

---

VEN. S. DHAMMIKA  
**THE BROKEN BUDDHA**

Kritische Reflexionen über den *Theravāda* und Plädoyer für einen Neuen Buddhismus

Inhalt	Seite
Vorwort der Übersetzer	3
Vorwort	3
1. Was ist <i>Theravāda</i> ?	7
2. Mönche und Laien	11
3. Der <i>Vinaya</i>	14
4. Wie man Mönch wird	15
5. Der Buddha und die Regeln	20
6. Rechtfertigung des <i>Vinaya</i>	22
7. Heuchelei	25
8. Rituale	26
9. Aus einem Elefanten eine Mücke machen	30
10. Respekt und Verehrung	32
11. Negativität	38
12. Langeweile	43
13. Ohne Kontakt	47
14. Selbstsucht	50
15. Askese	54
16. Überfluss und Verschwendung	57
17. Ein Platz der Frauen	61
18. Verweiblichung	62
19. Sektierertum, Exklusivität, Nationalismus	64
20. Die Gelben und die Roten	66
21. Ein Fall von Diarrhöe	71
22. <i>Anathapindika</i> und <i>Asoka</i>	73
23. Sklaven des <i>Sangha</i>	74
24. <i>Sarvodaya</i>	75
25. Zwei Prostituierte	77
26. Der gute Samariter und der gute <i>Theravādin</i>	78
27. Chen Yen und die <i>Tsu Chi</i> -Organisation	82
28. Der Verlust von Liebe	83
29. Den Buddha neu entdecken	86
30. <i>Buddhayāna</i>	91
Schlusswort	95
Bibliographie	96

## Vorwort der Übersetzer

Der *Ehrrwürdige Shravasti Dhammika* wurde 1951 in Australien geboren und entwickelte schon in seiner frühen Jugend Interesse am Buddhismus. Im Alter von 22 Jahren ging er nach Indien und ließ sich unter dem *Ehrrw. M. Sangharatana Mahāthera* zum buddhistischen Mönch ordinieren und ausbilden. Später lebte er in Sri Lanka, wo er durch sein Engagement zur Förderung des Buddhismus bekannt wurde. Ab 1985 war er spiritueller Berater der *Dhamma-Mandala Society* und anderer buddhistischer Gruppen in Singapur. Er lehrte am *Curriculum Development Institute* des Bildungsministeriums in Singapur. Er ist Autor vieler Bücher über die buddhistische Lehre.



Die Übersetzer sind Anfang 2003 das erste Mal auf diesen Essay aufmerksam geworden. Im Jahr 2001 feierte *Dhammika* seinen 50. Geburtstag und gleichzeitig den 25. Jahrestag seiner Ordination zum buddhistischen Mönch.

*Dhammika* schrieb damals:

„Der Essay „The Broken Buddha“ wurde ins Internet gestellt, um eine Diskussion anzuregen, die die Zukunft eines der Kritik standhaltenden *Dhamma* im Westen möglich machen soll.“ (...)

Die Übersetzung dieses Textes versteht sich als Beitrag zum Verständnis des *Theravāda*-Buddhismus. Wir weisen darauf hin, dass die in diesem Essay gemachten, teilweise kritischen Aussagen auf den selbst gemachten Erfahrungen des Autors oder ihm berichteten Erfahrungen glaubwürdiger Zeugen beruhen und dessen rein subjektive Sicht über den *Theravāda*-Buddhismus und seiner in Asien und im Westen herrschenden Verhältnisse widerspiegeln. Wir wissen nicht, ob der Autor seitdem Aussagen seines Textes revidiert hat. Die Übersetzer haben sich bemüht, den Text so objektiv und vorurteilsfrei wie möglich zu übersetzen und enthalten sich eines jeden Kommentars. Sie wollen den Text für sich sprechen lassen.

---

## Vorwort

*Die Geschichte lehrt uns, dass es keine Garantie dafür gibt, dass der Buddhismus im Westen Wurzeln schlagen oder über sein gegenwärtiges Anfangsstadium hinaus wachsen wird. Aber man sollte erwarten, dass sein Bewusstsein seiner eigenen Schwierigkeiten wächst und Buddhisten sich jenen Problemen öffnen, die der Buddhismus selbst als Teil seines einzigartigen Reichtums den Menschen deutlich macht. Man sollte auch hoffen, dass aufkommender Zweifel Zeichen einer tieferen Überzeugung ist.*

Luis O. Gomez

In den südwestlichen Vororten von *Mandalay* befindet sich ein Tempel, in dem eine der berühmtesten und am meist verehrtesten Buddha-Statuen der Welt steht, das *Mahamuni*-Bild. Nach der Legende, stellt diese Statue ein Porträt des echten Buddha dar. Seine wahre Herkunft ist unklar und im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten. Über Jahrhunderte hinweg stand sie in *Arakhan* bis der burmesische König *Bodawpaya* das Land überfiel, nur um sich diese Statue anzueignen. Nachdem er die *Arakhanesen* besiegt und ihr Land verwüstet hatte, ließ der König die große Statue mit großem Aufwand und unter vielen Verlusten von Menschenleben über die Berge schaffen, um sie in dem Tempel aufzustellen, in dem sie auch heute noch steht. 1973 hatte ich während meines ersten Besuches in *Mandalay* die Gelegenheit, diese berühmte Statue zu sehen. Ich bat zwei Burmesen, die ich unterwegs kennen gelernt hatte, mir die Statue zu zeigen, und sie waren überaus stolz und glücklich darüber, ihrem neuen, „weißen, buddhistischen“ Freund die bekannteste Statue des Landes zu zeigen. Sie führten mich durch die Halle, die mit gläubigen Anhängern gefüllt war und

wir betraten schließlich das Allerheiligste. Mein erster Eindruck war enttäuschend: Statt des erwarteten anmutigen Bildes, ragte etwas Drohendes und Plumpes vor mir auf. Das Gesicht der Statue war angenehm und freundlich, der Rest des Körpers jedoch geschwulstartig missgestaltet. Ich brauchte einige Minuten, um die Ursache dafür zu erkennen. Die Menschen hatten sich an der der Statue ausgetobt, indem sie dünne feine Blattgoldplättchen anbrachten, die ihnen die „Gläubigen“ brachten. Über die Jahrhunderte hinweg hat nun das stetige Anbringen von Blattgold dazu geführt, dass eine dicke, unebene Kruste die ursprüngliche Form der Statue unkenntlich gemacht hat. Das *Mahamuni*-Bild könnte eine Metapher dafür sein, was mit dem Buddhismus selbst passiert ist.

Im Jahr 2001 bin ich seit 25 Jahren Mönch der *Theravāda*-Tradition und mit dem 50. Geburtstag habe ich in diesem Jahr auch die konventionelle Halbzeit meines Lebens erreicht. Das war ein passender Anlass, mein Leben und meine Praxis zu bewerten und darüber nachzudenken, wie beides in der Zukunft sein würde. Selbst bevor ich Mönch wurde, hatte ich schon einige Vorbehalte in Bezug auf Dinge, die ich bei Aufenthalten in thailändischen und laotischen Klöstern sah. Diese haben mich aber nicht von der Ordination abgehalten. Ich dachte, dass Korruption und Missverständnisse in allen Religionen vorkommen und ich dachte, dass es nicht zu schwierig sein würde, die zu finden, die den wahren *Theravāda* praktizierten. Es war jedoch schwierig, solche Menschen zu finden. Wenn ich dann doch einmal engagierte und aufrichtige *Theravādins* kennen lernte, war es für mich noch enttäuschender, dass sie viel zu oft einen übertriebenen Wert auf das legten, was für mich kaum mehr als nur Rituale und Formalitäten waren. Ich erinnere mich an einen Besuch einer Tee-Plantage an einem Nachmittag mit dem ehrwürdigen *Sivali* aus Kambodscha, einem pflichtbewussten Mönch und geschickten Meditationslehrer. Der Manager der Tee-Plantage machte sich die Mühe, eine viertel Meile den steilen Berg herunter zu klettern, um uns zu begrüßen und uns eine Tasse Tee anzubieten. Wir nahmen sein Angebot an und er ging zurück auf dem Berg zu seinem Bungalow, um den Tee zuzubereiten um dann anschließend den Tee wieder zu uns nach unten zu bringen. Als ich nun an meinen Tee nippte, bemerkte ich, dass *Sivali* seinen Tee nicht anrührte und bedrückt dreinschaute. Ich sah, dass der Tee Milch enthielt und verstand nun *Sivalis* Reaktion. Einige Minuten später bemerkte auch der Manager, dass *Sivali* seinen Tee nicht trank und kam zu uns herüber, um zu fragen was das Problem sei. *Sivali* erläuterte es ihm freundlich und der Manager nahm *Sivalis* Tasse, schüttete den Inhalt aus und rannte - besorgt und verlegen - erneut den Berg hinauf zu seinem Bungalow, um dann mit einer neuen Tasse Tee ohne Milch zurück zu kommen. Wenn eine ganz normale Person sich über so etwas aufregen würde, dass er keine Milch im Tee hat, würden wir es als ein wenig exzentrisch abtun. Aber warum sollte ein anständiger und intelligenter Mensch, der sich der Praxis des Loslassens widmet, mit dem Gegenwärtigem zufrieden sein will und sich um die Entwicklung eines liebevollen Herzens bemüht, wegen einer so unbedeutenden Sache anderen Verlegenheit und Unannehmlichkeiten bereiten? Um diese Frage zu beantworten, muss man das Wesen des *Theravāda* verstehen, aber dies wurde mir erst nach und nach klar. Als dies passierte, beschloss ich, meine eigene Praxis zu verfolgen und den Kontakt zum institutionellen *Theravāda* so gering wie möglich zu halten. Nun, dies ist aber in einem *Theravāda*-Land leichter gesagt, als getan. Verständlicherweise erwarten die asiatischen *Theravādins*, dass du

ihre Traditionen befolgst und diese nicht hinterfragst. Man kann darauf aufmerksam machen, dass gewisse Praktiken oder Ideen nicht Bestandteil des *Pāli-Kanons* sind oder diesem sogar widersprechen – das macht aber keinen Unterschied. Richtig oder falsch, albern oder von praktischem Wert, so wurde es schon immer gemacht und darum musst du das auch tun.

1996 reiste ich das erste Mal durch Europa, um mir einen Einblick darüber zu verschaffen, wie der *Theravāda* dort verstanden und praktiziert wird. Der *Theravāda* in Asien ist sehr konservativ und versteinert, dachte ich, aber wenigstens sind die Westler in der Lage, die Frucht von ihrer Schale zu trennen, das Geschenk von seiner Verpackung, den Buddha von der „dicken und unförmigen Kruste“, die ihn umgibt. Zu meiner Verwunderung und Verzweiflung stellte ich fest, dass dem nicht so war. Die meisten Gruppen, Zentren und Klöster, die ich besucht habe, halten an diesen Praktiken mit einer fast größeren Zähigkeit als die in Asien fest. Letztlich musste ich zugeben, dass das der *Theravāda* ist, und sehr ungerne, ja mit Traurigkeit, beschloss ich, dass ich nicht mehr länger ein Teil davon sein konnte. Ich begann jeden, den es interessierte, zu erzählen, dass ich mich nicht mehr als *Theravāda*-Mönch betrachtete und auch von anderen so nicht mehr gesehen werden wollte. Tatsächlich war ich wahrscheinlich niemals einer, wenigstens kein guter. Als ich das gegenüber einem Freund erwähnte, fragte er mich „Was für eine Sorte Mönch bist Du dann?“ Ich war auf eine solche Frage nicht vorbereitet, nachdem ich aber einen Moment darüber nachgedacht hatte, beschloss ich darauf, dass ich mich nicht unbedingt irgendeiner Schule angehörig fühlen muss. Seit dem Zeitpunkt folge ich Buddhas Lehren nach meinem besten Verständnis und nach meinen Fähigkeiten. Was nun folgt, sind Gedanken und Beobachtungen über die *Theravāda*-Tradition, die ich in den letzten 25 Jahren gemacht habe, einige Erfahrungen, die dazu geführt haben, einige Vorschläge in Hinblick auf die mögliche Zukunft des *Dhamma* im Westen.

Mag sein, dass einige die folgenden Reflexionen als wütende Abrechnung betrachten. Das sind sie aber nicht, obwohl es stimmt, dass ihr Niederschreiben eine Art Katharsis für mich war. Ich bin davon überzeugt, dass Buddhas Lehren wirklich „am Anfang, in der Mitte und am Ende gut“ sind und dass sie eine glaubhafte Antwort auf die spirituellen Krise des Westens bieten kann. Ich glaube jedoch auch, dass die übermäßige Idealisierung des *Theravāda* in Asien durch die Westler eines der größten Hindernisse für das Wachstum des *Dhamma* außerhalb seiner traditionellen Heimat ist. Das bedeutet viel zu oft, dass der *Dhamma* oft mit all seinen überalterten Praktiken und Missverständnissen, welche sich um ihn gebildet haben, einfach unhinterfragt übernommen wird. Wenn diese Entwicklung andauert, wird der *Dhamma* im Westen keine Wurzeln schlagen. Ja, schlimmer noch: Die Probleme, welche den *Theravāda* in Asien plagen, werden von den Westlern möglicherweise nur fortgesetzt. Daher wollen diese Überlegungen auch zu zeigen versuchen, was der *Theravāda* wirklich ist, wie er das wurde, was er im Augenblick ist. Sie wollen auch mögliche Wege aufzeigen, wie er wieder seinen ursprünglichen Geist angenähert werden kann, so dass er auch außerhalb seines traditionellen Umfeldes Relevanz bekommen kann.

Wenige meiner Beobachtungen über den *Theravāda* habe ich selbst gemacht. Häufiger gehören sie zu der Sorte von Dingen, die man von ehemaligen *Theravādins*, *Mahāyāna*-AnhängerInnen oder anderen erfährt. Es handelt sich auch nicht nur um besonders aktuelle Beobachtungen. Im

berühmten *Vimalakirtinidesa Sutta* zum Beispiel, einem *Mahāyāna*-Werk, das aus den frühen Jahrhunderten u. Z. stammt, täuscht der Nichtordinierte *Vimalkirti* vor, schwer krank zu sein. Der Buddha bittet nun seine Mönche, einen nach dem anderen, *Vimalkirti* zu besuchen. Jeder seiner Mönche weigert sich aber seiner Bitte nachzukommen, weil sie wissen, dass *Vimalkirti* weiser ist als sie. Für das Selbstbewusstsein der Mönche war die Idee unerträglich, dass sie von einem Laien lernen könnten. Weil der Buddha aber darauf besteht, beschließen die Mönche, gemeinsam zu *Vimalkirti* zu gehen. Viele Freunde sind auch gekommen, um *Vimalkirti* zu sehen und so beschließt *Vimalkirti* die Gelegenheit zu nutzen, um den *Dhamma* zu lehren. Aber als er gerade beginnen will, gibt es eine Störung im Publikum. *Sariputta*, einer der anwesenden Mönche, der in dieser Geschichte den typischen *Hinayāna*-Mönch repräsentiert, verlangt seinem Status gemäß, einen erhöhten Sitz, um nicht mit den im Publikum sitzenden Laiennachfolgern auf gleicher Höhe sitzen zu müssen. Mithilfe seiner magischen Kräfte erzeugt *Vimalkirti* „erlaubtes“ Mobiliar und beginnt endlich mit seinem Vortrag. Auf halber Strecke wird der *Dhamma*-Vortrag erneut durch *Sariputta* unterbrochen. *Vimalkirti* fragt, was dieses Mal los ist, und *Sariputta* antwortete ihm, dass ja gleich Mittag sei und alle Mönche vor 12 Uhr essen müssen. Wieder erzeugt *Vimalkirti* mit seinen magischen Kräften Essen für die Mönche und während die Mönche ihr Essen mampfen, fährt er mit seiner *Dhamma*-Rede fort. Als *Vimalkirti* mit seiner Rede fertig ist, öffnete sich der Himmel und viele himmlische Blüten regneten auf die ganze Versammlung herab. *Sariputta* und die anderen Mönche aber wischen sich empört die Blüten von ihren Roben ab und sagen dabei: „Uns Mönchen ist es nicht erlaubt, sich zu schmücken.“ Dieses Verhalten könnte man, obwohl nicht unter Mitwirkung himmlischer Gefilde, in einem *Theravāda*-Kloster beobachten – sogar heute und sogar im Westen beobachten.

Diese Überlegungen befassen sich nicht mit den Missbräuchen und der Korruption, die den *Theravāda* befallen haben und ich werde diese nur im Vorübergehen andeuten. Meine Hauptsorge gilt nicht der Frage, dass man den *Theravāda* nicht richtig praktiziert, sondern wie man ihn praktiziert. Einige meiner Beobachtungen lassen sich auch auf dem *Mahāyāna*, und besonders im tibetischen Buddhismus anwenden. Es gibt jedoch nachdenkliche westliche *Mahāyāna*-Buddhisten, die damit begonnen haben, bestimmte Aspekte ihrer Tradition zu hinterfragen, und sie können dies besser kommentieren als ich. Die Probleme des *Theravāda* im Zusammenhang mit der Meditation werde ich hier auch nur anschnitten. Das Thema Meditation ist zu bedeutend und sollte meiner Meinung nach separat und in aller Tiefe erforscht werden. Ich hoffe, dies einmal in der Zukunft tun zu können. Häufig zitiere ich aus verschiedenen Büchern, u. a. aus *The Buddhist Monastic Code* von *Thanissaro Bhikkhu* und aus *The Buddhist Monk's Discipline – A Layman's Guide* von *Ariyeseke*. Beide vertreten nach meinem Dafürhalten den orthodoxen Standpunkt des *Theravāda*. Ich stimme mit den meisten Aussagen der beiden ehrwürdigen Autoren nicht überein, möchte dies aber nicht als Respektlosigkeit ihnen persönlich gegenüber verstanden wissen. Buddhas Lehren sind reich und erlauben deshalb eine breitere Interpretation. Ich glaube, dass eine alternative Position zum *Theravāda* seit langem überfällig ist. Des Weiteren zitiere ich aus *Buddhism and Society* von *Milford Spiro*, einer anthropologischen Studie des *Theravāda* in Burma. Spiro's Beobachtungen

sind wertvoll, nicht nur deswegen, weil sie oft mit meinen übereinstimmen, sondern weil sie von einem unabhängigen und objektiven Beobachter stammen, der kein Hühnchen mit jemandem zu rupfen hat. Zu guter Letzt bleibt mir noch zu erwähnen, dass meine Kommentare über die Laien, die die Mönche täglich verhätscheln, nicht als Undankbarkeit meinerseits verstanden werden sollen. In den Jahren, die ich in Sri Lanka verbrachte, haben mich eine Vielzahl von Menschen, ob nun Städter in Colombo oder die einfachen und frommen Dorfbewohner auf dem Lande, immer großzügig und mit der größten Freundlichkeit behandelt, und dafür werde ich immer dankbar. Es ist jedoch Zeit, diese Beziehung zu beenden – ich muss einen anderen Weg gehen.

### 1. Was ist *Therāvāda*?

Das *Pāli*-Wort *thera* bedeutet Älterer und weist auf einen Mönch hin, der 10 oder mehr Jahre ordiniert ist. *vāda* bedeutet Sicht oder Meinung. So kann also das Wort *Theravāda* mit *Lehre der älteren Mönche* übersetzt werden. Die *Theravādins* behaupten, dass ihre Version des *Dhamma* exakt mit Buddhas Lehren korrespondiert, so wie sie im *Pāli*-Kanon aufgezeichnet sind, was aber nur bis zu einem gewissen Grade stimmt. Es wäre korrekter zu sagen, dass der *Theravāda* auf einer bestimmten Interpretation bestimmter Lehren des *Pāli*-Kanon basiert. Der *Pāli*-Kanon beinhaltet eine wahrhaft erstaunliche Vielfalt von Texten, von ethischen bis zu erkenntnistheoretischen, von psychologischer bis zu praktischer Weisheit. Es wäre schwierig, all diese Texte in einer einzigen Schule oder in einem einzigen System zusammenzufassen und tatsächlich haben die *Theravādins* das auch nicht getan. Sie haben statt dessen einige von Buddhas Lehren und Konzepten betont, andere eher vernachlässigt oder sogar ignoriert. Die vier *Ausdrucksformen des Mitgefühls* (*sangha vatthūni*) zum Beispiel, werden oft vom Buddha erwähnt und können wichtige Auswirkungen für ein tieferes Verständnis von Liebe und Mitgefühl und besonders von ihrer sozialen Anwendung haben. Während der *Theravāda* diesem Konzept so gut wie keine Aufmerksamkeit schenkte, entwickelte der *Mahāyāna* aus diesem Konzept eine ganze Philosophie des praktischen Altruismus<sup>1</sup>. Ich habe festgestellt, dass die *Ausdrucksformen des Mitgefühls* auch nicht in *Nyanatilokas Buddhistischem Wörterbuch* stehen und nach 30-jährigem Studium der *Theravāda*-Literatur, erinnere ich mich nicht daran, je etwas über dieses Thema gelesen oder einen Hinweis darauf gefunden zu haben. Ein anderes Beispiel: Eines der zentralen Konzepte der buddhistischen Lehre ist die *Bedingte Entstehung*. Von dieser Lehre existieren zwei Versionen – eine, die das Entstehen des Leidens zeigt und eine andere, die das Entstehen von Befreiung, von Freiheit zeigt. Zweifellos ist die erste Version die bekannteste, aber nicht notwendigerweise am besten verstandene aller buddhistischen Lehren. Sie ist praktisch in jedem Lehrbuch über den *Theravāda* zu finden, sie wird oft in Listen oder Diagrammen dargestellt, die in Form von großen Tafeln an den Wänden der Tempelhallen hängen, und ihre 12 Bestandteile werden oft von den Mönchen bei Zeremonien rezitiert. Die zweite, und wie man denken sollte, wichtigere Version ist praktisch unbekannt, auch bei gelehrten *Theravādins*. *Bhikkhu Bodhi*, der einzige westliche *Theravāda*-Mönch, der diesem wichtigen Schema der *Bedingten Entstehung* Aufmerksamkeit schenkte, sagt: „Traditionelle Kommentatoren haben diesem Thema kaum die Aufmerksamkeit zukommen lassen, die es verdient“. Korrekter wäre es, zu

<sup>1</sup> siehe: Dayal, Har: *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, 1932, S. 257-8

sagen, dass sie es gänzlich ignoriert haben. *Caroline Rhys-Davids* bezeichnete diese positive Version der Bedingten Entstehung als eine Oase und fragte: „Wie hätte sich das Bild des Buddhismus im Westen entwickelt, wenn die positive Variante der Bedingten Entstehung mehr Akzeptanz erfahren hätte?“ Tatsächlich hätte es das ganze Bild des *Theravāda* in Asien verändert. Wenn wir also untersuchen, wie das ausgewählte Material interpretiert wurde, finden wir, dass es häufig auf eine äußerst wörtliche, gestelzte und phantasielose Art geschah, oder dass es einfach missverstanden wurde. Ich gebe dafür nur zwei Beispiele: 1. der Buddha beschreibt eine liebende Person als jemanden, in dessen Geist die Barrieren niedergefallen wurden (*cetasa vimariyada katena*). Was für ein außergewöhnlicher Ausdruck! Wenn eine Person seine durch eigene Vorstellungen erschaffenen Barrieren wie Rasse, Stand, „mein“ und „nicht mein“ durchschaut hat, ist sie in der Lage, alle Wesen bedingungslos zu lieben. Der *Visuddhimagga* illustriert mit Hilfe einer Geschichte, wie das aus der *Theravāda*-Perspektive verstanden werden soll. Ein Mönch saß zusammen mit drei anderen – einen Freund, einem Fremden und jemand, der ihn nicht mochte, als sie von einer Gruppe von Schlägern angegriffen wurden, die einen aus dieser Gruppe nehmen und ihrem Gott opfern wollten. Der Mönch wurde nun aufgefordert, das Opfer auszuwählen, aber weil er einen Geist mit niedergefallenen Barrieren hatte, war er außer Stande, irgendeine trennende Unterscheidung zwischen sich und den anderen vorzunehmen. Er saß einfach da und konnte keine Entscheidung treffen. Unabhängig davon, dass das viel zu vereinfacht ist, widerspricht dies auch einer Aussage des Buddha, dass eine liebende Person sogar dazu fähig ist, ihr Leben für einen anderen zu opfern (D,III,187). 2. Die Begriffe *papañca* und *papañca - saññā-saṅkhā* sind zum Verständnis der Meditation und Psychologie, wie sie der Buddha lehrte, ungeheuer wichtig. *Bhikkhu Ñāṇananda* zeigt in seinem herausragenden Werk *Concept and Reality*<sup>2</sup>, dass die *Theravāda*-Tradition die Signifikanz dieser Begriffe verkannt hat, und dass es interessanterweise der *Mahāyāna*-Buddhismus war, der viel von ihrer ursprünglichen Bedeutung und folglich auch ihrer tieferen philosophischen Konsequenzen bewahrt hat.

