

Lerneinheit

Buddhismus und Staat



Bildquelle: <https://blog.trazy.com/buddhism-in-thailand/> (13.4.2021)

von Hans-Günter Wagner

Inhalt

Inhaltsangabe und Zielgruppe	4
Einführung in das Thema	4
Fachdidaktische Hinweise.....	12
Methoden	14
Lernziele (inhaltliche und methodische).....	14
Geplanter Unterrichtsverlauf	16
Arbeitsaufgaben.....	21
Lösungshinweise zu den Arbeitsaufgaben	23
Arbeitsblätter	36
Arbeitsblatt I - 1	37
Arbeitsblatt I - 2.....	39
Arbeitsblatt I - 3.....	41
Arbeitsblatt I - 4.....	45
Arbeitsblatt I - 5.....	47
Arbeitsblatt I - 6.....	49
Arbeitsblatt I - 7.....	51
Arbeitsblatt I - 8.....	52
Arbeitsblatt I - 9.....	55
Arbeitsblatt I - 10.....	57
Arbeitsblatt I - 11.....	59
Arbeitsblatt I - 12.....	60
Arbeitsblatt I - 13.....	61
Arbeitsblatt I - 14.....	64
Arbeitsblatt I - 15.....	66
Arbeitsblatt II - 1	67
Arbeitsblatt II - 2.....	70
Arbeitsblatt II - 3.....	72
Arbeitsblatt II - 4.....	75
Arbeitsblatt II - 5.....	78
Arbeitsblatt II – 6.....	81
Arbeitsblatt II - 7.....	83
Arbeitsblatt III - 1.....	86
Arbeitsblatt III - 2.....	88

Arbeitsblatt III - 3.....	90
Literatur	92

Inhaltsangabe und Zielgruppe

Die Lerneinheit (ein- bis zweimal 90 Minuten) wendet sich an Schüler(innen) der gymnasialen Oberstufe und kann in Fächern wie Ethik, Religion oder Praktische Philosophie eingesetzt werden. Anknüpfungspunkt sind die Themen „Recht und Gerechtigkeit in Gesellschaft, Staat und Staatengemeinschaft“ sowie „Gerechtigkeitsbezogene Begründungen verantwortlichen Handelns“, wie sie sich so oder in ähnlicher Form in den meisten Lehrplänen der Länder finden.¹

Die Schüler/innen lernen das buddhistische Verständnis von Staat und Gemeinschaft durch den Vergleich mit entsprechenden Auffassungen und Konzeptionen im westlichen Denken kennen, so mit den klassischen Staatslehren von Hobbes, Locke und Rousseau sowie dem griechischen Denken. Neben den genuin buddhistischen Lehren zu diesem Bereich, erfahren die Lernenden vor allem etwas über die faktischen Wirkungen buddhistischer Staats- und Gesellschaftsauffassungen auf die historische Entwicklung ausgewählter asiatischer Länder. Neben dem Verständnis von idealen Staatsauffassungen und Gesellschaftskonzeptionen geht es also ebenso um deren Einflüsse auf das Leben der Menschen. Die Lerneinheit ist in Form eines Menüs konzipiert, das heißt, die Lehrkraft kann sowohl sämtliche der vorbereiteten Teile bearbeiten oder eine Auswahl treffen und nur ausgewählte Aufgabenstellungen mit den entsprechenden Arbeitsmaterialien in die Arbeitsgruppen geben.

Einführung in das Thema

Obwohl der Buddhismus als Religion auf die Erlösung des Einzelnen zielt, enthält er doch zugleich allgemeine Ethik- und Morallehren, die auf ein harmonisches gesellschaftliches Miteinander zielen. Dazu gehören auch Ratschläge an Herrscher sowie die Formulierung von Handlungsorientierungen, das angemessene soziale, wirtschaftliche und politische Handeln betreffend. Buddhas Kernanliegen ist ein individueller Heilsweg, den er über die systematische Lehrdarlegung seiner Innenschau sowie den Gebrauch von Metaphern und Gleichnissen vermittelt. Ein jeder kann ihn gestützt auf seine eigene Erfahrung nachvollziehen. Im Unterschied dazu gründen sich seine Aussagen zum gerechten Staatshandeln oder der richtigen Art und Weise des Wirtschaftens – nicht unähnlich Immanuel Kant – vor allem auf eine innerweltliche Ethik der Vernunft. Buddhas Lehren zu Staat und Gesellschaft stützen sich somit auf keinerlei außerweltliche Offenbarung, sondern auf innerweltliche Rationalität und sind damit auslegungs- und diskursfähig. Entstanden auf der Basis der altindischen Gesellschaft

¹ Siehe zum Beispiel: Lehrplan Ethik, Gymnasialer Bildungsgang, Gymnasiale Oberstufe des Hessischen Kultusministeriums von 2010, Inhalte für die Q3, Pkt. 3.2.3.

mit ihren Kasten und überschaubaren Strukturen, stellt sich allerdings die Frage, inwieweit Buddhas gesellschaftspolitische Aussagen auch für moderne und hochkomplexe Gesellschaften noch sinnvolle Orientierungen liefern können. Das herauszuarbeiten ist ein wesentlicher Bestandteil der Arbeitsaufgaben dieser Lerneinheit.

Bleiben wir zunächst im Kontext von Buddhas Lebenszeit. Damals gehörten große Teile Nordindiens zu republikanischen Staaten, die durch Ältestenräte und Volksversammlungen regiert wurden. Doch ging die Blütezeit dieser Republiken bereits ihrem Ende entgegen. Obwohl Buddha mit der republikanischen Staatsform sympathisierte, hatte er doch keine grundsätzlichen Einwände gegen Monarchien. So pflegte er enge Beziehungen zu verschiedenen Königen und viele seiner Ratschläge richteten sich an diese. Später entstand daraus das Ideal des *Dhammaraja* (skr. *Dharmaraja*), des rechtschaffenen, der Lehre völlig ergebenen Herrschers. An diesen hohen Maßstäben waren die Handlungen eines Königs zu beurteilen, ja eine Abweichung von diesen Tugenden ein legitimer Grund, seine Absetzung zu betreiben.¹ Mit der späteren Verbreitung des Dhammaraja-Ideals zeichnet sich zugleich eine Neubestimmung des Verhältnisses von Dharma und staatlicher Macht ab. Buddha selbst hatte es stets vermieden, wegen Kleinigkeiten mit weltlichen Herrschern in Konflikt zu geraten. Als König Bimbisara, der Herrscher über das Magadha-Reiches im Osten Indien einst darum bat, dass sich in einem bestimmten Jahr die Mönche später zur Regenzeit zurückziehen sollten als durch die Regeln vorgegeben, war Buddha sogleich bereit, dieser königlichen Anordnung Folge zu leisten. Die Beziehungen zu den Machthabern waren stets ambivalent. Das buddhistische Ziel der Weltabgewandtheit enthielt einerseits schon keine Berührungsängste mit der staatlichen Macht, andererseits jedoch konnten sich große Ordensgemeinschaften in einem Land ohne Unterstützung oder zumindest Duldung der Regierenden nicht lange am Leben halten. Es war also ganz unumgänglich, mit dem Herrscherhaus gute Beziehungen zu pflegen.

Buddhas politisches Denken hat seinen Ausgangspunkt in den klassischen indischen Modellen des idealen Herrschers. Er selbst hatte auf den Königsthron verzichtet und als er den Asketenweg beschritt, nicht nur sein prinzliches Nachfolgerecht abgegeben, sondern auch alle seine staatlichen Ämter niedergelegt. Doch hatte er mit dieser persönlichen Entscheidung keine grundsätzlich anarchistische Position, etwa im Sinne der Ablehnung jedweder staatlicher Autorität formuliert. Allerdings unterschied er in seiner Lehre ausdrücklich zwischen der Sangha und der politischen Macht, zwischen dem weltlichen und dem außerweltlichen Pfad. Theoretisch soll der Orden außerhalb weltlicher Herrschaft stehen, tatsächlich war er jedoch immer sehr eng mit ihr verflochten. In praktischer Hinsicht fungierte die buddhistische Lehre

¹ Zu Buddhas politischen Auffassungen und den Beziehungen zu den Herrscherhäusern seiner Zeit siehe zum Beispiel Bechert 1966, S. 5 u.7.

oft als moralische Kontrollinstanz, welche die Normen und Wertvorstellungen der Zeit in Frage stellte, sobald sie nicht im Einklang mit dem Dharma waren. Mit dem indischen Monarchen Ashoka (304-232 vor Chr.) beginnt die Geschichte eines buddhistischen Staatsideals. Dieser 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 war die soziale Fürsorge für die Schwachen sowie das Gewähren von finanziellen Anreizen für Händler und Bauern, um ökonomische Prosperität zu fördern, außerdem die Gleichberechtigung aller Religionen. Allerdings ist Ashokas genaue Politik und die Tiefe seines buddhistischen Engagements umstritten. Wenn er vom Dharma spricht, so meint er damit nicht allein die buddhistische Lehre, sondern jede religiöse Ethik und Moral, die auch mit den nicht-buddhistischen Lehren seiner Zeit übereinstimmt. Er konvertierte zwar, nachdem er in einem blutigen Krieg über das Königreich der Kalingas (im östlichen Mittelindien) gesiegt hatte und damit zum Herrscher fast des gesamten indischen Subkontinents geworden war, behielt aber seine politische Autonomie bei und zwang wohl letztlich aus seiner Machtposition heraus der Mönchsgemeinschaft seinen Willen auf. Während einige sein Verhalten als Unterwerfung unter die spirituelle Macht der Sangha interpretieren, sehen ihn andere tatsächlich an ihrer Spitze stehen, in dem er sich selbst zum Sangharaja erklärte.¹ Es heißt, dass er von tiefer Reue über das von ihm verursachte Blutvergießen erfüllt gewesen sei.² Inspiriert wurde Ashoka unter anderem vom *Cakkavattisihanada Sutta*³, ein Text, der nicht nur den idealen Weltherrscher beschreibt, sondern das Verschwinden dieses Ideals auch mit der Entstehung von Verbrechen in ursächliche Verbindung bringt. Einst lebten die Weltherrscher im Einklang mit den sittlichen Geboten, so dieser Text, doch später unterließ es einer der Könige, die Armen durch milde Gaben zu unterstützen. Bald wurde die Armut unerträglich und die Leute vergriffen sich an fremden Eigentum. Räuberei, Gewalttätigkeit und Lüge griffen um sich. Und es dauerte nicht lange, bis sich die Menschen wie wilde Tiere abschlachteten. Das Chaos werde erst enden, wenn wieder ein neuer Buddha erscheint.⁴ Positive Ratschläge für die rechte Ausübung königlicher Herrschaft gibt auch das *Kutadanata Sutta*. Dieser Text enthält die Empfehlungen eines königlichen Hofbeamten, der seinen König in Fragen der richtigen Politik berät, zum Wohle des Landes wie auch zur Sicherung der königlichen Macht. Statt Steuerausplünderung zu betreiben, soll ein guter Herrscher den Bauern

¹ Siehe Freiburger/Kleine 2011, S.373; siehe Trimondi 1999, S.426.

² Siehe Bechert 1984, S.129.

³ Siehe http://tipitaka.wikia.com/wiki/Cakkavattisihanada_Sutta (21.1.18), eine deutsche Übersetzung dieses Textes findet sich in: Zotz, Volker H. M. (1984): Maitreya. Kontemplationen über den Buddha der Zukunft. Hannoversch Münden.

⁴ Siehe Bechert 1984, S.129.

Land geben, damit das Lebensniveau sich verbessere. Gäbe es weniger Armut, so könne der Monarch auch auf die Vollstreckung der Todesstrafe und von Kerkerhaft in seinem Reich verzichten. Mit Ashoka beginnt die „Vergöttlichung“ buddhistischen Königtums. Fromme Könige drückten im alten Indien zwar immer wieder durch symbolische Gesten und Handlungen ihre Unterordnung unter den buddhistischen Orden aus, doch bezog sich diese Unterordnung eher auf die „Sangha als Idee“ denn die konkrete Gemeinschaft der Mönche. Wie Bechert gezeigt hat, besaß der Orden gar keine Zentralgewalt, die für die verstreuten Gemeinschaften im Land hätte Ziele festlegen können. In der frühen Phase des indischen Buddhismus gab es nämlich noch gar keine zentrale Organisation, die einzelnen Mönchsgemeinschaften verwalten ihre Angelegenheit vielmehr selbständig. Das Modell des Dhammaraja und die Beziehung von staatlicher und geistiger Macht ist allerdings nur ein Aspekt des komplexen Verhältnisses von Buddhismus und Staat. Unabhängig davon, ob es sich um eine republikanische oder monarchistische Regierungsform handelt, lehrte der Buddha eine ganze Reihe sehr pragmatischer Handlungsgrundsätze, um Stabilität, Gerechtigkeit und ökonomische Prosperität in einem Land zu sichern. Anlässlich seiner regelmäßigen Besuche im Land der Vajjis legte er einmal sieben Grundsätze zur Sicherung des Friedens und der Prosperität einer Gemeinschaft dar, die sich vereinfacht so zusammenfassen lassen:

1. Regelmäßig Versammlungen abhalten
2. Zusammenkünfte friedlich und harmonisch gestalten
3. Treue zur Politik der Vergangenheit bewahren
4. Die Älteren ehren und ihnen mit Respekt begegnen
5. Keine Entführungen, kein Missbrauch von Frauen und Mädchen dulden
6. Verehrung der alten Kultstätten und der Schreine der Götter fortführen
7. Den Heiligen (Arhats) Schutz und Unterstützung gewähren.¹

Hinsichtlich der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander unterscheidet das Sigālovāda Sutta sechs verschiedene Beziehungsverhältnisse: die Beziehungen zu den Eltern, dem Ehepartner, den Lehrern, zu Freunden und Asketen sowie den abhängig Beschäftigten. Grundidee dabei ist ein wechselseitiges Geben und Nehmen, wobei für jede Gruppe recht genaue Reziprozitätsnormen definiert werden. So sollen beispielsweise den Hausangestellten gerechte Vergütungen gezahlt, genügend Freizeit gewährt und im Falle von Krankheit muss für sie gesorgt werden. Als Gegenleistung ist von ihnen Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit sowie gute Arbeitsleistung zu erwarten.² Buddha rief nicht zum Umsturz der Gesell-

¹ Siehe „The Buddha’s Teachings on Social and Communal Harmony“ 2016, S.120.

² Siehe <http://www.savanatasisilasa.org/Collection%20of%20three%20suttas%20in%20three%20languages%20by%20Mr%20and%20Mrs%20Premawardane.pdf> (22.1.18)

schaftsordnung seiner Zeit auf, bestand jedoch auf einer gerechteren Ausgestaltung gesellschaftlicher Beziehungen. Wo Rücksichtnahme und Fairness herrschen, so seine Schlussfolgerung, entstünden Anreize, gut und gewissenhaft zu arbeiten sowie die Motivation, alle Kräfte zur Förderung der eigenen wie des Wohls anderer einzusetzen. Auf diese Weise entwickelten sich harmonische und prosperierende Gesellschaften, in denen die Menschen glücklich seien und der Dharma überall gedeihe.

Im Rahmen der unterrichtlichen Bearbeitung werden die buddhistischen Idealvorstellungen von Staat und religiöser Gemeinschaft mit den historischen Realitäten der Beziehungen beider verglichen. Dieses Verhältnis gestaltete sich über die Jahrhunderte und in einzelnen Ländern, in denen der Buddhismus sich verbreitete, sehr unterschiedlich, wobei edle Intensionen nicht immer auch zu ebensolchen Ergebnissen führten. Ähnlich wie in anderen Religionen, so wurden im Lauf der Geschichte auch die Buddhisten ihren ethischen Grundsätzen in dem Maße untreu, wie sich mit der Staatsmacht verbanden und von dieser korrumpieren ließen. *„Sobald religiöse Institutionen einen bestimmenden Teil des staatlichen Machtapparats bilden, sind sie auch an den repressiven und gewalttätigen Aspekten der Machtausübung beteiligt.“* (Kleine 1998, S.12).

Kontrastieren wir die buddhistischen Aussagen zum Staat mit zentralen Staatsauffassungen der Moderne, so zeigen sich Gemeinsamkeiten wie Unterschiede. Die Staatslehren der Aufklärung haben ihre Vorläufer im griechischen Denken und dem römischen Recht. Doch ist ihre demokratische Ausgestaltung unterschiedlich. Platons Staatsphilosophie zum Beispiel beruhte nicht auf dem Prinzip der Volksherrschaft. In dieser sah er vor allem die Gefahr eines Übermaßes an individueller Freiheit eigennütziger Individuen, was stets zu Lasten des Gemeinwesens gehe. In seinem gerechten Ständestaat sind es die Philosophen die herrschen, da sie nach seiner Auffassung über die größte Weisheit und Tugend verfügen. Spätere Kritiker haben darin das Vorläufermodell für die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts gesehen. Dagegen ist das Staatsverständnis von Aristoteles im Kern demokratisch. Im gemeinsamen Nutzen sah er das Motiv der sozialen Verbindung und der Herausbildung staatlicher Macht. Die Verfassung (*politeia*) des Staates soll den Verhältnissen entsprechen und der allgemeinen Sittlichkeit und dem Gemeinwohl dienen. Dies könne nur gelingen, wenn sie von der Vernunft geleitet wird. Als gut gilt ihm eine Verfassung, wenn sie der Allgemeinheit dient und die Menschen, die unter ihr leben glücklich sind.

Seit dem 16. Jahrhundert haben die klassischen Theoretiker des Gesellschaftsvertrags mit ihren Werken die Grundlage für den heutigen Rechtsstaat gelegt. Die Theorie des Gesellschaftsvertrages versucht eine Legitimation für die Ausübung politischer Macht zu formulieren. Dabei geht es vor allem um die Frage, warum und unter welchen Bedingungen Men-

schen zur Unterordnung unter und dem Gehorsam gegenüber staatlichen Institutionen verpflichtet sind. Die verschiedenen Theoretiker des Gesellschaftsvertrags rechtfertigen allerdings ganz unterschiedliche Staatsformen, so etwa Thomas Hobbes die absolute Monarchie, John Locke den Verfassungsstaat und Jean Jacques Rousseau die direkte Demokratie. Doch ist ihr Ausgangspunkt der Gleiche: Alle drei gehen von einem sogenannten „Naturzustand“ der Gesellschaft aus, in dem weder allgemein anerkannte Normen existieren noch eine von allen Mitgliedern respektierte politische Autorität. Wie Menschen unter solchen Verhältnissen leben würden, darüber haben die Theoretiker des Gesellschaftsvertrags im Einzelnen sehr unterschiedliche Meinungen, die in ihrem jeweiligen Menschenbild ihre Grundlage haben. Was sie allerdings verbindet, ist die Auffassung, dass es in einem solchen Zustand unvermeidlich zu Konflikten kommt, die das Leben dort unerträglich machen. Es liege daher im Interesse eines jeden Individuums, eine von allen akzeptierte Ordnung an die Stelle solch unhaltbarer Verhältnisse zu setzen. Notwendig dazu, so die gemeinsame Schlussfolgerung dieser Theoretiker, sei die Errichtung einer allgemein anerkannten Autorität, der sich alle Mitglieder einer Gesellschaft unterordnen. Auf diese Weise legitimiert sich der Staat als eine aus der Vernunft des harmonischen Zusammenlebens entstandene, notwendige Einrichtung. Vor dem Hintergrund der Probleme, die der Zustand natürlicher Freiheit mit sich bringt, erscheint die Errichtung einer politischen Autorität, der sich die ursprünglich freien Individuen unterordnen, als eine völlig rationale Entscheidung. Allerdings lässt sich je nach den angenommenen Zielen, die die Individuen mit der Staatsgründung verfolgen, nicht jede Form politischer Herrschaft als mögliches Resultat eines Vertrages zwischen freien und zielgerichtet handelnden Individuen rechtfertigen. Wie der Staat im Einzelnen zu organisieren ist, wird von den Gesellschaftsvertragstheoretikern sehr unterschiedlich erklärt. Hobbes propagiert in seinem Werk *Leviathan* den absoluten Staat als die ideale Regierungsform. Weil die Menschen von Natur aus zum Krieg jeder gegen jeden neigten, müssten sie allein aus Selbsterhaltung ihre natürlichen Rechte an einen mit absoluter Machtfülle ausgestatteten Herrscher übertragen. Locke hingegen setzte auf eine demokratische Regierungsform und formuliert die Grundlage für die später von Montesquieu (1689-1755) ausgearbeitete Gewaltenteilung im Staat: Es sollen nicht die gleichen Leute die Gesetze machen und umsetzen. Seine Lehre vom Recht eines jeden Menschen auf Gleichheit ungeachtet seiner Herkunft, auf Freiheit und die Unverletzlichkeit seiner Person formuliert einen Wesenskern des Menschen, nicht unähnlich der Auffassung von der Buddha-Natur, die beispielsweise im chinesischen Chan-Buddhismus ebenfalls egalitäre gesellschaftliche Bewegungen befördert hat. Noch einen Schritt weiter geht Rousseau, der statt der Abtretung von Rechten an einen absoluten Herrscher eine direkte Demokratie fordert. Im Gegensatz zu Hobbes hat er sehr positive Vorstellungen über die eigentliche Natur des Menschen. Erst die Gesellschaft sei es, welche das

Gute im Menschen verschütte und ihr Verhalten deformiere. Oft wird ihm vorgeworfen, dass er die „angeborenen Stärken“ der Menschen überschätzt habe, insbesondere die Fähigkeit, vernünftig und mit Blick auf das Gemeinwohl anstelle kurzfristiger persönlicher Vorteile zu entscheiden.¹

Gegen das Modell des Gesellschaftsvertrages wird eine Reihe von Einwänden geltend gemacht. So vertritt beispielsweise Thomas Paine die Auffassung, dass ein in historischer Vorzeit geschlossener „Vertrag“ – der zudem rein hypothetisch ist – nicht spätere Generationen binden könne. An einen Vertrag könne immer nur gebunden sein, wer diesen selbst abgeschlossen habe. Wer nicht mehr auf dieser Welt lebe, besitze auch keine Autorität mehr, zu bestimmen wer auf welche Weise regieren solle.² Mit diesem möglichen Einwand hatte sich schon Locke auseinandergesetzt und die Idee von einer unausgesprochenen Erneuerung des ursprünglichen Gesellschaftsvertrages formuliert, wobei er bereits das Leben in einem gegebenen Staat als stillschweigende Zustimmung zu dessen Machtausübung verstand. Eine weitere, ganz andere Kritik kommt von Marx, Engels³ und Lenin, welche im Staat vor allem ein Instrument in den Händen der ausbeutenden Klassen zur Absicherung ihrer Herrschaft sahen. Die Theoretiker des Gesellschaftsvertrages hatten vor allem die prozedurale Legitimität einer solchen Übereinkunft betont und allein daraus ihren Gültigkeitsanspruch abgeleitet. Dabei hatten sie die Frage der ungleichen Verhandlungsmacht der „vertragsschließenden Parteien“ geflissentlich unter den Tisch fallen lassen. Genau daran entzündete sich nun die kommunistische Kritik. Nach Auffassung von Friedrich Engels ist der Staat das Produkt einer Gesellschaft, die in unversöhnliche Klassengegensätze gespalten ist. Nach außen erscheine er als eine über den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen stehende Macht, tatsächlich aber bestehe sein Zweck darin, die Herrschaft der Ausbeuter über die Ausgebeuteten zu sichern. Seine bloße Existenz sei der Ausdruck von Klassengegensätzen. Wenn einst der Kommunismus gesiegt habe und alle Ausbeutung des Menschen durch den Menschen verschwunden sei, so glaubten Marx, Engels und auch Lenin, werde der Staat von selbst absterben.⁴ Bis dahin müsste er allerdings zum Werkzeug in den Händen der arbeitenden Klassen werden, damit die gestürzten Ausbeuter den Aufbau der großen und gerechten kommunistischen Ordnung nicht sabotieren. (Das inhärente Paradox, den Staat überflüssig machen zu wollen, während man ihn zunächst aufbläht, können die Lernenden anhand

¹ Siehe zum Beispiel „Staatstheorien der Aufklärung“, in: <https://demokratie.geschichte-schweiz.ch/staatstheorien-modernen-demokratie.html> (27.12.17).

² Siehe Paine 1969, S.17.

³ Die umfassendsten Beiträge zum marxistischen Staatsverständnis, auf die sich auch Lenin immer wieder bezieht, stammen aus der Feder von Friedrich Engels, vor allem aus: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“.

⁴ Siehe Engels 1974, S.190f.

der ausgewählten kurzen Textauszüge rekonstruieren). Während im Verständnis der Gesellschaftsvertragstheoretiker Fragen der Staatsordnung vor allem als kulturell und sittengeprägt erscheinen, etwa im Sinne eines Kulturkampfes zwischen liberalen und konservativen Auffassungen, geht es den kommunistischen Denkern primär um den Widerspruch zwischen den ökonomisch wohlhabenden und den ausgebeuteten Schichten der Bevölkerung sowie um die Regulierung politischer Machtinteressen.

Ein wiederum anderes Staatsverständnis findet sich bei G.W.F. Hegel, dessen Auffassung des Staates ist die einer „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ und Manifestation der Vernunft im gesellschaftlichen Miteinander. Aufgrund seiner rationalen Existenzberechtigung verfüge der Staat über das Recht, die Freiheit des Einzelnen einzuschränken und eben dadurch verwirkliche er höchste Freiheit für alle Mitglieder der Gesellschaft.¹ Diese Staatsauffassung ist bis heute für Deutschland prägend geblieben, früher ergänzt noch um eine theologische Legitimation, die neben oder an die Stelle der vernunftbezogenen tritt. So etwa bei Friedrich Stahl, einem Staatstheoretiker des 19. Jahrhunderts, der die bindende Macht des Staates darin sieht, dass es sich im Kern um eine „göttliche Institution“ handele.² Damit stellt er sich ausdrücklich gegen jede vertragstheoretische Begründung der Notwendigkeit des Staates. Kann man aus buddhistischer Sicht der Hegelschen Begründung des Staates als Ausdruck der in allen Dingen waltenden Vernunft (im Sinne des Dharma als universellem Gesetz) durchaus folgen, so stehen theologisch begründete Staatstheorien in einem grundsätzlichen Widerspruch zur buddhistischen Lehre. Nicht nur weil es im Buddhismus keinen höchsten Gott als Schöpfer und Weltenlenker gibt, sondern auch weil die Lehre vom Entstehen der Dinge in wechselseitiger Abhängigkeit keine absolute Entscheidungs- und Machtinstanz kennt.

