Einführung in das Thema

Obwohl Buddhas Kernanliegen auf individuelle Erlösung zielt, sind seine Worte an die Laien nicht primär auf Weltüberwindung gerichtet, sondern er gibt zahlreiche Empfehlungen für das rechte Handeln im Alltag. Diese Lehren sowie die Praxis ihrer Umsetzung ist der wesentliche Inhalt dieser Lerneinheit. Dabei wird auch das Spannungsverhältnis zwischen einem weltabgewandten und einem weltzugewandten Buddhismus beleuchtet. Neben einer historischen Annährung an das Thema geht es um die Aktualität des engagierten Buddhismus in der Gegenwart. So sollen sich die Lernenden unter anderem mit der Frage auseinandersetzen, welche Beiträge der Buddhismus zur Gestaltung einer humanen Gesellschaft heute leisten kann.

Praktisches buddhistisches Engagement zur Lösung sozialer Probleme kann auf eine über 2000-jährige Überlieferung zurückblicken. Mit dem indischen Monarchen Ashoka (304-232 v. Zr.) beginnt die Geschichte eines buddhistischen Staatsideals. Der einst grausame Herrscher konvertierte zum Buddhismus und legte den Grundstein einer durch die Dharma-Lehre inspirierten Sozial- und Wirtschaftspolitik. In der Zeit seiner Herrschaft entstand der erste Sozialstaat Asiens mit Spitälern, Wohlfahrtseinrichtungen und einer am allgemeinen Volkswohlstand orientierten Politik. Grundelemente von Ashokas Politik waren die soziale Fürsorge für die Schwachen, finanzielle Anreize für Händler und Bauern, um ökonomische Prosperität zu fördern, sowie die Gleichberechtigung aller Religionen wie die Förderung von Moral und Ethik allgemein.

Obwohl Buddha hauptsächlich den Weg zum inneren Frieden lehrte, gab er doch gleichzeitig zahlreiche Ratschläge zur Gestaltung eines harmonischen sozialen Miteinanders. Dabei unterschied er zwischen natürlichen Gemeinschaften (wie etwa Familien) und intentionalen Gemeinschaften, deren Mitglieder gemeinsamer Ziele willen zusammenkommen und die sich freiwillig bestimmten Regeln und Vorschriften unterwerfen. Für beide formulierte er unterschiedliche Normen.[1] Neben einer friedvollen Geisteshaltung waren ihm soziale Gerechtigkeit und eine prosperierende Wirtschaft die beiden zentralen Voraussetzungen, um ein harmonisches Miteinander zu verwirklichen. Dabei thematisierte er auch die Dynamik von wirtschaftlichen Interessenkonflikten und rivalisierenden Machtansprüchen. Im frühen Buddhismus geht es oft um die Frage:

[1] Siehe zum Beispiel Bhikkhu Bodhi in: „Die Lehren des Buddha zu einer sozialen und harmonischen Gesellschaft“ 2018, S.139.

„Warum nur wünschen sich die Menschen nichts sehnlicher als in Frieden, ohne Hass und Feindschaft zu leben, und sind doch überall in Hass und Feindschaft verstrickt?“[2]

Beim Vergleich mit dem sozialen Handeln im Christentum zeigen sich mehrere Aspekte: Zunächst einmal wird das buddhistische Engagement für den Nächsten nicht aus einem überweltlichen Offenbarungsgeschehen wie den Zehn Geboten als den in Stein gemeißelten Willen eines allmächtigen Gottes abgeleitet. Stattdessen speist sich die buddhistische Ethik aus den zwei Quellen: Mitgefühl mit allen lebenden Wesen sowie der Notwendigkeit einer friedlichen und harmonischen gesellschaftlichen Ordnung, von der alle Menschen profitieren. Trotz Übereinstimmungen im Bereich der Motivation aus Mitgefühl existiert dennoch das unbestreitbare Phänomen eines im Vergleich mit dem Christentum eher rückhaltenden Engagements von Buddhisten im sozialen Bereich. So gibt es in buddhistischen Länder deutlich weniger von Angehörigen dieser Religion begründete Krankenhäuser, Schulen und Wohlfahrtseinrichtungen als etwa von den Kirchen betriebene Einrichtungen bei uns. Erst mit dem Aufkommen des buddhistischen Modernismus fand hier ab dem 19. Jahrhundert ein Umdenken statt – nicht zuletzt auch initiiert durch christliche Vorbilder.

