauen unterzeichnen; wenn wir versuchen, Antipersonenminen zu verbieten; wenn wir einstimmig Folter und Rassismus ächten. Dann spüren wir flüchtig, daß wir für ein Miteinander, für Freundschaft, für eine Gemeinde, für eine Familie geschaffen sind, daß wir in einem feingespinnenen Netzwerk aus gegenseitiger Abhängigkeit leben.“²⁸²

Ela Gandhis Stiftung versteht sich also auch als Multiplikatorin des südafrikanischen *Ubuntu*-Prinzips, das letztlich nichts anderes ist als praktizierte Mitmenschlichkeit im Bewusstsein, mit allen anderen zusammen auf Gedeih und Verderb ein großes Ganzes zu bilden. Buddhistische Weisheit, das holistische südafrikanische Menschenbild und Mahatma Gandhis Auffassungen über die gewaltfreien Grundlagen des Friedens treffen hier

²⁸⁰ „Core Vision: A peaceful, just and non-violent world. Mission: The promotion of a culture of peace, justice, non-violence and ubuntu.“ Zit. nach: <http://www.gdt.org.za/word/gdt/> [Aufruf Juli 2017]. Viel informativer als die Internetseite ist die Präsentation auf Facebook: <https://www.facebook.com/gdt.satyagraha/> [Aufruf Juli 2017].

²⁸¹ „I am because we are; we are because I am“, zit. nach: Arthur/Issifu/Marfo, An Analysis of the Influence of Ubuntu Principle on the South Africa Peace Building Process, in: *Journal of Global Peace and Conflict*, Bd. 3/Nr. 2, Dez. 2015, S. 70.

²⁸² Tutu, Keine Zukunft ohne Versöhnung, Düsseldorf 2001, S. 217. Alte Rechtschreibung i.O.

konvergierend aufeinander. Ela Gandhis Verweis auf das afrikanische Konzept von *Ubuntu* ist deshalb von großer Bedeutung, weil es die Grundlage für den Peacebuilding-Prozess im neuen Südafrika der Post-Apartheid-Ära bildete, insbesondere was die Versöhnungsarbeit zwischen Tätern und Opfern betraf.

Nelson Mandela als erster schwarzer Präsident Südafrikas hatte Desmond Tutu zum Vorsitzenden der **Wahrheits- und Versöhnungskommission** ernannt, die von 1996 bis 1998 die Verbrechen des Apartheid-Regimes aufarbeitete und dokumentierte. Der Ansatz der Kommission war, im Geist von *Ubuntu* Amnestie anzubieten für das Geständnis der Wahrheit, Vergebung im Tausch für Reue, und Heilung der nationalen Gemeinschaft anstelle von individueller Vergeltung. Alle Beteiligten sollten involviert sein. Täter konnten einem Strafverfahren nur dann entgehen, wenn sie einen Antrag auf Amnestie stellten. Diese setzte voraus, dass sie sich öffentlich zu ihrer Straftat bekannten. Öffentlich hieß, dass sie in Anwesenheit der Opfer oder ihrer Angehörigen über alle Einzelheiten ihrer Taten berichteten und sie um Verzeihung baten. Für die Opfer beinhaltete die Vergebung einerseits der Verzicht auf Rache und das Bemühen um Einfühlung in die Täter. Andererseits verschaffte ihnen das Vergeben auch nachhaltige Befreiung von der Last des Erlebten. Jahre später beschrieb Tutu seine Erfahrungen im nationalen Versöhnungsprozess in seinem genannten Buch. 2009 in seiner Tübinger Weltethos-Rede erläuterte er einmal mehr die Bedeutung von *Ubuntu*:

„Wir sind dazu geschaffen, dass wir in einem sehr fragilen Netzwerk von gegenseitiger Abhängigkeit leben. Derjenige, der vollkommen eigenständig ist und autark ist, ist eigentlich kein Mensch, kein echter Mensch. Ubuntu bedeutet auch Mitleid, Großzügigkeit, Gastfreundschaft. Wenn wir jemanden mit offenen Armen empfangen, wenn jemand großzügig ist, dann ist das größte Lob, das man ihm in unserer Weltgegend geben kann: ‚Lu ubuntu, una levutu.‘ Das bedeutet: Dieser Mensch hat Ubuntu, er ist ein Mensch. Er strebt nach gesellschaftlicher Harmonie. Rache, Zorn, Hass – all dies sind Dinge, welche die gesellschaftliche Harmonie unterlaufen. Ubuntu ermutigt alle, zu vergeben, sich zu versöhnen. (...) Der Zweck liegt darin, eine Brücke zu bauen, anstatt irgendwelche Rachegeleüste zu schüren. Und es überrascht daher nicht, dass Nelson Mandela, als er nach 27 Jahren aus dem Gefängnis kam, und eigentlich voller Bitterkeit und Zorn sein sollte, die Welt durch die enorme Großzügigkeit im Geiste, die er an den Tag legte, erstaunte. Er kam aus dem Gefängnis und forderte sein Volk auf, nicht Rache zu üben, sondern zu vergeben und sich zu versöhnen.“²⁸³

²⁸³ Zit. nach: <http://www.weltethos.org/politik-weltethos-reden/> [Aufruf Juli 2017]. Dass Peacebuilding auf der Basis von *Ubuntu* tatsächlich funktioniert hat, bestätigen nach Tutu auch Arthur/Issifu/Marfo, *An Analysis of the Influence of Ubuntu Principle on the South Africa Peace Building Process*, aaO, bes. S.

Noch immer fungiert Ela Gandhi zudem als Vorsitzende des „Mahatma Gandhi Salzmarsch Komitees“, das alljährlich im Mai einen südafrikanischen „Salzmarsch“ organisiert in Erinnerung an Gandhis berühmten Salzmarsch von 1930, um das britische Monopol der Salzherstellung zu brechen. 2007 wurde Ela Gandhi vom indischen Staatspräsidenten der Lotusorden (Hindi: *Padma Bhushan*) verliehen. Sieben Jahre später, am 9. Januar – dem traditionellen indischen Gedenktag an die Rückkehr Gandhis nach Indien am 9.1. 1915 – 2014 wurde ihr eine noch höhere Auszeichnung zuteil: der indische Diaspora-Orden (Hindi: *Pravasi Bharatiya Samman*).²⁸⁴ Ela Gandhi ist seit 2017 Mitvorsitzende im Beirat der schon erwähnten *King Abdullah bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue (KAICIID)* in Wien.²⁸⁵

3.4.3 Die indische Sarvodaya Bewegung und ihre Friedensarmee

Neben Nehru war der hierzulande kaum bekannte Brahmane **Vinoba Bhave** (1895-1982) wohl der engste Schüler Gandhis (seit 1916). Nach Gandhis Ermordung trat er quasi dessen Nachfolge als spiritueller Führer der Bewegung an und sammelte die aus dem Umfeld Gandhis verbliebenen Sozial- und Friedensaktivisten um sich. Bereits wenige Wochen nach dem Tod Gandhis gründete Vinoba (wie er oft abgekürzt genannt wurde) mit ihnen den *Sarvodaya Samāj* – die „Gemeinschaft zum Dienst am Gemeinwohl“. Ein wesentlicher Bestandteil und erster Schritt der sich in den folgenden Jahrzehnten ausbreitenden indischen Sarvodaya Bewegung, die im Geiste Gandhis soziale Entwicklungsarbeit zugunsten der Armen leistete, war die friedliche Umverteilung des Landbesitzes. Wenigstens ein Sechstel der indischen Ackerbaufläche sollte an besitzlose Bauern gehen. Vinoba machte sich in den 50er Jahren vor allem durch seine ausgedehnten **Fußmärsche** (skr. *padayatra*) einen Namen. Insgesamt dreizehn Jahre lang (1951-1964) marschierte er kreuz und quer durch Indien, um die Dörfer zu besuchen und Grundbesitzer darum zu bitten, ein Teil ihres Landes an die landlosen Dorfbewohner zu verschenken. Mitunter begleiteten ihn Frauen Tausende von Kilometer weit, z. B. **Nirmala Deshpande** (s. u. 3.6.2) oder **Radha Bhatt** (s. u. 3.4.4). Mit dieser betont gewaltfreien Landschenkungskampagne – der *Bhudan-Bewegung*, die bald auch staatlich unterstützt wurde – erreichte Vinoba eine gewisse Umverteilung des Landbesitzes in Indien. Hunderttausende Familien konnten wieder eigene Felder bewirtschaften und sich selbst ernähren. In dieser friedlichen Weise sollte die indi-

70ff, sowie Oelofsen, *Afro-communitarian Implications for Justice and Reconciliation*, in: *Theoria*, Issue 146, Bd. 63/Nr. 1, 2016, S. 1-19.

²⁸⁴ Stärker akademischer als sozialer oder politischer Natur ist das Engagement von Rajmohan Gandhi (geb. 1935), eines weiteren Enkels des Mahatma, doch waren mir seine Bücher leider nicht zugänglich.

²⁸⁵ Vgl. online <https://www.kaiciid.org/news-events/news/kaiciid-convene-second-meeting-advisory-forum> [Aufruf Aug. 2017].

sche Gesellschaft auf einer neuen, sozialen und ökonomisch gerechteren Basis wieder aufgebaut werden. Dies brachte Vinoba Bhave allgemein große Anerkennung ein. Viele Menschen, denen er unterwegs begegnete, sahen in ihm den wiedergekehrten Mahatma.²⁸⁶ In einer weiteren Phase ab Mitte der 50er Jahre wurden Dorfgemeinschaften aufgebaut – die *Gramdan-Bewegung* (von *gramdan* „Dorfschenkung“). Doch immer wieder kam es zu gewaltsamen Unruhen zwischen Hindus und Muslimen, auch in den Gramdan-Dörfern, so dass die Gramdan-Bewegung zu scheitern drohte.

Vinoba Bhaves Antwort darauf war die sogenannte „**Friedensarmee**“ (skr. *Shanti Sena*). Sie bildet den dritten Baustein des *Sarvodaya Samaj*. Die Idee dazu geht gleichfalls auf Gandhi selbst zurück, der bereits 1921 angesichts gewalttätiger Unruhen in Bombay die Gründung einer unbewaffneten, selbstverständlich gewaltfreien Freiwilligentruppe angeregt hatte. Deren Aufgabe sollte es sein, sich bei gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen die Konfliktparteien zu stellen und zwischen ihnen zu vermitteln. Nach Gandhis Ansicht sollte diese Truppe von einer Anführerin geleitet werden, da Frauen eher zu gewaltlosen Mitteln der Mediation neigten als Männer, wohingegen Männer stärker meinten, Mut und Tapferkeit mit Gewalt beweisen zu müssen. Gandhis muslimischer Mitstreiter, der Paschtune **Abdul Ghaffar Khan** (1890-1988), setzte diese Idee als erster um und baute seit 1929 die erste gewaltfreie Friedensarmee der Geschichte auf, die er „Gottesdiener“ (Paschtu: *Khudai Khidmatgar*) nannte. Dies waren bis zu 100.000 unbewaffnete Paschtunen in roten Hemden, von der britischen Kolonialmacht „*Red Shirts*“ genannt, die sich auf die ganze Bandbreite möglicher Satyagraha-Aktionen im nordwestlichen Grenzgebiet des Kolonialreiches spezialisierte. Viele Rothemden nahmen 1930 an Gandhis Salzmarsch teil. Angesichts der wachsenden Unruhen und gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen seit 1946 waren die Rothemden besonders gefragt. In Kalkutta formierte sich eine weitere, spontane und provisorische Freiwilligentruppe. Während der gewaltsamen Unruhen im Zuge der Teilung Indiens konnten die Konflikte zumindest dort neutralisiert werden, wo die Rothemden im Einsatz waren, wie Ghaffar Khan in seiner Autobiographie schreibt: „In den Dörfern jedoch herrschte der Geist von Solidarität und Brüderlichkeit, und während des schrecklichen Aufruhrs 1947

²⁸⁶ Davon berichtet Narayan Desai, der Vinoba auf seinen Märschen mehr als 8.000 km weit begleitete, 1993 in einem Interview. Desai wunderte sich damals, wieviele Menschen unbedingt Vinoba sehen wollten. Er fragte einen Mann, der ihm antwortete: „Ich möchte Mahatma Gandhi sehen.“ Desai unterbrach ihn. Ob er denn nicht wisse, dass dieser tot sei? Der Mann erwiderte: „Mahatmas sterben niemals. Sie kehren zurück in anderer Gestalt. Gandhi ist zurückgekommen in der Gestalt von Vinoba.“ Zit. nach: Harris, *Gandhians in Contemporary India: The Vision and the Visionaries*, Lewiston u.a. 1998, S. 204.

wurden Ehre und Eigentum sowohl der Hindus als auch der Muslime überall dort gerettet, wo es im Dera-Ismail-Khan-Distrikt Khudai Khidmatgars gab.“²⁸⁷

Angesichts der eskalierenden Gewalt zwischen Hindus und Muslimen im Zuge der Teilung Indiens und der positiven Erfahrungen der paschtunischen „Gottesdiener“ im Nordwesten, beschloss Gandhi 1947, eine landesweite „stehende Friedensarmee“ zu gründen. So lud er für den Februar 1948 Hunderte seiner Anhänger in seinen 1936 gegründeten Sevagram Ashram²⁸⁸ ein, um dort dieses Projekt gemeinsam zu diskutieren und den Aufbau einer indischen *Shanti Sena* auf den Weg zu bringen. Seine Ermordung kurz vor Beginn dieser Konferenz führte jedoch dazu, dass diese niemals stattfand und vorläufig keine Friedensarmee in Indien gegründet wurde. Erst zehn Jahre später (1957), zu einer Zeit, als die paschtunische Friedensarmee in Pakistan in der Bedeutungslosigkeit versunken war (Ghaffar Khan stand jahrelang unter Hausarrest oder saß im Gefängnis), begann Vinoba Bhave damit, Gandhis Idee auch in Indien umzusetzen, um der Sarvodaya Bewegung mit diesem weiteren Instrument die Möglichkeit zu geben, die soziale Entwicklungs- und Aufbauarbeit zu verbinden mit einem konkreten, gewaltfreien Vermittlungs- und Versöhnungsengagement, dort, wo gewalttätige Auseinandersetzungen drohten oder bereits ausgebrochen waren – vor allem zwischen Hindus und Muslimen, aber auch zwischen Muslimen und Sikhs und zwischen Kasten-Hindus und Dalits oder Adivasis. Geplant waren ursprünglich 70.000 *Shanti Sainiks* („Friedenssoldaten“), wie man die Mitglieder der *Shanti Sena* nennt.²⁸⁹ Im August 1957 wurde die erste kleine Eingreiftruppe aufgestellt. Vinoba Bhave erklärte damals:

„Die grundlegende Frage für die Welt ist heute der Friede. Vielleicht hat es in der Geschichte der Menschheit noch nie zuvor so allgemeinen Hunger nach Frieden gegeben wie jetzt. Diesem Hunger kommt das Programm einer Friedenswehr entgegen. Die freiwillige Friedenswehr soll ein stehendes Heer von Dienern der Menschheit ohne Unterschied der Rasse, Religion, Farbe oder Weltanschauung sein. Ein solches Programm von Friedensfreiwilligen wird den Völkern helfen, ihre innere Kraft und die für friedliche Ordnung und Verteidigung nötigen Eigenschaften zu entwickeln. (...) Wie wird unser Friedensfreiwilliger aussehen? Sein Verhalten wird gegenüber allen Männern und Frauen gleich sein. Er kennt den Unterschied zwischen hoch und niedrig nicht. Er wird be-

²⁸⁷ Vgl. Khan, *Mein Leben. Eine Autobiographie*, Bonn 2012, S. 87ff. Zitat S. 105.

²⁸⁸ Website: <http://gandhiashramsevagram.org/> [Aufruf Oktober 2017].

²⁸⁹ Die „*Shanti Sainiks*“ der Friedensarmee dürfen nicht verwechselt werden mit den „*Shiv Sainiks*“, wie sich die Mitglieder der *Shiv Sena* („Armee Shivas“) nennen, einer radikalen hindu-nationalistischen Partei, die fast zur selben Zeit (1966) – womöglich als Reaktion auf die *Shanti Sena*? – von Bal Thackeray gegründet worden war.

3. Der Hinduismus

scheiden, freundlich, rein, klar und kühl wie Wasser sein. Wie wirkt Wasser? (...) Wasser ist so sanft, daß es nicht verletzt, selbst wenn es ins Auge kommt. Aber es ist auch so stark, daß es Steine brechen kann. Es verletzt andere nicht. Wenn es auf einen Stein fällt, zerfließt es in Tropfen und höhlt den harten Stein dadurch, daß es sich in kleine Tropfen verwandelt. Es ist bescheiden, und der harte Stein zerbricht durch seine bescheidene und sanfte Gewalt. So soll die Art unserer Friedensfreiwilligen sein. Der Zweck ihres Lebens ist, Frieden zu stiften. Wie kann also etwas von Gewalt oder Härte in ihrem Reden oder Tun sein? Wir sollten solche bescheidenen und ihrer Aufgabe ergebenden Diener der Menschheit in jedem Dorfe haben.“²⁹⁰

Zu den Aufgaben der Sainiks, die im Grunde nicht mehr als zusätzlich ausgebildete Sarvodaya-Arbeiter waren, gehörte Vinoba zufolge nicht nur die gewaltfreie Mediation in Konfliktsituationen, sondern auch, da sie Teil der Sarvodaya Bewegung waren, soziales Engagement und Nothilfe bei Seuchen und Naturkatastrophen. So gab es spezielle Einheiten wie etwa Sanitätsgruppen, Flüchtlings- oder Obdachlosenhelfer. Der Grundgedanke dabei war: Nur, wenn die Sainiks selbst in den Dörfern leben, also der lokalen Bevölkerung durch ihr Engagement bekannt sind, deren Vertrauen genießen und ihrerseits von den Dorfbewohnern durch freiwillige Gaben unterstützt werden, können sie überhaupt in Konflikten erfolgreich vermitteln und werden nicht als Fremde abgelehnt, die von außen kommen und sich einmischen wollen. Sainiks sollten wie Ärzte neutral sein, ihr Engagement verlangt ausdrücklich auch die Bereitschaft, um des Friedens willen auch Opfer, Leid und Tod in Kauf zu nehmen – wie das für alle Satyagrahis gilt. Anfänglich waren die Sainiks gedacht als lebenslange Vollzeit-Friedensaktivisten, später gab es dann auch die Möglichkeit, dass sich junge Leute der *Shanti Sena* befristet anschlossen. Das **Gelöbnis**, das die Sainiks bei Antritt ihres gewaltfreien Armeedienstes ablegten, beginnt mit folgenden Worten:

„Ich glaube an die Grundsätze der Wahrheit, der Gewaltlosigkeit, des Nicht-Besitzes, körperlicher Arbeit und Selbstdisziplin. Ich werde versuchen, diesen Grundsätzen gemäß zu leben. Ich glaube, dass die Welt erst dann wahren Frieden erfahren wird, wenn das einfache Volk seine eigenen Angelegenheiten unmittelbar kontrolliert. Daher werde ich nicht Partei ergreifen in Parteipolitik, sondern werde mein Bestes tun, um Mitglieder aller politischer Parteien zu gewinnen, mich in meiner Arbeit zu unterstützen.“²⁹¹

²⁹⁰ Zit. nach: Asha Devi Aryanayakam, Shanti-Sena: Die indische Friedenswehr, Bückeberg 1958, S. 9 und S. 11 (alte Rechtschreibung i.O.). 1958 kam Asha Devi Aryanayakam (1901-1972), damals Leiterin des Sevagram Ashrams, auf ihrer Europareise auch nach Deutschland, wo hiesige Friedensaktivisten erstmals von der *Shanti Sena* erfuhren.

²⁹¹ Zit. nach: Meier u.a. (Hg.), *WoW – Wirksam ohne Waffen: Das Buch zur Ausstellung von Friedensmuseum Nürnberg und Bund für Soziale Verteidigung*, 2015, S. 14.