Einen Ansatz ganz anderer Art haben die Utilitaristen gewählt. Ihr Grundsatz ist der „des größten Glücks der größten Zahl“. Die Begründung der Notwendigkeit staatlichen Handelns erfolgt also ganz praktisch: Auf andere Weise könnten die Menschen nicht friedlich miteinander leben und daher auch nicht glücklich sein. Allerdings bleiben diese Erklärungen bei tieferem Nachdenken unbefriedigend. So gibt es auch im angelsächsischen Sprachraum schon seit einigen Jahrzehnten eine Rückkehr zu den Theorien des Gesellschaftsvertrags. Ein prominenter Vertreter dieser Richtung ist John Rawls, der auf einem der beigefügten Arbeitsblätter zu Wort kommt. In seinem Werk „A Theory of Justice“ wird Gerechtigkeit vor allem als Fairness interpretiert. Für sein Modell einer staatlichen Ordnung nimmt er einen ursprünglichen Zustand aller Beteiligten an, das heißt über den Idealzustand der Gerechtigkeit wird entschieden, bevor die Individuen ins Dasein treten und klar ist, welche individuellen Interessen sie besitzen und verfolgen. Während die Theoretiker des Gesellschaftsvertrages eine

¹ Siehe Hegel 1981.

² Siehe Stahl 1910, S.47f.

politische Ordnung danach beurteilen, ob sie aus einer freien Vereinbarung rationaler Individuen hervorgegangen ist (bzw. im Falle Rawls hätte hervorgehen können), ist für einen Utilitaristen entscheidend, ob bzw. in welchem Umfang ein solches System dem Glück und Wohlergehen der Menschen förderlich ist. Der utilitaristische Begriff des Nutzens weist durchaus Ähnlichkeit mit den aristotelischen Vorstellungen des „guten Lebens“ auf, allerdings mit dem Unterschied, dass für Aristoteles das gute Leben stets auch zwingend ein ethisches Leben zu sein hatte. Gemeinsam mit dem Buddhismus ist die Verwirklichung von Glücksbedingungen ebenfalls ein Maßstab, um die Funktionalität eines Staatswesens zu beurteilen. Jedoch ist der Glücksbegriff ein anderer. Im Buddhismus ist Glück (*sukkhā*) vor allem als Abwesenheit von Leid definiert, wahres Glück ist die Freude am Dharma und Befreiung von Anhaftung und Begehren.

Fachdidaktische Hinweise

Jede Präsentation des Buddhismus als eine rein religiöse und meditative Lehre bleibt im Rahmen des Ethikunterrichts einseitig, solange sie die historische Realität dieser Religion als politischen Machtfaktor ausblendet. Buddhas Worte besitzen auch eine politische Dimension und haben belegbare politische, soziale und ökonomische Wirkungen entfaltet. Mit dieser Lerneinheit sollen die Schülerinnen und Schüler ein differenziertes Bild der buddhistischen Lehren vom Staat sowie der praktischen Verquickung geistiger und weltlicher Macht in einer Reihe buddhistischer Länder gewinnen. Durch die Konfrontation von im Westen verbreiteten Idealvorstellungen zum Buddhismus mit den vielgestaltigen historischen Realitäten dieser Religion wird den Lernenden ermöglicht, über die Divergenz von normativer Vorstellung und empirischer Wirklichkeit nachzudenken. Die ausgewählten Materialien, die Beispiele und Arbeitsaufgaben sind so angelegt, dass mit ihnen historische Prozesse in ihrem dialektischen Verlauf zwischen ideengeschichtlichen Impulsen einerseits und politischen und ökonomischen Machtverhältnissen andererseits aufgearbeitet werden können. Ein wünschenswertes Ziel ist neben der Erzeugung von Kritikfähigkeit die Entwicklung eigener, erkenntnis- und handlungsleitender Paradigmen.

Vorauszusetzendes Vor- und Hintergrundwissen bei den Lernenden sind die Kernlehren des Buddhismus sowie grundlegende Kenntnisse über Demokratie-, Staatsaufbau und Gewaltenteilung in modernen Gesellschaften. Mögliche Anknüpfungspunkte anschließende oder vorangehende Lernhalte sind Themen aus dem Bereich „Verhältnis zwischen Staat und Kirche“ oder „Einfluss von Religion auf das Denken und Handeln der Menschen“. Alle Lernziele orientieren sich am übergreifenden Ziel der politischen Mündigkeit. Über den Vergleich von

Idealen mit empirischer Wirklichkeit werden kognitive Dissonanzen erzeugt, die Reflexions- und Meinungsbildungsprozesse initiieren sollen.

Die auf den Arbeitsblättern zur Verfügung gestellten Dokumente umfassen kanonische Originaltexte aus dem Pali-Kanon und dem Mahayana-Buddhismus, neuere buddhistische Texte sowie Ergebnisse der historischen und religionswissenschaftlichen Forschung. Durch die Konfrontation von Sutrentexten (Soll) mit Ergebnissen der historischen Forschung in Ländern des Theravada- und Mahayana-Buddhismus (Ist) arbeiten die Lernenden die Unterschiede zwischen religiösen Idealen und historischer Wirklichkeit heraus. So werden sie befähigt, Hypothesen über Kausalitäten, Umstände und Wirkungsvoraussetzungen der stattgefundenen Entwicklungen zu formulieren. Dabei vergleichen sie unter anderen buddhistische Heilsvorstellungen, die in ihrem Kern auf Weltüberwindung zielen, mit konkreter staatlicher Politik, die das Leiden der Individuen verringern helfen kann. In diesem Zusammenhang kann durch die Einbeziehung der marxistisch-leninistischen Staatsauffassung auch das kommunistische Gerechtigkeitsmodell im Kontrast zwischen wohlmeinender Intension und faktischer Entwicklung bearbeitet werden.

Das Vorgehen ist zunächst deduktiv, geht dann in eine induktive Bearbeitungsphase über und am Ende sollen normative Aussagen generiert werden. Die Grundlage ist Textarbeit, die mit der Herausarbeitung von zugrunde liegenden Prinzipien beginnt, sodann religiöse Ideale mit der empirischen Wirklichkeit kontrastiert und so Vergleiche von buddhistischer Lehre und ihrer Umsetzung im politischen Leben ermöglicht. Übergreifende Fragestellungen sind dabei: Wie verändern sich ideale Auffassungen, wenn konkrete Menschen ins Spiel kommen? Wie formen Machtinteressen religiöse Institutionen, wo und auf welche Weise beginnen Deformationsprozesse? Welche Schlussfolgerungen ziehe ich für mich daraus?

Alle Arbeitsgruppen erhalten gleiche Arbeitsaufträge, allerdings in der ersten und zweiten Arbeitsgruppenphase unterschiedliche Texte. Auf der Grundlage eines gemeinsam erschlossenen buddhistischen Textwissens können so unterschiedliche Anwendungsfälle ausgeleuchtet werden.

Die Arbeitsgruppenaufträge und -materialien (jeweils ein Satz von Texten, deren Zusammenstellung dem auf den gleichen Prinzipien basiert) gliedern sich wie folgt:

Erste Phase: buddhistische und staatsphilosophische Grundsatztexte

Zweite Phase: zusammenfassende empirische Studien über das Verhältnis von Staat und Buddhismus in Ländern des Theravada- und Mahayana-Buddhismus

Dritte Phase: kontroverse Texte zu Aktualität der buddhistischen Staatsauffassung, die verglichen und kommentiert werden sollen.

Methoden

- ✓ Arbeit mit Texten. Textinterpretation (unter Verwendung deskriptiv-analytischer, normativ-religiöser und historischer Dokumente)
- ✓ Brainstorming-Session mit anschließender strukturierender Aufarbeitung der Ergebnisse
- ✓ Kontrastierung verschiedener Positionen und Erzeugung kognitiver Dissonanzen mit dem Ziel der Ausbildung handlungsleitender Kognitionen
- ✓ Schüler-Lehrer-Dialoge
- ✓ Zusammenfassende Schaubilder an der Tafel
- ✓ Themenbezogene Lehrer(innen)-Inputs
- ✓ Einsatz von Schüler(innen)arbeitsgruppen mit anschließender Ergebnispräsentation durch die Lernenden
- ✓ Ergebnisoffene Diskussionen.
- ✓ Die Lehrkraft steht als Ressource für Hintergrundwissen zur Verfügung, wenn entsprechende Schüle(innen)fragen gestellt werden.

Lernziele (inhaltliche und methodische)

- Die Lernenden können einige buddhistische Aussagen zu Staat und Gesellschaft beschreiben.
- Sie sind imstande, auf entsprechende Sutren zu verweisen und können zwischen Buddhas unterschiedlichen Vorschlägen für demokratisch regierte Länder und Monarchien seiner Zeit unterscheiden.
- Die Lernenden können Ashokas Herrschaftsmodell als frühen Prototyp eines idealen buddhistischen Staates beschreiben.
- Sie sind in der Lage, anhand ausgewählter Beispiele die faktische Indienstnahme des Buddhismus zur Herrschaftsabsicherung in verschiedenen asiatischen Ländern zu beschreiben und können diese mit den ursprünglichen buddhistischen Prinzipien kontrastieren.
- Die Lernenden können die tibetische „Buddhokratie“ als einen Spezialfall der Verknüpfung staatlicher und geistlicher Macht erläutern.
- Sie sind in der Lage, den Missbrauch des Buddhismus zur Unterdrückung von Minderheiten zu beschreiben (z.B. anhand des Tamilenkonflikts oder der Vertreibung der Rohingya-Volkgruppen in Myanmar).
- Die Lernenden können westliche und buddhistische Staats- und Gesellschaftsvorstellungen auf der paradigmatischen Ebene miteinander vergleichen.

- Sie sind imstande, eigene qualifizierte Meinungen zu diesem Themenbereich zu formulieren und faktengestützt zu vertreten.

Geplanter Unterrichtsverlauf

Die Unterrichtseinheit zum Thema „Buddhismus und Staat“ kann wie folgt gestaltet werden.

Am Beginn steht eine kurze Brainstorming-Session unter der Fragestellung:

Religion und Staat – Strikt getrennt voneinander oder geprägt durch wechselseitige Einmischung?

Der Einstieg kann zum Beispiel mit Leitfragen erfolgen wie:

1. Was hat die Religion eigentlich mit dem Staat zu tun?
2. Was wisst Ihr über den Buddhismus?
3. Lehrt der Buddhismus allein die Abkehr von der Welt und das Heraushalten aus politischen Angelegenheiten?
4. Was meint Ihr, ist der Buddhismus eine „friedlichere“ Religion als das Christentum oder der Islam?
5. Inwieweit sollte sich Religion in Staatsangelegenheit einmischen? Wo seht Ihr mögliche Risiken und unerwünschte Nebenwirkungen?

Die Schüler schreiben Ihre Meinung auf Kärtchen oder an die Tafel. Die so gesammelten Beiträge werden festgehalten (zum Beispiel auf einem Foto). Gegen Ende der Unterrichtseinheit können alle diese Anfangsäußerungen dann mit den Ergebnissen der Präsentationen der Arbeitsgruppen vergleichen. Dadurch lässt sich erkennen, welche Lernfortschritte stattfanden und welche anfänglichen Vorurteile durch gemeinsame Textlektüre und anschließende Diskussion korrigiert werden konnten.

Ein alternativer Einstieg wäre, sich generell auf das Verhältnis von Religion und Staat zu beziehen und den Buddhismus erst einmal nicht ausdrücklich mit einzubeziehen. Das empfiehlt sich insbesondere dann, wenn zu erwarten ist, dass die Schülerinnen und Schüler zu dieser speziellen Frage aufgrund ihres Vorwissens vielleicht noch nicht allzu viel sagen können.

Welcher Einstieg auch gewählt wird, die Lernenden schreiben ihre Beiträge auf kleine Kärtchen, die gesammelt werden oder machen Wortmeldungen, welche sie selber oder die Lehrkraft dann an die Tafel schreibt.

TAFELBILD 1

Beispiele für mögliche Schüler(innen)äußerungen¹:

1. Der Staat soll sich in religiöse Angelegenheiten nicht einmischen
2. Die Kirchen haben viel zu viel Macht und Einfluss auf den Staat
3. Würden die Leute mehr auf ihre Religion hören, hätten wir eine bessere Politik
4. Religion und Staat müssen getrennt bleiben
5. Religionsunterricht gehört nicht an staatliche Schulen
6. Viele Politiker geben sich als religiös aus, bloß um Glaubwürdigkeit zu gewinnen (z.B. die sog. C-Parteien)
7. Die Tatsache, dass der Staat für die christlichen Kirchen die Kirchensteuer einzieht, zeigt doch, wie eng beide miteinander verbunden sind.
8. Wenn die Kirchen sich nicht um politische und soziale Angelegenheiten kümmern würden, dann wären sie bald weg vom Fenster.

¹ Für den Fall, dass auf einen ausdrücklichen Buddhismusbezug an dieser Stelle verzichtet wird.

Mögliche Zwischenbilanz der Lehrkraft an dieser Stelle: Wir halten diese Äußerungen jetzt einfach mal fest (z.B. Foto des Tafelbildes) und werden am Ende der Lerneinheit, in der es um das Verhältnis von Buddhismus und Staat geht, noch einmal darauf zurückkommen.

Dann sehen wir vielleicht, ob die Probleme im Verhältnis Buddhismus-Staat ähnlich sind wie die zwischen Staat und christlicher Kirche und können weitere Schlussfolgerungen ziehen.

Zur besseren Strukturierung der weiteren Themenbearbeitung kann die Lehrkraft die Schülerinnen und Schüler veranlassen, ihre Statements nun einmal aus einer Metaperspektive zu betrachten, also beispielsweise fragen:

TAFELBILD 2

Schaut euch einmal die Form eurer Beiträge an und teilt sich in drei Gruppen ein:

- a) Welche Beiträge sagen etwas über die Wirklichkeit wie sie ist?
- b) Welche Beiträge geben ein Urteil ab bzw. sagen, was geschehen soll?
- c) Welche Beiträge thematisieren eine Ursache-Wirkungsbeziehung?

Die Lernenden sollten imstande sein zu erkennen, dass es sich bei den Beiträgen 2, 6 und 7 um **deskriptive**, bei den Beiträgen 1, 4 und 5 um **normative** und bei den Beiträgen 3, 6 und 8 um **Kausalitätsaussagen** handelt. Sind diese Unterschiede klar geworden, fordert die Lehrkraft sie auf, sich im folgenden Verlauf mit den Texten dieser Lerneinheit nicht nur inhaltlich zu befassen, sondern die darin gemachten Aussagen auch hinsichtlich dieser drei Kategorien zu betrachten.

Im nächsten Schritt werden Arbeitsgruppen gebildet, die in drei Runden die beigelegten (jeweils spezifizierten) Arbeitsblätter bearbeiten und am Ende jeder Bearbeitungsrunde im Plenum ihre Ergebnisse präsentieren. Die erste Bearbeitungsrunde widmet sich grundlegenden Texten zur Staatsphilosophie sowie zum idealen Verhältnis von Staat und Religion. Wie bereits beschrieben, bearbeiten alle Arbeitsgruppen zu Beginn unterschiedliche Texte mit ähnlicher Thematik, die anschließenden Präsentationen lassen dann erkennen ob, bzw. in welchem Umfang vergleichbare Erkenntnisse gewonnen wurden. Danach geht es in die zweite Arbeitsgruppenphase. Nun erhalten die Arbeitsgruppen zwar wiederum die gleiche Arbeitsaufgabe, aber mit verschiedenen, jedoch strukturanalogen Texten. Die einzelnen Arbeitsblätter enthalten kurze Abhandlungen zur historischen Entwicklung der Beziehung von Buddhismus und Staat in ausgewählten Ländern des Theravada- und Mahayana-Buddhismus. Bei den wiederum anschließenden Präsentationen sollen die Schülerinnen und Schüler etwas über die Situation in den einzelnen Ländern sagen und strukturelle Übereinstimmungen sowie Unterschiede identifizieren können. In der letzten Arbeitsgruppenphase geht es dann um eine Reflexion des bisher Gelernten und die eigene Urteilsbildung. Jetzt erhalten alle Arbeitsgruppen drei gleiche Texte, die sie in ihren Gruppen gemeinsam bearbeiten und – was das wichtigste ist – heranziehen sollen, um einen eigenen Standpunkt zur der bearbeiteten Problematik zu formulieren. Vom didaktischen Aufbau her beginnen die drei Arbeitsgruppenphasen also mit einer logisch-deduktiven Bearbeitung des Themas, konfrontieren diese Erkenntnisse im Verlauf der zweiten Phase dann mit empirischen Ergebnisse der historischen Wirklichkeit und gelangen am Schluss so zu fundierten normativen Urteilen.

Arbeitsaufgaben

Erste Arbeitsgruppenphase

Arbeitsblätter Nr. I – 1 - 15

(Jede Arbeitsgruppe sollte mindestens einen buddhistischen Text, einen Text der Gesellschaftstheoretiker, einen Text von Hegel und einen von Engels oder Lenin bearbeiten).

Westliche Staatsphilosophie und wichtige buddhistische Lehren zum Staat – Lesen **Sie die Texte gründlich und beantworten Sie die folgenden Fragen:**

- a) Worin unterscheiden sich die Staatsauffassungen von Aristoteles und Hegel von der Engels und Lenins grundsätzlich? Welcher dieser Auffassungen steht Platon nahe?
- b) Welches Verständnis vom Staat und der Art und Weise staatlichen Handelns können Sie den klassischen buddhistischen Texten entnehmen?
- c) Welche Gemeinsamkeiten zwischen der buddhistischen Staatsauffassung und den Lehren der (alten und neuen) Gesellschaftsvertragstheoretiker können Sie erkennen?
- d) Identifizieren Sie anhand der Texte Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen buddhistischem und westlichem Staatsverständnis!

Zweite Arbeitsgruppenphase

Arbeitsblätter Nr. II – 1 - 7

(Jede Arbeitsgruppe bearbeitet je nach Gruppengröße zwei bis drei Länderstudien. Wünschenswert ist, wenn dabei Theravada- und Mahayana-Länder vermischt werden).

Vergleich von Ideal und gesellschaftlicher Wirklichkeit der buddhistischen Lehren vom Staat. Lesen Sie die Texte gründlich und beantworten Sie die folgenden Fragen:

- a) Stellen Sie das Verhältnis von Sangha und Staat in den jeweiligen Ländern kurz vor.
- b) Beschreiben Sie Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen der Lehre und der gesellschaftlichen Wirklichkeit!
- c) Gibt es mit Blick auf die Beziehungen zwischen Staat und Sangha grundsätzliche Unterschiede zwischen den Ländern des Theravada- und des Mahayana-Buddhismus? Wenn ja, welche?
- d) Vergleichen Sie nun das, was Sie anhand der Textarbeit über den Buddhismus herausgefunden haben mit der Beziehung von Staat und Kirche bei uns. Wo sehen Sie Gemeinsamkeiten, wo Unterschiede?

Dritte Arbeitsgruppenphase

Arbeitsblätter Nr. III – 1 - 3

(Diese drei Arbeitsblätter sollten von allen Mitgliedern der Arbeitsgruppen bearbeitet werden).

Buddhismus und Staat heute – Ratschläge und Kritiken. Bearbeiten Sie die folgenden Aufgaben:

- a) Lesen Sie Texte und vergleichen Sie Ihre Aussagen. Worin stimmen sie überein, wo gibt es Widersprüche?
- b) Welchen Auffassungen stimmen Sie zu, welchen nicht? Begründen Sie Ihre Meinung!
- c) Was ist Ihr Standpunkt zu der Frage, ob bzw. inwieweit die alten buddhistischen Lehren vom Staat für die Menschen auch heute noch relevant sind, denken Sie dabei insbesondere an:
 - Die Unterschiede zwischen der Welt zurzeit des Buddha und der modernen globalisierten Welt
 - Unterschiede in den buddhistischen Handlungsempfehlungen zum Staat
 - Was sind die Gründe, dass Ideale oft ganz andere Wirkungen entfalten als von ihren Urhebern beabsichtigt?

Abschluss: Vergleich der Endergebnisse mit den Beiträgen der Brainstorming-Session zu Beginn der Lerneinheit:

Leitfragen:

- Was haben wir Neues gelernt?
- Worin unterscheidet sich in Bezug auf die Staatsbeziehungen der Buddhismus von den christlichen Kirchen?
- Zu welchen Fragen konnte ich bisher einen eigenen Standpunkt entwickeln?
- Wo fehlen mir noch Informationen?
- Über welche Probleme muss ich noch vertieft nachdenken?

Lösungshinweise zu den Arbeitsaufgaben

Erste Arbeitsgruppenphase

Arbeitsblätter Nr. I – 1 - 15

Westliche Staatsphilosophie und wichtige buddhistische Lehren zum Staat – Lesen

Sie die Texte gründlich und beantworten Sie die folgenden Fragen:

a) Worin unterscheiden sich die Staatsauffassungen von Aristoteles und Hegel von der Engels und Lenins grundsätzlich? Welcher dieser Auffassungen steht Platon nahe?

- Nach Aristoteles ist der Mensch seiner Veranlagung nach ein staatenbildendes Wesen. Der Staat soll den Menschen dienen (und nicht umgekehrt). Daher sei die Demokratie die beste Regierungsform. Nach Hegel ist die Notwendigkeit des Staates aus der Vernunft heraus geboren. Da er das Ganze vertritt, darf er Gewalt ausüben und sichert so die Freiheit aller.
- Nach Platon hingegen muss der Staat dem Begehrungsvermögen Schranken setzen. Da in einer Demokratie Zwang verpönt ist und jeder seinen Begierden freien Lauf lassen würde, wird diese Regierungsform von Platon nicht unterstützt. Über das Volk herrschen sollten besser die Philosophen, da sie am meisten wüssten und sich um Erkenntnis des Wahren bemühten.
- In seiner Auffassung, dass das Volk zu seinem Glück durch eine wissende Elite gezwungen werden muss, steht er der Staatsauffassung von Lenin nicht fern. Auch dieser lehnt die (parlamentarische) Demokratie ab und will die „Diktatur des Proletariats“ (faktisch die Herrschaft der kommunistischen Partei) an ihre Stelle setzen.

b) Welches Verständnis vom Staat und der Art und Weise staatlichen Handelns können Sie den klassischen buddhistischen Texten entnehmen?

- Ideal des rechtschaffenen und wohlthätigen Monarchen (*dhammaraja*)
- Der Herrscher als moralisches Vorbild (*Sutra des Goldenen Lichts*)

- Zur Sicherung von Wohlstand und Harmonie soll der Staat die Eigeninitiativen der Menschen durch gezielte Subventionen stärken, Gesundheitsfürsorge sicherstellen, Religionen fördern und Religionsfreiheit gewähren, die Lebensrechte von Menschen und Tieren garantieren (*Felsenedikte Ashokas, Kutadanata Sutta*).

c) Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der buddhistischen Staatsauffassung und den Lehren der (alten und neuen) Gesellschaftsvertragstheoretiker können Sie erkennen?

- Das *Aggañña Sutta* lehrt einen Idealzustand der frei von Begierde ist. Je größer die Begierden der Wesen werden, desto weiter entfernen sie sich von diesem Zustand ursprünglicher Vollkommenheit. Dadurch kommen Streit und Missgunst auf. Um die gesellschaftliche Ordnung sicherzustellen, muss ein Wesen erwählt werden, das die Macht erhält, allgemeine Strafgewalt auszuüben, damit die soziale Ordnung nicht in Chaos übergeht.
- Die klassischen Gesellschaftstheoretiker leiten die Notwendigkeit des Staates ebenfalls aus der Notwendigkeit ab, Chaos und Unrecht zu vermeiden. Aber im Unterschied zum Buddhismus ist ihr (historischer) Urzustand nicht ideal und frei von Begierde, sondern durch Gewalt und durch die rücksichtslose Verfolgung von Eigeninteressen gekennzeichnet.
- Rawls „Urzustand“ (*original position*) bezieht sich hingegen nicht auf die Vergangenheit, sondern antizipiert einen gesellschaftlichen Zustand, in den ich noch nicht hineingeboren wurde. Da ich meine spätere Position nicht kenne, kann ich über Gerechtigkeit und Fairness viel unbefangener urteilen, muss ich doch damit rechnen, in jede nur mögliche Lage zu geraten.

d) Identifizieren Sie anhand der Texte Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen buddhistischem und westlichem Staatsverständnis!

- Buddha erkennt an, dass die Menschen in einem Land verschiedene Interessen verfolgen, die zu respektieren sind, nach der modernen Staatsauffassung soll der Staat ein harmonisches Zusammenleben sicherstellen, indem ein Interessenausgleich stattfindet (*Sigolavada Sutta, Chakkanipato*).

- Nach marxistisch-leninistischer Auffassung ist ein solcher Interessenausgleich aber nicht möglich, da die Gesellschaft durch Klassen gespalten ist und der Staat vor allem die Herrschaft der reichen Ausbeuterklassen schützt, daher soll er abgeschafft und bis zum Übergang in den Kommunismus durch die Diktatur des Proletariats ersetzt werden. Am Ende werde er schließlich von allein absterben. Der Buddhismus kennt kein solch irdisches Heilsziel. Anstelle gewaltsamer Revolution bildet die Veränderung der Geisteshaltung der Menschen den Ausgangspunkt aller wirklichen Verbesserungen.

Zweite Arbeitsgruppenphase

Arbeitsblätter Nr. II – 1 - 7

(Jede Arbeitsgruppe bearbeitet je nach Gruppengröße zwei bis drei Länderstudien. Wünschenswert ist, wenn dabei Theravada- und Mahayana-Länder vermischt werden).

Vergleich von Ideal und gesellschaftlicher Wirklichkeit der buddhistischen Lehren vom Staat. Lesen Sie die Texte gründlich und beantworten Sie die folgenden Fragen:

- a) Stellen Sie das Verhältnis von Sangha und Staat in den jeweiligen Ländern kurz vor.**
- Sri Lanka – Das historisch älteste buddhistische Staatsgebilde mit dem Buddhismus als Staatsdoktrin; die buddhistische Lehre soll die Vorherrschaft der Singhalesen über die Insel legitimieren; aktive Teilnahme von Mönchen an der heutigen Politik.
 - Thailand – Eine sehr enge Verflechtung von Staat und Sangha bestimmt hier das Bild; buddhistische Mönche nehmen teilweise staatliche Aufgaben wahr; Missbrauch des Buddhismus zur Legitimation von Gewalt gegen politische Gegner; Buddhisten unterstützen die Monarchie; gleichzeitig gibt es die Waldmönche und sozial engagierte Buddhisten, die auch im Umweltschutz aktiv sind.
 - Kambodscha – Hier haben die Buddhisten sowohl mit Monarchen, rechten Diktatoren als auch Kommunisten versucht zu kooperieren, um den Bestand der Sangha im Land zu sichern; heute gibt es wie in den Nachbarländern auch viele sozial aktive Laien und Ordensmitglieder.

