

## **Buddhadasas ökumenischer Buddhismus**

**Dr. Hans-Bernd Zöllner  
Hamburg**

**DR. HANS-BERND ZÖLLNER**  
**ACHTERN BORN 127 B**  
**22549 HAMBURG**  
**TEL.: 040-831 79 61**  
**FAX: 840 51 735**  
**EMAIL: habezett@t-online.de**

### **Buddhadadas ökumenischer Buddhismus**

Vortrag am 30. Mai 2001 im Rahmen des weiterbildenden Studiums „Buddhismus in Geschichte und Gegenwart“ an der Universität Hamburg

Was ich Ihnen heute Nachmittag präsentieren möchte, ist eine Art Ausschnittsvergrößerung des Bildes, das Ihnen Herr Terwiel am letzten Mittwoch vor Augen gestellt hat. Ich möchte Ihr Augenmerk richten auf die Geschichte und die Wirkungsgeschichte eines Mannes, der in dem sehr bunten Spektrum dessen, was den zeitgenössischen thailändischer Buddhismus ausmacht einen ganz bestimmten Platz einnimmt. Ich möchte etwas über Buddhadasa Bhikkhu (thailändisch Phuttathat Phikkhu) mitteilen, einen Mönch, der sich selbst den Namen „Knecht“ oder noch schärfer „Sklave des Buddha“ gegeben hat.

Buddhadasa ist Teil des Bildes, das den zeitgenössischen Buddhismus in Thailand ausmacht. Und es lässt sich fragen, warum ich gerade über ihn rede, und nicht einen der vielen anderen prominenten Buddhisten oder eine der buddhistischen Bewegungen, die es in Thailand oder anderen Ländern des Theravada-Buddhismus gibt. Auf diese Frage gibt es zwei Antworten.

1. Das ist Zufall, der darin begründet ist, dass ich selbst eben Buddhadasa während meines siebenjährigen Aufenthaltes in Thailand auf verschiedene Art begegnet bin - indirekt und direkt -, und dass mich diese Begegnung beeindruckt und zu einer näheren Beschäftigung mit ihm und seinem Werk angeregt hat.

2. Es war ein Zufall mit Methode, dass ich in meinem Gastland ausgerechnet auf diesen Vertreter des Buddhismus gestoßen bin. Die ‚Methode‘ hängt mit dem Gesichtspunkt von Buddhadadas Wirken zusammen, den ich im Titel dieses Vortrags als „ökumenisch“ bezeichnet habe.

Ökumene bedeutet die ganze bewohnte Welt und wird von den christlichen Kirchen als Ausdruck der Zusammengehörigkeit der weltweiten Christenheit und der gemeinsamen Verantwortung für die Erde gebraucht. Die ökumenische Bewegung stellt lokale Ereignisse in einen globalen Rahmen, um es im heute üblichen Jargon zu formulieren. Sie will vor Ort reformieren und gleichzeitig weltweit. Sie ist dialogisch angelegt.

Buddhadadas Wirken hat eine ähnliche Struktur. Er hat seine für Thailand reformatorische religiöse Praxis und Lehre im Horizont der ihm bekannten weltweiten geistigen Strömungen entwickelt. Er hat gleichzeitig die verschiedenen Religionen als kulturell unterschiedlich geformte Ausprägungen einer einzigen weltumspannenden und weltverändernden Wahrheit verstanden. Er war ein früher globaler Denker und entwickelte Grundlagen für die Formulierung eines „Weltethos“ lange bevor das in unseren Breiten populär wurde.

Kein Wunder also, das jemand wie ich, der neugierig war, in Thailand etwas über die Religion des Landes zu erfahren, kaum umhin konnte, über Buddhadasa zu stolpern. Die Impulse, die von ihm ausgingen, waren so codiert, dass sie auch von Angehörigen anderer Religionen und Kulturen verstanden werden sollten und verstanden werden konnten. Kein Wunder auch, dass wir über Buddhadasa heute auch im Internet etwas erfahren und eingeladen werden, an dem zu partizipieren, was er herausgefunden hat.

Diese globale Präsenz Buddhadadas ist ein virtuelles Phänomen. Von einer kurzen Reise nach Indien in den 40er Jahren abgesehen, hat er Thailand nie verlassen. Innerhalb Thailands ist er von

Zeit zu Zeit unterwegs gewesen, um Vorträge zu halten. Der weit überwiegende Teil seines Lebens hat sich in der Nähe seines Geburtsortes abgespielt, in einem kleinen Bezirk Südthailands in der Nähe des Golfs von Thailand. Das erinnert an Immanuel Kant, der Zeit seines Lebens in seinem Geburtsort Königsberg gelebt hat und trotzdem - oder gerade deswegen? - eine Philosophie für die ganze Welt formuliert hat.

Es geht in meinem Vortrag also um die Spannung zwischen der lokalen und der globalen Dimension von Buddhadasas Wirken, die sich in der geometrischen Figur der Ellipse mit ihren zwei Brennpunkten als Gleichnis veranschaulichen lässt. Ich werde zuerst Buddhadasas Ansatz zur Reform des herkömmlichen thailändischen Buddhismus skizzieren und danach einige Aspekte seiner buddhistisch fundierten Theorie der Religionen benennen. Dabei wird sich zeigen, dass Buddhadasas ökumenischer Ansatz im Blick auf unterschiedliche Adressaten verschiedene Akzente hatte. Die Texte, die Ihnen vorliegen, werde ich dabei mit einbeziehen. Schließlich möchte ich Ihnen abschließend einige Ideen zu den Ereignissen um Buddhadasas Tod und das Weiterlebens seines Nachlasses vorstellen.