Fünf Jahre nach dem Start umfasste die *Shanti Sena* jedoch lediglich 2.500 Sainiks, was bei weitem zu wenige waren für die zahlreichen Konflikte in der riesigen Demokratie mit damals etwa 445 Millionen Einwohnern. Vinoba Bhave, der fast 20 Jahre der unbestrittene Anführer der indischen Sarvodaya Bewegung war, zog sich allmählich aus dieser Arbeit zurück, und es brach die Ära einer dritten Generation an. Ein weiterer Friedensaktivist, **Jayaprakash Narayan** (1902-1979) – in Indien meist einfach nur „JP“ oder *Loknayak* (Hindi: „Volksheld“) genannt – übernahm 1962 formell die Führung der Friedensarmee. Der eigentliche neue Anführer der *Shanti Sena* von 1962 bis 1978 war jedoch JP's rechte Hand: **Narayan Desai** (1924-2015), der Sohn von Gandhis Sekretär Mahadev Desai. Beiden war an einer professionelleren Rekrutierung und Organisation sowie darüber hinaus auch an einer Internationalisierung der *Shanti Sena* gelegen. Denn sie sollte nicht nur innerhalb der indischen Gesellschaft zum Einsatz kommen, sondern auch bei zwischenstaatlichen Konflikten, um langfristig, wie Jayaprakash Narayan hoffte, sogar das reguläre Militär zu ersetzen. So trafen sich bereits 1962 in Beirut erstmals Friedensaktivisten aus dreizehn Ländern, um eine internationale gewaltfreie Friedensarmee, die *World Peace Brigades for Non-violent Action*, ins Leben zu rufen. Diese unternahm einige Einsätze in Afrika, auch in Indien, z. B. den „Delhi-Peking Freundschaftsmarsch“ 1963 an die indisch-chinesische Grenze. Im Laufe der 60er Jahre wuchs die Gesamtmitgliederzahl der *Shanti Sena* auf etwa 6.000 Sainiks an. Narayan Desai kümmerte sich auch um den Nachwuchs und gründete eine Jugendabteilung (*Tarun Shanti Sena*), die 1973 rund 1.900 Mitglieder in 13 Bundesstaaten hatte.

Generell gab es ungefähr folgenden Ablauf. Wenn eine Einheit Sainiks in einem konkreten Fall beschloss einzugreifen, kündigte sie ihre Intervention, wenn möglich, über die damals gängigsten Medien Radio und Zeitung öffentlich an. Sobald die Sainiks dann vor Ort eintrafen, teilten sie sich in verschiedene Teams auf. Ein Team etwa stellte den Kontakt mit den Anführern der verfeindeten Gruppen sowie mit wichtigen lokalen Autoritäten sowie der Polizei her. Narayan Desai erläutert: „Wir präsentieren uns nicht als die Retter, sondern als Leute, die darauf aus sind, sie bei ihren Schwierigkeiten zu unterstützen. Wir holen Informationen bei ihnen ein und bemühen uns, ihre Absichten zu verstehen. Und wir versuchen, die Kräfte des Friedens auf beiden Seiten zu finden. Es gibt oft Menschen, die den Frieden bevorzugen, doch nicht wissen, wie sie ihn erreichen sollen.“²⁹² Im Idealfall gelang es dem Team, dass die Kontrahenten sich bereit erklärten, einer Feuerpause zuzustimmen und sich zu gemeinsamen Gesprächen zu treffen.

²⁹² Zit. nach: Mark Shepard, *Gandhi Today. The Story of Mahatma Gandhi's Successors*, Washington 1987, S. 46.

3. Der Hinduismus

„Normalerweise versuchen wir, mit einigen dieser Anführer zusammen ein Friedenskomitee zu bilden. Sind es Kämpfe zwischen Hindus und Muslimen, bitten wir die Hindu-Gemeinschaft, muslimische Namen für das Komitee vorzuschlagen, und umgekehrt. Dies ist oft sehr schwierig, denn die Spannungen sind sehr hoch. Doch wenn, sagen wir, die Hindus erfahren, dass die Muslime ein paar Hindu-Namen angegeben haben, fangen sie an nachzudenken, ja, möglicherweise können sie ihrerseits ein paar Namen von Muslimen finden. Und dies schafft gemeinsame Komitees in Situationen, in denen die Leute sich nicht vorstellen konnten, dass Hindus und Muslime zusammenarbeiten könnten.“²⁹³

Die meisten der Sainik-Teams vor Ort patrouillierten währenddessen in den Straßen und Gegenden, wo Gewaltausbrüche am wahrscheinlichsten sind. Sie suchten den Kontakt mit den Leuten auf der Straße und auch in den Häusern. Allein die Tatsache, dass sie Präsenz in der Öffentlichkeit zeigten, verminderte erfahrungsgemäß die Bereitschaft bei den verfeindeten Parteien, dass sie erneut oder weiterhin zur Gewalt griffen. Das Patrouillieren, das in Bewegung-Bleiben und Kommunizieren der Teams signalisierte den Menschen, dass auch zwischen den Positionen der Feinde jederzeit Bewegung und Kommunikation möglich ist. Es kann aber auch anders kommen:

„Doch manchmal können die Sainiks auch Gewalt durch ihre Präsenz oder durch Überzeugungsarbeit nicht verhindern. In diesen Fällen blockieren sie sie (sc. die Gewalt bzw. Gewalttäter) mit ihren Körpern. Gekleidet in ihre unverkennbare Uniformen aus weißem Khadi mit den safrangelben Halstüchern, stürzen sie sich mitten unter die Aufrührer, beschwichtigend oder Friedensparolen ausrufend. (...) Frauen nehmen an dieser direkten Intervention ebenso wie Männer teil. Faktisch sind sie erfolgreicher, denn sie werden weniger wahrscheinlich angegriffen.“²⁹⁴

Eine Sonderaufgabe übernimmt dasjenige Sainik-Team, das den grassierenden **Gerüchten** vor Ort nachgeht. Denn erfahrungsgemäß, so Narayan Desai, seien Gerüchte über angebliche Gräueltaten der verfeindeten Gruppe eine der Hauptursachen dafür, dass es in Unruhegebieten überhaupt zum Ausbruch von Gewalt komme. Menschen bekämen Angst, und in ihrer Angst glauben sie nahezu alles, was man ihnen über ihre Feinde erzähle. Eine negative Rolle komme dabei immer wieder den **Medien** zu, die solche Gerüchte begierig aufgreifen oder in manchen Fällen sogar absichtlich Falschmeldungen erfinden und so die Stimmung anheizen. Das Spezialteam macht sich also auf den Weg, um vor-

²⁹³ Zit. nach: ebd. S. 47.

²⁹⁴ Zit. nach: ebd. S. 47f. Klammerzusätze MB. *Khadi* ist die handgesponnene, etwas gröbere Baumwollkleidung.

handene Gerüchte konkret vor Ort auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen. Schließlich werden so schnell wie möglich entsprechende Klarstellungen öffentlich gemacht: sei es durch die Medien selbst (sofern sie kooperieren), sei es auch nur durch Megafone, Handzettel oder Nachrichten, die sie an Schwarzen Brettern der Gemeindehäuser oder religiöser Einrichtungen anbringen. Narayan Desai zufolge gab es hauptsächlich drei Probleme für die *Shanti Sena*: die zu geringe Anzahl der Sainiks im Verhältnis zur Bevölkerungsgröße; die Tatsache, dass die meisten Konflikte eher in Städten ausbrechen, die Sainiks jedoch überwiegend auf dem Land arbeiten und leben, dass sie daher zu lange brauchen, bis sie vor Ort sind und eingreifen könnten; und schließlich die Tatsache, dass die Medien ihrem Friedensengagement keine oder zu wenig Aufmerksamkeit schenkten. Denn oft seien die Shanti Sainiks recht erfolgreich bei ihrer Mediation, die mitunter sogar die Unruhen im Keim erstickte: „in einem solchen Fall jedoch erhält die Shanti Sena keine Anerkennung, denn die Dinge laufen normal weiter und die Öffentlichkeit erfährt erst gar nicht, dass es die Wahrscheinlichkeit eines Aufstandes gegeben hat. Der Friede ist keine Nachricht wert.“²⁹⁵ Dass es im Verlauf der Jahre aufgrund ganz unterschiedlicher Bewertungen und Darstellungen von Ereignissen immer wieder zu heftigen Konflikten zwischen Journalisten und Shanti-Sainiks vor Ort gekommen sei, besonders dann, wenn Mediendarstellungen einseitig, halb wahr, übertrieben oder sogar nachweislich unzutreffend waren, was vor allem bei Konflikten zwischen Hindus und Muslimen der Fall sei, bekräftigte Narayan Desai nochmals 1997 in einem Rückblick.²⁹⁶

Bis Mitte der 70er Jahre war die indische *Shanti Sena* in vielen Konflikten vermittelnd aktiv. Zuletzt war sie auch Teil der Widerstandsbewegung gegen die Politik der Ministerpräsidentin Indira Gandhi (nicht verwandt mit den Gandhis, ermordet 1984). Als diese 1975 den Ausnahmezustand ausrief, spalteten sich die Gandhianer, die traditionell eng mit der Kongresspartei verbunden waren. Mit ihnen kam es auch zur Spaltung und infolgedessen auch zum allmählichen Zerfall der Shanti Sena in den 80er Jahren in Indien selbst, nicht jedoch im Ausland.²⁹⁷ Der Niedergang der Friedensarmee ist Spiegelbild und Teil des allgemeinen Niedergangs der Sarvodaya Bewegung und zugleich die Kehrseite des Aufstiegs der BJP und der Politik der Hindu-Nationalisten in Indien ausgangs des 20.

²⁹⁵ Zit. nach: ebd. S. 50. Der Satzesatz im Original: „*Peace is not news.*“

²⁹⁶ Dieser Vortrag von Narayan Desai wurde dokumentiert von Theodor Ebert, einem deutschen Friedensforscher in: Ders., *Opponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln. Pazifismus – Grundsätze und Erfahrungen für das 21. Jahrhundert*, Bd. 1, Münster u.a. 2001, S. 45f.

²⁹⁷ Diese Entwicklung in Indien kontrastiert auffällig zur internationalen Rezeption der Idee der Shanti Sena in Form der Gründung der *Peace Brigades International (PBI)* 1981 durch Friedensaktivisten aus aller Welt, darunter auch Sulak Sivaraksa (s.o. 2.2.3.). An dieser Gründung war Narayan Desai als ehemaliger Anführer der gesamtindischen Shanti Sena noch federführend beteiligt.

Jahrhunderts. Man kommt kaum umhin festzustellen: Nicht nur Gandhi persönlich war mit seiner Satyagraha-Strategie gescheitert, sondern auch die indische Sarvodaya Bewegung hat – im Unterschied zur buddhistisch geprägten, oben beschriebenen *Sarvodaya Shramadana Bewegung* auf Sri Lanka – trotz zeitweiliger Teilerfolge keine nachhaltig positive Ergebnisse in Richtung auf mehr soziale Gerechtigkeit und weniger Hunger, Armut und Ausbeutung – und damit mehr gesellschaftlichen und interreligiösen Frieden im Lande – erzielen können. Zu einem ähnlichen Fazit gelangt auch der indische Religionsgelehrte **Ishwar C. Harris** im Zuge seiner jahrelangen Recherchen, die ihn zu den verbleibenden Gandhianern in Indien geführt haben.²⁹⁸ Eine ganze Reihe von Gründen können aus seiner Sicht dazu angeführt werden: dass die Sarvodaya Bewegung keine politische Macht habe und eine solche auch nicht ausüben wolle; dass sie zu idealistisch sei; dass sie heutzutage über keine einigende Führungspersonlichkeit mehr verfüge; dass sie keine Massenbewegung mehr darstelle wie zu Gandhis und teilweise noch Vinobas Zeiten; dass sie es versäumt oder nicht geschafft habe, zum moralischen Gewissen der Nation zu werden. Vor allem aber fehle es der Bewegung an spirituellem Tiefgang, so dass sie im Grunde heute nicht mehr als eine unter vielen Reform- und Entwicklungshilfebewegungen in Indien sei:

„Für Gandhi war Sarvodaya auf spirituellen Prinzipien gegründet. Er verstand darunter eine moralische Macht, die durch die Kraft der einzelnen Menschen, die religiöse Disziplin übten, zustande kam. (...) Heute scheint Sarvodaya ihre spirituelle Basis verloren zu haben. Kein Zweifel, vielen Gandhianern ist persönliche Frömmigkeit wichtig, doch gibt es kaum sichtbare Manifestationen dieser Frömmigkeit in ihrer Arbeit. Es wird kein Wert gelegt auf die religiöse Schulung der Mitarbeiter. (...) Basierend auf dem Vorbild, das Gandhi und Vinoba abgeben, gibt es einen dringenden Bedarf, die spirituelle Basis von Sarvodaya wiederzubeleben.“

Wiederbelebungsversuche mit Blick auf die Shanti Sena unternimmt gegenwärtig eine 1992 gegründete, gemeinnützige NGO namens **Swaraj Peeth Trust** im nördlichen Bundesstaat Haryana. Seitdem Rajiv Vora (geb. 1947) 2003 die Leitung übernahm, startete die NGO im Rahmen eines UNESCO-Netzwerkes vor allem in den nördlichen Bundesstaaten Uttar Pradesh, Bihar sowie Jammu & Kaschmir diverse Friedensmärsche, vermittelte in Konflikten und betrieb Konfliktnachsorge mit Teams, die sich *Gandhi Shanti Sena* oder auch *Gandhi Shanti Mitra* („Gandhi Friedensfreunde“) nennen. Zudem gibt es regelmäßige

²⁹⁸ Gandhians in Contemporary India, aaO. Zum Folgenden S. 293ff. Folgendes Zitat im Haupttext ebd. S. 324.

Schulungen und Weiterbildungen für die freiwilligen männlichen und auch weiblichen Friedensaktivisten, die fast zur Hälfte noch relativ jung (unter 30 Jahren) sind.²⁹⁹

3.4.4 Von Subba Rao zu Rajagopals „Solidarischem Bündnis“

Der derzeit wohl älteste, noch lebende Gandhi-Schüler ist Salem Nanjundaiah Subba Rao (geb. 1929). Er organisierte im Rahmen der mehrjährigen, bereits 1965 beginnenden indischen Gedenkfeiern anlässlich des 100. Geburtstages Gandhis 1969 zwei Gandhi-Züge („*Gandhi Darshan Trains*“), die kreuz und quer durch das Land fuhren. Es war eine Gandhi-Ausstellung auf Schienen. Die Züge brachten den Besuchern im Zug mit audiovisuellen Materialien das Leben und Wirken des Mahatma nahe. Sein Einkommen aus diesen Jahren als Direktor der Gandhi-Züge nutzte Subba Rao, um 1970 im zentral gelegenen Bundesstaat Madhya Pradesh den *Mahatma Gandhi Seva Ashram* zu gründen. Dieser versteht sich als eine „Institution für Frieden und Gewaltlosigkeit. Wir glauben an ein Indien, in dem Menschen in Frieden und Harmonie untereinander leben können. An ein Indien, in dem es keine Grenzen zwischen Menschen gibt. An ein Indien der Gleichberechtigung. An ein starkes Indien.“³⁰⁰ Subba Rao hatte sich die höchst gefährliche Gegend, in welcher der Ashram aufgebaut wurde, gezielt ausgewählt. Ebenso den Mann, der ihn bei seiner beabsichtigten Friedensarbeit entscheidend unterstützen sollte: Rajagopal Puthan Veetil (geb. 1948). Er war ihm 1969 in einem der Gandhi-Züge begegnet. Rajagopal war im noch von Gandhi selbst gegründeten Ashram von Wardha (s. o.) aufgewachsen.

Der neue Seva Ashram befindet sich in einer Region, die bereits seit den 50er Jahren von bewaffneten Räuberbanden mit mehreren hundert Mitgliedern mehr oder minder kontrolliert wurden. Diese Banditen nennt man in Indien „Dacoits“. An ihnen probierten Subba Rao und Rajagopal ab 1970 Gandhis Satyagraha-Strategie aus, um die Region wieder zu befrieden. In der Tat gelang es den beiden Gandhi-Aktivisten in den folgenden Jahren, in einen konstruktiven Kontakt mit den Jugendlichen in diesen Banden zu kommen und über diese dann auch das Vertrauen ihrer älteren Anführer zu gewinnen. Im

²⁹⁹ Website <http://www.swarajpeeth.org/>. Ein kurzer Bericht zur Mediationsarbeit 2014/2015 ist online verfügbar unter <http://www.swarajpeeth.org/wp-content/uploads/2015/10/21-Cases-of-Nonviolent-Intervention-and-Resolution.pdf>. Vgl. auch die UNESCO-Dokumentation (2010): „Historic Districts for All-India: A social and human approach for sustainable revitalisation, S. 34f. Die Dokumentation ist online noch immer verfügbar unter <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001915/191526e.pdf> [alle Aufrufe Aug. 2017].

³⁰⁰ „*The Mahatma Gandhi Seva Ashram is an institution for peace and non-violence. We believe in a India, where people can live in peace and harmony with each other. An India where there are no boundaries between humans. An equal India. A strong India.*“ Zit. nach: https://www.mahatmagandhisevaashram.org/about_vision_mission.php [Aufruf August 2017]. Das Sanskrit-Wort *Seva* meint uneigennütigen Dienst, Arbeit, auch im spirituellen Sinne von „Gottesdienst“. Der Ashram weiß sich also dem Dienst an der Gesellschaft im Geiste Gandhis verpflichtet.

April 1972 legten schließlich im Seva Ashram vor einem Standbild Gandhis, im Beisein von JP Narayan, Subba Rao, Rajagopal und zahllosen Menschen rund 400 Dacoits freiwillig ihre Waffen nieder. Dies war eine Sensation in Indien und sorgte für nationale wie internationale Schlagzeilen. Was zahllosen Polizisten in 15 Jahren nicht gelungen war, haben zwei Gandhianer in zwei Jahren erreicht. Dies war ein beeindruckender Beweis dafür, dass die Satyagraha-Strategie des gerade erst jahrelang gefeierten Mahatma durchaus noch funktionierte! Einige der Dacoit-Anführer mussten für lange Zeit ins Gefängnis, doch sie und ihre Familien wurden auch während dieser Jahre von Subba Rao und Rajagopal bei ihrer Rehabilitation und sozialen Wiedereingliederung unterstützt und konnten im Ashram wohnen. Mit dieser spektakulären Befriedigungsaktion begann die nachhaltige Transformation der gesamten Region. Bis heute leistet der Ashram Sozial- und Friedensarbeit im Sinne der Sarvodaya Bewegung, vor allem mit Landschenkungskampagnen, Bildungsangeboten und anderen Empowerment-Maßnahmen für die Landbevölkerung.

Seit den späten 70er und in den 80er Jahren reiste **Rajagopal** (er benutzt stets nur seinen Vornamen) viel in Indien herum, um in diversen Konflikten mit militanten Untergrundgruppen oder den enteigneten und zwangsumgesiedelten Ureinwohnern Indiens, den *Adivasis*, zu vermitteln. Dadurch avancierte er zu einem der heute in Indien renommiertesten Sozial- und Friedensaktivisten – er ist vielleicht einer der letzten großen Gandhianer in Indien. Rajagopal wurde zunehmend klar, dass solche Mediationsarbeit auf Dauer erfolglos bleiben würde ohne die wirklichen Ursachen zu bekämpfen, ohne die Kräfte zu bündeln und größer angelegte Maßnahmen zu ergreifen gegen die zunehmenden Formen struktureller Gewalt wie Armut, Land Grabbing, Sklaverei, Korruption und Ungerechtigkeit, die allererst solche gewaltsamen Konflikte hervorrufen oder sie begünstigen – ein Teufelskreis, den bereits Gandhi selbst und die Sarvodaya Bewegung seit jeher im Blick hatten. Daher gründete Rajagopal 1991 *Ekta Parishad*, das „Solidarische Bündnis“. Dies ist ein Zusammenschluss zahlreicher regionaler und lokaler Organisationen aus mittlerweile sechzehn indischen Bundesstaaten. Mit Ekta Parishad setzt Rajagopal die ursprünglichen Anliegen der Sarvodaya Bewegung für Landreformen wie auch seine Mediationserfahrungen in immer größerem Maßstab fort.³⁰¹ Das Bündnis wuchs rasch stark an und entwickelte sich zu einer Art Massenbewegung der Landlosen bzw. der Landenteigneten – mithin der Ärmsten der Armen. Unter der charismatischen Führung Rajagopals gewann das Bündnis Zigtausende Aktivisten, unter ihnen sehr viele Frauen. Das Bündnis – finanziell unterstützt von der aufstrebenden Mittelklasse Indiens, aber auch von Spendern aus Europa und Nordamerika – unternahm zahlreiche gewaltlose

³⁰¹ Website: <http://www.ektaparishad.com/> [Aufruf Oktober 2017].