- Burma – Der Buddhismus ist hier das verbindende Glied zwischen den verschiedenen Volksgruppen im Land. Die Sangha war früher eng mit dem Königshaus verbunden, auch nach dem Ende der Monarchie blieben die Beziehungen zur Staatsmacht bis zur Machtübernahme der Militärs in 1962 sehr eng; die burmesischen Buddhisten waren stets eine treibende Kraft gegen die Gewaltherrschaft der Generäle; kleine Teile der Sangha spielen heute eine sehr negative Rolle im Rohingya-Konflikt, heizen Ressentiments gegen die moslemische Bevölkerung an und unterstützen die gewalttätige Vertreibung des Rohingyas aus dem Land.
- Japan – Mit Ausnahme der Unterstützung einzelner Bauernaufstände haben die japanischen Buddhisten während des größten Teils der Lehre im Land in den Dienst der Staatsmacht gestellt und im Zweiten Weltkrieg sogar die imperialistische Gewaltpolitik unterstützt und religiös legitimiert.
- China – Die Buddhisten standen stets in Konkurrenz zu den Daoisten und Konfuzianern und mussten um die Gunst der Herrscher wetteifern; waren zumeist staatstragend, haben teilweise jedoch auch soziale Erhebungen unterstützt; im Laufe der Geschichte wurden die Klöster immer wohlhabender und haben sich dubioser Praktiken zur Geldvermehrung bedient, dies führte auch zu mehreren Buddhistenverfolgungen in der chinesischen Geschichte.
- Tibet – Hier kam es zu einer Verflechtung von religiöser und weltlicher Macht in Form einer Buddhokratie, wobei die religiösen Führer zugleich die Herrscher über das Land waren; zugleich wird das Bodhisattva-Ideal pervertiert und mit dem „Töten aus Mitleid“, aus einer reinen Motivationshaltung heraus, Gewalt gegen Gegner gerechtfertigt.

b) Beschreiben Sie Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen der Lehre und der gesellschaftlichen Wirklichkeit!

- Übereinstimmungen:
 - Bezugnahme auf buddhistische Ideale wie Frieden und Gerechtigkeit,
 - Primat des Geistigen bzw. von Einstellung und Geisteshaltung,
 - Schutz der Klöster,
 - Hilfe für Arme und Bedürftige,
 - das Ideal eines gerechten Herrschers wird hochgehalten.

- Unterschiede:
 - Neudefinition der Rolle des *Sangharaja* (z.B. zugleich als weltlicher Herrscher im Rahmen der tibetischen Buddhokratie,
 - Preisgabe grundlegender buddhistischer Prinzipien (z.B. Gewaltlosigkeit), um gute Beziehungen zur politischen Herrschaft nicht zu gefährden),
 - die ursprüngliche primäre handlungsbezogene Ethik wird durch eine reine Motivationsethik ersetzt, wodurch der Zweck die Mittel heiligt.

c) Gibt es mit Blick auf die Beziehungen zwischen Staat und Sangha grundsätzliche Unterschiede zwischen den Ländern des Theravada- und des Mahayana-Buddhismus? Wenn ja, welche?

- Ob die Unterschiede grundsätzlicher oder gradueller Natur sind, ist eine offene Frage.
- Unterschiede:
 - In den Theravada-Ländern gab es nie eine so vollständige und umfassende Verknüpfung mit der weltlichen Macht wie in Tibet;
 - Theravadins glauben nicht an „gerechte Kriege“, Mahayana-Buddhisten hingegen lehnen eine Kriegsbeteiligung dann nicht ab, wenn die Motivation „rein ist“;
 - Theravada-Klöster wurden nicht zu Geschäftsbetrieben wie beispielsweise die buddhistischen Tempel in China;
 - eine „reine“ Motivation legitimiert im frühen Buddhismus (zumindest in der großen Mehrzahl der Schriften) keine unmoralische Handlung.

d) Vergleichen Sie nun das, was Sie anhand der Textarbeit über den Buddhismus herausgefunden haben mit der Beziehung von Staat und Kirche bei uns. Wo sehen Sie Gemeinsamkeiten, wo Unterschiede?

- Gemeinsamkeiten:
 - Staat und Kirche sind eng miteinander verflochten;
 - Kirche hat sich in den Dienst der politisch Mächtigen gestellt;
 - Kirchenvertreter haben Krieg und Gewalt gerechtfertigt.
- Unterschiede:

- Es gab in Europa nie eine Buddhokratie, d.h. die ungeteilte Herrschaft der Religion über das Land; die Kirche (zumindest die katholische) war als Institution zumeist einheitlicher organisiert als die Sangha-Gemeinschaften in den verschiedenen buddhistischen Ländern;
- Zur Unterstützung von staatlichen Maßnahmen oder Handlungen berufen sich die christlichen Religionen auf eine außerweltliche Quelle (göttliches Offenbarungswissen), während die Buddhisten ihre diesbezüglichen Aussagen aus einer Logik innerweltlicher Rationalität heraus begründen;
- Der Staat wird nicht als eine göttliche Institution verabsolutiert (wie zum Beispiel bei dem Staatstheoretiker Friedrich Wilhelm Stahl).

Dritte Arbeitsgruppenphase

Arbeitsblätter Nr. III – 1 - 3

Buddhismus und Staat heute – Ratschläge und Kritiken. Bearbeiten Sie die folgenden Aufgaben:

a) Lesen Sie Texte und vergleichen Sie Ihre Aussagen. Worin stimmen sie überein, wo gibt es Widersprüche? Wie argumentieren die Autoren (überwiegend beschreibend oder normativ)?

- Unterschiede:
- Petersen plädiert für einen ethischen Einfluss der Religion auf den Staat.
- Sri Dhammananda Maha Thera setzt vor allem auf die Transformation des Einzelnen und das politische Engagement der Buddhisten in der moralischen und verantwortlichen Ausübung von Macht.
- Klatt (und der von ihm zitierte Hartmann) zeigen vor allem den Widerspruch zwischen dem radikalpazifistischen Anspruch und der buddhistischen Realpolitik. Letztere erfordere es schlicht, dass auch Buddhisten an Kriegshandlungen teilnehmen oder andere Menschen mit Gewalt am Ausführen schlechter Handlungen hindern.
- Während Klatt/Hartmann im buddhistischen Ideal vor allem einen weltfernen Mythos erblicken, verteidigt Petersen dieses Ideal und sieht ihn ihm eine Handlungsrichtschnur im heutigen gesellschaftlichen Leben.

- Das sieht auch Dhammananda Maha Thera so, aber er verzichtet nicht darauf, Ideal und Wirklichkeit miteinander zu kontrastieren. Darüber hinaus weist er auf die Begrenztheit der buddhistischen Lehre hin, soziale Veränderungen zu bewirken, solange die Menschen ihren Geist nicht grundlegend transformieren.

- Gemeinsamkeiten:
 - Alle drei Autoren wenden sich gegen Gewaltherrschaft und soziale Ungerechtigkeit;
 - Sri Dhammananda Maha Thera und Klatt/Hartmann kritisieren den Missbrauch von Religion für die Ziele politischer Macht (in den Textauszügen von Petersen wird dazu nichts gesagt);
 - Allen dreien geht es am Ende um soziale Gerechtigkeit und die Wege, sie zu erreichen (aber über das „wie“ gibt es große Meinungsunterschiede).

- Sprachliche Metaebene:
 - Petersen beschreibt zunächst eine Reihe von Phänomenen, wobei er verschiedene Erscheinungen einander gegenüberstellt (säkularer und laizistischer Staat, religiöser und nicht-religiöser Staat, Religion als Privatsache versus Religion mit Einfluss auf das öffentliche Leben). Allerdings analysiert er die zugrunde liegenden Widersprüche nicht weiter. Anhand des Dalai Lama begründet er sodann, warum es für Politiker wichtig ist, sich mit Spiritualität zu beschäftigen und plädiert für einen „sinnvoll organisierten Staat“, ohne klarzulegen, was damit eigentlich gemeint ist. Er nennt ausschließlich positive Beispiele für religiöse Einflüsse auf die Gesellschaft, auf den Missbrauch von Religion für politische Ziele geht er überhaupt nicht ein.
 - K. Sri Dhammananda Maha Theras Ansatz ist wesentlich kritischer und analytischer. Gleich am Anfang weist er darauf hin, dass Religion oft benutzt wird, um die Interessen der Mächtigen und ihr Handeln zu legitimieren. Ausdrücklich warnt er davor, von den Einflüssen der Religion auf die Politik zu viel zu erwarten und argumentiert dann normativ: der buddhistische Ansatz fordere die moralische und verantwortliche Ausübung von Macht. Das schließe die Rechtfertigung von Kriegen grundsätzlich aus. Das wichtigste aber sei der geistige Wandel der Menschen.
 - Klatt (unter Verweis auf Hartmann) stellt vor allem eine klar formulierte These vor, die er anhand von Beispielen belegen will. Auch er benutzt das Stilmittel der Kontrastierung, indem er das buddhistische Ideal (bzw. die Vorstellung der Menschen davon) mit der konterkarierenden Wirklichkeit vergleicht. Dabei gibt er auch explizite Urteile ab: die Menschen unterschätzten die harte Wirklichkeit und verklärten sie. Gleichzeitig bringt er noch seinen eigenen Standpunkt zum Ausdruck, den er jedoch eher

krypto-normativ vorträgt, so dass der Eindruck entsteht, es sei eine völlige Selbstverständlichkeit, die Unverzichtbarkeit einer „bewaffnete(n) Polizei oder Armeen, die die innere Sicherheit vor aggressiven Mächten schützen“, fraglos anzuerkennen.

b) Welchen Auffassungen stimmen Sie zu, welchen nicht? Begründen Sie Ihre Meinung!

- Offen für die Beiträge der Teilnehmer und Teilnehmerinnen

c) Was ist Ihr Standpunkt zu der Frage, ob bzw. inwieweit die alten buddhistischen Lehren vom Staat für die Menschen auch heute noch relevant sind, denken Sie dabei insbesondere an:

- Die Unterschiede zwischen der Welt zurzeit des Buddha und der modernen globalisierten Welt
 - Unterschiede in den buddhistischen Handlungsempfehlungen zum Staat
 - Was sind die Gründe, dass Ideale oft ganz andere Wirkungen entfalten als von ihren Urhebern beabsichtigt?
- Hinweise:
 - Die Ursache-Wirkungsgefüge in der globalisierten Lebenswelt sind sehr komplex und nicht so leicht zu durchschauen wie zu Lebzeiten des Buddha, beispielsweise der Zusammenhang von meinem Kaufverhalten mit der Zerstörung der Umwelt in anderen Regionen der Erde.
 - Es geht um die Notwendigkeit einer „erweiterten Achtsamkeit“, die sich auch auf die indirekten Folgen meiner Handlungen bezieht (Achtsamkeit beim Einkaufen, Reisen und Freizeitverhalten).
 - Auf das staatliche Handeln wirken heute viele Gruppen, wir leben in pluralistischen Gesellschaften, in der es auch nicht-religiöse Ethikbegründungen gibt, die ebenfalls gut und wirksam sind.
 - Der „menschliche Faktor“ ist immer ausschlaggebend; Menschen verhalten sich oft nicht so, wie sie es vernünftigerweise tun sollen. Viele wissen, dass sie falsches tun, aber sie tun es trotzdem

Abschluss: Vergleich der Endergebnisse mit den Beiträgen der Brainstorming-Session zu Beginn der Lerneinheit:

Leitfragen:

- Was haben wir Neues gelernt?
 - Worin unterscheidet sich in Bezug auf die Staatsbeziehungen der Buddhismus von den christlichen Kirchen?
 - Zu welchen Fragen konnte ich bisher einen eigenen Standpunkt entwickeln?
 - Wo fehlen mir noch Informationen?
 - Über welche Probleme muss ich noch vertieft nachdenken?
-
- ❖ Ergebnisoffene Diskussion. Für weitere Anregungen für die Diskussion der Arbeitsergebnisse mit den Lernenden und weiterführende Reflexionen siehe die Matrix auf den nächsten Seiten.

ÜBERSICHT: Buddhistische und westliche Staatsideale im Vergleich mit der Wirklichkeit

VERGLEICHSDIMENSIONEN QUELLEN ↓	Kernlehren	Konterkarierende historische Realitäten	Belege für eine erfolgreiche Umsetzung	Deutungen und Schlussfolgerungen
Klassische Texte des Buddhismus	Ihre stetig wachsenden Begierden haben die Wesen aus dem leuchtenden Urzustand vertrieben. Damit einhergehend kam es Unrecht und Diebstahl; um der fortschreitenden Gewalt Herr zu werden, bedurfte es eines von allen akzeptierten Herrschers. Dieser muss ethisch handeln, die Gesundheit der Menschen bewahren, die wirtschaftliche Entwicklung fördern und soziale Gerechtigkeit verwirklichen. Die schließt auch den Schutz nicht-menschlicher Lebensformen ein.	Herrscher und die in ihren Diensten stehenden missbrauchen immer wieder ihre Macht. Die Religion wird oft benutzt, um ungerechte Herrschaft zu legitimieren. In einigen buddhistischen Ländern steht die Ordensgemeinschaft im Dienste staatlicher Ziele, rechtfertigt teilweise die Unterdrückung von Minderheiten (z.B. Rohingyas oder TAMILen) und beteiligt sich an der Ausbeutung der Bevölkerung, zum Beispiel durch Klöster, die Ländereien teuer verpachten und von der Arbeit der Bauern zehren.	Der indische Herrscher Ashoka hat den ersten Sozialstaat der Welt etabliert, seine Reformen waren wegbereitend und sein Staats- und Wirtschaftsmodell basiert auf Prinzipien, die heute weithin akzeptiert und in vielen Wohlfahrtsgesellschaften umgesetzt werden. In buddhistischen Ländern wurden oft Todesstrafen ausgesetzt und einiges für den Tierschutz getan. Die ethischen Grundprinzipien der frühbuddhistischen Lehren werden weitgehend auch von Nicht-Buddhisten anerkannt.	Eine edle Motivation und positive Ziele führen nicht automatisch zu ebensolchen Resultaten. Sobald neue Religionen und Ideen zu Institutionen erstarren, entwickelt sich eine Eigendynamik. Kompromisse mit den Mächtigen werden notwendig und eingegangen, um den Bestand der Gemeinschaft zu sichern. Zugleich führt der institutionelle Selbstschutz zur Übernahme von Praktiken und Mechanismen, die im Widerspruch zu den religiösen Überzeugungen und ethischen Axiomen stehen.
Griechische Philosophen	Damit nicht jeder seinen Begierden freien Lauf lassen kann, will Platon, dass die Philosophen als die weisesten und tugendhaftesten unter den Menschen regieren. Aristoteles hingegen plädiert für die	Viele Diktatoren nehmen für sich in Anspruch, im Namen einer höheren Vernunft zu agieren. Auch präsentieren sie sich gerne als überlegende	Das Staatsmodell von Aristoteles bildet die Grundlage für den Aufbau moderner Demokratien. Das heute geltende staatliche Gewaltmonopol findet seine Rechtfertigung in der den Menschen dienenden	In Platons Modell der Herrschaft einer philosophischen Elite sehen manche die Blaupause für alle Formen totalitärer Machtausübung. Der Ausschluss der unfreien Sklaven und auch

	Demokratie und einen Staat, der das Glück der Menschen sichert. Das allein rechtfertigt für ihn die Ausübung staatlicher Gewalt.	Menschen und leiten daraus ihren Führungsanspruch ab. Platon und Aristoteles haben die Sklavenhaltung im alten Griechenland nicht aktiv bekämpft. Die Schicht der Sklaven war von ihren Demokratiemodellen ausgeschlossen.	Funktion des aristotelischen Staatsbegriffs.	der Frauen im antiken Griechenland zeigt den sehr eingeschränkten Charakter der damaligen Staatsphilosophien und Demokratiemodelle.
Gesellschaftsvertragstheoretiker	Da der gesellschaftliche Urzustand durch den Krieg jeder gegen jeden geprägt ist, müssen sich die Individuen durch „Vertrag“ einer staatlichen Macht unterwerfen, welche durch ihr Machtmonopol eine zivilisierte Gesellschaft erst ermöglicht. Wie der Staat im Einzelnen beschaffen sein muss, damit er diese Aufgaben wahrnehmen kann, darüber gehen die Meinungen jedoch auseinander.	Auch absolute Herrscher haben sich auf den Gesellschaftsvertrag berufen und damit ihrer Herrschaft eine höhere Weihe verliehen. Weil sich aus der Theorie des Gesellschaftsvertrages nicht direkt ableiten lässt, wie der Staat organisiert sein muss, um seine eigentlichen Aufgaben zur erfüllen, hat dieses Modell staatlichen Machtmissbrauch nicht verhindern können.	Rousseau war ein Vorläufer der direkten Demokratie und basisdemokratischer Prozesse. Die Gesellschaftsvertragstheorie fordert, den Staat und sein Machtmonopol immer wieder neu zu definieren, zum Beispiel im Sinne von Fairness oder als den Ausgleich sozialer und wirtschaftlicher Interessen. Damit wird ein unreflektierter Machtgebrauch deutlich schwerer.	Mit der Gesellschaftsvertragstheorie lassen sich durchaus unterschiedliche politische Systeme legitimieren. Obwohl es Unterschiede in der Auffassung des Urzustandes gibt, finden sich dennoch grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen der buddhistischen Staatsphilosophie und dem Grundmodell der Gesellschaftsvertragstheoretiker.
Marxistisch-leninistische Staatsauffassung	Der Staat ist ein Instrument in den Händen der herrschenden Klassen und dient ihrem Schutz, damit die Ausgebeuteten sich nicht gegen sie erheben. Verschwindet die Ausbeutung, so stirbt der Staat am Ende von allein ab.	Der Staat ist in den sozialistischen Ländern niemals abgestorben, sondern hat sich aufgebläht und sich grausamer Methoden bis hin zu Mord und Terror im Stalinismus bedient, um	Für viele revolutionäre Bewegungen gab es (zumindest in der Anfangszeit ihres Wirkens) durchaus eine große Massenunterstützung; oft wurde der Sieg gegen brutale und undemokratische Systeme errungen (Zarenherrschaft	Zwischen dem utopischen Ideal einer gerechten kommunistischen Gesellschaft und der Vollkommenheit des buddhistischen Nirvana finden sich durchaus Entsprechungen und Berührungspunkte. Allerdings wollen Buddhisten dieses

	Doch nach der Revolution muss sich die Arbeiterklasse erst einmal seiner bedienen, um die gestürzten Ausbeuter niederzuhalten und an der Restauration ihrer alten Macht zu hindern.	die Herrschaft einer Parteilite über das Volk abzuschern.	in Russland oder das korrupte Batista-Regime auf Kuba); die Umverteilung von Reichtum erschien vielen Menschen als eine Maßnahme zur Erreichung sozialer Gerechtigkeit.	Ziel nicht durch gewaltsamen Umsturz erreichen, sondern durch die Umwandlung des Geistes. Das kommunistische Modell ist an der Realität gescheitert.
Utilitaristisches Staatsverständnis	Staatliche Herrschaft ist legitimiert, solange sie zur Sicherung von Freiheit und Glück der Individuen dient. Auch wenn einige Menschen durch die Ausübung staatlicher Macht Nachteile erleiden, ist das gerechtfertigt, solange viel mehr Menschen davon Vorteile erzielen („das größte Glück der großen Zahl“).	Die anti-rationalistische Tendenz der utilitaristischen Staatsphilosophie öffnet totalitärem Missbrauch die Tore. So haben zum Beispiel die Nazis im Interesse des „Volkswohls“ große Gruppen von Menschen unterdrückt und deren Ausbeutung in einem durchaus utilitaristischen Sinne legitimiert, etwa die Ausbeutung von Zwangsarbeitern.	Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung hat in Anlehnung an die Utilitaristen die „pursuit of happiness“ zum Staatsziel erklärt. Auch die „Glücksökonomie“ des buddhistischen Königreichs Bhutan orientiert sich an diesem Ziel, wenngleich keine Abwägung im Sinne des Utilitarismus stattfindet.	Gegenseitige Interessen und Glücksbedürfnisse lassen sich nur schwer abwägen oder aufsummieren. Darüber hinaus wird Glück nur an weltlichen Maßstäben gemessen. Überweltliches Glück im Sinne des Buddhismus kommt gar nicht vor. Die Komponente der Ethik (wie etwa bei Aristoteles) fällt vollständig.
Vernunft- und christlich-religiös begründete Staatslehren	Nach Hegel ist der Staat aus der Vernunft entstanden, welche letztlich die gesamte Wirklichkeit durchdringt, daher muss das Recht des Staates von jedermann akzeptiert werden. Nach F.W. Stahl hingegen ist der Staat eine gottgegebene Institution. Daher darf er nicht in Frage gestellt werden. Die Bürger müssen dem	Staatslenker sind Menschen wie andere auch und stellen nicht selten Eigen- oder Gruppeninteressen vor das Wohl des Ganzen. Das Vernunfthandeln ist somit oft reine Fiktion. Die christliche Rechtfertigung staatlicher Macht hat die Menschen in Unwissenheit und Abhängigkeit	Letztlich und langfristig setzt sich die Macht der Vernunft immer durch (vgl. zum Beispiel die Niederlage des Faschismus und anderer reaktionärer Machthaber). Religiöse Einflüsse auf den Staat haben auch Gutes bewirkt, zum Beispiel für den Schutz von Minderheiten und sozial Schwachen oder im Sinne	Der Bezug auf die Vernunft zur Rechtfertigung des Staates und als Maßstab für die Arbeit seiner Institutionen ist ein gemeinsames Merkmal sowohl der buddhistischen Staatsauffassung als auch der vieler Denker der Aufklärung, wie beispielsweise Hegel.

	Staatswesen gehorchen, wie Eltern ihren Kindern.	gehalten; auf jedes Aufbe- gehren gegen Unrecht und Ausbeutung wurde mit der Drohung schlimmster nachtodlicher Höllenqua- len geantwortet.	von mehr Rücksichtnahme der Menschen in der Ge- sellschaft.	Die Auffassung des Staa- tes als gottgegebene Insti- tution wird von den Bud- dhisten nicht vertreten, zum einen teilen sie den christlich-monotheisti- schen Gottesglaube nicht, und zum anderen lässt sich ein solcher Anspruch Andersgläubigen gegen- über nicht einfordern.
--	---	---	---	---

Arbeitsblätter

Arbeitsblatt I - 1



DIE FELSEN-EDIKTE DES HERRSCHERS ASHOKA

1. Felsen-Edikt: Tierschutz

Dieses moralische Edikt ließ der König (...) einmeißeln: In diesem meinem Reiche darf kein lebendes Wesen getötet werden, um ein Opfer zu veranstalten. (...)

2. Felsen-Edikt: Gesundheitsfürsorge

Überall im Reiche des Königs (...) sowie auch bei den angrenzenden Völkern, (...) hat der König (...) zwei Arten der medizinischen Fürsorge eingerichtet, nämlich medizinische Fürsorge für Menschen und medizinische Fürsorge für Tiere. Wo es keine heilkräftigen Kräuter für Menschen und Tiere gab, da wurde veranlaßt, daß solche eingeführt und angepflanzt werden. Und wo es keine heilkräftigen Wurzeln und Früchte gab, da wurde veranlaßt, daß solche eingeführt und angepflanzt werden. An den Landstraßen aber wurde für den Bau von Brunnen und die Anpflanzung von Bäumen Sorge getragen zur Erquickung von Menschen und Tieren.

(...)

7. Felsen-Edikt: Die Gesamtheit der sittlichen Pflichten

Der König (...) wünscht, daß alle religiösen Vereinigungen überall ihre Niederlassungen haben. Denn sie alle fordern Selbstbeherrschung und Reinheit des Herzens.

¹ Bildquelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/52/Ashoka-The_Great.jpg

In den Texten der Hindu-Religionen wird ein vollendeter Gebieter Chakravartin genannt. Im Frühbuddhismus ist der Chakravartin ein großer Herrscher, der das Recht zur Geltung bringt, die Armen und Mittellosen im Land unterstützt und der für sein königliches Handeln stets den Rat der Mönche einholt.

(...)

9. Felsen-Edikt: Falscher und rechter Ritus

Es gibt (...) einen Ritus, der großen Gewinn bringt, nämlich der Ritus des rechten Lebenswandels. Hierin aber liegt beschlossen Freundlichkeit gegen Diener und Sklaven, Achtung vor Personen, die Ehrfurcht verdienen, liebevolle Gesinnung gegen Tiere, Selbstbeherrschung, Freigebigkeit gegen Brahmanen und Büßer. Solches und ähnliches Verhalten nennt man den Ritus des rechten Lebenswandels.

(...)

12. Felsen-Edikt: Toleranz

Der König (...) ehrt alle religiösen Vereinigungen, sowohl Büßer wie Laienanhänger mit Spenden und bedenkt sie auch sonst mit allerlei Ehrungen. Aber äußeren Reichtum und Ansehen hält (er) bei allen religiösen Vereinigungen nicht für so wichtig wie das Wachstum der inneren Werte. Dieses Wachstum der inneren Werte ist auf vielfache Weise möglich. Voraussetzung (...) dafür ist die Zurückhaltung im Reden, auf dass man nicht bei unpassender Gelegenheit die eigene religiöse Vereinigung herausstreiche und über andere religiöse Vereinigungen abfällig urteile. Auf jeden Fall aber muss man sich bei Lob und Tadel Mäßigung auferlegen. Bei passender Gelegenheit aber soll man auch den anderen religiösen Vereinigungen seine Achtung bezeugen. Wenn man sich so verhält, dann fördert man die eigene religiöse Vereinigung und benimmt sich richtig gegen die anderen religiösen Vereinigungen.

Quelle: <http://www.palikanon.com/diverses/asoka/asoka1.htm> (31.12.17)

Arbeitsblatt I - 2

Aus dem „Sutra des Goldenen Lichts“¹

Wenn der König schlechte Taten zulässt,
so übt er seine Königsherrschaft
nicht gemäß der Pflicht aus,
für die er von den Königen der Götter geweiht wurde.

Durch gute Taten gehen Wesen
als Götter in himmlische Gefilde ein,
durch schlechte Taten werden sie als Geister,
Tiere oder Höllenwesen geboren.

Wenn ein König eine Missetat
in seinem Lande duldet,
so wird er aufgrund dieser schlechten Tat
vom Reich der Dreiunddreißig Götter herabfallen.²

Wenn er seine Königsherrschaft nicht ausübt,
so ist er kein Sohn [der Götter].
Seine Väter, die Könige der Götter,
werden Unglück über das Land bringen,
und das Reich wird
durch unerträgliche Unruhen zugrunde gehen.

Er wird König genannt,
damit er den Unterschied

¹ Das „Sutra des Goldenen Lichts“ (*Arya Suvarnaprabhasottama Sutrendraraja Nama*) ist ein Text des Mahayana-Buddhismus.

² Das Reich der Dreiunddreißig Götter liegt im Tavatimsa-Himmel (*tāvātimsa deva*), einem der insgesamt 29 buddhistischen Himmelswelten und ist dem *Kāmaloka* (und damit noch der Begierdewelt) zugeordnet. Im Pali-Kanon finden sich Texte des Buddha, in denen dieser von den vier Himmelsherrschern und den 33 Göttern spricht, die zu diesem Modell offensichtlich die Vorlage lieferten. In diese Reiche gelangt, wer nach dem Tode, qualifiziert durch gutes Karma, in sie aufsteigt.

zwischen guten und schlechten Taten zeigt,
sowie deren völlig gereifte Früchte erklärt.

Zum eigenen Wohl und zum Wohle anderer
und zum Wohle des Dharma im Lande
wurde er von den Scharen der Götter gesegnet
und hat das Wohlgefallen der Götter.

Um Übeltätern und Schurken
in seinem Reiche Einhalt zu gebieten
und für das Wohl des Dharma im Lande
soll er gar Leben und Königsherrschaft hingeben.