### 1 Buddhadasa in Thailand

a) Buddhadasa wurde als Ngüam Phanit am 27. Mai des Jahres 2449 der buddhistischen Zeitrechnung (1906 nach Christi Geburt) im Ort Phumriang in der südthailändischen Provinz Surat Thani etwa 40 km nördlich der Provinzhauptstadt geboren. Vor drei Tagen hätte er also seinen 96. Geburtstag gefeiert (in Thailand wird der Tag der Geburt als erster Geburtstag gezählt). Die Zeitungen Thailands haben sein Wirken aus diesem Anlass gewürdigt. In einer der englischsprachigen Zeitungen wurde eine neue Serie mit dem Titel *In Spirit* eröffnet, die Buddhadasas geistiges Erbe für Thailands Gesellschaft pflegen soll.

Er war, sein thailändischer Name deutet darauf hin, das älteste Kind der Familie. Später wurden noch ein Bruder und eine Schwester geboren. Der Vater war chinesischer Abstammung, die Mutter Thai. Die Familie führte ein kleines Geschäft, in dem neben Lebensmitteln auch Bücher verkauft wurden. Sie war dem Mittelstand der damaligen thailändischen Gesellschaft zuzurechnen.

Der Junge ging sechs Jahre lang bis zum 14. Lebensjahr zur Schule und arbeitete dann im Familiengeschäft, dessen Leitung er nach dem frühen Tod seines Vaters mit 16 übernahm. Mit 21 Jahren, sein jüngerer Bruder war aus der Hauptstadt Bangkok zurück gekommen und konnte ihn im Geschäft vertreten, wurde er im Juli 1926 zum Mönch ordiniert. Man muss 21 Jahre alt sein, um in Thailand ordiniert werden zu können. Er erhielt den Mönchsamen Indapanno.

Ursprünglich hatten seine Familie und er wohl daran gedacht, dass er - wie viele junge Thais - nur kurz im Kloster blieb. Er fand an dem Leben dort aber Gefallen und erhielt von seiner Mutter die Erlaubnis zu bleiben. Die Familie konnte viel Verdienst erwerben, wenn ein Sohn auf Dauer Mönch wurde.

Indapanno war ein guter Schüler. Daher ging er auf Anraten seiner Familie 1928 nach Bangkok, um dort seine Studien fortzusetzen. Sowohl im zivilen wie im klerikalen Bereich konnte man nur in der Hauptstadt Karriere machen.

b) Thailand war damals noch eine absolute Monarchie. Die Könige hatten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in der ihnen aufgezwungenen Auseinandersetzung mit den westlichen Mächten das Land modernisiert und gleichzeitig seine Traditionen zu bewahren versucht. „Modernisierung“ bedeutete politisch und auch religiös Zentralisierung. Verwaltung, Erziehungswesen und auch die

Mönchsgemeinde, der Sangha, wurden zentral von Bangkok aus gesteuert. Indapanno kam zu einer Zeit nach Bangkok, als der Schwung der Reformen schon nachgelassen hatte. Der junge Mönch fand die Disziplin in seinem Kloster lax und den Unterricht unbefriedigend. Es wurde nur auswendig gelehrt. Er kehrte in den Süden zurück, erhielt eine Aufgabe als Instruktor für junge Schüler des Buddhismus, in der er ein ausgesprochenes pädagogisches Talent bewies, und ging - wieder auf Anraten seiner Familie - 1930 ein zweites Mal nach Bangkok. Hier bestand er 1931 eines der höheren Examen in Pali als Bester, beim nächsten Examen fiel er durch. Er hatte sich aufs Selbststudium konzentriert, wobei er sich unter anderem auch für Fotografie und Radiotechnik interessierte, also für zeitgenössische Kommunikationsmittel, und hatte dem vorgegebenen Lehrstoff nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Es wird erzählt, dass er mit Absicht durchgefallen sei.

c) Dieser scheinbare Misserfolg war in Wahrheit Ausdruck der inzwischen in ihm und einigen Freunden gereiften Überzeugung, dass es notwendig war, einen radikalen Neuanfang zu machen. In einem Brief an seinen Bruder drückte er das so aus. Dieser Brief ist eines der wenigen biographischen Dokumente über Buddhadasa. Er selbst hat der Pflege seiner Biographie sehr kritisch gegenübergestanden. Er wollte, dass - wie beim Buddha selbst - seine Lehre, sein Dhamma im Vordergrund stand, nicht die Person, die lehrte.

Ich werde Bangkok, das ich früher für einen passenden Aufenthaltsort gehalten hatte, verlassen und das wird endgültig sein. Ich beabsichtige einen Zufluchtsort frei von inneren und äußeren Störungen, so dass ich die zum Dhamma gehörigen Dinge, die ich schon gelernt habe, näher untersuchen und neue hinzufügen kann. ... Ich habe großes Glück gehabt: ... Ich fand einen Freund, der meine Sicht des Lebens teilt, ohne dass wir uns darüber vorher unterhalten hatten. ... Wir haben entschieden beschlossen, dass Bangkok nicht der richtige Platz ist, um Reinheit zu finden. Der Fehler, den wir machten als wir mit dem ekklesiastischen Dhamma-Studium begannen, ist ein Segen, denn es machte uns darauf aufmerksam, dass wir einen falschen Schritt taten. Ohne dies Wissen hätte wir noch mehr falsche Schritte getan. ... Wir finden weiter, dass die Sorge um Verwandte, Freunde und Schüler den Erfolg der Suche nach Reinheit und Frieden untergräbt. ... Wir werden also dem Beispiel Buddhas folgen, das Er mit seinen eigenen Worten so umschrieb: Er zog aus, um Reinheit zu finden, während Seine Eltern weinten, weil sie Ihn nur schwer gehen lassen konnten. (Wir haben im Pali Kanon nie die Feststellung gefunden, dass der Buddha Seine Familie heimlich verließ.) ... Wir hoffen, dass unsere Familien diese Entscheidung akzeptieren können, obgleich wir uns vielleicht nie wieder sehen werden.

