

“Was kann ein Marxist vom Buddha lernen? Was kann der Buddha einem Marxisten lehren?”

Eine Erinnerung an B.R Ambedkars „Buddha oder Karl Marx“

Hans-Jürgen Findeis

Im Ringen um die großen und kleinen Vorteile der Globalisierung stellt sich die klassische kritische Frage nach der sozial und ökonomisch gerechten Gesellschaft mit neuer Dringlichkeit. Es gibt in der Konkurrenz um den Profit auf den Märkten der Welt und um neue hegemoniale Spielregeln nicht nur neue Verlierer. Manchen alten wird bewusst, dass die Verführungen der Illusionen und Vertröstungen ebenso wie die Mechanismen der Ausbeutung, Diskriminierung, Marginalisierung und Enthumanisierung weiter funktionieren.

Im frühen 20. Jahrhundert schien die Antwort auf Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Ungleichheit nicht nur theoretisch fundiert im Marxismus vorzuliegen. Vielmehr bekam das politisch-praktische Projekt nach der sog. Oktober-Revolution, der Errichtung der Sowjetunion und dem anschließenden gesellschaftlichen und ökonomischen Transformationsprozess seine ersten Konturen. War es ein erstes Wagnis oder sogar schon ein Modell? Die verheißene und zugleich durch „wissenschaftliche“ Erkenntnisse gesicherte Zukunft war nicht mehr nur Programm. Sie war im Begriff, dank entschlossen Handelnder Gegenwart zu werden. Der Gedanke bekam Gesichter, Hände und Füße, er setze Massen in Bewegung. Das Pathos des revolutionären Beginns der Menschheitsgeschichte der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit weckte Interesse und Hoffnung bei Völkern und sozialen Schichten, die Unterdrückung, Ausbeutung, Rechtlosigkeit, soziale und ökonomische Ungerechtigkeit erlitten. Doch wie ist – in buddhistischer Perspektive – eine aus der kommunistischen Revolution hervorgehende Gesellschaft einzuschätzen, die zwar Gleichheit und ökonomische Gerechtigkeit etablieren will, dafür aber Brüderlichkeit und Freiheit preisgibt?

Angesichts der von außen auferlegten real-existierenden kolonialen Herrschaftsstrukturen und vor allem unter der Last des im Inneren perpetuierten und für sakrosankt gehaltenen (religiös-) gesellschaftlichen Systems der Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung bemühte sich der indische Jurist und Ökonom Bhimrao Ramjit Ambedkar in theoretischer und politischer Auseinandersetzung, den befreienden „Exodus“ der Dalits aus dem Zwangsregiment einer unmenschlichen und entmenslichenden Tradition in Gang zu setzen. In der kritischen Betrachtung Ambedkars ist das System des „Hinduismus“ eine korrupte Form der Religion, die er im Griff des „Brahmanismus“ sieht: in der Hand der so genannten priesterlichen Kaste.

Alternativen zum Hinduismus

Zunächst hielt Ambedkar viele Jahre eine durchgreifende Reform und Erneuerung des Hinduismus (wie von anderen vor und neben ihm) für möglich, doch nach einigen tiefen Frustrationen suchte der Dalit-Führer nach einer Alternative, die die diskriminierten, religiös-sozial als „unrein“ stigmatisierten und unterdrückten Bevölkerungsgruppen der indischen Gesellschaft (die „Kinder aus Indi-

ens Ghetto“) von dem brahmanischen Regime der so genannten Unberührbarkeit befreien würde. Mahatma Gandhis Angebot der Anerkennung durch eine Reinterpretation und Reform des Systems (Kasten-Hinduismus) von Innen und aus eigenen Kräften reichte nicht aus. Sein Weg brach die entscheidenden Strukturen für die Ungleichheit und Ungerechtigkeit nicht auf und blieb in den Bahnen des Integralismus des brahmanisch-hinduistischen Monopols.