Kampagnen, um politische, ökonomische und vor allem soziale Veränderungen in Richtung mehr Gerechtigkeit zu erreichen. Auch Rajagopal geht es ganz im Sinne Gandhis und der Sarvodaya Bewegung darum, dass die landlosen Bauern wieder Landbesitzer werden, damit sie sich selbst ernähren und ganze Dörfer sich unabhängig versorgen und entwickeln können. Denn Indien ist bis heute überwiegend ländlich-bäuerlich strukturiert. Zugleich setzt sich Rajagopal, über Gandhi hinaus, im Sinne Ambedkars für die Überwindung des Kastensystems ein und für die Gleichberechtigung der *Dalits* mit den sogenannten „Kastenhindus“. Je länger je mehr bezog Rajagopal schließlich, noch über Ambedkars Anliegen hinaus, auch die noch unter- und außerhalb der hinduistischen Gesellschaft stehenden *Adivasis* in seine Arbeit mit ein. Auch diesen vielfach zwangsenteignet und –umgesiedelten Ureinwohnern Indiens sollte der indische Staat endlich Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Immer wieder organisiert Ekta Parishad **riesige, friedliche Protestmärsche** nach dem Vorbild der Fußmärsche (skr. *pad yatra*) Gandhis und Vinobas, um auf diese Anliegen aufmerksam zu machen und die Regierung zu Verhandlungen zu zwingen. In der Anfangszeit waren die Märsche begrenzt auf die Bundesstaaten Madhya Pradesh, Orissa und Bihar, führten aber immerhin dazu, dass im Jahre 2000 rund 350.000 Landlose wieder Land übereignet bekamen. Das war aber erst der Anfang. Am symbolträchtigen 2. Oktober 2007, dem 138. Geburtstag Gandhis – ein Nationalfeiertag in Indien und von der UNO erstmals in diesem Jahr zum „Internationalen Tag der Gewaltlosigkeit“ ausgerufen – begann ein großer Marsch, der seit 2005 vorbereitet worden war. Er führte vier Wochen lang fast 400 km weit von Gwalior im Bundesstaat Madhya Pradesh nach Neu-Delhi, Indiens Hauptstadt. Dort demonstrierten die landlosen Unberührbaren und Adivasis vor dem Präsidentenpalast. An diesem Marsch, der die Hindi-Bezeichnung *Jan Adesh* („Das Urteil des Volkes“) trug, nahmen etwa 25.000 Menschen teil. Ein Komitee zur Landreform wurde daraufhin eingerichtet, die Regierung machte viele Versprechungen, doch diese wurden nicht eingehalten.

So wurde mehrere Jahre lang ein noch größerer Marsch organisiert, der national wie international für Aufmerksamkeit sorgte. Bei diesem Marsch für soziale Gerechtigkeit und Frieden im Herbst 2012, der unter dem Namen *Jan Satyagraha* („Satyagraha des Volkes“) bekannt wurde, marschierten rund 100.000 Adivasis und andere landlose Kleinbauern aus ganz Indien – unter ihnen wieder sehr viele Frauen – erneut die Strecke von Gwalior nach Neu-Delhi, um die Regierung zur Erfüllung ihrer Versprechungen von 2007 und zu einem konkreten Zeitplan für deren Umsetzung zu zwingen. Dieser Marsch war die vielleicht spektakulärste gewaltfreie Aktion für eine Landreform in der Geschichte des unabhängi-

gen Indiens. Der Marsch begann gleichfalls am 2. Oktober, dem Geburtstag Gandhis. Etliche prominente Aktivisten und auch Mitglieder des indischen Parlaments hielten Reden, waren in die gleichzeitigen Verhandlungen involviert bzw. marschierten an der Seite des Initiators Rajagopal: seine Frau Jill Carr-Harris, der höchst angesehene Swami Agnivesh (s. u. 3.6.2.) und die damals schon fast achtzigjährige Radha Bhatt (geb. 1933), die Präsidentin (seit 2006) der indischen *Gandhi Peace Foundation*.³⁰² Radha Bhatt hatte, wie erwähnt, bereits als junge Frau 1957 Vinoba Bhave auf dessen Fußmärschen begleitet, zuletzt auch Swami Agnivesh auf dessen interreligiösen Friedensmarsch 2010. Während Rajagopal mit der 12 km langen Volksmenge täglich von Station zu Station marschierte, verhandelte Ekta Parishad in Neu-Delhi mit der Regierung – am Ende erfolgreich. Am 17. Oktober, auf halber Strecke in Agra, unterzeichneten Jairam Ramesh, der damalige Minister für ländliche Entwicklung, und Rajagopal eine Vereinbarung für eine umfassende Landrechtsreform, verbunden mit einem konkreten Fahrplan zur Umsetzung. Die Landlosen erhalten eigenes Bau- und Ackerland, ausdrücklich auch Frauen. Auch soll das Gesetz von 2006 für die Waldnutzungsrechte der Adivasis endlich umgesetzt werden. Eine Taskforce aus Mitgliedern der Regierung wie auch von Ekta Parishad wacht über die Umsetzung.³⁰³ Auf Gesetzesebene waren ein Jahr später bereits die meisten Forderungen verabschiedet worden. Um den Druck für die Phase der konkreten Durchsetzung vor Ort in den einzelnen Bundesstaaten und Gemeinden aufrecht zu erhalten und seine Ziele zugleich zu globalisieren, plant Ekta Parishad bereits seit 2015 eine **globale Friedenskampagne**, die gipfeln soll in einem Millionenmarsch für Frieden und Sarvodaya („Fortschritt für alle“) im Jahr 2020. Die Kampagne nennt sich auf Hindi *Jai Jagat* („Sieg der Welt“). Eine neue, eigene Website informiert: „Die Jai Jagat 2020 Kampagne möchte eine internationale, globale Bewegung für Frieden und Gerechtigkeit schaffen, um ein neues Entwicklungsmodell zu fördern, eines, das darauf gründet, was ‚ethisch korrekt‘ ist und nicht darauf, was ‚ökonomisch korrekt‘ ist.“³⁰⁴ Die erste Phase mit diversen lokalen Aktivitäten sowie zwei großen, internationalen Konferenzen (2017-2018) hat bereits begonnen. In

³⁰² Die Stiftung wurde Anfang der 60er Jahre in Neu-Delhi von Subba Rao gegründet und geleitet. Rajagopal amtierte einige Jahre lang als Vizepräsident. Die Website ist derzeit inaktiv: <http://www.gandhipeacefoundation.org/>, dafür aber funktioniert der Facebook-Account: <https://www.facebook.com/gpfmuzaffarpur/> [Aufrufe Aug. 2017].

³⁰³ 2014 erschien ein 90minütiger Dokumentarfilm von Christoph Schaub und Kamal Musale über den Marsch 2012 unter dem Titel „*Millions Can Walk*“. Vgl. <http://www.millionscanwalk-film.com/de/> [Aufruf Aug. 2017].

³⁰⁴ „*The Jai Jagat 2020 Campaign wants to build an international global movement for peace and justice to promote a new development model, one based on what is 'ethically correct' and not what is 'economically correct'.*“ Zit. nach: <https://www.jaijagat2020.org/thevision>. Ein auch auf Deutsch verfügbarer Flyer informiert und ist online herunterladbar unter https://docs.wixstatic.com/ugd/b843d6_19145be95cc5425b99503955784629b4.pdf [Aufrufe Aug. 2017].

einer zweiten Phase soll u. a. eine internationale und interreligiöse Friedenskarawane ein Jahr lang von Neu-Delhi 10.000 km weit durch 17 Länder nach Genf zum Sitz der Vereinten Nationen wandern.

3.4.5 Gandhi heute zwischen Hype und Fundamentalkritik

Der indische Kinofilm **Lage Raho Munna Bhai** von 2006 löste einen gewissen Gandhi-Hype in Indiens Mittelschicht aus, in dessen Zuge ein Neologismus gebildet wurde, der bereits im Film selbst vorkommt: „*Gandhigiri*“. Dieser Ausdruck – sinngemäß übersetzbar mit „Gandhi-Weg“, „Gandhi-Methode“ oder „Gandhi-Stil“ – meint ein Handeln im Geiste Gandhis, also der Gewaltlosigkeit, um Unrecht und Gewalt aktiv entgegenzutreten. Man könnte es auch umschreiben als „Satyagraha light für das 21. Jahrhundert“. So kam es in den Jahren nach diesem Film in Indien zu zahlreichen Nachahmungsaktionen, zu Umwelt- und Sozialengagement, zu gewaltfreien Protesten usw. – alle gewissermaßen in Gandhi-Freestyle-Manier.³⁰⁵ Gandhi, dessen Erbe im real existierenden Indien 70 Jahre nach der Unabhängigkeit trotz zahlloser Statuen auf Plätzen, Museen, nach ihm benannter Organisationen und trotz des skizzierten Engagements der Gandhianer weithin irrelevant geworden, verraten und vergessen war, erlebt in dieser Form eine Renaissance als eine Art „Ikone der Popkultur“ (Arunabha Ghosh).

Auf der anderen Seite jedoch ist eine kritische Debatte um die Relevanz Gandhis für das heutige Indien entbrannt. Diese Debatte wurde im Jahre 2014 ausgelöst von der indischen Schriftstellerin und politischen Aktivistin **Arundhati Roy**, von vielen als „das Gewissen Indiens“ gefeiert, mit ihrem Essay „*The Doctor and the Saint*“ (nur pointiert übersetzbar: „Der mit dem Doktorhut und der mit dem Heiligenschein“). In diesem warf Roy dem Mahatma letztlich einen Verrat an der sozialen Befreiungsbewegung Ambedkars zugunsten der Dalits vor, indem er die strukturelle Gewalt des Kastensystems nicht grundsätzlich in Frage stellte und die Bemühungen Ambedkars, es abuschaffen, torpedierte. Roy geht sogar so weit zu sagen:

„Tatsache ist, dass niemals ein großer Unterschied bestand zwischen Gandhis Auffassungen des Kastensystems und denen der Hindu-Rechten. Aus der Sicht eines Dalit könnte die Ermordung Gandhis mehr einem Brudermord gleichen als der Ermordung durch einen ideologischen Gegner. Sogar heutzutage kann Narendra Modi, der aggress-

³⁰⁵ Vgl. Carter/Kumar (Hg.), *Peace Philosophy in Action*, New York 2010, S. 17f.

3. Der Hinduismus

sivste Befürworter des Hindu-Nationalismus, (...) sich in seinen öffentlichen Reden ohne das geringste Unbehagen auf Gandhi berufen.³⁰⁶

In der Tat: Für Gandhi war ein friedliches, gleichberechtigtes Zusammenleben der Kasten-Hindus mit Muslimen in einem unabhängigen Indien das Hauptziel gewesen. In dieser Gesellschaft hatten die *Harijan* („Vishnu-Geborene“), wie er sie nannte, keinen gleichberechtigten Platz. Mit Berufung auf Gandhi, der letztlich am diskriminierenden, höchst ungerechten hinduistischen Kastensystem festgehalten habe, könne das moderne Indien, so Roy, das wachsende Problem der Armut, des Hungers (noch immer verhungern alljährlich in Indien allein 1,7 Millionen Kleinkinder!), der Entrechtung und Ausbeutung der Ärmsten der Armen nicht lösen. Roy schreibt am Ende ihres Essays:

„Kann das Kastensystem zerschlagen werden? Nicht ehe wir den Mut aufbringen, die Sterne an unserem Firmament neu anordnen. Nicht ehe diejenigen, die sich selbst revolutionär nennen, eine radikale Kritik des Brahmanismus entwickeln. Nicht ehe jene, die dem Brahmanismus Verständnis entgegenbringen, ihre Kritik am Kapitalismus schärfen. Und nicht ehe wir (sc. statt Gandhi) Babasaheb Ambedkar lesen.“³⁰⁷

Welche gesellschaftliche, soziale und friedenspolitische Relevanz die momentan zwischen Hype und Fundamentalkritik oszillierende Gestalt Gandhis künftig annehmen wird, muss sich erst noch erweisen. Immerhin wird von Oktober 2018 bis Oktober 2019 in Indien und weltweit Gandhis 150. Geburtstag gefeiert werden. Vielleicht werden diese Feierlichkeiten dazu beitragen, den erstarrten „Säulenheiligen“ Gandhi in Indien nachhaltig, aber auch kritisch-konstruktiv wieder zum Leben zu erwecken. Dass ein Prophet bzw. Heiliger im eigenen Land eher wenig gilt, wird man jedenfalls von Gandhi mit Bezug auf Indien insgesamt durchaus sagen können. Falls sein prophetischer Nimbus der neuen Entmythologisierung überhaupt standhalten wird. Außerhalb Indiens jedenfalls gibt es zahlreiche Institutionen in aller Welt, quer durch Religionen und Weltanschauungen, die sich den Namen, die Satyagraha-Methode, das Konzept der Friedensarmee und vor allem

³⁰⁶ The Doctor and the Saint, in: B.R. Ambedkar, *Annihilation of Caste: The Annotated Critical Edition*, Neu-Delhi 2014, S. 15-180, Zitat S. 128: „*The fact is there was never much daylight between Gandhi's views on caste and those of the Hindu right. From a Dalit point of view, Gandhi's assassination could appear to be more a fratricidal killing than an assassination by an ideological opponent. Even today, Narendra Modi, Hindu nationalism's most aggressive proponent (...), is able to invoke Gandhi in his public speeches without the slightest discomfort.*“

³⁰⁷ „*Can caste be annihilated? Not unless we show the courage to rearrange the stars in our firmament. Not unless those who call themselves revolutionary develop a radical critique of Brahminism [sic!]. Not unless those who understand Brahminism sharpen their critique of capitalism. And not unless we read Babasaheb Ambedkar.*“ Ebd. S. 140. Klammerzusatz MB.

die sozialen Anliegen Gandhis auf die Fahnen geschrieben haben. Längst tragen sie sein Erbe getreuer und nachhaltiger weiter als die große Mehrheit der Hindus in Indien selbst. Sie haben es an einem entscheidenden Punkt allerdings auch einfacher: Es gibt dort kein Kastensystem.

3.5 Das Engagement neohinduistischer Guru-Bewegungen

Seit der Unabhängigkeit Indiens haben sich neben der Sarvodaya Bewegung der Gandhianer und den Hindu-nationalistischen Gruppierungen zahlreiche neue, eher unpolitische Bewegungen ausgebildet, die erheblich zur Globalisierung neohinduistischer Spiritualität mit Yoga- und Meditationspraxis beigetragen haben. Ihnen kann in unterschiedlicher Gewichtung nicht nur eine nach innen gerichtete Friedenskultivierung, sondern teilweise auch ein äußeres Sozial- und Friedensengagement attestiert werden, was leider in westlichen Darstellungen bislang fast nicht wahrgenommen wird. Dieser experimentell-spirituelle Flügel des Neohinduismus wird heute auch unter der Bezeichnung „**Guruis-mus**“ zusammengefasst, da diese Bewegungen – ähnlich wie schon bei der älteren *Ramakrishna-Mission* – stark fokussiert sind auf eine charismatische Stiftergestalt, die als gottähnliches Wesen – genauer gesagt: als menschliche Inkarnation oder Manifestation (skr. *avatāra*) einer Gottheit – und spiritueller (göttlicher) Lehrer bzw. Lehrerin (skr. *Guru* oder *Gurudev*) verehrt werden. Viele der frühen Bewegungen in den 60er Jahren traten ausgesprochen missionarisch in Erscheinung und haben sich über Indien hinaus besonders im säkularisierten Westen ausgebreitet und hier z. T. auch prominente Musiker, Schauspieler, Schriftsteller und Philosophen als Anhänger gewonnen. Die ersten, im Westen angekommenen Bewegungen wurden hierzulande jahrzehntelang als „(Jugend-) Sekten“ wahrgenommen. Wie fast bei allen neohinduistischen Bewegungen spielt die Gita auch hier eine wichtige Rolle.³⁰⁸ Im Folgenden seien exemplarisch zwei der **neuesten spirituellen Bewegungen** hinsichtlich ihres Friedens- und Sozialengagements kurz skizziert, deren Stifter erst im unabhängigen Indien geboren und beide wie so viele andere aus dem Süden des Landes stammen: Mata Amritanandamayi und Sri Sri Ravi Shankar. Es ist deshalb besonders wichtig, auf diese aktuellen spirituellen Bewegungen hinzuweisen und sie in diesem Rahmen ausdrücklich zu berücksichtigen, weil sie den in der westlichen Forschung vorherrschenden Eindruck widerlegen, die zeitgenössische urbane Mittelklasse Indiens sei hauptsächlich das Rückgrat der fanatischen Hindu-Nationalisten. Diese Mittelklasse ist

³⁰⁸ Siehe etwa Sri Aurobindo (1872-1950) oder Swami Prabhupada (1886-1977), der 1966 die sogenannte „Hare Krishna Bewegung“ (*International Society for Krishna Consciousness, ISKCON*) gründete: beide haben eine Gita-Übersetzung mit Kommentar verfasst. Auch Sri Sri Ravi Shankar (s. u.) hält öffentliche Vorträge mit Kommentierungen zur Gita.

aber mindestens ebenso sehr das Rückgrat dieser spirituellen Guru-Bewegungen wie auch, wie erwähnt, von Ekta Parishad.³⁰⁹

3.5.1 Mata Amritanandamayi

Mahatma Gandhi hatte im Laufe des Lebens seine Hoffnung immer stärker auf Frauen gesetzt, die für ihn die Verkörperung des Ahimsa-Ideals, mithin des unbegrenzten Mitgefühls, darstellten. Ihre Mitwirkung, davon war er überzeugt, entscheide darüber, ob die Gewaltlosigkeit am Ende siege oder scheitere.³¹⁰ So wäre Gandhi sicher sehr ermutigt worden, hätte er **Mata Amritanandamayi** („Mutter der unsterblichen Glückseligkeit“) kennengelernt, die heute vielleicht diejenige hinduistische Gestalt ist, die Gewaltlosigkeit und umfassendes Mitgefühl am vollkommensten verkörpert, weshalb sie in Indien, wie Gandhi, als eine „große Seele“ (*Mahatma*) verehrt und darüber hinaus von ihren Anhängern weltweit einfach nur *Amma* (Malayalam: „Mutter“) genannt wird.³¹¹ Die aus Kerala stammende Mata Amritanandamayi (geb. 1953 unter dem Namen *Sudhamani Idamannel*), die schon als junges Mädchen das Kastensystem in ihrem Dorf missachtete und den Kontakt mit „Unberührbaren“ pflegte, wurde vor allem dadurch bekannt, dass sie alle Menschen, die zu ihr kamen – Männer und Frauen, Hindus, Buddhisten, Juden, Christen und Muslime, Gesunde und Leprakranke, Anhänger und Kritiker – liebevoll umarmt. Rund 34 Millionen Menschen hat „*the hugging Saint*“ mittlerweile umarmt und auf diese Weise ihr grenzen- und bedingungsloses Mitgefühl körperlich spürbar zum Ausdruck gebracht. Die Menschen sehen in ihrer Gestalt die göttliche Mutter (aller Religionen) und bringen ihr in der devotionalen *Bhakti*-Tradition des Hinduismus liebende Verehrung und Hingabe entgegen, die sich vor allem in selbstlosem, altruistischem Dienen (skr. *Sevā*), im Rezitieren der 108 göttlichen Namen bzw. Eigenschaften sowie im Singen spiritueller Lieder äußert.

³⁰⁹ Darauf hat Maya Warrier hingewiesen: *The Seva Ethic and the Spirit of Institution Building in the Mata Amritanandamayi Mission*, in: A. Copley (Hg.), *Hinduism in Public and Private: Reform, Hindutva, Gender, and Sampraday*, Oxford 2003, S. 260ff.

³¹⁰ „*Woman is the incarnation of ahimsa. Ahimsa means infinite love, which again means infinite capacity for suffering. And who but woman, the mother of man, shows this capacity in the largest measure? (...) She can become the leader in satyagraha.*“ So äußerte sich Gandhi 1940 in seiner Zeitschrift *Harijan*, zit. online unter <http://www.indiapost.com/woman-is-the-incarnation-of-ahimsa-or-infinite-love/> [Aufruf Aug. 2017].

³¹¹ In der westlichen Fachliteratur zum Neohinduismus wird Mata Amritanandamayi weitgehend ignoriert. Vgl. außer den Beiträgen von Maya Warrier immerhin Judith Cornell: *Amma. Das Leben umarmen* (Berlin 2002); Dena Merriam: *Creating Peaceful and Sustainable Communities through the Spiritual Empowerment of Women in Buddhism and Hinduism*, in: S. Hayward/K. Marshall (Hg.), *Women, Religion, and Peacebuilding: Illuminating the Unseen*, Washington 2015, S. 107f.; Priyanka Upadhyaya: *Hinduism and Peace Education*, in: Brantmeier u.a. (Hg.), *Spirituality, Religion, and Peace Education*, Charlotte 2010, S. 107f.