Konsequente Nachfolge des Buddha in Praxis und Theorie. Das war das Programm, mit dem Indapanno im Mai 1932 in der Nähe der Stadt Chaiya, nur wenige Kilometer von seinem Geburtsort entfernt, in einem verfallenen Kloster mitten im Wald in einer von ihm und seiner Familie erbauten Mönchshütte ein neues Leben begann. Er sah seine Familie also sehr schnell wieder und der Freund, den er in dem Brief erwähnt, kam auch nicht mit. Es war also bei dem Entschluss auch ein gutes Stück Überschwang mit im Spiel.

Indapanno nannte sich selbst von da an Buddhadasa. Den Platz nannte er „Suan Mokkhabalarama“, kurz „Suan Mokkh“ - Garten der Befreiung. Einen Monat später bereitete eine Gruppe von Putschisten der absoluten Monarchie in Thailand ein Ende. Im Rückblick sah Buddhadasa in dieser demokratischen Revolution ein gutes Omen für seinen eigenen Versuch einer Erneuerung des thailändischen Buddhismus.

d) Dieser Reformversuch hatte den Charakter eines kontrollierten Selbstversuchs. Buddhadasa ging in den Urwald, um das Leben des Buddha nachzuleben. Er wollte selbst auszuprobieren, ob

dessen persönliche Erfahrungen nachzuvollziehen waren und um die von der Tradition überwucherte Lehre, den Dhamma, neu zu rekonstruieren und dann unter Volk zu bringen. Als Mönch war Buddhadasa dabei zuerst einmal ganz allein. Erst nach drei Jahren fand ein anderer Mönch den Weg zu ihm, um das Labor des Gartens der Befreiung mit ihm zu teilen. Andererseits hatte der Mönch Unterstützer. Es waren Laien, die sich um seinen Bruder gruppierten. Sie gründeten eine Gesellschaft, die *Dhammadana* - Dhamma-Gabe - genannt wurde. Motto der Gesellschaft war der Satz, dass die Gabe des Dhamma die höchste aller Gaben sei, eine klare Antithese zur Gabenpraxis des traditionellen Buddhismus, in dem die Beeinflussung des eigenen Karmas durch verdienstvolles Geben im Zentrum steht. Die erste Publikation des Mönchs Indapannos aus dem Jahr 1929 hatte das Spenden von Gaben zum Thema gehabt.

1933 publizierte die Gesellschaft die erste Nummer einer Zeitschrift. Dieser ersten Veröffentlichung sollten zahlreiche weitere folgen. Die Gesellschaft war die Public Relations-Agentur zur Publikation der Ergebnisse von Buddhadasas Selbstversuch. Und sie war mehr. 1936 veröffentlichte sie eine Art Programm, aus dem unter anderem hervorgeht, in Suan Mokkh ausgebildete Missionare in alle Provinzen Thailand zu entsenden. Buddhadasa und seine Freunde hatten eine Vision.

e) Diese Vision war geprägt durch die Zeit, in der sie entstand. Die Wende von den zwanziger zu den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts war von Umbruchsstimmung geprägt, wobei interne und externe Faktoren zusammenspielten. Intern ging es in Thailand und anderen Ländern der Region um eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit. Extern hatte der Börsenkrach an der Wall Street von 1929 Erschütterungen rund um den Erdball zur Folge. Kommunismus und Faschismus entwickelten sich als Konkurrenten der Demokratien, die gleichzeitig die großen Kolonialmächte und Heimat zahlreicher christlicher Missionare waren. Neue wissenschaftliche, technische und philosophische Errungenschaften und Erkenntnisse breiteten sich aus. Im Schnittpunkt der internen und externen Herausforderungen stellte sich die Frage nach der zukünftigen weltanschaulich-religiösen wie der wirtschaftlich-politischen Identität eines Landes wie Thailand.

All dies wirkte, natürlich gefiltert, auf das Experiment von Suan Mokkh ein. Buddhadasa war sensibel für die zeitgenössischen Entwicklungen und ihre lokalen Manifestationen. In einer Tagebuchnotiz aus den 30er Jahren - er führte Protokoll über sein Experiment - verglich er seine Erkenntnisse über die wahre Natur der Lehre des Buddha mit dem, was er von Sigmund Freuds Psychologie gehört hatte - und fand den Dhamma des Buddha umfassender. Er notierte die Reaktionen der Muslims, die in der Nachbarschaft lebten, auf sein sonderbares Verhalten, er notierte die Propaganda christlicher Missionare und ihre Sicht des Buddhismus ebenso wie die Schriften westlicher Buddhisten, deren Bücher in der Bibliothek der Dhammadana-Gesellschaft mit aufgenommen wurden. Und zu den dort gesammelten Büchern gehörten auch Bücher aus der Tradition des Mahayana-Buddhismus, etwa Schriften des Zen aus der chinesischen Heimat seiner Vorfahren väterlicherseits.