Aus den erwogenen und von außen angebotenen Möglichkeiten wählte Ambedkar (auch gedrängt durch den Einspruch des Mahatma und durch die aufkommende Ungeduld innerhalb seiner Gruppe) den Buddhismus – nicht im Anschluss an eine bestimmte Schultradition (trotz der Nähe zum Theravada), sondern nach seinem eigenen Verständnis in der von ihm selbst beschriebenen Form, doch auch so als Hinwendung zum Buddha, Dhamma („Lehre“) und Sangham („Gemeinde“). In Verständnis und Vollzug des Ambedkarischen Buddhismus spiegelt sich die Auseinandersetzung mit dem Hinduismus und anderen Religionen, mit Philosophien und nicht zuletzt mit sozialkritischen und sozialutopischen Ideologien, mit Theorie und Praxis des Kommunismus. In-

Neue Studie: Steine des Anstoßes – Arbeitsbedingungen bei Natursteinlieferanten für Baumärkte und Küchenhersteller

In einer online veröffentlichten Studie macht das SÜDWIND-Institut darauf aufmerksam, dass bei der Produktion von Natursteinen aus Indien und China erhebliche Missstände existieren. Zugleich sind Produkte aus diesen Ländern mittlerweile in nahezu allen deutschen Baumärkten und bei den meisten Küchenherstellern zu erwerben. Das Institut fordert daher, dass die deutschen Großabnehmer bei ihrem Einkauf auf die Einhaltung von sozialen und ökologischen Mindeststandards achten.

Der Preis für viele Waren aus Naturstein ist in den letzten Jahren stark gesunken, da immer mehr Natursteinprodukte aus Entwicklungsländern importiert werden. Für die hiesigen Baumärkte oder auch Anbieter von Küchen entstanden so neue Angebotspaletten. „Die Arbeitsbedingungen in vielen Steinbrüchen und Verarbeitungsbetrieben sind weit schlechter, als es internationale Standards und teilweise auch die lokale Gesetzgebung verlangen, dies belegen Studien aus Indien und China. Die Missstände reichen von teilweise gesundheitsgefährdenden Arbeitsbedingungen bis hin zur Kinderarbeit in indischen Betrieben“, so Friedel Hütz-Adams von SÜDWIND.

SÜDWIND fordert daher, dass Baumärkte, Küchenhersteller und andere Großkunden von Natursteinen aus Asien verantwortlicher handeln. Mehr als 100 Kommunen und sieben Bundesländer machen bereits vor, in welche Richtung dies gehen könnte. Sie verlangen von ihren Lieferanten eine Garantie, dass bei der Produktion von Natursteinen keine Kinder eingesetzt wurden.

Dies kann allerdings nur ein erster Schritt sein. Das Ziel ist es, dass in der Produktion sowohl für Kinder als auch für Erwachsene menschenwürdige Zustände herrschen und die Gesundheit der Beschäftigten nicht gefährdet wird. „Viele Unternehmen haben sich verpflichtet, in ihrer Produktion Sozial- und Umweltkriterien einzuhalten. Um dies auf die Lieferkette von Natursteinen auszudehnen sind noch erhebliche Anstrengungen nötig“, so Hütz-Adams.

Die Studie finden Sie zum download unter www.suedwind-institut.de oder auch unter dem direkten Link: www.suedwind-institut.de/downloads/2008-06_sw_steine-des-anstosses.pdf

Kontakt: Friedel Hütz-Adams: 02241-259735, huetz-adams@suedwind-institut.de.

dem der Buddha ins Zentrum rückte, musste der Anspruch von Marxismus und Kommunismus geprüft und die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Buddhismus und Kommunismus geklärt werden.

Die sich über viele Jahre erstreckende Beschäftigung mit dem Buddhismus und die Auseinandersetzung mit Marx und dem Kommunismus haben in beiden Fällen nicht zu mono-

graphischen, umfangreichen Analysen und Interpretationen durch Ambedkar geführt. Die etablierte Buddhologie hat aus seinen Studien und Darlegungen bislang keine Inspirationen zu einem nachhaltigen Paradigmenwechsel entnommen. Die summarische Auflistung von Inhalten des Buddha-Glaubens, die bewusst über die Konzentration auf die Ahimsa-Lehre hinausgeht, erscheint wie eine katechismusartige Aufstellung von Inhal-

ten, die für Ambedkar von aktueller Bedeutung sind.