Er darf keine Gesetzlosigkeit dulden
und wissentlich übersehen,
sein Reich wird sonst grausam zugrunde gehen;
nichts anderes kann so verheerend wirken.

Quelle: Sútra vom Goldenen Licht, hrsg. Birgit Schweiberer. München 2006

Arbeitsblatt I - 3



Buddha-Skulptur in einem Tempel in Sri Lanka (Foto: hgw)

SUTRENTEXTE ZU STAAT UND GESELLSCHAFT

Buddha über die Interessen der verschiedenen Gruppen der Gesellschaft

(Anguttara Nikaya, 6. Buch, Chakkanipāto 52)

«Die Krieger streben nach Reichtum, suchen Weisheit zu gewinnen, Kraft erlangen ist ihr Zweck, die Erde haben ihr Wunsch, Herrschaft ihr Ziel.

Die Priester streben nach Reichtum, suchen Weisheit zu gewinnen, Sprüche erlangen ist ihr Zweck, Opfer haben ihr Wunsch, brahmische Welt ihr Ziel.

Die Bürger streben nach Reichtum, suchen Weisheit zu gewinnen, Handwerk erlangen ist ihr Zweck, Geschäfte haben ihr Wunsch, Geschäfte abschließen ihr Ziel.

Die Weiber streben nach Männern, suchen Schmuck zu gewinnen, Kinder erlangen ist ihr Zweck, keine Nebenbuhlerin haben ihr Wunsch, Herrschaft ihr Ziel.

Die Räuber streben nach Aneignung, suchen Besitz zu ergreifen, Waffen erlangen ist ihr Zweck, Finsternis haben ihr Wunsch, ungesehn bleiben ihr Ziel.

Die Asketen streben nach Geduld und Milde, suchen Weisheit zu gewinnen, Tugend erlangen ist ihr Zweck, gar nichts haben ihr Wunsch, die Erlösung ihr Ziel.»

Quelle: http://www.palikanon.com/angutt/a06_046-054.html#a_vi52 (3.2.18)

Buddha über den Urzustand und die fortschreitende Degeneration der Wesen

(Digha Nikāya 27. Aggañña Sutta)

Es kommt wohl, Vāsetther, eine Zeit vor, wo sich da hin und wieder, im Verlaufe langer Wandlungen, diese Welt zusammenballt. Wann die Welt sich zusammenballt, ballen sich die Wesen zumeist als Leuchtende zusammen. Die sind dann geistförmig, genießen Wonne, kreisen selbstleuchtend im Raume, bestehn in Schönheit, lange Wandlungen dauern sie durch.

Es kommt wohl, Vāsetther, eine Zeit vor, wo sich da hin und wieder, im Verlaufe langer Wandlungen, diese Welt auseinanderballt. Wann die Welt sich auseinanderballt, gelangen die Wesen zumeist, dem Reigen der Leuchtenden entschwunden, hienieden zu Dasein. Sie sind noch geistförmig, genießen Wonne, kreisen selbstleuchtend im Raume, bestehn in Schönheit, lange Wandlungen dauern sie durch.

(...)

Als bald nun, Vāsetther, hat eines der Wesen, lüstern geworden, „Sieh' da, was mag das nur sein?“, die saftige Erde fingernd gekostet. So von der saftigen Erde aufkostend empfand es Behagen, Durst aber war ihm entstanden. Andere aber noch, Vāsetther, der Wesen sind im Hinblick auf dieses Wesen nachgefolgt und haben die saftige Erde fingernd gekostet. So von der saftigen Erde aufkostend empfanden sie Behagen, Durst aber war ihnen entstanden. Da haben nun, Vāsetther, die Wesen dort die saftige Erde bissenweise behandelnd zu genießen begonnen. Sowie aber dann, Vāsetther, die Wesen dort die saftige Erde bissenweise behandelnd zu genießen begannen, war auch schon der ihnen selbst eigene Glanz verschwunden. Als der ihnen selbst eigene Glanz verschwunden war, ist Mond und Sonne zum Vorschein gekommen.

(...)

Da sind denn, Vāsetther, die Wesen dort, die saftige Erde genießend, davon gespeist, davon ernährt, lange Zeiten hindurch bestanden. Je mehr und mehr nun, Vāsetther, die Wesen dort, die saftige Erde genießend, davon gespeist, davon ernährt, lange Zeiten hindurch bestanden, desto mehr und mehr sind jene Wesen immer gröber geworden an Körperart, und ihre Schönheit ist in Unschönheit übergegangen. So waren jetzt manche Wesen schön anzuschauen, manche Wesen unschön anzuschauen. Da haben nun die schön anzuschauenden Wesen den unschönen gegenüber sich gebrüstet: „Wir sind schöner als diese, die sind nicht so schön wie wir!“ Weil sie sich ihrer Schönheit gebrüstet hatten, dünkelfhaft und eitel geworden waren, ist ihnen die saftige Erde verschwunden.

(...)

Nachdem nun, Vāsetther, jenen Wesen die saftige Erde verschwunden war, ist die Erdbodensprosse zum Vorschein gekommen. Gleichwie etwa ein Pilz aufgeht, ist sie aufgegangen. Die ist farbig gewesen, duftig gewesen, saftig gewesen. Gleichwie etwa geschlagener Rahm oder geschlagene Butter, so war die Farbe; gleichwie etwa süßer Honig, ohne Waben, so war der Geschmack (...) Als die Erdbodensprosse verschwunden war, ist die Rankenbeere zum Vorschein gekommen (...) Da haben denn, Vāsetther, die Wesen dort von der Rankenbeere zu genießen begonnen. Bei diesem Genusse, davon gespeist, davon ernährt, sind sie lange Zeiten hindurch bestanden (...) Nachdem nun, Vāsetther, jenen Wesen die Rankenbeere verschwunden war, ist ungepflügt reifender Reis zum Vorschein gekommen, unbestäubt, unbehülst, weiß, wohlriechend, vollkörnig. Was sie davon am Abend zum Abendmahl eingenommen hatten, das war am Morgen wieder reif emporgewachsen: was sie davon am Morgen zum Morgenmahl eingenommen hatten, das war am Abend wieder reif emporgewachsen, und es war keine Abnahme zu merken. (...)

Da ist denn, Vāsetther, einem der Wesen aus träger Bequemlichkeit der Gedanke gekommen: „Ach warum nur mühe ich mich ab den Reis zu holen, am Abend für das Abendmahl, am Morgen für das Morgenmahl: wie, wenn ich nun den Reis nur einmal holen ginge, für den Abend und Morgen zusammen?“ So hat dann, Vāsetther, jenes Wesen nur einmal den Reis geholt, für den Abend und Morgen zusammen

(...)

Wie, wenn wir nun die Reisfelder verteilen und abgrenzen würden?“ Da haben denn, Vāsetther, die Wesen dort die Reisfelder verteilt und abgegrenzt.

Als bald nun, Vāsetther, hat eines der Wesen, lüstern geworden, sein Teil wohlverwährend, das Teil eines anderen ohne Erlaubnis sich angeeignet und genossen. Dabei ist es ertappt worden, und man hat ihm gesagt: „Schlimm, fürwahr, liebes Wesen, handelst du, daß du gar wohl dein eigen Teil verwahrt hast und das Teil eines anderen ohne Erlaubnis dir aneignen und genießen magst: lasse doch, liebes Wesen, so etwas nicht wieder vorkommen.“ - „Gewiß nicht, ihr Lieben“, sagte da, Vāsetther, das Wesen dort zu den anderen. Aber ein zweites Mal, Vāsetther, und ein drittes Mal hat jenes Wesen, sein Teil wohlverwährend, das Teil eines anderen ohne Erlaubnis sich angeeignet und genossen, wurde wieder ertappt, und man hat ihm wiederum also zugesprochen, während manche mit Fäusten schlugen, manche mit Steinen warfen, manche mit Stöcken prügelten. Seit damals hat nunmehr, Vāsetther, der Diebstahl sich gezeigt, der Hader sich gezeigt, die Lüge sich gezeigt, Schlag und Wider Schlag sich gezeigt.

«Da sind denn, Vāsetther, die Wesen zusammengekommen und haben geklagt: „Schlimm, fürwahr, sind bei den Wesen die Dinge geraten, daß man jetzt sogar den Diebstahl kennenlernt, den Hader kennenlernt, die Lüge kennenlernt, Schlag und Widerschlag kennenlernt! Wie, wenn wir nun ein Wesen gemeinsam erwählen würden, das für uns einen allgemein Strafbaren zu strafen hätte, einen allgemein Verweisbaren zu verweisen hätte, einen allgemein Verbannbaren zu verbannen hätte: wir aber würden ihm von der Reisernte ein Teil zukommen lassen.“ Als bald nun, Vāsetther, haben sich die Wesen dort zu einem von ihnen hinbegeben, der da schöner, ansehnlicher, anmutiger, mächtiger anzuschauen war, und haben also zu ihm gesprochen: „Komm', o Wesen, einen allgemein Strafbaren strafe du, einen allgemein Verweisbaren verweise du, einen allgemein Verbannbaren verbanne du: wir aber wollen dir von der Reisernte ein Teil zukommen lassen.“ - „Gut, ihr Lieben“, sagte da, Vāsetther, jenes Wesen, den anderen Wesen zustimmend. Und ein allgemein Strafbarer wurde von ihm gestraft, ein allgemein Verweisbarer verwiesen, ein allgemein Verbannbarer verbannt. Sie aber ließen ihm von der Reisernte ein Teil zukommen.

Quelle: <http://www.palikanon.com/digha/d27.htm> (3.2.18)

Arbeitsblatt I - 4

Das *Kutadanata Sutta*

Das *Kutadanata Sutta* erzählt die Geschichte vom König Mahavijjavi, der einst zur Ehrung der Götter des Reichtums und des Wohlstandes die Durchführung einer gigantischen und kostspieligen Opferzeremonie plante. Seine dem Buddhismus nahestehenden Minister rieten ihm entschieden von diesem Vorhaben ab: Solange die Menschen unter hohen Steuern und der Angst vor verarmten Dieben und Räubern litten, würde auf eine solche Verschwendungsorgie mit großem Unmut und begründeter Empörung reagiert, denn kein einziges wirtschaftliches Problem könne durch sie gelöst werden. Die Regierung solle vielmehr, so die Minister, den Bauern Land zur Bebauung überlassen und die arbeitswilligen Handwerker mit Finanzmitteln ausstatten, so daß auf diese Weise die Wirtschaft zur Prosperität gelange und sich auf solcher Grundlage auch die buddhistische Lehre zum Wohle aller Wesen entfalten könne. Die Vorschläge fanden die Zustimmung des Königs, und er setzte sie tatkräftig um. *Schon in früher Zeit beeinflusste die buddhistische Lehre so die Staatspolitik.*

Sieben Grundsätze zur Sicherung von Friedens und Prosperität

Anlässlich seiner regelmäßigen Besuche im Landes der Vajjis legte der Buddha einmal sieben Grundsätze zur Sicherung des Friedens und der Prosperität einer Gemeinschaft dar, die sich vereinfacht so zusammenfassen lassen:

1. Regelmäßig Versammlungen abhalten
2. Zusammenkünfte friedlich und harmonisch gestalten
3. Treue zur Politik der Vergangenheit bewahren
4. Die Älteren ehren und ihnen mit Respekt begegnen
5. Keine Entführungen, kein Missbrauch von Frauen und Mädchen dulden
6. Verehrung der alten Kultstätten und der Schreine der Götter fortführen
7. Den Heiligen (Arhats) Schutz und Unterstützung gewähren.

Quelle: The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony. An Anthology from the Pali Canon (2016). Edited and introduced by Bhikku Bodhi. Somerville.

Auszüge aus dem Sigolavada Sutta

(übersetzt aus dem Pali von Narada Thera)

„Und wie, junger Haushälter, deckt der noble Schüler die sechs Richtungen ab?

„Folgendes sollte man als die sechs Richtungen verstehen: Die Eltern sollte man im Osten sehen, Lehrer als den Süden, Frau und Kinder als den Westen, Freunde und Bekannte im Norden, Helfer und Mitarbeiter in der Tiefe und Asketen und Priester im Zenit.

"Auf fünf Arten, junger Haushälter, sollte ein Kind seine Eltern als den Osten unterstützen:

- (i) mich unterstützt, soll ich sie unterstützen,
- (ii) ich soll ihre Pflichten erfüllen,
- (iii) ich soll die Familientradition wahren,
- (iv) ich soll mich wert machen mein Erbe einzugehen,
- (v) weiters sollte ich Almosen zu Ehren meiner Eltern und verstorbenen Verwandten geben.

"Auf fünf Arten, junger Haushälter, unterstützen die Eltern als der Osten ihre Kinder, und zeigen ihr Mitgefühl:

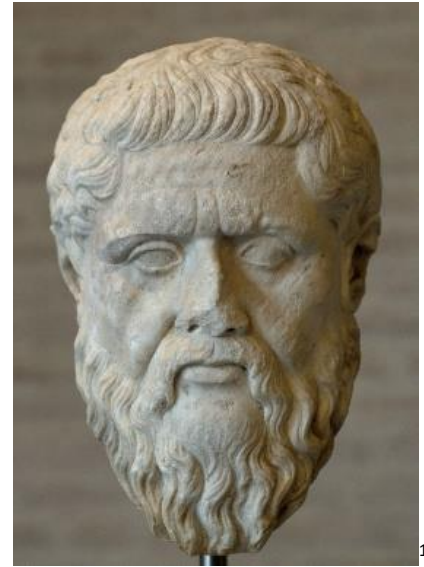
- (i) sie halten sie von Ungeschicktem ab,
- (ii) sie halten sie zu Gutem an,
- (iii) sie lehren sie einen Beruf,
- (iv) sie kümmern sich um einen passenden Partner,
- (v) zur passenden Zeit übergeben sie ihnen ihr Erbe.

"Auf diese fünf Arten unterstützen Kinder ihre Eltern als den Osten und Eltern zeigen so ihr Mitgefühl für ihre Kinder. So ist der Osten damit gedeckt, sicher und sorgenfrei gemacht.

Nach den so dargelegten Reziprozitätsregeln werden im weiteren Text sodann die Beziehungen zwischen Lehrern und Schülern, von Männern zu Frauen sowie zu Freunden und Bekannten, zu Helfern und zu Mitarbeitern und schließlich auch zu Priestern und Asketen dargestellt.

Quelle: <http://zugangzureinsicht.org/html/tipitaka/dn/dn.31.0.nara.html> (3.2.18)

Arbeitsblatt I - 5



Der ideale Staat bei Platon (427 - 347 v. Chr.): Die Herrschaft der Philosophen

Platon kritisiert in seiner "POLITEIA" sowohl den Militärstaat, die Oligarchie, als auch die Demokratie!

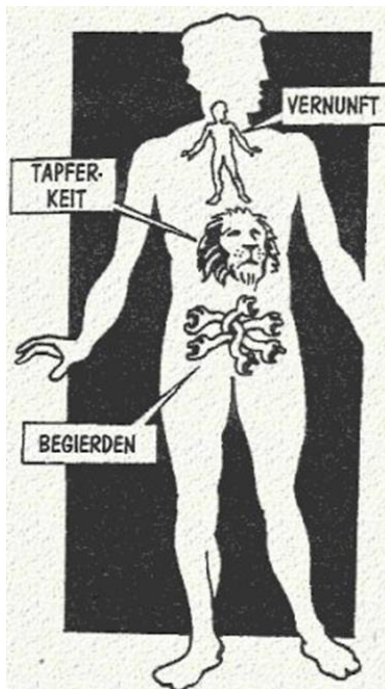
Die hervorstechendste negative Eigenschaft der Demokratie sieht er darin, dass hier jeder seinem Belieben und Begehren freien Lauf lassen kann. Jeglicher Zwang ist verpönt, und die vielgerühmte Liberalität führt schließlich dazu, dass auch auf Bildung nicht allzu viel Wert gelegt wird. Hier wird jeder zu Ehren gebracht, wenn er nur versichert, ein guter Freund aller zu sein!

Für die Demokratie sei das höchste Gut die Unersättlichkeit der Freiheit, und genau diese richte die Demokratie zugrunde, so Platon. Das Ende der zuchtlosen Demokratie ist die TYRANNEI! (Maßlose Freiheit schlägt natürlicherweise in Unfreiheit um!?)

DIE GERECHTE ORDNUNG DES STÄNDESTAATES:

Die richtige Teilung hat im Sinne Platons eine anthropologische Grundlage: Es geht darum, daß jeder das Seine tut, nämlich das, was seiner Anlage entspricht. Bei jedem Menschen sind drei derartige Anlagen oder auch Tugenden vorhanden, allerdings sind sie unterschiedlich stark ausgeprägt!

¹ Bildquelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Plato#/media/File:Head_Platon_Glyptothek_Munich_548.jpg



Besonnenheit: ordnet das sinnliche Begehren

Tapferkeit: reguliert den Willen

Klugheit: leitet die Vernunft

Entsprechend teilt Platon die gesamte Bürgerschaft seines IDEALSTAATES in drei Klassen oder Stände ein:

VOLK: Geschäftsleute, Handwerker und Bauern als Nährstand

KRIEGER: Sie schützen und verwalten den Staat

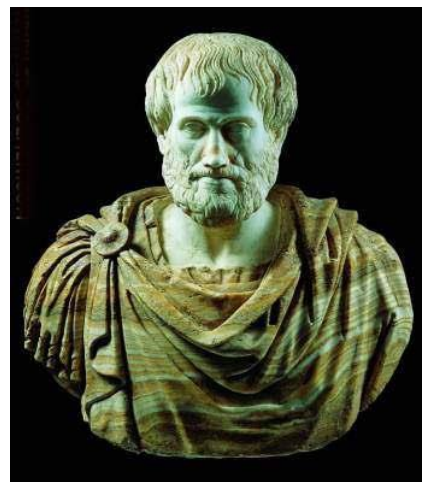
HERRSCHER: Philosophen als Gesetzgeber und Richter

Denn wer könnte besser für eine gerechte Staatsordnung sorgen, als diejenigen, die sich am intensivsten um die Erkenntnis der Gerechtigkeit bemühen, die Philosophen??

Als Staatsideal finden wir also bei Platon einen ARISTOKRATISCHEN DREISTÄNDE-STAAT!

Textquelle: http://www.greiner1.at/brg/pages/Index%20Philo/platon_staatsphilo.html (2.2.18)

Arbeitsblatt I - 6



Die Staatsphilosophie von Aristoteles

Nach Aristoteles ist die **Zusammensetzung des Staates** wie folgt: Der Staat besteht aus einzelnen Dörfern oder Städten. Diese wiederum sind aus Hausgemeinschaften zusammengesetzt, welche aus Mann, Frau, Kindern und Bediensteten bestehen.

Aristoteles geht davon aus, dass der Mensch von Natur aus ein **staatenbildendes Wesen** ist. Wie der sittlich beste Mensch der glücklichste ist, so ist auch ein Staat nur dann **glücklich**, wenn er bestens funktioniert. Die Gemeinschaft ist hierbei um des Menschen willen da und alle Politik, muss sich dabei nach dem sittlichen Ziel des Menschen, der wahren Glückseligkeit richten. Der Staat hat dabei die Aufgabe der **Fürsorge** und des **Befehlens**.

Nach Aristoteles wird die **sittliche Haltung** durch Übung, Gewohnheit und Lernen erworben.

Die Verfassungsformen

Ob eine **Verfassung** gut ist, misst sich daran, ob diese dem Allgemeinwohl dient. Interessant ist, dass bei Aristoteles die Demokratie als Abweichung von der guten Form gilt.

Der Staat muss die Erziehung der Bürger zur Rechtschaffenheit und zum sittlichen Handeln zur **Aufgabe** haben. Ursachen und Gründe für möglichen **Entartungen der Demokratien** sind nach Aristoteles Maßlosigkeit, Furcht und Verachtung.

Herrschende	Verfassung gute Form	Verfassung Abweichung
Einer	Monarchie	Tyrannis
Wenige	Aristokratie	Oligarchie
Alle	Politie	Demokratie

Textquelle: <http://www.anderegg-web.ch/phil/aristoteles-ethik.htm> (2.2.18)

¹ Bildquelle: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c0/Aristoteles.jpg>

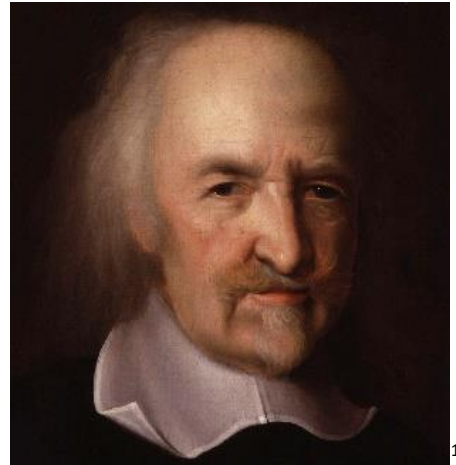
Unterschiede des Aristotelischen Staatsbildes gegenüber dem Platonischen Staatsideal

Gegenüber dem Platonischen Staatsideal weist das Aristotelische Staatsbild realistischere, die historisch gewordene Wirklichkeit mehr berücksichtigende Züge auf. Wie Plato ist aber Aristoteles der Ansicht, daß das wahrhaft menschliche, sittliche Leben nur im *Staate* zur vollen Ausbildung gelangen kann. Der Mensch ist von Natur aus ein soziales, ein »politisches Wesen«, er ist auf das Gemeinschaftsleben angelegt. (...) Die *Verfassung (politeia)* des Staates soll den Verhältnissen entsprechen, muß aber immer vernünftig sein, dem Gemeinwohl und der Sittlichkeit dienen. (...) Der glücklichste Staat ist der, welcher auch der beste, sittlichste ist. Der gute Gesetzgeber hat zu sehen, wie der Staat zum tugendhaften Leben und zur Glückseligkeit gelangen kann.

Die Erziehung der Kinder ist eine soziale Angelegenheit, denn die Kinder müssen zu tüchtigen Staatsbürgern herangebildet werden. Von der Geburt an sind die Kinder körperlich zu kräftigen, in jeder Hinsicht geschickt zu machen. Dann sind sie auch intellektuell und sittlich zu bilden, kurz sie sind an Leib und Seele, Geist und Charakter tüchtig zu machen.

Textquelle: <http://www.textlog.de/33557.html> (2.2.18)

Arbeitsblatt I - 7



Der Gesellschaftsvertrag bei Thomas Hobbes

Hobbes, dessen "Leviathan" 1651 veröffentlicht wurde, geht von einem in jedem Menschen angelegten Streben nach immer mehr Macht und Reichtum aus. Daraus folgert er einen Naturzustand, der als "Krieg aller gegen alle" charakterisiert werden kann.

Der oberste Grundsatz des natürlichen Rechts lautet für Hobbes deshalb: "Jedermann hat sich um Frieden zu bemühen, solange dazu Hoffnung besteht. Kann er ihn nicht herstellen, so darf er sich alle Hilfsmittel und Vorteile des Krieges verschaffen und sie benützen." (Hobbes 1968, S. 190.)

Um Frieden zu erreichen, müssen sich die Individuen durch Vertrag einer Macht unterwerfen, der sie alle Rechte abtreten. Dieser Vertrag jedes Individuums mit jedem anderen lautet: "Ich übergebe mein Recht, mich selbst zu beherrschen, diesem Menschen oder dieser Gesellschaft unter der Bedingung, dass du ebenfalls dein Recht über dich ihm oder ihr abtest. Auf diese Weise werden alle Einzelnen eine Person und heißen Staat oder Gemeinwesen" (zitiert nach: Bergsträsser, A. / Oberndörfer, D. (Hg.): Klassiker des Staatsrechts, Stuttgart: Koehler 1962, S. 173).

Gegen diese höchste Gewalt, den Staat, gibt es nach Hobbes keine Rechte der Staatsbürger, denn die höchste Gewalt ist selber nicht vertragsschließende Partei und hat deshalb auch keine vertraglichen Verpflichtungen einzuhalten. Es "schließt ja derjenige, welchem die höchste Gewalt übertragen wird, mit denen, die sie ihm übertrugen, eigentlich keinen Vertrag, und folglich kann er kein Unrecht tun, weswegen ihm die höchste Gewalt genommen werden dürfte". (Klassiker S. 170.) Es gibt deshalb bei Hobbes gegen die einmal errichtete höchste Gewalt kein Widerstandsrecht.

Literatur: Thomas Hobbes, Leviathan, Harmondsworth 1968; Bergsträsser, A. / Oberndörfer, D. (Hg.): Klassiker des Staatsrechts, Stuttgart: Koehler 1962.

Dieser Text entstammt: http://ethik-werkstatt.de/Klassische_Vertragstheorie.htm#Locke (29.12.17)

¹ Bildquelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d8/Thomas_Hobbes_%28portrait%29.jpg

Arbeitsblatt I - 8



Der Gesellschaftsvertrag bei John Locke

Locke geht von einem Glücksstreben der Menschen aus: "Die Natur hat den Menschen den Wunsch nach Glück und den Widerwillen gegen das Elend mitgegeben. Es sind dies angeborene, grundsätzliche Einstellungen zum Leben, die unser Leben, die unsere Handlungen immer wieder und unaufhörlich beeinflussen." (Locke, Essays, Band 1, S. 67. Genaue Fundstelle leider verloren gegangen.)

Locke spricht den Individuen bereits im Naturzustand die Fähigkeit zu moralischem Verhalten zu. "Um die politische Autorität ('power') richtig zu verstehen und sie aus ihrem Ursprung abzuleiten, müssen wir berücksichtigen, in welchem Zustand sich alle Menschen von Natur aus befinden, und das ist ein Zustand völliger Freiheit, ihre Handlungen zu steuern und über ihre Besitztümer und Personen zu verfügen, wie sie es für richtig halten, innerhalb der Grenzen des Naturrechts ('law of nature') ..." (P. Laslett ed.: John Locke, Two Treatises of Government, Mentor Book 1965, S. 309.)

Jedoch ist für Locke nicht ausgeschlossen, dass einige Individuen aus Eigeninteresse die moralischen Normen verletzen und dass dann die Geschädigten als Richter in eigener Sache bei der Verfolgung der Täter über das Ziel hinausschießen.

"Die Unzuträglichkeiten, denen sie (im Naturzustand) ausgesetzt sind durch die unregelmäßige und unbestimmte Ausübung der Macht, die jeder Mensch hat, die Übertretung anderer zu bestrafen, veranlassen sie, zu den festen Gesetzen der Regierung ihre Zuflucht zu nehmen, um dort Schutz und Erhaltung ihres Eigentums (also Leben, Freiheit und Besitz) zu suchen."

Auch für Locke liegt es deshalb im Interesse aller Beteiligten, den Naturzustand zu überwinden und in eine "civil society", eine "zivilisierte Gesellschaft" einzutreten. Dies ist nur möglich

¹ Bildquelle: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/31/John-Locke-660x350-1412917543.jpg>

durch einen Gesellschaftsvertrag. Denn wenn die Menschen von Natur aus frei und gleich sind, so kann es nur dadurch zu einer rechtmäßigen politischen Autorität über diese Menschen kommen, dass sie selber der Errichtung dieser Autorität zustimmen: "Insofern die Menschen ... von Natur aus alle frei, gleich und unabhängig sind, kann niemand aus diesem Zustand entfernt und der politischen Autorität ('power') eines andern unterworfen werden ohne seine eigene Zustimmung, was dadurch geschieht, dass er mit andern Menschen übereinkommt, sich in einer Gemeinschaft zusammenzuschließen und zu vereinigen." (Two Treatises, S. 374.)