In Buddhadasas Experiment, den thailändischen Buddhismus von einem Ort in der Provinz aus zu reformieren, war und blieb die zeitgenössische Ökumene anwesend.

f) Die Reinheit des Lebens und der Lehre in der Nachfolge des Buddha erneut zu entdecken und zu verbreiten - dies Ziel hat Buddhadasa in den 61 Jahren zwischen seinem ersten Aufenthalt in seinem Garten und seinem Tode im Jahr 1993 konsequent, radikal und kompromisslos verfolgt.

Suan Mokkh ist in dieser Zeit gewachsen. In den 40er Jahren erfolgte ein Umzug an einen größeren Platz, im Laufe der Jahre entstand hier ein ganzes Dorf und in den 80er Jahren wurde Suan Mokkh International auf einem weiteren dazugekommenen Grundstück, wieder einer Schenkung, erbaut. Hier sollten auch Ausländer die Gelegenheit haben, einen reinen Buddhismus kennen zu lernen und die gewonnenen Erfahrungen in das eigene religiöse und weltliche Leben zu integrieren. An jedem 1. - 10. Tag eines Monats wird hier die Vipassana-(Einsichts-) Meditation in Praxis und Theorie gelehrt.

In den 61 Jahren hat sich auch Buddhadasas Bekanntheit im Lande und im Ausland verbreitet. Das Königshaus schätzte ihn. Von den Folgen wird am Ende noch die Rede sein. Buddhadasas Wirken wurde in Thailand kontrovers diskutiert. Für seine Anhänger - überwiegend intellektuelle Angehörige der Mittelklasse des Landes - hatte er die Grundlage einer rationalen, modernen Buddhismus für die zeitgenössische Welt gelegt; für seine Gegner war er ein Zerstörer der buddhistischen Traditionen, auf denen Thailands Gesellschaft gebaut ist.

g) Die zwiespältige Aufnahme von Buddhadasas Lehre lässt sich - stark verkürzt - an seiner Lehre von den „Zwei Sprachen“ deutlich machen, die für ihn wohl in erster Linie ein Art Gleichnis mit pädagogischer Absicht war. Buddhadasa unterschied hier zwischen einem „alltäglichen“ und einem „wahrhaftigen“, dem Dhamma entsprechenden, Verständnis der zentralen buddhistischen Begriffe und Inhalte. Dem erstgenannten Verständnis entsprach der traditionelle Buddhismus, den er überwinden wollte, das andere war die „aufgeklärte“ oder „erleuchtete“ Grundlage für einen reinen Buddhismus. Auf Grund des engen Verhältnisses von Religion und Gesellschaft in Thailand wie anderen Ländern des Theravada-Buddhismus hatte die angestrebte Überwindung der buddhistischen Alltagssprache auch gesellschaftspolitische Implikationen.

Das lässt sich etwa an dem Verständnis der traditionell zentralen Begriffe ‚Kamma‘ und ‚(Wieder-) Geburt‘ erläutern. Traditionell wird ‚Kamma‘ in die Kategorien ‚gut‘ und ‚schlecht‘ (in Thailand: ‚weiß‘ und ‚schwarz‘) eingeteilt. Das eine gilt es im Blick auf die Wiedergeburt in einem anderen Leben zu erwerben, das letztere möglichst zu vermeiden oder, wenn es wie bei Politikern und Geschäftsleuten unvermeidlich ist, durch ein Mehr seines Gegenstücks wettzumachen. Buddhadasa dagegen stellt fest, dass das „wahre“ Kamma jenseits des Unterschiedes zwischen Gut und Schlecht liege. Es komme darauf an, gar kein Kamma zu erwerben, um auf diese Weise schon hier und jetzt den leidvollen Kreislauf der Geburten zu durchbrechen.

Entsprechend wird unter ‚Geburt‘ nicht der wie immer bedingte Eintritt in ein neues physisches Leben verstanden, sondern die ‚Geburt‘ der Idee - genauer: der Illusion - einer eigenständigen und unveränderlichen Existenz eines ‚Ich‘ oder ‚Mein‘, die im Laufe eines Tages beliebig viele Male stattfinden kann und die den zentralen Kategorien von *anicca* (Unbeständigkeit) und *anatta* (Nicht-Ich) widerspricht.

Damit ist eine Revolution des traditionellen Denkens und der Grundlagen der herkömmlichen thailändischen Gesellschaft gegeben. Hohe Positionen innerhalb dieser Gesellschaft werden üblicherweise auf den Erwerb ‚weißen‘ Kammass in einem früheren Leben zurückgeführt. Die traditionelle Fassung der Lehre stützt also das herkömmliche System. Dabei ist die Konsequenz für die Einschätzung der Stellung des Königs, die ebenfalls im herkömmlichen Verständnis von ‚Kamma‘ begründet ist, besonders heikel. Allerdings ist dies eine Frage, die in Thailand weder von Buddhadasa noch seinen Gegnern je direkt thematisiert worden ist.

Weiter ist mit Buddhadasas reformatorischen Gedanken die grundsätzliche Arbeitsteilung zwischen Mönchen und Laien theoretisch, wenn auch nicht in der Praxis, aufgehoben. Nicht mehr Kamma, sondern Dhamma soll die persönliche wie gesellschaftliche Entwicklung bestimmen.

