

Die Lehre des Buddha – Thailands geistige Mitte

von Hans Wolfgang Schumann

[aus Merian-Heft „Thailand“ (10/30 Oktober 1977) vom Verfasser 2017 leicht überarbeitet]

Wenn die Tempelbesucher in Thailand vor den goldenen Statuen des Buddha die Handflächen aneinanderlegen und sich verneigen, verrichten sie kein Gebet, sondern bezeugen dem Großen Lehrer ihre Verehrung. Denn der Buddha ist kein Gott, den man anrufen könnte – er ist eine historische, als Person erloschene und nicht mehr ansprechbare Persönlichkeit. Er ist der Offenbarer des Naturgesetzes, nach dem sich Wiedergeburt und Erlösung vollziehen, und hat den Weg gewiesen, auf dem jeder die Befreiung vom Leiden erreichen kann.

Siddhattha Gotama, der 563 v. Chr. geborene historische „Buddha“, war Sohn des vom Kriegeradel gewählten *Rāja* der Sakiya-Republik, die sich über ein Gebiet im heutigen indisch-nepälischen Grenzbezirk erstreckte. Kapilavattu (heute Tilaurakot), wo Siddhattha seine Jugend verbrachte, war damals die Hauptstadt des Landes, das heute Nepäl heißt.

Dem *Rāja*-Sohn hätte eine politische Karriere offengestanden, wäre der zu philosophischer Reflexion neigende Jüngling nicht vom Anblick des Alters, der Krankheit und des Todes in der Welt so erschüttert worden, dass er beschloss, sein Leben der Suche nach Leidlosigkeit zu widmen. Im Alter von 29 Jahren, nach dreizehnjähriger Ehe und kurz nach der Geburt seines Sohnes Rāhula, ergriff ihn die Sehnsucht nach Erkenntnis so mächtig, dass er seine Familie verließ und als besitzloser Asket in die Heimatlosigkeit zog. Er schloss sich der wenige Jahrzehnte zuvor entstandenen Asketenbewegung an, die außerhalb des vedischen Opferkultes und der brahmanischen Orthodoxie Erlösung durch Spekulation und strenge Lebensweise suchte.

Einige Zeit bei zwei religiösen Schulhäuptern brachte dem jungen Adeligen keine Einsichten; ebensowenig mehrere Jahre rigoroser Hungeraskese im Dschungel. Endlich schlug er den Weg der Meditation ein, und diese Methode erwies sich als erfolgreich. Im Jahre 528 v. Chr., fünfunddreißig Jahre alt, gewann Siddhattha in der Vollmondnacht des Mai unter einem Pappelfeigenbaum beim heutigen Bodh-Gayā die Erleuchtung (*bodhi*): Indem ihm in einem jähen Erkenntniserlebnis die Ursache des Leidens und der Weg zur Leidensaufhebung aufging, wurde er zum *Buddha*, zu einem „Erleuchteten“ oder „Erwachten“. Im gleichen Moment trat bei ihm durch Vernichtung der zu Wiedergeburt führenden Faktoren die Erlösung, das „Verlöschen (*nibbāna*) zu Lebzeiten“ ein. Zwar blieb er als lebendes Wesen dem Leiden, der Krankheit und dem Altern noch physisch ausgesetzt, jedoch konnten diese vom Dasein untrennbaren Erscheinungen seinen Geist nicht mehr irritieren. – Das Erleuchtungserlebnis, kulturhistorisch von außerordentlich segensreichen Folgen, wird im buddhistischen Asien alljährlich am Mai-Vollmond nachgefeiert.

Anhänger, die sich ihm als Mönche anschlossen und dadurch den buddhistischen Mönchsorden (*saṅgha*) gründeten, fand der junge Buddha im Gazellenhain von Sārṇāth bei Benares in fünf Asketen. Mit der an sie gerichteten Lehrrede setzte er das „Rad der Lehre“ in Bewegung. Das Rad (*caṅkha*), meist achtspeichig, ist seither das Symbol der Buddhalehre und erscheint als Motiv auch der thailändischen Kunst wieder und wieder.