Diese Kombination von einseitiger Betonung und konservativer, beschränkter und vereinfachender Interpretationen hat den *Theravāda* zu dem gemacht, was er heute ist. Hätte man verschiedenes Material des *Pāli*-Kanons herausgestellt und es unterschiedlich, aber in gleichberechtigter oder sogar in stichhaltigerer Weise interpretiert, man hätte einen ziemlich andersartigen Buddhismus erhalten. Und dies ist tatsächlich passiert. Die *Sravastavadins*, *Dharmaguptakas*, *Sautantikas*, *Abhayagirivāsins* usw. waren unterschiedliche Schulen mit einem unterschiedlichen Standpunkt, obwohl sie auf einem *Sutta*- und *Vinaya-Pitaka* basieren, der im Wesentlichen die gleiche *Pāli*-Quelle benutzt, wie der *Theravāda*. Unglücklicherweise sind diese Schulen verschwunden und haben den *Theravādins* als einzige „orthodoxe“ Interpreten der Lehren des Buddha das Feld überlassen. Natürlich würde ein *Theravādin* sagen, dass es gefährlich oder unnötig ist, Buddhas Worte zu interpretieren oder weiterzudenken. Aber schon zu Lebzeiten des Buddha wurde das getan. Ich verweise hier auf *Mahā Kaccayāna*, der auf eine sehr kreative Art und Weise eine von Buddhas Reden ausgelegt hat (SN,III,9). Es scheint, dass immer, wenn es negativ oder theoretisch wird, die

2 Bhikkhu Ñāṇananda: *Concept and Reality in Early Buddhist Thought* Buddhist Publication Society 1971/1973



*Theravādins* bemerkenswert kreativ werden. Nur, wenn es um etwas geht, das praktisch, positiv oder irgendwo außerhalb ihres selbst gewählten und eng begrenzten Wirkungsfeldes liegt, fehlen ihnen scheinbar die Worte. Ich werde später noch andere Beispiele geben.

In den ersten Jahrhunderten nach Buddhas *Parinibbāna* entwickelten sich unterschiedliche Lehren, die Gegenstand von scheinbar relativ unbedeutenden kritischen Diskussionen waren. Differenzen in Bezug auf die *Vinaya*-Praxis führten zu einer Uneinigkeit innerhalb des *Sangha*, es ist aber unwahrscheinlich, dass die auf die Lehre bezogenen Differenzen ernst genug waren, um die verschiedenen Gruppen dazu zu bringen, sich als eigenständig abzugrenzen. Der maurische Eroberer *Asoka* konvertierte gegen 270 v. u. Z. zum Buddhismus, was nach dem Erwachen des Buddha vielleicht eines der wichtigsten Ereignisse innerhalb dieser Religion war. Es scheint, dass in bestimmten Kreisen zu dieser Zeit, die soziale Bedeutung vieler Lehren des Buddha nicht nur diskutiert, sondern auch angewandt wurden. *Asoka* war ein Mensch, der sich genauso ernsthaft mit seinem eigenen spirituellen Wohlergehen, als mit dem seiner Untertanen beschäftigte. Er unterstützte den mönchischen *Sangha* großzügig und gleichzeitig tat er viel, um den *Dhamma* auch im sozialen Bereich anzuwenden. Wie viele Laiennachfolger dieser Zeit war auch er ein versierter Kenner der *Suttas*, davon zeugen viele der Aussprüche und Phrasen, die in seinen Edikten erscheinen. *Asoka* rief eine große Versammlung des mönchischen *Sangha* ein und, obwohl Einzelheiten nur dürftig überliefert sind, so scheint es, als hätte man dabei auch undisziplinierte Mönche ausgeschlossen, den *Dhamma* kodifiziert und Missionen durch ganz Indien und in verschiedene Teile Asiens geschickt, um die Religion zu verbreiten. Die erfolgreichste Mission war die nach Sri Lanka, welche von *Asokas* Sohn geleitet wurde. Der Buddhismus wurde damals als Staatsreligion übernommen und die ganze Insel wurde nach und nach buddhistisch. Natürlich wurden einige Praktiken modifiziert, um sie den lokalen Bedingungen anzupassen, und als die singhalesischen Mönche begannen, den *Dhamma* zu studieren, interpretierten sie ihn nach ihrer eigenen Auffassung und auf Grund ihrer eigenen Erfahrungen. Die Politik war ein weiterer Einflussfaktor. Sobald nun eine „offizielle“ Interpretation auftauchte, der sehr schnell der Name *Theravāda* gegeben wurde, wurde sie vom Staat gefördert – während andere Interpretationen nicht unterstützt oder sogar verfolgt wurden. Schon von früh an wurde in Sri Lanka der Meditationspraxis wenig Bedeutung beigemessen. Zu Beginn unserer Zeit beschlossen die führenden Mönche, der Bewahrung des *Dhamma* gegenüber seiner Praxis den Vorrang zu geben. Die untergeordnete Stellung der Meditation findet u. a. in den Kommentaren Ausdruck, wo gesagt wird, „Es geht nicht um Verwirklichung oder Praxis – um die Kontinuität der Lehre zu gewährleisten, ist nur das Lernen ausschlaggebend. Wenn ein Weiser den *Tipitaka* studiert, dann tut er beides. Wenn das Lernen andauert, ist der *Sāsana* gesichert.“ An anderer Stelle heißt es, „Auch wenn 100 000 Mönche meditieren, so wird der Achtfache Pfad ohne Studium nicht verwirklicht werden.“ Das bedeutet nicht, dass es niemals meditative Mönche gab, aber ihre Anzahl war verschwindend klein und ihr Einfluss auf die Entwicklung des *Theravāda* war äußerst gering. Es ist kaum überraschend, dass bei der gewaltigen Menge Literatur von Sri Lanka, die bis in die heutige Zeit erhalten blieb, keine Meditationsanweisungen oder Arbeiten zum Thema Meditation darunter sind. Es scheint auch, dass die Entwicklungen des

*Dhamma*, welche in Indien während der Herrschaft unter Kaiser *Asoka* stattfanden, zugunsten einer konservativ-fundamentalistischen und auf das Mönchstum zentrierten Herangehensweise fallen gelassen wurden. Zum Beispiel wurde Kaiser *Asokas* buddhistische Politik zugunsten einer Theorie fallen gelassen, die die Kaste der Brahmanen hervorhebt und das aktive religiöse Engagement der buddhistischen Laien zum Erlöschen brachte.

Im fünften Jahrhundert u. Z. verfasste der Mönch *Buddhaghosa* Kommentare über den *Tipitaka*, in denen alle bis dahin stattgefundenen Entwicklungen und Interpretationen niedergeschrieben wurden. Seit dem Zeitpunkt werden diese Kommentare als absolute Autorität betrachtet und der *Theravāda* blieb seitdem so gut wie unverändert. Die meisten Gelehrten schließen sich *Buddhaghosas* Interpretation an, auch wenn sie Buddhas Worten widersprechen. *Richard Gombrich* sagt ganz richtig: „Bis zum heutigen Tag ist *Buddhaghosas* Buddhismus (effektiv) allgemeiner Standard der orthodoxen Lehre für alle *Theravāda*-Buddhisten.“ In gewisser Weise ist diese Situation mit dem Christentum vor der Reformation vergleichbar, wo der kirchlichen Tradition eine größere Autorität beigemessen wurde, als den heiligen Schriften. *Theravādins* betrachten Buddhas Worte lieber durch die Linse dieser oft zähen und pedantischen Kommentare, als dass sie sie für sich selbst sprechen lassen. Später wurden noch Subkommentare zu den Kommentaren verfasst und selbst die Subkommentare wurden noch kommentiert, allerdings enthielten diese hauptsächlich Hinweise zur Grammatik und Syntax. Von Natur aus konservativ und ohne durch Meditation gewonnene Einsichten, eingebettet in einer extrem statischen Gesellschaft, konzentrieren sich die singhalesischen Mönche weiterhin lieber auf die Bewahrung dessen, was aus der Vergangenheit überliefert wurde, als dass sie etwas Neues schufen. Sie lernten und sie wiederholten, aber sie untersuchten, erforschten oder hinterfragten so gut wie gar nicht. Den vom *Mahāyāna* gegebenen Begriff *savaka* (=Hörer) kommentierend, sagt Prof. *Ishii*: „Die Etymologie des Begriffes *savaka* = Hörer, beschreibt den grundlegenden Charakter der *Theravada*-Mönche, Männer, die sich dem Bewahren des vom Buddha gelehrt *Dhamma* und *Vinaya* verschrieben haben. Ihre vollkommen passive Einstellung hat so gut wie jede aktive Entwicklung der gehörten Lehren verhindert.“ Die Kirche in Europa verfügte über bestimmte Gremien, die überprüften, ob neue Interpretationen der Lehre nicht der orthodoxen Lehrmeinung widersprachen. Etwas Ähnliches wurde im *Theravāda* nicht benötigt – es gab ja nie Neues. Oft stritten sich die Mönche über die Auslegung der Regeln des *Vinaya*, aber selten über Punkte des *Dhamma*. Unter den wenigen *Theravāda*-Werken, die heute noch eifrig gelesen und studiert werden, sind der *Milindapañha*, der *Visuddhimagga* und das *Abhidhammatthasangha*. Die restliche *Theravāda*-Literatur ist so fürchterlich langweilig, überflüssig oder pedantisch, dass sie nur wenig oder gar nichts zum Verständnis des *Dhamma* beiträgt - nach 2000 Jahren eine magere Ausbeute. Bis zum 11. Jahrhundert war der *Theravāda* begrenzt auf Sri Lanka, auf kleine Gebiete in Süd-Indien und Süd-Burma. Danach verbreitete er sich über ganz Burma, Thailand, Kambodscha und über das Tiefland von Laos. Von 1930 an tauchten auch kleine Gemeinschaften in Vietnam, Indonesien, Malaysia und Nepal auf und nach 1956 auch in Indien. Der *Theravāda* war bis in die 70er Jahre die bekannteste Form des Buddhismus im Westen, bis er

rasch vom tibetischen Buddhismus verdrängt wurde. Heute steht der *Theravāda* im Westen weit abgeschlagen an dritter Stelle noch vor dem tibetischen Buddhismus und dem *Zen*.

## 2. Mönche und Laien

Schon sehr früh schloss der *Theravāda* die Laien von der Möglichkeit aus, *Nibbāna* zu verwirklichen – zwar nicht offiziell per Dekret, aber in Form eines ungeschriebenen Gesetzes. Wie der Name schon impliziert, bezieht sich der *Theravāda* hauptsächlich nur auf ältere Mönche zu, nicht auf Laien und schon gar nicht auf Nonnen oder weibliche Laien. Zur Zeit des *Milindapañha* (1. Jh. u. Z.) war es orthodoxe Lehrauffassung geworden, dass wenn das seltene Ereignis stattfindet, dass ein Laie erwacht, er am selben Tag noch Mönch werden oder sterben muss. Auch *Thanissaro* deutet an, dass es für einen Laien unmöglich ist, zu erwachen. Er sagt: „(Wir) sollten bemerken, dass der *Dhamma* nur in Verbindung mit dem *Vinaya* funktioniert. Man wird das angestrebte Ziel nur mit beiden erreichen. In der Theorie mögen sie getrennt sein, aber in der Person, die beides praktiziert, verschmelzen beide als entwickelte Qualitäten im Geist und Charakter ...“ Für das Erwachen ist der *Vinaya* ein wesentlicher Faktor, und weil Laien den *Vinaya* nicht praktizieren, können sie nicht erwachen. Das scheint nicht gerade gut mit dem übereinzustimmen, was der Buddha lehrte, aber der Buddha war eben kein *Theravādin*. In den *Sutten* werden viele Laien erwähnt, die erwachten. Weiterhin wird uns erzählt, dass der *Vinaya* in den ersten 20 Jahren der Lehrtätigkeit des Buddha noch nicht existiert hat. Wenn *Thanissaros* Aussagen stimmen würden, dann müsste man sich wohl fragen, wie die vielen Erwachten dieser Zeit es ohne *Vinaya* geschafft haben? Ganz abgesehen von den vielen großen tibetischen, *Ch’an-* und *Zen-*Meistern, die den *Vinaya* oder wenigstens nicht den *Vinaya* des *Theravāda* praktiziert haben. *Thanissaros* Aussagen zufolge, müssten sie alle von der Möglichkeit des Erwachens ausgeschlossen sein. Und was ist mit *Bhaddalis* interessanter Beobachtung, dass es mehr Erwachte gab, als noch kein *Vinaya* existierte? (M,I,444).

Der Buddha gab während seiner Lehrzeit viele, wenn auch nicht alle Anweisungen an Asketen. Viele der Dinge, die er lehrte, sind für jeden spirituell Suchenden relevant und eine bedeutende Zahl von Lehrreden richtet sich an die Laien. Aber schon sehr früh beanspruchten die Mönche das Recht zu lehren für sich, und sie bestimmten auch, was und wem gelehrt wurde. Die Situation war im *Mahāyāna* anders, wo Laien immer eine gewisse Bedeutung besaßen. Der chinesische Mönch *Hüen Tsang* hielt sich im 7. Jh. in Indien auf, um bei dem Laienlehrer *Jayasena* Philosophie und Meditation zu studieren. *Jayasena* war einer der am meist verehrten Lehrer seiner Zeit. Einige der großen *Ch’an-*Meister und tibetischen Lehrer waren Laien. Bis zum Ende des 19. Jh. sind nach meiner Kenntnis keine Laien-*Dhamma-* oder Meditationslehrer im *Theravāda* in Erscheinung getreten. Wenn Mönche den *Dhamma* monopolisieren, ist es nur zu verständlich, dass sie Aspekte betonen, die für sie von Interesse sind. Sie tendieren auch dazu, nur bestimmte Lehraussagen hervorzuheben, die ihre Stellung gegenüber der Gemeinschaft der Laien so angenehm wie möglich machen. Es ist heute nichts Außergewöhnliches, wenn man Leute sagen hört, dass es die einzige Pflicht der Laien ist, sich um die Mönche zu kümmern, und die Pflicht der Mönche, den

*Dhamma* zu studieren und zu praktizieren, dass man den *Dhamma* nur verstehen kann, wenn man die *Pāli*-Sprache versteht, dass man schlechtes *Kamma* erzeugt, wenn man Mönche kritisiert oder ihnen widerspricht usw. Es gibt bestimmte Laien, die diese Annahmen nicht akzeptieren und fortschrittliche Mönche, die versuchen, sie zu korrigieren aber sie kämpfen gegen Jahrhunderte alte Traditionen an. So kam es dazu, dass der *Theravāda* sich in zwei Lager geteilt hat – Teilzeit-Buddhisten, die den grundlegenden *Dhamma* wann es ihnen möglich ist, praktizieren und „richtige“ Buddhisten (Mönche), die Vollzeitpraktizierende des *Dhamma* sind. Lawrence Mills, der über 30 Jahre Mönch der *Theravāda*-Tradition war, dann die Robe ablegte und zum tibetischen Buddhismus „konvertierte“, beschreibt den *Theravāda* als zweischneidig. Er schreibt; „In diesem Modell gelten die Ordinierten als überlegen, während sich die Laien den Mönchen als untergeordnet betrachten, eine Situation, die meist für beide Seiten von Nachteil ist. Die Mönche geraten in Gefahr, auf Grund ihrer erhöhten Position überheblich zu werden, während die Laien sich nicht nur als Buddhisten zweiter Klasse fühlen, sondern es ihnen auch an Motivation fehlt, regelmäßig und ernsthaft zu praktizieren.“ Den Laien wird kontinuierlich erzählt, dass es für sie ausreicht, den *Dhamma* nur in seinen Grundzügen zu praktizieren. Aber auch dann, bei den Grundzügen des *Dhamma*, nämlich *Dāna* (Geben), *Sīla* (ethisches Verhalten) und *Bhāvana* (Meditation), wird meistens nur der erste betont und die anderen werden vernachlässigt. Ich habe eigentlich noch nie einen Lehrer des *Theravāda* kennen gelernt, der explizit gesagt hat, dass das Geben an den *Sangha* wichtiger ist als Moral, Freundlichkeit, Ehrlichkeit oder Meditation, aber generell wird eben der Eindruck erweckt, dass es so ist. Einer Befragung zufolge, die Stanley Tambiah unter ganz gewöhnlichen Thais durchführte, wo er darum bat, verschiedene religiöse Praktiken in eine Reihenfolge nach dem zu erwartenden Verdienst zu bringen, fand heraus, dass das Befolgen der *Sīla* an letzter Stelle steht, weit hinter der Unerstüzung eines Tempelbaus und Gaben an die Mönche. Vielleicht hilft das auch zu verstehen, warum Gangster, zweifelhafte Geschäftsleute und korrupte Politiker in Ländern des *Theravāda* zu den großzügigsten und hervorstechendsten Unterstützern des *Sangha* gehören. Es wird angenommen, dass Großzügigkeit einen guten Laien-Buddhisten ausmacht, wie auch angenommen wird, dass jede Übeltat, die man begehen kann, leicht von dem größeren Gut – nämlich der Spende an den Orden ausgelöscht werden kann. Solche Spender können sicher sein, dass ihre Spenden wohlwollend angenommen werden und dass die anschließende Predigt an sie, sich nur ganz abstrakt auf ethisches Verhalten bezieht.

Die Hauptsache, welche *Theravāda*-Mönche mit ihren Laien-Anhängern verbindet, besteht nicht in einer gemeinsamen Verpflichtung gegenüber dem *Dhamma*, sondern in der verschwenderischen materiellen Unterstützung und der Schmeichelei, die Letztere den Ersteren zukommen lassen und aus dem Verdienst, das die Ersteren die Letzteren vermitteln. Mönche verzichten nur sehr widerwillig darauf, die Rolle eines Lehrers mit den Laien zu teilen und die Laien ihrerseits sind davon überzeugt, dass der *Dhamma* zu esoterisch zum Studieren und zu schwierig ist, um ihn über *Dāna* und *Sīla* hinausgehend zu praktizieren. Als Folge des protestantischen Einflusses im späten 19. Jh. existiert in Sri Lanka eine kleine Anzahl angesehener Laien-LehrerInnen, aber in anderen *Theravāda*-Ländern ist das fast unvorstellbar. Im *Pāli*-Kanon werden Mönche in der Rolle

eines Lehrers geschildert, aber wir hören auch von Mönchen, die zusammen mit Laien lernen und von erfahrenen Laien Ratschläge und Anweisungen bekommen. In Indien blieb die Tradition der gelehrten Laien über einige Jahrhunderte erhalten. Einige der Inschriften von *Sanchi* und *Baharut* aus dem 2. und 1. Jh. v. u. Z. weisen auf Laien-Männer und sogar -Frauen hin, die „eine Lehrrede auswendig können“, „in den fünf *Nikāyas* sehr versiert“ oder „kenntnisreich in einem *Piṭaka*“ sind. Sogar im *Vinaya* lesen wir manchmal von Mönchen, die den *Dhamma* von Laien lernen (Vin, I, 139).

Fast alle Christen besitzen eine Bibel, und die Frömmeren lesen regelmäßig darin. Jüdische Jungen werden in der *Torah* unterrichtet als Vorbereitung auf ihre *Bah Mitzvah*. Muslime lesen den *Koran* und sind sogar in der Lage, Teile daraus auswendig zu rezitieren. Die große Mehrheit aller *Theravāda*-Laienbuddhisten hat noch nie den *Pāli*-Kanon gelesen. Die *Mahavamsa*-Chronik erwähnt, dass einer der Könige im alten *Ceylon* den *Pāli*-Kanon in die Landessprache übersetzen ließ, aber das ist nach meinem Wissen der einzige Hinweis in der Geschichte des *Theravāda*, das Derartiges bis zur Moderne unternommen wurde. Es ist sowieso unwahrscheinlich, dass diese Übersetzung allen Menschen zugänglich war. In den meisten Ländern ist es einfach, an Kopien des *Dhammapada* und kleine Broschüren mit dem *Mangala Sutta* und dem *Mettā Sutta* zu gelangen, aber etwas darüber hinaus zu bekommen, war bis vor kurzem selten. In den 50er Jahren ließen die Regierungen von Sri Lanka und Burma den *Pāli*-Kanon in ihre jeweiligen Landessprachen übersetzen. Nach fast 50 Jahren ist die Übersetzung des singhalesischen *Pāli*-Kanon immer noch nicht abgeschlossen, die Teile, welche zuerst übersetzt wurden, sind jetzt schwer zu bekommen und Einzelausgaben sind sehr umfangreich und teuer. Außerdem wurden die Texte in so altertümlicher Sprache übersetzt, dass ein Durchschnittsmensch beim Lesen Schwierigkeiten hat, den Text zu verstehen. Singhalesische Mönche erzählten mir, dass es für sie einfacher ist, die Originalversion in *Pāli* zu lesen, als die singhalesische Übersetzung. Ob man nun Klöster in *Rangoon*, *Phnom Penh*, in *Korat* oder *Kandy* besucht, überall fristet der *Pāli*-Kanon vernachlässigt in einem stillen, verstaubten Kämmerlein verschlossen, sein Dasein. Eigentlich spielt das auch keine Rolle, weil die Laien den *Pāli*-Kanon ja sowieso nicht lesen wollen. Sie wurden dazu erzogen, daran zu glauben, dass ein guter Buddhist sich einzig um das Wohlergehen der Mönche kümmern muss. Deswegen erscheint es ihnen nicht wichtig, sich tiefer mit dem *Dhamma* zu befassen. Das ist Sache der Mönche. Es ist schwer, nicht den Eindruck zu bekommen, dass viele Mönche mit dieser Situation durchaus zufrieden sind oder eine Veränderung wünschen. Wenn Laien lesen würden, was der Buddha über Mönche sagt, die Zauberkräfte und Quacksalberei anbieten, wären sie sehr schockiert (D, I, 9). Wenn sie läsen, wie der Laie *Citta* die Mönche im *Dhamma* unterrichtet, könnten sie auch auf Ideen kommen (S, IV, 284). Wenn sie wüssten, wie einfach der Buddha und seine Anhänger lebten, dann könnten sie denken, dass all der Glanz und die Übersättigung der Klöster völlig unangebracht sind (A, I, 136). Der *Theravāda* mit all den Verzerrungen und Absurditäten, die ihn viel zu oft begleiten, kann größtenteils so weiter existieren, weil die Mehrheit der Menschen nur davon Kenntnis hat, was ihnen durch die Mönche vermittelt wird. Ich lernte einmal einen Thai kennen, der 15 Jahre lang einen Tempel in Singapur besuchte, bevor er einer meiner Studenten wurde. Er war in der

Lage, die fünf *Sīla* zu rezitieren, aber weder konnte er sie benennen, noch wusste er, dass sich das Rezitierte auf die Moral bezog. Er wusste aber, dass er jedes Mal, wenn er zum Tempel ging, den Mönchen eine *hung pow* (Geldspende) überreichen musste. Junge, gut ausgebildete Asiaten teilten mir oft mit, dass sie erst im Westen ein Verständnis für den *Dhamma* entwickelten, als sie eine buddhistische Gruppe ihrer Universität besuchten. Wahrscheinlich war es genau diese Art Probleme, die der Buddha verhindern wollte, indem er Ordinierte und Laien ermutigte, sich intensiv mit dem *Dhamma* auseinanderzusetzen. Im *Mahāparinibbāna Sutta* sagt er: „Ich werde nicht eher endgültig ins *Nibbāna* gehen, bis ich Mönche und Nonnen, männliche und weibliche Laien habe, die fähig und geschult, geschickt und gelehrt sind, Kenner des *Dhamma*, so ausgebildet, dass sie mit dem *Dhamma* im Einklang stehen, nach dem *Dhamma* leben, die den *Dhamma* mit anderen teilen, ihn lehren, verbreiten, erläutern, ihn verkünden, ihn erhellen, ihn analysieren und ihn verständlich machen können; bis sie fähig sind, den *Dhamma* zu verwenden, um aufkommende falsche Lehren zu widerlegen und den echten *Dhamma* zu etablieren“ (D, II, 104).