Auf der persönlichen Ebene lässt sich Buddhadasas Re-Interpretation der Lehre Buddhas als radikal existentialistisch, rational und universal charakterisieren. Es geht darum, die menschliche Existenz im Hier und Jetzt zu begründen und zu erklären. Zentral ist dabei der Gedanke, die Wurzeln jedweden Egoismus' zu beseitigen, das Denken und Handeln in Kategorien von „Ich“ und „Mein“.

Es gibt zu diesem Ansatz zeitgenössische Parallelen in der Geistesgeschichte unserer Kultur. Dazu gehört etwa die existentielle Philosophie eines Sartre und die Entmythologisierung der biblischen Bilderwelt durch den Theologen Rudolf Bultmann. Damit ist keine Abhängigkeit im Denken behauptet, sondern Hinweis auf globale Gleich-Zeitigkeiten über die Grenzen der Kulturen hinweg.

Buddhadasa ist ein Reformator, der streng darauf besteht, dass der „Kern der Dinge“ freigelegt wird und dass die Wahrheit der Religion nicht von den volkstümlichen Symbolen und den Mythen überschwemmt werden darf. Die Konsequenzen für die (Welt-) Gesellschaft wird im folgenden mit entfaltet.

## 2 Buddhadasa global

a) Am Eingang Suan Mokkh's findet sich hinter den 5 Säulen, die die fünf guten Vorsätze (silas) eines Buddhisten symbolisieren, eine hölzernes Tafel mit den folgenden drei Vorsätzen, die den Besuchern des Klosters aus aller Welt ans Herz gelegt werden:

- Versucht das Herz der eigenen Religion zu finden, damit diese Religion wahrhaft wohltuend wird;
- Baut an der Verständigung und der Zusammenarbeit zwischen allen Religionen, Denominationen und Sekten;
- Befreit die Welt von der bösen Macht des Materialismus.

Diese Vorsätze wurden ursprünglich für ausländische Besucher formuliert, sie wenden sich aber genauso an die eigenen Landsleute. Aus Anlass des 96. Geburtstages Buddhadasas wurden sie von einer thailändischen Zeitung als Zusammenfassung seines Vermächtnisses zitiert.

Hier wird ein Weg angeboten, der vom einzelnen ausgeht und in dann in die Welt führt. Es geht zuerst darum, die Tiefe der eigenen Traditionen auszuloten. Auf dieser Basis ist dann eine Verständigung zwischen verschiedenen religiös begründeten Systemen werden. Schließlich mündet dies in den gemeinsamen Kampf gegen das, was jedes Leben mit einer spirituellen Dimension bedroht: den Materialismus.

Diese Verbindung von individueller, spiritueller Befreiung und sozialer, vielleicht sogar politischer Verantwortung ist für manche in Thailand attraktiv, weil hier die soziale Dimension der Religion betont wird; für einen Westler, der den eigenen spirituellen Wurzeln entfremdet ist, hat die hier angezeigte Entdeckung der eigenen Spiritualität einen attraktiven Appeal.

b) Die Wurzeln dieser ökumenischen Regeln liegen in den konkreten Begegnungen Buddhadasas mit anderen Religionen und ihren Repräsentanten. Dabei lässt sich eine Entwicklung von der Auseinandersetzung mit dem Anspruch einer Überlegenheit des Christentums, wie er von

Missionaren vertreten wurde, zu einer selbstbewussten und durchaus kritischen Beurteilung anderer Religionen feststellen. Die Vorträge von 1967 zum Thema „Christentum und Buddhismus“, gehalten an einer christlichen Universität im Norden Thailands, sind ein deutlicher Beleg für dies Selbstbewusstsein.

Seine Kenntnisse über die Bibel hat sich Buddhadasa ebenso wie seine Erarbeitung des buddhistischen Kanons wesentlich im Selbststudium angeeignet. Er ist christlichen Predigern gegenüber so misstrauisch wie gegenüber buddhistischen Traditionalisten. Buddhadasa liest die Bibel - und dasselbe gilt wohl für den Koran - mit den Augen eines aufgeklärten Buddhisten und findet dort strukturell viel Verwandtes.

c) Die Methode seiner Lektüre und Interpretation lässt sich als ‚logisch-kritisch‘ charakterisieren. Buddhadasa versucht im Lichte der „Dhamma-Sprache“ ein widerspruchsfreies Verständnis der heiligen Texte zu entwickeln. Mit Hilfe dieser aus seinem Verständnis des Dhamma abgeleiteten Logik ist er damit in der Lage, die Texte des christlichen und buddhistischen Kanons direkt miteinander zu vergleichen. Er geht damit einen anderen Weg als etwa die westliche Forschung, die einen historisch-kritischen Ansatz hat und versucht, widersprüchliche Aussagen der Ursprungstexte einer Religion durch das Aufzeigen und Nachzeichnen von historischen Entwicklungen zu erklären. Die historische Differenz, die bei diesem Ansatz immer mit berücksichtigt werden muss, spielt bei Buddhadasa keine zentrale Rolle.

Als Beispiel für die Interpretation biblischer Texte eignet sich sein Umgang mit der einzigen Stelle in der Bibel, in der explizit von „Wiedergeburt“ (oder „neuer Geburt“) die Rede ist (Johannes 3, Vers 3). Der Begriff wird hier von dem Evangelisten Johannes absichtlich doppeldeutig verwendet. Ein vordergründiges materiell-physisches Verständnis des Begriffs wird entlarvt und damit der Blick auf die Notwendigkeit einer geistig-geistlichen Neugeburt gerichtet. Buddhadasa findet hier eine biblische Bestätigung seiner Annahme der zwei Sprachen und gleichzeitig eine Parallele zu seiner Feststellung, dass „Geburt“ hier eine geistige Revolution im Hier und Jetzt bezeichnet und kein physisches Ereignis nach einem leiblichen Tod..