Der junge Erlösungslehrer hatte sofort Zulauf. Der „Mittlere Weg“, den er aufzeigte, steuerte einen vernünftigen Kurs zwischen Askese und Weltlichkeit, war nicht nur für Mönche, sondern ebenso für den durch seinen Broterwerb angespannten Weltmenschen gangbar und strahlte durch seine hohe, aber realistische Ethik edelste Gesinnung aus. Auch die indischen Großkönige Pasenadi von Kosala und Bimbisāra von Magadha waren beeindruckt und gaben dem *Dhamma*, dem „Gesetz“ oder der „Lehre“ des Buddha, rasch ihr Patronat. Zwischen dem König, dem buddhistischen Mönchsorden und der Bevölkerung bestand ein Dreiecksbezug: Die Bevölkerung ernährte und bekleidete die Mönche durch Almosenspenden und den König durch Steuerabgaben; die Mönche hielten den König zu Selbstbescheidung und gerechter Regierung, die Bevölkerung zu Friedfertigkeit und Disziplin an; der König hatte für das Wohlergehen seiner Untertanen, gerechte Justiz sowie den Schutz des Landes und des Mönchsordens vor äußeren und inneren Feinden zu sorgen. Das Bezugssystem ist in Thailand noch gut zu erkennen.

Auch heute noch hält der Mönchsorden an den vom Buddha geschaffenen Traditionen getreulich fest. Wie einst der Meister und seine Jünger trägt der Mönch den Kopf geschoren und ist persönlich besitzlos. Erlaubt sind ihm lediglich die Acht Requisiten, nämlich außer drei orangegelben Gewändern: Schermesser, Nadel, Gürtelband, Wasserfilter und Almosenschale. Stillschweigend werden noch Bücher, Sandalen, Toilettenartikel und evtl. eine Brille zugestanden.

Die *Bhikkhus*, „Mönche“, wörtlich „Bettler“, leben von Almosen. Die gelbgewandeten Mönche, die frühmorgens mit ihren Almosenschalen ausziehen, um an den Türen die Nahrung für den Tag zu sammeln, sind in Thailand ein vertrautes Bild. Da Gaben an die Mönche religiöses Verdienst einbringen, gibt die Bevölkerung gern und großzügig. Geld darf der Bhikkhu nach den Ordensregeln nicht annehmen.

Dem *Saṅgha* als Mönch beizutreten, stand einst wie heute jedem Jüngling und Manne, ungeachtet seiner Herkunft, Kaste und Bildung, offen. Das Mindestalter für die Vollordination ist zwanzig Jahre, jedoch können auch Jüngere als Novizen aufgenommen werden. Ein sehr hoher Prozentsatz der Männer in Sri Lankā (Ceylon), Burma, Thailand, Laos und Kampuchea (Kambodja) hat einige Zeit als Novize oder Mönch im *Saṅgha* zugebracht und dort Selbstzucht und Bescheidenheit, oft auch Lesen und Schreiben gelernt. Im Jahre 1956 hat auch der vor kurzem verstorbene König von Thailand, S. M. König Bhumipol Adulyadej, einige Monate lang die gelbe Mönchsrobe getragen. Der Austritt aus dem Orden ist jederzeit möglich; es gibt keine Verpflichtung auf Lebenszeit.

Die Lehr- und Wandertätigkeit des Buddha bewegte sich innerhalb der beiden heutigen indischen Unionsstaaten Uttar Pradesh und Bihār und erstreckte sich über 45 Jahre. Er galt als einer der bedeutendsten Redner seiner Zeit, anschaulich in der Sprache, rational im Denken, frei von missionarischem Übereifer. Er war mehr als ein Lehrer, nämlich ein charismatisch ausstrahlender Inspirator. Von weit her kamen Menschen, um ihn zu sehen und ihm zuzuhören. Seine Lehrreden hielt er in Māgadhi, der damaligen Verkehrssprache Nord- und Mittelindiens. Das Pāli, die Sprache, in der die Reden (*sutta*) später aufgezeichnet worden sind, ist mit der Māgadhi nahe verwandt oder identisch. Dem Pāli sind die meisten der in Thailand gebräuchlichen Vor- und Familiennamen entnommen.

Gotamas Missionserfolg erweckte freilich auch Neider. Zweimal versuchten Anhänger anderer Schulen durch gedungene Frauen, den Meister als in Liebesaffären verstrickt zu diskreditieren. Auch Attentate gab es, angestiftet vom Schwager und Vetter des Buddha, dem ehrgeizigen Mönch Devadatta, der selbst die Leitung des Ordens übernehmen und strengere Observanzen einführen wollte. Der Meister überstand alle Gefährdungen.