Amma hat sich auch als Sozialreformerin ganz im Geiste Gandhis durch ihr karitatives, humanitäres, interreligiöses und ökologisches Engagement in Indien und an vielen Orten der Welt einen Namen gemacht. In ihrem Heimatdorf in Kerala, inzwischen umbenannt in Amritapuri, wo sich heute auch der Amma-Ashram befindet, gründete sie 1981 den *Mata Amritanandamayi Math (MAM)*, eine Art gemeinnütziger religiöser Orden (nach dem Vorbild der *Ramakrishna-Mission*), der auch bei der UNO als Nichtregierungsorganisation mit Konsultativ-Status registriert ist. Der MAM errichtet und unterhält Waisenhäuser, Schulen, Altenpflegeheime, Wohnhäuser für obdachlose Familien, ein Klinikum, die 2003 gegründete *Amrita-Universität*, eine der besten privaten Hochschulen Indiens mit fünf Campussen in drei Bundesstaaten.³¹² Der MAM engagiert sich national wie international bei der Katastrophenhilfe, z. B. beim Hurricane Katrina 2005 in den USA oder bei dem Tsunami 2011 in Japan. Es gibt Umweltschutzprojekte zur Aufforstung der Wälder in Indien – wie beschrieben ist dies auch ein Anliegen engagierter Buddhisten in Thailand und Kambodscha. Später wurde ein globales Netzwerk aller humanitären Organisationen aufgebaut, die sich „Amma“ verbunden fühlen. Dieses Netzwerk mit dem Namen *Embracing the World (ETW)* kümmert sich vor allem um die fünf Grundbedürfnisse von Menschen nach Nahrung, Obdach, Gesundheit, Bildung und Lebensunterhalt.³¹³ Mata Amritanandamayi ist ein Mensch, der die Kreativität in anderen Menschen fördert und selbst eminent kreativ ist. Doch was bedeutet **Kreativität** bei ihrem umfassenden Engagement? Wahre Kreativität, davon ist Amma ebenso überzeugt wie engagierte Buddhisten, entsteht aus der Einsicht in die Verbundenheit aller Wesen sowie aus einer Haltung der Demut, die in konkreten Situationen nicht schon alles zu wissen meint, sondern offen bleibt für alle Möglichkeiten, ob es nun um Umweltschutz oder um Friedensarbeit geht:

³¹² Website: <https://www.amrita.edu/>. Die internationale Website des Amma-Netzwerkes ist: <http://amma.org/>. Die deutsche Website ist: <http://www.amma.de/> [Aufruf Oktober 2017].

³¹³ Vgl. die deutsche Website: <http://de.embracingtheworld.org/> [Aufruf Oktober 2017].

3. Der Hinduismus

„Da Weise die Welt als Einheit sehen, entwickeln sie die Fähigkeit, zukünftige Ereignisse vorauszusagen und somit ihre schöpferischen Kräfte zum Wohl von Einzelnen, der Gesellschaft und dem ganzen Universum einzusetzen. Schöpferische Experimente von Menschen hingegen, die sich getrennt von anderen und dem Rest der Schöpfung sehen, führen zur Verarmung der Natur und schließlich deren Zerstörung. (...) Um wirklich schöpferisch zu sein, ist die Haltung, ein Anfänger zu sein, notwendig. Das bedeutet, seine Unschuld und Aufnahmefähigkeit zu bewahren. (...) Wenn es die Situation verlangt, muss man sich durchsetzen beziehungsweise seinen Standpunkt vertreten können. Trotzdem sollte man (sc. die) Offenheit und Empfänglichkeit eines Kindes so weit wie möglich aufrechterhalten. (...) Unsere kreativen Bemühungen sollten auf Liebe und Mitgefühl gegenüber der ganzen Welt basieren. Nur dann wird unser Wirken der Welt Gutes bringen.“³¹⁴

Mata Amritanandamayi ist auch im interreligiösen Dialog für mehr Frieden in der Welt aktiv. Seit den 90er Jahren wird sie als eine führende neohinduistische Akteurin anerkannt. So war sie 1993 beim Weltparlament der Religionen in Chicago eine der drei Präsidenten des Hinduismus. Vom damaligen UNO-Generalsekretär Kofi Annan wurde sie 2000 eingeladen zum *Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders* in New York, wo sie als Vertreterin des Hinduismus eine Rede hielt. 2002 wurde sie, ein Jahr nach Nelson Mandela, mit dem „*Gandhi-King Award for Non-Violence*“ ausgezeichnet, einer gemeinsamen Initiative des *Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders*, des *World Movement for Non-Violence* sowie der gerade erst gegründeten *Global Peace Initiative of Women* (s. u. 4.). Bei ihrer Dankesrede sagte sie:

„Gandhiji glaubte an Handeln, nicht an Predigen. Er widmete sein Leben dem Frieden und der Harmonie. Er hätte Premierminister oder Staatspräsident von Indien werden können. Doch er war nicht an Ämtern und Ehren interessiert. Selbst an dem Tag, als Indien seine Unabhängigkeit errang, nahm Gandhiji nicht an den Feierlichkeiten teil. Stattdessen besuchte er die Orte, die von Gewalt heimgesucht waren, um unter den Menschen dort Frieden zu stiften. (...) Wir alle träumen von einem Morgen voller Frieden und Glück. Mögen wir das Selbstvertrauen und die Fähigkeit entwickeln, diesen Traum zu verwirklichen. Lasst uns anfangen, von nun an auf dieses Ziel hinzuarbeiten mit Glauben und selbstloser Hingabe.“³¹⁵

³¹⁴ Zit. nach Judith Cornell, Amma. Das Leben umarmen, aaO S. 123.

³¹⁵ Zit. nach: <https://www.amritapuri.org/15795/acceptance.aum> [Aufruf Aug. 2017].

Im Dezember 2014 bei dem oben bereits erwähnten Treffen religiöser Führer des *Global Freedom Network* in Italien, bei dem eine Erklärung gegen moderne Sklaverei – die aufgrund der ungeheuren Armut gerade in Indien sehr weit verbreitet ist – verabschiedet wurde, war Mata Amritanandamayi die einzige Repräsentantin des Hinduismus. Mit der buddhistischen Nonne Schwester Chan Khong aus Thich Nhat Hanhs Intersein Orden waren sie überhaupt die beiden einzigen Frauen in dieser männlich und abrahamitisch dominierten Runde. In diesem Rahmen kam es auch zur ersten Begegnung von Amma mit dem 2013 gewählten Papst Franziskus.

3.5.2 Sri Sri Ravi Shankar

Neben Amma ist besonders Sri Sri Ravi Shankar zu nennen, der 1956 im Kerala benachbarten südindischen Bundesstaat Tamil Nadu geboren wurde und nicht zu verwechseln ist mit dem indischen Sitar-Spieler und Komponisten Ravi Shankar (gest. 2012).³¹⁶ Der zur Kaste der Brahmanen gehörende Shankar ist der wichtigste und berühmteste Schüler von *Maharishi Mahesh Yogi* (1918-2008), der 1955 die *Transzendente Meditation* begründet hatte. Die sogenannte „TM-Bewegung“, die sich mehrfach umbenannte, nennt sich seit 2000 „Globales Land des Weltfriedens“ (skr. *Vishwa Shanti Rashtra*), der es darum geht, einen globalen Frieden zu schaffen, in welchem alle Nationen in Glück, Wohlstand und Gesundheit vereint sind. Dieselben Ziele verfolgt im Grunde auch Sri Sri Ravi Shankar. Dazu hat er über die Jahrzehnte diverse Organisationen ins Leben gerufen. 1981 gründete er zum Beispiel die gemeinnützige *International Art of Living Foundation (IAOLF)*, die als NGO wie Ammas MAM bei der UNO als Nichtregierungsorganisation mit Konsultativ-Status registriert ist. Sie ist in rund 150 Ländern verbreitet und geht davon aus, dass die Basis für eine harmonische Gesellschaft „friedfertige Menschen“ sind.³¹⁷ Sie feierte im März 2016 ihr 35-jähriges Bestehen mit einem **Weltkultur- und Weltfriedensfestival** in Neu-Delhi, an dem mehrere Millionen Menschen aus aller Welt teilnahmen, darunter auch etliche deutsche Politiker wie etwa der SPD-Europa-Abgeordnete Jo Leinen, aber auch Menschen aus dem mit Indien verfeindeten Pakistan. Das Festival wurde eröffnet vom indischen Regierungschef Narendra Modi, der in seiner Rede auf die alte hinduistische Maxime *Vasudhaiva Kutumbakam* einging, die das Motto des Festivals war und das übrigens auch in der Eingangshalle des indischen Parlaments zu lesen ist: „Die Welt ist

³¹⁶ Das Sanskrit-Wort *Sri* oder *Shri* – für Frauen: *S(h)rimati* – signalisiert Wertschätzung bis Verehrung bei der Anrede sowohl im alltäglichen Gebrauch als auch im religiösen Kontext im Sinne von „Verehrungswürdige(r)“, „Heilige(r)“ oder gar „Göttliche(r)“. Das Wort findet auch Verwendung bei Orts- und Ländernamen (Sri Lanka!), bei Buchnamen (Sri Guru Granth Sahib als die „Bibel“ der Sikhs) sowie bei diversen hinduistischen Gottheiten.

³¹⁷ Deutsche Website: <https://www.artofliving.org/de-de/ueber-uns> [Aufruf Aug. 2017].

wahrlich eine Familie“.³¹⁸ An allen drei Tagen wurde unter Anleitung von Shankar für den Weltfrieden meditiert.³¹⁹

Die IAOLF ist in ähnlicher Weise aktiv wie der MAM: Sie engagiert sich für Gesundheit, Bildung und nachhaltige Entwicklung. Es gibt Hilfsprojekte in Entwicklungsländern, Kurse für Trauma- und Stressbewältigung in Krisengebieten sowie Resozialisierungsprogramme für Gewaltopfer und Häftlinge. Im Zentrum stehen die einem gewaltfreien und friedvollen Lebensstil geltenden Yoga- und Meditationskurse, in deren Mittelpunkt wiederum die spezielle Atemtechnik des Sudarshan Kriya Yoga steht. 1997 wurde das sogenannte „5H Programm“ entwickelt, um Armut, Elend und Krankheiten zu bekämpfen und Frieden sowie Harmonie besonders in ländlichen und in Stammesgebieten weltweit zu fördern. Es umfasst „*Homes for the homeless, Health care, Hygiene, Human Values and Harmony in diversity.*“³²⁰ Ferner gründete „Sri Sri ji“ (wie ihn viele Inder und auch seine Anhänger oft nennen) 1997 gemeinsam mit dem Dalai Lama in Genf die ebenfalls gemeinnützige „Internationale Vereinigung für menschliche Werte“ (engl. *International Association for Human Values, IAHV*) sowie 2009 die Sri Sri Universität in Ostindien, die 2012 ihren Betrieb aufnahm und sich bereits als eine der führenden privaten Bildungseinrichtungen des Landes etabliert hat. Sie hat den Anspruch, die politischen und moralischen Führungskräfte von morgen auszubilden. So gibt es etwa eine „Fakultät für verantwortungsbewusste Regierungsführung und Staatstätigkeit“ und eine „Yoga Fakultät“, die nicht nur eine Ausbildung in Yoga-Techniken umfasst, sondern auch Themen wie Naturheilkunde, Ayurveda, Ernährung und Meditation beinhaltet.³²¹

Unermüdlich setzt sich Shankar auf internationalen Veranstaltungen für Frieden, für soziale Gerechtigkeit, interreligiösen Dialog sowie für gemeinsame Werte der einen Menschheitsfamilie ein. 2000 nahm er ebenfalls teil am bereits erwähnten *Millennium World Peace Summit of Religious and Spiritual Leaders* in New York. Er gilt mittlerweile zusammen mit Amma und Swami Agnisvesh zu den wichtigsten spirituellen Führern Indiens. Zudem hat er sich international und religionsübergreifend einen Namen gemacht als

³¹⁸ Von skr. *vasudhā* („Erde“), *ēva* („wahrlich“), *kutumbakam* („Familie“). Zitat aus der *Mahā Upanishad* 6,71-72, wo es wörtlich heißt: „*Only small men discriminate saying: One is a relative; the other is a stranger. For those who live magnanimously the entire world constitutes but a family.*“ Zit. in englischer Übersetzung von A.G. Krishna Warriar bei

<http://upanishad.info/upanishads/text/samaveda/translation/maha> [Aufruf Aug. 2017].

³¹⁹ Vgl. die Berichte online, z. B.: http://www.focus.de/kultur/diverses/feste-weltkulturfestival-in-indien-beginnt-trotz-schwierigkeiten_id_5351312.html [Aufruf Aug. 2017].

³²⁰ Zit. nach: <https://www.artofliving.org/5h-program> [Aufruf Aug. 2017].

³²¹ Website: <http://www.srisriuniversity.edu.in/> [Aufruf Oktober 2017].

globaler Friedensbotschafter sowie Mediator. So unternahm er etwa 2004 eine Welttournee für den Frieden, die ihn u.a. nach Pakistan führte, wo er sich mit hochrangigen Führern, auch dem indischen Außenminister, vor allem aber mit jungen pakistanischen Muslimen traf. Gefragt, wie denn Spiritualität Gewalt beenden könne, antwortete Shankar: „Spiritualität fördert die Menschen darin, einander wertzuschätzen. Begrenzte Denkweisen sind der Urgrund von Gewalt. Spiritualität hilft, dem zu begegnen.“³²² Shankar genießt in gewissen islamischen Kreisen durchaus Anerkennung, nicht nur in Pakistan. Der damalige irakische Premierminister Nuri al-Maliki lud ihn gleich zweimal (2007 und 2008) in den **Irak** ein, wo Shankar sich mit politischen und religiösen Führern zu Friedensgesprächen traf. Außerdem wurde verabredet, eine Gruppe von kriegsmüden Irakern mit den Grundlagen eines alternativen, gewaltfreien Lebensstils, wie ihn die IAOLF in ihren Kursen vermittelt, vertraut zu machen. Einer der Teilnehmer, der 32-jährige Regierungsmitarbeiter Ahmed Hinoon, sagte zu diesem Training in Indien: „Es war wie ein Ausatmen all’ des Stresses, den der Krieg erzeugt, und ein Hineinatmen in ein neues Leben. Mit so vielen Problemen des endlosen Tötens, der Bomben und des Krieges ist das Leben im Irak sehr stressig... – wir haben keine Hoffnung. Nachdem wir hierher gekommen sind, sehen wir einen neuen Hoffnungsschimmer.“³²³ Auch zahlreiche andere humanitäre sowie „*Nation Rebuilding Activities*“ hat die IAOLF im Irak bereits seit 2003 unternommen, besonders auch zur Unterstützung irakischer Frauen, zur Entradikalisierung besonders gewalttätiger Männer (Straftäter)³²⁴ und seit 2014 für die in ihrer Existenz massiv bedrohten Jesiden im Norden des Landes, an denen die Miliz des sogenannten „Islamischen Staates“ einen Genozid verübten. Shankar reiste im November 2014 selbst nach Erbil, wo er an einer Konferenz seiner IAHV teilnahm zum Thema „Frauen schützen und Frieden sowie Stabilität bringen“. Auch besuchte er Flüchtlingscamps im Tal von Lalisch, das den Jesiden heilig ist.

Sri Sri Ravi Shankars Friedensengagement erstreckte sich in den letzten Jahren auch auf diverse indische Bundesstaaten und sogar auf die Elfenbeinküste. Bei einem Mediationsprojekt im Sommer 2015 gelang es ihm, einen Waffenstillstand zwischen Rebellen und Regierung in Kolumbien zu erreichen. In Kuba kam er mit führenden Mitgliedern der

³²² „*Spirituality helps people appreciate each other. Narrow mindsets are the root cause of violence. Spirituality helps counter this.*“ Zit. nach: <http://timesofindia.indiatimes.com/city/delhi/Theres-dignity-of-religion-in-Pakistan/articleshow/788657.cms> [Aufruf Aug. 2017].

³²³ „*It was like breathing out all the stress of war and breathing in a new life. With so many problems of endless killings, bombs and war, life in Iraq is very stressful... we have no hope. After coming here, we see a new ray of hope.*“ Zit. nach: <http://in.reuters.com/article/mumbai-protest-rally-quota-idINKBN1APONI> [Aufruf Aug. 2017].

³²⁴ Vgl. Einzelheiten unter <https://www.artofliving.org/in-en/rebuilding-iraq> [Aufruf Aug. 2017].

Rebellengruppe FARC-EP zu Friedensgesprächen zusammen. Shankar konnte die Führung überzeugen, einen Weg der Gewaltlosigkeit einzuschlagen sowie Ziele der sozialen Gerechtigkeit zum Wohl der kolumbianischen Bevölkerung und der zukünftigen Stabilität des Landes anzustreben. Daraufhin wurde ab dem 20. Juli 2015 ein Waffenstillstand seitens der FARC-EP ausgerufen. Shankar wurde 2015 offiziell von der Regierung Kolumbiens mit einem Orden für sein Friedensengagement ausgezeichnet. 2016 erhielt er auch vom indischen Staatspräsidenten den zweithöchsten Lotus-Verdienstorden (*Padma Vibhushan*). Seit 2005 wird Shankar immer wieder von verschiedenen Seiten für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen. Seit 2012 befindet sich die europäische Zentrale der IAOLF sowie eine „Kunst des Lebens Akademie“ in Oppenau im Hochschwarzwald. Bei einem seiner in den vergangenen Jahren immer häufigeren Besuche in Berlin wurde Sri Sri Ravi Shankar gebeten, Regeln für ein glückliches Leben zu benennen. In für indisches Denken typischer Weise formulierte er als erste Maxime die Goldene Regel des Nichtverletzens: „Respektiere das Leben in dir – und in jedem Menschen. Dann wird Gewalt beseitigt sein.“³²⁵

3.6 Beispiele für sonstige friedensengagierte Hindus

3.6.1 Irom Chanu Sharmila und der Fastenmarathon

Seit Mahatma Gandhi ist kein Mensch in Indien mehr durch seine Fastenaktionen so bekannt und als Heldin des Widerstands gefeiert worden wie die Journalistin und Dichterin Irom Chanu Sharmila (geb. 1972).³²⁶ Die Menschenrechts- und Friedensaktivistin recherchierte und dokumentierte Gewaltakte paramilitärischer Regierungseinheiten gegen die Zivilbevölkerung im Bundesstaat Manipur, ihrer Heimat, und in anderen Regionen im Norden Indiens. Im November 2000 trat sie in einen unbefristeten Hungerstreik. Sie wollte so lange nichts mehr essen, bis das staatliche Notstandsgesetz, das in Unruhegebieten Indiens (z. B. auch in Kaschmir) Hausdurchsuchungen, Verhaftungen und Gewaltanwendungen bei Verhören erlaubte (das sogenannte „AFSPA-Gesetz“: *Armed Forces Special Powers Act*), wieder abgeschafft würde.³²⁷ Zuvor hatte die auch von Gandhis *Satyagraha*-Konzept inspirierte Sharmila an Friedensmärschen teilgenommen, um gegen die gewalt-

³²⁵ Zehn Goldene Regeln für ein glückliches Leben, Regel Nr. 1, zit. nach der spirituellen Monatszeitschrift SEIN, Nr. 98, Oktober 2003.

³²⁶ Vgl. die Biographie von Deepti Priya Mehrotra, *Burning Bright: Irom Sharmila and the Struggle for Peace in Manipur*, Neu-Delhi 2009. Die aktualisierte 2. Auflage 2015 war mir leider nicht zugänglich. Der Biographie ist zu entnehmen, dass Sharmila Jahrgang 1972 ist und nicht 1970, wie fälschlich z. B. auf Wikipedia zu lesen ist.