Aus diesen und anderen Belegen für die grundsätzliche Gleichheit der Tiefenstrukturen aller Religionen zieht Buddhadasa die Folgerung, dass ein Wechsel der Religion unnötig ist. Wo einer zu einer anderen Religion konvertiert, besteht die Gefahr, dass er die „wahre Sprache“ der Religion, in die er hineingeboren ist, (noch) nicht verstanden hat. Er (oder sie) wechselt so möglicherweise von einem Alltagsverständnis von Religion zu einem anderen.

d) Diese Konsequenz hat Folgen für Buddhadasas Verständnis von Religion. Er hat dies Verständnis provozierend in dem Titel eines seiner Vorträge so formuliert: *No Religion* - keine Religion, genauer: Eine Religion, die es gibt, gibt es nicht. Diese Wendung hat eine doppelte Spitze. Sie wendet sich einmal gegen das traditionelle thailändische Verständnis von ‚Religion‘ (thailändisch: *sasana* - „Lehre“) als einer Ansammlung von äußerlich wahrnehmbarer Lehren, Rituale und handfester Symbole. Zum anderen aber wendet er sich auch gegen eine häufig wiederkehrende westliche Denkfigur. Danach ist Buddhismus in seinem Kern gar keine Religion, sondern eine pessimistische und tendenziell nihilistische Philosophie, da sie ja ohne einen Glauben an einen transzendenten Gott auskommt.

Buddhadasa besteht darauf, dass auch der Buddhismus in vollem Sinn (der Dhamma-Sprache) eine „Religion“ genannt werden kann. Wesentliches Kennzeichen von ‚Religion‘ ist ihre praktische Ausrichtung. Religion dient dem Erreichen eines „höchsten Ziels“, ob es nun als ‚Nibbhana‘ oder ‚Reich Gottes‘ bezeichnet wird. Sie ist nicht in erster Linie der intellektuell

fassbare Inhalt einer Lehre. Zahlreiche westlichen Beschreibungen des Buddhismus sind ebenso falsch wie das Verständnis der Mehrheit thailändischer Buddhisten, die ihre Religion einseitig und ausschließlich positiv sehen. In Wirklichkeit ist Buddhismus der mittlere Pfad zwischen beiden Extremen, weder pessimistisch noch positivistisch, sondern eben einfach „richtig“.

Buddhadasa bemüht sich, seine Auffassung mit wissenschaftlichen Mitteln, wie er sagt, zu belegen. Er stellt die Ableitung des lateinischen Wortes *religio* dar und knüpft an eine Deutung an, nach der Stamm ‚leg‘ die Bedeutung „binden“ hat, Religion also „(Rück)Bindung“ bedeutet, und zwar an Gott, das „höchste Ding“. In diesem Sinne kann auch der Buddhismus eine Religion genannt werden, indem er den Menschen an den „höchsten Zustand“ bindet, in dem das Leiden ausgelöscht ist. Buddhadasa verwendet verschiedene Äquivalente zum Begriff ‚Gott‘. Meist wählt er den Begriff ‚Dhamma‘, den er als „buddhistischen Gott“ bezeichnet. An anderer Stelle setzt er das „Gesetz des Kamma“ mit „Gott“ gleich. In beiden Fällen besteht der Unterschied darin, dass der christliche Gottesbegriff personal, der buddhistische dagegen unpersönlich gefasst ist.

Weiter fügt er in der Erweiterung der Etymologie des Wortes unter Berufung auf Augustinus hinzu, dass Religion im christlichen Sinne auch die Praxis einschließt, die der Bindung an Gott entspricht, also etwa das Halten der Gebote, und findet dann eine genaue Entsprechung zum Buddhismus als einer voll entwickelten „praktischen Religion“. Auch das Christentum ist somit nicht in erster Linie auf (blinden) Glauben gebaut, sondern auf „Handeln und Selbsthilfe, die auf Weisheit aufbaut“.

Mit seiner Ausweitung des Religionsbegriffs jenseits aller vordergründigen Etikettierungen entzieht Buddhadasa der Instrumentalisierung der Religion den Boden. Eine Religion, die im Sinne der Dhamma-Sprache eine „leere Menge“ ist, kann nicht mehr zu den Säulen zählen, auf denen der thailändische Staat ruht. In ihrem Namen lassen sich weder Kommunisten noch andere Feinde bekämpfen. Es ist durchaus verständlich, dass Buddhadasa mit seiner konsequenten Entmaterialisierung des thailändischen Buddhismus Kritiker auf den Plan gerufen hat.

e) Zu Buddhadasas Gedankengang, der in dem Satz „Religion gibt es nicht“ gipfelt, gibt es wieder eine Parallele aus der modernen Theologie. Der schweizerische Theologe und einer der Neubegründer dieser Disziplin nach dem ersten Weltkrieg, Karl Barth, hat heftig dagegen polemisiert, dass das Christentum als Religion zu verstehen sei. Religion ist für ihn der absolute Gegensatz zum Glauben, „die Vergöttlichung des Menschen“ und die „Vermenschlichung Gottes“. Der „religiöse Mensch“ wird dabei ebenso kritisiert wie die „religiöse Institution“ Kirche, an der man nur leiden kann - und dies Leiden ist unvermeidlich, denn auch ein Austritt aus der Kirche würde nichts nützen.