Außer vom Buddha selbst geben uns die Pāli-Bücher auch von den prominenteren Mitgliedern des Ordens und der Laienschaft ein lebendiges Bild. An der Spitze der Jüngerschaft stand das Freundespaar Sāriputta und Moggallāna, der erstere für seinen analytischen Scharfsinn, der letztere wegen seiner meditativen Begabung berühmt. Mönch geworden war auch Rāhula, des Meisters Sohn. Unter den Laienanhängern sind der freigiebige Bankier Anātha-piṇḍika und die warmherzige Matrone Visākhā hervorzuheben.

Der Meister erreichte ein Alter von 80 Jahren. Gebeugt vom Greisentum, gepeinigt von den Folgen einer unbekömmlichen Mahlzeit war er, begleitet von seinem Leibdiener, dem treuen Mönch Ānanda, wie immer unterwegs, als ihn bei Kusināra die Kräfte verließen. Mit letzten Ermahnungen an den Orden, nicht ein Oberhaupt zu ernennen, sondern allein die Lehre (*dhamma*) als Autorität anzusehen und im Streben nach Erlösung nie zu erlahmen, ging er, unter einem Baum ruhend, in den Zustand der nachtodlichen Leidlosigkeit, ins Vollkommene Erlöschen (*parinibbāna*) ein. War er als ein Buddha dem Leiden geistig überlegen gewesen, so kann Leiden ihn jetzt, nach Ablegung der empirischen Persönlichkeit, auch physisch nicht mehr treffen; er ist für alle Zeit aus dem Geburtenkreislauf ausgeschieden. – Das *Parinibbāna* des Buddha fällt in das Jahr 483 v. Chr. und wird, wie seine Erleuchtung, jedes Jahr am Mai-Vollmond begangen.

Sieben Tage nach dem Tode des Buddha wurde sein Leichnam eingeäschert und die Asche als Reliquien verteilt. Der Anteil, den die Sakiyas ursprünglich in Kapilavatthu beigesetzt hatten, ist später nach Piprāvā (Indien) verbracht und dort zweitbestattet worden. 1898 haben Archäologen die Urne in einem Begräbnisstüpa entdeckt. Sie trägt eine Inschrift, die sie als Buddhaurne identifiziert. Anfang des 20. Jahrhunderts hat auch Thailand einen Reliquienanteil erhalten.

Was ist der Inhalt der Buddhabotschaft? Welche Gedanken und Einsichten sind es, die so vielen Menschen Trost und Hoffnung bedeuten? Das Gliederungsprinzip der Buddhalehre sind die *Vier Edlen Wahrheiten*, nämlich (1) vom Leiden, (2) seinem Ursprung, (3) seiner Aufhebung und (4) dem Wege zu seiner Aufhebung. Schon die erste Rede des Buddha im Jahre 528 v. Chr. machte von dieser Einteilung Gebrauch.

(1) Die *Wahrheit vom Leiden* konstatiert die Leidhaftigkeit allen individuellen Daseins. Der Ausdruck „Leiden“ (*dukkha*) wird im Buddhismus als philosophischer Terminus verwendet und bezeichnet alles, was wegen seiner Vergänglichkeit Verlust, Enttäuschung und Kummer bringen muss; er schließt also, ihrer Unbeständigkeit wegen, auch die momentan erfreulichen Zustände und Erfahrungen ein. „Leiden“ ist im Buddhismus eine Bezeichnung für die Unerlöstheit, in der sich alle Wesen aufgrund ihres Verhaftetseins an die Welt befinden.

Zu Unrecht haben Kritiker aus diesem Denkansatz gefolgert, der Buddhismus sei ein philosophischer Pessimismus. Ist ein Arzt Pessimist, weil er bei seinem Patienten eine Krankheit feststellt? Zum Pessimisten wird er, wenn er die Heilung für aussichtslos hält, und das ist beim Buddha – oft als der Große Arzt bezeichnet – nicht der Fall. Im Gegenteil ist er überzeugt, dass jeder die Leidenserlösung erreichen kann, vorausgesetzt, dass er sich tatkräftig darum bemüht. Der Buddha ist ein Heilsoptimist, und dies ist einer der Gründe für die innere Heiterkeit, die die Menschen Thailands auszeichnet.