### 3. Der *Vinaya*

Der *Vinaya* ist der zweite Teil des *Pāli*-Kanons und enthält die 227 Regeln der Mönche, die sie befolgen sollten und die Prozeduren für die Ordnung innerhalb monastischer Gemeinschaften. Ein anderer Abschnitt des *Vinaya* enthält die 311 Regeln der Nonnen. Westler und natürlich auch viele asiatische *Theravādins* glauben, dass die Mönche all diese Regeln befolgen. Dem ist nicht so, und es ist nur vernünftig, dass es nicht so ist. Viele Regeln sind außerhalb des ursprünglichen indischen Kontextes, in dem sie aufgestellt wurden, irrelevant oder bedeutungslos. Was wirklich passiert ist, dass die Mehrheit der Mönche Regeln befolgen, die traditionell befolgt wurden und Regeln ignorieren, die traditionell nicht befolgt wurden. Es ist schwer, in der Auswahl der Regeln ein Muster zu entdecken. So werden einige sehr nützliche Regeln komplett ignoriert, während andere scheinbar nutzlose Regeln gewissenhaft befolgt werden. Noch einmal, bestimmte Regeln werden sehr genau befolgt, aber auf eine geistlose oder mechanische Art. Andere wiederum werden auf eine Art befolgt, die jeglicher Logik und jeglichem Sinn zu trotzen scheint. Da wäre z. B. die überwältigende Mehrheit der Mönche, die *mit Geld umgehen*. Sie kaufen, verkaufen, sie besitzen ein Bankkonto, sie akzeptieren Spenden - manchmal verlangen sie sogar welche - und, obwohl dies gegen den *Vinaya* verstößt, wird dies als normal betrachtet. Manche eher pedantische Mönche bestehen darauf, dass man ihnen das Geld nur in einem Umschlag überreicht, um so den physischen Kontakt mit dem Geld zu vermeiden. Das steht im Einklang mit den Buchstaben der Regel, ignoriert aber völlig den Sinn, der hinter dieser Regel steht. Ich kannte einen Mönch, der aus dem gleichen Grund ständig eine Pinzette mit sich führte - so konnte er die Geldspenden annehmen und zählen, ohne das Geld direkt zu berühren. Mönche sollen nachmittags keine Milch zu sich nehmen, was dem *Vinaya* entspricht, in Thailand aber essen die Mönche nachmittags Käse, was dem *Vinaya* klar widerspricht. Nahezu alle Mönche erwarten, dass ihnen das Essen in formeller Übereinstimmung mit dem *Vinaya* gereicht wird, aber wenn Laien dies vergessen, werden die Mönche sie darauf hinweisen. Das ist ein Bruch mit der *Vinaya*-Regel, denn es ist Mönchen nicht erlaubt, um etwas zu bitten. In besseren Klöstern werden regelmäßig zweimal im Monat Zeremo-

nien abgehalten, während der die Mönche Gelegenheit haben sollen, sich zu Regelverstößen oder Fehlverhalten zu bekennen. Diese Zeremonie könnte für die persönliche Entwicklung der Mönche und für das Zusammenleben in der Gemeinschaft von großem Wert sein. Leider wird diese Zeremonie größtenteils nur oberflächlich durchgeführt. Dabei werden die Worte der Zeremonie nur rezitiert, ohne dass ein echtes Bekenntnis oder Vergebung stattfindet. Das einzig wahrnehmbare Muster, nach dem Regeln beachtet oder nicht beachtet werden, ist, dass Regeln beachtet werden, die den übergeordneten Status der Mönche gegenüber den Laien untermauern. Diese Regeln werden immer befolgt und es wird mit größter Überzeugung auf ihre Einhaltung bestanden. Obendrein gibt es noch eine Anzahl von gebräuchlichen Praktiken, die nicht Teil des *Vinaya* sind, aber als solche behandelt werden, ja als heilig gelten. So akzeptieren thailändische Mönche einerseits Geldgeschenke, obwohl es gegen die *Vinaya*-Regel verstößt, andererseits weigern sie sich, etwas direkt aus der Hand einer Frau anzunehmen, was keine Bedingung des *Vinaya* ist. Während sich niemand daran stößt, wenn ein Mönch Geld annimmt, so riskiert er, wenn er etwas von Frauen direkt annimmt, extreme Missbilligung oder sogar den Ausschluss aus dem Orden. Eine weitere Komplikation ist die, dass die traditionell befolgten oder nicht befolgten Regeln und die gebräuchlichen Praktiken von Land zu Land, manchmal sogar von Region zu Region wechseln. Thailändische Mönche z. B. kritisieren ihre burmesischen Kollegen, die ihre Robe so tragen, dass immer eine Schulter unbedeckt bleibt. Singhalesische Mönche benutzen Bettelschalen aus Aluminium, was thailändische Mönche als Verstoß gegen den *Vinaya* betrachten.

Die Realität ist, dass der *Sangha* über Jahrhunderte hinweg nahezu automatisch funktionierte und die leitende Triebfeder des mönchischen Verhaltens ist nicht der *Vinaya* oder der *Dhamma*, sondern die seit langem etablierten Traditionen. Einige dieser Traditionen sind ursprünglich aus dem *Vinaya* entstanden und stimmen mit ihm überein. Einige sind praktisch und vernünftig, viele sind unsinnig. Einige können sehr nützlich sein, wenn sie mit Weisheit praktiziert werden, ein paar sind ausgesprochen schlecht. Die überwältigende Mehrheit der Mönche geht mit traditionellen Verhaltensregeln konform, wenigstens wenn sie von den Laien beobachtet werden. Ansonsten leben sie ihr Leben und setzen sich nur wenig oder gar nicht mit dem *Dhamma* oder *Vinaya* etwas anderem auseinander. Eine viel kleinere Zahl von aufrichtigen Mönchen reagiert verständlicherweise auf diese Lethargie der Mehrheit und versucht, jede Regel mit fast fanatischer Exaktheit zu befolgen. Leider führt das zu den Problemen, die ich weiter unten erläutern will. Eine sogar noch geringe Anzahl von ebenso aufrichtigen, aber vielleicht umsichtigeren Mönchen ist dazu in der Lage, die allgemeine Absicht des mönchischen Lebens zu sehen – ein achtsames und diszipliniertes Verhalten, das zur Erkenntnis führt – und versucht ihr Bestes Mönch zu sein, auch wenn sie notwendigerweise nicht jede Regel wortwörtlich befolgen.

#### 4. Wie man Mönch wird

Zur Zeit des Buddha wurden Menschen Mönch oder Nonne, weil sie das Leiden beenden und *Nibbāna* verwirklichen wollten. So seltsam das auch klingt, dies ist heutzutage für die meisten der letzte Grund, um in einen *Theravāda*-Orden einzutreten. In Burma und Thailand wird von

allen Männern erwartet, sich mindestens einmal im Leben als Mönch ordinieren zu lassen. Diese Erfahrung kann positive Auswirkungen auf eine Person haben, meist scheint sie nur wenig Eindruck zu hinterlassen. Einmal hielt ich mich in einem großen und gut geführten Kloster in *Mandalay* auf. Weil ich der einzige Westler dort war, war ich oft von freundlich lächelnden und neugierigen Mönchen umgeben, die mich sehen und an mir ihre Englischkenntnisse testen wollten. In einem nahe gelegenen Raum hielt sich ein viel älterer Mönch auf, und ich bemerkte, dass, wann immer er sich unserer kleinen Gruppe anschloss, die anderen still und ein wenig nervös wurden und einer nach dem anderen sich entfernte, bis ich mit diesem älteren Mönch alleine war. Er sprach sehr gut Englisch und während unserer Gespräche merkte ich, dass er ein gutes Verständnis vom *Dhamma* hatte und sehr an Meditation interessiert war. Zuerst dachte ich, dass das offensichtliche Unbehagen der anderen in seiner Gegenwart nur Respekt vor seinem Alter oder vielleicht seiner Position innerhalb der Hierarchie war. Später fand ich die wahre Ursache dafür heraus: Er war Chef der gefürchteten örtlichen Geheimpolizei und bei allen wegen seiner Brutalität bekannt. Einmal jedes Jahr verbrachte er einige Wochen als Mönch, der Buddhismus praktiziert.

Thais glauben, dass die Ordination ein Weg ist, um seinen Eltern die Mühen und Entbehrungen zurückzuzahlen, die sie bei der Erziehung ihrer Kinder hatten. In Thailand ist dies die Hauptmotivation für die Ordination. Dies ist als Übergangsritual von sozialer Bedeutung und auch sehr liebenswert, aber als Grund, um in den *Sangha* einzutreten, absolut unpassend und keine Garantie dafür, später ein richtiger Mönch zu werden. In Burma werden alle Jungs für eine gewisse Zeit Mönch, weil ... nun, es ist einfach Tradition. In beiden Ländern legen die meisten die Robe nach ein paar Tagen, Wochen oder Monaten wieder ab. Manche aber entscheiden sich, zu bleiben. Sie tun dies aus vielerlei Gründen. Einige entwickeln ernsthaftes Interesse am *Dhamma*, andere betrachten das bequeme Leben im Kloster als willkommene Flucht vor der Arbeit und vor sozialen Verpflichtungen, oder sind auf Grund ihrer geistigen Verfassung nicht in der Lage, außerhalb des Klosters zu überleben. Das bedeutet, dass ein gewisser, gewöhnlich ziemlich hoher Prozentsatz der Mönche an einem spirituellen Leben nur wenig oder gar nicht interessiert ist.

Anders ist die Situation in Sri Lanka. Die Tradition einer temporären Ordination existiert dort nicht und wer einmal in den Orden eingetreten ist, von dem wird erwartet, dass er bleibt. Die meisten Mönche werden sehr jung ordiniert, oft deswegen, weil ihre Eltern zu arm sind, um sich um sie zu kümmern. Manchmal wird auch ein Junge ordiniert, weil sein Leben unter einem astrologisch ungünstigen Stern steht und man hofft, dass seine Ordination sein Schicksal ändern wird. Klöster mit wertvollen Besitztümern und Landbesitz werden meistens über Generationen hinweg von einer Familie kontrolliert. Um sicher zu stellen, dass die Besitztümer oder Ländereien in der Familie bleiben, wird dann meistens ein Junge dieser Familie in diesem Kloster ordiniert. Aber welcher Grund auch immer eine Ordination hat, unter guter Leitung und mit inspirierenden Vorbildern von Seiten der Älteren könnte ein Junge letztlich ein ernsthaft religiöses Interesse entwickeln. Wenn jedoch guter Einfluss fehlt, er das monastische Leben nicht mag oder ihm die notwendige psychische Konstitution dafür fehlt, so hat er doch keine andere Wahl, als zu bleiben. Der soziale Druck im *Sangha* zu bleiben, hat begonnen zu bröckeln und dazu geführt, dass viele junge



Mönche die Robe wieder ablegen. Mehr und mehr studieren sie säkulare Fächer, sodass sie bald nach ihrem Schulabschluss den Orden verlassen können und Jobs annehmen. Das bedeutet, dass die Klöster allmählich den ganz jungen, den alten, Faulenzern und jene, die keine andere Möglichkeit haben, überlassen werden. In Sri Lanka war dieses System niemals besonders nützlich, um aus einer Person das Beste heraus zu holen, nun ist es aber so schlimm wie noch nie.

Die Anzahl der ordinierten Mönche hat auch keine Beziehung zum *Dhamma*. Während des 17. Jh. sind in Burma so viele junge Männer in den Orden eingetreten, dass in Folge dessen im ganzen Land ein ernsthafter Mangel an männlichen Arbeitskräften eintrat. König *Thalun* ließ darauf hin alle Mönche sich einer Prüfung unterziehen, um ihr Wissen über die Grundzüge des Buddhismus zu überprüfen, wohl wissend, dass die meisten versagen. Dies gab ihm die Rechtfertigung dafür, sie aus dem Orden zu treiben. Dem Thailändischen Amt für Religiöse Angelegenheiten zufolge trugen im Jahr 1990 290 300 Männer des Landes die Robe, und während der Monsunzeit, der Zeit, in der die Männer traditionell in die Klöster eintreten, stieg die Zahl auf 423 400 an. Die Menschen lieben es, wenn es viele Mönche gibt, denn dann können sie viel Verdienst anhäufen, haben jemand zur Verfügung, der für sie Segnungen und Beerdigungszeremonien abhalten kann, oder dies sorgt einfach dafür, dass der örtliche Tempel voll ist. In Sri Lanka ist es tatsächlich manchmal schwer, die Gründe für die Zahl der ordinierten Jungen festzustellen. 1956, zum 2500. Jahrestag des Buddhismus ordinierte ein bekannter singhalesischer Mönch 2500 Jungen, nicht deshalb, weil sie alle am *Dhamma* interessiert waren, nicht, weil eine solche Zahl von Mönchen zukünftig gebraucht werden könnte, auch nicht, weil die dafür notwendigen Lehrer und das notwendige Geld vorhanden war, sondern nur, weil die Jahreszahl 2500 einen symbolischen Wert besaß. Ich nahm kürzlich an einer Zeremonie teil, bei der 37 Jungen in einem Alter von acht bis zwölf Jahren ordiniert wurden. Es war erschütternd, mit anzusehen, wie die Kleinen weinend nach ihren Müttern riefen. Als ich den leitenden Mönch nach dem Sinn dieser Anzahl fragte, antwortete er mir mit einem Lächeln: „Weil es 37 Faktoren des Erwachens gibt.“ Es ist nicht überraschend, dass die Klöster voll mit Mönchen sind, die aus Gründen, welche mit dem eigentlichen Zweck des *Sangha* nichts mehr zu tun haben, ordiniert wurden. Diese Mönche bilden die Mehrheit und deshalb neigen sie dazu, für das monastische Leben den Ton anzugeben. Sie sind auch für die Atmosphäre des Klosters verantwortlich. Mönche, die ernsthaft vom *Dhamma* inspiriert wurden, finden für ihre Bestrebungen nur wenig Unterstützung. Sie werden auf das Niveau der Mehrheit heruntergezogen oder, wie neuerdings immer öfter, verlassen den Orden.

Dem *Vinaya* gemäß, kann ein Junge mit acht Jahren ein Novize werden. Um dann volle Ordination zu erhalten, muss man nur 12 Fragen zustimmend und wahrheitsgemäß beantworten und seinen und den Namen seines Lehrers angeben<sup>3</sup>. Als der *Vinaya* im 3. und 2. Jh. v. u. Z. entstand, waren Anforderungen dieser Art wahrscheinlich bereits unbrauchbar, um festzustellen, ob ein Kandidat tauglich ist oder nicht. Heute sind sie völlig ungenügend und zählen zu den Hauptgrün-

---

<sup>3</sup> „Hast du Lepra? Hast du Geschwüre? Leidest du unter Ringwürmern? Hast du Tuberkulose? Bist du Epileptiker? Bist du ein menschliches Wesen? Bist du ein Mann? Bist du frei von Zweifel? Bist du frei von Verpflichtungen gegenüber dem Staat? Besitzt du die Zustimmung deiner Eltern? Bist du 20 Jahre alt? Besitzt du eine Robe und eine Bettelschale?“

den, warum die Spiritualität innerhalb des *Sangha* auf solch niedrigem Niveau ist. Dass diese Anforderungen heute immer noch ausreichen, um Mönch zu werden, stimmt überein mit der Unfähigkeit des *Theravāda*, sich zu verändern. Nahezu jeder kann mit fast jeder Begründung in den Orden eintreten, was in der Tat auch passiert. In Indien kann man beobachten, wie die wenigen burmesischen und thailändischen Tempel des Landes regelmäßig von zweifelhaften Typen aufgesucht werden. Ihrer Bitte nach Ordination wird nur entsprochen, weil sie versprechen müssen, anschließend wieder weiterzuziehen. So schlagen sie sich durch; ohne Training, ohne Kenntnis über den *Dhamma*. Sie benutzen ihre Roben nur, um einen Lebensunterhalt zu haben und tragen so zum schlechten Ruf des Buddhismus bei. Der im Exil lebende ehemalige thailändische Militärdiktator *Thanom Kittikhorn* ließ sich 1975 in Singapur zum Mönch ordinieren und gelangte so wieder in sein Heimatland zurück. Als Mönch genoss er Immunität gegenüber den vielen Anklagen, die gegen ihn erhoben worden sind. Er plante seine Rückkehr an die Macht, legte seine Robe ab und putschte anschließend. Anfang der neunziger Jahre vergewaltigte und ermordete ein thailändischer Mönch eine britische Touristin und warf anschließend ihre Leiche in eine Höhle. Als er verhaftet und verhört wurde, fand man heraus, dass es sich um einen Heroinsüchtigen mit einem langen Vorstrafenregister handelte, der erst vor ein paar Wochen aus der Haft entlassen worden war. Trotz all dem war es ihm möglich, sich ohne Schwierigkeiten ordinieren zu lassen. Nach diesem Vorfall forderte Thailands Presse, das gegenwärtige System der Ordination zu reformieren, aber wie gewöhnlich unternahm der verknöcherte thailändische Religionsrat nichts<sup>4</sup>.

Bei meinem ersten Aufenthalt in Singapur lernte ich einen etwas lauten, aber ziemlich fröhlichen thailändischen Mönch kennen, und im Verlauf unserer Unterhaltung fragte ich ihn nach seinen Beweggründen für den Eintritt in den *Sangha*. Er erzählte mir, dass er zusammen mit einem Freund ihr ganzes Vermögen in einen Nachtclub in Bangkok investiert hatte, der kurz nach der Eröffnung voll Wasser lief, als das der Fluss über seine Ufer trat. Über mehrere Wochen hinweg stand das Wasser sechs Zoll hoch auf dem Fußboden und sein investiertes Geld - und dummerweise nicht das Wasser - war fortgespült. Seiner Aussage zufolge, ließ er sich zum Mönch ordinieren, um Geld für einen neuen Nachtclub zu sammeln. Jeden Monat kam er mit einem großen Koffer nach Singapur, um magische Amulette und Glücksbringer an die dort ansässigen Chinesen zu verkaufen, die einen unstillbaren Appetit nach solchen Dingen haben. Das Interessante an diesem Mönch war seine unbekümmerte Offenheit in Bezug auf die Gründe seiner Ordination. Er sprach darüber, als ob es das Normalste von der Welt wäre. Für viele Thais ist es tatsächlich so. Gelegentlich kann die Ordination von jedem positive Folgen haben – mit mehr Glück als Verstand. Ich kannte einmal einen besonders freundlichen Thai-Mönch. Sein linkes Auge war stark lädiert und eines Tages fragte ich ihn nach der Ursache und er erzählte mir seine Geschichte. Er war Mitglied einer Verbrecherbande und als er einmal eine Schrotflinte abfeuerte, explodierte sie in der Nähe seines Gesichtes und ließ ihn fast erblinden. Schließlich kam die Polizei zu ihm nach Haus und teilte seinen Eltern mit, dass sie es leid seien, ihren Sohn immer wieder verhaften zu müssen. Sie

---

<sup>4</sup> Eine gute Übersicht zur Krise des Thai-Buddhismus und zur Absicht der Mönche und Laien-Nachfolger, eine Reform zu erwirken, bietet Santiduda Ekachais *Keeping the Faith – Thai Buddhism at the Crossroads*.

sähen sich gezwungen, beim nächsten Verstoß ihres Sohnes ihn zu erschießen. Aus Angst und weil er auf diese Weise außerhalb der Schusslinie war, bis Gras über die Sache gewachsen war, floh er in ein Kloster und wurde Mönch. In Thailand betrachten Kriminelle manchmal die gelbe Robe als bequeme Möglichkeit, sich vor der Polizei zu verstecken. In diesem Fall hatte der Mönch Glück, weil sein vorgesetzter Abt sehr geschickt und mitfühlend war. Er trug ihm auf, sich um die jüngeren Mönche zu kümmern. Er mochte die Rolle des älteren Bruders für diese Jungen und zeigte Verantwortung, was seinen Charakter reifen ließ. Er freundete sich mit dem Leben im Kloster an und, durch seinen Abt ermutigt, begann er den *Dhamma* zu studieren, bekam Interesse an der Meditation und nach 20 Jahren war er immer noch Mönch und sogar ein guter. Im Allgemeinen muss man sagen, dass die unterschiedlichen zwielichtigen Typen, die im *Sangha* enden, meist so bleiben, wie sie sind. Ein scharfsinnigerer Abt wird den Lebenslauf des Aspiranten überprüfen und ihn vielleicht fragen, ob er noch warten kann. So kann er ihn beobachten, prüfen und sehen, ob er sich als Mönch eignet. Im Übrigen schlägt der *Vinaya* genau das vor – ein weiteres Beispiel für eine nützliche Regel, die aus Tradition ignoriert wird. Jeder über 20, der Mönch werden will, bekommt gewöhnlich eine Novizen-Ordination und anschließend sofort die volle Ordination. Und wie mit vielem anderen im *Theravāda*, wird auch hierbei mehr Wert auf den Ablauf der Prozedur gelegt, als auf den Sinn, der dahinter steht. Wie die Einheimischen, kann auch ein Westler ein *Theravāda*-Kloster in Asien aufsuchen und sich umgehend ordinieren lassen. In Übereinstimmung mit dem *Vinaya* wird er gefragt, ob er ein Mensch ist, ob er ein Mann ist, etc. Aber ihm werden nicht Fragen gestellt, die intelligente Leute als wirklich relevant erachten könnten, wie z. B.: „Hast du Vorstrafen?“, „Hast du psychische Probleme?“, „Kannst du lesen und schreiben?“, „Ist es wirklich das, was du willst?“ Erstaunlicherweise wird er nicht einmal gefragt, ob er Buddhist ist! Wo sonst in der Welt ist es möglich, Ordensmensch in einer Religion zu werden, ohne Kenntnisse über diese Religion zu haben?