Allerdings ist für Locke im Unterschied zu Hobbes nicht jede politische Autorität legitim, sofern sie nur wirksam gewaltsame Konflikte zwischen den Gesellschaftsmitgliedern verhindern kann. Für Locke ist ein Individuum nur dann zum Gehorsam gegenüber der politischen Autorität verpflichtet, wenn diese für den Schutz seines Lebens, seiner Gesundheit, seiner Freiheit und seines Eigentums sorgt, denn das Individuum ist den Gesellschaftsvertrag ja eingegangen, um diese natürlichen Rechte zu schützen.

Für Locke ist deshalb im Gegensatz zu Hobbes eine absolute Monarchie mit unbeschränkter Gewalt des Monarchen unvereinbar mit einer staatsbürgerlichen Gesellschaft: "Denn es ist das Ziel der staatsbürgerlichen Gesellschaft, die Missstände des Naturzustandes zu vermeiden, die sich notwendig daraus ergeben, dass jedermann Richter in eigener Sache ist, indem eine anerkannte Autorität errichtet wird, an die sich jeder richten kann, wenn ihm ein Schaden zugefügt wurde oder wenn ein Streit entsteht, und der jedes Mitglied der Gesellschaft gehorchen sollte. Wo immer es jedoch irgendwelche Personen gibt, für die keine derartige Autorität existiert, an die sie sich wenden können, um irgendwelche Differenzen zwischen sich zu entscheiden, dort sind diese Personen noch im Naturzustand. Und dies gilt für jeden absoluten Fürst in Bezug auf jene, die seiner Herrschaft unterliegen." (Two Treatises, S. 370.)

Locke hält deshalb eine absolute Monarchie mit dem staatsbürgerlichen Zustand für unvereinbar und er bestätigt deshalb ein Recht auf Widerstand: "Jeder, der in seiner Autorität über die ihm gesetzlich eingeräumte Macht hinausgeht ... hört in dieser Beziehung auf, Obrigkeit zu sein; und da er ohne Autorität handelt, darf ihm Widerstand geleistet werden." (Klassiker S. 209)

Trotzdem kann auch Locke noch nicht eigentlich als ein demokratischer Theoretiker angesehen werden. Zwar vertritt er das Prinzip der verfassungsgebenden Gewalt des Volkes und er

verpflichtet den Gesetzgeber auf die Beachtung des allgemeinen Wohls, aber eine Mitwirkung der Bürger an der Gesetzgebung ist für ihn nicht notwendig. Wenn die Mitglieder der Gesellschaft einmal als gesetzgebende Gewalt eine Versammlung eingesetzt haben, so besitzen sie kein Recht mehr, daran etwas zu ändern: "Wenn die Gesellschaft die Gesetzgebung irgendeiner Versammlung von Männern zugesprochen hat, damit sie bei diesen und ihren Nachfolger verbleibe, dann kann die Gesetzgebung niemals zum Volk zurückkehren, solange diese Regierung besteht, denn dadurch, dass es die gesetzgebenden Gewalt mit der Macht ausgestattet hat, für immer zu dauern, hat es seine politische Macht an die Legislative abgegeben und kann sie nicht wieder erlangen." (Two Treatises, S. 477.)

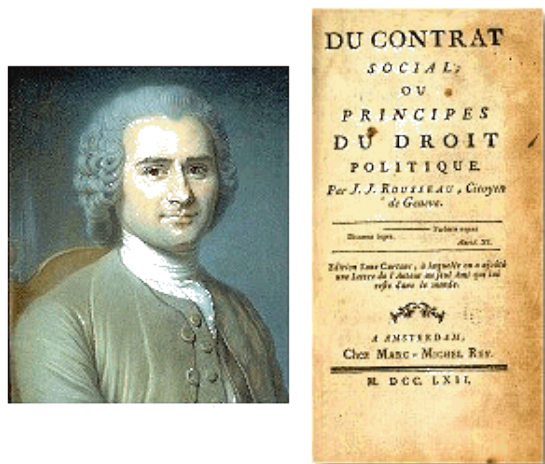
Im Prinzip kann also nach Locke auch eine erbliche Monarchie als gesetzgebende Gewalt Gehorsam verlangen, sofern sie nur Leben, Freiheit und Eigentum der Bürger schützt.

Literatur

John Locke, Two Treatises of Government. Ed. by P. Laslett, Mentor Book 1965
 John Locke, Essays, Band 1
 Bergsträsser, A. / Oberndörfer, D. (Hg.): Klassiker des Staatsrechts, Stuttgart: Koehler 1962
 Thomas Paine, The Rights of Man, London: Dent Everyman's Library 1969

Dieser Text entstammt: http://ethik-werkstatt.de/Klassische_Vertragstheorie.htm#Locke (29.12.17)

Arbeitsblatt I - 9



1

Der Gesellschaftsvertrag bei Jean Jacques Rousseau

Der entscheidende Durchbruch zur Mitwirkung der Bürger an der Gesetzgebung geschieht – zumindest auf dem Boden der Vertragstheorie des Staates – bei Rousseau. Die Rechtfertigung des Anspruchs auf Befolgung der Gesetze des Staates beruht auch für ihn auf einer vertraglichen Übereinkunft: „Da kein Mensch eine natürliche Gewalt über seinesgleichen hat, und da die Stärke kein Recht gewährt, so bleiben folglich die Verträge als die einzige Grundlage jeder rechtmäßigen Gewalt unter den Menschen übrig.“ (Gesellschaftsvertrag S. 35)

Die ursprünglich freien und gleichen Individuen schließen sich in einem Gesellschaftsvertrag zu einer politischen Einheit zusammen. Dieser Vertrag lässt sich in die Worte fassen: „Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Leitung des allgemeinen Willens („volonté générale“), und wir nehmen jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.“ (Gesellschaftsvertrag S. 44) Daraus entsteht das Gemeinwesen, der Staat: „An die Stelle der einzelnen Person jedes Vertragsschließenden setzt solcher Gesellschaftsvertrag sofort einen geistigen Gesamtkörper, dessen Mitglieder aus sämtlichen Stimmabgebenden bestehen und der durch eben diesen Akt seine Einheit, sein gemeinsames Ich, sein Leben und seinen Willen erhält.“ (Gesellschaftsvertrag S. 44)

Im Unterschied zu Hobbes wird der Friede zwischen den Individuen also nicht dadurch erreicht, dass sich alle einem Dritten unterwerfen, sondern dadurch, dass alle sich dem Willen der Allgemeinheit, der *volonté générale*, unterordnen. Die Lenkung des Gemeinwesens durch den "allgemeinen Willen" ist für Rousseau eine notwendige Konsequenz aus dem

¹ Bildquelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/88/Jean-Jacques_Rousseau.gif

Zweck, den die Individuen mit der Staatsgründung verfolgen, nämlich die Förderung des gemeinsamen Interesses, des Gemeinwohls.

Im Unterschied zu Locke besteht Rousseau (...) darauf, „dass die Staatshoheit, die nichts anderes als die Ausübung des Allgemeinen Willens ist, nie veräußert werden kann (...) Die gesetzgebende Gewalt muss nach Rousseau also beim ganzen Volke liegen, gleichgültig ob die Regierung als die rechtmäßige Ausübung der vollziehenden Gewalt nun von einem, von wenigen oder von den meisten Bürgern durchgeführt wird. Damit geht Rousseau über die Position Lockes hinaus und begründet das Recht aller Bürger zur Gesetzgebung.

Nach Rousseau ist das Individuum nur dann zum Gehorsam gegenüber den durch die politischen Autoritäten gesetzten Normen verpflichtet, wenn diese den "allgemeinen Willen" (*volonté générale*) ausdrücken. Dies setzt voraus, dass es sich bei der jeweiligen Norm um ein allgemeines Gesetz handelt, das für alle in gleicher Weise gilt. Außerdem müssen alle Bürger an der Beschlussfassung über dieses Gesetz mitgewirkt haben, denn ein rationales Individuum wird niemals freiwillig seine natürliche Freiheit aufgeben, um sich irgendeinem partikularen Willen zu unterwerfen.

Für Rousseau ist der Mensch also ein Wesen, das rational seine Interessen verfolgt, und das niemals einen nachteiligen Vertrag schließen würde.

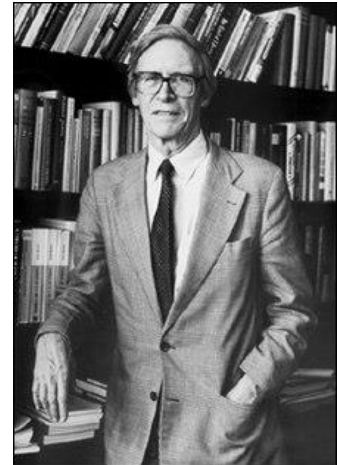
So schreibt er zur Sklaverei: „Die Behauptung, ein Mensch verschenke sich unentgeltlich, ist eine unbegreifliche Albernheit; eine solche Handlung ist schon deswegen ungesetzlich und nichtig, weil derjenige, der sich dazu hergibt, nicht bei gesunder Vernunft ist. Wer dies einem ganzen Volk nachsagt, muss es für ein Volk von Verrückten halten. Verrücktheit verleiht kein Recht ... Kurz, es ist ein nichtiger und mit sich selbst in Widerspruch stehender Vertrag, auf der einen Seite eine unumschränkte Macht und auf der anderen Seite einen schrankenlosen Gehorsam festzusetzen.“ (Gesellschaftsvertrag S. 36)

Literatur

Jean Jacques Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, Stuttgart: Reclam 1968.

Dieser Text entstammt: http://ethik-werkstatt.de/Klassische_Vertragstheorie.htm#Locke (29.12.17)

Arbeitsblatt I - 10



Das Gerechtigkeitsmodell von John Rawls

„Nehmen wir [...] an, eine Gesellschaft sei eine mehr oder weniger in sich abgeschlossene Vereinigung von Menschen, die für ihre gegenseitigen Beziehungen gewisse Verhaltensregeln als bindend anerkennen und sich meist auch nach ihnen richten. Nehmen wir weiter an, diese Regeln beschreiben ein System der Zusammenarbeit, das dem Wohl seiner Teilnehmer dienen soll. Dann ist zwar die Gesellschaft ein Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils, aber charakteristischerweise nicht nur von Interessenharmonie, sondern auch von Konflikt geprägt. Eine Interessenharmonie ergibt sich daraus, daß die gesellschaftliche Zusammenarbeit allen ein besseres Leben ermöglicht, als wenn sie nur auf ihre eigenen Anstrengungen angewiesen wären. Ein Interessenkonflikt ergibt sich daraus, daß es den Menschen nicht gleichgültig ist, wie die durch ihre Zusammenarbeit erzeugten Güter verteilt werden, denn jeder möchte lieber mehr als weniger haben.“

Es sind Grundsätze nötig, um zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Regelungen der Güterverteilung zu entscheiden und eine Einigung darüber zu erzielen. Das sind die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit: sie ermöglichen die Zuweisung von Rechten und Pflichten in in den grundlegenden Institutionen der Gesellschaft, und sie legen die richtige Verteilung der Früchte und der Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit fest.“

(John Rawls (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main).

¹ Bildquelle: https://www.google.de/search?q=john+rawls+creative+commons&biw=1600&bih=769&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=_YGrOgFukNbGAM%253A%252CP9fyQk2sDa2MIM%252C_&usg=__t8TMWgUml5wtdeEzG6UzrjdtPZU%3D&sa=X&ved=0ahUKEwiW5ZHMIZfZAhUR56QKHSZWBBIQ9QEITjAG#imgrc=_YGrOgFukNbGAM:

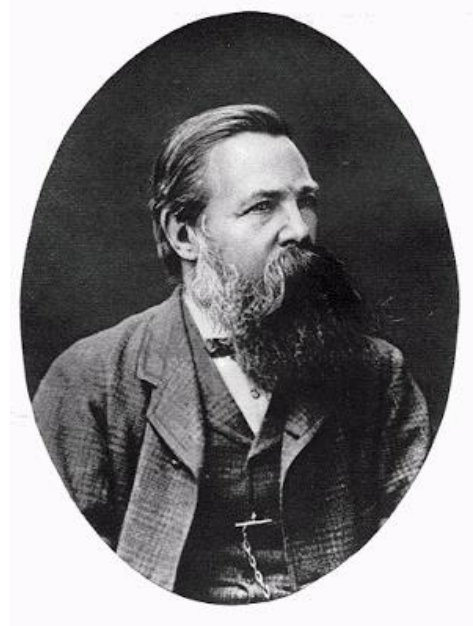
Rawls hypothetische Ausgangssituation:

Wie sieht eine gerechte Gesellschaft aus, in der ich noch gar nicht hineingeboren wurde, ich also noch gar nicht weiß, ob ich später arm oder reich, mächtig oder machtlos sein werde.

„Das Hauptproblem der Vertragstheorie besteht (...) darin, dass eine vertragliche Übereinkunft nicht frei ist "vom stummen Zwang der Verhältnisse" : Je unerträglicher der vertragslose Zustand für jemanden ist, desto größere Konzessionen wird er bei den Vertragsverhandlungen machen. Die Anstrengungen der Vertragstheoretiker zielen deshalb vor allem darauf, das Problem der ungleichen Verhandlungsmacht und der daraus resultierenden "ungleichen" Verträge zu lösen. Rawls bemüht sich in seiner Theorie der Gerechtigkeit deshalb darum, die Situation der vertraglichen Übereinkunft so zu gestalten, dass dieser Kritik der Boden entzogen wird (...) Dazu ändert Rawls die Situation, in welcher der Vertrag geschlossen wird. Rawls bezeichnet diese Situation als "original position". In der deutschen Ausgabe seines Werkes wird dies nicht sehr glücklich mit "Urzustand" übersetzt. Rawls schreibt dazu: "Dieser Urzustand entspricht dem Naturzustand der traditionellen Vertragstheorie." (S.12) Der Urzustand ist jedoch kein früher historischer Zustand sondern "wird als eine rein hypothetische Situation aufgefasst, in der niemand seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klassenzugehörigkeit oder seinen sozialen Status kennt. Noch kennt irgend jemand sein Schicksal bei der Zuteilung natürlicher Vermögen und Fähigkeiten wie Intelligenz, Körperkraft und ähnlichem." (S.12). Die Individuen treffen also ihre Entscheidung hinter einem "Schleier des Nichtwissens" ("veil of ignorance") über ihr eigenes späteres Los bei der Verteilung sozialer oder natürlicher Güter. Der Ausgang der Übereinkunft hängt jetzt nicht mehr vom unterschiedlichen Machtpotenzial der Beteiligten ab, wie Rawls betont, sondern "stellt eine echte Versöhnung der Interessen dar." (S.142) Rawls entkräftet also die Kritik an der Vertragstheorie, indem er die Übereinkunft nicht unter den Zwängen eines vorstaatlichen Naturzustandes stattfinden lässt, sondern in einer "rein hypothetischen" Ausgangsposition, in dem ein "Schleier des Nichtwissens" über ihre zu erwartende persönliche Lage die Individuen daran hindert, in die Übereinkunft ihre besonderen persönlichen Interessen einzubringen.“

Quelle: [http://ethik-werkstatt.de/Rawls_Theorie_der_Gerechtigkeit.htm#Schleier der Unwissenheit](http://ethik-werkstatt.de/Rawls_Theorie_der_Gerechtigkeit.htm#Schleier%20der%20Unwissenheit) (2.2.18)

Arbeitsblatt I - 11



Friedrich Engels über den Staat

„Der Staat ist (...) keineswegs eine der Gesellschaft von außen aufgezwungene Macht; ebensowenig ist er `die Wirklichkeit der sittlichen Idee`, `das Bild und die Wirklichkeit der Vernunft`, wie Hegel behauptet. Es ist vielmehr ein Produkt der Gesellschaft auf bestimmter Entwicklungsstufe; er ist das Eingeständnis, daß diese Gesellschaft sich in einem unlösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickelt ist, sich in unversöhnliche Gegensätze gespalten hat, die zu bannen sie ohnmächtig ist. Damit aber diese Gegensätze, Klassen mit widerstrebenden ökonomischen Interessen nicht sich und die Gesellschaft in fruchtlosem Kampf verzehren, ist eine scheinbar über der Gesellschaft stehende Macht nötig geworden, die den Konflikt dämpft, innerhalb der Schranken der `Ordnung` halten soll; und diese, aus der Gesellschaft hervorgegangene, aber sich über sie stellende, sich ihr mehr und mehr entfremdete Macht ist der Staat.“

Quelle: Engels, Friedrich (1974/1884): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Berlin, S.190f.

¹ Bildquelle: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Friedrich_Engels.gif

Arbeitsblatt I - 12



Lenin über den Staat

„Der Staat ist das Produkt und die Äußerung der *Unversöhnlichkeit* der Klassengegensätze. Der Staat entsteht dort, dann und insofern, wo, wann und inwiefern die Klassengegensätze objektiv nicht versöhnt werden können. Um umgekehrt: Das Bestehen des Staates beweist, daß die Klassengegensätze unversöhnlich sind.“ (S.7)

„Die Lehre vom Klassenkampf (...) führt notwendig zur Anerkennung der *politischen Herrschaft* des Proletariats, seiner Diktatur, d.h. einer mit niemand geteilten und sich unmittelbar auf die bewaffnete Gewalt der Massen stützenden Macht (...) Das Proletariat braucht die Staatsmacht, eine zentralisierte Organisation der Macht, eine Organisation der Gewalt sowohl zur Unterdrückung des Widerstands der Ausbeuter als auch zur Leitung der ungeheuren Masse der Bevölkerung, der Bauernschaft, des Kleinbürgertums, der Halbproletarier, um die sozialistische Wirtschaft `in Gang zu bringen´.“ (S.27) (...) „Wirft man aber die Frage des Staates auf, betrachtet man den Parlamentarismus als eine der Institutionen des Staates unter dem Gesichtspunkt der Aufgaben des Proletariats auf diesem Gebiet, wo ist dann der Ausweg aus dem Parlamentarismus? (...) Der Ausweg aus dem Parlamentarismus ist natürlich nicht in der Aufhebung der Vertretungskörperschaften und Wählbarkeit zu suchen, sondern in der Umwandlung der Vertretungskörperschaften aus Schwatzbuden in `arbeitende´ Körperschaften. `Die Kommune sollte nicht eine parlamentarische, sondern eine arbeitende Körperschaft sein, vollziehend und gesetzgebend zu gleicher Zeit.“ (S.48)

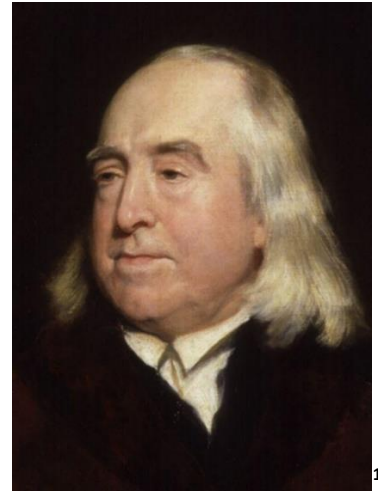
„Die ökonomische Grundlage für das vollständige Absterben des Staates ist eine so hohe Entwicklung des Kommunismus, daß der Gegensatz von geistiger und körperlicher Arbeit verschwindet, folglich eine der wichtigsten Quellen der heutigen gesellschaftlichen Ungleichheit beseitigt wird (...)“ (S.101).

Quelle: Lenin, W.I.(o.J./1917: Staat und Revolution. Frankfurt/Main

¹ Bildquelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e7/Vladimir_Ilyich_Lenin.jpg

Arbeitsblatt I - 13

Die Staatsauffassung der Utilitaristen (Jeremy Bentham)



„Handlung ist Recht, wenn sie der Beförderung von Glück dient!

Der Utilitarismus strebt dabei nach “dem größten Glück der größten Zahl”, er stärkt damit das Gemeinschaftsinteresse. Eine Handlung wird dann wertvoll, wenn sie den größten Nutzen erzielt.

Die moralische Richtigkeit einer Handlung ergibt sich deshalb nur aus den Folgen, nicht aus der Handlung selbst.

Mit dieser Formel, die einer der Begründer des Utilitarismus, Jeremy Bentham (1748-1832) erfunden hat kann man den Utilitarismus erst einmal grundsätzlich beschreiben.

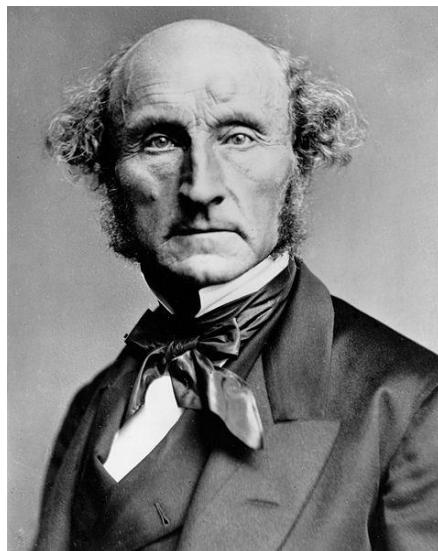
Nach Bentham ist eine Handlung genau dann moralisch, wenn sie dem Gemeinschaftsinteresse dient, beziehungsweise dem Glück der Gemeinschaft. Er stellt dabei auch die demokratische Maxime auf “Everybody count for one and nobody for more than one”. Der Nachteil, den jemand durch eine Handlung erleidet, zählt daher umso weniger, je mehr Personen durch dieselbe Handlung einen Vorteil erzielen.

Dabei wird auch schon das Problem des Utilitarismus klar: Wie kann man gegenseitige Interessen aufsummieren oder abwägen um zu einem gerechten Urteil zu gelangen?“

Quelle: http://www.neuemoral.de/www_neuemoral_de/Philosophen/Utilitarismus/utilitarismus.html
(21.2.18)

¹ Von Henry William Pickersgill (died 1875) - <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6584649> (22.2.18)

Die Staatsauffassung der Utilitaristen (John Stuart Mill)



„Das Prinzip des Nutzens und das Staatsverständnis des Utilitarismus

John Stuart Mill (1806-1873) verfasste gegen Ende seines Lebens mit Utilitarismus (1861) ein Werk, das genau jenem am Nutzen orientierten Denken eine systematische Darstellung und den Namen gab, das er schon als Halbwüchsiger vertreten hatte, als er 1823 als 16jähriger die Utilitarian Society gründete (...) In methodischer Hinsicht wendet sich die ‚utilitaristische‘ Moral- und Sozialphilosophie nicht nur gegen theologische und metaphysische, sondern ganz entschieden auch gegen die rationalistischen, natur- und vernunftrechtlichen Strömungen des neuzeitlichen philosophischen Denkens. Die Grundlagen und Kriterien von Politik, Recht und Moral lassen sich ihren Protagonisten zufolge nicht aus ‚abstrakten‘ Gesetzen oder Prinzipien ableiten, sie seien vielmehr nur auf der Grundlage der Erfahrung zugänglich, d.h. einer empir(ist)ischen Untersuchung der Wahrnehmungen und Empfindungen der in gesellschaftlichen Zusammenhängen lebenden Menschen und den in ihnen erkennbaren Regel- und Gesetzmäßigkeiten. Was als ‚gut‘ und ‚gerecht‘ angesehen werden kann, sei mithin nicht apriorisch oder auf rationalistischem Wege zu ermitteln, sondern nur durch den Rückgang auf die letztlich historisch-

¹ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:John_Stuart_Mill_by_London_Stereoscopic_Company,_c1870.jpg (22.2.18).

psychologische Analyse des ‚moralischen Gefühls‘ oder desjenigen, was für Menschen und Gesellschaft jeweils das „Nützliche“ ist (...)

Die utilitaristische Moral- und Sozialphilosophie (setzt sich) (...) mit genau jenen institutionellen und systematischen Fragen auseinander, die im Zentrum der modernen Theorie und Praxis stehen (...):

- Die Frage der Begründung und Rechtfertigung von staatlicher Herrschaft, die im Utilitarismus auf historisch-empirischer Grundlage und unter Zurückweisung aller rationalistischen, insbesondere der seit Hobbes und Locke entwickelten naturrechtlich-kontraktualistischen Theorien von Staat und Recht erfolgt.
- Die Frage der Reichweite und Zweckbestimmung von staatlichen Institutionen und staatlicher Politik (policies) anhand des Maßstabes der Nützlichkeit und des Kalküls des größten Glücks von Individuen und Gesamtgesellschaft.
- Die Frage der Durchsetzungs- und Zwangsgewalt staatlicher Herrschaft – auch und gerade angesichts widerstreitender sozialer Interessen und Nutzenkalküle – und ihrer Vereinbarkeit mit ihrem grundlegenden Anspruch, Instrument allein der Sicherung von Freiheit und Glück der Individuen und Gesellschaft zu sein.
- Die Frage der durch den Staat zu sichernden Voraussetzungen für die Schaffung und Erhaltung gesellschaftlicher Verhältnisse, die für Glücksstreben und freie Interessenverfolgung der Individuen erforderlich sind: von Einrichtungen der Wirtschaftsverfassung und Sozialpolitik über Maßnahmen der Bildung und Erziehung bis zur Frage der Stellung von Religion und religiösen Organisationen.“

Quelle: Asbach, Olaf (2009): Die Revolution des Nutzens im Staatsdenken der Neuzeit, in: ders. (Hg.): Vom Nutzen des Staates - Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus: Hume - Bentham – Mill. Baden Baden.

Arbeitsblatt I - 14



G.W.F. Hegel über den Staat

„Ein Volk ist zunächst noch kein Staat, und der Übergang einer Familie, Horde, Stammes, Menge usf. in den Zustand eines Staats macht die *formelle* Realisierung der Idee überhaupt in ihm aus.“ (S.382)

„Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, - der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt (...)“ (S.277)

„Der Staat ist die Welt, die der Geist sich gemacht hat.“ (S.313)

Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige (...) ist absolut unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat (...)“ (S.278)

„Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei. Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit *Bewußtsein* realisiert, während er sich in der Natur nur als das anderer seiner, als schlafender Geist verwirklicht.“ (S.282f) (...) „(...) Zutrauen haben die Menschen, daß der Staat bestehen müsse und in ihm nur das besondere Interesse könne zustande kommen, aber die Gewohnheit macht das unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht. Geht jemand zur Nachtzeit sicher auf der Straße, so fällt es ihm nicht ein, daß dieses anders sein könne, denn diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur anderen Natur geworden, und man denkt nicht gerade nach, wie dies erst die Wirkung besonderer Institutionen sei. Durch die Gewalt, meint die Vorstellung oft, hänge der Staat zusammen, aber das Haltende ist allein das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben.“ (S.293).

Quelle: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981/1833): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Berlin.