Das Leiden wäre weniger erschreckend, wenn es mit dem Tode ein Ende fände. Gerade das, so führt Gotama aus, ist aber nicht so. Ausgenommen die Erlösten unterliegen alle Wesen, auch die Götter, dem Naturgesetz der Wiedergeburt, das sie nach dem Tode zu neuer, wiederum leidhafter Existenzform führt: Das beim Sterben vermeintlich abgelegte Leiden kommt als neue Individualität wieder auf sie zu. Selbstmord ist daher ungeeignet, dem Leiden zu entfliehen, er bewirkt lediglich einen Wechsel der Daseinsform, keine Befreiung. An den Kreislauf der Wiedergeburt (*samsāra*) angekettet zu sein, das Leiden des Daseins immer wieder aufs neue ertragen zu müssen, ist eine Vorstellung, die den Buddhisten zutiefst ängstigt und ihn zwingt, sich energisch um Erlösung zu bemühen.

Zum Glück – und hier setzt die Erlösungstheorie des Buddha an – verläuft der Vorgang der Wiedergeburt nach Gesetzmäßigkeiten, die man erkennen, und nutzen kann, um sich, wenn schon zur Wiedergeburt gezwungen, wenigstens eine solche in besserer Existenzform zu verschaffen. Es gibt einen ethischen Konditionismus, der bedingt, dass jemand, der überwiegend Gutes gedacht und getan hat, nach seinem Tode in einer qualitätsgleichen, also guten Existenzform wiedergeboren wird. Für das, was ein Mensch heute ist, kann er nur sich selbst Vorwürfe machen; das, was er in diesem Leben an bösen oder guten Taten (*kamma*) tut, wird er als entsprechend böse oder gute Wiedergeburt ernten. Das in buddhistischen Ländern oft zu beobachtende gleichmütige Verhalten beim Tode eines Angehörigen rührt aus der Überzeugung, dass den Verstorbenen wegen seines moralischen Lebens eine höhere Existenzform erwarte.

Die buddhistische Wiedergeburtstheorie wäre leichter verständlich, wenn der Buddha die Existenz einer Seele anerkennen würde, die über den Tod hinaus bestehen bleibt und sich die neue Existenzform anlegt wie ein neues Kleid. Dieser vom Hinduismus vertretenen „Seelenwanderung“ widerspricht er jedoch sehr entschieden und stellt ausdrücklich eine Nicht-ich- (*anattā*-)Lehre auf, die philosophisch hohes Interesse verdient. Keine der fünf Gruppen (*khandha*) von Faktoren, die die empirische Person ausmachen, so lehrt er, bleibt über den Tod hinaus erhalten; keine ist daher als Seele, als Ich, als Selbst anzusehen. Die Wiedergeburt vollzieht sich ohne ein überwanderndes Etwas. Zwischen der Existenzform A und ihrer wiedergeburtlichen Existenzform B besteht keine physische Identität, sondern ein Konditionismus – ungefähr wie beim Billardspiel: Kugel 1 stößt Kugel 2 an und gibt ihr dadurch sowohl den Bewegungsimpuls als auch eine, keineswegs zufällige, Richtung. Ebenso nimmt der Verstorbene in seine Wiedergeburtsexistenz nichts mit hinüber. Es sind die von seiner Vorexistenz ausgehenden kammischen Impulse, die seine Wiedergeburt bedingen, und es ist die ethische Tendenz dieser Impulse, die die Qualität der neuen Existenzform determiniert.

(2) In der *Wahrheit vom Ursprung des Leidens* gibt der Buddha die Triebkraft an, die den Wiedergeburtenskreislauf in Gang hält, nämlich die Gier (*taṇhā*). Die Gier nach Freuden, Lust und Besitz ist es, die die Wesen am Dasein haften macht und von Leben zu Leben treibt. In anderen Lehrreden bezeichnet der Meister auch den Hass (*dosa*) und die Unwissenheit (*avijjā*) als Leidensursachen. Nur der Unwissende wird Gier und Hass freien Lauf lassen, weil er sich über ihre Leiden zeugende Funktion im unklaren ist.