Für den sozialen, der Welt zugewandten Buddhismus stehen heute vor allem zwei Richtungen: der im 19. Jahrhundert in den Ländern des Theravada-Buddhismus entstandene buddhistische Modernismus sowie der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderte aufgekommene „engagierte Buddhismus“. Während der erste eine rein asiatische Bewegung war, die vom Geist der antikolonialen Revolte getragen wurde, ist der zweite eine Bewegung, in der asiatische und westliche Buddhisten eine gemeinsame Sprache und religiöse Praxis fanden. Im 19. Jahrhundert begannen sich in einigen asiatischen Ländern, insbesondere auf Sri Lanka, Mönche und Laien für die Modernisierung der buddhistischen Lehre zu engagieren. Der durch diese Bewegung und ihre Vordenker initiierte *buddhistische Modernismus* arbeitete die gesellschaftsverändernden Potentiale der alten Lehre des Buddha heraus. Dadurch wurde der Buddhismus zu einer geistigen Waffe im Kampf gegen die britische Kolonialherrschaft und all die negativen Phänomene, die sie über die asiatischen Gesellschaften gebracht hatte, von der Erosion der traditionellen Werte bis zur Ausbeutung und Verelendung breiter Gesellschaftsschichten. Der Buddhismus formierte sich so zu einer identitätsstiftenden Kraft und einem Bollwerk gegen die Verwestlichung und zunehmende Degradierung der eigenen Kultur.

[2] Bhikkhu Bodhi in: „Die Lehren des Buddha zu einer sozialen und harmonischen Gesellschaft“ 2018, S.25.

In Sri Lanka und anderen asiatischen Länder befand sich der Buddhismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts in einem Zustand allgemeiner Stagnation.[3] Die von manchen als weltabgewandt wahrgenommene Religion wurde plötzlich zu einer politischen Bewegung und erschien jetzt in einem neuen Licht:

„Für viele Vertreter des buddhistischen Modernismus ist die buddhistische Lehre nicht in erster Linie eine Abkehr von der irdischen Welt, sondern eine Aufforderung zu einer verbessernden Umgestaltung der Welt." (Bechert 1966, S.40).

Neben der neuen Definition des Buddhismus als soziale Religion werden jetzt auch die wissenschaftlichen Grundlagen der Lehre herausgestellt, die mit der modernen Naturwissenschaft und dem technischen Fortschritt nicht in Widerspruch stünden.[4] Führende Buddhisten dieser Bewegung erklärten westliche Ideen wie Demokratie und Sozialismus zu genuinen Produkten der eigenen Kulturtradition. Heinrich Dumoulin (und auch andere Autoren auf diesem Gebiet) sehen den buddhistischen Modernismus Asiens als eine eigentlich vom Westen ausgelöste Bewegung.[5] So erblickte man in den alten demokratischen Regeln der Ordensgemeinschaft den Gleichheitsgrundsatz und das Prinzip der Mehrheitsentscheidung, die es nun auf die ganze Gesellschaft anzuwenden gelte. D.C. Vijayavardhana definierte die Gütergemeinschaft des Urbuddhismus gar eine frühe Form des Kommunismus, getragen von der Idee allgemeiner Gleichheit. Die ideale buddhistische Lebensform und einen „wirklichen" Kommunismus hielt er für durchaus vereinbar.[6]