Der ursprüngliche Zweck des *Sangha* war, optimale Voraussetzungen für das Verwirklichen von *Nibbāna* zu schaffen und Menschen auszubilden, die fähig sind, den *Dhamma* zu verbreiten. Diese noblen Ziele sind wenigstens im *Theravāda* seit sehr langem in Vergessenheit geraten. In Sri Lanka ist der Glaube weit verbreitet, dass es nicht mehr möglich ist, zu erwachen, ein Glaube, der den unbewussten Zweifel der Bevölkerung an der Güte des *Sangha* zum Ausdruck bringt. Ich nahm einmal an einem Vortrag des berühmten *Narada Thera* von *Vajjararama* in Colombo teil, bei der er diesen Glauben bestätigte. Die Situation in Thailand und Kambodscha ist fast das genaue Gegenteil, aber die populäre Vorstellung von dem, was das Erwachen auszeichnet, ist dort eher kurios. Jeder schmuddelige alte *Laung po*, dem man nachsagt, er könne eine Gewinn-Nummer in der Lotterie vorhersagen, oder „Wunder“ vollbringen, wird vom Volk als *Arahat* betrachtet. Verbindet man nun solche Vorstellungen mit den altmodischen und sogar kontraproduktiven Praktiken und der Struktur des *Sangha*, verwundert es nicht, dass er so wenig große Meister hervorbringt. Man begegnet guten Gelehrten im *Sangha*, ernsthaft Praktizierenden oder einfach anständigen Menschen, aber inspirierende Individuen, geschweige denn *Arahats* oder *Sotāpannas*, davon gibt es herzlich wenige. Mein alter Freund und Mentor, P. C. Fernando sagte immer, „Der *Sangha* ist wie

die NASA: Man benötigt einen riesigen Aufwand, ein Team von Hunderten von Mitarbeitern und enorme Kosten, um eine Person auf den Mond zu bringen“.

## 5. Der Buddha und die Regeln

Auch *Thanissaro* erkennt an, dass der *Vinaya* in der heutigen Version nicht vom Buddha gelehrt worden ist. Er sagt; „Historiker schätzen, dass der *Vibhanga* und *Khandhaka* ihre gegenwärtige Form nicht später als im 2. und 3. Jh. v. u. Z. erreichten, und dass der *Parivara* oder *Addenda* – eine Zusammenfassung und ein Studienführer - in späteren Jahrhunderten hinzugefügt wurden ...“ Wenn der Buddha vom *Vinaya* spricht, wie z. B. im Ausdruck *Dhamma Vinaya*, bezieht er sich nicht auf den *Vinaya Pitaka*, genauso wie er, wenn er über den *Abhidhamma* spricht, sich nicht auf den *Abhidhamma Pitaka* bezieht. Der *Vinaya* in seiner gegenwärtigen Form entstand nicht während der Lebenszeit des Buddha, was auch für den *Abhidhamma* gilt. Für den Buddha war der *Vinaya* (Disziplin) genau das: diszipliniertes, achtsames Verhalten, das mit dem *Dhamma* im Einklang steht, und nicht das komplexe Regelwerk, das sich in den Jahrhunderten nach dem Tode des Buddha allmählich entwickelte. Wir wissen nicht, was das erste *Pātimokkha* war, aber es bestand fast sicher aus einer Sammlung von Versen aus Buddhas Lehren, war also keine Sammlung von Regeln. Sicher gab es während der Lebens- und Lehrzeit des Buddha Regeln. Die meisten von ihnen ähnelten oder glichen denen von anderen Wanderasketen. Der *Vinaya-Piṭaka* zeigt erwiegenermaßen die Merkmale einer späteren Entstehung. Nehmen wir z. B. die Regel, sich während der Monsun-Zeit nur an einem Ort aufzuhalten. Es ist bekannt, dass Wanderasketen dies schon Jahrhunderte vor dem Buddha taten. Es war weniger eine strenge und feste Regel als eine Konvention, die lediglich aus Bequemlichkeit befolgt wurde. Während der Entstehungszeit des *Vinaya* hatte sich diese Konvention zu einer Regel verhärtet, und ihr Ursprung war völlig in Vergessenheit geraten. Konsequenterweise ist die Geschichte, die erklärt, warum es diese Regel gab, nicht überzeugend. Nehmen wir ein weiteres Beispiel: Der *Vinaya* erlaubt Jungs im Alter von acht Jahren, als Mönche zu ordinieren. Es scheint, dass dies im Gegensatz zu dem steht, was wir über den Buddha wissen. Er und seine Schüler kehrten der Welt den Rücken, weil sie fest entschlossen waren, sich selbst zum Wohl aller Lebewesen aus dem *Samsāra* zu befreien. Sie voll ihrer Taten bewusst, entsagten sie allen gesellschaftlichen Erwartungen und Normen und wanderten hinaus, um die Wahrheit zu finden. Ist es wirklich möglich, dass ein Kind von acht Jahren so denkt und so fühlt? Die Ordination kleiner Jungen suggeriert, dass es schon zur Zeit der Entstehung des *Vinaya* völlig normal war, ein Mönch zu werden, und dass das Mönchsein, zumindest für einige Menschen, eine Konvention war oder sogar der Karriere diente. Aber selbst wenn der *Vinaya* in seiner jetzigen Form vom Buddha stammen würde, wäre damit das Leben im London oder Los Angeles des 21. Jh. u. Z. mit Regeln, die aus dem 3. und 2. Jh. v. u. Z. stammen, weder praktisch noch angemessen. *Pacittiya 56* z. B. verbietet einem Mönch, ein Feuer anzuzünden, sofern er nicht krank ist. Der Überlieferung zufolge sollen einige Mönche eines Tages in einer kalten Winternacht ein Feuer mit einem alten Baumstamm gemacht haben. In diesem alten Baumstamm lebte aber eine Kobra, die heraussprang und die Mönche fast zu Tode erschreckte. Ist es für einen Mönch, der im Toronto des Jahres 2002 lebt, vernünftig, nicht die Zentralheizung anzustellen (oder einen Laien durch Hinweise oder An-

deutungen dazu zu bringen, es für ihn zu tun), nur weil vor 2500 Jahren in Nord-Indien einige Mönche von einer aus einem brennenden Baumstamm gesprungenen Schlange zu Tode erschreckt wurden? Ein *Theravādin* würde argumentieren, dass es so ist. Es ist doch sicher für jemanden möglich, eine andere Meinung zu diesem Thema zu haben, ohne dass man Zweifel an seiner Ernsthaftigkeit hat?

Werfen wir einen Blick auf die Einstellung des Buddha in Bezug auf Regeln. Im *Mahāparinibbāna-Sutta* sagt er: „Wenn ihr wollt, kann der *Sangha* geringere Regeln nach meinem Tod verwerfen“ (D, II, 154). Das scheint vernünftig zu sein. Regeln werden gemacht, um gewissen Umständen Rechnung zu tragen, und wenn sich die Umstände ändern, müssen sich die Regeln entsprechend anpassen. Die Krux dieses Zitats ist, dass Uneinigkeit darüber herrscht, was eine wichtige und was eine unwichtige Regel ist. Für die meisten Menschen wären die Unterschiede zwischen den beiden ziemlich klar. Vom Töten (*Parajika 3*) oder Stehlen (*Parajika 2*) abzustehen, sind, würde ich meinen, zwei sehr wichtige Regeln. Auf einem Bett zu liegen, welches abnehmbare Füße hat (*Pacittiya 18*), oder der Besitz einer Matte aus schwarzer Wolle (*Nissaggiya Pacittiya 12*) sind, meine ich, relativ unwichtige Regeln, wahrscheinlich für heutige Verhältnisse irrelevant. Der *Vinaya* erzählt, dass während des ersten Konzils, als die Frage nach den unwichtigen Regeln zur Diskussion anstand, nicht einer der 500 *Arahats* sich vorstellen konnte, welche Regel denn wichtig sei und welche nicht, und so beschloss man, keine von ihnen zu ändern. Dies ist wieder eine echte *Theravāda*-Geschichte, aber es sagt leider wenig über die vermutete Einsicht und Weisheit der *Arahats* aus. Im *Sapurisa-Sutta* sagt der Buddha: „Sagen wir, eine schlechte Person ist ein *Vinaya*-Experte und sie denkt: ‚Ich bin *Vinaya*-Experte und die anderen sind es nicht‘, und sie wird sich selbst loben und die anderen herabsetzen. Dies ist der *Dhamma* einer schlechten Person. Aber eine gute Person denkt so: ‚Es reicht nicht aus, *Vinaya*-Experte zu sein, wenn man Gier, Hass und Verblendung zerstören will. Auch wenn man kein *Vinaya*-Experte ist, kann man doch im Einklang mit dem *Dhamma* praktizieren, kann man korrekt praktizieren und gemäß dem *Dhamma* leben, um so der Verehrung und des Respekts würdig zu sein.‘ Geht er auf diese Weise vor, ist es am wichtigsten, dass er weder sich selbst lobt, noch er andere herabsetzt. Dies ist der *Dhamma* einer guten Person“ (M, III, 39). Das ist genau das, was man vom Buddha erwartet. Während bestimmte Regeln eine ethische Konsequenz haben und mit großer Sorgfalt befolgt werden sollten, haben Regeln, die lediglich die Etikette und das reibungslose Miteinander im *Sangha* gewährleisten sollen, keine ethische Bedeutung und können nach Bedarf verändert werden. Wenn ein Mönch oder eine Nonne „den Weg selbst zur Hauptsache macht“, praktiziert er oder sie Buddhas Lehren. Einst kam ein Mönch aus dem Hause der *Vajjas* zum Buddha und gestand, nicht alle Regeln befolgen zu können. Der Buddha antwortete: „Kannst du dich in höherer Tugend, in höherer Geistesschulung und in höherem Verständnis üben?“ „Das kann ich tun“, sagte der Mönch. Dann sagte der Buddha, „Dann übe diese drei Dinge. Wenn du das tun kannst, werden sich Gier, Hass und Verblendung auflösen und du wirst nichts Ungeschicktes mehr tun oder dich an bösen Taten beteiligen“ (A, III, 85). Auch hier scheint der Buddha zu sagen, dass wenn ein Mönch oder eine Nonne den *Dhamma* mit Aufrichtig-

keit und Integrität befolgt, er oder sie den Geist entwickelt, ob er oder sie nun den *Vinaya* praktiziert oder nicht.

## 6. Rechtfertigung des *Vinaya*

*Thanissaro* und andere *Theravāda*-Fundamentalisten des behaupten, dass strikte *Vinaya*-Praxis dazu beiträgt, Harmonie innerhalb des *Sangha* zu gewährleisten. Es existieren wenig historische Beweise, die diese Behauptung stützen. *Thanissaros* Buch enthält viele Äußerungen wie, „An Stellen, wo die alten Kommentare mit dem Kanon in Konflikt geraten ...“, „Eine der Schwierigkeiten, um die vielen unterschiedlichen Texte zu vergleichen, ist, dass es Punkte gibt, bei denen der *Vibhaṅga* zum Wortlaut der *Pātimokkha*-Regeln im Widerspruch steht und die Kommentare im Widerspruch mit dem Kanon“, „Es gibt viele Bereiche, in denen der *Vibhaṅga* unklar ist und eine Vielzahl von gleichrangigen Interpretationen zulässt“ usw. Für all jene, die den Weg zur Hauptsache gemacht haben, sind Differenzen und Widersprüche bei unwichtigen Regeln bedeutungslos. Aber pedantische, haarspalterische Geister können aus diesen Maulwurfhügeln wahre Mount Everests machen, was *Theravādins* oft getan haben. Die meisten Spaltungen innerhalb des *Theravāda*-Ordens sind auf Streitereien über den *Vinaya* zurückzuführen. Ursache dieser Uneinigkeiten waren charakteristischerweise außerordentlich unwichtige Themen, die über Jahrzehnte hinweg diskutiert wurden und oft zu Bitterkeit, Hass oder sogar zu Gewalt führten. *Thanissaro* sagt ganz richtig: „Obwohl Menschen dazu neigen, unterschiedliche Interpretationen des *Dhamma* zu tolerieren, tendieren sie, aus welchem Grund auch immer, bei unterschiedlichen Interpretationen des *Vinaya*, zu starker Intoleranz, die sich zu hitzigen Auseinandersetzungen steigern kann, wobei es meist doch um unwichtige Regeln geht.“ Aus welchem Grund auch immer! Nehmen wir etwas, was als provisorische Regel gedacht war, die auf ein bestimmtes Problem hinweisen sollte und wandeln es zu einem moralisch Absoluten um, dann behaupten wir, dass seine strikte Befolgung unerlässlich zum Erwachen ist, und es wird fast unvermeidlich, dass sich die Menschen darüber streiten werden. Im 13. Jh. kämpfte der ceylonische König *Parakramabahu* II. mehrere Jahre lang gegen ausländische Invasoren und versuchte sein Land zu vereinigen. Als er letztlich obsiegte und sich selbst zum König ernannte, nahm er sich als Erstes vor, den *Sangha* zu vereinen. Dies erwies sich als viel schwieriger als all die Schlachten, die er zuvor geschlagen hatte, und das äußerte er auch voller Erbitterung. Er konnte noch nicht einmal die Mönche der verschiedenen Sekten dazu bewegen, sich zusammzusetzen. Mit Hilfe von Drohungen, Bestechung und Zwang schaffte er es schließlich, sie zu vereinen, aber schon bald nach seinem Tod trennten sich alle wieder in streitende Splittergruppen auf. Der *Ekamsika Paruṣānu*-Streit (Eine Schulter – Beide Schultern) im 18. Jh. über die richtige Art, die Robe zu tragen, dauerte über hundert Jahre. Der *Adhikamasa Vādaya*-Streit im Sri Lanka des 19. Jh. verwickelte sogar die religiösen Autoritäten und Monarchen von Burma und Thailand in den Streit und bezog sich auf ein Stück Holz, welches angeblich ein(e) *Sīma* ungültig macht. Dieser Streit wütete über 30 Jahre und wurde niemals richtig beigelegt. Ein weiterer Streit, der den singhalesischen *Sangha* weiter entzweite, ging u. a. aus Uneinigkeiten darüber hervor, wie man den Mönchen auf die richtige Art und Weise Essen anbietet. Dasselbe Muster wiederholt sich in der Geschichte des *Theravāda* immer wieder. Mir wurde gesagt, dass sich

einmal Schüler eines bestimmten berühmten thailändischen Lehrers, der jetzt auch im Westen populär geworden ist, weigerten an einer Zeremonie beizuwohnen, an der der König teilnahm, es sei denn, sie wurden entfernt von anderen Mönchen gesetzt, welche eine geringfügig von der ihren abweichende *Vinaya*-Praxis verfolgen.

Eine weitere Rechtfertigung für den *Vinaya*-Fundamentalismus ist, so *Thanissaro*, dass er „die Achtsamkeit und Umsicht in Bezug auf die eigenen Handlungen fördert, Qualitäten, die das Geistestraining beeinflussen.“ Hier wird behauptet, dass die Regeln zur mehr Achtsamkeit führen, ja gar selbst eine Meditationsform sind. Das stimmt, aber es ist auch richtig, dass man manche Regeln aufheben oder komplett andere Regeln befolgen könnte, und dies würde zu genauso viel Achtsamkeit führen. Es ist ebenso richtig, dass die Regeln auf eine übertrieben anspruchsvolle Art praktiziert werden könnten, bei der die volle Aufmerksamkeit auf die äußere Form und nicht auf die innere Transformation gelegt wird, und in Wirklichkeit passiert gewöhnlich genau das. Manche sagen, dass das strikte Befolgen der *Vinaya*-Regeln den Mönch vor Angst und Sorgen bewahrt, was wiederum der Meditation zuträglich ist. Nach dieser Anschauung ist jegliche Handlung des Mönches vorgegeben und er ist befähigt, sich in jeder Situation richtig zu verhalten und sich so auf die wichtigeren Dinge zu konzentrieren. Jeder, der einmal Zeit mit solchen fundamentalistischen Mönchen verbracht hat, weiß, wie falsch das ist. Einmal teilte ich mir das Zimmer mit einem australischen Mönch, der sehr streng nach dem *Vinaya* lebte. Als ich eines Tages ins Zimmer kam, fiel mir auf, dass er noch verdrießlicher war als sonst. „Was ist los?“ fragte ich ihn und er antwortete „Ich war über ein Jahr lang unrein, ohne dies zu bekennen.“ „Welche Regel hast du denn gebrochen,“ fragte ich ihn. „*Nissaggiya Pacittiya 18*“, antwortete er, das Verbot Gold oder Silber d. h. Geld zu berühren. Sein Geständnis verwunderte mich sehr, weil ich wusste, wie strikt er gerade diese Regel befolgte. „Aber ich sah dich nie gegen diese Regel verstoßen“, sagte ich. Er ließ sein Kopf hängen und sagte: „Ich habe gegen diese Regel verstoßen, seitdem ich Mönch bin.“ „Wie, wann?“ fragte ich. Er öffnete sein Mund und deutete auf eine goldene Zahnfüllung in einem seiner hinteren Backenzähne, an die er sich bis zu diesem Zeitpunkt nicht erinnert hatte.

Eine Regel besagt, dass ein Mönch kein *Sangha*-Eigentum benutzen darf, ohne es zu verhüllen. Dies ist eine vernünftige Regel, aber wenn sie auf die zwanghafte Tendenz der *Theravādins* trifft, kann daraus ein ernsthaftes Problem werden. Ich kannte einen Mönch, auch Australier, der sich mit dieser Regel permanent quälte. Er war ein ruheloser Schläfer und es war unvermeidlich, dass sein Bettlaken morgens nicht mehr ordentlich war und sein Körper das Bett berührte, was bedeutete, dass er *Sangha*-Eigentum berührte. Auch wenn er nach dem Aufwachen feststellte, dass das Bettlaken noch ordentlich war, machte er sich darüber Sorgen, dass er während der Nacht das Bett berührt haben könnte. Eines Morgens war er so übernervös, dass man befürchten musste, dass er, wenn nicht ein anderer Mönch und ich bei ihm geblieben wären, Selbstmord begangen hätte. Ich möchte kurz zwei Dinge erwähnen, die mir noch an *Vinaya*-Fundamentalisten aufgefallen sind. Erstens scheinen sie eine höhere „Aussteigerquote“ zu haben, als die eher ‚laxen‘ Mönche. Zweitens, und das ist keine Überraschung für jeden, der mit Psychologie vertraut ist, dass diese Mönche, wenn sie ihre Robe ablegen, ausflippen oder - und das ist nicht ungewöhnlich - dem Buddhismus

ganz den Rücken kehren. Zuerst das eine Extrem, dann das andere! Die beiden oben erwähnten Mönche haben bald darauf ihre Robe abgelegt. Der eine hat sich vehement gegen den Buddhismus gewendet, der andere verlor allmählich den Kontakt zum Buddhismus.

Für strenge Mönche ist es nicht ungewöhnlich, sich zum Verstoß von eher obskuren Regeln zu bekennen, auch wenn sie es gar nicht bewusst getan haben. Sie tun es einfach nur, um ihr Gewissen von der Angst zu befreien, sie unwissentlich gebrochen zu haben. Es wird erzählt, dass, als König *Mongkut* Mönch war, er sich fast 300-mal immer wieder ordinieren ließ, weil er sich nicht ganz sicher war, ob die Ordinations-Zeremonie den Regeln entsprechend durchgeführt worden war und ob er darum ein ‚richtiger‘ Mönch war. *Vinaya*-Fundamentalisten scheinen die meiste Zeit darauf zu verwenden, über unwichtige Details der obskuren Regeln nachzugrübeln, ständig nervös auf ihre Uhr zu schauen und sich hypothetische Szenarien auszudenken und sie zu diskutieren, welche möglicherweise Regelverstöße darstellen würden. Ein Thema, über das man diskutiert, kann z. B. sein, ob man gegen die Regel verstößt, nach Mittag zu essen, wenn man beim Zähneputzen Zahnpasta verschluckt. Ich hörte einmal einer Gruppe Mönchen zu, die darüber diskutierten, wie man berechnet, wann man nicht mehr essen darf, wenn man oberhalb des Polarkreises lebt, wo ja bekanntlich ein Tag mehrere Wochen dauern kann. Dann ist da noch die überaus wichtige Frage, ob der Mönch, der die gleiche Art von Stuhl wie die Laien im Raum benutzt, sich ein Taschentuch unterlegen darf, um so gegenüber den Laien eine erhöhte Sitzposition einzunehmen, oder ob dies nicht ausreicht. Ich habe von einem Kloster in Europa gehört, wo es in der Küche zwei Gefäße mit Honig gibt, eins mit ‚Morgenhonig‘ und eins mit ‚Nachmittagshonig‘ beschriftet. Der Grund für dieses eigenartige Arrangement ist folgender: *Nissaggiya Pativaggiya* 23 verbietet Mönchen, nachmittags zu essen, erlaubt es ihnen aber, nachmittags Honig zu sich zu nehmen. Wenn nun ein Mönch morgens Honig auf sein Toast streicht, könnte es passieren, dass ein winziger Brotkrümel in das Honiggefäß gelangt. Würde er sich nachmittags noch einen Löffel Honig gönnen, könnte die Gefahr bestehen, gegen die Regel nachmittags nicht zu essen, zu verstoßen, weil er unbeabsichtigt den kleinen Krümel mitverschlucken könnte. Um eine solche Katastrophe zu verhindern, wurde es so eingerichtet, dass es immer zwei Honiggefäße gibt, die an separaten Orten gelagert werden. Dass Arrangements solcher Art getroffen werden, zeigt, dass man sich den Regeln über alle Verhältnismäßigkeit hinaus beschäftigt. Weit davon entfernt das mönchische Leben zu erleichtern, führt die fundamentalistische *Vinaya*-Praxis gewöhnlich zu Ängsten, Schuldgefühlen und zu zwanghaftem Verhalten. Eine weitere Rechtfertigung für die strenge *Vinaya*-Praxis ist folgende: Wenn einem Mönch verboten ist, um irgendetwas zu bitten, könnte dies zu Akzeptanz und Egolosigkeit führen. Wieder könnte das richtig wahr sein, aber gewöhnlich scheint genau das Gegenteil zu passieren. Gewöhnlich werden sehr die Regeln beachtende Mönche sehr geschickt darin, genau das zu bekommen, was sie brauchen und unabhängig von den Regeln, ihrem eigenen Weg folgen. Es gibt viele Arten, die Klippen zu umschiffen – durch Andeuten, Anspielen, einen traurigen Blick, durch eine bestimmte Mimik und Gestik – und, wie wir unten sehen werden, hat der *Theravāda* eine ganze Kultur entwickelt, um die Regeln zu umgehen.