(3.) Während die *Wahrheit von der Aufhebung des Leidens* lediglich feststellt, dass zur Leidensbefreiung die Ausrottung der Gier (wie auch des Hasses und der Unwissenheit) erforderlich ist, gibt

(4.) die *Wahrheit vom Wege zur Leidensaufhebung* an, welche Verhaltensweisen zu diesem Ziel führen. Alle Gedanken und Taten, die Gier, Hass und Unwissenheit schwächen und somit verbesserte Wiedergeburt bedingen, gelten in der Lehre des Buddha als heilsam (*kusala* oder *puñña*), das heißt gut:

*Von allem Bösen abzusteh 'n, das Heilsame zu mehren,
auf Läuterung des Geists zu seh 'n, – das ist 's, was Buddhas lehren.*

(Dhammapada 183)

Jedem steht es offen, sich durch heilsame Taten einen Schatz an religiösem Verdienst für die wiedergeburtliche Zukunft anzulegen:

*Ist jemand heimgekehrt nach langer Reise, wird jubelnd er begrüßt im Freundeskreise.
Genauso wird, wer Gutes hier begangen, im Jenseits von der guten Tat empfangen.*

(Dhammapada 219 f.)

Der Erwerb von *puñña* (Thai: *bun*), von religiösem Verdienst zum Zwecke der Sicherung höherer Wiedergeburt, spielt im Verhalten des Thailänders eine eminente Rolle.

Die buddhistische Ethik ist in zehn Negativ-Regeln und acht Positiv-Regeln kodifiziert. Von Ver- und Geboten zu sprechen ist nicht ganz treffend, da der Buddha nichts ver- oder gebietet, sondern nur von bestimmten Verhaltensweisen ab- und zu anderen zurät. Fünf der zehn Negativ-Regeln, nämlich nicht zu töten, nicht zu stehlen, sexuelle Ausschweifung zu meiden, nicht zu lügen und sich nicht zu berauschen, gelten für Mönche und Laien gleichermaßen; die weiteren fünf sind disziplinärer Natur und nur für die Träger der gelben Robe verbindlich.

Maßgeblich für alle Anhänger des Buddha-Dhamma ist der *Edle Achtfache Weg*, in welchem der Meister die in Richtung auf Erlösung führenden Verhaltensweisen zusammengestellt hat. Es sind:

Rechte Ansicht
Rechter Entschluss
Rechte Rede
Rechtes Verhalten
Rechte Lebensführung
Rechte Anstrengung
Rechte Achtsamkeit und
Rechte Meditation.

Sehr typisch für den Buddhismus ist die Betonung der Meditation. Institute, die solchen Versenkungsübungen gewidmet sind, gibt es in Burma und Thailand zu Dutzenden. Methodisch sind zwei Hauptgruppen von Meditationen zu unterscheiden: Analytische, die auf Erkenntnis des Vorgefundenen abzielen, und synthetische, die der Erweckung bestimmter heilsamer Einstellungen und Empfindungen dienen.

Ist der Aufstieg zu immer höherer Existenzform im Kreislauf der Wiedergeburten auch ein erstrebenswertes Ziel – das endgültige Ziel ist er nicht. Auch die höchsterreichbare Existenzform, die als ein Gott, liegt noch im Bereiche der Wiedergeburt; auch die Götter sind der Vergänglichkeit und dem Leiden unterworfen und haben aus ihrer Existenzform abzutreten, sobald sie das religiöse Verdienst, das ihre hohe Daseinsform bedingte, abgelebt und damit erschöpft haben. Echte, dauerhafte Leidensbefreiung ist nur außerhalb des individuellen Daseins und des Wiedergeburtenszirkels zu finden und nur durch totale Vernichtung von Gier, Hass und Unwissenheit, durch Verlöschen (*nibbāna*) zu verwirklichen. Da die ethische Kraft und Selbstdisziplin, die hierzu erforderlich sind, nur wenigen zu Gebote stehen, wird die Mehrheit das Ziel erst nach vielen Existenzwechseln realisieren. Es gilt aber als sicher, dass jeder, der sich anstrengt, irgendwann die Erlösung erreicht.