Solches Denken führte zu einer gewissen Relativierung der Karmalehre: soziales Elend wird nicht länger primär aus karmischen Verfehlungen früherer Existenzen erklärt, sondern aus der kolonialen Ausbeutung. Teilweise kommt es zu Erklärungsfiguren wie der Lehre von einem „allgemeinen oder kollektiven Karma", die sich im frühen Buddhismus so nicht findet und vermutlich erst durch die Theosophen Einlass in das buddhistische Denken der Neuzeit fand. Obwohl die Initiative von asiatischen Buddhisten ausging, war doch die fruchtbare Begegnung abendländischen und buddhistischen Denken auf jeden Fall eine der treibenden Kräfte bei der Entstehung dieser buddhistischen Reformbewegung.[7]

Neben der Orientierungen an westlichen Idealen von Demokratie und sozialer Gerechtigkeit ist die *Wiederentdeckung* der frühen kanonischen Texte als Grundlage für das Verständnis eines authentischen Buddhismus in der Gegenwart die zweite große Inspirationsquelle

[3] So zum Beispiel die Einschätzung von Dumoulin 1970, S.38.
[4] Siehe zum Beispiel Kitagawa/Reynolds 1970, S.45.
[5] Siehe Dumoulin 1970, S.37f.
[6] Siehe Vijayavardhana 1953, S. 595.
[7] Zu diesen Verbindungslinien siehe Bechert 1966, S.38ff.

dieser Bewegung. Mit dieser Rezeption geht jedoch zugleich eine Neuinterpretation einher, auf die Heinz Bechert aufmerksam gemacht hat[8]: An die Stelle der wörtlichen tritt die symbolische Interpretation, das heißt die Texte werden entmythologisiert. Gleichzeitig wird der Buddhismus nun als „wissenschaftliche Religion“ oder wo dieser Begriff nicht verwendet wird, oft als Philosophie oder „Lebenslehre“ klassifiziert. Im Fokus steht dabei die Herausarbeitung der gesellschaftlichen Dimension des Buddhismus, verbunden mit expliziten Reformvorstellungen und der Propagierung eines sozialen Aktivismus. Aus der Immanenz der Lehre wird für Gleichheit und Gerechtigkeit eingetreten und - wie in Indien -, die bedingungslose Abschaffung des Kastensystems gefordert. Der Sangha wird dabei als Prototyp und Zukunftsmodell einer basisdemokratischen Gesellschaft präsentiert. Mit sozialen Aktivismus verbindet sich der antikoloniale Kampf für nationale Unabhängigkeit. Mit den buddhistischen Modernisten wird der Buddhismus zum Stifter nationaler Identität. Anstelle von Ritual und überlieferten Götterkulten tritt das soziale Handeln in Arbeit, Familie und Nachbarschaft, um das religiöse Ziel des Erlöschens zu erlangen. Walpola Rahula (1907-1997) forderte bereits Mitte der 1940er Jahre, dass Mönche nicht nur das Recht, sondern die Pflicht hätten, sich aktiv politisch zu bestätigen. Dies sei in der Geschichte des Buddhismus schon immer so gewesen.[9] Umstritten ist allerdings der Umfang der Schnittmengen mit den sozialrevolutionären Bewegungen der Epoche, in welcher der buddhistische Reformismus aufkam. Einige Modernisierer bemühten sich ausdrücklich darum, zumindest punktuelle Übereinstimmungen mit utopisch-sozialistischen Zielen zu identifizieren: So äußerte sich beispielsweise K.N. Jayatilleke, einer der bekanntesten Vertreter der buddhistischen Modernisierungsbewegung auf Sri Lanka:

„Der Buddhismus war die erste Religion, welche die biologische Gleichheit aller Rassen lehrte (…) Buddha (…) war der erste, der wissenschaftliche Perspektiven formulierte und das Universum als ein Kausalsystem betrachtete, funktionierend auf der Basis physikalischer ebenso wie psychologischer und spiritueller Gesetze […] Lange vor Marx betrachtete er sogar die Gesellschaft als dynamisch und ständigen Veränderungen unterworfen aufgrund des Einflusses wirtschaftlicher wie ideologischer Faktoren.“[10]