¹ Bildquelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/01/Hegel_042.jpg

G.W.F. Hegel über Staat und Religion sowie das Verhältnis der beiden im Orient

„Insofern aber die Religion, wenn sie wahrhafter Art ist, ohne (...) negative und polemische Richtung gegen den Staat ist, ihn vielmehr anerkennt und bestätigt, so hat sie ferner für sich ihren *Zustand* und ihre *Äußerung*. Das Geschäft ihres Kultus besteht in Handlungen und der Lehre; sie bedarf dazu *Besitztümer* und *Eigentums*, sowie dem Dienste der Gemeinschaft gewidmeter *Individuen*. Es entsteht damit ein Verhältnis von Staat und Kirchengemeinde. Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist einfach. Es ist in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu tun und Schutz zu gewähren, ja, indem die Religion das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment ist, von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten, - übrigens zu irgendeiner, denn auf den Inhalt, sofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen.“ (S.299).

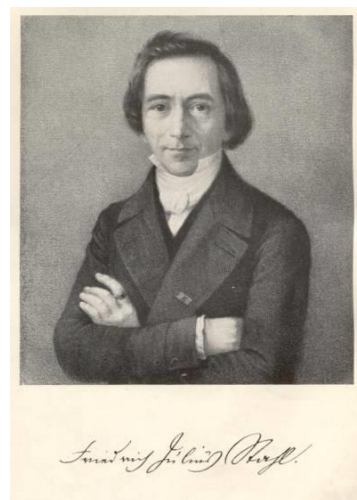
„Das orientalische Reich“

„Dies erste Reich ist vom patriarchalischen Naturganzen ausgehende, in sich ungetrennte, substantielle Weltanschauung, in der die weltliche Regierung Theokratie, der Herrscher auch Hoherpriester oder Gott, Staatsverfassung und Gesetzgebung zugleich, sowie die religiösen und moralischen Gebote oder vielmehr Gebräuche ebenso Staats- und Rechtsgesetze sind. In der Pracht dieses Ganzen geht die individuelle Persönlichkeit rechtlos unter, die äußere Natur ist unmittelbar göttlich oder ein Schmuck des Gottes, und die Geschichte der Wirklichkeit Poesie. Die nach den verschiedenen Seiten der Sitten, Regierung und des Staats hin sich entwickelnden Unterschiede werden, an der Stelle der Gesetze, bei einfacher Sitte, schwerfällige, weitläufige, abergläubische Zeremonien, - Zufälligkeiten persönlicher Gewalt und willkürlichen Herrschens, und die Gliederung in Stände eine natürliche Festigkeit von Kasten.“

Quelle:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981/1833): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Berlin.

Arbeitsblatt I - 15



1

Der Staatstheoretiker Friedrich Wilhelm Stahl (1802-1861) über den Staat

„Niemals ist der Staat das Werk der Wahl und Absicht, nie entsteht er durch Übereinkunft der Menschen, dass sie, vorher außer dem Staate, nunmehr zusammenkommen, um ihn zu errichten. Sie finden sich in ihm, bevor sie darüber nachdenken (...) Der Staat ist ein noch höherer Faktor als menschlicher Wille (...) Sein Ansehen beruht auf seiner Existenz als solcher. Es ist ein ihm selbst innewohnendes ursprüngliches Ansehen, und die Untertanen haben deshalb die Pflicht des Gehorsams unmittelbar, nicht erst infolge ihrer Einwilligung eines unterzulegenden Vereinigungs- und Unterwerfungsvertrages. Dieser Gehorsam ist kein freiwilliger, von Zustimmung abhängiger, sondern ein notwendiger, ähnlich wie die Verpflichtung gegen die Eltern.“

„Wenn der Staat zunächst als ein sichtliches Reich der menschlichen Gemeinschaft sich darstellt, so ist er doch, tiefer betrachtet, zugleich eine göttliche Institution. Es ruht vor allem das Ansehen des Staates auf der Verordnung Gottes. Das ist der letzte Grund des ihm selbst innewohnenden Ansehens (...) Insbesondere hat die Obrigkeit Ansehen und Gewalt von Gott. Sie ist von Gottes Gnaden. `Wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet´ (Paulus im Römerbrief 13).“ (S.47f).

Quelle:

Stahl, Friedrich Wilhelm Stahl (1910): Staatslehre. Berlin.

¹ Bildquelle: By amtliches Dokument - Herrenhaus, Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=13338520>

Arbeitsblatt II - 1

Buddhismus und Staat in China



Händler, Pilger und Mönche aus Indien (und seinen Nachbarreichen) brachten vor zweitausend Jahren den Buddhismus nach China. Von Beginn an erwarteten die chinesischen Kaiser vom Buddhismus positive Beiträge zur Stabilisierung ihrer Macht. Eine neue Religion war nur dann akzeptabel, wenn sie die soziale Ordnung nicht nur nicht in Frage stellte, sondern ihren Bestand aktiv sicherte. In praktischer Hinsicht hatten die Buddhisten, der Tradition des Landes folgend, daher auch regelmäßig Riten und Zeremonien zum Schutz des Staates, zur Abwehr externer Feinde sowie zum Schutz vor den Unbilden der Natur durchzuführen. Dazu lieferte der Buddhismus noch ein akzeptables Modell der Herrscherlegitimation, was seine Verbreitung im Land nachhaltig förderte. Das Ideal des wohlthätigen Monarchen (*dhamma-raja*), der sein Reich gemäß den Grundsätzen von Recht und Barmherzigkeit führt, fand so auch in China gefällige Aufnahme.

Während der frühen Tang-Zeit ist der chinesische Buddhismus untrennbar mit dem Namen der einzigen chinesischen Kaiserin Wu Zetian (624-705) verbunden, einer großen Förderin der buddhistischen Lehre, welche sie zugleich sehr geschickt für ihre politischen Ambitionen zu nutzen wusste. Während einige Historiker sie für eine engagierte Buddhistin halten, glauben andere, die Religion sei ihr lediglich ein Instrument zur Erhaltung und Stabilisierung ihrer Macht gewesen. Letztere behaupten, sie habe sich geschickt einer Prophezeiung des „Großen Wolken Sutra“ (chin.: *Dayunjing*) bedient, um ihre Herrschaft zu legitimieren.² Dort wird eine weise Herrscherin angekündigt, unter deren Führung sich die Dinge zum besseren wandeln würden. Während der Tang-Jahrhunderte kam es regelmäßig vor, dass die Spenden der Laien und sonstige Einnahmen die regelmäßigen Ausgaben der Sangha weit übertrafen. Zur Verwaltung dieser Überschüsse wurden gewaltige Speicher und Vorratslager geschaffen, die unter dem Namen *Wujinzang* („unerschöpfliche Schätze“) geführt wurden. Während die ursprünglichen Ordensregeln des Buddha jede Akkumulation von Gaben verboten, wurden in China die Tempel zu Orten der Reichtumshortung und Schatzbildung. Immer üppiger fließenden Geldeinnahmen ließen einige Klöster so schließlich zu Bankbetrieben mit Geldverleih werden. Gefördert durch solche Verhältnisse setzte im Jahre 845 eine massive Verfolgungswelle durch den Herrscher Wu Zong ein, in deren Verlauf über 4.600 Klöster zerstört

¹ Bildquelle: [https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:China_on_the_globe_\(claimed_hatched\)_\(Asia_centered\).svg](https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:China_on_the_globe_(claimed_hatched)_(Asia_centered).svg)

² Siehe Schmidt-Glintzer 1982, S.22f.

und über eine Viertelmillion Mönche und Nonnen gezwungen wurden, wieder ins weltliche Leben zurückzukehren.¹

Neben den ambivalenten wirtschaftlichen Aktivitäten der chinesischen Buddhisten werden spätestens in die Tang-Zeit jedoch zugleich viele positive gesellschaftliche Wirkungen der Buddha-Lehre manifest. Die Lehre des Mitgefühls und das Gebot des Nicht-Tötens führen immer öfter dazu, dass einige Herrscher Todesurteile nicht vollstrecken lassen und sich zur Begründung des Gnadenaktes auf den Dharma berufen. Zeitweise war in der Sui- und Tang-Zeit (581-907) das Töten von Tieren an buddhistischen Fastentagen untersagt. Wie schon in früherer Zeit, so kommt es auch während dieser Epoche immer wieder zu Diskussionen, ob sich die Ordinierten dem weltlichen Herrscher zu unterwerfen und ihm, wie jeder andere Untertan auch, durch Kotau Respekt zu erweisen haben. Die Sonderrechte der Vergangenheit werden in dieser Epoche allerdings beschnitten. Während in den Jahrhunderten zuvor strafrechtliche Vergehen von Mönchen innerhalb der Klöster sanktioniert wurden und der Staat die Täter lediglich bei Kapitalverbrechen wie Mord oder Totschlag vor ein staatliches Gericht stellte, wurden die Ordensleute nunmehr den normalen Bürgern gleichgestellt und mussten sich bei strafbaren Handlungen aller Art vor ordentlichen Gerichten verantworten.²

Der bis heute bekannte buddhistische Poet Wang Anshi (1021-1086) war einige Jahre Premierminister. Während seiner Amtszeit bemühte er sich um gesellschaftspolitische Veränderungen. In der Ausbeutung der Kleinbauern sah er die eigentliche Ursache für die Schwäche des Staates. Die massive Hortung der durch die ländliche Bevölkerung erwirtschafteten Reichtümer durch die Wohlhabenden schädige nicht nur die Armen, sondern blockiere zugleich das ungehinderte Zirkulieren der Reichtümer.³ Während seiner Amtszeit legte er ein umfangreiches Reformprogramm vor. Hauptpunkte der planwirtschaftlich orientierten Maßnahmen waren die Konsolidierung des Staatshaushaltes, die Erhöhung der militärischen Schlagkraft sowie die Schaffung einer effizienteren Verwaltung. Wang Anshis Reformen zielten vor allem auf die unteren Schichten der Bevölkerung. Die Bauern erhielten Kredite zur Sanierung ihrer Gehöfte und wurden von der Militärpflicht befreit. Gleichzeitig wurde ein staatliches System der Vorratshaltung von Grundnahrungsmitteln errichtet, das Hungerkatastrophen vorbeugen sollte. Allerdings wurden die Reformen von seinen Gegnern später wieder rückgängig gemacht.

Auch in der Neuzeit waren die chinesischen Buddhisten politisch aktiv. Mit den japanischen Aggressionshandlungen gegen China im Jahre 1931 und verstärkt nach dem Angriff auf Shanghai und dem Nanjing-Massaker von 1937 musste die Sangha zum Krieg Stellung beziehen. Zunächst versuchten die Mönche das Land durch die Rezitation von Sutren zu schützen. Doch bald traten erste Sangha-Mitglieder auf und erklärten, dass die Gemeinschaft auch am militärischen Widerstand teilnehmen müsse. Der Mönch Jue Xian verkündete: *Wäre Bodhidharma noch am Leben, er würde statt weiter zu meditieren gewiss die Mönche und Nonnen zum Kampf gegen die Eindringlinge aufrufen.* Die Formulierung von Extremen bestimmte die damaligen Diskussionen. Ein Ordinierte namens Cai Shu erklärte, das Töten von Menschen, um einen Krieg zu beenden sei kein Töten im Sinne eines Verstoßes gegen die fünf buddhistischen Gebote. Vielmehr gleiche es dem Entfernen eines Tumors, um einen kranken Patienten zu retten. Ein Mann namens Zhang Zhirang stellte bald auch die für den Dharma so grundlegende Lehre der Liebenden Güte in Frage. Diese sei nicht in der Lage,

¹ Siehe Hodus 1923, S.55; siehe Gernet 1997, S.249.

² Siehe Chen 1973, S.215.

³ Siehe Gernet 1997, S.261.

die böse und brutale Natur eines gewalttätigen Volkes, wie des japanischen, zu ändern. Manche plädierten gar dafür, in diesen Zeiten die Lehre ganz aufzugeben.¹

Mit der Machtübernahme der Kommunisten in 1949 setzte dann eine Periode ständig schlimmer werdender Buddhistenverfolgung ein. Zunächst versuchten führende chinesische Buddhisten durch Anpassung an die Politik der herrschenden Kommunisten sich der Verfolgung zu entziehen. Das ging so weit, dass sie sogar die Teilnahme von Mönchen an Kriegshandlungen unterstützten. Ein halbes Jahr nach der ersten Entsendung chinesischer Truppen nach Korea erklärte ein buddhistischer Vertreter namens Xin Dao auf einem Treffen mit rund zweihundert Dharma-Anhängern in Nanchang:

„Wir Buddhisten müssen einig sein und so schnell wie möglich mit den Anhängern anderer Religionen die Chinesische Freiwilligenarmee und die Koreanische Volksarmee unterstützen. Das Beste ist, direkt den Streitkräften beizutreten und vom Geiste Buddha Shakyamunis zu lernen, der Verkörperung des Mitgefühls und unser Führer zur Buddhaschaft, der selbst auch Räuber tötete, um Menschen zu retten (...), mit dem Ziel, die US-imperialistischen Dämonen auszurotten, die den Weltfrieden bedrohen. Nach der buddhistischen Lehre ist solches Handeln nicht nur frei von jedem Tadel, sondern lässt in Wirklichkeit unsere Verdienste wachsen.“²

Die „fortschrittlichen Buddhisten“ selbst forderten nun junge Mönche auf, die Robe gegen eine Soldatenuniform einzutauschen. Wie bereits im Widerstandskampf gegen die Japaner war erneut vom „Töten aus Mitgefühl“ die Rede, wobei auf das *Yogācārabhūmi-śāstra* verwiesen wurde, einen auf Asanga zurückgehenden Mahayanatext aus dem 4. nachchristlichen Jahrhundert. Das Töten amerikanischer Soldaten und ihrer koreanischen „Hunde“ sei nichts anderes als Buddhas Kampf gegen Māra, die Mächte der Finsternis und des Bösen.

Heute herrscht wiederum eine andere Situation. Seit dem Beginn der Reform- und Öffnungspolitik hat Anfang der 1980er Jahre der Buddhismus wieder erheblich an Einfluss und Ansehen im Land gewonnen. Daher setzt die chinesische Regierung heute stärker auf (scheinbare) Annäherung als auf Konfrontation. Ein Mittel dieser neuen Politik ist die Porträtierung des Staates als Schirmherr und Förderer der buddhistischen Lehre, die ein wichtiger und untrennbarer Bestandteil der nationalen Kultur sei. So hat der chinesische Staat in den letzten Jahren die Restauration von Tempeln finanziert und mehrfach die Durchführung buddhistischer Megakongresse gefördert, an denen Buddhisten aus aller Welt teilnahmen. Geschickt wurden diese Aktivitäten in das politische Programm der Schaffung einer „harmonischen Gesellschaft“ eingeordnet, zu welcher auch der Buddhismus einen positiven Beitrag leiste. Gleichzeitig sichert sich die Regierung durch die von ihnen kontrollierte „Buddhistische Gesellschaft Chinas“ weitreichende Entscheidungsrechte hinsichtlich aller die Sangha betreffenden Angelegenheiten.

Literatur

Chen, Kenneth (1973): Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton.

Gernet, Jacques (1997): Die chinesische Welt. Frankfurt am Main.

Hodus, Lewis (1923/2006): Buddhism and Buddhists in China. Hamburg.

Schmidt-Glintzer, Helwig (1982): Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China. Wiesbaden.

Welch, Holmes (1972): Buddhism under Mao. Cambridge (Massachusetts).

Xue Yu (2005): Buddhism, War, and Nationalism: Chinese Monks in the Struggle against Japanese Aggressions, 1931-1945. New York.

¹ Zu diesen Auseinandersetzungen siehe Xue 2005, S.99.

² Zitiert nach Welch 1972, S.277.

Arbeitsblatt II - 2

Buddhismus und Staat in Japan



1

In der Geschichte Japans hat der Mahayana-Buddhismus über die Jahrhunderte auf Staat und Gesellschaftsordnung unterschiedlich eingewirkt. Wobei die Gemeinschaft immer dann am besten gedieh, wenn die Mächtigen irgendeinen Vorteil in der neuen Religion zur Stabilisierung und Legitimation ihrer Macht erkennen konnten. In Japan haben buddhistische Klöster ganze Heere von sogenannten „Kriegermönchen“ aufgestellt, die gegen verfeindete Orden und andere Gegner kämpften.² Vom 17. bis 19. Jahrhundert hat die Lehre im Dienste der Shogunate³ gestanden. Den Mächtigen diente er vor allem durch sein Wirken für den Zusammenhalt von Familie und lokalen Gemeinschaften. Während dieser Jahrhunderte haben die buddhistischen Schulen die imperiale Ideologie des Shinto-Staates gefördert und propagiert.⁴ Mit dem Zusammenbruch der feudalen Strukturen und der Öffnung des Landes für den Westen (Meiji-Restauration⁵) ab dem Jahre 1868 kam der Buddhismus zunehmend als eine Ideologie der Rückständigkeit in die Kritik. Und nicht allein das. Buddhisten wurden verfolgt, Tempel geplündert und der Landbesitz buddhistischer Würdenträger konfisziert. Durch die Meiji-Restauration kam es im Verlauf mehrerer Jahrzehnte zu Modernisierung und beschleunigten Industrialisierung des Landes. Neben einer allgemeinen Liberalisierung förderte diese Entwicklung jedoch vor allem die imperialen Bestrebungen des Inselreiches gegen seine Nachbarländer. 1899 annektierten japanische Truppen Taiwan und 1910 wurde Korea besetzt. In den 1930er Jahren folgten Angriffe gegen China und später die Besetzung großer Teile des Landes. Im Rahmen dieser imperialistischen Eroberungspolitik schlugen sich Teile der japanischen Sangha auf die Seite des Staates und versuchten ihre frühere Position zumindest teilweise wiederherzustellen. Eine der aktivsten Gruppen war die Nichiren-Schule, die auf das 13. Jahrhundert zurückgehende Richtung ist ganz auf die religiöse Lehre und Praxis um das Lotussutra zentriert. Schulgründer Nichiren (1222-1282) wandte sich gegen die herrschende Doktrin seiner Zeit, die eine „Interdependenz von Herrscher Gesetz und Buddhadharma“ lehrte, faktisch von den Mönchen jedoch forderte, das Primat der weltlichen

¹ Bildquelle: [https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Japan_on_the_globe_\(claimed\)_\(Japan_centered\).svg](https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Japan_on_the_globe_(claimed)_(Japan_centered).svg)

² Siehe Kleine 1998, S.12.

³ Shogun ist ein japanischer Militärtitel für einen Anführer aus dem Kriegeradel der Samurai, der über ein Gebiet herrscht.

⁴ Das Zusammenwirken der überlieferten Shinto-Religion mit ihren Schreinen und Ritualen und der politischen Gewalt wird als Shinto-Staat bezeichnet. Dabei wird staatliches Handeln mit den Weihen von Tradition und religiösem Nimbus gesegnet.

⁵ Die Meiji-Restauration steht für die Erneuerung der Macht des Kaisers und die Abschaffung des Shogunats in 1868. Damit begann die Modernisierung und Öffnung des Landes für westliche Einflüsse.

Macht zu akzeptieren. Nichiren formulierte dieses Prinzip nun so um, dass dem Staat die Aufgabe zukomme, die Lehre überall im Land durchzusetzen. Als Folge seiner Aktivitäten gewann der Buddhismus zwar allmählich an Ansehen, konnte sich institutionell jedoch nur behaupten, indem er sich der Staatsmacht andiente.¹ Einer ihrer modernen Hauptvertreter war Tanaka Chigaku (1861-1939), ein aktiver Unterstützer des japanischen Imperialismus; in der Verbindung des Dharma mit der absoluten Macht des Kaisers sah er die ideale Manifestation des Lotussutra.² In vielfältiger Weise haben Zen-Buddhisten die brutale Kriegsführung der japanischen Armee unterstützt und die Soldaten ideologisch auf den Kriegseinsatz vorbereitet.

Von dem Zen-Meister Harada Daiun Sogaku ist der folgende Ausspruch überliefert:

„Das japanische Volk ist ein auserwähltes Volk, dessen Mission es ist, die Welt zu beherrschen. Das Schwert, das tötet, ist auch das Schwert, das Leben schenkt. Äußerungen gegen den Krieg sind die dümmlichen Ansichten jener, die nur einen Aspekt der Dinge und nicht das Ganze zu sehen vermögen. Politische Entscheidungen, die auf der Grundlage einer Verfassung getroffen werden, sind voreilig; deshalb sollte während der nächsten zehn Jahre eine faschistische Politik verfolgt werden ...“ (zit.nach Brian 1997, S.195)

In der Nachkriegszeit waren es vor allem Laienmitglieder, welche das Problem der Mitverantwortung der Buddhisten am japanischen Krieg und der Gewaltherrschaft in den besetzten Ländern thematisierten. Es sollte allerdings noch mehrere Jahrzehnte dauern, bis die verschiedenen Gemeinschaften eine schuldhafte Verstrickung ihrer höchsten Repräsentanten wirklich einzuräumen bereit waren. Seit den 1950er Jahren begann auch der japanische Zen-Buddhismus im Westen immer mehr Anhänger zu finden. Während in Japan nach dem Zweiten Weltkrieg der traditionelle Buddhismus bei vielen Menschen das Image eines „Beerdigungsvereins“ hatte, und vor allem mit Abschiedsritualen und Ahnenkulten in Verbindung gebracht wurde, erlebte er in Europa und den USA einen gewaltigen Aufschwung. Dabei geriet auch in Vergessenheit, dass seine frühen deutschen Propagandisten wie Karlfried Graf Dürckheim (1896-1988) und Eugen Herrigel (1884-1955) alle stramme Nazis waren.

Während im frühen Buddhismus der Dharma oft als höher und außerhalb der weltlichen politischen Angelegenheiten angesehen wird, stand er in Japan – nachdem die Lehre über China im 6. Jahrhundert (prüfen) ins Land gekommen war – zumeist im Dienst von Stabilität und Wohlstandssicherung für die herrschenden Klassen. Japanische Buddhisten sahen ihre politische Aufgabe in der Sicherung der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnung und waren stets gewillt, zu diesem Zweck sich der staatlichen Macht unterzuordnen. Allerdings gab es im mittelalterlichen Japan auch Zeiten, in denen Buddhisten auf der Seite revoltierender Bauern standen und für deren Rechte eintraten.³ Dabei wurde sich oft auf den Zukunftsbuddha Maitreya berufen. Einige Rebellenführer präsentierten sich gar als dessen Inkarnation und nährten den Aufstandswillen mit utopischen Heilsversprechen.

Literatur

Brian, Victoria (1997): Zen, Nationalismus und Krieg – Eine unheimliche Allianz. München.

Freiberger, Oliver (1998): Buddhismus ohne Buddhisten oder: Die wahre Religion Gautamas als orientalistisches Phantasieprodukt, in: Spirtia – Zeitschrift – Zeitschrift für Religionswissenschaft, Heft 1, S.12-14.

Kawaname, Hiroko: Japanese Nationalism and the Universal Dharma, in: Ian Harris (Hg.), a.a.O., S.105-126.

Kleine, Christoph (1998): Buddhismus ohne Buddhisten oder: Die wahre Religion Gautamas als orientalistisches Phantasieprodukt, in: Spirtia – Zeitschrift – Zeitschrift für Religionswissenschaft, Heft 1, S.12-14.

¹ Siehe Freiberger/Kleine 2011, S.376f.

² Siehe Kawaname 1999, S. 105f u. 109.

³ Siehe Kawaname 1999, S. 119f.

Arbeitsblatt II - 3

Buddhismus und Staat in Tibet



Nach Tibet kam der Buddhismus erstmals im 7. Jahrhundert, wo er im Lauf der Zeit eine sehr spezifische Gestalt annahm. Seine Verbreitung wurde vor allem durch das Herrscherhaus gefördert, das die neue Lehre annahm. Als sich der Buddhismus im Land zu verbreiten begann, besaß Tibet noch keine eigene Schrift. Die vorherrschende Religion war der Bön, welche die ganze Natur von Göttern und Geistern belebt ansah, jenen mächtigen Kräften, zu denen die überall im Lande lebenden Schamanen Kontakte hielten und deren Energien sie zu nutzen verstanden, um Unheil abzuwenden, Krankheiten zu heilen und um ein gutes Leben zu sichern. Das Königshaus wollte den Buddhismus im Land auch deshalb einführen, weil man sich davon ein höheres Bildungsniveau sowie ethische und kulturelle Fortschritte unter der Bevölkerung versprach.

Reiche Familien unterstützten in der Folgezeit die Klöster, die bald zu einflussreichen Institutionen in Tibet wurden und denen eine Befreiung von Steuern und Abgaben gewährt wurde.² Diese Privilegien waren vielen im Land ein Ärgernis. Als der König Relpachen den buddhistischen Klöstern zu Lasten der Landaristokraten mehr Macht und wirtschaftlichen Einfluss gewährte, kam es 842 zu seiner Ermordung. Sein Bruder Lang Darma, der sich zur alten Bön-Religion bekannte, bestieg den Thron und begann sogleich mit der Verfolgung der Buddhisten. Allerdings soll er aus Furcht vor deren magischen Kräften buddhistische Yogis ausdrücklich verschont haben. Später wurde Lang Darma von einem buddhistischen Mönch getötet. Mit dieser vorgeblich aus „Mitgefühl“ begangenen Tat beginnt in Tibet die Pervertierung des Bodhisattva-Ideals: diese Heiligung der Mittel durch den Zweck markiert einen Bruch mit der frühbuddhistischen Überzeugung absoluter Gewaltlosigkeit. Im *Abidharmakosha shastra*³ heißt es ganz eindeutig, dass ein Soldat beim Eintritt in den Krieg den Vorsatz fassen soll, auch dann nicht zu töten, wenn sein eigenes Leben in Gefahr ist. Doch jetzt steht auf einmal

¹ Bildquelle: https://www.google.de/search?q=tibet&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=AvrZ-DXkO5fBGCM%253A%252CM32fSevaFDJS3M%252C_&usg=__rIRWxck1ZrxZhHCFGN0Y64tE-ECQ%3D&sa=X&ved=0ahUKEwj07s-wjpfZAhVOaVAKHd1SBdEQ9QEIQDAC#imgsrc=AvrZ-DXkO5fBGCM

² Siehe Guenther 1989, S.178.

³ Siehe *Abidharmakosha – Karika Study* 72a-b.

ein Erleuchteter jenseits von Gut und Böse und den sonst für alle andere geltenden moralischen Gesetzen. In einer tibetischen Gesamtdarstellung des buddhistischen Weges, Gampopas „Juwelenschmuck der geistigen Befreiung“, wird durch die Höherbewertung der Motivation gegenüber dem faktischen Handeln eine Legitimation für solche Entwicklungen geliefert. So heißt es dort mit Blick auf die Karmalehre und unter Hinweis auf das *Mūlamadhyamakārikā* (ein Sanskritwerk): „*Der erhabene Weise hat erklärt: Karma ist Motivierung und Motiviertsein.*“¹ So kommt es im tibetischen Buddhismus zur Vorstellung eines „Tötens aus Mitgefühl“. Im Unterschied zum frühen Buddhismus darf der Bodhisattva jetzt die buddhistischen Regeln dann ohne moralische Bedenken verletzen, wenn er es aus Mitgefühl für andere tut.² Wie in Japan, so haben sich auch tibetische Klostergemeinschaften heftig bekriegt, die wie Ende des 13. Jahrhunderts oft mit der Niederbrennung ganzer Klöster endeten.³ Die Klöster unterhielten eine eigene Mönchspolizei (*dob-dob*), über die sehr Unterschiedliches überliefert ist.