Die Parallelen der Denkfiguren sind durchaus frappierend. Buddhadasa hat Zeit seines Lebens die institutionalisierte Religion Thailands kritisiert und - ähnlich wie Barth - sowohl zu einer radikalen Rückkehr zu den Ursprüngen als auch einer grundlegenden Neubewertung der Gegenwart aufgerufen. Wo Buddhadasa von Aberglauben und Tradition überwucherte religiöse Institutionen zu reinigen suchte, ging es Barth um einen radikalen Abschied von einem religiös fundierten Fortschrittsglauben, der sich eines Tages in einer Art Konvergenz von Reich Gottes und irdischer Welt zeigen würde. Barth war auf diesem Hintergrund von Anfang an ein konsequenter Gegner des Nationalsozialismus und seiner kirchlichen Anhänger. Seine Position wurde später noch zugespitzt durch Dietrich Bonhöffer, der davon sprach, dass die Zeit der Religion völlig vergangen sei und dass sich der Glaube gerade an der a-religiösen Haltung der Menschen bewähren müsse.

f) Buddhadasas Religionsbegriff enthält eine Reihe von Implikationen. Eine davon lautet, dass alle Religionen „sozialistisch“ sind. Sozialismus wird dabei wiederum im Sinne der „Dhamma-Sprache“ verstanden. Die Religionen wurzeln in den Regeln der Natur oder, christlich gesagt, in den Gesetzen, die Gott der Welt gegeben hat. Folglich hat Buddhadasa sein gesellschaftliches Ideal mit dem Begriff *Dhammic Socialism* umschrieben. Darin wird Kritik am Kapitalismus geübt, der sich die Mehrheit der Thai-Eliten im Einklang mit ihren Gesinnungsgenossen in aller Welt verschrieben haben. Ebenso wird ein Sozialismus abgelehnt, der, wie die kommunistischen Parteien, Krieg und Bürgerkrieg als Mittel zur Durchsetzung ihrer Ziele einschließt. Buddhadasas Sozialismus zielt global auf den Erhalt ökologischer Systeme, der Schaffung von Bedingungen eines friedvollen Miteinanders der Völker und der (Wieder-) Herstellung gerechter sozialer Verhältnisse. Suan Mokkh, das von ihm gegründete Kloster, lässt sich als der Versuch einer Realisierung dieses Ziels *en miniature* sehen.

Buddhadasa wird in Thailand ein Vordenker eines Buddhismus gesehen, der eine soziale Dimension hat. Weltweit gilt er als einer der geistigen Väter für das Internationale Netzwerk Engagierter Buddhisten (INEB).

### 3 Buddhadasas zweifacher Tod und seine mögliche vielfache Auferstehung

Buddhadasas Leben und Wirken stand in der Spannung zwischen dem Alten, das es lokal und global zu überwinden gilt, und dem aus dem Alten herauswachsenden Neuen, das auf Reinheit des Lebens in Praxis und Theorie zielt. Diese Spannung lässt sich einmal in dem Bild von den beiden Sprachen konkretisieren. Die Zweideutigkeit religiöser Sprache wird von Buddhadasa deutlich gekennzeichnet, kann aber nicht grundsätzlich aufgehoben werden. Buddhadasa benutzt weiter die „Sprache des Alltags“, um damit die von ihm angestrebte Wahrheit auszudrücken. Er verzichtet auf eine „Sprache der Eingeweihten“ und setzt damit darauf, dass auch die die Wahrheit verstehen können, denen sie bisher hinter den Fassaden eines vordergründig begreifbaren Bilder-Sprache verborgen war. Damit gibt es weiter fortwährende Möglichkeit des Missverständnisses, weil sich auch die „Dhamma-Sprache“ wieder in eine Sprache der Konvention zurückentwickeln kann. Dementsprechend hat Buddhadasa nie den Versuch gemacht, den Buddhismus organisatorisch zu reformieren. Er hat Zeit seines Lebens in den Strukturen des herkömmlichen Buddhismus gelebt. In der Formulierung seiner reformatorischen Ideen war er ein „radikaler Konservativer“ wie etwa Martin Luther. Er hat aber nicht dazu beigetragen, eine eigene Schule oder gar eine neue Kirche zu gründen.

Die genannte Spannung ist allein durch Buddhadasas Person und sein ganz besonderes Charisma zusammen gehalten. Mit seinem Tode ergab sich somit die Frage nach dem Weiterleben seines Erbes.

a) Der Kampf zwischen dem Alten, das Buddhadasa überwinden wollte, und dem Neuen, das er lehrte, wurde in den letzten Monaten seines Lebens auf eine höchst interessante Weise ausgetragen. Buddhadasa starb, so lässt sich sagen, zweimal, einmal am 25. Mai 1993, zwei Tage vor seinem 87. Geburtstag, für seine Freunde, und dann am 8. Juli für die Öffentlichkeit. Am ersten Datum erlitt er einen Schlaganfall, der ihn ins Koma führte. Er hatte bestimmt, dass gemäß seinem Glauben an das Gesetz der Natur - eine andere Bedeutung von 'Dhamma' - bei ihm keine künstliche Lebensverlängerung vorgenommen werden sollte. Da aber bekannt war, dass der König sich um die Gesundheit des verehrten alten Mönch sorgte, gab es einen Konflikt zwischen