Jayatilleke war davon überzeugt, dass eine modifizierte Form des Marxismus mit dem Buddhismus durchaus vereinbar sei. Allerdings war sein Sozialismusverständnis vor allem auf die theoretischen Lehren und weniger auf die Praxis des Sozialismus als Staatsmacht gerichtet. Letztere hat er wohl eher durch die wohlmeinende Brille eines idealen Sollens als

[8] Siehe Bechert 1994, S.255.
[9] Siehe Bartholomeusz 1999, S.179.
[10] Jayatilleke 1964, S.26, zit. nach Bechert 1966, S.170

der faktischen Realität betrachtet. So äußerte er sich mehrfach positiv zur Religionsfreiheit in der Sowjetunion wie auch in der Volksrepublik China.[11]

Buddhistische Reformbewegungen gab es auch in anderen südostasiatischen Ländern. Der thailändische Mönch Buddhadasa Bhikku (1906-1993) propagierte ebenfalls das Ideal eines „Dhamma-Sozialismus“, das heißt einer Gesellschaft, in der die Menschen nicht aus Selbstinteresse, sondern für das Wohl aller Wesen handeln. Im Nirvana sah er nicht allein das höchste Ziel mönchischer Ambitionen, sondern etwas, nach dem ein jeder in seinen Leben streben sollte. Von diesem Gedanken ausgehend, transformierte er Buddhas Lehre des Nicht-Selbst, der Leerheit und des Nirvana in ethische Handlungsmaximen, basierend auf dem alles durchdringendem Prinzip des Entstehens in Abhängigkeit. Buddhadasa Bhikku hat sich unter den Thai-Mönchen am klarsten politisch positioniert und ist bis heute einer seiner umstrittensten Vertreter.[12] In Burma vertrat in den 1950er Jahren U Ba Swe, ein Mitglied des Regierungskabinetts die Auffassung, dass Buddhismus und Marxismus „dem Begriff nach dasselbe“ seien.[13]

Der buddhistische Reformer J.R. Jayewardene hielt dagegen Marxismus und Buddhismus für völlig unvereinbar, zum einen stehe die Theorie des Klassenkampfes im schärften Gegensatz zum Buddhismus und zum anderen vertrage sich das Marxsche Denken auch nicht mit der Karmalehre.[14] Beim Vergleich zwischen Buddhismus und Marxismus spielt neben der Ursachendefinition sozialen Elends auch die sehr unterschiedliche Heilsvorstellung eine Rolle. Der utopischen, aber in einem Diesseits angesiedelten klassenlosen kommunistischen Gesellschaft, wo ein jeder alle seine Bedürfnisse stillen kann, steht das buddhistische Nirvana als außerweltlicher Ort gegenüber, wo alle Gier überwunden und alle Triebe versiegt sind.

Während des Großteils seiner Geschichte hat sich der Buddhismus der Gunst und Patronage wohlhabender Schichten erfreut. In den meisten Ländern fand er das Wohlwollen der Herrschenden, mit denen er sich oft arrangierte. So stand die Sangha oft unter dem Schutz von Kaisern und Königen und wurde in Ländern wie Tibet selbst zum maßgeblichen Faktor der politischen Machtausübung. Doch finden sich auch Beispiele für das Engagement von Buddhisten in Widerstandsbewegungen und ihre Teilnahme an sozialen Revolten. Wenn nämlich ein Staat ganz offen Unrecht zulässt oder gar selbst Unrechtshandlungen begeht, so kann aus der Sozialethik des Buddhismus durchaus ein Widerstandsrecht gegen diesen Stand abgeleitet werden (siehe hierzu das Arbeitsblatt mit dem Text von Georg Grimm).