³²⁷ Von Anfang an, also seitdem Manipur 1949 Indien angeschlossen wurde, kam es zum Widerstand gegen die indische Zentralregierung. Neben Menschenrechtsgruppen und gewaltlosen Widerstandsbebewegungen bildeten sich auch einige Guerillaeinheiten.

samen Übergriffe gegen Zivilisten zu protestieren, denen im Laufe von 30 Jahren mehr als 10.000 Menschen zum Opfer fielen. Weil Sharmila schließlich den Eindruck gewann, dass Friedensmärsche letztlich nichts bewirkten, entschloss sie sich, zum Mittel des Fastens zu greifen, um die Aufhebung der Notstandsgesetzgebung in Manipur zu erzwingen. Bereits zwei Tage nach Beginn ihres Hungerstreiks wurde sie allerdings verhaftet und wegen „versuchten Selbstmordes“ zu einem Jahr Gefängnis verurteilt. 2001, am Tag ihrer Freilassung, wurde sie erneut für ein Jahr inhaftiert, weil Sharmila sich weigerte, ihren Hungerstreik aufzugeben. Dieses Freilassungs-Inhaftierungs-Ritual wiederholte sich jedes Jahr aufs Neue, doch Sharmila blieb unbeugsam. Weil sie ihr Fasten auf keinen Fall beenden wollte, wurde sie insgesamt fast sechzehn Jahre lang, vollständig von der Außenwelt abgeschottet, in einem vom Militär bewachten Teil eines Krankenhauses mit Hilfe einer Magensonde zwangsernährt. Sharmila gewann mit der Zeit auch internationale Aufmerksamkeit. Ihr wurden (in Abwesenheit) etliche Menschenrechts- und Friedenspreise verliehen. Amnesty International erklärte sie zur „Gefangenen des Gewissens“ (engl. *Prisoner of Conscience*) des Jahres 2013.

Am 26. Juli 2016 verkündete sie, ihren Hungerstreik am 9. August 2016 zu beenden, um bei den Wahlen in Manipur anzutreten und ihren Kampf in der Politik fortzusetzen. Bei einer Pressekonferenz noch im Krankenhaus gestand sie ein, dass auch ihre Fastenaktion letztlich gescheitert sei, weil sie ihr angestrebtes Ziel, die Aufhebung des AFSPA-Gesetzes, nicht erreicht habe. Nun wolle sie versuchen, mit politischen Mitteln dagegen vorgehen, um endlich wieder Frieden und Gerechtigkeit nach Manipur zu bringen. Sie gründete im Oktober 2016 eine eigene Partei – die *Peoples' Resurgence and Justice Alliance (PRJA)* –, scheiterte jedoch bei den Wahlen 2017.³²⁸ Trotz ihres (vorläufigen) politischen Scheiterns: mit ihrer Fastenaktion wurde Sharmila, wie die Medien titelten, als die „*Iron Lady of Manipur*“ und als eine wahre *Satyagrahi* in ganz Indien zu einem Symbol des gewaltfreien Widerstands und des Engagements für Frieden. „Ich werde den Duft des Friedens verbreiten / Von Kanglei, meinem Geburtsort, aus. / In den kommenden Zeitaltern / Wird er sich verbreiten über die ganze Welt.“³²⁹

³²⁸ Website: <http://prja.in/> [Aufruf Aug. 2017]. Die vier Leitwerte der Partei sind: Mitgefühl, Gerechtigkeit, Frieden, Liebe.

³²⁹ „I'll spread the fragrance of peace / From Kanglei, my birthplace / In the ages to come / It will spread all over the world.“ So dichtete Sharmila schon in frühen Jahren. Vgl. das Bändchen „Fragrance of Peace“ (Neu-Delhi 2010), das zwölf Gedichte von „Leidenschaft, Protest und Hoffnung“ enthält, die sie bereits vor ihrem langen Hungerstreik geschrieben hatte. Vgl. auch Mehrotra, *Burning Bright*, aaO S. 179.

3.6.2 Swami Agnivesh, die Naxaliten und der Kampf für Gerechtigkeit

Der letzte hier vorgestellte reformhinduistische Sozial- und Friedensaktivist ist Swami („Meister“) Agnivesh (geb. 1939 im Bundesstaat Chhattisgarh). In jungen Jahren war er Dozent für Wirtschaft und Recht in Kalkutta und vorübergehend auch als Politiker aktiv, u. a. als Bildungsminister im Bundesstaat Haryana. Doch ließ er im Laufe der frühen 80er Jahre sowohl seine akademische wie auch eine mögliche juristische oder politische Karriere hinter sich zugunsten eines immer stärkeren sozialen Engagements insbesondere gegen Ausbeutung, Armut, die neue Sklaverei und für die Rechte von Frauen und Kindern sowie – angesichts der Zunahme des religiösen Fanatismus in Indien seit dem Aufstieg der „Indischen Volkspartei“ (*Bharatiya Janata Party, BJP*) – für den interreligiösen Dialog. Immer wieder kam er deshalb auch für kürzere Zeit ins Gefängnis.

Swami Agnivesh hat im Laufe der Jahre viele **interreligiöse Märsche und Kampagnen** organisiert und durchgeführt, die ihn in Indien bekannt gemacht haben. Sein allererster Friedensmarsch im Jahre 1999 war bereits eine direkte Reaktion auf religiös motivierte Gewalt. Es war ein Solidaritätsmarsch nach Manoharpur (Bundesstaat Orissa, heute Odisha), wo im Januar desselben Jahres ein fanatisch-religiöser Mob den evangelikalen Missionar Graham Staines und seine beiden Söhne in ihrem Auto verbrannte. Die religiösen Teilnehmer des Marsches wollten damit ihre Solidarität und ihr Mitgefühl mit der Witwe **Gladys Staines** zum Ausdruck bringen sowie ihren Protest gegen die zunehmende Gewalt im Namen eines radikalisierten Hinduismus. Gladys Staines ließ zur allgemeinen Überraschung schon bald verlauten: „Ich habe den Mördern vergeben und bin nicht verbittert. Denn Vergebung bringt Heilung mit sich, und unser Land braucht Heilung von Hass und Gewalt.“³³⁰ Diese Botschaft wurde in ganz Indien verbreitet. Die Herzensweite der Witwe war für Swami Agnivesh ein wahrer „Widerschein des Göttlichen“ jenseits aller Religionen, wie er später schrieb.³³¹ Auch 2002, angesichts der mehrtägigen gewaltvollen Unruhen in Gujarat zwischen Muslimen und Hindus, die zu einem regelrechten Pogrom seitens fanatisierter Hindus an der muslimischen Bevölkerung führten, initiierte Agnivesh einen interreligiösen Friedensmarsch nach Ahmedabad und an andere Orte Gujarats. 2005 organisierte und leitete er eine interreligiöse Kampagne gegen die zunehmende Ermordung weiblicher Föten durch illegale Abtreibung, die ihn in einer langen Autokarawane durch mehrere indische Bundesstaaten von Gujarat bis nach Amritsar

³³⁰ „I have forgiven the killers and have no bitterness because forgiveness brings healing and our land needs healing from hatred and violence.“ Zit. nach: <http://www.thehindu.com/2003/09/23/stories/2003092305471200.htm> [Aufruf Aug. 2017].

³³¹ Applied Spirituality: A Spiritual Vision for the Dialogue of Religions, Noida/London u.a. 2015, S. 63f.

führte: „Es gibt keine andere Form der Gewalt, die schmerzlicher, abscheulicher und schändlicher ist“, erklärte er auf den Kundgebungen. „Rette deine Tochter, um deine Religion zu retten!“³³² Desweiteren unternahm Agnivesh von 2008 bis 2010 diverse interreligiöse Friedensmissionen nach Kaschmir, um dort im Konflikt zwischen Muslimen und Hindus zu vermitteln.³³³ Damit hat er sich zahlreiche Feinde unter radikalen Hindu-Nationalisten gemacht, die teilweise sogar zu seiner Ermordung aufgerufen haben.

Im April 2010 ernannte ihn die indische Regierung als Mediator im 50-jährigen (!) Gewaltkonflikt mit den teilweise maoistisch ausgerichteten **Naxaliten**. Agnisvesh wurde nicht nur deshalb ausgewählt, weil er eine anerkannte moralische und spirituelle Autorität und im Volk sehr geachtet ist, sondern auch, weil er im Bundesstaat Chhattisgarh, wo der Konflikt 2010 erneut eskalierte, geboren und aufgewachsen ist, sich also bei seinen Verhandlungen mit den Anführern und bei öffentlichen Auftritten vor Ort des regionalen Dialektes bedienen konnte. Zudem hatte Agnivesh bereits seit Ende der 70er Jahre gute Kontakte zu Naxaliten, vor allem zu Shankar Guha Niyogi (1943-1991), einem Sozialaktivisten, Arbeiterführer und Regionalpolitiker, der in jungen Jahren unter maoistischen Naxaliten gelebt hatte, sich jedoch unter Einfluss von Agnisvesh für ein gewaltfreies Engagement entschieden hatte. Agnisvesh weiß nur zu gut: „sich mit dem Naxalismus zu befassen, erfordert einen holistischen Ansatz“.³³⁴ Es kann im Rahmen dieser Studie nicht angemessen differenziert über die ganzen Hintergründe und die lange Vorgeschichte des Konflikts berichtet werden. Ich beschränke mich im folgenden Einschub mit einer Skizze der Ereignisse von 2008 bis 2010, die zur Mediationsanfrage an Agnivesh geführt haben.

Exkurs 3: Der Konflikt mit den Naxaliten

Die Naxaliten – der Name leitet sich von dem Namen des Dorfes Naxalbari in Westbengalen her, wo 1967 ein Bauernaufstand gegen die reichen Großgrundbesitzer begann – haben heute Hunderttausende von Sympathisanten. Sie sind mittlerweile nicht mehr nur in Zentralindien, sondern in mehr als 200 Distrikten in der gesamten Osthälfte Indiens aktiv – Tendenz weiter steigend. Die meisten von ihnen sind Zivilisten der ärmsten Bevölkerungsgruppen, von denen wiederum die meisten zu den indigenen *Adivasis* gehören; nur ein „harter Kern“ von geschätzten 20.000 Kämpfern sind militant und zugleich maoistisch geprägt. Im Grunde handelt es sich bei den Naxaliten um eine jahrzehntelange Wider-

³³² Vgl. den BBC-Bericht: http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south_asia/4427712.stm [Aufruf Aug. 2017].

³³³ Einzelheiten in einem Interview mit Agnivesh 2011 in den USA, online verfügbar [Aufruf Aug. 2017] unter: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-swami-agnivesh-south-and-central-asia> .

³³⁴ Applied Spirituality, aaO S. 131: „*dealing with Naxalism requires a holistic approach*“.

standsbewegung gegen die Entrechtung, Enteignung und Zwangsvertreibung seitens der Regierung und der von ihr geförderten – früher Großgrundbesitzer und heute – Großkonzerne. Trotz der offiziellen Ideologie, die Regierung zu stürzen, handelt es sich um einen „Kampf für soziale Gerechtigkeit, Gleichheit, Schutz und lokale Entwicklung“, dem mit demokratischen Mitteln, also mit Friedensverhandlungen zu begegnen sei, wie im April 2008 eine von der Regierung eingesetzte Expertengruppe in ihrem Bericht schrieb.³³⁵

Dennoch erklärte dieselbe Regierung die Naxaliten – mithin Hunderte von Adivasi-Stämmen in den Wäldern und Bergen – pauschal zu Terroristen und zum internen Sicherheitsproblem. Und trotz einer großen Protestkundgebung im Oktober 2009 von Menschenrechts- und Friedensaktivisten, die aus dem ganzen Land in die Hauptstadt gereist waren – es war „die Menschenrechtsgemeinde Indiens“ (Arundhati Roy) nach Neu-Delhi gekommen –, eröffnete die Regierung Ende 2009 die „Operation Grüne Jagd“ (engl. *Operation Green Hunt*) auf die Naxaliten. Mit diversen militärischen Einheiten wie auch paramilitärischen Todesschwadronen – etwa auch der 2005 gegründeten Volksmiliz *Salwa Judum*, die viele von der Regierung rekrutierte und ausgebildete Kindersoldaten in ihren Reihen hat³³⁶ – geht die Regierung seither in unvorstellbar brutaler und äußerst rücksichtsloser Weise gegen die Naxaliten wie auch gegen die Zivilbevölkerung vor – im Interesse der Großkonzerne und der Billionen von Dollar, die zu verdienen sind mit dem Abbau der wertvollen Bodenschätze inmitten der von Adivasis bewohnten Berge und Dschungel. **Arundhati Roy**, die 2010 selbst einige Zeit unter den Naxaliten gelebt hat, um sich ein Bild von deren verzweifelter Situation zu machen, spricht vom entfesselten „Goldrausch des 21. Jahrhunderts“ in dieser riesigen Region Ost- und Zentralindiens.³³⁷ Wenn man ihr und anderen kritischen Beobachtern vor Ort glauben darf, ist Mutter Indien – genauer: die indische Regierung – derzeit dabei, aus maßloser Gier ihre Seele an das Großkapital zu verkaufen und dabei über ungezählte Leichen, die nur als tote Terroristen gelten, zu gehen.

³³⁵ „(T)he Naxalite movement has to be recognised as a political movement with a strong base among the landless and poor peasantry and adivasis. (...) Though its professed long term ideology is capturing state power by force, in its day to day manifestation it is to be looked upon as basically a fight for social justice, equality, protection and local development. (...) Since the goals of the movement are political it has to be addressed politically. Negotiation is the only political instrument of such a response in a democracy.“ Zit. nach: Government of India (Hg.), *Development Challenges in Extremist Affected Areas*, Neu-Delhi 2008, S. 59f. Der Bericht ist noch immer online verfügbar: http://www.planningcommission.nic.in/reports/publications/rep_dce.pdf [Aufruf Aug. 2017].

³³⁶ Vgl. Asian Centre for Human Rights (Hg.), *India's Child Soldiers*, Neu-Delhi 2013.

³³⁷ *Wanderung mit den Genossen: Mit den Guerilleros im Dschungel Zentralindiens*, Frankfurt/M. 2011, S. 19f.

Zu den Opfern unter der Zivilbevölkerung gehört auch der im Geiste Gandhis von **Himanshu Kumar** 1992 gegründete und seither auch von ihm geleitete *Vanvasi Chetna Ashram* in der Nähe von Dantewada im Süden von Chhattisgarh, der im Mai 2009 von Regierungseinheiten (500 Polizisten mit fünf Planierdrahten) in ein paar Stunden niedergewalzt wurde, weil sich dort regelmäßig Friedensaktivisten, Forscher aus dem Westen und unabhängige Journalisten getroffen hatten, um den Ashram als Stützpunkt für ihre Recherchen und (geheimen) Besuche bei Naxalitenführern zu nutzen. Dies war aber wohl nur ein Vorwand. Himanshu Kumar hatte sich seit siebzehn Jahren für die Rechte der Adivasi-Stämme in der Region eingesetzt, sich um deren Entwicklung (Gesundheitswesen, Bildung, usw.) ganz im Sinne der Sarvodaya Bewegung gekümmert und sie auch vor der Volksmiliz *Salwa Judum*, die bis dahin etwa 650 Dörfer in der Region dem Erdboden gleichgemacht hatte, zu schützen versucht. Gemeinsam mit anderen Friedensaktivisten initiierte Kumar auch eine „Kampagne für Frieden und Gerechtigkeit in Chhattisgarh“, die gemeinsam und gewaltfrei diverse Friedensmärsche unternahm „für das Recht des Volkes, Nein zu sagen zu Vertreibung und Stammesgenozid und das Recht, in Gerechtigkeit und Frieden zu leben, einzufordern.“³³⁸ Dieses Engagement Kumars und die schlichte Präsenz des Ashrams waren der Regierung offenbar ein Dorn im Auge, weil sie hinderlich für ihre „Entwicklungspläne“ waren und zu viel unerwünschte Aufmerksamkeit gewannen. Gleichwohl kam es dann zu einer Mediationsanfrage der Regierung, doch natürlich nicht an die Adresse Himanshu Kumars, sondern des viel bekannteren Swami Agnivesh.

Anlass für die Mediationsanfrage an Swami Agnivesh war ein Angriff von einigen Hundert Naxaliten auf eine Polizeieinheit in Dantewada am 6. April 2010 (vielleicht ein Vergeltungsakt für die Zerstörung des Ashrams?), bei dem 76 Polizisten getötet wurden. Um eine weitere Eskalation zu vermeiden, organisierte Agnivesh in kürzester Zeit einen interreligiösen **Friedens- und Gerechtigkeitsmarsch** von der Hauptstadt Raipur nach Dantewada im Süden des Bundesstaates, an dem auch die bereits erwähnte Radha Bhatt, die erste Frau an der Spitze der nationalen Gandhi-Friedensstiftung, teilnahm. Bereits am 6. Mai setzten sich die Friedensaktivisten nach einer öffentlichen Kundgebung von der

³³⁸ Zu dieser „*Campaign for Peace and Justice in Chhattisgarh*“ gibt es noch eine alte Internetseite, welche die Friedensaktivitäten beschreibt. Sie scheint aber seit der Zerstörung des Ashrams nicht mehr aktualisiert zu werden. Vgl. <https://cpjc.wordpress.com/about/> [Aufruf Aug. 2017]. Vgl. den Bericht über die Zerstörung des Ashrams von Neelabh Mishra „Iron in the Soulless State“ vom 8.6. 2009 in dem unabhängigen Magazin „Outlook“, auch online unter <https://www.outlookindia.com/magazine/story/iron-in-the-soulless-state/240626> [Aufruf Aug. 2017].

Gandhi-Statue in Raipur aus in Marsch.³³⁹ Agnivesh und die Aktivisten forderten ein Ende der Gewalt auf beiden Seiten:

„Die Operation Grüne Jagd muss eingestellt werden und Maoisten, statt auf bewaffnete Revolution aus zu sein, müssen sich mit der Regierung an den Verhandlungstisch setzen und es ausdiskutieren. Ich gab den Slogan aus, der früher von Nirmala Deshpande geprägt worden war, die im Zusammenhang von Kaschmir und anderen Orten zu sagen pflegte: *Goli se nahi, boli se* („nicht durch Kugeln, sondern durch Dialog“). Doch es gab ein paar politische Hardliner in der Regierung, die etwas gegen die Idee des Dialoges hatten und die die Maoisten vollständig vernichten wollten.“³⁴⁰

Man erklärte sich seitens der Regierung (Innenminister Palaniappan Chidambaram) zwar zu Gesprächen bereit, doch das Morden, der faktische Bürgerkrieg in Chhattisgarh und in anderen Bundesstaaten ging und geht bis heute weiter. Aus Agniveshs Sicht und Erfahrung kommt bei der Konfliktmediation den Religionen eine besondere Verantwortung zu. Schon 2007 gründete Agnivesh in Neu-Delhi den *Sarva Dharma Sansad (SDS)*, ein „Parlament aller Religionen“, dem männliche sowie weibliche religiöse Führer aus Indien und einigen Nachbarstaaten angehören. Nach seinem Verständnis haben sie sich vereint, um gemeinsam als „Religionen für Soziale Gerechtigkeit“ einzutreten und entsprechende Reformen einzufordern. Nur über diesen Weg können Religionen auch Friedensstifter sein. So ist denn die Sieben-Punkte-Charta dieses Religionenparlaments eine regelrechte Kampfansage: gegen das Kastensystem und die Unterdrückung von Frauen, gegen religiöse Verblendung, Gewalt und Fanatismus, gegen Korruption, Unterdrückung und Ausbeutung sowie gegen Drogen- und Alkoholmissbrauch.³⁴¹ Wie neuerdings engagierte Buddhisten – etwa Thich Nhat Hanhs Europäisches Institut in Waldbröl – zunehmend auch von „angewandtem Buddhismus“ (*applied Buddhism*) sprechen, so spricht auch Agnivesh gerne von „angewandter Spiritualität“ (*applied spirituality*), wenn es darum geht zu betonen, dass Religionen von ihrem Wesen her eigentlich nicht weltabgewandt, sondern weltzugewandt sind bzw. sein sollten. In diesem programmatischen Sinne ist auch sein Buch von 2015 übertitelt: *„Applied Spirituality: A Spiritual Vision for the Dialogue of Religi-*

³³⁹ Vgl. Agniveshs Beschreibung in seinem Buch: *Applied Spirituality*, aaO S. 122-137: „Naxalism in India“.

³⁴⁰ *Applied Spirituality*, aaO S. 133. Nirmala Deshpande (1929-2008) war eine Sozial- und Friedensaktivistin und gehörte auch zu den Gandhianern der ersten Generation. Sie unternahm, teilweise noch zusammen mit Vinoba Bhave, lange Fußmärsche durch Indien im Interesse der Landschenkungskampagne (Bhudan-Bewegung). In den 90er Jahren war sie als Mediatorin im Punjab und in Kaschmir aktiv, wo sie den zitierten Slogan prägte.