## 7. Heuchelei

Um zu sehen, welchen negativen Effekt der jahrhundertealte Formalismus des *Vinaya* auf die Spiritualität hat, muss man einige Zeit in einem *Theravāda*-Kloster verbracht haben. Nirgendwo wird dies so offensichtlich, wie in der alles durchdringenden Heuchelei des Klosterlebens. Während einerseits darauf bestanden wird, eine bestimmte Regel mit fanatischer Exaktheit zu befolgen, sieht man andererseits, wie Mönche leichten Herzens Regeln ignorieren, die ihnen nicht passen. Zum Beispiel: Eine der Regeln besagt: „Es ist untersagt, beim Reisen ein Fahrzeug zu benutzen. Wer das doch tut, begeht einen *Dukkhatta*, einen Verstoß“ (Vin,I,191). Damit ist jede Art von Transportmittel gemeint, seien es Fahrzeuge, die mit Rädern ausgestattet sind oder die von Menschen oder Tieren bewegt werden. Dazu zählen in der Moderne auch das Auto, der Bus, der Zug usw. Mönche sind aber sehr glücklich, Laien zu haben, die sie in ihren Autos umherfahren. Der oberste *Sangha*-Rat von Thailand und die *Maha Nayakas* in Sri Lanka haben keine Bedenken, wenn sie in ihren von Chauffeuren gelenkten Mercedesautos herumreisen. Soviel ich weiß, wurde kein Versuch unternommen, diese Regel mit der üblichen Spitzfindigkeit oder Haarspalterei zu umgehen. Wie die Regel, nur ein Satz von Roben besitzen zu dürfen, wurde sie einfach ignoriert. Dann gibt es da die weit verbreitete Praxis, am Buchstaben der Regeln zu kleben, während man den Sinn und Geist, der dahinter steckt, fleißig ignoriert. Ich hielt mich einmal in einem Kloster in Sri Lanka auf, wo die Mönche beim Baden das in Eimer gefüllte Brunnenwasser immer gewissenhaft nach kleinen Lebewesen absuchten, bevor sie das Wasser über ihre Köpfe gossen (*Pacittiya* 20). Eines Tages entdeckte ein Mönch, dass er Würmer hatte. Er informierte den Klosteraufseher, welcher zuvor Anweisungen erhalten hat, wie man mit dieser Eventualität umgeht. Der Aufseher nahm daraufhin eine Flasche mit Medizin zur Behandlung von Wurmbefall, löste das Etikett von der Flasche, füllte einige andere unbeschriftete Medizinfläschchen, die er mit Wasser gefüllt hatte damit und stellte dann alle zusammen in das Zimmer des kranken Mönches. Am nächsten Tag nahm der kranke Mönch mehrmals ganz willkürlich ein Fläschchen nach der anderen und trank es aus. Nachdem er alle Fläschchen geleert waren, lebten auch die Würmer in seinem Körper nicht mehr. Sie starben, ohne dass eine Regel gebrochen werden musste. Ich glaube, dass dies in einigen Kreisen als untadeliges Verhalten betrachtet wird.

Die Heuchelei geht leider weit darüber hinaus. Strikte *Theravāda*-Mönche publizieren Bücher, die Instruktionen für Laien beinhalten, wie man Mönchen hilft, unangenehme Regeln zu umgehen. Ein gutes Beispiel für diese Art Literatur ist das Buch *The Bhikkhus' Rules – A Guide for Laypeople* von *Ariyesako*. Es informiert den Leser darüber, dass es Mönchen nicht erlaubt ist, die Erde umzugraben oder andere dazu zu veranlassen, dies zu tun (*Pacittiya* 10). Was aber, wenn ein Mönch ein Baum pflanzen will und ein entsprechendes Erdloch dazu ausgehoben werden muss? Er darf niemand darum bitten. Die Lösung besteht darin, Laien für das so genannte „Zwinker, zwinker“, oder „heimliche Anstoßen“ als Herangehensweise an den *Vinaya* zu sensibilisieren. Ich zitiere aus *Ariyesakos* Buch: „Es ist ... Mönchen erlaubt, Novizen oder Laien Andeutungen darüber zu geben, was getan werden muss, solange, wie die Wörter oder Gesten nicht eindeutig als Befehl interpretiert werden können. Wenn *Bhikkhus* wollen, dass Wege gereinigt werden, wichtige Arbeit

am Boden erledigt werden soll usw., sind Laiendiener, die helfen wollen, dazu aufgefordert, *auf Andeutungen und Hinweise zu achten*.“ Um die Regel, keine Pflanzen zu beschädigen, zu umgehen, empfiehlt *Thanissaro* eine ähnliche Strategie. Man kann indirekt darauf hinweisen, das Gras zu mähen („Sieh, wie hoch das Gras schon wieder ist!“), oder dass Äste an einem Baum beschnitten werden müssten („Dieser Zweig ist im Weg“), *ohne einen ausdrücklichen Befehl dazu zu geben*.<sup>5</sup> Mit anderen Worten, dies ist eine weitere Regel bei der man einen Verstoß vermeiden kann, indem man *kappiya vohara*, die richtigen Worte, benutzt. Warum gibt es überhaupt diese Regeln, wenn man sich so viel Mühe macht, sie zu umgehen? *Vinaya*-Fundamentalisten sagen, dass das strikte Befolgen der Regeln zur Akzeptanz und Disziplin beiträgt. Strategien, wie die oben erwähnten suggerieren sehr stark, dass sie nur zu einer Pharisäer-Mentalität führen.

Als ich noch Novize war, lebte ich einmal inmitten einer Gruppe *Vinaya*-Fundamentalisten. Eines Tages kam ein Mönch in mein Zimmer, der eine große Dose mit Zucker in der Hand hielt und mich fragte, ob ich etwas Zucker abhaben wolle. Über die Großzügigkeit des Mönches war ich sehr erstaunt, nahm den Zucker und dankte ihm. Er verweilte aber noch und warf abwechselnd mir und meiner Zuckerdose einen viel sagenden Blick zu. Weil ich aber nicht wusste, was er von mir wollte, verließ er mein Zimmer. Später kam ein anderer Mönch zu mir und bat mich um ein wichtiges Gespräch. Er erklärte mir, dass es „uns Mönchen“ nicht erlaubt ist, Lebensmittel über Nacht aufzubewahren, aber es ist erlaubt, bei Dingen wie Zucker, Salz oder Butterfett für bis zu sieben Tage – jedoch nicht länger. Ich war mir der Sache bewusst und sagte „So?“ „So“, antwortete der *Bhikkhu*, „Wenn ein *Bhikkhu* fast sieben Tage Zucker besitzt und ihn dann dir schenkt, dann ist es ja nicht mehr sein Zucker, oder? Wenn Du ihm den Zucker dann wieder anbietest, kann er ihn eine weitere Woche behalten.“ Endlich verstand ich. Um die Regel zu umgehen und den Zucker für weitere sieben Tage behalten zu können, hatte dieser Mönch mir den Zucker gegeben, in der Erwartung, dass ich ihn dann wieder ihm zurückgebe. Als ich das anfangs nicht tat, hätte eine direkte Bitte an mich einen Regelverstoß bedeutet, und so musste er einen anderen bemühen, dies in seinem Auftrag zu erledigen. Dies sagt uns nichts Neues außer, denn es hat eine lange Tradition im *Theravāda*. Die frühen Kommentare des *Vinaya* und die traditionellen *Vinaya*-Richtlinien geben zahlreiche ähnliche Anweisungen, wie man Regeln umgeht. Eine weitere Art, Regeln zu umgehen ist, mit Definitionen zu jonglieren. *Thanissaro* zeigt an einem Beispiel, wie man das macht. *Sekhiya* 73 erlaubt einem Mönch – außer im Krankheitsfall - im Stehen weder zu urinieren noch zu defäkieren. Was passiert aber, wenn man im Westen auf die Toilette muss, und die Kabine einer öffentlichen Toilette ist besetzt? Es ist ganz einfach: Bezeichne dich als krank, gehe zum Urinierbecken und erleichtere dich mit einem reinen Gewissen.

## 8. Rituale

Man hört oft, dass *Theravādins* das *Mahāyāna* nicht mögen, weil er so viele Rituale hat. Ich würde behaupten, dass Rituale integrale Bestandteile mehr des *Theravāda* sind und dort vorherrschender sind als im *Mahāyāna*. Bevor ich aber damit fortfahre, wäre es ratsam, erst einmal zu

---

<sup>5</sup> Kursiv-Setzung in beiden Zitaten von mir.

definieren, was ein Ritual ist. Wenn eine Handlung durchgeführt wird, um einen bestimmten Zweck zu erfüllen, kann man das als notwendig und bedeutungsvoll bezeichnen. Wenn dieselbe Handlung ohne die Absicht durchgeführt wird, ihrem ursprünglichen Zweck zu entsprechen, sie also zum Selbstzweck geworden ist, spricht man von einem Ritual. Nimmt man diese Definition als Grundlage, dann kann man die Art und Weise, wie die meisten *Vinaya*-Regeln praktiziert werden, als Ritual bezeichnen. Nehmen wir z. B. die Regel, die einem Mönch verbietet, etwas zu essen, das ihm nicht formell überreicht wurde (*Pacittiya* 40). Wenn ich durch eine Obstplantage gehe und mir einen Apfel vom Baum pflücke oder einen vom Boden aufhebe, könnte der Besitzer der Plantage sehr ärgerlich darüber werden und ich bekäme Schwierigkeiten. Des Weiteren könnte der Plantagenbesitzer einen schlechten Eindruck vom *Sangha* bekommen. So betrachtet, ist dies eine wichtige Regel. Aber einmal angenommen, ein Freund lädt mich zu sich nach Hause zum Essen ein. Ich betrete seine Wohnung, wir sind die beiden einzigen Personen im Haus, er bereitet das Essen vor, stellt er es vor mir hin und sagt, „Hier ist Dein Essen.“ Wenn er den Teller vor mich hinstellt, gibt es für mich keinen Zweifel darüber, dass es für mich gedacht ist, unabhängig davon, ob mir das Essen nun direkt in die Hände gegeben wurde oder nicht. Wenn ich nun darum bitte, es mir ‚formell anzubieten‘ (d. h. den Teller mit beiden Händen in meine Hand zu geben), oder wenn mein Freund darauf besteht, es mir formell zu übergeben, dann würde diese Handlung aufhören, nützlich und bedeutungsvoll zu sein und überflüssig werden; kurz: sie wird zu einem reinen Ritual.

Nehmen wir ein weiteres Beispiel: Die *Vassa* (Regenzeit) und das *Kathina*-Fest. Der *Sangha* begann als eine Gemeinschaft von Wandermönchen und blieb dies über einige Jahrhunderte. Während der Monsun-Zeit, wenn das Reisen in Indien für Mönche beschwerlich ist, hielten sich die Mönche drei Monate lang an einem Ort auf. Bevor die Mönche nach Ende der Regenzeit weiterzogen, boten ihnen die Laien neue Roben und Bedarfsgegenstände an. Zu dieser Zeit war das *Kathina* und die *Vassa* wichtig, nützlich und wirklich notwendig. Heute aber hat sich die Situation komplett verändert. In Indien und mehr noch in Sri Lanka und Thailand sind die Straßen, Brücken und Transportwege in der Regenzeit genauso gut, wie während des restlichen Jahres. Trotzdem reisen die Mönche heute immer noch nicht während der Regenzeit. Heutzutage leben einige *Theravāda*-Mönche in Gegenden, wo in den Monaten Juli bis Oktober die trockene Jahreszeit ist oder es sogar schneit. Trotzdem halten sie die Regenzeitperiode ein. Fast kein einziger Mönch geht heutzutage noch auf Wanderschaft, oft sind sie sogar legale Eigentümer ihrer Klöster, und auch wenn nicht, haben sie gewöhnlich Bleiberecht in einem bestimmten Tempel und können sie dort ihr ganzes Leben verbringen. Die *Kathina*-Zeremonie wird aber trotzdem am Ende der „Regenzeit“ durchgeführt. Mit anderen Worten, das Befolgen der Regenzeit und das Durchführen der *Kathina*-Zeremonie sind bloße Rituale geworden. Nun könnte argumentiert werden – und ich glaube auch zu Recht – dass es sowohl möglich als auch legitim ist, alten Praktiken eine neue Bedeutung zu geben. Aber wenn wir dem *Kathina*-Fest und der Regenzeit neue Bedeutungen geben, während die Hauptfunktion des *Kathina*-Festes heute darin besteht, Geld zu akquirieren, ist es denn notwendig, darauf zu bestehen, dass jedes Detail dieser nun veralteten Praktiken strikt befolgt werden muss? Ein *Theravādin* würde darauf bestehen.

Noch ein Beispiel: *Pacittiya* 10 und 11 verbieten einem Mönch, Pflanzen zu zerstören und Löcher in den Boden zu graben. Wie andere auch, stammen diese Regeln aus vorbuddhistischer Zeit. In diesem speziellen Fall handelt es sich um Praktiken, die ursprünglich von den asketisch lebenden *Jains* übernommen wurden. Die *Jains* glaubten, dass auch Pflanzen, Steine, Wasser, Sand und Erde lebende Wesen seien – niedrigere als andere Wesen, aber doch empfindungsfähig. So bedeutet, Blumen zu pflücken, oder das Umgraben von Sand und Erde, dass man diesen niederen Wesen Schmerz zufügt, oder sogar ihren Tod herbeiführt. Auf demselben Glauben basieren auch *Pacittiya* 74 und 75. Wenn ein Mönch Früchte isst, die fruchtbare Samen enthalten, tötet er. Konsequenterweise beschreibt der *Vinaya* eine Prozedur, mit der man solch eine Situation vermeiden kann. Bevor ein Laie einem Mönch Früchte überreicht, welche fruchtbare Samen enthalten, muss er, um diese Gabe für den Mönch akzeptierbar zu machen, die Samen zerschneiden und sie somit töten. Während er das tut, sollte er „*Kappiyam Bhante*“ (*Es ist erlaubt, Ehrwürdiger*) sagen. Dies wird in Burma und Thailand so praktiziert. In Sri Lanka wird diese Praxis nicht mehr befolgt. *Tha-nissaro* widmet dieser Regel fünf Seiten in seinem Buch. Die Essenz seines Kommentars lautet: Es ist nicht notwendig, dieses Theater zu veranstalten, erstens, weil diese Prozedur auf einen primitiven und falschen „animistischen Glauben“ beruht, und zweitens, weil es viel zu lange dauern würde, all die Samenkörner zu töten, z. B. bei Weintrauben oder Orangen. Es reicht, wenn man mit einem Messer leicht über die Frucht streicht, dabei „*Kappiyam Bhante*“ sagt und so die Samen „symbolisch“ tötet. So ist der Verzehr von Früchten für Mönche legitimiert. Mit anderen Worten, obgleich er anerkennt, dass diese Prozedur bedeutungslos und überflüssig ist, besteht er darauf, dass es notwendig ist, sie trotzdem durchzuführen, aber nur so zu tun als ob. Ein alter und gelehrter burmesischer Mönch hat mir versichert, dass die Früchte auch ohne vorheriges Abtöten der Samen erlaubt sind, es muss lediglich „*Es ist erlaubt, Ehrwürdiger*“ vorher gesagt werden – allerdings auf *Pāli*; nicht auf Englisch oder gar auf Burmesisch. Es scheint klar zu sein, dass diese und ähnliche Praktiken nichts anderes als leere Rituale sind. Sie haben Einfluss auf die Moral, auf die Disziplin oder auf die Transformation des Geistes, aber in diesem Fall wird noch nicht einmal so getan, als ob der ursprüngliche Zweck erfüllt wird. Tatsächlich könnte man behaupten, dass das Bestehen auf der Durchführung dieser Rituale ein Beispiel für *Sīlabhata-parāmāsa* [„das Hängen an Riten und Regeln“], die zweite der zehn Fesseln ist. Übrigens betont diese spezielle Regel die doppelte Moral des *Theravāda*. Mönche dürfen keine Pflanzen töten, aber es ist in Ordnung, wenn Laien das für sie tun.

Die Tendenz des *Theravāda* zu Ritualen geht noch über die Praxis des *Vinaya* hinaus; tatsächlich ist fast jeder Aspekt der Tradition davon befallen: Moral, Meditation, *Dāna*-Praxis und Frömmigkeit. Zur Zeit des Buddha wurde man auf Grund einer radikalen Änderung seiner Einstellung, die zum Verzicht auf alles Weltliche führte, Mönch. Der heutige *Theravāda* kennzeichnet einen Mönch dadurch, dass er Rituale praktiziert und bestimmte äußerliche Charakteristiken zur Schau stellt. Die Männer können ihre persönlichen Besitztümer, Loyalitäten und Beziehungen behalten und machen das gewöhnlich auch. Trotzdem werden sie, sofern sie sich einer den Regeln gemäßen Ordinations-Zeremonie unterzogen haben, als richtige Mönche betrachtet. Es wird von

ihnen nicht verlangt, alles aufzugeben, ja, sie werden noch nicht einmal darum gebeten. Es wird lediglich größte Sorgfalt auf die genaue Durchführung der Ordinations-Zeremonie gelegt. In Sri Lanka herrscht in Bezug auf die Aussprache eines *Pāli*-Buchstabens große Unsicherheit, und weil die Zeremonie vielleicht ungültig werden könnte, wenn man die Worte nicht korrekt ausspricht, wird ein Teil der Ordinations-Zeremonie zweimal wiederholt – einmal wird die eine *Pāli*-Aussprache benutzt und beim zweiten Mal die andere. Eine *Sil Maniyo* oder *Maichi*<sup>6</sup>, kann alles aufgegeben haben, disziplinierter, aufrichtiger und tugendhafter sein, als die Mönche im Kloster in ihrer Nachbarschaft, aber sie wird niemals als Mitglied des *Sangha* anerkannt, weil sie sich nicht der offiziellen Ordinations-Zeremonie unterzogen hat und somit nicht die legitimen äußerlichen Merkmale der Ordinierten trägt. Dem *Milindapañha* zufolge, steht ein unmoralischer Mönch höher als ein unmoralischer Laie und Geschenke an diesen Mönch erwirken trotzdem hohen Verdienst. Wieso? Weil dieser Mönch die Zeichen eines Mönches besitzt (rasierter Kopf, usw.) und weil er in Gegenwart von anderen sich so benimmt, als wäre er tugendhaft (Mil, 257). Es kann eigentlich nicht deutlicher gesagt werden: Ein Mönch ist einer, der sich einem speziellen Ritual unterzieht, äußerlich als solcher erkennbar ist und sich äußerlich wie ein Mönch verhält, unabhängig davon, wie es in ihm aussieht. Wenn er gelehrt und tugendhaft ist, umso besser. Für das Mönch-Sein ausschlaggebend ist jedoch das Ritual.

Der englische Mönch *Phra Peter* beschreibt seine Erfahrungen in Thailand und erwähnt dabei, dass das meiste von dem auf dem täglichen Bettelgang erhaltene Essen weggeworfen wird. „Auch nachdem meine zwei Jungs alles gegessen hatten, was sie für den Tag benötigten, blieben noch drei oder vier Tragebehälter mit Essen und eine beachtliche Menge Reis übrig. Das wurde alles weggeworfen. Jeden Tag. Wenn man diese Menge mit der Zahl der Mönche und Novizen multipliziert, die täglich auf Bettelgang gehen, addiert sich das zu einer riesigen Menge Essen, die täglich verschwendet wird ... Abgesehen davon, dass dies eine unnötige Verschwendung ist, spenden häufig arme Menschen, und zwar Essen, das meist teurer und besser ist, als das, was sie selbst täglich zu sich nehmen. Zuerst dachte ich, sie erwarten von den Mönchen es zu essen. Oder ist aus dem Bettelgang eine symbolische Geste geworden, die, mehr als die Mönche zu ernähren, dazu dient, Verdienst zu erwerben?“ *Phra Peter* fragte die Studenten der Klasse, die er unterrichtete, um ihre Meinung zu diesem Thema. „Zu meiner Überraschung herrschte bei diesem Thema Einigkeit unter meinen Schülern. Die Mönche sollten so viel Essen wie möglich entgegennehmen, auch wenn das meiste davon weggeworfen würde. Die Studenten sagten, dass sich die Spender durchaus darüber bewusst seien, dass die Mönche nicht alles essen können, was gespendet wird. Es ginge aber darum, zu geben und nicht zu empfangen. Sie stimmten darüber überein, dass die Mönche *Mettā* zeigen, und den Menschen die Möglichkeit geben sollten, ‚Verdienst zu erwirken.‘“ So wurde *Phra Peters* Verdacht bestätigt, dass der Bettelgang, wie so viele *Theravāda*-Praktiken, primär eine ‚symbolische Geste‘, ein Ritual ist. Die Meinung von *Phra Peters* Informanten, mit der wahrscheinlich die meisten Thailänder übereinstimmen würden illustriert, wie sogar das Praktizieren von *Mettā* ritualisiert wird. Man ‚zeigt *Mettā*‘, indem man Essen entgegennimmt, dass man nicht benötigt und

<sup>6</sup> weibliche (nicht anerkannte) Nonnen in Sri Lanka und Thailand

dass sich manch Spender nicht leisten kann, um es anschließend wegzuworfen. Für einen *Theravādin*, der die armen Leute darüber aufklärt, wie man seine mageren Ressourcen intelligenter nutzt, wäre dies ein rein weltlicher Akt, der mit dem *Dhamma* nichts zu tun hat.

Für die frühen *Mahāyāna*-Mönche war der Bettelgang nicht nur Nahrungssuche und schon gar nicht Ritual, sondern wurde als Gelegenheit betrachtet, durch praktizierte Hilfe Liebe zu entwickeln. Das *Ratnarasi Sūtra* erzählt, dass ein Mönch, der gerade auf Bettelgang ist, denken sollte, „Diese Menschen sind so beschäftigt, sie sind nicht dazu verpflichtet, mir überhaupt etwas zu geben. Es ist ein Wunder, dass sie mich überhaupt zu Kenntnis nehmen. Und ein um wie viel größeres Wunder ist es, wenn sie mir Almosen geben?“ So soll man betteln gehen, ohne sich zu ärgern. Alle Wesen, die in sein Blickfeld kommen, Männer, Frauen, Kinder und sogar Tiere, soll man Liebe und Mitgefühl entgegen bringen... Egal, ob die Almosen, die er bekommt, armselig oder reichhaltig sind, der Mönch sollte in alle vier Windrichtungen blicken und sich fragen: ‚Welches arme Wesen gibt es in dieser Stadt, in diesem Dorf, mit dem ich meine Almosen teilen kann?‘ Wenn er solch ein Wesen sieht, sollte er ihm etwas von seinen Almosen geben. Kann er kein armes Wesen entdecken, sollte er sich fragen, ‚Gibt es hier arme Wesen, die ich übersehen habe? Für sie will ich den ersten Teil meiner empfangenen Almosen reservieren‘.“ Selbst wenn ein thailändischer oder burmesischer Mönch seine empfangenen Almosen mit einer hungrigen oder obdachlosen Person teilen wollte, könnte er dies nicht, ohne Missbilligung von allen Seiten zu ernten. Seine Spender wären sehr empört darüber, wenn sie erführen, dass ihre Spenden an andere weitergegeben wurden. Unabhängig davon, würde sogar eine sehr hungrige Person nur sehr widerwillig etwas von einem Mönch annehmen. Der *Theravāda* lehrt, dass es extrem schlechtes *Karma* ist, irgendetwas von einem Mönch anzunehmen. In Sri Lanka hatte ich eine kleine Einsiedelei an der Seite eines sehr steilen Hügels und jeder, der nach oben kam, um mich zu sehen, war gewöhnlich verschwitzt. Ich bot ihnen immer ein Glas Wasser an, aber viel zu oft lehnten sie ab und sagten: „*Paw nedha*“? („Dies ist eine Sünde, nicht wahr?“).