---

[11] Siehe Bechert 1966, S.171.
[12] Zu Buddhadassa Bhikkus Wirken siehe zum Beispiel Swearer 1999, S.217.
[13] Zitiert nach Katagawa/Reynolds 1970, S.48.
[14] Zu Jayewardene siehe Bechert 1966, S.169.

Ein politisch sehr einflussreicher engagierter Buddhist und buddhistischer Reformer war der Inder Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956). Sein ganzes Leben kämpfte er für die politische und rechtliche Gleichstellung der Unberührbaren (*Dalits*), denen er selbst angehörte. Gegen Ende seines Lebens konvertierte er zum Buddhismus und initiierte damit eine Welle von Massenübertritten der hinduistischen Dalits zum Buddha-Dharma.[15] Allein von Anfang der 1950er bis Anfang der 1960 Jahre erhöhte sich durch die von ihm initiierte Bewegung die Anzahl der Buddhisten um 1600%![16] Eine Erhebung von 2012 nennt die Zahl von zehn Millionen Indern, die der Lehre nahe stehen. [17]Ambedkar kritisierte die Hindu-Ideologie, die auf dem Konzept von Unreinheit basiere und forderte, sie durch die grundlegenden Werte von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu ersetzen, so in seiner berühmten Rede „Annihilation of Caste“. Im Buddhismus sah er vor allem eine Vernunftreligion, im Unterschied zur exotisch-buntschillernden Welt der Glaubensformen in den Hindu-Religionen. Vor allem aber betonte er den moralischen Gehalt des Buddhismus als einer Lehre von der Gleichheit aller Wesen in der Buddhanatur. So sah er in ihm eine Religion, die bereits für das Leben in dieser Welt positive Wirkungen entfaltet, das heißt bezogen auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Menschen. Jedwede Soteriologie hatte für ihn immer auch eine starke soziale und politische Dimension. Als Folge dieser Auffassung mochte er auch keine allzu trennscharfe Unterscheidung zwischen Ordens- und den Laienbuddhisten. Nach seiner Auffassung sollten sich die Ordinierten nicht aus der Welt zurückziehen, sondern in ihr aktiv zum Wohle aller Wesen wirken. Im entschlossenen Eintreten für Demokratie, Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit sah er die Verwirklichung des Bodhisattva-Ideals. Dazu gehörte für ihn auch die Auflehnung gegen Unrecht und Ungerechtigkeit. Bei Ambedkar wird der Buddhismus zu einer sozialen und politischen Befreiungsbewegung auf der Grundlage einer Kausalanalyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit, von den Intensionen nicht unähnlich der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Als Folge dieser starken sozialen Handlungsorientierung spielt nach den Beobachtungen von Timothy Fitzgerald die regelmäßige Meditation unter seinen Anhängern keine allzu große Rolle, auch sei eigentlich nur selten vom fernen Heilsziel des Nirvana die Rede.[18] Doch halten die Ambedkar-Buddhisten auch regelmäßig längere organisierte Meditationen ab. Stark am überlieferten Theravada-Buddhismus orientiert,

[15] Zu Ambedkars Person und seinem Wirken in Indien siehe zum Beispiel Fitzgerald 1999, S.79ff; siehe Hozan Alan Sanauke in: „Die Lehren des Buddha zu einer sozialen und harmonischen Gesellschaft“ 2018, S. 246f.
[16] Siehe Fiske 1970, S.84.
[17] siehe Hozan Alan Sanauke in: „Die Lehren des Buddha zu einer sozialen und harmonischen Gesellschaft“ 2018, S. 247.
[18] Siehe Fitzgerald 1999, S.95.

gehört zu den zentralen Aktivitäten dieser Gemeinschaft die Durchführung von Erziehungsprogrammen, die Errichtung von Waisenhäusern und die Unterstützung der Armen. Anders als viele buddhistische Modernisierer in Sri Lanka und Thailand sah Ambedkar im Marxismus allerdings eine große Bedrohung. Diese Lehre sei rein materialistische und stelle die Grundlagen jeder Religion in Frage.[19]