³⁴¹ Vgl. die Website <http://www.sarvadharmasansad.org/>. Agniveshs eigene Website: www.swamiagnivesh.com/ [Aufrufe Aug. 2017]. Beide Internetauftritte werden anscheinend nicht regelmäßig aktualisiert.

ons“. Darin erklärt er: „Religion ist viel eher ein Aufruf zum Engagement als zur Weltflucht.“³⁴² Als „Religionen für Soziale Gerechtigkeit“ sind sie in Wahrheit nicht weltanschauliche Rivalen, sondern soziale Verbündete, deren gemeinsamer Feind das menschliche Elend sei: „Die Religionen der Welt müssen einen Heiligen Krieg erklären – der Armut.“³⁴³ Ein etwas martialischer Spruch, der freilich in Indien, wo drei Viertel der Bevölkerung noch immer in großer Armut lebt und wo der staatlich geförderte Kapitalismus buchstäblich über Hunderttausende von Leichen geht, sehr viel Sinn macht. Agnivesh führt weiter aus, dass es keinen Frieden geben könne ohne soziale Gerechtigkeit und ein Ende der Armut:

„Das Anliegen des Weltfriedens findet nur auf spiritueller Basis einen sicheren Grund, mit einer entsprechenden Betonung der Gleichwertigkeit aller Menschen. Armut ist seit jeher der primäre Katalysator für Krieg. Und umgekehrt ist Krieg auch seit jeher die Hauptursache für die Fortdauer von Armut. Dieser Teufelskreis wird aufrecht erhalten durch vorsätzliche menschliche Strategien und Manöver, angetrieben von Gier und Herzlosigkeit. (...) Soziale Gerechtigkeit ist die Seele der Spiritualität. In einem praktischen Sinne verstanden, sind Gerechtigkeit und Spiritualität gleichbedeutend.“³⁴⁴

Agnivesh erhielt diverse Auszeichnungen. Bereits 2004 wurde ihm der Alternative Nobelpreis (Ehrenpreis) für sein Engagement zur Verständigung und Toleranz zwischen den Religionen Asiens verliehen. Von 2012 bis 2016 war er der Repräsentant des Hinduismus im Direktorium des 2012 gegründeten „König-Abdullah-Zentrums für interreligiösen und interkulturellen Dialog“ (*King Abdullah bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue, KAICIID*) in Wien, das zumindest in diesem Zeitraum auch Kooperationspartner des *Sarva Dharma Sansad* war. Im Sommer 2016 traf er im Rahmen einer Konferenz des „World Food Programme“ der Vereinten Nationen in Rom auch mit Papst Franziskus zusammen. In seiner Rede bei dieser Konferenz forderte Agnivesh einmal mehr, dem Hunger in der Welt sofort und nicht erst bis 2030 ein Ende zu bereiten.³⁴⁵

³⁴² Applied Spirituality, aaO S. 54: „Religion is a call to engagement, rather than escapism.“

³⁴³ Ebd. S. 70: „Religions of the world must declare a holy war on poverty.“

³⁴⁴ Ebd. S. 75: „The cause of world peace will be safe only on spiritual foundations, with an adequate emphasis on the equality of human worth. Poverty has been the foremost catalyst for war. War, in its turn, has also been the foremost cause for the perpetuation of poverty. This vicious cycle is sustained through deliberate human strategies and choices, driven by greed and callousness. (...) Social justice is the soul of spirituality. In a practical sense, justice and spirituality are synonymous.“

³⁴⁵ Vgl. seinen Bericht online <http://scroll.in/article/811017/why-end-world-hunger-by-2030-we-have-the-moral-obligation-to-end-it-now-says-swami-agnivesh> (Aufruf Aug. 2016).

3.7 Hinduismus und Gewaltlosigkeit? Zusammenfassende Beobachtungen

- Obwohl der indische Subkontinent mit seiner Jahrtausende alten multireligiösen Tradition eine weltweit einzigartige Kultur der Toleranz und friedlichen Konvivenz aufzuweisen hat, ist man geneigt, der oben bereits zitierten Einschätzung des indischen Gelehrten **Ram Adhar Mall** Recht zu geben: „Betrachtet man die heutige Situation voller Gewalt, Haß und Gier, dann ist wenig von dem Hinduismus übrig, der nicht nur für seine formale, sondern auch inhaltliche Toleranz bekannt ist.“³⁴⁶ Obwohl es mehr als doppelt so viele Hindus wie Buddhisten gibt, gibt es deutlich mehr buddhistische als hinduistische Friedensakteure und entsprechende Initiativen. Anders gesagt: ist das buddhistische Friedensengagement tendenziell eine Randerscheinung, verglichen mit dem Mainstream-Buddhismus, so ist ein aktives hinduistisches Friedensengagement als **Ausnahmephänomen** zu bewerten. Es ist ein Paradox: in Indien mit rund einer Milliarde Hindus und einer Religionsgeschichte, die einen Buddha, Mahavira und in unseren Tagen eine Gestalt wie Gandhi hervorgebracht hat scheint es heute keine nennenswerte religiöse Friedensbewegung zu geben.
- Womöglich hat das erstens damit zu tun, dass die viele Jahrhunderte lang dauernde **Fremdherrschaft** zunächst seitens der muslimischen Eroberer, später dann der britisch-christlichen Kolonialmacht nicht gerade das ideale Umfeld und Klima bildeten, um bei den Hindus Gedanken und Taten des Friedens zu erwecken. Der seit einigen Jahrzehnten zu beobachtende Hindu-Nationalismus ist eine Folge sowohl der jahrhundertelangen Anwesenheit fremdreligiöser Eroberer als auch der endlich errungenen politischen Unabhängigkeit vor 70 Jahren. Allerdings steht dieser neohinduistische Fanatismus viel zu dominant im Fokus politischer wie auch religionswissenschaftlicher Aufmerksamkeit, so dass die eher seltenen Ansätze eines neohinduistischen Friedensengagements im Westen weitgehend unbekannt geblieben, geschweige denn bislang gefördert worden sind.
- Von einem hinduistischen Friedensengagement zu sprechen, ist zweitens deshalb schwierig, weil es im real existierenden Hinduismus mit seinem Kastensystem seit mehr als 2.000 Jahren so viel strukturelle Gewalt und praktizierte Diskriminierung gegenüber Frauen sowie gegenüber den Ärmsten der Armen – sowohl der Dalits (die als unreine Hindus gelten) als auch der Adivasis (die keine Hindus sind) – gibt, dass man gar nicht erst auf den religiösen Fanatismus der Nationalisten verweisen muss, um festzustellen: der Hinduismus ist – ähnlich wie der Konfuzianismus und anders als der Buddhismus und der Jainismus

³⁴⁶ Hinduismus: Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, aaO S. 126. Alte Rechtschreibung i.O.

– **keine ausgesprochene Religion des Friedens, der Freiheit und der Gerechtigkeit.** Das Beispiel Ambedkars im bereits unabhängigen Indien spricht für sich: Wer das Gerechtigkeits- und Befreiungspotential einer Religion nicht nur für eine religiös und sozial privilegierte Elite, sondern wirklich für alle Inder sucht, der lässt den Hinduismus hinter sich und wendet sich dem Buddhismus oder einer anderen Religion zu.

- Von einem dezidiert hinduistischen Friedensengagement zu sprechen, ist schließlich auch deshalb problematisch, weil diejenigen wenigen Akteure, die sich tatsächlich engagieren, sich größtenteils nicht auf irgendwelche hinduistisch-religiösen Quellen berufen, sondern primär auf die Ausnahmegestalt **Mahatma Gandhis**. Seine charismatische Persönlichkeit, sein soziales und politisches Wirken ist die Personifikation des Ausnahmephänomens Frieden und Gewaltlosigkeit im modernen Hinduismus. Fast überall in Asien – außer in China³⁴⁷ – und vielfach auch im Westen ist Gandhi für sozial und friedensengagierte Menschen zum Vorbild schlechthin geworden, nicht nur, wie oben beschrieben, für Buddhisten, sondern auch für Christen, jedoch – von einigen seiner Nachkommen und den zahlenmäßig überschaubaren Gandhianern abgesehen – verhältnismäßig selten für Hindus selbst.
- Neben Gandhi gibt es im zeitgenössischen Hinduismus eine Reihe weiterer spiritueller Führergestalten, vor allem im Bereich der Guru-Bewegungen, die große Anhängerschaften in Indien und sogar weltweit hinter sich scharen, die in verschiedenster Weise direkt oder indirekt Frieden fördern. Generell kann man sagen, wenn man außer Gandhi und Vinoba nun auch die großen Namen unter den buddhistischen Friedensakteuren hinzunimmt: In Asien steht und fällt das konkrete Friedensengagement mit der **Beteiligung glaubwürdiger, charismatischer Vorbilder**, die selbst verkörpern und praktizieren, was sie anderen predigen oder was sie als Mediatoren von Konfliktparteien fordern. Nicht der Status als solcher – z. B. ein Brahmane oder ordiniert (Mönch, Nonne) zu sein –, sondern die **moralische Glaubwürdigkeit** spielt die entscheidende Rolle: „Diese Tradition des moralischen Vorbildes ist nach wie vor lebendig in den religiösen Traditionen Asiens. Recht verstanden, dürfte sie die bedeutsamste Quelle für Prozesse der Friedenskonsolidierung und der Versöhnung sein. (...) Es ist der

³⁴⁷ Für die Generation der gewaltfreien Demokratie- und Menschenrechtsbewegung von 1989 um Liu Xiaobo (1955-2017) ist nicht Gandhi, sondern vielmehr Václav Havel (1936-2011) das entscheidende Vorbild gewesen. Vgl. etwa Bei Ling, *Der Freiheit geopfert: Die Biografie des Friedensnobelpreisträgers Liu Xiaobo*, München 2011, S. 289-295. Die Ironie der Geschichte: nicht das Vorbild, sondern der Nachahmer hat später den Friedensnobelpreis erhalten.

Heilige, der Guru, der spirituelle Meister, der einen Weg aus dem durch Krieg und Konflikt verursachten Leiden zeigen kann.“³⁴⁸

- Nicht für alle, doch für viele hinduistische Akteure von Gandhi selbst über seine engagierten Kinder und Enkel bis hin zum Dalit Ambedkar oder später Mata Amritanandamayi gilt, was auch für die meisten buddhistischen Friedensinitiativen festgestellt werden konnte: Ihr Engagement verdankt sich unmittelbar eigener **Unrechts-, Leidens- und Diskriminierungserfahrungen**. Darüber hinaus verdankt sich Gandhis eigener Einsatz insbesondere für den Frieden zwischen Hindus und Muslimen seinen zahlreichen, langjährigen guten Kontakten zu Muslimen und muslimischen Führern, die sich ihrerseits als Schüler Gandhis verstanden und an seiner Seite in der Unabhängigkeitsbewegung aktiv waren. Schon relativ früh war Gandhi davon überzeugt: „Ich sehe keinen Weg, irgendetwas in diesem geschundenen Land erreichen zu können, ohne eine bleibende Herzeseinheit zwischen Hindus und Muslimen.“³⁴⁹
- Das **Friedensverständnis** bereits bei Gandhi selbst und den Gandhianern sowie dann bei zeitgenössischen Hindus ist ebenso **holistisch und im eigenen Inneren beginnend** wie bei engagierten Buddhisten.³⁵⁰ Aufgrund ihrer mit Buddhisten vergleichbaren Weltsicht hat die Friedensarbeit engagierter Hindus nicht allein politisch den Frieden im multireligiösen Indien im Blick, sondern beinhaltet angesichts der immensen Armut, der Diskriminierung, Entrechtung, Ausbeutung und Vertreibung mehrerer hundert Millionen Inder, die zu den Dalits und zu den Adivasis gehören, von Anfang an auch ein soziales und gesellschaftliches Engagement, wie es die Grundidee der Sarvodaya Bewegung, die Gandhi initiiert hatte, bereits zum Ausdruck bringt und heutzutage von Rajagopal mit Ekta Parishad immer weiter ausgedehnt wird. Friedensarbeit auf „rein politische“ Themen oder auf die Vermittlung in Gewaltkonflikten zu begrenzen und so von anderen Implikationen und bedingenden Faktoren abzutrennen, ist mithin we-

³⁴⁸ Tam Ngo /Dan S. Yu/Peter van der Veer, Religion and Peace in Asia, in: Omer/Appleby/Little (Hg.), The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding, Oxford 2015, S. 413 und S. 423.

³⁴⁹ Hindu-Muslim Tension: Its Cause and Cure, in: Young India vom 29. Mai 1924, zit. nach Kakar, Die Inder, aaO S. 149.

³⁵⁰ „As such, in Hinduism and Buddhism, peace is above all an interior state, with the outer world seen as a reflection of it. If the individual is disturbed with thoughts of greed, lust, and anger, this will manifest itself through violent acts. To rid the world of violence, or to lessen conflict, we must thus address the mental and emotional state of humankind. Thus the first step for building peace, in Hinduism and Buddhism, is to train followers not only to manage their emotions, but to analyze the cause, and to get at the root of, mental and emotional disturbances“, erläutert Dena Merriam (Creating Peaceful and Sustainable Communities through the Spiritual Empowerment of Women in Buddhism and Hinduism, aaO S. 99f.).

der eine buddhistische noch eine hinduistische Betrachtungs- und Herangehensweise.

- Überhaupt kann man für Asien konstatieren: Das Friedensengagement findet auf diesem Kontinent nicht primär in feinen Anzügen an Verhandlungstischen in Fünf-Sterne-Hotels statt, sondern hauptsächlich – abseits der medialen Aufmerksamkeit – in Form von Friedens- und Protestmärschen auf staubigen Straßen. Frieden beginnt in den meisten Regionen Asiens damit, soziale und humanitäre Arbeit zu leisten: Zugang zu sauberem Trinkwasser bereitzustellen, ein Dach über dem Kopf zu erhalten, sich ein Stück Land zum Bebauen schenken zu lassen oder es vom Staat nach der Zwangsenteignung zurückzufordern, um das tägliche Brot selbständig zu erwirtschaften. Die bloße Abwesenheit von Kriegshandlungen ist ohne diese elementaren Dinge, die das Überleben sichern, nicht viel wert. „*Religions for Peace*“ ist, von Japan und seiner besonderen Geschichte und Rolle seit dem Zweiten Weltkrieg abgesehen, überwiegend ein christlich-westliches Konzept des Engagements. Aus Sicht der meisten asiatischen und auch der indischen Akteure jedoch ist das für Asien und besonders für Indien, in dem 70 Prozent der Bevölkerung noch immer in völliger Armut leben, wesentlich adäquatere Konzept das der „*Religions for Social Justice*“, wie dies aktuell besonders Ekta Parishad und Swami Agnivesh einfordern. Die Feststellung **Aung San Suu Kyis** über den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden gilt nicht nur für Myanmar, sondern auch und ganz besonders für Indien: „Der wahre Maßstab dafür, wie gerecht ein System ist, besteht in dem Umfang des Schutzes, welchen es den Schwächsten garantiert. Wo es keine Gerechtigkeit gibt, dort kann es auch keinen sicheren Frieden geben.“³⁵¹ In diesem Punkt sind sich hinduistische und buddhistische Akteure einig.
- Im Prinzip ist also jeder hinduistische Friedensaktivist – wie auch viele buddhistische Akteure vor allem in Südasien – zugleich und sogar primär ein Sozialaktivist. Das eigentlich **Religiöse** an dieser Form von Friedensarbeit aller asiatisch-religiösen Akteure von Thich Nhat Hanh über Gandhi und den Dalai Lama bis heute zu Mata Amritanandamayi besteht nicht darin, die Namen Buddhas, Ramas oder Krishnas anzurufen, sondern in einem Doppelten: aus einer tiefen Einsicht in die Verbundenheit aller Wesen und Dinge sowie aus Mitgefühl mit Mensch, Tier und Natur auf der unaufgebbaren Zusammengehörigkeit von Frieden und Gerechtigkeit, von Frieden und sozialer Entwicklung, von Frieden und Umweltschutz, von Frieden und Frauen- sowie Kinderrechten **zu bestehen**.

³⁵¹ In *Quest of Democracy*, in: Dies., *Freedom from Fear*, aaO S. 167-185, Zitat S. 177: „*The true measure of the justice of a system is the amount of protection it guarantees to the weakest. Where there is no justice there can be no secure peace.*“

Sowie darin, das Friedensengagement in diesem holistischen Sinne **gewaltfrei und altruistisch** auszuüben.

- Generell üben, wie die engagierten Buddhisten, auch Hindus vehement Kritik am westlichen Kolonialismus und Neokolonialismus in Gestalt von Materialismus, Egoismus, Konsumismus und Kapitalismus, letztlich an der diesen Formen zugrunde liegenden Grundhaltung der **(Macht-) Gier**, wobei vor allem die Gandhianer im unabhängigen Indien diese Kritik auch an die Adresse ihrer eigenen Regierung und deren Hörigkeit gegenüber den Interessen der Großkonzerne richten. Schon Gandhi hatte sehr realistisch der Gier die Bescheidenheit und Genügsamkeit entgegengestellt, denn: „Die Erde stellt genügend zur Verfügung, um jedermanns Bedürfnisse zu befriedigen, nicht aber für jedermanns Gier.“³⁵² Kritik wird zudem, ebenfalls schon seit Vivekananda und Gandhi, geäußert insbesondere an der christlichen Intoleranz, dem Absolutheitsanspruch und den für soziale Unruhen sorgenden Missionsbestrebungen in Indien – wohlgermerkt im Unterschied zur Gestalt Jesu selbst, die von vielen Hindus verehrt und sogar als Inkarnation (skr. *avatāra*) Vishnus oder anderer hinduistischer Hochgötter betrachtet wird. Dem kirchlichen Absolutheitsanspruch wird der hinduistische bzw. allgemein indische Sinn für Spiritualität, die Dominanz des Bewusstseins gegenüber dem äußerlichen Sein und Schein, sowie die Toleranz in religiösen Dingen entgegengehalten.
- Für alle engagierten Hindus ist nach dem Vorbild Gandhis die Satyagraha-Strategie die zentrale Methode ihrer holistisch verstandenen Friedensarbeit. Bei der Umsetzung spielen groß angelegte Kampagnen eine wichtige Rolle. Das wichtigste Instrument aber sind, wie bereits bei Gandhi und den meisten engagierten Buddhisten, **die Fußmärsche, die Friedensmärsche**, die im multireligiösen Indien meist auch multireligiös organisiert und durchgeführt werden. Das Instrument der Friedensarmee zur Lösung innerstaatlicher Konflikte hat sich in Indien nicht auf Dauer durchsetzen können. Interreligiöse Organisationsformen und Netzwerke religiöser Führer, wie sie von engagierten Buddhisten gegründet und gepflegt werden, sind in Indien wohl eher selten anzutreffen (Beispiel: Swami Agnivesh). Stattdessen bildet der **Ashram** das primäre und traditionelle „Format“, die Kontrastgesellschaft *en miniature*, in der quer durch Kulturen, Religionen und Ethnien das friedliche und tolerante Zusammenleben und Zusammenarbeiten täglich eingeübt wird.

³⁵² „*Earth provides enough to satisfy every man's need, but not for every man's greed.*“ Zit. nach: Inspiring Thoughts of Mahatma Gandhi: Gandhi in Daily Life, hg. von Anil Dutta Mishra/Ravi Gupta, Neu-Delhi 2008, S. 63.

4. Schlussbemerkungen

Der unverzichtbare Beitrag religiöser Frauen: Schon Gandhi hatte seine Hoffnung auf die Frauen und ihre besondere Fähigkeit zur Empathie in Konfliktsituationen gesetzt. Nun hat sich gezeigt, dass sich sowohl unter engagierten Buddhisten als auch unter hinduistischen Friedens- und Sozialaktivisten etliche Frauen befinden, die sich oft jahrzehntelang Seite an Seite mit ihren Ehemännern oder spirituellen Gefährten engagierten. Erinnerung sei für den Buddhismus an Dishani Jayaweera auf Sri Lanka, an Schwester Chan Khong vom Intersein Orden, an Mae Chee Sansanee Sthirasuta in Thailand, an Kōshō Niwano, die künftige Präsidentin von Risshō Kōseikai, an Anne Aitken, Mitgründerin der *Buddhist Peace Fellowship* in den USA, an Sandra Jishu Holmes Roshi sowie natürlich an die Friedensnobelpreisträgerin Aung San Suu Kyi. Und auch im zeitgenössischen Hinduismus gab und gibt es einige wichtige Friedensstifterinnen: von Sunanda Gandhi, Ela Gandhi, Nirmala Deshpande und Radha Bhatt bis hin zu Mata Amritanandamayi und Irom Chanu Sharmila.