dem Respekt vor dem verehrten Mönch und dem verehrten König, der wiederum nicht nur die aufklärerische Seite an Buddhadasa ehren, sondern auch respektieren musste, dass Buddhadasa von den meisten Thais ganz traditionell als „Heiliger“ betrachtet wurde, an dessen guten Kamma man partizipieren konnte. Aus diesem Dilemma der Gefangenschaft zwischen den beiden Sprachen gab es dann, typisch für Thailand, einen Kompromiss. Buddhadasa wurde in ein renommiertes Krankenhaus nach Bangkok geflogen und dort behandelt - sehr behutsam allerdings, eine Gehirnoperation wurde unterlassen. Es gab täglich ein Bulletin der Ärzte, das in den großen Zeitungen Bangkoks auf der ersten Seite veröffentlicht wurde. Dann brachte man ihn nach Suan Mokkh zurück und ließ ihn sterben. Man hatte gezeigt, dass man bereit war, alles zu tun und auch zu lassen, was getan und gelassen werden konnte.

Er sah in seinem Tode zufrieden aus, meinte der Abt des Klosters, der bei dem ersten und zweiten Tod des alten Mannes dabei war. Und der Abt und Freund sorgte dafür, dass es auch noch einen deutlichen Sieg des Neuen über das Alte gab: um einen durch Personenkult verursachten Massenansturm bei der Verbrennung des verehrten Mönchs zu vermeiden, wurde der Termin für dies Ereignis erst einen Tag vorher bekannt gegeben. So kamen nur 10.000 Besucher, nicht 100.000, die den Wald-Garten hätten zertrampeln können. Und die Frist von einem Jahr, die bei der Bedeutung dieses Klostergründers bis zu seiner Einäscherung ruhig hätte verstreichen können - je bedeutender ein Mensch, desto länger die Trauerzeit um ihn, so die thailändische Tradition -, wurde längst nicht ausgeschöpft. Buddhadasa wurde etwa einen Monat nach seinem 'öffentlichen Tod' verbrannt. Die alten Traditionen wurden deutlich missachtet. Das neue Denken wurde praktiziert, aber es wurde nicht überwunden.

Denn es auch ein kleines, ganz traditionelles Wunder. Der Körper des Toten stank nicht, als er zur Verbrennungsstätte gebracht wurde, berichtete der Abt. Buddhadasa war rein, als er starb. Und das war das am sinnlichsten wahrnehmbare Zeichen dafür, dass sein Leben im Dienste der Natur, ihrer Gesetze und der Pflichten, die sie uns auferlegt, auch entsprechende Früchte bringt. Der makellose Tote konnte im Sinne des Neuen wie des Alten interpretiert werden, je nach dem ob man Buddhadasa zuerst als singulären Menschen in einer Mönchsrobe oder als Mönch betrachtete, der am Ende eines langen Kreislaufs durch verschiedene menschliche Wiedergeburten angekommen war.

Buddhadasa hat Thailand ein Erbe hinterlassen, aber dessen Inhalt ist nicht eindeutig. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Suan Mokkh im Laufe der Zeit zu einem Kloster von vielen wird, in dem die Volksfrömmigkeit dominiert und das kein Ort mehr ist, von dem reformorientierte Thais neue Impulse erhoffen. Verschiedene reformorientierte Buddhisten werden aber Buddhadases Erbe auf ihre Weise weiterhin pflegen, verändern und dadurch am Leben erhalten.

b) Ein Blick ins Internet zeigt, dass ausländische Gäste weiterhin eingeladen sind, in den ersten 10 Tagen eines Monats nach Suan Mokkh International zu kommen und dort an einem Meditationskursus teilzunehmen. Zugleich erfährt der Besucher der Website auch, dass die wichtigsten westlichen Schüler des Gründers, der Mönch Santikaro, ein gebürtiger Amerikaner, und Sister Wendy, eine Australierin, nicht mehr hier lehren, sondern einen neuen Platz im Staate Missouri suchen, um hier Buddhadases Erbe fortzuführen.

Santikaro war mehrere Jahre lang Buddhadases Übersetzer ins Englische gewesen, hatte zahlreiche *Retreats* mitgestaltet und viel für die Verbreitung der buddhistisch-sozialen Botschaft von Suan Mokkh getan. Er hatte auch versucht, hier die neue Tradition eines klösterlichen Lebens für Ausländer zu begründen, die länger als nur 10 Tage oder einige Wochen im Kloster zu

leben und die sich nicht entscheiden konnten, ganz die Rolle eines thailändischen Mönchs zu übernehmen. Dieser Versuch ist gescheitert.

Über die Gründe des Scheiterns sind nur Andeutungen zu erfahren. „Politische Gründe“ werden genannt. Es kann angenommen werden, dass Buddhadasas thailändische Nachfolger die soziale und politische Dimension seines Wirkens weitgehend ausgeblendet haben. Damit büßte Suan Mokkh einen wesentlichen Teil seiner Attraktivität für die engagierten westlichen Buddhismus-Freunde ein.

Buddhadasas Erbe wird also, im Einklang mit den Gesetzen der Globalisierung, durchaus weltweite Wirksamkeit behalten und damit seinen ökumenischen Charakter behalten. Dies Erbe wird sich aber in ganz unterschiedlichen lokalen Manifestationen wieder auferstehen, etwa in Missouri - und natürlich auch bei verschiedenen Gelegenheiten an verschiedenen Orten Deutschlands, wo seine Überlegungen und sein Wirken hin zu einem „reinen Leben“ in einem umfassenden Sinn weiter gegeben werden.