Heute spielt der buddhistische Modernismus keine große Rolle mehr. Die Zeiten haben sich geändert und viele Antworten der buddhistischen Modernisten sind nicht wirklich „modern".[20] So geht es heute neben der Abwehr der ökologischen Katastrophe verstärkt um den richtigen Umgang mit „buddhistischen Nationalismen", so dem Tamilen-Konflikt auf Sri Lanka oder die Unterdrückung der Rohingya durch das burmesische Militär, gefördert durch Buddhisten.

Zwischen der älteren Bewegung des buddhistischen Modernismus und dem erst seit einigen Jahrzehnten unter dieser Bezeichnung firmierenden „engagiertem Buddhismus" gibt es grundlegende Gemeinsamkeiten, jedoch auch einige Unterschiede. Der Begriff „engagierter Buddhismus" wird seit den 1960er Jahren verwendet und geht unter anderem auf den vietnamesischen Zen-Meister Thich Nhat Hanh (geb. 1926) zurück. Heute hat der engagierte Buddhismus weitgehend das alte Konzept des „buddhistischen Modernismus" ersetzt. Engagierte Buddhisten treten international auf und sind zumeist gut vernetzt. Thich Nhat Hanh hat in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts einen sozial und friedenspolitisch engagierten Buddhismus initiiert, der seither beispielgebend für diese Richtung ist.[21] In insgesamt 19 Ländern war er für das Beenden des Vietnamkrieges aktiv und hat unter anderem mit der Aussage, dass die Wurzeln dieses Krieges in den Vereinigten Staaten liegen, auch die Konfrontation mit den Mächtigen nicht gescheut. Für ihn ist der Zusammenhang des eigenen Leidens mit dem der anderen ein Aspekt des Interseins (*interbeing*): Kümmere ich mich um andere und versuche ihr Leid zu mindern, so verringert sich auch mein eigenes. Da aus buddhistischer Sicht das Individuum nur eine Illusion ist, seien wir, so dieser weltbekannte vietnamesische Mönch, in Wirklichkeit von den anderen nie getrennt. In diesem Kontext gewinnt auch die Meditation ihre aktive, auf das Handeln ausgerichtete Dimension: *„Meditation ist keine Flucht, kein Ausweichen vor der Gesellschaft, sondern bereitet und auf unseren sozialen Wiedereintritt vor. Das nennen wir engagierten*

[19] So Ambedkar in einem Interview mit der BBC London am 12.5.1956 , in: http://velivada.com/2017/06/03/like-buddhism-dr-ambedkars-talk-bbc-london/ (22.2.18)
[20] Siehe Bechert 1994, S.257.
[21] Siehe zum Beispiel Queen 2002, S.326 u.334.

Buddhismus.“[22] Heute agiert das *International Network of Engaged Buddhists* (INEB) in vielen Ländern der Welt und unterstützt den Kampf für ein freies Tibet, die Rechte der buddhistischen Minderheit in Bangladesch, tritt für mehr Demokratie in Thailand ein und ist im Umweltschutz aktiv. Ein anderer prominenter Vertreter des engagierten Buddhismus war Bernard Glassmann (1939-2018), der Begründer des Zen-Peacemaker Ordens. Seine Leitidee war die radikale Offenheit für das Neue und die Komplexität einer jeden Situation.[23] Sein methodologischer Agnostizismus („*beginners mind*“)[24] steht für die Bereitschaft, alles aus der Perspektive des Einsseins und der wechselseitigen Verbundenheit aller Dinge zu betrachten. Mit Thich Nhat Hanh teilt er die Auffassung, dass Erkennen und Handeln in einem untrennbaren Zusammenhang stehen („*Once there ist seeing, there must be acting*“).[25] Bekannt wurden seine Meditationsretreats in Auschwitz und an anderen Orten des Grauens.