Er bezieht sich dabei auf sein Verständnis bei der Tripitaka-Lektüre, ohne in Details zu gehen, abgesehen von einer Reihe von zitierten Passagen. Analoges ist zur knappen Zusammenstellung von Marx's „originalem Glaubensbekenntnis“ bzw. der „originalen Grundlage des Marx'schen Sozialismus“ zu sagen. Ob eine so geführte Argumentation für Marxisten überzeugend sein kann, ist eher fragwürdig. Weder für die historische Buddha-Forschung und Marx-Forschung sind von hier aus Anregungen ausgegangen. Darum ging es Ambedkar auch nicht. Sein Interesse an Buddha (bzw. am Buddhismus) – und an Marx – war existentieller, pragmatischer, politisch-rationaler und spiritueller Art. Ihm lag an Gegenwart und Zukunft und an der Bewährung vor der modernen Vernunft und vor den Maximen der französischen Revolution, aber eben auch an der Relevanz der Religion. Nur dort, wo der moderne Buddhismus bzw. das Wechselverhältnis von Buddhismus, Gesellschaft und Politik im 20. Jahrhundert zum Thema wird, kann und wird Ambedkar Beachtung finden und die Frage nach der sozialen bzw. (sozial-) politischen und menschenrechtlichen Dimension des Buddhismus in Geschichte und Gegenwart unterstützen.

Ambedkar selbst hoffte, dass seine Darstellung des Buddha und dessen Vergleich mit Marx (und dem Kommunismus) zur Überwindung von Vorurteilen und zum Verständnis des Buddha bei Marxisten beitragen könne. Diese Intention unterstreicht, dass seine Interpretation und Darstellung der Marxschen Doktrin nicht losgelöst vom zeitgenössischen indischen Kontext, von der Selbstdarstellung und den ideologisch bestimmten Zielsetzungen der indischen Marxisten und Ambedkars eigenen Erfahrungen mit kommunistischen Führern von Bombay in Konflikten der Textilarbeiter

Literatur

Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches. Vol. 3.* Compiled by Vasant Moon. The Education and Employment Department. Government of Maharashtra, Bombay 1987, 441–462.
Ders., Buddhism and Communism, in: *Buddha or Karl Marx. Critical Quest*, New Delhi 1987, 24–31
Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism*, Delhi 2006.

gesehen werden darf. Von einer konsequenten ideologischen Debatte, die auf die Grundlagen, die Anwendung und Fortentwicklung der Marxschen Doktrin unter konkreten historischen, gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Bedingungen zielt und nach den philosophischen Voraussetzungen fragt, kann jedoch nicht die Rede sein. Im Übrigen registriert Ambedkar, dass sich manche Annahmen und Zielvorgaben des Marxschen Glaubens nicht realisiert und zum Teil sich auch als falsch erwiesen haben. Zu den verbliebenen Inhalten (als kleines, aber bedeutendes Überbleibsel des Feuers, wie er es ausdrückt) zählt er die Rekonstruktion der Welt und nicht die Erklärung des Ursprungs der Welt als Aufgabe der Philosophie, den Interessenkonflikt zwischen den Klassen (Klassenkampf), die Ermächtigung einer Klasse durch Privateigentum und damit zusammengehend die Ausbeutung der anderen, die Notwendigkeit der Beseitigung des Privateigentums. Diese kritische Würdigung zeigt an, dass Ambedkar nicht in naiver, unwissender Begeisterung, aber auch nicht mit skeptischem Vorurteil oder in sich verweigernder Negation an Marx und den Kommunismus herantreten ist. Geleitet ist die Begegnung zwischen Buddha und Marx von einem buddhistischen Vorverständnis, das in einigen Details um eine gemeinsame analytische Basis der Grundproblematik,

der Lösungswege und Zielsetzungen bemüht ist

Aus dem werbenden Dialog (mit Marx und den indischen Marxisten) ergab sich nachwirkend auch eine Profilierung des Buddhismus mit einem Anklang von (demokratischem) Sozialismus, so dass politisch aktive Dalits heute einerseits ihre buddhistische Dalit-Identität gerne mit sozialistischen bzw. marxistischen Elementen in Sachen Gesellschaft, Politik und Ökonomie anreichern, andererseits wird aber auch bei der Ambedkar-Interpretation die Anti-Marx-Position herausgestellt.