## 9. Aus einem Elefanten eine Mücke machen

Kurz nach den Unruhen in Sri Lanka 1983, hielt ich mich in einem Kloster im *Bandharavela*-Bezirk auf. Der Abt dieses Klosters war für seine feindliche Haltung gegenüber den Tamilen sehr bekannt und eines Morgens saßen nun einige Männer zu Füßen dieses Abtes und diskutierten aufgeregt die jüngsten Ereignisse. Der Abt ließ sehr deutlich seine Meinung erkennen und ich erinnere mich u. a., wie er sagte, dass die Tamilen ausgewiesen werden sollten und wenn sie sich weigerten zu gehen, sie alle getötet werden sollten. Im Laufe des Gesprächs wurde er immer lauter und aggressiver. Nach etwa einer Stunde machte ein Laie, der sich im Publikum befand, den Abt auf sich aufmerksam und tippte auf seine Armbanduhr. Der Abt sah auf seine Uhr und bemerkte, dass es schon 11:35 war, beendete seine Schimpfkanonade, und verschwand um sein *Dāna* zu empfangen. Das Publikum war offensichtlich mit dem Abt einer Meinung, aber sie hätten bestimmt sehr kritisch darauf reagiert, wenn der Abt nicht vor Mittag mit dem Essen fertig wäre. Als der berühmte Mönch *Buddharakshita*, der 1959 den Premierminister von Sri Lanka ermordet hatte, im Gefängnis auf seinen Prozess wartete, wurde ihm zugunsten die übliche Gefängnisroutine geändert, damit

er vor 12 Uhr sein Mittagessen einnehmen konnte. Die meisten Menschen hielten diese Entscheidung für richtig. Diese „Abhängigkeit von Trivialitäten“, wie es *Thomas More* nennt, ist unter *Theravādins* weit verbreitet und macht sie blind für das, was wirklich wichtig ist.

Um nur ein weiteres schockierendes Beispiel zu nennen: Es hat kürzlich öffentliche Aufmerksamkeit erregt, dass einige Mönche im armen Nordosten Thailands daran beteiligt waren, junge Mädchen für die Vergnügungsviertel Bangkoks zu beschaffen. Bordell-Manager sponsern regelmäßig religiöse Zeremonien in den Klöstern und die Einheimischen kommen dazu in Scharen, das Rekrutieren der Mädchen findet statt und abhängig von der „Ausbeute“ und vom Gewinn bekommt der Abt seinen Anteil. Um diesen Mädchen Schuldgefühle und Bedenken zu nehmen, erzählen die Mönche ihnen, dass ihr Schicksal, eine Prostituierte zu werden, auf ihr negatives Karma aus der Vergangenheit zurückzuführen sei. Sie könnten dieses negative Karma aber abbauen, wenn sie einen Teil ihres Verdienstes an das Kloster spenden würden, was viele auch tun<sup>7</sup>. Scheinbar passieren diese Dinge schon seit Jahren und sie werden nur möglich, weil die Mönche und einheimischen Laien diesbezüglich keinen Widerspruch zum *Vinaya* erkennen. Und wirklich, die Mönche, die an diesem widerlichen Geschäft beteiligt sind, könnten so argumentieren: Welche Regel wird denn gebrochen, wenn die Spende ordnungsgemäß an den Klosteraufseher überreicht wurde? Hätte man während der Verhandlungen mit den Bordell-Managern gegen den *Vinaya* verstoßen, könnte man dies verhindern, indem man es anders nennt. Und wenn die Resultate davon Ausbeutung und Not sind, was hat das mit den Mönchen zu tun? Nach der *Vinaya*- und der *Theravāda*-Tradition sollen Mönche sich um ihre Befreiung kümmern und sich nicht in gesellschaftliche Probleme einmischen. Aber eines ist sicher: Wenn ein junger Mönch aus einem dieser oben genannten Klöster gesehen wird, wie er einer Touristin die Hand schüttelt, nachmittags einen Keks isst oder einem Fußball einen Tritt gibt, würde eine Abordnung von Dorfbewohnern sich bestimmt beim Abt des Klosters über diesen Mönch beschweren und verlangen, dass er bestraft oder sogar aus dem Orden ausgeschlossen wird. Kein intelligenter Mensch wird behaupten, dass das oben erwähnte Verhalten der Mönche richtig ist. Tatsache ist aber, dass diese und andere schamlose und absurde Praktiken weiterhin durchgeführt werden und niemand, auch die obersten religiösen Autoritäten nicht, stören sich daran, sofern es mit der äußerlichen Form des *Vinaya* konform geht. Als der Gründer von SHANTI ASOKA, der Mönch *Phra Phutirak* sich für eine etwas unkonventionellere *Vinaya*-Praxis einsetzte, wendete sich der oberste religiöse Rat umgehend an die weltlichen Behörden und erwirkte, dass der Mönch aus dem *Sangha* ausgeschlossen wurde. So weit ich weiß, sind die Mönche, die an der Rekrutierung junger Mädchen beteiligt waren, nie bestraft worden, obwohl sie wahrscheinlich seit der Enthüllung durch die Presse etwas diskreter vorgehen.

Die Wahrheit ist, dass es im *Theravāda* wichtiger ist, dem Buchstaben des *Vinaya* zu folgen, als *Dhamma* zu lehren. Es ist wichtiger, als anderen Unbequemlichkeiten zu bereiten, wichtiger als Freundlichkeit oder Meditation und wichtiger als moralische Verantwortung zu übernehmen. Tatsächlich macht es der *Theravāda* klar, dass der *Vinaya* sogar wichtiger als das Leben selbst ist. In

---

<sup>7</sup> *Bangkok Post*, 11. Februar 1991

den Kommentaren findet sich eine Geschichte von einer Nonne, die in einen Teich fiel und von einem Krokodil angefallen wurde. Ein Mann, der das beobachtete, rannte herbei und reichte der Frau seine Hand, um sie vor dem Krokodil zu retten. Sie weigerte sich aber, die Hand des Retters zu ergreifen, weil eine Regel besagt, dass es Mönchen und Nonnen untersagt ist, jemanden vom anderen Geschlecht zu berühren. Folglich wurde die Nonne vom Krokodil gefressen. In jeder anderen Tradition würde diese Geschichte als Beispiel für die zweite [dritte] der zehn Fesseln [*Samyojana*] herangezogen – das Ritualisieren von Moral an Riten und Regeln – aber im *Theravāda* wird diese Nonne als Beispiel für Tugendhaftigkeit gelobt. Es stimmt, dass *Buddhaghosa* an einer Stelle sagt, dass ein Mönch aus Gründen des Mitgefühls erwägen sollte, gegen eine unwichtige Regel zu verstoßen – einer der wenigen schwachen Lichtschimmer in seinen sonst so drögen Schriften. Das Problem ist jedoch: Wenn die *Arahats* beim ersten Konzil nicht fähig waren, wichtige von unwichtigen Regeln zu unterscheiden, wie soll das erst ein gewöhnlicher, noch nicht erwachter Mönch tun? Dann wäre es besser, man verzichtet ganz auf Mitgefühl und folgt unbeugsam den Regeln, oder wenigstens ihren äußerlichen Formen. Das ist exakt der Kurs, den *Buddhaghosa* gewöhnlich empfiehlt. Zum Beispiel sagt er, dass unter keinen Umständen der Versuch unternommen werden soll, selbst seine in einen reißenden Fluss gestürzte Mutter zu retten, wenn dies bedeuten würde, körperlichen Kontakt zu haben. Und weiter sagt er, wenn ein Mönch in eine tiefe Grube fallen würde, sei es ihm nicht erlaubt, sich freizugraben, auch wenn es um sein Leben ginge, weil dies gegen das Verbot, die Erde umzugraben, verstoßen würde. Wenn man nun von solch belanglosen Regeln denkt, sie seien wichtiger, als das Leben anderer Menschen, sogar wichtiger als das eigene Leben, überrascht es dann, dass ihnen soviel Aufmerksamkeit zuteil wird und dass im Vergleich dazu wirklich wichtige Dinge als bedeutungslos betrachtet werden?

Das *Mahāyāna* erwuchs zum Teil aus dem Protest gegen genau diesen pedantischen und kleingeistigen Egoismus und die Haarspaltereien. Der *Bodhicariyavataṛapanjika* betont, dass Mitgefühl und das Wohl der anderen immer Vorrang vor unwichtigen Regeln, ja manchmal sogar vor wichtigen haben sollte. „Hat jemand die höchste Wahrheit erkannt, sollte er zum Wohle und Glück der anderen Wesen wirken. Und wenn jemand Einspruch erhebt und sagt: „Wie kann man einen Verstoß verhindern, wenn man etwas tut, das verboten ist?“, wird man ihm antworten, dass der Buddha lehrte, dass das, was verboten ist, von einem gemacht werden kann, der mit dem Auge der Weisheit und das Wohl aller dabei sieht ... Aber dies steht nicht jedem zu; nur jenen, die Mitgefühl bis zur höchsten Stufe entwickelt haben, die ohne selbststüchtige Motive sind, die ausschließlich im Interesse der anderen handeln und sich diesem Ideal hundertprozentig widmen. Für jemanden, der geschickte Mittel benutzt und mit Weisheit und Mitgefühl für andere wirkt, wird es keinen Verstoß geben.“

## 10. Respekt und Verehrung

Die Brahmanen im alten Indien behaupteten, dass sie Respekt verdienten, nur weil sie zu einer bestimmten Bevölkerungsgruppe gehörten. Der Buddha kritisierte dies und wies darauf hin, dass es nur die Tugendhaften und Weisen sind, die Respekt verdienen. Von dieser Position ausgehend, ist der *Theravāda* wieder bei der brahmanischen Idee gelandet. Im *Milindapañha* steht, dass,



auch wenn ein Laie die erste Stufe des Erwachens verwirklicht hat, er in der Gegenwart eines Novizen aufstehen und diesen verehren muss, selbst wenn der noch lange nicht so weit fortgeschritten ist wie er (Mil, 162). Die Mönche bestehen darauf, dass sie respektiert und verehrt werden sollten, einfach weil sie eine gelbe Robe tragen und wie die Brahmanen im alten Indien können sie sehr ungehalten werden, wenn dies nicht erfolgt. Es ist faszinierend zu sehen, wie weit *Theravāda*-Mönche gehen, um ihre so genannte Überlegenheit in den Augen der anderen zum Ausdruck zu bringen. P. A. Bigandet schreibt über eine kleine Szene, die er in Penang zum Ende des 19. Jh. miterleben konnte. Ein Thai-Mönch sollte einen Mann besuchen, der im ersten Geschoss seines Hauses krank im Bett lag. Um den Mann zu sehen, hätte der Mönch das Erdgeschoss durchqueren müssen, was ihn zumindest zeitweise in die Situation brachte, sich unterhalb eines Laien aufzuhalten – unvorstellbar für einen *Theravāda*-Mönch! Was tun? Der Mönch verlangte nach einer Leiter, die bis an das Fenster des ersten Stocks heranreicht, um auf ihr dann in das Zimmer des Mannes zu klettern. Ich weiß nicht, ob *Theravāda*-Mönche heute noch solche Dinge unternehmen, aber ich weiß, dass sie Bücher publizieren, die Anweisungen an Laien beinhalten, wie man Mönchen richtig Respekt erweist.

Einen *Theravāda*-Mönch nach Hause oder in ein buddhistisches Zentrum einzuladen, kann manchmal einem königlichen Besuch ähneln. Bevor er einen mit seiner Gegenwart beehrt, wird man darüber instruiert, wie man sich richtig verbeugt, wie man den Mönch richtig anspricht, wie man einen besonders hohen Sitz für ihn bereitstellt, wie man eine Toilette bereitstellt, die nur der Mönch benutzen darf usw. Betritt der Mönch nun den Raum, sollten Gespräche abgestellt sein, sich die Anwesenden vor dem Mönch verneigen, und Frauen übertriebene Gesten machen, um den Kontakt mit dem „Heiligen“ zu vermeiden. Vor seiner Predigt wird der Mönch formell eingeladen, das Wort zu erheben, und anschließend, nach der Zeremonie sollte man ihn formell um Verzeihung für alles bitten, was man getan haben und was ihn verärgert haben könnte. Ariyesako hat eine lange Liste von einigen der Anforderungen aufgestellt, die beim Besuch eines *Theravāda*-Klosters im Westen beachtet werden müssen. Hier ist eine Auswahl:

- Wenn Sie einen Mönch in einem Altar-Raum oder im Haus begegnen, zeigen Sie Ihren Respekt, bevor Sie mit ihm ein Gespräch beginnen;
- Reichen Sie dem Mönch nicht die Hand. Wenn Sie mit dem Mönch sprechen, bleiben Sie immer höflich und heben sie nicht die Stimme;
- Wenn Sie in Gegenwart eines Mönches Ihren Rücken oder Ihre Füße in Richtung des Mönches richten, wird dies als respektlos erachtet;
- Sofern Sie Essen nicht aus einer Schüssel servieren, reichen Sie dem Mönch den Teller immer mit beiden Händen. Stellen Sie den Teller niemals einfach vor dem Mönch ab, ohne ihn in der beschriebenen Weise anzubieten;
- Laien sollten ihre Mahlzeit nicht in Gegenwart der Mönche zu sich nehmen und sie sollten ihre Mahlzeit erst zu sich nehmen, wenn die Mönche mit dem Essen fertig sind;
- Man sollte nicht aufstehen und den Mönch ansprechen, wenn dieser noch sitzt;
- Nähern Sie sich beim Überreichen des *Dāna* immer respektvoll und vermeiden Sie, eine höhere Position als der Mönch einzunehmen;

- Wenn Sie zusammen mit Mönchen gehen, sollten die Laien immer ein wenig hinter den Mönchen gehen, aber noch in Rufweite bleiben.

Diese Liste stammt aus einem Kapitel des Buches, genannt „Beispiele der *Vinaya*-Praxis“ von *Ariyesako*, obwohl, soweit ich weiß, keine dieser Anforderungen – bis vielleicht auf die letzte – zu irgendeiner *Vinaya*-Regel gehört. Wie so oft im *Theravāda* bringt *Ariyesako* die Etikette einer bestimmten Kultur mit dem *Vinaya* und sogar mit dem *Dhamma* durcheinander. Aber auch wenn diese Formalitäten Bestandteil des *Vinaya* wären, welche mögliche Relevanz hätten sie im 21. Jahrhundert? Was haben sie mit der Entwicklung von *Sīla*, *Samādhi* und *Paññā* zu tun?

Ein weiterer Punkt, der in der oben erwähnten Liste herausgestellt wird, ist, dass *Theravāda*-Mönche nicht so sehr Wert auf Respekt im Allgemeinen legen, sondern mehr auf die ihnen passende Form des Respekts. Im Westen heißen wir jemanden willkommen, indem wir seine Hand schütteln; dies ist die traditionelle Form der Begrüßung mit eigener Anmut und mit Würde. Für einen *Theravāda*-Mönch ist das aber nicht gut genug. Er möchte, dass sie ihn entweder auf thailändische oder burmesische Art respektieren, selbst wenn er zufällig aus dem Westen stammt. Reichen sie einem *Theravāda*-Mönch die Hand zum Gruß, wird er sie sehr schnell und in einem gebieterischen Tonfall darüber informieren, dass „Mönche nicht Hände schütteln, obwohl keine Regel existiert, die dies verbietet. Trifft man die Königin von England wird es von einem Mann als ausreichend respektvoll erachtet, wenn er durch Nicken seines Kopfes eine symbolische Verbeugung andeutet und von einer Frau, wenn diese einen leichten Knicks andeutet. Machen Sie das in Gegenwart eines *Theravāda*-Mönches und Sie riskieren, von ihm ein kleines Heftchen zu bekommen, indem Sie ausführlich und mit Diagrammen über die richtige Art des Verbeugens – nämlich so wie in Thailand oder Burma - belehrt werden.“<sup>8</sup>

Es ist interessant zu sehen, wie sich das mit Buddhas Einstellung gegenüber Respekt und Verehrung verträgt. Nachdem *Sonadanda* dreifache Zuflucht genommen hatte, vertraute er sich dem Buddha an, um ihn zu sagen, dass er ein gewisses Problem hatte. Er war Brahmane gewesen, dessen Einkommen vom Respekt anderer Brahmanen abhängig war. Wenn diese ihn dabei beobachteten, wie er sich vor dem Buddha verbeugte, würde er seinen Respekt verlieren und sein Einkommen würde darunter leiden. „Wenn ich also die Versammlungshalle betrete, grüße ich mit vor der Brust zusammen gelegten Handflächen. Bitte betrachten Sie das so, als würde ich vor Ihnen aufstehen. Wenn ich die Versammlungshalle betrete und meinen Turban vom Kopf nehme, betrachten Sie das so, als würde ich mich tief zu Ihren Füßen verbeugen. Wenn ich mit meiner Kutsche fahren und anhalten würde, um Sie ehrfurchtsvoll zu grüßen, würden die anderen mich dafür schelten. Wenn ich also mit meiner Kutsche unterwegs bin und den Erhabenen sehe, werde ich nur nicken. Bitte betrachten Sie das so, als würde ich mich tief vor den Füßen des Erhabenen verbeugen“ (D,I126). Der Buddha hatte überhaupt kein Problem mit der Art, wie *Sonadanda* seinen Respekt ihm gegenüber ausdrückte, vermutlich, weil er Sympathie mit seiner misslichen Lage hatte und gesellschaftli-

<sup>8</sup> Der Buddha sagte einmal: „Ich erinnere mich gut an viele Versammlungen von hohen Aristokraten, Priestern, im Hause lebende Laien, Asketen und Göttern, denen ich beigewohnt habe. Bevor ich mich niedersetzte, mit ihnen sprach oder mich mit ihnen unterhielt, passte ich mich ihrer Erscheinung, ihrer Sprache oder was auch immer an, um sie dann über den *Dhamma* zu belehren“ (D, II, 109). *Theravāda*-Mönche sind zu sehr damit beschäftigt, ihr Image zu pflegen und hängen zu sehr an ihrer speziellen Kultur, um jemals so freundlich und geschickt zu sein, wie der Buddha.

che Formalitäten für nicht so wichtig hielt. An anderer Stelle sagt der Buddha: „Ich habe nichts zu tun mit Huldigungen und Huldigungen haben nichts mit mir zu tun“ (A. III; 30). Ließt man aber *Ariyesakos* Buch und ähnliche Veröffentlichungen, könnte man leicht den Eindruck gewinnen, dass ein *Theravāda*-Mönch zu sein, ausschließlich mit Huldigung zu tun hat.

Sutren des *Mahāyāna* beziehen sich oft auf die so genannten „stolzen *Arahats*“, und Jahrhunderte später machen *Theravāda*-Mönche immer noch den Eindruck, sie seien hochmütig und voller Eigendünkel. Folgender Vorfall ereignete sich erst kürzlich in einer kleinen buddhistischen Gruppe in Europa: Ein reisender Mönch wurde eingeladen, vor einem Publikum von 30 Interessierten einen Vortrag zu halten. Im Publikum saß auch eine Frau, die einen Hut auf dem Kopf trug. Der Mönch bemerkte dies, und wahrscheinlich dachte er, dass er in seinem Vortrag darauf eingehen sollte. So wich er vom eigentlichen Thema seines Vortrages ab, um zu betonen, wie wichtig es sei, dem *Sangha* gegenüber den gebührenden Respekt zu zeigen und wie unhöflich es sei, in der Gegenwart eines Mönches, der einen *Dhamma*-Vortrag hält, einen Hut zu tragen. Jeder im Raum drehte sich zu der verlegenen Frau um und kurz darauf verließ sie leise den Raum und brach in Tränen aus. Später kam heraus, dass diese Frau unter Krebs im fortgeschrittenen Stadium litt und durch die Chemotherapie ihre gesamten Haare verloren hatte. Sie trug den Hut, um ihre Entstellung zu verdecken. Zweifelsohne ein unglücklicher Vorfall, aber was bedeuten schon die verletzten Gefühle einer unwichtigen Frau im Vergleich mit dem Angriff auf die Würde und den verletzten Stolz eines *Theravāda*-Mönches? In Sri Lanka nahm ich einmal an einem Vortrag eines Mönches teil, der als Meditationslehrer sehr bekannt war. Als er die Halle betrat, gelang es einigen Zuhörer aus dem Publikum nicht, rechtzeitig aufzustehen. Der Mönch war darüber sichtlich verärgert, weil er dachte, dass dieses ‚respektlose‘ Verhalten seiner Person galt. Er ging zur ersten Reihe, beschwerte sich lauthals beim Veranstalter und beim Publikum und stürmte dann aus der Versammlungshalle. Ich war Zeuge ähnlicher Auftritte bei mehreren Gelegenheiten.