Inzwischen wird der Begriff *engagierter Buddhismus* von den vielen Buddhisten im Westen verwendet, welche die Dharma-Lehre auch als Aufforderung zum sozial aktiven Handeln auf allen Ebenen der Gesellschaft begreifen. 1989 gründeten engagierte Buddhisten (Ordinierte und Laien) in Thailand das erwähnte INEB, welches regelmäßig internationale Treffen organisiert und die Zeitschrift „Seeds of Peace“ herausgibt. Heute ist dieser Zusammenschluss in über dreißig Ländern aktiv. INEB-Aktivisten organisieren Friedensmärsche, setzen sich für Humanität und Ökologie ein und kümmern sich um Obdachlose und Drogenabhängige. Thich Nhat Hanh, der den „engagierten Buddhismus“ maßgeblich prägte und vor allem durch sein Wirken praktische Gestalt verlieh, rief während des Vietnamkrieges die Buddhisten seines Landes dazu auf, *„die Meditationshallen zu verlassen und zu helfen, ohne die Meditation zu verlassen"*.[26] Auch der Dalai Lama gilt als ein prominenter Vertreter des engagierten Buddhismus und ebenso Aung San Suu Kyi, die erste demokratisch gewählte Präsidentin Burmas, deren Wirken jedoch aufgrund ihrer zögerlichen Haltung zu Gewalt gegen die Rohingya-Minderheit im eigenen Land heute sehr ambivalent beurteilt wird. Auch international wird sie kritisiert, so wurde ihr unter anderem die kanadische Ehrenstaatsbürgerschaft wieder entzogen.

---

[22] Queen 2002, S.342

[23] *„Do not be idolatrous or bound to any doctrine, theory, or ideology, eben Buddhist ones (…) Do nor force others, including children, by any means whatsoever, to adopt your views, whether by authority, threat, money, propaganda, or even education.”* (zit. Nach Queen 2002, S.331).

[24] Siehe Ebenda.

[25] Ein Zitat von Thich Nhat Hanh nach Queen 2002, S. 320.

[26] Zitiert nach Queen ebenda.

Engagierte Buddhisten befassen sich viel weniger als die buddhistischen Modernisierer mit Fragen der großen theoretischen Systemgestaltung. An die Stelle der alten Fortschrittsideale und der Vorstellung, ein der Gesellschaft zugewandter Buddhismus beförderte den gesellschaftlichen Umbruch und führe zu mehr soziale Gerechtigkeit, sind heute eher kleinformatige Szenarien getreten, deren Grundtonalität weniger optimistisch ist. Im Mittelpunkt stehen vor allem die durch die Globalisierung verursachten weltweiten Probleme, wie die Zunahme sozialen Elends und die Vernichtung endogener Kulturen. Damit geht oft eine Kritik am westlichen Lebensstil des Konsumismus und der globalen Umweltzerstörung einher. Im Unterschied zum buddhistischen Modernismus wird der Begriff „Modernisierung“ nicht verwendet, dieser gilt eher negativ und ist mit der Vorstellung einer kalten und inhumanen Lebenswelt der Moderne verknüpft und biete daher keine Blaupause einer wünschenswerten Zukunftsentwicklung. Auch gibt es kaum noch eine direkte Bezugnahme zum Marxismus und den Sozialismus-Vorstellungen der vergangenen Jahrzehnte. Das Projekt eines „Dhamma-Sozialismus“ spielt keine Rolle mehr.[27] Der Zusammenbruch der Sowjetunion und das offenkundig werden der totalitären Mechanismen und der ökonomischen Ineffizienz der realsozialistischen Ordnungen hat zu einer Ernüchterung der Debatten um die grundlegenden Gemeinsamkeiten von marxistischer Utopie und buddhistischem Nirvana geführt.