Der Heilsbegriff des *Nibbāna*, des Erlöschens, hängt mit der Nicht-ich-Lehre des Buddha logisch zusammen. Nur wo keine Seele den Tod überdauert und demzufolge die komplette Auflösung der empirischen Persönlichkeit im Tode als möglich gilt, ist ein Heilszustand des Verlöschens der Individualität und des mit ihr stets verbundenen Leidens denkbar. Der Erlöschene ist nicht vernichtet – gegen den Vorwurf, ein Nihilist zu sein, verwahrte sich der Buddha ausdrücklich –, sondern in einen Zustand der rationalen Unbegreifbarkeit übergetreten:

*Wie eine Flamme, ausgeweht vom Winde, verweht ist und Begriffe nicht mehr passen,
so der von Geist und Leib befreite Weise: Er ist nicht mehr begrifflich zu erfassen.
Kein Maß gibt's mehr für ihn, der hingeschieden, es gibt kein Wort, mit dem man ihn begreift;
wenn alle Dinge völlig abgelegt sind, sind auch Bezeichnungen abgestreift.*

(Suttanipāta 1074+ 76)

An dieser Urlehre, dem *Theravāda*, der „Lehre der Alten“ oder Traditionalisten, die sich auf den in der Pāli-Sprache überlieferten Kanon von Buddhareden berufen, haben Mönchsphilosophen im Laufe vieler Jahrhunderte neue Systeme entwickelt. Gehört die vom Buddha selbst dargelegte Form seiner Heilslehre zum *Hīnayāna*, zum „Kleinen Fahrzeug“, weil sie Erlösung im gegenwärtigen Leben nur den wenigen ethisch Hochstehenden in Aussicht stellt, so bezeichnet man die jüngeren Systeme als *Mahāyāna*, „Großes Fahrzeug“ über den Ozean des Leidens, das vielen Menschen zur baldigen Erreichung des Heilsufers Platz bietet. Der Mahāyāna-Buddhismus entstand im 1. Jh. v. Chr. in Indien und hatte zeitweilig auch in Südostasien erhebliche Anhängerschaft.

Das Mahāyāna ist überzeugt, dass es nicht ausreicht, sich selbst zu erlösen, sondern dass es edler und vordringlich sei, anderen Wesen zur Leidensbefreiung zu verhelfen. Sein Zieltyp ist nicht der detachierte Heilige, der der Welt bestenfalls durch Belehrung dienen kann, sondern der weltzugewandte *Bodhisattva*. Der Theravāda versteht unter diesem Begriff einen Menschen auf dem Erlösungsweg; das Mahāyāna bezeichnet als *Bodhisattva* speziell einen Menschen oder Vollendeten, der aus Mitleid mit den Wesen entschlossen ist, auch nach der eigenen Erlösung in der Welt zu verbleiben, um den Leidgequälten ihre Leidensbürde abzunehmen. Die mahāyānischen Bodhisattvas sind allgegenwärtig und leicht erreichbar, man kann sie jederzeit bittend anrufen; in ihrem grenzenlosen Mitleid werden sie ihre Hilfe niemals verweigern. So unerschöpflich ist ihr Schatz an religiösem Verdienst, dass sie jedem

Bedürftigen davon abgeben können. – Die Idee der Verdienstübertragung, die dieser Vorstellung zugrunde liegt, stellt gegenüber dem Theravāda-System, demzufolge religiöses Verdienst nur dem Erwerber selbst zugute kommt, einen Bruch dar.

Obwohl der thailändische Buddhismus der orthodoxen, d. h. theravādisch-hīnayānischen Form dieser Religion entspricht, hat die Überzeugung von der Möglichkeit der Verdienstübertragung in ihm Fuß gefasst. Die Mehrheit der Buddhisten Thailands glaubt nicht nur, dass religiöses Verdienst sich an andere Personen weiterreichen lasse, sondern dass es sogar noch einem Verstorbenen zur Sicherung einer besseren Wiedergeburt nachgesandt werden könne. Es hilft nichts, dass theravādische Puristen gegen die Verdienstübertragung ankämpfen: Der Volkswille, für den lieben Toten noch etwas tun zu wollen, hat sich gegen die Orthodoxen durchgesetzt.