Distanzierung vom Marxismus

In einigen nicht unwichtigen Punkten hat Ambedkar ohne Zweifel Vorbehalte und auch deutliche Kritik geäußert. Dazu gehört die revolutionäre Indifferenz gegenüber Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit oder Wahrheit und Unwahrheit. In jedem Fall distanzierte er sich von der blutigen Revolution des Sowjet-Kommunismus, aber auch von der bei den Marxisten vorherrschenden Kritik an bzw. der Distanz von der Religion. Bei diesem Punkt hält Ambedkar den Kommunisten vor, dass sie bei ihrem Hass nicht zwischen Religionen unterscheiden, die den Kommunisten nützlich sind, und solchen, oder es nicht sind. Im Blick sind vor allem aber ökonomische, politische und soziale Inhalte und Zielsetzungen bei Marx und im Kommunismus. So setzt er der Vorstellung vom Vergehen des Staates und von der Rolle der Diktatur wie der Anarchie kritische Grenzen und fordert den Verzicht auf Gewalt und eine alle einschließende Entwaffnung.

Auf dem Hintergrund der Christentumskritik im Kommunismus streicht er für den Buddhismus als Positivum heraus, dass er die Menschen nicht auf eine andere Welt verweist und sie nicht in der Welt leiden lässt. Hinzu kommt, dass er nicht als „Opium des Volkes“ wirkt, das Armut und Schwäche sub-

limiert, sondern den Erwerb von Gütern lehrt, jedoch in Verbindung mit einem tugendhaften Leben, mit Freizügigkeit im Geben und in Weisheit, frei von Gier und bösem Willen. Damit schafft er in Abgrenzung vom (kritisierten) Christentum einen Freiraum der Akzeptanz für den „Weg des Buddha“, zumal – nach Ambedkar – durch ihn materielle und spirituelle Bedürfnisse und Notwendigkeiten beachtet und Defizite politischer Ökonomie (Carlyle) wie auch der Verwirklichung der Französischen Revolution und ebenso der Russischen Revolution behoben werden.

Buddha und Karl Marx begegnen sich unter der Vorgabe der Scheidung und Unterscheidung in einem „kritischen“ Dialog. Darin werden Defizite der Doktrin aufgewiesen, die den realen Sozialismus (Kommunismus der Russischen Revolution) leitet. Deren Konsequenzen sind für Ambedkar in der historischen und politischen Erfahrung offenbar geworden. Gegenüber dem Selbstbewusstsein des realen russischen Kommunismus Lenins setzt er den vom Buddha initiierten Kommunismus der buddhistischen Gemeinde ohne Diktatur. Statt der revolutionären Methode der Gewalt werden die Veränderung des Bewusstseins, die Anleitung des Dhamma und Veränderung des Wollens betont. Obgleich eingeräumt wird, dass die kommunistische Diktatur im nachrevolutionären Russland ein guter Weg (aber von begrenzter Dauer) für unterentwickelte Länder sein kann, stellt die Argumentation doch deutlich heraus, dass ökonomische Werte (die im Marxschen Ansatz und in der kommunistischen Umsetzung ins Zentrum rücken) spirituelle Werte nicht ersetzen oder verdrängen dürfen. Das zu verkennen, ist der kritische Fehler der „permanenten Diktatur“, die auf Gewalt und Gehorsam setzt und nicht auf das Recht der Kritik und der moralischen Einstellung. So bleibt der fundamentale Gegensatz zwischen einer von „himsa“ („Gewalt“) geleiteten Theorie und Methode (bei Marx und

im Kommunismus) und dem Ahimsa-Weg („Gewaltlosigkeit“) des Buddha.