Mit der Buddhokratie trat in Tibet später eine besondere buddhistische Staatsform in Erscheinung, wobei ein zentralisierter buddhistischer Staat allerdings erst unter dem 5. Dalai Lama im 17. Jahrhundert entstand. Erst von dieser Zeit an verfügte der Dalai Lama überhaupt über die absolute Macht im Reich. Die klassische Formel der buddhokratischen Herrschaft lautet: „*Verbindung von Politik und Religion.*“ Anders als in den Theravada-Ländern handelt es sich dabei nicht um eine symbiotische Verbindung von staatlicher und weltlicher Macht, sondern beide sind in Personalunion vereint, wobei der Herrscher als mit dem Dignitäten überweltlicher Weihe gesegnet erscheint:

„Der Dalai Lama repräsentiert nicht den Buddha auf Erden, noch ist er sein Vermittler, noch ein Abbild – er ist die umfassende Gottheit selbst (...) er ist ein lebender Buddha (...) Er ist ein Weltenkönig und Bodhisattva in einer Person. Der Dalai Lama vereinigt geistige und weltliche Macht in einer Person – ein Traum, von dem Papst und Kaiser während des europäischen Mittelalters vergeblich träumten.“ (Trimondi 1999, S.428).

Anders als die Beziehungen von Gleichberechtigung oder Symbiose dominiert im tibetischen Buddhismus die geistige Herrschaft alle Lebensbereiche und natürlich vor allem das staatliche Handeln. Die als *Mchod-Yon* definierte Beziehung stellt die Mönchsgemeinschaft eindeutig über die weltliche Herrschaft. Dabei wird letzterer die Aufgabe und Pflicht zugewiesen, die Sangha in jeder Hinsicht zu unterstützen, einschließlich militärischer Mittel und natürlich durch großzügige Spenden deren Lebensunterhalt zu sichern. Dieses Beziehungsmodell wird auch auf die Nachbarländer übertragen, das heißt, auch diese haben den Dalai Lama zu unterstützen.⁴

Zur Herausbildung dieser Herrschaftsform trug auch die relative Größe des Ordens im Lande bei. Anders als in den Theravada-Ländern waren die tibetischen Gemeinschaften in Relation zur Gesamtbevölkerung sehr groß. Noch Anfang der 1950er Jahren gab es Klöster mit mehr als zehntausend Mönchen. Die einzelnen Klöster waren untereinander oft so zerstritten, dass es wie erwähnt regelmäßig zu kriegerischen Auseinandersetzungen kam.⁵ Im tibetischen System erfolgt die Machtübergabe nach dem Tode eines Dalai Lamas auf eine besondere Weise, nämlich über das Tulku-System. Grundlage dieser Praxis ist der Glaube, dass der

¹ Gampopa 1989, S.86.

² Siehe zum Beispiel Bechert 1984, S.132.

³ Siehe zum Beispiel Kleine 1998, S.13.

⁴ Siehe Trimondi 1999, S.432.

⁵ Siehe Trimondi 1999, S.231.

sterbende weltliche und religiöse Führer Einfluss auf seine künftige Wiedergeburt nehmen könne. Entsprechend gewisser, vor seinem Ableben gemachter Andeutungen machen sich später dann Suchtrupps auf, um irgendwo im Land nach seiner Wiedergeburt zu suchen, die dann in einem magischen Prüfverfahren zu verifizieren ist. Durch dieses Modell einer „Inkarnationselite“ sollen Nachfolgekonflikte auf friedliche Bahnen gelenkt werden, was jedoch nicht immer gelang. Durch den Rücktritt des Dalai Lama als Oberhaupt der tibetischen Exilregierung im Jahre 2011 endete vorläufig die Personalunion von weltlicher und geistiger Macht. Damit steht nun auch die Zukunft des Tulku-Systems auf dem Prüfstand.

Literatur

Abidharmakosha Shastra - <https://abhidharmakosa.files.wordpress.com/2010/07/kosa-karika-study.pdf> (29.1.18).

Bechert, Heinz (1984): Die Ethik der Buddhisten, in: Peter Antes u.a. (Hg.): Ethik in nichtchristlichen Kulturen. Mainz.

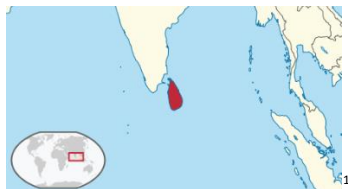
Gampopa (1989): Juwelenschmuck der geistigen Befreiung. Das Buch des tibetischen Buddhismus. Aus dem Tibetischen übertragen von Herbert Guenther. München.

Kleine, Christoph (1998): Buddhismus ohne Buddhisten oder: Die wahre Religion Gautamas als orientalistisches Phantasieprodukt, in: Spirtia – Zeitschrift – Zeitschrift für Religionswissenschaft, Heft 1, S.12-14.

Trimondi, Victor und Victoria (1999): Der Schatten des Dalai Lama. Düsseldorf.

Arbeitsblatt II - 4

Buddhismus und Staat in Sri Lanka



In Sri Lanka, dem früheren Ceylon, weist der Mönchsorden die längste Geschichte und größte historische Kontinuität auf, so dass man hier tatsächlich von so etwas wie einem Staatsbuddhismus sprechen kann. In seiner Geschichte stand dieses Eiland nur selten unter einer einheitlichen Zentralherrschaft. Die buddhistische Geschichtsschreibung hat allerdings seit jeher versucht, das Bild einer „Insel des Dharma“ (*dhammadipa*) zu zeichnen. Dabei scheute man auch nicht davor zurück, Kriege gegen die tamilischen Herrscher als „Verteidigung des Dharma“ zu rechtfertigen.

In der Geschichtsschreibung wird der Krieg des Königs Dutthagamani (101-77 vor Chr.) gegen die Tamilen glorifiziert, der mit einer großen Gruppe von Mönchen gegen diese mit einer Buddha-Reliquie an seiner Speerspitze gekämpft haben soll.³ In seinen Gegnern sah er „schlechte Kerle mit falschen Ansichten“ und „kaum unterscheidbar von wilden Bestien“. Tatsächlich findet sich in der Geschichte des Buddhismus immer wieder das Mittel der Dämonisierung der jeweiligen Gegenspieler als „Feinde der Buddhalehre“, mit der dann die Ausübung von Gewalt gegen sie gerechtfertigt wird. Sie niederzuringen sei somit eine Handlung, vollzogen allein aus Mitgefühl. Nach dem *Upayakanshalya Sutta* soll der Buddha einst höchstpersönlich einen Übeltäter mit einem Speer aufgespießt haben.⁴ Immer wieder werden in der singhalesischen Geschichtsschreibung die Tamilen als ausländische Eroberer porträtiert, gegen die im Rahmen der „Dhamma-Verteidigung“ auch mit Gewalt vorzugehen sei. Der Konflikt hat eine jahrhundertelange Geschichte und ist kein Ergebnis der britischen Kolonialherrschaft über die Insel, wenngleich diese ihn verschärft haben mag. Zugleich zeigt sich,

¹ Bildquelle: Von TUBS: World location map (W3).svg (von TUBS)., CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=15387945>

² Bildquelle: [https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Sri_Lanka_on_the_globe_\(Asia_centered\).svg](https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Sri_Lanka_on_the_globe_(Asia_centered).svg)

³ Siehe zum Beispiel Kleine 1998, S.12.

⁴ Siehe Harris 1999a, S.5.

dass die für den Mahayana-Buddhismus typische Legitimation von Gewalt im Rahmen höheren ethischer Ziele bereits hier paradigmatische Gestalt annimmt.¹ Der Typus des verdienstvollen buddhistischen „Tamilentöters“ im Dienste des Dhammaraja fand Jahrhunderte später seine unrühmliche Fortsetzung unter den japanischen Kampfmönchen und den aus „Mitgefühl tötenden Bodhisattvas“ Tibets.

Betrachten wir nun die Gegenwart: In Sri Lanka ist in Gestalt der Mönchspartei *Jathika Hela Urumaya* ein Teil der Sangha direkt an der staatlichen Macht beteiligt.² Gemäß der Verfassung von 1972 ist der Buddhismus die „Hauptreligion“ des Landes. Zwar werden auch dem Hinduismus, dem Christentum und dem Islam umfassende gesetzliche Rechte gewährt, aber der Buddhismus ist „gleicher“ als die anderen. So genießen die Buddhisten deutlich umfassendere politische Mitwirkungsrechte bei der Gesetzgebung und Rechtsgestaltung. Zur Legitimation der buddhistischen Sonderrechte wird die *Mahāvamsa*-Chronik aus dem 5. Jahrhundert herangezogen.³ Dieser alte Text soll beweisen, dass die aus dem Iran kommenden hellhäutigen Arier⁴ die ersten Besiedler der Insel waren. Daraus wird dann ein Vorherrschaftsrecht über die anderen Volksgruppen abgeleitet. Gegen diesen Hegemonialanspruch machen die Tamilen mit guten Gründen geltend, dass ihre historisch lange Präsenz ihnen das gleiche Recht gebe über das Land zu herrschen, Sri Lanka sei auch ihre angestammte Heimat. Der buddhistische Hegemonieanspruch ist trotz seiner langen Geschichte historisch anfechtbar.

Im 19. Jahrhundert wurde der Buddhismus schließlich zur geistigen Waffe im Widerstand gegen die englische Kolonialherrschaft. Dabei setzte der buddhistische Reformist Anagarika Dharmapala auf die einfache Gleichsetzung: Nation = Shinghalesen = Buddhismus. Mit dieser Formel war zugleich die Hoffnung verknüpft, dass über den Kampf gegen den Kolonialismus und die mit ihm einhergehende kulturelle Entfremdung der Buddhismus wieder zur Größe vergangener Jahrhunderte restauriert werden könnte. Tatsächlich hatten die Engländer zwar Straßen und Eisenbahnlinien gebaut, der breiten Bevölkerung jedoch vor allem Elend, Alkoholismus und Korruption beschert. Die glorreiche alte Kultur des Landes stand am Rande der Auslöschung. Um sie davor zu bewahren, erklärten im 20. Jahrhundert die „buddhistischen Modernisten“ Sri Lanka wieder zur „Insel des Dharma“. Nicht nur sollte jetzt die Glorie früherer Jahrhunderte wiederhergestellt werden, vielmehr sollte dieses Eiland im

¹ Siehe Mürmel 1990, S.12f.

² Siehe Freiburger/Kleine 2011, S.374f.

³ Siehe Kleine 1998, S.12.

⁴ Dieser Begriff wurde von den deutschen Faschisten völlig unangemessen und fern jeder historischen Realität verwendet. Tatsächlich handelt es sich bei den Ariern um die Bezeichnung eines zentralasiatischen Volkes, das sich selbst so nannte und auf dem Gebiet des heutigen Iran lebte. Die „Arier“ dehnten sich über einem Zeitraum von mehreren Jahrhunderten in mehreren Schüben sowohl nach Süden als auch nach Westen aus, wobei die Einzelheiten dieser Migrationen umstritten sind.

pazifischen Ozean künftig die ganze Welt erhellen. Doch wurde dieses ambitionierte Ansinnen von der Sicht auf die Tamilen getrübt: ihn ihnen sah man die Eindringlinge, von denen negative Einflüssen ausgingen.¹

Trotz der nationalistischen Konflikte bietet gerade die Volksreligion oft Berührungspunkte zwischen Buddhisten und Hindus und auch den Moslems und Christen, die auf Sri Lanka leben. Alle haben sie einen gemeinsamen Pilgerort: den Adams Peak. Auf dem Gipfel dieses Berges steht ein Kloster, in dem ein fast zwei Meter langer Fußabdruck besichtigt werden kann. Die Buddhisten verehren ihn als den Fußabdruck des Buddha, Hindus sehen ihn als den von Shiva an, Muslime sehen darin den Fußabdruck Adams und Christen den des Apostel Thomas.

Literatur

Bartholomeusz, Tessa (1999): First Among Equals: Buddhism and the Sri Lankan State, in: Ian Harris (Hg.), a.a.O., S.173-193.

Freiberger, Oliver/ Kleine Christoph (2011): Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung. Göttingen.

Harris, Ian (1999a): Buddhism and Politics in Asia: The Textual and Historical Roots, in: Ian Harris (Hg.), a.a.O., S.1-25.

Kleine, Christoph (1998): Buddhismus ohne Buddhisten oder: Die wahre Religion Gautamas als orientalistisches Phantasieprodukt, in: Spirtia – Zeitschrift – Zeitschrift für Religionswissenschaft, Heft 1, S.12-14.

Mürmel, Heinz (1990): Gewalt im Buddhismus. Bemerkungen zum singhalesisch-tamilischen Konflikt auf Sri Lanka, in: Spirtia – Zeitschrift – Zeitschrift für Religionswissenschaft 1990, Heft 2, S.12-14.

¹ Zur Geschichte des Buddhismus auf Sri Lanka siehe Bartholomeusz 1991, S.173-176.

Arbeitsblatt II - 5

Buddhismus und Staat in Burma



1



2

In Burma (Myanmar) ist der Buddhismus seit jeher das verbindende Glied zwischen den verschiedenen Volksgruppen gewesen, die auf diesem Territorium leben. Dem Theravada-Buddhismus mit einer großen und gut organisierten Ordensgemeinschaft steht hier gleichzeitig eine volksreligiöse Praxis gegenüber, welche animistische Lehren und magische Rituale mit dem Dharma verbindet. Die Unterstützung der Ordensgemeinschaft sowie regelmäßige Spenden zur Errichtung religiöser Bauwerke gelten den burmesischen Buddhisten als besonders verdienstvolle Taten. Bis 1900 herrschte Großbritannien über den ganzen indischen Subkontinent und damit auch über Burma. Die Briten ließen die Sangha im Wesentlichen frei gewähren. Der Orden im Land gliedert sich in zehn verschiedene Schulen, Unterschiede zwischen ihnen bestehen vor allem in der Strenge der Ordensregeln sowie der Ritualgestaltung, zwei Schulen (*Hngettwa* und *Dwara*) sind explizit anti-ritualistisch eingestellt. Buddhismus und Staat waren über die Jahrhunderte hinweg eng miteinander verflochten, wobei die Legitimität der königlichen Herrschaft stets am hohen Asokianischen Ideal gemessen wurde. Den zehn Schulen stand ein gemeinsames Oberhaupt (*thathanabaing*) vor, das vom Königshof ernannt bzw. bestätigt wurde. Zu einem politischen Konflikt kam es 1895, als die britische Kolonialmacht sich weigerte, das neue Sangha-Oberhaupt anzuerkennen. Erst nach mehrjährigem Druck erklärten sich die Briten schließlich 1903 bereit, den höchsten Vertreter des Buddhismus im Land offiziell anzuerkennen.³ Im Zweiten Weltkrieg wurde Burma von Japan okkupiert und die Briten vertrieben. Die Japaner forderten die Sangha zur Kooperation auf, doch traf diese Forderung nur auf wenig Resonanz. General Aung San führte das Land schließlich in die Unabhängigkeit. Nach seiner Ermordung 1948 wurde mit U Nu ein Förderer

¹ Bildquelle: [https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Myanmar_on_the_globe_\(Southeast_Asia_centered\).svg](https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Myanmar_on_the_globe_(Southeast_Asia_centered).svg)

² Bildquelle: Von ByRei-arturptenRei-artur blog - Original by User:Vardion, Image:A large blank world map with oceans marked in blue.svg, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1493431>

³ Zur Entwicklung des Buddhismus in Burma siehe Matthews 1999, S.28f.

der Sangha zum Premierminister. Bei vielen Gelegenheiten beschwor er die Rolle der Buddhisten, um den Zusammenhalt der verschiedenen Nationalitäten des Landes zu sichern. Zu der Zeit seiner Herrschaft gab es Versuche, einen „buddhistischen Sozialismus“ einzuführen. Diese Experimente endeten abrupt mit der Machtübernahme des Militärs im März 1962 und der anschließenden jahrzehntelangen Herrschaft der Armee über das Land. Mit diesem Putsch wurde die Sangha fast vollständig aus dem politischen Leben verbannt. Doch leistete die große Mehrzahl der burmesischen Buddhisten der Militärjunta Widerstand. Im Juli 1988 kam es zu Demonstrationen und Massenprotesten, an der auch über die Hälfte der Mönche im Land aktiv teilnahm. Die Erhebung wurde blutig niedergeschlagen und Hunderte von Klöstern von der Armee durchsucht.¹ Trotz der Verfolgung setzte die Ordensgemeinschaft ihren Widerstand fort. Aus Protest gegen das Militärregime weigerten sich die Mönche von Armeeeingehörigen Almosenspeisen anzunehmen und drehten ihre Speisegefäße demonstrativ um. In einigen Gebieten reagierte das Militär darauf mit der Abriegelung ganzer Klosterbezirke und damit der Drohung: Wenn Ihr die von uns dargebotene Nahrung nicht nehmt, werdet Ihr überhaupt nichts essen!

Letztlich aber musste das Militär aufgrund des starken internationalen Drucks Zugeständnisse machen und 2010 die ersten Wahlen nach zwanzig Jahren zulassen. International bekannte Hauptvertreterin der Opposition ist die Friedensnobelpreisträgerin Aung San Suu Kyi, die Tochter des erwähnten Generals Aung San. Seither hat die Sangha neue Möglichkeiten, sich politisch und sozial zu engagieren. Allerdings macht sie davon in ambivalenter Weise Gebrauch. Die meisten, aber nicht alle der in Burma lebenden Menschen sind Buddhisten. Es gibt eine muslimische Minderheit, die Rohingya, die vom Militär unterdrückt wird. 2017 vertrieben Armeeeinheiten in mehreren äußerst brutalen Aktionen insgesamt 600.000 Rohingyas aus ihren Dörfern, die sie anschließend niederbrannten. Die Flüchtenden fanden zunächst im benachbarten Bangladesh Zuflucht. Obwohl die Mehrheit der burmesischen Sangha die Vertreibung verurteilt, gibt es auch unter den Mönchen einige sehr aktive Rassisten, die eine Hassstimmung gegen diese Minderheit schüren. Der Buddhismus sei bereits in Indien durch die Muslime vernichtet worden und nun führe ein „muslimischer Geburtenüberhang“ dazu, dass auch in Burma die buddhistische Kultur gefährdet sei, wird von hohen Würdenträger erklärt.² Bereits 2012 waren in Rakhaing bei Ausschreitungen über 200 Menschen, fast ausschließlich Rohingya getötet worden, die Menschen wurden zu Tode geprügelt, erstochen, angezündet. Einige der im Lauf des Prologs zerstörten Moscheen wurden später zu Polizeistationen oder buddhistischen Tempeln umfunktioniert.³ Ein besonders infamer

¹ Siehe Matthews 1999, S.38f.

² Siehe Baatz 2018, S.9.

³ Siehe <http://www.zeit.de/2017/08/myanmar-verfolgung-rohingya-radikalisierung-buddhismus/seite-2> (2.2.18)

Hassprediger ist der Mönch Wirathu, den man schon den Beinamen „Buddhistischer Bin Laden“ gegeben hat und der erklärte: *„Du kannst erfüllt von Freundlichkeit und Liebe sein, aber trotzdem nicht neben einem tollwütigen Hund schlafen (...) Wenn wir schwach sind, wird unser Land muslimisch.“*¹ Andere geben den Rohingyas die Schuld an ihrer Vertreibung: Die von Saudi-Arabien und den Emiraten finanzierte „Arakan Rohingya Salvation Army“ habe die Reaktionen der Armee vorsätzlich provoziert, um die internationale Öffentlichkeit auf ihre Seite zu ziehen.² Auch wird immer wieder behauptet, dass es sich bei dieser Volksgruppe um „Flüchtlinge“ handle; tatsächlich leben sie aber schon seit vielen Jahrzehnten auf birmesischen Staatsgebiet. Ursula Baatz schreibt: *„All dies passt nicht zum Bild des Buddhismus als Religion des Mitgefühls und der Gewaltlosigkeit. Auch schien die buddhistische Mönchsgemeinde von Myanmar bisher an Demokratie und Menschenrechten orientiert, war sie doch ein wesentlicher Faktor für das Ende der Militärjunta, die von 1962 bis 2010 das Land beherrschte.“*³

Literatur

Baatz, Ursula (2018): Was geschieht in Myanmar oder: Das Ende der Illusionen?, in: Buddhismus aktuell, Heft 1, S.8-10.

Matthews, Bruce (1991): The Legacy of Tradition and Authority: Buddhism and the Nation in Myanmar, in: Ian Harris (Hg.), a.a.O., S.26-53.

¹ Quelle: Thomas Fuller (20 June 2013). "Extremism Rises Among Myanmar Buddhists". New York Times.

² Siehe „Rohingya refugee crisis: It's not Muslims versus Buddhist, says writer Bertil Lintner, published Dec. 10, 2017, in : The Daily Brief, <http://scroll.in/article/860053/rohingya-refugee-crisis-its-not-muslims-versus-buddhists-says-writer-bertil-lintner> (23.12.17)

³ Baatz 2018, S.8.

Arbeitsblatt II – 6

Buddhismus und Staat in Kambodscha



In dem kleinen indochinesischen Staat Kambodscha sollten die Mönche eigentlich weder wählen noch politische Ämter ausüben dürfen. Faktisch wurde diese Regel jedoch kaum beachtet. In Kambodscha haben Buddhisten im Lauf der Geschichte sowohl mit Monarchen als auch republikanischen Präsidenten und sogar kommunistischen Machthabern kooperiert. Mönche waren an der Stützung staatlicher Herrschaft ebenso wie am Sturz missliebiger Machthaber beteiligt. So initiierte im Jahre 1820 ein Mönch namens Kai eine Rebellion gegen die Vietnamesen, die damals über Kambodscha herrschten. Vierzig Jahren später führte der ehemalige Mönch Po Kambo zusammen mit zehntausend Glaubensbrüdern und weiteren religiösen Würdenträgern einen Aufstand gegen den König Norodom an, der von den Franzosen protegiert wurde (1863 wurde das Land französisches Protektorat). Während des Aufstands wurde ein katholischer Mönch enthauptet. Ähnlich wie in Burma gab es in den 1960er Jahren Versuche, in Kambodscha einen „buddhistischen Sozialismus“ einzuführen. Der damalige König Sihanouk förderte diese Bestrebungen, begründete sie allerdings nicht aus einem marxistischen Kontext heraus, sondern sah darin die Fortsetzung historisch gewachsener Gemeindetraditionen und des positiven Geistes der alten Khmer-Kultur.² Nachdem mit Unterstützung der USA 1972 der Antikommunist Lon Nol an die Macht kam und Sihanouk stürzte, fasste eine nationale Sangha-Versammlung den Beschluss, sich künftig nicht mehr in politische Angelegenheiten einzumischen. Dieser Grundsatz sollte auch in der Verfassung verankert werden. Zu dieser Zeit war das eine durchaus weise Entscheidung, denn den Mönchen drohte die Zwangsrekrutierung für den Kriegseinsatz, da Lon Nol aggressive Pläne hatte und die USA in ihrem Krieg gegen Vietnam unterstützte.

Nach dem Sieg über die USA im April 1975 und der Flucht Lon Nols aus dem Land lag die Macht in den Händen der Roten Khmer. Diese erklärten sogleich den Buddhismus zu einer

¹ Bildquelle: https://wikitravel.org/de/Datei:Cambodia_in_its_region.svg

² Siehe Harris 1999b, S.62.

„unpatriotischen Religion“, die ihren Ursprung in Thailand habe und von dort das Land überschwemme. Die kambodschanischen Kommunisten errichteten eine Schreckensherrschaft, die zwischen 1,3 und 2,2 Millionen Menschen das Leben kostete. Mönche und Nonnen standen an der Spitze der Verfolgten. Gleich nach ihrer Machtübernahme zerlegten die Roten Khmer die buddhistischen Klöster in ihre Bestandteile, um an Baumaterialien zu kommen. *„Buddha-Skulpturen wurden die Köpfe abgeschlagen, Stupas zertrümmert und die alten Palmblatt-Manuskripte verwendete man, um Zigaretten aus ihnen zu drehen.“* (Harris 1999b, S.65). 1978 verkündete der kambodschanische Kulturminister Yun Yat das „Ende des Buddhismus“ und erklärte, dass damit jetzt die Grundlage geschaffen sei für eine „neue revolutionäre Kultur.“ Ein Jahr später, im Januar 1979, rückten vietnamesische Truppen in Kambodscha ein und vertrieben die Roten Khmer aus Phnom Penh, die sich nach Nordwestkambodscha zurückzogen und dort noch einen Guerillakrieg führten. Erst 1991 kam es zu einem Waffenstillstand. Bei den ersten freien Wahlen im May 1993 formierte sich mit der BLDB (*Buddhist Liberal Democratic Party*) erneut eine buddhistische Partei und wurde zu einer einflussreichen politischen Kraft. Seit dieser Zeit gibt es überall im Land soziale Aktivitäten, die von engagierten Buddhisten organisiert werden, beispielsweise im Kampf zum Schutz der Regenwälder oder zur Räumung von Landminen.¹

Literatur

Harris, Ian (1999b): Buddhism in Extremis: The Case of Cambodia, in: ders. (Hg) (1999): Buddhism and Politics in the twentieth century asia. London und New York, S. 54-78.

¹ Zur Geschichte politischen Aktivitäten der Buddhisten in Kambodscha siehe Harris 1999, S.57 u. 63ff.