In den Kommentaren sind Geschichten, die beschreiben, dass auch *Arahats* muffelig werden können, wenn ihnen nicht der gebührende Respekt entgegengebracht wird. Der *Arahat Dhammadinna* z. B. wurde zu einem bestimmten Kloster eingeladen, um Meditation zu lehren, aber bei seiner Ankunft waren die Mönche des Klosters gerade mit ihren täglichen Pflichten beschäftigt und konnten ihren Gast nicht gebührend begrüßen. Nachdem er missbilligend mit seinem Fuß aufgestampft hatte, stieg er in die Luft und verschwand. Ich konnte einmal mit anhören, wie der *Ehrw. Sri Dhammananda* seine Erinnerungen aus seiner Jugendzeit schilderte, als er an der Hindu Universität von *Benares* studierte. Sichtlich begeistert und mit großer Bewunderung sprach er vom damaligen Vizekanzler, *Dr. S. Radhakrishnan*, dem großen Philosophen, welcher später Präsident von Indien wurde. Er schwieg für einen Moment und sagte dann: „Damals gab es etwas, was ich jetzt sehr bedauere. Wenn wir, die anderen Mönche und ich, damals unseren Morgenspaziergang machten, trafen wir regelmäßig *Dr. Radhakrishnan*, der ebenfalls bei seinem Morgenspaziergang war und der uns immer respektvoll mit zusammen gelegten Händen grüßte. Weil wir Mönche waren, haben wir aber niemals seine Grüße erwidert. Heute bedauere ich das sehr.“ Die meisten *Theravāda*-Mönche verhalten sich immer noch so, wie es der *Ehrw. Dhammadinna* damals tat, mit

dem einzigen Unterschied, dass sie im Gegensatz zu ihm wahrscheinlich nie die Weisheit und Menschlichkeit entwickeln werden, dieses Verhalten zu bereuen. Wenn richtige und *ernsthafte* Mönche so auf Ehre und Respekt bedacht sind, muss man sich fragen, wie die gewöhnlichen und eher nachlässigen Mönche wohl sind? *Spiro* erzählt eine Geschichte, die sich bei seinem Burma-Aufenthalt ereignet hatte: „Als ein Busfahrer aus *Mandalay* angeblich einige Mönche beleidigt hatte, die in seinem Bus mitfahren, verlangten die Mönche nach einer großen Versammlung, dass der Busfahrer zur Strafe den Weg vom Regierungsgebäude bis zur *Arakann Pagode* (eine Strecke von ca. 8 km) zu Fuß gehen sollte. Dabei sollte er ein Schild um den Hals tragen, auf dem sein ‚Verbrechen‘ stand und Mönche sollten hinter ihn herfahren und lauthals verkünden, dass dies die Strafe für die Beleidigung eines Mönches sei. Nach vielen Verhandlungen mit dem Manager des Busunternehmens, gaben die Mönche nach und man einigte sich darauf, dass der Busfahrer öffentlich um Entschuldigung bitten sollte und dass natürlich die Mönche zu einem Festessen eingeladen werden sollten.“

Im *Tathagataguhya Sūtra* und in vielen anderen *Mahāyāna*-Sutren steht, dass ein *Bodhisattva* sich vor „allen Wesen verneigt“. Ein *Theravāda*-Mönch würde eher sterben oder die Robe ablegen als dies zu tun. Warum sind Mönche in Bezug auf gesellschaftliche Formalitäten, die sie vor anderen erhöhen, so anspruchsvoll und reizbar? Warum erwidern sie keinen Gruß, sogar von einem *Mahāyāna*-Mönch, von einem Laien ganz zu schweigen? Warum sagen sie niemals danke, wenn ihnen etwas geschenkt oder ihnen irgendwie geholfen wurde? Nirgendwo spricht der Buddha davon, dass ein Mönch seinen Dank oder Respekt anderen nicht zeigen darf, auch der *Vinaya* spricht davon nicht. An mangelnder Regeltreue kann es also nicht liegen. Tatsache ist, dass der *Theravāda* so konstruiert ist, dass ein Mönch fast unvermeidlich selbstgefällig und stolz wird. Die vielen kulturellen und sprachlichen Ausdrucksformen der Kulturen, in denen der *Theravāda* zu Hause ist, verstärken noch zusätzlich den Eigendünkel der Mönche. In Burma werden Mönche als *Yahan* bezeichnet, was vom *Pāli*-Begriff *Arahat* abstammt. Sie werden oft mit *Pungi* angesprochen, was soviel wie „große Herrlichkeit“ bedeutet. Der thailändische Ehrentitel *Phra* wird nur in Zusammenhang mit dem Buddha, dem König oder, wie vorausszusehen, vorausschauend für Mönche gebraucht. In *Sinhala*, der Hauptsprache in Sri Lanka, bezeichnen sich die Mönche selbst als *Muradevatavo*, „schützende Götter“ und wollen als *Swamiwahanse* angesprochen werden, was soviel wie „Ihre Lordschaft“ heißt. Wenn die *Theravāda*-Laien über Mönche sprechen, benutzen sie ein spezielles Vokabular. Wenn Laien aus Sri Lanka z. B. *nidienawa* (=schlafen), dann tun Mönche *satapenawa* (=würdevoll ruhen). Wenn gewöhnliche Burmesen *tamin sarde* (=essen), dann machen Mönche *sun poung pide* (=das Essen lobpreisen). Am verräterischsten ist Folgendes: Burmesen *theide* (=sterben), während Mönche *pyando mude* (=in den Himmel zurückkehren). Mönche werden behandelt, als wären sie allen überlegen und wünschenswert wäre es, wenn sie es wirklich wären. In der Realität aber sind sie, abgesehen von wenigen hoch entwickelten Ausnahmen, ganz gewöhnliche Menschen, einschließlich ihrer Schwächen. Der *Theravāda* selbst befasst sich jedoch nicht besonders mit der Realität; es geht primär um das Erscheinungsbild, um die Oberfläche, um das Äußerliche. Von allen Fesseln ist Stolz am verlockendsten und am einfachsten zu erregen. Be-

handle eine gewöhnliche Person, selbst wenn sie aufrichtig und achtsam ist, als wäre sie der allmächtige Gott, und sie wird irgendwann daran glauben und sich so verhalten, als wäre sie es. Schmeichelei, Ehrerbietung und Lob können da sehr verlockend sein. Zuerst mögen das die Mönche, dann, erwarten sie es, irgendwann sind sie davon abhängig und schließlich wird es dann Thema ihrer Predigten und Schriften, um zu gewährleisten, dass sie es auch bekommen. Wenn ein Mönch den *Dhamma* lehrt, mag er viele Aspekte vernachlässigen, er wird aber sicher niemals vergessen, darauf hinzuweisen, wie viel Verdienst und gutes *Kamma* man ernten kann, wenn man dem Mönchs-*Sangha* seinen Respekt erweist. Der Buddha sagte, dass die, die dem *Dhamma* am besten folgen, ihn auch am meisten verehren (D, II, 138). Viele *Theravāda*-Mönche scheinen das Gegenteil davon zu lehren, dass wer sie am meisten verehrt, den *Dhamma* am besten folgt.

Wie wichtig es ist, sich vor einem Mönch zu verbeugen und immer etwas tiefer zu sitzen, wird meistens von den Mönchen damit begründet, dass dies eine Möglichkeit bietet, sich mit seinem eigenen Stolz auseinanderzusetzen und diesen zu schwächen. Ist es nicht toll, wie sehr *Theravāda*-Mönche bemüht sind, „geringere“ Sterbliche von ihrem Stolz zu befreien? Wie rücksichtsvoll sie doch sind, dass sie sich für dieses noble Ziel zur Verfügung stellen! Wenn aber das Verbeugen den Stolz mindern soll, ist es dann nicht so, dass bei dem, vor dem man sich verbeugt, Stolz entsteht? Dieser Punkt scheint niemals diskutiert worden sein. Dass die Mönche so darauf bestehen, wie wichtig die respektvolle Ehrerbietung ihnen gegenüber ist, und dass dies gewöhnlich den Neulingen immer als erstes beigebracht wird, weist darauf hin, dass der wahre Sinn dahinter ein anderer ist. Der Meditationslehrer *Eric Harrison* schreibt: „Nichts gegen eine Verbeugung, aber was hat sie zu bedeuten? Es ist fast unmöglich, sich einem buddhistischen Lehrer als intellektuell gleichrangig zu nähern. Die Dynamik des Lehrens und Lernens kann nicht stattfinden, wenn man nicht seine Überlegenheit anerkennt. Seine Autorität verlangt permanent durch rücksichtsvolles und ehrerbietiges Verhalten bestärkt zu werden. Das rituelle Verhalten um einen Lehrer dient dazu, den Status seiner Person und den seiner Lehren zu heben. Ehrerbietung oder die Bereitschaft, sich der Hackordnung unterzuordnen, sind die Voraussetzung, damit man überhaupt belehrt wird.“ Es ist schwer, dieser Einschätzung zu widersprechen.

Die exzessive Verehrung, die die Mönche erfahren, führt nicht nur dazu, dass viele von ihnen selbstgefällig und stolz werden, sondern hat auch noch einen heimtückischen Effekt auf die Laien. Es ist einer der Hauptfaktoren, der sie in Bezug auf Mönche außergewöhnlich leichtgläubig und naiv macht. Es scheint fast so, dass sie beim Wahrnehmen einer gelben Robe zeitweilig unzurechnungsfähig werden. Eine Geschichte des *Dhammapradipika* schildert die ideale Vorstellung, wie sich die *Theravāda*-Laien in Bezug auf Vergehen innerhalb des *Sangha* verhalten sollen: Ein Mann sah einmal, wie ein Mönch und eine Nonne miteinander schliefen. Anstatt sich lauthals darüber zu beschweren, gab er erst seinen Augen die Schuld, dann blendete er sich selbst, so dass er im *Sangha* zukünftig nichts Böses mehr sehen könnte. Diese Haltung ist weit verbreitet, und im Laufe der Zeit wird auch ein guter Mönch der Versuchung erliegen, sein Vorteil daraus zu ziehen. Ich glaube, dass das dies sehr deutlich macht, warum es Korruption im *Theravāda-Sangha* gibt und warum diese Korruption so weit verbreitet ist. Nebenbei bemerkt trifft dies nicht nur die traditionellen

*Theravādins* zu, die dem Orden gegenüber leichtgläubig sind, sondern auch auf idealistische und schlecht informierte Westler. Vor Jahren wurde ich einmal gebeten, in einem bestimmten buddhistischen Zentrum in Australien einen Meditationskurs zu halten. Bei meiner Ankunft wurde mir mitgeteilt, dass sich dort noch ein anderer Mönch aufhielt und einen Kurs gab. Ich wurde zu ihm gebracht, um ihn kennen zu lernen. Er war ein älterer burmesischer Mönch, der äußerlich sehr ungepflegt war. Er hieß mich mit „Hallo Kumpel“ willkommen, gab mir einen Klaps auf den Rücken und redete sehr laut. Er rauchte eine dieser stinkenden burmesischen Zigarren und sowohl seine Zähne als auch seine Finger waren vom Nikotin braun gefärbt. Zu dieser Zeit hatte ich schon einiges über diesen Mönch erfahren. In Süd-Ost-Asien war er für das Hausieren mit gefälschten Reliquien (natürlich sind alle Reliquien Fälschungen!) und für seine zwielichtigen Geschäfte bekannt. Das war keine Überraschung für mich – solche Mönche sind nicht selten und ich bin vielen von ihnen begegnet. Was mich dann doch erstaunte, war, mit welcher Leichtigkeit er sich als Meditationsmeister ausgab und wie ehrfürchtig seine australischen Schüler ihn behandelten. Sie saugten jedes seiner Worte auf, als sei er ein *Arahat* oder wenigstens fast ein Erwachter. Gewöhnlich versuchen schlechte Menschen ihren wahren Charakter oder ihre Absichten zu verbergen, aber für *Theravāda*-Mönche ist das gewöhnlich nicht notwendig. Es reicht vollkommen aus, ein Mönch zu sein, um das Kritikvermögen der Menschen auszuschalten. Die Frau, die diesen Mönch ursprünglich nach Australien eingeladen hatte, distanzierte sich später von ihm, nachdem er bei ihr einen Annäherungsversuch gemacht hatte. Bis dahin schien es aber nichts auszumachen. Er hatte bereits schon zahlreich andere unter *Gelbroben-Kurzsichtigkeit* Leidende angezogen, die ihn nur zu bereitwillig verehrten, Geld für ihn sammelten und seinen Anordnungen nachkamen.

Es ist einfach, sich über diese Mönche zu ärgern und zu sagen, dass sie den *Theravāda* unterminieren. Mein Gefühl sagt mir, dass es eigentlich umgekehrt ist. Sie sind genau so Opfer wie die frommen Laien, die von ihnen ausgebeutet werden. Es kann kein Zweifel daran geben, dass genug Mönche mit guten Absichten in den Orden eintreten. Aber langsam und unerbittlich werden ihre Egos durch exzessive und konstante Schmeichelei aufgeblasen. Sie werden von Schwärmen glühender, ihnen in allem dienenden Verehrern in Trägheit eingelullt. Ihr Versuch, mäßig zu leben, wird durch Berge von Geschenken, die sie aufgedrängt bekommen, unterminiert und ihre Integrität erodiert nach und nach durch eine naive Leichtgläubigkeit, mit der all ihre Worte und Handlungen aufgenommen werden. Sie korrumpieren den *Theravāda*, aber nur, weil sie vom *Theravāda* korrumpiert wurden.

## 11. Negativität

Der *Theravāda* hat sicherlich ein deutlich negatives Erscheinungsbild. Negativität bedeutet, dass die *Theravādins* die Tendenz haben, nur das Schlechte, das Hässliche oder die mangelhafte Seite der Dinge zu sehen. *Theravāda*-Mönche nehmen an Beerdigungszeremonien teil, aber nie an fröhlichen oder positiven Riten, die das Leben der Menschen begleiten. Sie wissen um die spirituelle Bedeutung von Krankheit und Tod, ignorieren aber die positiven Seiten von Geburt, Hochzeit oder dem Erwachsen werden. Betrachtet man das Thema Ethik, nimmt man dieselbe Tendenz wahr. Das erste Kapitel des *Visuddhimagga*, dem großen Kompendium des *Theravāda*, ist betitelt

mit „Eine Beschreibung der Tugend“. Quält man sich durch die 58 staubtrockenen Seiten dieses Kapitels der englischen Übersetzung, stellt man fest, dass das, was man gemeinhin unter einer tugendhaften Handlung versteht, kaum erwähnt wird. Die Tugend wird definiert und beschrieben, ihre Ursachen und *kammischen* Folgen werden detailliert erörtert, doch abschließend wird Tugend nur als das Vermeiden von schlechten und nicht als das Wirken von guten Taten dargestellt. Der *Visuddhimagga* wurde aber vor Jahrhunderten verfasst; vielleicht hat sich der *Theravāda* inzwischen in der Hinsicht etwas geändert. Ich nehme ganz zufällig ein Buch aus dem Bücherregal hinter mir und schaue, was darin über Tugend und Rechtes Handeln steht. In diesem Fall handelt es sich um *Mahasi Sayadaws* Kommentar über das *Dhammacappavattana-Sutta*. Ich blättere, bis ich zum Teil über Rechtes Handeln komme, und lese: „Kommt man in eine Situation, wo man töten, stehen oder sich sexuell vergehen könnte und sich in Bezug darauf zurückhält, dann hat man Rechtes Handeln etabliert.“ Auch hier wird Tugend und Rechtes Handeln ausschließlich definiert als das Vermeiden von schlechten Taten. Per Zufall wähle ich erneut ein Buch aus dem Regal aus und stoße auf *Die Praxis des Laienbuddhisten* von *Khantipalo*. *Khantipalo* war ein englischer Mönch, der jahrelang *Theravāda* im Westen gelehrt hatte, so dass es sein kann, dass er sich dem Thema positiver annähert. Ich blättere bis zu der Stelle des Buches, die sich mit den fünf *Sīlas* beschäftigt. Nachdem er die *Sīlas* aufgezählt hat, schreibt er: „Diese fünf *Sīlas* sind die minimalen und grundlegenden Anforderungen, die das moralische Verhalten eines Buddhisten ausmachen. Sie dienen dazu, schlechtes *Kamma* in Wort und Tat zu verhindern<sup>9</sup> und sind die Grundlage für das weitere Wachstum im *Dhamma*.“ Die *Sīlas* sind korrekt als Minimum moralischen Verhaltens beschrieben, über das Minimum hinaus aber wird nichts erwähnt. Er bemerkt, wiederum korrekt, dass die *Sīlas* Basis für das weitere spirituelle Wachstum sind, aber nicht, worin dieses Wachstum bestehen soll (z. B. über das Unterlassen des Tötens hinauszugehen und das Wohlbefinden anderer zu fördern). Ich blättere weiter, bis ich zu der Stelle komme, die sich mit den Acht *Sīlas* befasst, um zu sehen, was *Khantipalo* darüber zu sagen weiß: „Es war allen Laienbuddhisten immer bewusst, dass, wer die Acht *Sīlas* befolgt, sich sehr bemühen muss, gegen sie nicht zu verstoßen ... Wenn jemand diese acht Regeln auf sich nimmt, sollte er sich vernünftigerweise sicher fühlen,... dass er keine dieser Regeln bricht.“ Hier, und fast überall sonst auch, werden die Tugendübungen als das Vermeiden von schlechten Taten definiert.

Wenn wir Buddhas ethische Lehren zu Rate ziehen, stellen wir fest, dass der Erhabene gewöhnlich bemüht war, eine Balance zwischen dem Unterlassen von schlechten Taten (*varita*) und dem Begehen von guten Taten (*carita*) zu finden. Das berühmte Zitat des *Dhammapada* ist ein gutes Beispiel dafür: „Unterlasse deine schlechten Taten und lerne, Gutes zu tun.“ Die Balance des Negativen und Positiven, des passiven und des dynamischen Aspekts der Ethik illustriert der Buddha sehr schön in der Beschreibung der ersten *Sīla*. Er sagt: „Nachdem der Mönch Gotama dem Töten abgeschworen hat, steht er vom Töten ab. Er hat den Knüppel und das Schwert beiseite gelegt und verweilt voll bewusst in Freundlichkeit und Mitgefühl, für das Wohl aller Wesen“ (D, I, 40). Der Kommentar zu dieser Passage enthält eine lange und detaillierte Diskussion über ver-

---

<sup>9</sup> von mir kursiv gesetzt

schiedene Aspekte des Tötens und der Sub-Kommentar nutzt die Gelegenheit, einige dieser Ideen in noch größerer Länge auszuführen. Wie aber zu erwarten war, befassen sich weder Kommentar noch Sub-Kommentar in keiner Weise mit den Implikationen der Worte „... verweilt voll bewusst in Freundlichkeit und Mitgefühl, für das Wohl aller Wesen.“ Eine andere Art, in der die rein negative Tugend im *Theravāda* erscheint, ist, dass sie primär selbstsüchtig ist. Im *Theravāda* spielen die Auswirkungen von gutem oder schlechtem Verhalten auf andere keine Rolle. Wenn ein *Theravādin* davon absteht, andere zu verletzen, dann nicht, weil er sich um sie sorgt, sondern nur, um schlechtes *Kamma* zu verhindern, und wenn er Gutes tut, dann nicht, um anderen zu helfen, sondern weil er damit seine persönlichen Vorteile verfolgt. *Mahāyāna*-Anhänger haben dieses unzureichende, eigensüchtige Verständnis der *Sīlas* schon vor Jahrhunderten kritisiert. Im *Upayakausala Sūtra* heißt es; „Der Buddha lehrt den *Bodhisattvas Sīlas*, die weder strikt noch wörtlich befolgt werden müssen, aber er lehrt den *Sravakas (Theravādins) Sīlas*, welche strikt und wörtlich befolgt werden müssen. Er lehrt den *Bodhisattvas Sīlas*, die gleichzeitig erlauben und verbieten, aber er lehrt den *Sravakas Sīlas*, die nur verbieten.“ Ein anderer Text, das *Mahāyānasangraha* betont, dass die *Sīlas* drei Facetten besitzen: Sie ermutigen zur Selbstbescheidung, zum Wirken von guten Taten und zum Engagement für das Wohl der anderen Wesen. Es stellt ganz richtig heraus, dass die *Sravakas* nur die erste Facette betonen und die *Sīlas* nur zum eigenen Wohl praktizieren. Als ein Beispiel für die dritte Facette erwähnt das *Mahāyānasangraha* die Pflege von Kranken, das Interesse an den Belangen der anderen um ihnen schließlich den *Dhamma* zu lehren, Hilfsangebote an Reisende, das Erlernen der Zeichensprache, um sich mit Taubstummen unterhalten zu können, Schutz von anderen vor möglichen Gefahren, usw. Der Buddha spornt uns auch an, Dinge zu tun, die einen positiven Unterschied im Leben der Menschen darstellen. Im *Samyutta Nikāya* z. B. schlägt er vor, Bäume entlang der Landstraßen zu pflanzen, Bewässerungsgräben zu konstruieren, Brunnen zu graben und Obdachlosen eine Unterkunft anzubieten (S, III, 45-6). Praktische und positive Beispiele von tugendhaftem Handeln wie diese findet man häufig in der *Mahāyāna*-Literatur, jedoch selten, wenn überhaupt, in der *Theravāda*-Literatur.

Die Tendenz des *Theravāda*, tugendhaftes Handeln in einem negativen Kontext auszudrücken, hat nach meinem Erachten einen gewaltigen Einfluss auf das Denken und Handeln der Menschen. In Thailand z. B. geben die Menschen herumstreunende oder lästig gewordene Hunde einfach im nächsten Kloster ab, weil dort genug zu Essen für alle ist. Solche *pi*-Hunde beißen sich immer untereinander und sind gewöhnlich sehr dünn und krank. Niemand verhält sich ihnen gegenüber grausam, aber niemand macht auch nur den leisesten Versuch, diesen Tieren zu helfen. Sie kratzen sich ihre Räude, defäkieren um das Kloster herum und zeugen mehr und mehr ungewollten Nachwuchs. Genauso wie den Hunden, ist es mit den Menschen. Obwohl Christen in Thailand nur einen verschwindend kleinen Anteil an der Bevölkerung ausmachen, führen sie zu einem großen Teil die nicht-öffentliche Sozialarbeit durch. Eine ähnliche Situation findet man auch in anderen Ländern des *Theravāda*. Ich hielt mich einmal in einen großen und wohlhabenden Tempel in Sri Lanka auf, der mindestens ein Dutzend Diener hatte. Einer davon war taubstumm. Genauso wie in anderen bäuerlichen Gesellschaften, betrachten auch die Leute in Sri Lanka behinderte Menschen



als eine unerschöpfliche Quelle von Interesse und niederen Vergnügungen. In diesem Tempel war nun dieser taubstumme Mann ständig Opfer von Hänseleien. Die anderen Diener schlichen sich immer an ihn heran, zogen ihm seinen *Sarong* vom Leibe, klopfen ihm auf den Kopf oder postierten unter allgemeinen Gelächter Insekten auf seinem Rücken. Manchmal schrie er vor Frustration und Demütigung laut. Niemals sah ich den Abt oder die anderen Mönche diesen armen Mann quälen (obwohl sie sich oft am Gelächter beteiligten), aber sie taten nichts, um die anderen von ihrem unsäglichen Treiben abzuhalten. Ein Wort dieses großartig auftretenden Abtes hätte gereicht, um dem Treiben ein Ende zu setzen, aber dieses Wort wurde niemals ausgesprochen. Im *Theravāda* reicht es ja, schlechtes Tun zu unterlassen. Die gebräuchliche Praxis, den Vollmond-Tag im Kloster zu verbringen, um dort die *Sīlas* zu praktizieren, ist ein weiterer Beweis dafür, dass der *Theravāda* Tugenden vornehmlich in negativem Kontext betrachtet. Die Laien verbringen diesen Tag im Kloster, um Situationen zu vermeiden, die sie dazu verleiten könnten, etwas Schlechtes zu tun. Eine Tradition, in der man einen Tag mit guten Taten verbringt, hat sich nicht entwickelt.

Das kleinste Buch des *Pāli*-Kanons, das *Khuddakapatha*, ist eine Sammlung von Lesungen und *Suttan*, die u. a. das *Dvattisakara* und das berühmte *Mettā Sutta* enthält. Das *Dvattisakara* beinhaltet eine Liste, in der die Körperteile aufgezählt werden. Sie dient dazu, darüber nachzudenken, um sich davon loszulösen oder in „*Theravādisch*“, gegen den Körper Abscheu zu entwickeln. Das *Mettā Sutta* ist ein wundervolles und tief bewegendes Lied, welches sich für die Güte gegenüber allen Lebewesen ausspricht. *Buddhaghosa* kommentiert die mageren 36 *Pāli*-Wörter des *Dvattisakara* auf ausgedehnten 36 Seiten. Das *Mettā Sutta*, das mehr als dreimal so lang ist wie das *Dvattisakara*, wird von ihm auf nur 21 Seiten kommentiert. Man könnte fast behaupten, dass der Hass auf den Körper im *Theravāda* einen Stellenwert besitzt, der dreimal so hoch ist wie die Liebe zu allen Lebewesen. Weiter oben erwähnte ich bereits, dass bei den zwei verschiedenen Schemata der *Bedingten Entstehung* die Betonung ausschließlich auf dem Schema liegt, das sich um das Leiden rankt. Warum sollten die Gelehrten des alten *Theravāda* sich fast ausschließlich auf die Lehren konzentrieren, in denen die Ursachen des menschlichen Leidens beschrieben werden, aber den Ausweg aus dem Leiden unterschlagen? Wenn wir auf die Schlüsselwörter in diesen Schemata achten, entdecken wir auch die Gründe für dieses Verhalten. Das erste Schema dreht sich um „Gram, Kummer, Sorgen, Leiden, Klagen, Schmerz und Verzweiflung“, Themen, auf die der *Theravāda* fixiert ist. Das zweite dreht sich um Themen, an denen der *Theravāda* weniger interessiert ist: Vertrauen, Freude, Glück, Gelassenheit, Wissen, Weitblick und letztlich Freiheit. Die Tendenz, positive Themen zu ignorieren, oder diese so kurz wie möglich zu kommentieren, ist in fast allen Aspekten des *Theravāda* zu entdecken.