Der Theravāda-Buddhismus, zu dem sich 85 Prozent der 44 Millionen Einwohner Thailands bekennen, ist ausschließlich eine Erlösungslehre, denn „wie das große Meer nur einen Geschmack hat, den des Salzes, so hat auch diese Lehre und Disziplin nur einen Geschmack, den der Erlösung“ (Aṅguttara-Nikāya 8,19). Es gibt aber noch andere, vordergründige Probleme, die den in den Alltag geworfenen Weltmenschen beunruhigen. An wen wendet man sich um Stärkung des Lebenswillens der verfallenden Großmutter? Was ist zu unternehmen, damit der kleine Wanchai nicht wieder in den Khlong fällt und fast ertrinkt? Was soll man tun, um der sechzehnjährigen Sujāti, die in vier Wochen ihr Schulexamen bestehen soll, Erfolg zu sichern? Und wer schließlich rät Onkel Chachai, ob er die kürzlich gekaufte Kuh, die weniger Milch gibt als erwartet, wieder verkaufen soll? Keine metaphysischen, aber drängende und hautnahe Probleme.

Als die Buddhalehre in ihrer theravādischen Form im 11. Jh. n. Chr. von Burma aus Eingang nach Thailand fand, stieß sie hier auf Menschen mit animistischen Glaubensvorstellungen. In der ihm eigenen Toleranz hat der Buddhismus diesen Animismus nicht zerstört, sondern als Substratreligion fortbestehen lassen. So ist eine für Thailand charakteristische Symbiose von Theravāda-Buddhismus und Animismus entstanden, die außerdem noch mahāyānische, hinduistische und chinesische Einsprengsel enthält. Die Substratreligion filtert die egoistisch-diesseitigen Wünsche ab und bewahrt dadurch den *Dhamma* davor, zu einer Religion profaner Erwartungen zu werden.

Der Substratreligion wird sich der dörfliche Thailänder auch in den erwähnten Nöten bedienen. Für die Großmutter wird er den Zauberdoktor holen, der den Geist des Lebens durch Magie in ihr festbindet. Weitere Stürze Wanchais ins Wasser lassen sich durch Aufstellung eines neuen, nach Norden ausgerichteten, vom Hausschatten nicht getroffenen Geisterhäuschens verhindern, in welchem der von dem spielenden Kind verdrängte Ortsgeist ein sicheres Zuhause und stets Opferspeise findet; außerdem wird Wanchai ein schützendes Amulett erhalten. Sujāti andererseits ist durch Fütterung der heiligen Schildkröten und mit dem Freilassen gefangener Vögel gedient. Diese Handlungen werden ihr religiöses Verdienst einbringen und sich vielleicht positiv auf die Prüfung auswirken; zugleich kann es nichts schaden, wenn sie dem (hinduistischen) elefantenköpfigen Gott Ganesha, der die Hindernisse beseitigt und für glückliches Gelingen zuständig ist, eine Blumengirlande und Räucherstäbchen darbringt. Die Frage des Kuhverkaufs schließlich wird dem Orakelweisen vorgetragen, der sie mittels der 49 Stäbe des chinesischen I-Ging-Orakels beantwortet; den günstigsten Zeitpunkt für den evtl. Verkauf muss dann der Astrologe feststellen. – Alle diese Geisterbeschwörungs-, Erfolgs- und Wahrsagewünsche wird die Bevölkerung nicht an den buddhistischen Mönchsorden herantragen, sondern im Vorhof der Hochreligion befriedigen.

Angesichts des tiefgreifenden Einflusses der Religion auf das soziale und politische Verhalten der Länder Asiens war der Buddhismus mehrfach ein Studienobjekt auch kommunistischer Ideologen. Ihre Versuche, partielle Ähnlichkeiten zwischen der Lehre des Buddha und der von Karl Marx zum Beispiel die Leugnung einer den Körper überlebenden Seele – als Beweis für die Vereinbarkeit der beiden Systeme zu verwenden, sind jedoch fehlgeschlagen; die viel zahlreicheren und elementaren Gegensätze ließen sich nicht überbrücken. Ebenfalls misslungen sind Bemühungen, die Marxsche Theorie als die weltliche, den Buddhismus als die religiöse Seite einer im Kern identischen Philosophie zu interpretieren. Der Theravāda-Bekannter, dem der *Dhamma* etwas bedeutet, bleibt marxistischen Ideen gegenüber ablehnend.