2000 verabschiedete der UNO-Sicherheitsrat die **Resolution 1325**, in der erstmals überhaupt Konfliktparteien dazu aufgerufen wurden, Frauen gleichberechtigt in Friedensverhandlungen und bei der Schlichtung von Konflikten mit einzubeziehen. Seither und in diesem Sinne wurde, vor allem durch Thania Paffenholz, der anderweitig bekannte und gebrauchte Begriff der „Inklusion“ für Friedensprozesse geprägt, um ausdrücklich die Beteiligung von Frauen (sowie der Zivilgesellschaft) einzufordern. Dieses inklusive Konzept von Friedensarbeit, das die Beteiligung der Frauen ausdrücklich vorsieht und fördert, sollte m.E. durch eine weitere Inklusion sozusagen verdoppelt werden – durch die Einbeziehung des Faktors Religion bzw. Spiritualität. Das hier von mir vorgeschlagene **doppelt-inklusive Konzept der Friedensarbeit** hat ein Interesse daran, ausdrücklich **religiöse Frauen** einzubinden.

In vielen (von Männern dominierten) Friedensbildungsprozessen wird der Aufbau einer Gesellschaft der Gleichberechtigung von Männern und Frauen als ein zentrales Ziel ausgegeben. Die faktische Erfahrung von Frauen ist allerdings: wenn sie nicht bereits in führender Funktion an diesen Friedensbildungsprozessen beteiligt werden, wird eine solche Gleichberechtigung nicht oder nur marginal verwirklicht. Meines Erachtens sollten Friedensprozesse daher in Zukunft möglichst doppelt-inklusive konzipiert und realisiert werden. An ihnen sollten nicht nur allgemein Frauen beteiligt werden, sondern auch dezidiert religiöse Frauen, denn sie dürften die besten Friedensakteure überhaupt sein.

4. Schlussbemerkungen

Ein doppelt-inklusives Konzept der Friedensarbeit könnte auch den neuen, im Januar 2017 beschlossenen **Aktionsplan der Bundesregierung 2017 bis 2020** zur Umsetzung der erwähnten UNO-Resolution 1325 bereichern, in welchem die Versöhnungs- und Friedenskompetenz religiöse Frauen noch keine Berücksichtigung findet.³⁵³ Als wichtige Partner für die Bundesregierung wären etwa die 2002 von Dena Merriam und anderen Frauen gegründete *Global Peace Initiative of Women (GPIW)* zu nennen, eine internationale und interreligiöse Organisation, die an der Schnittstelle von religiös-kontemplativer Praxis, sozialer, ökologischer und friedensengagierter Arbeit tätig ist. Oder etwa die eher säkulare *Inclusive Peace and Transition Initiative (IPTI)* des in Genf ansässigen *Graduate Institute of International and Development Studies* unter Leitung der erwähnten Thania Paffenholz.³⁵⁴ Säkulare und religiöse Friedensinitiativen von Frauen müssten künftig noch viel stärker miteinander vernetzt werden, als das bislang der Fall zu sein scheint.

Rüstungsexporte oder Friedenspolitik? Sowohl buddhistische als auch hinduistische Friedensakteure betonen die Vernetztheit aller Wesen und Dinge, dass folglich alles mit allem zusammenhänge. Was immer wir tun, sei es um Hass und Gewalt zu verbreiten oder Mitgefühl und Frieden, hat Auswirkungen auf die Menschheit sowie die Erde insgesamt. Schon Gandhi stellte fest: „Der Mensch kann nicht in einem einzelnen Lebensbereich recht tun, während er in irgendeinem anderen unrecht tut. Das Leben ist ein unteilbares Ganzes.“³⁵⁵ Diese Einsicht, wenn man sie wirklich ernst nimmt, hat natürlich auch Folgen für das Handeln von Menschen in Regierungen und Behörden. Ein konkretes Beispiel: Aus buddhistischer und hinduistischer Sicht gibt es einen Widerspruch zwischen dem Friedensengagement der Bundesregierung und Waffenexporten – sei es mit, sei es ohne Genehmigung der Bundesregierung – aus Deutschland. Es ist eine m. E. deprimierende Wahrheit: **„Jedes Jahr verkauft Deutschland für mehrere Milliarden Euro Waffen und Rüstungsgüter in alle Welt – mehr als jedes andere Land in Europa.“**³⁵⁶

Es ist also grundsätzlich zu fragen: Wie **effektiv** und vor allem auch wie **glaubwürdig** ist Deutschland, wenn man sich auf der einen Seite – gemeinsam mit den Religionen – in der Außenpolitik für Deeskalation und Versöhnung Frieden in der Welt engagiert, zugleich jedoch auf der anderen Seite die Rüstungsexportpolitik dazu beiträgt, dass durch

³⁵³ Online verfügbar [Aufruf Sept. 2017] unter http://www.auswaertiges-amt.de/cae/servlet/contentblob/767804/publicationFile/229137/Aktionsplan1325_2017-2020.pdf.

³⁵⁴ Websites: <http://www.gpiw.org/> und www.inclusivepeace.org [Aufrufe Sept. 2017]. „*Making Women Count – Not Just Counting Women: Assessing Women’s Inclusion and Influence on Peace Negotiations*“.

³⁵⁵ Zit. nach: Arun Gandhi, Wut ist ein Geschenk. Das Vermächtnis meines Großvaters Mahatma Gandhi, Köln 2017, S. 181.

³⁵⁶ Zitat: <http://www.waffenexporte.org/> [Aufruf Sept. 2017].

Waffen aus Deutschland weiterhin die „Saat des Krieges“ gesät und an Gewaltkonflikten Geld verdient wird? Aus buddhistischer wie hinduistischer Sicht kann Deutschland nicht beides zugleich fördern oder tun, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten und glaubwürdig zu bleiben. Wie schon ein Buddha oder Gandhi setzen buddhistische wie hinduistische Friedensakteure konsequent auf das Prinzip und eine Politik der Gewaltlosigkeit. Weshalb sollten sie Interesse daran haben, mit einer Regierung zusammenarbeiten, solange diese nicht der Gewaltlosigkeit folgt, sondern deren Gegenteil?

Sensations- oder Friedensjournalismus? Wenn es um Krieg und Frieden geht, kann die Rolle der Medien kaum überschätzt werden. Es ist hinlänglich bekannt, dass auf Seiten der öffentlichen Medien(macher) gilt: „*Bad news is good news!*“ Von Hass und Gewalt geprägte Ereignisse, die religiöse Fanatiker produzieren, werden von den kommerziellen wie auch den öffentlich-rechtlichen Medien begierig aufgenommen und ausgeschlachtet. Damit tragen die Medien mit ihrer selektiven Berichterstattung über „Religionen und Gewalt“ dazu bei, dass diese auf Fundamentalismus und Fanatismus reduziert werden. Immer mehr medienwissenschaftliche Analysen – etwa von Sabine Schiffer oder Kai Hafez – belegen: Nicht Friedensstifter, sondern Gewalttäter werden mit Aufmerksamkeit – sprich: mit Sendezeit und Schlagzeilen – belohnt. Im Interesse einer effektiven Förderung des religiösen und interreligiösen Friedensengagements bedarf es daher eines dezidierten Friedensjournalismus. Der renommierte Friedensforscher **Johan Galtung** hat 2008 in einem Interview sein Verständnis von Friedensjournalismus folgendermaßen erläutert:

„Friedensjournalismus bedeutet, Nachrichten zu bringen, die den Frieden befördern und nicht den Krieg. Wichtig ist dabei die positive Rückkopplung. Medien belohnen fast nur Gewalttaten, nicht aber Friedenstaten. Natürlich ist es wichtig, Missstände aufzudecken. Aber über das Positive findet man in den Medien fast nichts. Nachrichten über den Nahen Osten sind geprägt von Gewalt. Dabei gibt es auch Positives: Etwa zwei Ehepaare – ein israelisches und ein palästinensisches –, die ihre Kinder aufgrund des Konflikts verloren haben und einen Verband gründen, um den Krieg zu beenden. Indem die Medien über Gewalt berichten, bestätigen sie den Tätern, dass sie erfolgreicher gearbeitet haben. Die Ehepaare aber, die sich trotz aller Widrigkeiten für den Frieden einsetzen, erfahren diese positive Rückkopplung nicht. Dass nicht berichtet wird, signalisiert ihnen, dass ihre Initiative uninteressant ist. Und das ist falsch.“³⁵⁷

³⁵⁷ Vgl. <https://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-johan-galtung-ubersehene-blickwinkel> [Aufruf Sept. 2017].

4. Schlussbemerkungen

Andere sprechen von „konstruktivem Journalismus“. Derlei Journalismus folgt nicht der auf Gewalt und Skandalen fixierten Mainstream-Berichterstattung, sondern dokumentiert das unspektakuläre Engagement bislang eher unbekannter religiöser Akteure. Ein Journalismus also, der nicht den Krieg, sondern **den Frieden als die eigentliche Sensation** bewertet. Ein Journalismus, der nicht den Konflikt, sondern dessen Überwindung und die Versöhnung als die wirklich wichtigen Schlagzeilen betrachtet. Aus meiner Sicht sollte die Bundesregierung Kontakte zu Friedensjournalisten aufbauen, um gemeinsam mit ihnen zu überlegen, wie man vorgehen kann, um – von der Journalistenausbildung angefangen – wenigstens die deutschen Medien für das Thema „Religionen und Frieden“ stärker zu sensibilisieren. Denn wenn der deutsche Durchschnittsbürger als Medienkonsument im heimischen Sessel am Ende nichts über das Engagement religiöser Friedensstifter erfährt, wird er oder sie auch weiterhin geneigt sein anzunehmen, dass es ein solches gar nicht gibt.

Anhang

Karte 1: Die drei Hauptrichtungen des Buddhismus und ihre Ausbreitung in Asien



Quelle: <https://alyssalobrigo.wordpress.com/2016/04/24/das-kleine-fahrzeug-theravada/> [Aug. 2017]

Karte 2: Die indischen Bundesstaaten



Quelle: <https://graphicriver.net/item/india-states-map-and-outline/16931543> [Aug. 2017]

Literaturverzeichnis

Agnivesh, Swami (2015): Applied Spirituality: A Spiritual Vision for the Dialogue of Religions, Noida/London u.a.

Allmen, Fred von (2007): Buddhismus: Lehren – Praxis – Meditation, Bielefeld

Ambedkar, Bhimrao R. (2014): Annihilation of Caste: The Annotated Critical Edition, Neu-Delhi

Andresen, Karen/Burgdorff, Stephan (2007): Weltmacht Religion. Wie der Glaube Politik und Gesellschaft bestimmt, München

Appleby, R. Scott (2000): The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation, Lanham u.a.

Appleby, R. Scott (2003): Retrieving the Missing Dimension of Statecraft: Religious Faith in the Service of Peacebuilding: in: D. Johnston (Hg.), Faith-Based Diplomacy. Trumping Realpolitik, Oxford u.a., S. 231-258

Ariyaratne, A.T. (2013): Frieden durch spirituell motivierte Graswurzel-Bewegungen, in: R. Mokrosch u.a. (Hg.), Religionen und Weltfrieden: Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften, Stuttgart, S. 278-286

Arthur, Dominic D./Issifu, Abdul Karim/Marfo, Samuel (2015): An Analysis of the Influence of Ubuntu Principle on the South Africa Peace Building Process, in: Journal of Global Peace and Conflict, Bd. 3/Nr. 2, Dez. 2015, S. 63-77

Aryanayakam, Asha Devi (1958): Shanti-Sena: Die indische Friedenswehr, Bückeberg. Eine gekürzte Fassung ist online abrufbar:
<https://www.versoehnungsbund.de/sites/default/files/stat/vershist/Nummer6-Dezember1958-150.pdf> [Aufruf Aug. 2017]

Asian Centre for Human Rights (Hg.) (2017): India's Child Soldiers, Neu-Delhi 2013. Online abrufbar unter: <http://www.achrweb.org/reports/india/JJ-IndiasChildSoldiers2013.pdf> [Aufruf Aug. 2017]

Baatz, Ursula (2015): Die hungrigen Geister nähren: Vom Samurai-Zen zu einem Zen der Versöhnung, in: Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren 34, S. 83-98

Barth, Hans-Martin/Elsas, Christoph (Hg.) (2007): Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt. Religiöse Traditionen auf dem Prüfstand, Schenefeld

Bauschke, Martin (2010): Die Goldene Regel – Staunen, Verstehen, Handeln, Berlin

Bauschke, Martin (2008): „Im Namen Gottes“? Religion und Politik in der islamischen Welt, in: Werner Zager (Hg.), Die Macht der Religion. Wie die Religionen die Politik beeinflussen, Neukirchen-Vluyn, S. 35-62

Bauschke, Martin (2014): Das Weltparlament der Religionen und das Projekt Weltethos als Beispiele für die Macht der Moral in der Politik, in: Werkner/Hidalgo (Hg.), Religionen – Globale Player in der internationalen Politik?, Wiesbaden, S. 87-108

Bechert, Heinz (2013): Der Buddhismus in Süd- und Südostasien: Geschichte und Gegenwart, Stuttgart

Beckerlegge, Gwilym (2000): The Ramakrishna Mission: The Making of a Modern Hindu Movement, Neu-Delhi

Beckerlegge, Gwilym (Hg.) (2008): Colonialism, Modernity, and Religious Identities: Religious Reform Movements in South Asia, Neu-Delhi

Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2009): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh

Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2016): Transformation Index 2016 – Executive Summary: Increasing political and social tensions, Gütersloh

Die Bhagavadgita in der Übertragung von Sri Aurobindo (1992), Freiburg/Basel/Wien

Bhagavad Gītā (2007): Der Gesang des Erhabenen. Übersetzt und hg. von Michael von Brück, Frankfurt/M./Leipzig

von Borsig, Margareta (1976): Leben aus der Lotosblüte: Nichiren Shōnin: Zeuge Buddhas, Kämpfer für das Lotos-Gesetz, Prophet der Gegenwart, Freiburg/Br. (Diss.)

Brockner, Manfred/Hildebrandt, Mathias (Hg.) (2008): Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, Wiesbaden

von Brück, Michael (2009): Zur gegenwärtigen Entwicklung von Religion(en) in Indien, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh, S. 313-328

Carter, Candice C./Kumar, Ravindra (Hg.) (2010): *Peace Philosophy in Action*, New York

Chah, Ajahn (1996): *Ein stiller Waldteich. Die Erkenntnismeditation von Ajahn Chah*, hg. von Jack Kornfield und Paul Breiter, Berlin

Cornell, Judith (2002): *Amma. Das Leben umarmen*, Berlin

Covell, Stephen G. (2014): *Interfaith Dialogue and a Lotus Practitioner: Yamada Etai, the Lotus Sutra, and the Religious Summit Meeting on Mt. Hiei*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 41, S. 191–217

Dalai Lama (2010): *Einführung in den Buddhismus: Die Harvard-Vorlesungen [1981]*, Freiburg/Br. 22. Auflage

Dalai Lama (1997): *Der Friede beginnt in dir. Zur Überwindung der geistig-moralischen Krise in der heutigen Weltgemeinschaft*, München

Dalai Lama (2002): *Ethics for the New Millennium, 1999*, dt. *Das Buch der Menschlichkeit: Eine neue Ethik für unsere Zeit*, Bergisch-Gladbach

Dalai Lama (2002): *Mit weitem Herzen. Mitgefühl leben*, Berlin

Dalai Lama (2005): *Die Weisheit des Verzeihens. Ein Wegweiser für unsere Zeit*, Bergisch-Gladbach

Dalai Lama (2005): *Inneren Frieden finden*, Berlin

Dehn, Ulrich (2005): *Neue Religiosität und neue Religionen: Das Beispiel Sōkka Gakkai*, Bad Boll. Online abrufbar unter:
http://www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/res/otg/640205-Dehn_1.pdf [Aufruf Mai 2017]

Dhammapada - *Die Weisheitslehren des Buddha*, Übersetzung von Munish B. Schiekel (2009), Freiburg u.a.

Ebert, Theodor (2001): Oponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln. Pazifismus – Grundsätze und Erfahrungen für das 21. Jahrhundert, Bd. 1, Münster u.a.

Enns, Fernando/Weiße, Wolfram (Hg.) (2016): Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen: Politische und theologische Herausforderungen, Münster/New York

Eppsteiner, Fred (Hg.) (1985): The Path of Compassion: Writing on Socially Engaged Buddhism, Berkeley

Firchow, Pamina/Anastasiou, Harry (Hg.) (2016): Practical Approaches to Peacebuilding: Putting Theory to Work, London

Flood, Gavin (Hg.) (2003): The Blackwell Companion to Hinduism, Oxford u.a.

Galtung, Johan (1975): Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek

Gandhi, Arun (2017): Wut ist ein Geschenk. Das Vermächtnis meines Großvaters Mahatma Gandhi, Köln

Gandhi, Mohandas K. (1977): Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit, Grafing

Gerster, Petra/Gleich, Michael (2005): Die Friedensmacher, München

Ghosananda, Maha (1992): Step by Step: Meditations on Wisdom and Compassion, Berkeley

Ghosananda, Maha (2010): The Buddha of the Battlefield, 2009, dt. Ein Leben für den Frieden, hg. von Santidhammo Bhikkhu. Online abrufbar unter:
http://www.sangham.at/Div_uploads/Der%20Buddha%20auf%20dem%20Schlachtfeld07062010.pdf

von Glasenapp, Helmuth (Hg.) (1958): Indische Geisteswelt, Bd. 1 (Glaube und Weisheit der Hindus), Baden-Baden

Iassman, Bernard (2001): Zeugnis ablegen: Buddhismus als engagiertes Leben, Berlin

Iassman, Bernard (2003): Das Herz der Vollendung: Unterweisungen eines westlichen Zen-Meisters, Bielefeld

Government of India (Hg.) (2008): Development Challenges in Extremist Affected Areas, Neu-Delhi, S. 59f. Online abrufbar unter:
http://www.planningcommission.nic.in/reports/publications/rep_dce.pdf [Aufruf Aug. 2017]

Green, Paula (2000): Walking for Peace: Nipponzan Myohoji, in: Christopher S. Queen (Hg.), Engaged Buddhism in the West, Somerville, S. 128-156

Harris, Ishwar C. (1987): Sarvodaya in Crisis: The Gandhian Movement in India Today, in: Asian Survey, Bd. 27/Nr. 9 (Sept. 1987), S. 1036-1052

Harris, Ishwar C. (1998): Gandhians in Contemporary India: The Vision and the Visionaries, Lewiston u.a.

Harvey, Peter (2000): An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues, Cambridge. Online abrufbar unter:
<https://de.slideshare.net/rahul2601/an-introduction-to-buddhist-ethics-by-peter-harvey> [Aufruf Juni 2017]

Hasenclever, Andreas (2003): Gemeinsame Werte – Geteilter Frieden? Überlegungen zur zivilisierenden Kraft von Religionen und Glaubensgemeinschaften, in: H. Küng/D. Senghaas (Hg.), Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen, München, S. 288-318

Hasenclever, Andreas (2008): Merkmale gewaltresistenter Glaubensgemeinschaften – Überlegungen zum Schutz religiöser Überlieferung vor politischer Vereinnahmung, in: M. Brocker/M. Hildebrandt (Hg.), Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, Wiesbaden, S. 179-201

Hasenclever, Andreas (2013): Krieg auf Erden und Frieden vom Himmel: Überlegungen zur Instrumentalisierungsprophylaxe für Religionen, in: R. Mokrosch u.a. (Hg.), Religionen und Weltfrieden: Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften, Stuttgart, S. 218-230

Hayward, Susan/Marshall, Katherine (Hg.) (2015): Women, Religion, and Peacebuilding: Illuminating the Unseen, Washington

Höhe, Sybille (2011): Religion, Staat und Politik in Japan. Geschichte und zeitgeschichtliche Bedeutung von Sōkka Gakkai, Kōmeitō und Neuer Kōmeitō, München (Diss.)

Hoover, Dennis R./Johnston, Douglas M. (Hg.) (2012): Religion and Foreign Affairs: Essential Readings, Waco (Texas)

Huber, Friedrich (1991): Die Bhagavadgita in der neueren indischen Auslegung und in der Begegnung mit dem christlichen Glauben, Erlangen (Habil.)

Imhasly, Bernard (2015): Indien. Ein Länderporträt, Berlin

Ingram, Catherine (2003): In the Footsteps of Gandhi: Conversations with Spiritual Social Activists, Revised Edition, Berkeley

Inspiring Thoughts of Mahatma Gandhi (2008): Gandhi in Daily Life, hg. von Anil Dutta Mishra/Ravi Gupta, Neu-Delhi

Italiaander, Rolf (1982): Ein Mann kämpft für den Frieden: Nikkyo Niwano, Freiburg/Br.

Jerryson, Michael (Hg.) (2017): The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism, New York

Johnston, Douglas/Sampson, Cynthia (Hg.) (1994): Religion, The Missing Dimension of Statecraft, New York u.v.a.

Johnston, Douglas (Hg.) (2003): Faith-Based Diplomacy. Trumping Realpolitik, Oxford u.a.