Ein bekanntes Projekt zur Entfaltung sozialer Aktivitäten an der Schnittstellen von buddhistischem Modernismus und engagiertem Buddhismus ist die Sarvodaya-Bewegung in Sri Lanka. Die vor allem in den 1970er und 1980er Jahren mit westlicher Unterstützung geförderten Vorhaben der Sarvodaya-Anhänger bestanden vor allem aus Entwicklungsprogrammen für den ländlichen Raum. Die 1958 gestartete Initiative wollte die öffentliche Wohlfahrt durch das Schenken von Arbeitskraft als Mithilfe fördern. Der Gründer, Ahangamage Tudor Ariyaratne, berief sich neben der Dharma-Tradition auch auf die Vorstellungen Mahatma Gandhis von einer breiten Basisdemokratie. Durch freiwillige und gemeinnützige Arbeit sollte eine friedliche und gerechte Gesellschaft entstehen, in der die Grundbedürfnisse der Menschen befriedigt werden und in der alle Individuen an dem Entwicklungsprozess partizipieren. Lokale Selbsthilfeorganisationen mit breiter Beteiligung der jeweiligen Dorfbevölkerungen organisierten vor Ort Projekte wie den Bau von Schulen, Einrichtungen zur gesundheitlichen Grundversorgung, zur Schaffung von besseren

[27] Damit wird das Modell eines buddhistischen Sozialismus bezeichnet. „Dhamma“ ist das Pali-Wort für „Dharma“ (sanskr.), die Lehre von den Grundlagen und höchsten Prinzipien der Wirklichkeit. Oft wird der Begriff mit dem Buddhismus und der buddhistischen Lehre selbst gleichgesetzt.

Wohnräumen oder zur Ernährungssicherung. Typische Sarvodaya-Aktivitäten waren weiterhin die Errichtung von Bewässerungsanlagen und Brunnen, Maßnahmen zur Erhaltung des Bodens und die Erschließung neuen Ackerlandes oder der Bau von Zufahrtsstraßen zu den Dörfern. Das große Ziel war ein hohes Maß an wirtschaftlicher Selbstständigkeit. Erfolgreiche Maßnahmen sollten auch auf andere Gemeinden übertragen und diese in der Umsetzung unterstützt werden. Neben materiellen Verbesserungen verfolgte die Bewegung jedoch vor allem ein genuin buddhistisches „Erziehungsziel“: die Bevölkerung soll „erweckt“ und zum Handeln im Sinne buddhistischer Tugend motiviert werden. Daher propagierten die Initiatoren immer wieder die vier buddhistischen Eigenschaften des Wohlwollens (und der Güte) des Mitgefühls, der Mitfreude und Gelassenheit, die im praktischen Tun zu verwirklichen sind. Im der gemeinsamen Arbeit und im Miteinander setzten die Sarvodaya-Aktivisten auf weitere gesellschaftliche Werte und Tugenden wie das Teilen (*dana*), den freundlicher Umgang in Worten (*priyavacana*), die gemeinsame konstruktive Aktivität (*arthacariya*) sowie die Gleichheit (*samanatmata*) durch gemeinsames Essen und Wohnen ohne Ansehen des gesellschaftlichen Status. Doch in vielen Bereichen entsprach die Praxis von Sarvodaya offensichtlich nicht dem idealisierten Bild, das viele Menschen im Westen von dieser Bewegung zeichnen. Insbesondere die Einbeziehung der Theravada-Ordensmitglieder in soziale Aktivitäten wird kritisch beurteilt, so beispielsweise von Bhante S. Dhammika, der an einigen solcher Vorhaben selbst mitwirkte.[28] Nachdem seit den späten 1980er Jahren die finanzielle Unterstützung aus dem Westen ausdünnte, konnten die früheren Vollzeitstellen nicht mehr bezahlt werden und es wurde es sehr schnell ruhig um Sarvodaya. Sobald die bezahlten Arbeitskräfte gegangen waren, stoppten die Projekte.

[28] Siehe Dhammika 2011, S. 234.