Schon die Marxsche These, dass Charakter und Fähigkeiten des Menschen vorwiegend von seiner sozialen Umwelt geprägt werden, erscheint dem Buddhisten als falsch. Seiner Überzeugung nach resultiert die Verschiedenheit der Menschen nicht aus dem Milieu, sondern aus den Taten. Wie die Taten (*kamma*) der Menschen verschieden sind, so ihr wiedergeburtliches Ergebnis; wer und was jemand ist, hat er selbst in der Vorexistenz durch seine Taten bestimmt.

Der determinierende Einfluss der Taten bedingt weiterhin, dass der Buddhist das Marxsche Ziel einer klassenlosen Gesellschaft für unrealisierbar halten muss. Das soziale Gefälle zwischen Menschen, Klassen und Kasten abzubauen, erscheint zwar auch dem Dhamma-Bekannter als wünschenswert und ist im Mönchsorden nahezu verwirklicht – in der außer-monastischen Gesellschaft lassen sich Klassenunterschiede jedoch nicht abschaffen:

„Die Taten sondern die Wesen in geringe und hohe“ (Majjhima-Nikāya 135). Möglich hingegen ist die Anhebung der Lebensumstände des einzelnen, aber nicht durch die von Marx propagierte revolutionäre Veränderung der Gesellschaftsordnung, sondern durch ethische Evolution, nämlich indem man sich durch heilsames Tun bessere Lebensumstände für die Zukunft schafft. Zur Anhebung seines eigenen sozialen Status hat jeder die Chancen selbst in der Hand.

Als gefährlicher Irrweg gilt dem Buddhisten ferner die Marxsche Aufforderung zum Klassenhass. Hass (*dosa*) gehört neben Gier und Unwissenheit im Buddhismus zu den Triebkräften, die die Wesen in den leidvollen Geburtenkreislauf verstricken. Wer Erlösung anstrebt, muss den Hass zum Versiegen bringen. Dass sich der vom Marxismus angestachelte Hass auf diejenigen richtet, die sich durch heilsames Tun eine angenehmere Lebenssituation erarbeitet haben, dass er also dem Neid entspringt, macht den Marxismus in buddhistischen Augen noch weiter suspekt. Die Lehre des Buddha fordert Güte (*mettā*) von ihren Bekennern; allein durch Güte gegenüber allen Wesen kann es gelingen, unsere Welt etwas erfreulicher zu gestalten.

Des weiteren erweist sich der Marxsche Materialismus als der Buddhalehre konträr. Obwohl er die Existenz einer Seele bestreitet, ist der Buddhismus von der Wiedergeburt überzeugt und lässt sich nicht einreden, mit dem Tode sei alles vorbei. Dass der Geist eine Funktion der Materie sei, wie der philosophische Materialismus behauptet, ist für den Buddhisten bestenfalls eine halbe Wahrheit. Die andere, von den Marxisten abgelehnte Hälfte der Wahrheit besagt das Umgekehrte: Dass der Geist die Materie formt, indem das Denken und Tun eines jeden seine zukünftige physische Existenz und Lebensform determiniert.

Bildet die Buddhalehre einerseits eine starke ideologische Barriere gegen marxistische Ideen, so ist andererseits deutlich, dass militanter Widerstand gegen eine kommunistische Aggression von ihr nicht ausgeht. Gerade ihre edelsten Züge wie Friedfertigkeit, Toleranz und Selbstzügelung sind es, die ihr Passivität auferlegen. Auch wenn er angegriffen wird, hat der Anhänger des Buddha keinen Hass gegen den Gegner in sich aufkommen zu lassen; dem Intoleranten hat er Toleranz, dem Feind Güte zu bezeigen. Die Buddhalehre verteidigt sich allein mit geistigen Waffen, gegenüber physischen Attacken auf ihre Bekenner bleibt sie inaktiv und muss es bleiben, wenn sie sich selbst die Treue halten will. Ihre ethische Größe ist der Grund ihrer äußeren Verletzlichkeit.

Dennoch braucht einem um die Zukunft Thailands, des „Landes der Freien“, nicht bange zu sein. Geht auch vom *Dhamma* des Buddha kaum ein Antrieb zu militantem Selbstschutz aus, der Verteidigungswille wird von anderen Motiven getragen: Von der Freiheitsliebe Thailands, das niemals Kolonie war, und von der Loyalität zum Königshaus. Beide Säulen sind in Thailand stark und im Volk fest verankert.