Arbeitsblatt II - 7

Buddhismus und Staat in Thailand



In Indochina haben die buddhistischen Völker der Birmanen und Thai blutige Kriege gegeneinander geführt, ebenso die Thai gegen die Khmer und die Thai gegen die Laoten. Zwar wurde keiner dieser Kriege im Namen des Buddhismus geführt, aber die gemeinsame religiöse Überzeugung dieser Menschen hat barbarische Grausamkeit eben so wenig verhindert wie Kriege zwischen christlichen Nationen durch die christlichen Überzeugungen der Beteiligten verhindert worden wären.²

In allen diesen Ländern waren Buddhismus und Staatsmacht (auf im Einzelnen unterschiedliche Weise) sehr eng miteinander verflochten. In Thailand besteht seit der Gründung der Thai-Stadtstaaten im 13. und 14. Jahrhundert eine enge Allianz zwischen Sangha und weltlicher Macht. Erst die Unterstützung der verschiedenen Königshäuser ermöglichte die Errichtung jener prunkvollen Tempelanlagen, die bis heute jährlich Hunderttausende von Pilgern und Touristen anziehen und die Präsenz der Lehre im Land so anschaulich vermitteln. In der Neuzeit wurden die Beziehungen zwischen Staat und Sangha zunehmend auf der Grundlage klarer rechtlicher Vorgaben gestaltet. Mit dem „Gesetz zur Regelung der Sangha-Angelegenheiten“ aus dem Jahre 1902 kam es zur formalen Integration der buddhistischen Gemeinschaft in die thailändische Monarchie. Damit etablierte sich eine ausgefeilte Hierarchie und ein nationales System religiöser Erziehung mit dem Sangha-Patriarchen (*sangharaja*) an der Spitze. Via Gesetz wurde der buddhistische Orden so zu einer Institution, die alle Lebensbereiche erfasste und insbesondere in der Erziehung klar definierte Aufgaben zu erfüllen hatte. 1932 fand ein Militärputsch statt, der die absolute Macht des Königs aufhob und Thailand in eine konstitutionelle Monarchie überführte. Mit dieser Transformation waren auch die traditionellen Verbindungen zwischen Staat und Sangha zumindest in Frage gestellt. Während die

¹ Bildquelle: https://wikitravel.org/de/Datei:Thailand_in_its_region.svg

² Siehe Bechert 1966, S.185.

alten Mönche an der Spitze des Ordens vehement für die Bewahrung ihres alten Status´ gemäß dem alten Gesetz von 1902 eintraten, nutzen viele der jüngeren Ordinierten die Gunst der Stunde und forderten eine radikale Demokratisierung der Thai-Sangha. Doch die Reformer waren zu schwach und so behielten die etablierten Altmönche die Oberhand. Dreißig Jahre später gab es einen weiteren Wendepunkt. Mit einem neuen Sangha-Gesetz von 1962 wurde der Sangharaja mit noch größerer Machtfülle ausgestattet. Fortan stellten sich einige Oberhäupter der Gemeinschaft in den Dienst zur Förderung der offiziellen Regierungspolitik. Mit schlimmen Ergebnissen! Denn die Sangha-Führung stand jetzt an der Seite des repressiven Staatsapparats, gegen den sich im Land immer mehr Widerstand formierte. Als 1976 ein Studentenaufstand in Bangkok mit vielen Toten und Verletzten blutig niedergeschlagen wurde, erklärte der Mönch Kitthiwuttho – der Leiter einer der größten Schulen zur Mönchsausbildung im Land: „*Das Töten von Kommunisten ist keine schlechte Tat.*“¹ Im Gegenteil, so führte er aus, Soldaten die solches täten, vermehrten dadurch ihre religiösen Verdienste. Denn es gebe Menschen, die so „wertlos“ seien, dass ihre Tötung nichts anderes als die Beseitigung von Unreinheit darstelle.

Mit dem Gesetz von 1962 setzte noch eine weitere Entwicklung ein, die später den Ausgangspunkt für eine reformatorische Wende im Thai-Buddhismus bilden sollte. Seit den 1960er Jahren nahmen immer mehr Mönche Regierungsaufgaben wahr, zum Beispiel bei der Durchführung ländlicher Erziehungsprogramme. Die Rechtmäßigkeit und Angemessenheit solcher Tätigkeiten für Ordinierte blieb allerdings innerhalb der Sangha umstritten. Seit Mitte der 1970er Jahre formierte sich gleichzeitig eine immer größere Gruppe von Mönchen gegen den Sangha-Mainstream. Was diese Mönche bis heute vereint, ist der Widerstand gegen die repressive und unsoziale Politik des Staates. Viele Mitglieder dieser Gruppe engagieren sich aktiv auf verschiedenen gesellschaftlichen Handlungsfeldern, beispielsweise im Gesundheitswesen, mittlerweile auch in der Hilfe für Aidskranke und zum Schutz der thailändischen Wälder gegen den Raubbau durch internationale Konzerne. Dabei spielen besonders die „Waldmönche“ eine aktive Rolle. Diese Ordinierten, die den sogenannten *Dutanaga*-Pfad gehen, halten sich nur während der Regenzeit an einem festen Ort auf, die übrige Zeit ziehen sie allein mit einem Sonnenschirm und Moskitonetz ausgestattet durch die Wälder und leben ausschließlich von den Almosengaben, welche die Menschen in ihre Schale legen. Da sie der Staat so kaum kontrollieren kann, sind sie der offiziellen Sangha ein Dorn im Auge. Einer von ihnen, der junge Mönch Prachak Kuttajitto „ordinierte“ Mitte der 1990er Jahre ehrwürdige alte Bäume, um sie vor dem Fällen durch die Holzkonzerne zu schützen. Die weltweit bekannt gewordenen Aktionen setzten die Mächtigen eine Zeitlang unter Druck. Allerdings

¹ Zitiert nach Swearer 1999, S.214.

musste Prachak Kuttajitto einen hohen Preis dafür zahlen. Angeklagt wegen „unbefugten Betretens von Waldgebieten“ und der „Baum-Wilderei“ wurde er von der offiziellen Sangha zwangsentrobt.¹

Literatur

Bechert, Heinz (1966): Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus, Bd. I. Frankfurt und Berlin.

Swearer, Donald K. (1999): Centre and Periphery: Buddhism and Politics in Modern Thailand, in: Ian Harris (Hg.), a.a.O., S.194-228.

¹ Zur Entwicklung von Staat und Sangha in Thailand siehe Swearer 1999, insbes. S. 201-222.

Arbeitsblatt III - 1

Staat und Religion: ihr Verhältnis aus buddhistischer Sicht

von Oliver Petersen

Im Westen gibt es zwei Modelle für einen säkularen Staat: Der laizistische Staat wie in Frankreich seit der Revolution oder in der Türkei seit Atatürk weist jede Beeinflussung durch die Religion zurück und erklärt sie zur Privatsache. Nach dem anderen Modell, für das Deutschland ein Beispiel ist, lassen sich Staaten von religiösen Wertvorstellungen ausdrücklich beeinflussen, etwa in der Verfassung. Die Religion wird nicht als reine Privatsache betrachtet, sondern fließt ins öffentliche Leben ein. Allerdings genießen alle Religionen den Schutz des Staates. Vor dem Hintergrund dieser Vorstellungen ist die Debatte zu sehen, ob Lehrer religiöse Symbole wie Kopftücher oder Kutten tragen und im Klassenzimmer christliche Kreuze aufgehängt werden dürfen. In Frankreich ist all dies verboten. (...)

In Tibet, vor der Besetzung durch China, gab es eine Verflechtung aller Lebensbereiche mit der Religion. Die Kunst beispielsweise stand immer im Dienste der Religion. Andere Ausdrucksweisen der Kunst sind traditionellen Tibetern eher fremd. Musik etwa ist für sie entweder sakral oder reines Vergnügen. Ansätze für eine moderne

Wissenschaft gab es in Tibet nicht, das intellektuelle Leben konzentrierte sich ganz auf den Buddhismus und das, was in diesem Rahmen als Wissenschaft des Geistes verstanden werden kann, aber ohne empirische Untersuchungen. Auf die Wahrnehmung der Entwicklung der äußeren Welt wurde kein Augenmerk gelegt. In Tibet, in China und in der moslemischen Welt gab es keine Aufklärung und keine industrielle Revolution. Gleichzeitig war Tibet reich an dem, woran es der modernen säkularen Kultur nach dem Siegeszug der Naturwissenschaften und ihrer über alle Maßen gehenden Eroberung aller Lebensbereiche mangelte: Spiritualität. (...)

Im religiösen Kontext sind Staat und Politik nur Randthemen. Im Buddhismus gelten die religiösen Regeln oder Ratschläge, die der Buddha gab, nicht als Gesetze für ein Land, sondern als Richtschnur für den Einzelnen. (...)

Der Buddhismus beschäftigt sich im Allgemeinen weniger mit Staat und Gesellschaft als mit der Transformation des Einzelnen. Alles, was ein Einzelner tut, hat jedoch auch einen Effekt auf die Gesellschaft. Gleichzeitig wirkt der Zustand der Gesellschaft auf die Religion und die Praktizierenden zurück. Religiöse Geisteshaltungen schlagen sich in äußeren Handlungen

nieder. Tiefgehende Veränderungen in einer Gesellschaft hin zu mehr Frieden und Umweltschutz sind überhaupt nur möglich, wenn Menschen zunächst eine Veränderung in sich selbst hervorbringen. (...)

Zur Frage des Verhältnisses von Staat und Religion gibt es zwei extreme Positionen. Die einen fordern einen religiösen Staat, andere sind der Auffassung, die Religion sollte überhaupt keinen Einfluss auf die Politik haben. Tatsächlich sind in manchen Ländern der Welt Religionen sehr dominant, und auch in den säkularisierten Gesellschaften gewinnen sie wieder an Einfluss. Religion ist nicht nur eine private Angelegenheit. Religionsvertreter etwa setzen sich für Menschenrechte und Demokratie ein oder beteiligen sich an der Diskussion um die Gentechnik. Gerade aus religiösen Kreisen, insbesondere von Christen, wird heutzutage darauf hingewiesen, dass Menschenrechte, Demokratie, Pluralismus und Toleranz positive Werte sind. Wenn Religionen diese Werte unterstützen, leisten sie einen wichtigen Beitrag hin zu einer menschlicheren Gesellschaft. Es wäre verkehrt, wenn religiöse Menschen gar nichts mehr mit der Gesellschaft und dem Staat zu tun haben wollten. Ich sehe es heutzutage als eine Pflicht religiöser Menschen, sich für mehr Menschlichkeit in der Gesellschaft einzusetzen. (...)

Es gibt ein Vakuum, was Fragen der ethischen Ausrichtung, Orientierung und Sinnstiftung betrifft. Die Religionen sind daher aufgerufen, etwas für die menschlichen Bedürfnisse zu tun. Sie können ein Gegengewicht zum herrschenden Trend schaffen, der den Menschen zunehmend zum Anhängsel von wirtschaftlichen und technischen Prozessen der Globalisierung macht (...)

Der Dalai Lama betont, wie wichtig es für Politiker ist, sich mit Spiritualität zu beschäftigen. Wenn ein Politiker nichts von menschlichen Tugenden weiß, kann das einen negativen Effekt auf die Menschen haben, die er regiert. (...)

Wir werden als Menschen erst dann ganz und vollständig sein, wenn wir unser religiöses Wissen auch praktisch im ganz normalen Alltag umsetzen, mit Geduld, liebevoller Zuwendung und mitfühlendem Verhalten innerhalb der Gesellschaft. Auf diese Weise eignen wir uns auch Wissen der äußeren Welt an und nehmen teil an der Entwicklung eines sinnvoll organisierten Staates und einer menschlichen Gesellschaft.

Quelle: Tibet und Buddhismus, Heft 75 (2005), S.11-15.

Arbeitsblatt III - 2

Buddhismus und Politik

vom Ehrwürdigen K. Sri Dhammananda Maha Thera

Der Buddha hat alle weltlichen Angelegenheiten hinter sich gelassen, aber er gab dennoch Ratschläge zum richtigen Regieren (....) Bei der Vermischung von Religion mit Politik zeigt sich ein grundsätzliches Problem. Die Grundlage der Religion ist Moral, Reinheit und Glaube, während die der Politik Macht ist. Im Lauf der Geschichte ist die Religion benutzt worden, um die Mächtigen und ihr Handeln zu legitimieren. Man hat Religion gebraucht, um Kriege und Eroberungen, Verfolgungen, Grausamkeiten und Rebellionen oder die Zerstörung von Kunst und Kultur zu rechtfertigen.

Wenn Religion im Dienste politischer Stimmungen steht, muss sie ihre hohen moralischen Ideale preisgeben und wird durch weltliche politische Bestrebungen entwertet (...)

Kein politisches System, ganz egal wie vollkommen es auch erscheinen mag, kann Glück und Frieden bringen solange die Menschen, die in ihm leben, von Gier, Hass und Verblendung beherrscht werden (...)

Obwohl ein gutes und gerechtes politisches System, dass die grundlegenden Menschenrechte garantiert und über Mechanismen zu Kontrolle staatlicher Macht verfügt, eine wichtige Voraussetzung für eine glückliche Gesellschaft ist, sollten die Menschen ihre Zeit nicht für die endlose Suche nach dem ultimativen politischen System vollständiger Freiheit vergeuden, denn diese kann in keinerlei System gefunden werden, sondern allein in unserem Geist. Um frei zu sein, müssen die Menschen in ihren eigenen Geist schauen und daran arbeiten, sich selbst von den Ketten der Unwissenheit und des Verlangens zu befreien (...)

Wir erkennen an, dass es nützlich ist, Religion von Politik zu trennen und sehen auch die Begrenzungen der politischen Systeme, Frieden und Glück zu schaffen, aber es gibt einige Aspekte der Lehre Buddhas, die in einer engen Beziehung zu den politischen Verhältnissen unserer Zeit stehen. Erstens sprach der Buddha bereits lange vor Abraham Lincoln über die Gleichheit aller menschlichen Wesen, und dass Klassen und Kasten künstliche, von der Gesellschaft aufgerichtete Barrieren sind. Zweitens ermutigte der Buddha den Geist der sozialen Kooperation und aktiven Teilnahme an der Gesellschaft (...) Drittens, da Buddha niemand als seinen Nachfolger bestimmte, wurden die Ordensmitglieder allein geleitet durch Dhamma und Vinaya, oder kurz: klare Richtlinien und Vorgaben (...) Viertens ermutigte der Buddha die Schaffung demokratischer Prozesse und den Geist der Konsultation. Das zeigt sich innerhalb des Ordens, wo alle Mitglieder bei Angelegenheiten von allgemeinen Interessen gleiche Entscheidungsrechte besitzen (...)

Der buddhistische Ansatz für politisches Handeln ist die moralische und verantwortliche Ausübung von Macht. Die universelle Botschaft des Buddha ist Friede und Gewaltlosigkeit. Der Gebrauch von Gewalt und die Zerstörung von Leben wird von ihm nicht gebilligt, und er erklärte ausdrücklich, dass es so etwas wie einen „gerechten“ Krieg nicht geben könne. Er lehrte: „Der Sieger legt den Samen für Hass, während der Besiegte im Elend lebt. Derjenige, der beidem, Sieg und Niederlage entsagt, ist glücklich und lebt in Frieden.“ (...)

Der Buddha diskutierte die Notwendigkeit und die Voraussetzungen für eine gute Regierung. Dabei zeigte er auf, dass ein Land degenerieren, korrupt werden und ins Unglück stürzen kann, wenn das Oberhaupt der Regierung korrupt ist und ungerecht handelt. Er wandte sich gegen Korruption und lehrte wie eine Regierung auf der Grundlage humanitärer Prinzipien handeln soll.

So sagte der Buddha einst: „Wenn der Herrscher eines Landes gut und gerecht ist, dann werden auch die Minister gut und gerecht sein; wenn die Minister gut und gerecht sind, dann werden auch die hohen Beamten gut und gerecht sein (...) wenn Rang und Namen gut sind, dann werden auch die Menschen gerecht und gut.“ (Anguttara Nikaya).

(...)

Im Kutadanata Sutta regt der Buddha an, wirtschaftliche Entwicklung anstelle von Machtmitteln zur Verringerung des Verbrechens einzusetzen. Die Regierung sollte die Ressourcen eines Landes nutzen, um die wirtschaftlichen Verhältnisse zu verbessern. So kann sie auf ländliche Räume und die Entwicklung der Landwirtschaft setzen, finanzielle Unterstützung für Händler und Selbständige zur Verfügung stellen und die Arbeitskräfte angemessen bezahlen, um so ein bescheidenes Leben in menschlicher Würde sicherzustellen.

(...)

Manchmal heißt es über den Buddha, dass er ein Sozialreformer gewesen sei. Unter anderem hat er das Kastensystem verdammt, die Gleichheit aller Menschen gelehrt, und er hat auch über die Notwendigkeit gesprochen, die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse zu verbessern, dabei trat er für eine gerechtere Verteilung des Reichtums zwischen den Armen und Reichen ein, erhöhte den Status der Frauen und förderte die Einbeziehung humaner Prinzipien in Regierung und Verwaltung. Er lehrte, dass die Gesellschaft nicht auf Grundlage von Gier funktionieren solle, sondern auf Mitgefühl und der Erwägung menschlicher Interessen.

Trotz all dieser Dinge ist sein Beitrag für die Menschheit noch viel weitreichender. Er griff einen Punkt auf, den kein Sozialreformer, weder vor noch nach ihm je berührt hat, indem er auf die tiefste Wurzel des menschlichen Leidens wies, die im Geist des Menschen liegt. Nur durch den Geist werden wirkliche Reformen möglich. Durch äußere Kraftanstrengung durchgesetzte Reformen haben nur eine kurze Lebensdauer, weil sie keine Wurzeln schlagen können. Aber alle Reformen, die aus der Transformation des menschlichen Geistes entspringen, sind mit tiefen Wurzeln ausgestattet. Während ihre Zweige und Blätter nach außen wachsen, ziehen sie ihre Nahrung aus einer unerschöpflichen Quelle, den unbewussten Kräften des Lebensstromes selbst. Auf diese Weise entstehen Reformen, wenn nämlich im menschlichen Geist der Weg für sie bereitet wurde, und (sie wirken) solange die Menschen sie am Leben halten durch ihre Liebe zur Wahrheit, Gerechtigkeit und zu ihren Nächsten.

Aus dem Englischen übertragen Hans-Günter Wagner

Quelle: <https://www.budsas.org/ebud/whatbudbeliev/229.htm> (29.12.17)

Arbeitsblatt III - 3

Buddha brutal

von Thomas Klatt

Im Buddhismus gibt es einen latenten Widerspruch zwischen seinem radikalpazifistischen Anspruch und buddhistischer Realpolitik. Insofern unterscheidet er sich nicht von anderen Religionen.

Im Kloster marschieren Kahlgeschorene in schwarzen Kutten in Reih und Glied, Gewehr geschultert, Augen geradeaus. Buddhistische Mönche begeben sich in Kasernen, um durch Zen-Meditation Offiziere für den Krieg zu stählen. Jugendliche werden als Kamikaze-Piloten in den sicheren Tod geschickt. Im Juli 1941 sammelt die Soto-Zen-Schule Spenden und schenkt der kaiserlichen Marine ein neues Kampfflugzeug mit dem Namen Soto Nr. 1!

Japan im Zweiten Weltkrieg. Zu diesem Zeitpunkt sind die Hauptrichtungen des japanischen Zen, Shin, Soto und Rinzai, nicht nur staatstragend und kaisertreu, sondern sie liefern auch das ideologisch-religiöse Gerüst für die tapferen Soldaten. Für den Münchner Indologen Uwe Hartmann ist der Zen-Buddhismus ein besonders krasses Beispiel, wie Religion und Politik ineinander verschränkt sein können. »Wenn wir uns eine Religion anschauen, dann sehen wir die reine Lehre. Bei fremden Religionen unterschätzen wir dann völlig, dass da genau wie bei uns jede Menge Macht und Politik dahinter steht und dass jede Religion involviert ist in ein Umfeld«, sagt Hartmann (...) Japan ist alles andere als ein Gewaltausrutscher im weltweiten Buddhismus. Selbst im vermeintlichen Musterland des friedlichen Buddhismus, in Tibet, gab es innerhalb der religiösen Institution immer wieder heftige Kämpfe. Im 17. Jahrhundert gelang es den Gelugpas, Anhänger einer Richtung innerhalb des tibetischen Buddhismus, mit Hilfe der Mongolen, ihre innertibetischen Gegner auszuschalten. Sie führten eine neue Herrschaftsform mit dem Dalai Lama an der Spitze ein, die im Grunde bis zur chinesischen Okkupation 1950 Bestand hatte.

In der Literatur ist sogar immer wieder von Mönchsarmeen die Rede. Ein Widerspruch in sich, haben sich doch gerade Mönche und Nonnen zur absoluten Gewaltfreiheit verpflichtet. »Es gibt im tibetischen Buddhismus verschiedene Schulrichtungen und die haben sich in ihrer Geschichte öfter auch nicht nur mit den Waffen des Geistes bekämpft«, erklärt Buddhismusforscher Uwe Hartmann.

Auch in anderen Ländern zeigt sich der Buddhismus gewalttätig, bis heute. Zu nennen ist etwa der blutige Bürgerkrieg in Sri Lanka zwischen buddhistischen Singhalesen und hinduistischen Tamilen. Oder der gegenwärtige Konflikt zwischen malaiischen Muslimen und Thai-Buddhis-

ten im Süden Thailands. Es habe immer schon eine Diskrepanz zwischen einem radikalpazifistischen Anspruch und einer buddhistischen Realpolitik gegeben, sagt Hartmann: »Was der Buddha selbst gelehrt hat, wissen wir nicht, weil hunderte Jahre zwischen seinem Leben und den ersten Aufzeichnungen, die für uns zugänglich sind, liegen. Aber die älteste Form der Überlieferung ist klar gegen Gewalt positioniert, stärker noch als im Christentum! Im Buddhismus wird das Tötungsverbot auch auf Tiere ausgeweitet und es gibt eine weitere Aufforderung von Berufen Abstand zu nehmen, die anderen Lebewesen Leid verursachen, also beispielsweise Jäger, Fischer oder auch Soldat.«

Auf Fisch und Fleisch kann Mensch schon verzichten. Aber auf bewaffnete Polizei oder Armeen, die die innere Sicherheit garantieren und das Land vor aggressiven Mächten schützen? Indologe Uwe Hartmann bezweifelt denn auch, dass es je eine völlige Gewaltfreiheit im Buddhismus gegeben hat. Ein Erfolg der Ausbreitung des Buddhismus in Asien erkläre sich letztlich auch damit, dass sich Buddha selbst in die Politik gar nicht erst eingemischt habe, um auf diese Einfluss zu nehmen. »Es gibt genügend Dialoge, in denen der Buddha mit Fürsten, Königen, Ministern und auch Soldaten spricht. Gesellschaftliche Verhältnisse werden nicht grundsätzlich in Frage gestellt«, sagt Hartmann.

Das Ideal des Einzelnen aber bleibt die Gewaltlosigkeit, um den ewigen Kreislauf des Lebens eines Tages vielleicht endlich hin zum Nirwana verlassen zu können. Aber machen sich es da Buddhisten nicht zu einfach? Man zieht sich meditierend aus der Welt zurück und sammelt gutes Karma, während andere für die innere und äußere Sicherheit notfalls auch mit Gewalt zu sorgen haben, damit aber schlechtes Karma ansammeln? Oder anders herum gefragt: Ist Nichtstun nicht vielleicht sogar schlimmer, als sich schützend vor den Bedrängten zu stellen? Sammelt der nicht gerade schlechtes Karma an, wer in Not und Bedrängung nichts unternimmt? Spräche nicht einiges aus buddhistischer Verantwortung gerade dafür, Soldat zu werden, um Mord, Vergewaltigung und Vertreibung zu verhindern? Und sind kämpfende Mönche deshalb am stärksten im Einklang mit ihrer Religion? Dazu gibt es, so scheint es, keine befriedigenden Antworten. (...) Die Menschen in den buddhistischen Ländern sind so anständig, so brav, so gut wie die Menschen in christlichen Ländern. Unsere Vorstellung vom Buddhismus im Westen, das ist nicht der Buddhismus, wie er in asiatischen Ländern gelebt und praktiziert wird. Das ist eine Verklärung, das ist ein Mythos.«

Quelle: *Neues Deutschland* v. 29. Dezember 2014

Literatur

Abidharmakosha Shastra - <https://abhidharmakosa.files.wordpress.com/2010/07/kosa-ka-rika-study.pdf> (29.1.18).

Bartholomeusz, Tessa (1999): First Among Equals: Buddhism and the Sri Lankan State, in: Ian Harris (Hg.), a.a.O., S.173-193.

Baatz, Ursula (2018): Was geschieht in Myanmar oder: Das Ende der Illusionen?, in: Buddhismus aktuell, Heft 1, S.8-10.

Bechert, Heinz (1966): Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus, Bd. I. Frankfurt und Berlin.

Bechert, Heinz (1984): Die Ethik der Buddhisten, in: Peter Antes u.a. (Hg.): Ethik in nicht-christlichen Kulturen. Mainz.

Brian, Victoria (1997): Zen, Nationalismus und Krieg – Eine unheimliche Allianz. München.

Chen, Kenneth (1973): Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton.

Engels, Friedrich (1974/1884): Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Berlin.

Freiberger, Oliver/ Kleine Christoph (2011): Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung. Göttingen.

Gampopa (1989): Juwelenschmuck der geistigen Befreiung. Das Buch des tibetischen Buddhismus. Aus dem Tibetischen übertragen von Herbert Guenther. München.

Gernet, Jacques (1997): Die chinesische Welt. Frankfurt am Main.

Guawardana, R.A.L.H. (1979): Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka. Tuscon.

Guenther, Herbert (1989): Buddhism in Tibet, in: Kitagawa/ Joseph M. / Cummings, Mark D. (Hg.) (1989): Buddhism and Asian History. Religion, History, and Culture. Readings from The Encyclopedia of Religion. New York und London, S.175-187.

Harris, Ian (1999a): Buddhism and Politics in Asia: The Textual and Historical Roots, in: Ian Harris (Hg.), a.a.O., S.1-25.

Harris, Ian (1999b): Buddhism in Extremis: The Case of Cambodia, in: Ian Harris (Hg.), a.a.O., S.54-78.

Harris, Ian (Hg.) (1999): Buddhism and Politics in the twentieth century asia. London und New York.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981/1833): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Berlin.

Hodus, Lewis (2006/1923): Buddhism and Buddhists in China. Hamburg.

Kawaname, Hiroko: Japanese Nationalism and the Universal Dharma, in: Ian Harris (Hg.), a.a.O., S.105-126.

Kleine, Christoph (1998): Buddhismus ohne Buddhisten oder: Die wahre Religion Gautamas als orientalistisches Phantasieprodukt, in: Spirtia – Zeitschrift – Zeitschrift für Religionswissenschaft, Heft 1, S.12-14.

Lenin, W.I. (o.J./1917: Staat und Revolution. Frankfurt/Main

Matthews, Bruce (1991): The Legacy of Tradition and Authority: Buddhism and the Nation in Myanmar, in: Ian Harris (Hg.), a.a.O., S.26-53.

Mürmel, Heinz (1990): Gewalt im Buddhismus. Bemerkungen zum singhalesisch-tamilischen Konflikt auf Sri Lanka, in: Spirtia – Zeitschrift – Zeitschrift für Religionswissenschaft 1990, Heft 2, S.12-14.

Paine, Thomas (1969/1791): The Rights of Man. London.

Schmidt-Glintzer, Helwig (1982): Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China. Wiesbaden.

„Staatstheorien der Aufklärung“, in: <https://demokratie.geschichte-schweiz.ch/staatstheorien-modernen-demokratie.html> (27.12.17)

Stahl, Friedrich Wilhelm Stahl (1910): Staatslehre. Berlin.

Swearer, Donald K. (1999): Centre and Periphery: Buddhism and Politics in Modern Thailand, in: Ian Harris (Hg.), a.a.O., S.194-228.

The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony. An Anthology from the Pali Canon (2016). Edited and introduced by Bhikku Bodhi. Somerville.

Trimondi, Victor und Victoria (1999): Der Schatten des Dalai Lama. Düsseldorf.

Welch, Holmes (1972): Buddhism under Mao. Cambridge (Massachusetts).

Xue Yu (2005): Buddhism, War, and Nationalism: Chinese Monks in the Struggle against Japanese Aggressions, 1931-1945. New York.