Kakar, Sudhir/Kakar, Katharina (2006): Die Inder: Porträt einer Gesellschaft, München

Kendel, Paul (2014): Den Weg des Tigers gehen: Die spirituelle Reise eines Soldaten im Irak, Bielefeld

Khan, Abdul Ghaffar (2012): Mein Leben. Eine Autobiographie, Bonn

Khong, Chan (2005): Aus Liebe zu allen Wesen: Die bewegende Lebensgeschichte der spirituellen Weggefährtin Thich Nhat Hanhs, Bielefeld

Klimkeit, Hans-Joachim (1981): Der politische Hinduismus: Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen, Wiesbaden

Kraft, Kenneth (Hg.) (1992): Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence, New York

Küng, Hans/Senghaas, Dieter (Hg.) (2003): Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen, München

Kurup, Pran (2016): Arvind Kejriwal and the Aam Aadmi Party: An Inside Look, Neu-Delhi

Kyoto Declaration (1970). Online abrufbar unter:

<http://religionsforpeaceinternational.org/sites/default/files/pubications/First%20World%20Assembly.pdf> [Aufruf Febr. 2017]

Leider, Jacques P.: Rohingya (2014): the name, the movement and the quest for identity, in: Nation Building in Myanmar, hg. vom Myanmar Egress/Myanmar Peace Center, S. 204-255. Online abrufbar unter http://www.burmalibrary.org/docs21/Jacques-P-Leider-2014-01-28-Rohingya-The_Name-The_movement-The_quest_for_identity-en.pdf [Aufruf Aug. 2017]

Ling, Bei (2011): Der Freiheit geopfert: Die Biografie des Friedensnobelpreisträgers Liu Xiaobo, München

Loy, David R. (2010): Self Transformation, Social Transformation, in: Tikkun Magazine Nr. 25, Mai/Juni. Online abrufbar unter: <http://www.tikkun.org/nextgen/self-transformation-social-transformation?print=yes> [Aufruf Juni 2017]

Das Lotos-Sūtra (2007): Übersetzt von Max Deeg, Darmstadt

Malinar, Angelika (2007): The Bhagavadgītā: Doctrines and Contexts, Cambridge

Malinar, Angelika (2009): Hinduismus, Göttingen

Mall, Ram A. (1997): Hinduismus: Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, Darmstadt

Mall, Ram A. (2007): Hinduismus, Gandhi und die Überwindung von Gewalt, in: H.-M. Barth/Chr. Elsas (Hg.), Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt, Schenefeld, S. 173-194

Mall, Ram A. (2012): Indische Philosophie – Vom Denkweg zum Lebensweg: Eine interkulturelle Perspektive, Freiburg/München

Mehrotra, Deepti Priya (2009): Burning Bright: Irom Sharmila and the Struggle for Peace in Manipur, Neu-Delhi

Meier, Birgitta/Bund für Soziale Verteidigung (Hg.) (2015): WoW – Wirksam ohne Waffen: Das Buch zur Ausstellung von Friedensmuseum Nürnberg und Bund für Soziale Verteidigung, (E-Book)

Merriam, Dena (2015): Creating Peaceful and Sustainable Communities through the Spiritual Empowerment of Women in Buddhism and Hinduism, in: S. Hayward/K. Marshall (Hg.), Women, Religion, and Peacebuilding: Illuminating the Unseen, Washington, S. 97-111

Metraux, Daniel A. (1996): The Sokka Gakkai: Buddhism and the Creation of a Harmonious and Peaceful Society, in: Chr. S. Queen/S. B. King (Hg.), Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia, Albany, S. 365-400

Michaels, Axel (2012): Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart, München Sonderausgabe (2006) 2. Auflage

Miller, Andrea (2010): Peace in Every Step: Thich Nhat Hanh's Life of Courage and Compassion, in: Shambhala Sun Magazine, Heft Juli, S. 36-43 und S. 86-87

Mitra, Subrata K./Rill, Bernd (Hg.) (2003): Indien heute: Brennpunkte seiner Innenpolitik, München (Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen Nr. 41 der Hanns Seidel Stiftung)

Mokrosch, Reinhold u.a. (Hg.) (2013): Religionen und Weltfrieden: Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften, Stuttgart

Müller, Hans-Peter (1986): Die Rāmākrishna-Bewegung: Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt, Gütersloh (Diss.)

Nakamura, Hajime (1968): Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan, Honolulu Revised Edition

National Peace Council of Sri Lanka (Hg.) (2012): Case Studies in Reconciliation, Colombo. Online abrufbar unter: http://www.peace-srilanka.org/images/publications/Case_Studies_in_Reconciliation.pdf [Aufruf Mai 2017]

Neumann, Mareke (2005): Engagierter Buddhismus: Eine interkulturelle Orientierung, Nordhausen (Diss.)

Ngo, Tam (2015): Protestant conversion and social conflict: The case of the Hmong in contemporary Vietnam, in: Journal of Southeast Asian Studies, Bd. 46, S. 274-292

Ngo, Tam/Yu, Dan S./van der Veer, Peter (2015): Religion and Peace in Asia, in: A. Omer/R.S. Appleby/D. Little (Hg.), The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding, Oxford, S. 407-429

Nhat Hanh, Thich (1996): Being Peace, Berkeley 1987, dt. Ausgabe: Innerer Friede – Äußerer Friede, 3. Auflage Berlin

Nhat Hanh, Thich (1997): Liebe handelt. Wege zu einem gewaltlosen gesellschaftlichen Wandel, Heidelberg

Nhat Hanh, Thich (1997): Nenne mich bei meinen wahren Namen: Gesammelte Gedichte (Übersetzung Karin Siebert), Berlin

Nhat Hanh, Thich (2006): Die Sonne, mein Herz: Die Verbundenheit allen Seins, Bielefeld

Nhat Hanh, Thich (2008): History of Engaged Buddhism: A Dharma Talk (Hanoi May 2008), in: Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge Bd. 6/Nr. 3, Boston, S. 29-36

Nhat Hanh, Thich (2008): Wahren Frieden schaffen, München

Nhat Hanh, Thich (2009): Die Welt ins Herz schließen: Buddhistische Wege zu Ökologie und Frieden, Bielefeld

Nhat Hanh, Thich (2016): Der Geruch von frisch geschnittenem Gras. Anleitung zur Gehmeditation, Bielefeld

Niwano, Nichikō [Sohn] (1990): The Inward Path: Contemplative Essays, Tokio

Niwano, Nichikō [Sohn] (1991): Modern Meditations: A Buddhist Sampler, Tokio

Niwano, Nichikō [Sohn] (2008): Cultivating the Buddhist Heart. How to find Peace and Fulfillment in a Changeing World, Tokio

Niwano, Nikkyō [Vater] (1989): Lifetime Beginner. An Autobiography, Tokio. Zitiert wird nach der nicht seitenidentischen Online-Ausgabe: <http://www.rk-world.org/publications/LifetimeBeginner.pdf> [Aufruf Juni 2017]

Niwano, Nikkyō [Vater] (1984): Buddhismus für heute. Eine moderne Darstellung des Dreifachen Lotus Sutra, Wien

Oelofsen, Rianna (2016): Afro-communitarian Implications for Justice and Reconciliation, in: *Theoria*, Issue 146, Bd. 63/Nr. 1, S. 1-19

Omer, Atalia/Appleyby, R.S./Little, David (Hg.) (2015): *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, Oxford

Prabhu, Joseph (2013): Frieden und Gewalt im Hinduismus am Beispiel Mahatma Gandhis – Leuchtfeuer des Friedens, in: R. Mokrosch u.a. (Hg.), *Religionen und Weltfrieden: Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften*, Stuttgart, S. 45-55

Queen, Christopher S./King, Sallie B. (Hg.) (1996): *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany

Queen, Christopher S. (Hg.) (2000): *Engaged Buddhism in the West*, Somerville

Queen, Christopher S. (2000): Glassman Roshi and the Peacemaker Order: Three Encounters, in: Queen, Christopher S., *Engaged Buddhism in the West*, Somerville, S. 95-127

Radhakrishnan, Sarvepalli (1961): *The Hindu View of Life*, London (1927) 2. Auflage

Randeria, Shalini (2008): Grenzziehungen und –verschiebungen: Hindu-Nationalismus und die Politisierung religiöser Identitäten im (post-)kolonialen Indien, in: Jochen Tröger (Hg.), *Streit der Kulturen*, Heidelberg, S. 67-101

Rau, Heimo (1991): *Mahatma Gandhi*, Reinbek (Rowohlt-Bildmonographien)

Roloff, Carola (2016): Gewaltfreiheit im Buddhismus, in: F. Enns/W. Weiße (Hg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen: Politische und theologische Herausforderungen*, Münster/New York, S. 233-245

Rothermund, Dietmar (2003): *Mahatma Gandhi*, München

Roy, Arundhati (2011): *Wanderung mit den Genossen: Mit den Guerilleros im Dschungel Zentralindiens*, Frankfurt/M.

Roy, Arundhati (2017): *The Doctor and the Saint: Caste, Race, and Annihilation of Caste. The debate between B.R. Ambedkar and M.K. Gandhi*, Chicago. Dieser ausführliche Essay ist auch enthalten in: B.R. Ambedkar, *Annihilation of Caste: The Annotated Critical Edition*, Neu-Delhi 2014, S. 15-180 (!)

- Roy, Kaushik (2014): Concept of Peace in Hinduism: A Historical Analysis, in: T. Shogimen/V.A. Spencer (Hg.), *Visions of Peace: Asia and the West*, Farnham, S. 47-66
- Schmithausen, Lambert (2006): Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus: Zur Einführung, in: Ders. (Hg.), *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart. Vorträge im Wintersemester 2004/2005 an der Universität Hamburg*, Hamburg, S. 3-22
- Schreiner, Peter (1998): *Im Mondschein öffnet sich der Lotus: Der Hinduismus*, München
- Schulze, Christiane (2008): „Frieden durch Religion“ – ein japanisches Modell. Das interreligiöse Friedensprogramm der Risshō Kōsei-kai (1957-1991), Frankfurt/M. (Diss.)
- Schweitzer, Albert (2010): *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik*, München 2. Auflage
- Seager, Richard H. (2012): *Buddhism in America. Revised and Expanded Edition*, New York
- Sen, Amartya (2007): *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München
- Seneviratna, Anuradha (Hg.) (1994): *King Aśoka and Buddhism: Historical and Literary Studies*, Kandy (Sri Lanka)
- Shani, Giorgio/Saeed, Sana (2016): Religion and Peacebuilding: Human Insecurity and the Colonial Legacy in Myanmar, in: P. Firchow/H. Anastasiou (Hg.), *Practical Approaches to Peacebuilding: Putting Theory to Work*, London, S. 65-80
- Shāntideva, *Anleitungen auf dem Weg zur Glückseligkeit* (2005): *Bodhicāryavatāra*. Vollständige zweisprachige Ausgabe, übersetzt und hg. von Diego Hangartner, Frankfurt/M.
- Shepard, Mark (1987/reprint 2012): *Gandhi Today. The Story of Mahatma Gandhi's Successors*, Washington
- Shogimen, Takashi/Spencer, Vicki A. (Hg.) (2014): *Visions of Peace: Asia and the West*, Farnham
- Simmer-Brown, Judith (2000): The Buddhist Peace Fellowship, in: Christopher S. Queen (Hg.), *Engaged Buddhism in the West*, Somerville, S. 67-94
- Singleton, Mark/Goldberg, Ellen (Hg.) (2014): *Gurus of Modern Yoga*, Oxford

- Sivaraksa, Sulak (1992): *Seeds of Peace: A Buddhist Vision for Renewing Society*, Berkeley
- Sivaraksa, Sulak (2005): *Conflict, Culture, Change. Engaged Buddhism in a Globalizing World*, Somerville
- Skoda, Uwe/Voll, Klaus (Hg.) (2005): *Der Hindu-Nationalismus in Indien: Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang?*, Berlin
- Steinberg, David I. (2013): *Burma/Myanmar: What Everyone Needs to Know*, Oxford 2. Auflage
- Steinberg, David I. (Hg.) (2015): *Myanmar: The Dynamics of an Evolving Polity*, London
- Stone, Jacqueline I. (2003): *Nichiren's Activist Heirs: Sōka Gakkai, Risshō Kōseikai*, Nipponzan Myōhōji, in: Christopher Queen u.a. (Hg.), *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, New York u.a., S. 63-94
- Suu Kyi, Aung San (1995): *Freedom from Fear and other writings*, London u.a. (1991), 2. aktualisierte Auflage
- Swearer, Donald K. (Hg.) (1991): *Me and Mine: Selected Essays of Bhikkhu Buddhādāsa*, Neu-Delhi
- Swearer, Donald K. (1992): *Exemplars of Nonviolence in Theravada Buddhism*, in: K. Kraft (Hg.), *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*, New York, S. 63-76
- Thomas, Claude Anshin (2013): *Am Tor zur Hölle: Der Weg eines Soldaten zum Zen-Mönch*, Neuauflage Bielefeld
- Tipping, Colin C. (2014): *Ich vergebe. Der radikale Abschied vom Opferdasein*, Bielefeld 15. Auflage
- Titmuss, Christopher (1995): *The Green Buddha*, Totnes
- Topmiller, Robert (2002): *The Lotus Unleashed: The Buddhist Peace Movement in South Vietnam 1964-1966*, Lexington
- Ders: *Struggling for Peace* (2005): *South Vietnamese Buddhist Women and Resistance to the Vietnam War*, in: *Journal of Women's History*, Bd. 17, Nr. 3/2005, S. 133-157

Tutu, Desmond (2001): Keine Zukunft ohne Versöhnung, Düsseldorf

Upadhyaya, Priyanka (2010): Hinduism and Peace Education, in: Brantmeier, E.J./Lin, J./Miller, J.P. (Hg.), Spirituality, Religion, and Peace Education, Charlotte, S. 99-113

Victoria, Brian (Daizen) A. (1999): Zen, Nationalismus und Krieg: Eine unheimliche Allianz, Berlin

Vimalakirti (2008): Das Sutra von der unvorstellbaren Befreiung. Neubearbeitung der Übersetzung von Jakob Fischer und Takezo Yokota aus dem Japanischen und Chinesischen durch Monika Dräger und Dh. Aryadeva, Essen

Villa-Vicencio, Charles (1996): The Spirit of Freedom: South African Leaders on Religion and Politics, Berkeley u.a.

Walton, Matthew (2015): Buddhism, Politics, and Political Change, in: David I. Steinberg (Hg.), Myanmar: The Dynamics of an Evolving Polity, London, S. 115-134

Warrier, Maya (2003): The Seva Ethic and the Spirit of Institution Building in the Mata Amritanandamayi Mission, in: Antony Copley (Hg.), Hinduism in Public and Private: Reform, Hindutva, Gender, and Sampraday, Oxford, S. 254-289

Warrier, Maya (2004): Hindu Selves in a Modern World: Guru faith in the Mata Amritanandamayi Mission, London/New York

Warrier, Maya (2014): Online Bhakti in a Modern Guru Organization, in: Mark Singleton/Ellen Goldberg (Hg.), Gurus of Modern Yoga, Oxford, S. 308-323

Watts, Jonathan S. (2004): A Brief Overview of Buddhist NGOs in Japan, in: Japanese Journal of Religious Studies 31, S. 417-428

Weber, Edmund (1998): Ambedkars Neo-Buddhismus und seine Beziehung zum Hindu Dharma, in: Journal für Religionskultur Nr. 18a, S. 1-14

Wecker, Konstantin/Glassman, Bernard (2011): Es geht ums Tun und nicht ums Siegen. Engagement zwischen Wut und Zärtlichkeit, München

Weiming, Tu/Ikeda, Daisaku (2011): New Horizons in Eastern Humanism: Buddhism, Confucianism and the Quest for Global Peace, London/New York

Weingardt, Markus (2007): Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart

Weingardt, Markus (2014): Was Frieden schafft: Akteure, Beispiele, Methoden, Gütersloh

Weingardt, Markus (2016): Frieden durch Religion? Das Spannungsverhältnis zwischen Religion und Politik, Gütersloh (Bertelsmann Stiftung)

Werkner, Ines-Jacqueline/Hidalgo, Oliver (Hg.) (2014): Religionen – Globale Player in der internationalen Politik?, Wiesbaden

Wieczorek, Irina: Religion und Politik in Japan (2001): Sōka (G)akkai und Kōmeitō, Hamburg. Online abrufbar unter: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd6-k05wieczorek.pdf> [Aufruf Juni 2017]

Wolf, Tobias (2012): Extremismus im Namen der Religion: Wie der Hindu-Nationalismus die Demokratie in Indien gefährdet, Aachen

Worte Mahāvīras (1926): Kritische Übersetzung aus dem Kanon der Jaina von Walther Schubring, Göttingen

Yu, Kam-por (2014): The Confucian Vision of Peace, in: T. Shogimen/V.A. Spencer (Hg.), Visions of Peace: Asia and the West, Farnham, S. 67-84

Zager, Werner (Hg.) (2008): Die Macht der Religion. Wie die Religionen die Politik beeinflussen, Neukirchen-Vluyn

Zimmermann, Michael (2013): Zwei Wege buddhistischer Friedensstiftung, in: R. Mokrosch u.a. (Hg.), Religionen und Weltfrieden: Friedens- und Konfliktlösungspotenziale von Religionsgemeinschaften, Stuttgart, S. 80-84.

Zum Autor

Dr. Martin Bauschke, Religionswissenschaftler und Theologe. Promovierte an der Universität Jena. Von 1999 bis 2016 leitete er das Berliner Büro der Stiftung Weltethos. Er war Gründungsmitglied des Abrahamischen Forums beim Interkulturellen Rat in Darmstadt. Er engagiert sich im interkulturellen und interreligiösen Dialog sowie in der religionswissenschaftlichen und ethischen Bildungs- und Fortbildungsarbeit.

Kontakt: Martin.Bauschke@gmail.com

Impressum

Die Studie ist entstanden im Rahmen des ifa-Forschungsprogramms „Kultur und Außenpolitik“ und erscheint in der ifa-Edition Kultur und Außenpolitik. Das Forschungsprogramm wird finanziert aus Mitteln des Auswärtigen Amtes.

Die Publikation gibt ausschließlich die persönliche Auffassung des Autors wieder.

Herausgeber: ifa (Institut für Auslandsbeziehungen e. V.),
Charlottenplatz 17, 70173 Stuttgart,
Postfach 10 24 63, D-70020 Stuttgart,
info@ifa.de, www.ifa.de
© ifa 2017

Autor: Dr. Martin Bauschke

Redaktion/Lektorat:
ifa-Forschungsprogramm „Kultur und Außenpolitik“

Bildnachweis: © 2015 Unified
Buddhist Church, Inc. (calligraphy),
Andreas Mayer (Montage)

Design: Eberhard Wolf, München

ISBN: 978-3-921970-24-9

Weitere Publikationen der ifa-Edition Kultur und Außenpolitik



Peter Bender: „Religionen als Partner für Frieden in der Welt
Potenziale für die Außenpolitik“ Stuttgart: ifa, 2017 (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik)



Anke Fiedler: „Migration von Subsahara-Afrika nach Europa. Motive, Informationsquellen und Wahrnehmung deutschen Engagements“ Stuttgart: ifa, 2017 (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik)



Martin Gerner: „Safe Haven in Deutschland? Handlungsoptionen für Bergungsorte bedrohter Kulturgüter“ Stuttgart: ifa, 2017 (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik)



Curd Knüpfer: „Nach der US-Wahl. Handlungsspielräume der deutsch-amerikanischen Kulturbeziehungen“ Stuttgart: ifa, 2017 (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik)

Weitere Publikationen des ifa finden Sie unter publikationen.ifa.de.

Engagierte Spiritualität

„Das Konstatieren und Beschreiben eines Friedenspotentials darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass jede Religion nur so gut – hier also: nur so friedensstiftend – ist, wie die jeweiligen Anhänger es sind, die sich zu ihr bekennen.“

Der Einfluss von Religionen wächst in Gesellschaft und Politik. Entgegen der dominanten Assoziation von Religion mit Gewalt und Fanatismus sind zahllose religiöse Akteure in der Konfliktbearbeitung aktiv und engagieren sich für Frieden und Gerechtigkeit. Gerade in Asien bergen diese Akteure Potential als mögliche Partner für die Friedensarbeit. Wodurch zeichnet sich spezifisch buddhistischer, wodurch hinduistischer Einsatz für den Frieden aus? Woher rührt dieses Engagement? Anhand der Beispiele aus Buddhismus und Hinduismus gibt die Studie einen Überblick über bislang kaum erforschte Aktivitäten religiös motivierter Friedensakteure aus Asien.