Unerfüllt ist auch die Hoffnung, dass die Lehre des Buddha auf die Haltung der Marxisten Einfluss nehmen könne. Zumindest ist das das Urteil der Geschichte über die Marxisten der mittlerweile untergegangenen Sowjetunion. Die indischen Marxisten haben jedoch immer noch die Chance, im Dialog mit den Dalit-Buddhisten zusammen im Sinne von „Babasaheb“ die Balance zwischen ökonomischen und spirituellen Werten in einer sich rapide verändernden Gesellschaft zum Wohle der Menschen (be-

sonders der armen und verarmenden) zu finden. In jedem Fall gilt der gute Rat, den Ambedkar am 22. November 1956 in Kathmandu (Nepal) in seiner Ansprache über „Buddhismus und Kommunismus“ der Jugend der buddhistischen Länder gegeben hat: mehr Aufmerksamkeit der aktuellen Dimension der Lehre des Buddha zu schenken. Um die Aktualität und die Bedeutung des Buddha für die Veränderung des Geistes und die Veränderung der Welt in der Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit unter den Rahmenbedingungen der Moderne bewusst zu

machen, war Marx, wie ihn Ambedkar sah, ein hilfreicher Partner. Welchen Weg der Buddha und der Buddhismus in der Welt der Widersprüche, Verheißungen und Illusionen, des Leidens und der Leidenschaften, in der Welt der Religionen und Ideologien, der Theisten und Atheisten heute weist, bleibt die Frage im Antwortversuch Dr. Babasaheb Ambedkars.

Zum Autor

Hans-Jürgen Findeis ist Professor in der katholischen Fakultät der Universität Bonn und Kenner des Ambedkar-Buddhismus.

Religionen in Südasien IX: Die Lehre des historischen Buddha und der frühe Buddhismus

Karl-Heinz Golzio

Zweifellos war der Buddha, dessen persönlicher Name Siddhattha Gautama aus dem Klan der Sakyas lautete, eine historische Persönlichkeit. Geboren wurde er der einheitlichen Überlieferung zufolge in Lumbini (Distrikt Rupandehi, Süd-Nepal). Je größer der zeitliche Abstand zu seiner Lebenszeit (die nur ungefähr mit dem 5.-4. Jahrhundert v. Chr. angegeben werden kann) wurde, desto mythologischer wurde sein Leben ausgeschmückt. Er selbst wurde zu einem Fürstensonnen hochstilisiert, obwohl er sich einem wohl relativ alten Lehrtext, dem *Pabbajjasutta* (dem Bericht über den Auszug in die Hauslosigkeit) nur als Angehöriger der Kriegerkaste, der Kshatriyas, bezeichnet.

Eine dieser Legenden berichtet zum Beispiel davon, dass der historische Buddha bereits mit außergewöhnlichen Zeichen ausgestattet geboren wurde, die auf sein zukünftiges Schicksal entweder als Weltenherrscher oder als Buddha („Erwachter“, „Erleuchteter“) hindeuteten. Weil sein Vater aber die spirituelle Option verhindern wollte, soll er ihn von der Außenwelt abgeschirmt haben. Dies klingt für die Laufbahn eines Aristokraten aus dem Kriegerstand ganz und gar unglaubwürdig, da doch gerade ein solcher inten-

siven Kontakt mit der Welt und ihren Gefahren haben sollte, um in ihr als Weltenherrscher bestehen zu können.

Die bio- bzw. hagiographischen Darstellungen (die nicht alle legendären Charakter haben) sollen hier nicht insgesamt weiter verfolgt, sondern vielmehr der Versuch unternommen werden, die Grundzüge seiner Lehre herauszukristallisieren. Diese sind hauptsächlich in kanonischen Schriften unterschiedlicher Schulen des Buddhismus dargestellt. Die Authentizität der jeweiligen Darstellung

hängt unter anderem von der zeitlichen Nähe zum historischen Buddha ab, doch schon dabei stößt man auf die Schwierigkeit der Datierung dieser Texte. Denn der in Pali verfaßte Kanon (der so genannten Theravada-Schule) soll angeblich (nach den im 5./6. Jahrhundert n. Chr. aufgezeichneten Inselechroniken aus Sri Lanka) im 1. Jahrhundert v. Chr. entstanden sein, während seine Endredaktion mit Sicherheit erst dem 5. Jahrhundert n. Chr. (durch den Mönch Buddhaghosa) stattgefunden hat. Ähnlich verhält es sich mit den (nur unvollständig