Werfen wir nun einen Blick auf die Meditation. Der Buddha lehrte viele verschiedene Arten von Meditation. Einige von ihnen, wie die Kontemplation über den Tod oder die Widerlichkeit der Nahrung kann man in dem Sinne negativ nennen, als dass sie Beherrschung, Loslösung und eine Beruhigung der Emotionen zur Folge haben. Andere, wie die *Mettā-Bhavana*, können als positiv bezeichnet werden, weil sie Freude und Begeisterung wecken. Es scheint wahrscheinlich, dass der Buddha diese reiche Vielfalt an Formen der Meditation gelehrt hat, um den vielen unterschied-

lichen Persönlichkeitstypen gerecht zu werden, ihnen zu helfen, mit ihren spezifischen Problemen fertig zu werden und ihnen zu mehr Ausgeglichenheit zu verhelfen. Sehen wir, wie das Thema Meditation im *Visuddhimagga* präsentiert wird: *Buddhaghosa* widmet der Meditation über den Tod ganze 11 Seiten, während großzügige 26 Seiten sich mit der Meditation über die Widerwärtigkeit des Körpers befassen. Bei der Beschreibung des Zerfalls des Körpers nach dem Tode ist *Buddhaghosa* dann richtig in seinem Element. Auf vollen 19 Seiten schildert er minutiös, ja geradezu liebevoll detailliert verwesendes Fleisch, aufgeblähte Eingeweide und Würmer, die aus Augenhöhlen kriechen. Im Gegensatz dazu, wo es darum geht, Meditationen zu beschreiben, die den Geist erfrischen und das Herz befriedigen können, scheint seine Kreativität nachzulassen. Die Vergegenwärtigung der Großzügigkeit z. B. wird auf weniger als drei Seiten und die Vergegenwärtigung des Friedens auf nur zwei Seiten abgehandelt. Andere positive Meditationen - wie die über die spirituelle Freundschaft (*Kalyanamittanussati* – A, V, 336) - werden komplett ignoriert.

Moderne Meditationsanleitungen weisen dieselbe Neigung zum Negativen auf. Die meisten äußern wenigstens ein paar Worte über die Übung zur Liebevollen Freundlichkeit (*Mettā Bhavana*), aber andere positive Meditationsformen werden wenig oder gar nicht erwähnt. Dagegen dominieren die Meditationen über den Tod und über die Widerwärtigkeit der Nahrung auch hier die Szene. Die Kontemplation über den Tod und komplementäre Praktiken haben im *Theravāda* eine fast krankhafte Bedeutung gewonnen. In Sri Lanka z. B. besitzt jedes Meditationszentrum, das diesen Namen verdient, ein altes klappriges Skelett, das für alle sichtbar ausgestellt ist. Meditationszentren in Thailand und auch ganz gewöhnliche Klöster besitzen oft eine Sammlung von grausigen Photographien, welche ‚freundlicherweise‘ von der örtlichen Polizeistation zur Verfügung gestellt wird, und welche Darstellungen von Autopsien, aufgedunsene Leichen und Mordopfer zeigen. Eine Übersetzung des *Dhammapada*, die kürzlich erschienen ist und den Titel *Schatze der Wahrheit* trägt, ist mit vielen Farbillustrationen ausgestattet, die die Verse ergänzen und zu 21 Prozent Darstellungen von menschlichen Kadavern und Skeletten zeigen. Vor mir liegt die Biografie eines populären thailändischen Mönchs und Meditationslehrers, die folgende Passage enthält: „Tag für Tag die Zersetzung der Leichen beobachtend, lebte er unter diesen Leichen, die aufgedunsen und alle möglichen Körperflüssigkeiten verlierend dalagen und nach verfaultem Fleisch rochen. Um an die inneren Organe zum Zweck der Kontemplation heranzukommen, öffnete er verfaulende Leichen und entnahm ihnen Organe, um sie dann in Alkohol zu konservieren. Weil er Seite an Seite mit diesen Leichen lebte, machte er auf dem Weg des *Dhamma* große Fortschritte.“ Ob dieser Mönch wirklich Monate in dieser grausigen Umgebung verbracht hat, weiß ich nicht, aber um als seriöser Meditierender ernst genommen zu werden, musste er behaupten, dass es so war. Im *Theravāda* ist Nekrophilie fast ein Synonym für spirituellen Fortschritt. Die für den *Theravāda* typische krude Psychologie behauptet, dass Schönheit Anhaftung erzeugt und dass demzufolge das Suhlen in Ekelerregendem die entsprechende Therapie dagegen sein kann.<sup>10</sup> Sucht man einen Beweis dafür, dass diese Haltung falsch ist, findet man diesen ironischerweise im *Vinaya*, der zahlreiche Berichte anführt, wo sich Mönche mit dieser Art von Meditation beschäftigt haben und

---

<sup>10</sup> Mehr zu diesem Thema, siehe Liz Wilson: „*Charming Cadavers*“, 1999

anschließend mit den toten Körpern – auch mit denen, die sich bereits in fortgeschrittenen Stadien des Zerfalls befanden - kopuliert haben (Vin, III, 36). An anderer Stelle behauptet der *Vinaya*, dass damals bis zu 60 Mönche Selbstmord begingen, nachdem sie vom Buddha eine Anpreisung der Kontemplation der Widerwärtigkeit des Körpers vernommen hatten (Vin, III, 67). Man könnte meinen, dass Meditationslehrer Laien diese Art von Praxis nur mit Vorsicht empfehlen werden. Dem ist nicht so. Gewöhnlich wird jedem genau das gelehrt, der um Instruktionen für die Meditation bittet. Ich persönlich kenne zahlreiche Fälle in Singapur und Malaysia, wo dies mit schwerwiegenden Konsequenzen für Leute endete, die solch eine Praxis verfolgten. So, wie mit vielen anderen Dingen auch, nähert sich der *Mahāyāna* dem Thema „Körper“ auf eine ausgeglichene Art an. Der *Mahāyāna*-Anhänger weiß um die unbefriedigende Natur des Körpers, wird aber ermutigt, zu überlegen, wie er oder sie den Körper zum Wohl der anderen Wesen einsetzen kann. Im *Akshayamati Sūtra* z. B. wird der *Bodhisattva* gebeten, so zu überlegen: „’Ich muss diesen Körper zum Wohl aller Wesen tragen’ ... Und weil er sieht, wie der Körper zu diesem Zweck benutzt wird, betrachtet er die Nachteile des Körpers ohne Kummer, weil er sich mehr um die Wesen kümmert.“

Nun könnte man fragen; „Wenn der *Theravāda* so negativ ist, warum sind die Menschen in den *Theravāda*-Ländern so warm und freundlich?“ Es stimmt, in Thailand und Sri Lanka scheinen die Menschen immer zu lächeln und von Natur aus freundlich zu sein, aber der Grund dafür ist, wie ich meine, nicht, dass sie den *Theravāda* praktizieren, sondern im Gegenteil - dass sie ihn *nicht* praktizieren. Der Anthropologe *Paul Wirs* stellt ganz richtig fest: „In Wirklichkeit ist es genauso in Sri Lanka und wie in anderen buddhistischen Ländern; nur wenige verstehen die wahren Inhalte der buddhistischen Lehre tiefer; der Rest ist nur dem Namen nach Buddhist, und ein großer Teil dieses Restes trägt die gelbe Robe ...“ Für die überwältigende Mehrheit der Menschen in *Theravāda*-Ländern bedeutet ihre Religion wenig mehr als den Mönchen *Dāna* zu geben, sie über das Horoskop auszufragen, Reliquien zu verehren, an *Pūjas* teilzunehmen und vielleicht, wenn man schon älter ist, am Vollmond-Tag die acht *Sīlas* auf sich zu nehmen. Sobald sie beginnen, ernsthaft den *Dhamma* oder Meditation zu studieren, legt sich dieser *Theravāda*-typische düstere Schleier auf sie und sie werden abgehoben, morbide und selbstbezogen. Besucht man ein Tempel-Fest in Sri Lanka, wird man Farben, Lächeln und eine Atmosphäre von einfacher Frömmigkeit erleben. Kommt man in ein Meditationszentrum in *Kanduboda* oder ähnlichen Orten, findet man nur ungepflegte Gebäude, nackte Räume, keine Blumenbeete, niemanden, der lächelt und die Meditierenden gehen umher, als wären sie schon für lange Zeit Insassen einer psychiatrischen Klinik. Tatsächlich ist es nicht ganz unbekannt, dass Menschen, welche sich längere Zeit in Meditations-Zentren wie diesen aufhalten, ernsthafte psychische Probleme bekommen. In den neunziger Jahren kursierte ein entsprechender Witz in Sri Lanka: „Einen Monat in *Kanduboda*, sechs Monate in *Angoda*.“ *Angoda* ist die größte Nervenheilstätte in Colombo.

## 12. Langeweile

Weil der *Vinaya*, genauso wie die ethische Laien-Praxis, primär als eine Ansammlung von Verboten präsentiert wird, qualifiziert das einen Mönch, der nichts tut, als ethisch. Es ist signifi-

kant, dass keine *Vinaya*-Regel existiert, die von den Mönchen verlangt, den *Dhamma* zu studieren, ihn zu lehren, praktisch anderen zu helfen oder sogar zu meditieren. Schon sehr früh hat der *Mahāyāna* dieses Defizit erkannt und die alten passiven Regeln durch aktive ersetzt. Der *Bodhisattvabhūmi* zum Beispiel war als Alternative des *Mahāyāna* zum *Vinaya* konzipiert und beschreibt folgende Handlungen als Vergehen: Dinge nicht mit anderen zu teilen; sich weigern, den *Dhamma* zu lehren wenn dies gewünscht wird; Menschen nur deswegen zu ignorieren, weil sie unmoralisch sind; an unwichtigen Regeln zu hängen, angesichts der damit nicht übereinstimmenden Bedürfnisse anderer, usw. Eine kleine Anzahl von Mönchen verfügt über gutes oder sogar ausgezeichnetes Wissen über den *Dhamma*, viele verfügen wenigstens über Basiswissen und häufig begegnet man solchen, die wenig oder nichts über den *Dhamma* wissen. Obwohl allgemein anders wahrgenommen, wird im *Theravāda* sehr selten meditiert. *Spiro* sagt: „Sehr wenige der Mönche in den Dorfkloöstern meditieren und nur eine Handvoll behaupten, dass sie es tun. Typischerweise begründen sie es mit Zeitmangel. Wenig anders sieht es in den größeren Stadtkloöstern aus. Einer Aussage des offiziellen Sprechers des Ministeriums für Religiöse Angelegenheiten zufolge, verbringen nicht mehr als 15 Prozent der Mönche in *Mandalay* Zeit mit Meditation. Nach *J. C. Ingersoll* meditieren die Mönche in den ländlichen Gegenden von Thailand gar nicht - und wie in Burma begründen sie das damit, keine Zeit zu haben. In Sri Lanka existiert die Meditation außerhalb der wenigen besonderen Meditationsklöster überhaupt nicht und selbst dort ist es keinesfalls allgemeine Praxis<sup>11</sup>. Mönche, die eine Begabung für das *Dhamma*-Studium oder die Meditation zeigen, hätten bestimmt eine wunderbare Gelegenheit, ihrer Praxis nachzukommen, gehören aber einer kleinen Minderheit an. Was die anderen betrifft, so ist die Motivation, zu praktizieren, sehr gering und der Druck groß, sich einfach zurückzulehnen und den Laien zu gestatten, Verdienst anzusammeln, in dem man sich nach Lust und Laune bedienen lässt. Traurigerweise verhalten sich viele Mönche genau so. Mönche aus Thailand und Burma verbringen Stunden mit unwichtigem Geschwätz, aber nicht mit dem *Dhamma*. In Sri Lanka ziehen es Mönche vor, sich in großen Sesseln auszuruhen, Betel zu kauen und Zeitung zu lesen. Selbst ein gut geführtes Kloster mit einem außergewöhnlichen Abt reicht manchmal nicht aus, um das Interesse oder den Enthusiasmus von mehr als nur ein paar zu wecken. *Paul Breiter*, der Jahre im Kloster *Wat Pah Pong* mit *Ajahn Chah* verbrachte, schrieb, dass die meisten der Thai-Mönche „ein Haufen gewöhnlicher Typen waren, die überhaupt nicht bei der Sache waren.“ *Spiros* Beobachtungen in Burma lassen sich gleichermaßen auf andere *Theravāda*-Länder übertragen. „Langeweile ist zweifellos der Grund für das übermäßige Schlafen in den Klöstern. Es ist auch der Grund für die Trägheit und Apathie, welche man häufig bei den Mönchen antrifft. Ich habe auch den Verdacht, dass die Mönche ... welche sich mit Alchemie, Medizin, Exorzismus, und ... Politik beschäftigen, das nur tun, um sich von der Eintönigkeit des monastischen Lebens abzulenken. Das lebhaftere Interesse an Besuchern kann auch auf die Langeweile der Mönche zurückzuführen sein.“ Andere wählen einen anderen Fluchtweg. Der Anthropologe *J. C. Ingersoll* fand in einer Untersuchung über Mönche in Thailand heraus, dass Langeweile der Hauptgrund dafür ist, warum die jungen Mönche den Orden verließen. Als der Schriftsteller *Somers* *Maug-*

---

<sup>11</sup> Das neuerlich wachsende Interesse der Laien an der Meditation gehört zu den wenigen positiven religiösen Entwicklungen in Sri Lanka.

*ham* durch Burma reiste, wurde er von einem Dolmetscher begleitet, der während seiner Jugend einige Zeit in einem Kloster verbracht hatte. *Maugham* fragte ihn, was er vom Leben der Mönche halte. „Er zuckte mit den Schultern ‚Es war ja nichts zu tun‘, sagte er. ‚Zwei Stunden Arbeit am Morgen, Rezitationen in der Nacht, aber den ganzen Rest des Tages Nichtstun. Ich war froh, als der Tag kam, an dem ich wieder nach Hause gehen konnte‘.“ Bei denen, die zurückbleiben, wird die natürliche, jugendliche Vitalität allmählich unter dem Druck der Tradition zermahlen, und weil sie Laien haben, die ihnen alles abnehmen, beginnen sie schließlich das zu tun, was die älteren Mönche tun: Sie schlafen. Sie glauben nicht, wie lange Menschen schlafen können, bis Sie einige Zeit in einem *Theravāda*-Kloster verbracht haben. Folgende Bilder aus meiner Erinnerung werde ich niemals vergessen: burmesische Mönche, die in einem Sessel dösen und sich von Anhängern die Füße massieren lassen, Thai-Mönche, die um 10 Uhr Morgens flach auf dem Rücken liegen und schnarchen, und schläfrige, alte *Nayaka Hamdarus* in Sri Lanka, die nur zum Mittagessen das Bett verlassen, um es anschließend wieder aufzusuchen. Der englische Mönch *Phra Peter* erinnert sich an einen amüsanten Vorfall, bei dem er Zeuge war: Ein junger Mönch wollte seinem älteren Vorgesetzten den gebührenden Respekt in Form von drei Verbeugungen bekunden. Die erste Verbeugung gelang einwandfrei, die zweite war irgendwie langsamer und bei der dritten Verbeugung döste er ein und blieb tief schlafend am Boden liegen. Diese verbreitete Faulheit ist eine logische Konsequenz der Behauptung des *Vinaya*, dass Mönche nichts allein tun dürfen. Um erneut *Spiro* zu zitieren: „Fast all seine Bedürfnisse werden - ohne sein Dazutun - von anderen befriedigt. Wie wir gesehen haben, arbeitet er nicht, verdient sich nicht sein täglich Brot. Selbst wenn er wollte, darf er sich nicht einmal eine Tasse Tee einschenken oder seine Bettelschale heben, geschweige denn, sich um den Garten kümmern oder das Kloster zu reparieren. Alles, was er benötigt, erhält er durch andere; alles, was er sich wünscht, muss ihm von anderen geboten werden. Außerdem *müssen* die anderen ihn nicht nur erhalten, sie *tun* es auch und zwar – wie wir gesehen haben – mit verschwenderischer Hand.“ Seltene körperliche Aktivitäten, gepaart mit einer reichhaltigen kalorienreichen Ernährung, sind die Hauptursachen für die außergewöhnlich große Zahl von Diabetesfällen unter den Mönchen in Sri Lanka. Einer im Jahr 2002 veröffentlichten Studie zufolge, sind die schädlichen Folgen des Rauchens Haupttodesursache bei thailändischen Mönchen. Weil sie wenig anderes zu tun haben, verbringen sie ihren Tag mit Schlafen, Plaudern und Rauchen von *Klongtips*. Selbst Mönche, die an der Meditation oder dem Studium der Schriften interessiert sind, sind unfähig, ihren Geist mit Hilfe körperlicher Ertüchtigung zu erfrischen. Sowohl der *Vinaya* als auch die Öffentlichkeit macht ihnen dies praktisch unmöglich und verlangt von ihnen, dass sie sich verhätscheln lassen und den Laien gestatten müssen, Verdienst zu erwerben. Tibetische Mönche modellieren Butteropfer und schnitzen Holzdruck-Blöcke, chinesische Mönche betreiben vegetarische Restaurants und praktizieren *Tai Chi*, Zen-Mönche kalligraphisieren und pflegen ihre Gärten. Viele *Theravāda*-Mönche tun absolut gar nichts.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Vielleicht bilden einige Mönche in Laos und im Nordosten von Thailand die Ausnahme. Dort sieht man manchmal Mönche bei anstrengender körperlicher Arbeit. Bis vor kurzem war diese Region abgelegen, sehr arm, aber bekannt dafür, eine kleine Anzahl von einflussreichen und herausragenden Meditations-Mönchen hervorzubringen. Sollte es da doch ein Zusammenhang zwischen Mühsal und Arbeit auf der einen Seite und Spiritualität auf der anderen geben?

Die einzige Aufmerksamkeit, die der *Theravāda* dem Körper gibt, ist, ihn als Objekt von Unreinheit und Ekel zu betrachten. Das griechische oder hinduistische Prinzip von der Entwicklung der ganzen Person, physisch, geistig und spirituell, wurde vom *Theravāda* niemals anerkannt und dies führte letztlich zu Faulheit und Trägheit. Ob von einem Freund oder einem Gegner beurteilt, das Ergebnis ist immer das gleiche: *Theravāda*-Mönche sind freundlich, sanft, lächeln immer und sind ausgesprochen träge. Völlig verzweifelt schrie *Anangarika Dharmapala*: „Wenn sich die Mönche bloß endlich bewegen würden, würde der Buddhismus nicht als die Religion des Pessimismus bezeichnet.“ Einer, der sehr darum bemüht war, Mönche in Sri Lanka in die buddhistische Erziehung mit einzubeziehen, war *Henry Olcott*. Er musste frustriert zugeben: „Ich befürchte, dass wir lange auf die Hilfe der *Bhikkhus* warten müssen ... wenigstens mir gelang nicht, während meiner 22-jährigen intimen Zusammenarbeit mit ihnen ihren Eifer zu wecken.“ *David Maurice*, ein hingebungsvoller Buddhist, der jahrelang in Burma lebte, schrieb: „Wenn du einige Zeit in burmesischen Klöstern verbracht hast, könntest du schwören, dass du in Ost-Afrika bist; jeder scheint hier unter der Schlafkrankheit zu leiden.“

Trotz der üppigen Freizeit, über die *Theravāda*-Mönche verfügen, gibt es erstaunlich wenige, die den *Dhamma* fördern. Als ich 1991 in Singapur lebte, begutachtete ich alle dort ansässigen thailändischen Tempel. Ich kam auf fünf thailändische Tempel und 15 Haustempel, die mit Thai-Mönchen oder chinesischen Mönchen, welche in Thailand ordiniert und ausgebildet worden waren, besetzt waren - insgesamt 43 Mönche. Schon bevor ich die Äbte interviewte, war klar, welche Hauptaktivitäten in diesen Einrichtungen betrieben wurden: so genannte Thai-Magie, nämlich Talismane, Wahrsagerei, schwarze Magie, Segnungen, usw. Ein Tempel hatte einen so genannten Glücksbuddha, von dem man annahm, dass er Glückszahlen voraussagen konnte. Der Tempel ist in seiner Funktion als Wettbüro sehr beliebt und vor den sonntäglichen Rennen immer gut besucht. Ein anderer Tempel, an der *Racecourse Road* gelegen, scheint eher ein Markt als ein Ort der Religion zu sein. Zwischen den Postkarten und dem billigen Kitsch, die im Hauptschreinraum zum Verkauf stehen, entdeckte ich auch Schlüsselanhänger mit leicht pornographischen Bildchen darauf. Ich fragte jeden der Äbte, ob sie oder einer ihrer Mönche meditierten, und mehrere gaben keine Antwort. Die meisten verneinten. Wenn ich nach dem Grund fragte, sagten mehrere, dass es schwer sei, in der Stadt zu meditieren, lächelten nur, oder baten mich einfach, mit der nächsten Frage fortzufahren. Auf meine Frage, ob sich die Klöster an karitativen Aktivitäten beteiligen, antworteten vier Äbte zustimmend, meinten damit aber, dass sie Mönche auf der Durchreise manchmal mit Bargeld unterstützten oder *Dānas* organisieren, wo die Mönche Essen bekamen. Ein Mönch, der verstand, worauf ich hinaus wollte, betonte, dass er regelmäßig Geld nach Thailand schickte, um dort den Armen zu helfen. Als ich nachfragte und Details wissen wollte, lächelte er zweideutig und wechselte das Thema. Lediglich zwei der Tempel taten etwas mehr, als nur Andachten und Zeremonien anlässlich des Gebens von Essen und Geld abzuhalten und dass man allgemein als *Dhamma*-Aktivitäten beschreiben könnte. Diese bestanden aus der Veranstaltung regelmäßiger Vorträge und Diskussionen über den Buddhismus. Interessant ist aber, dass diese Veranstaltungen von den Laien selbst organisiert wurden. Keiner der Mönche beteiligte sich an der

Vorbereitung, wohnte der Veranstaltung bei oder hielt einen Vortrag. In beiden Fällen teilten die Laien mir mit, dass der Abt seine Erlaubnis gab, die entsprechenden Räumlichkeiten dafür zu nutzen, aber wenn sie es nicht organisierten, dann würde niemand anderes dies tun. Es ist gut möglich, dass eine Befragung von thailändischen Tempeln in Malaysia oder vielleicht in irgendeiner großen thailändischen Stadt zu ähnlichen Ergebnissen führt

### 13. Ohne Kontakt

Außerhalb der kleinen ländlichen Stadt *Matale* in Sri Lanka befindet sich das Kloster *Alu Vihara*, wo im 1. Jahrhundert u. Z. der *Pāli*-Kanon zum ersten Mal niedergeschrieben wurde. 1954 beschloss der dort ansässige Abt, eine internationale buddhistische Bibliothek zu bauen<sup>13</sup>. Große Mengen Geld wurden gesammelt, Prinz *Sihanouk* aus Kambodscha legte den Grundstein und schließlich wurde der Hauptkomplex des Gebäudes fertig gestellt. Er steht heute ohne ein einziges Buch darin. Weder der Abt noch einer seiner Mönche hatte die geringste Ahnung von der Führung einer Bibliothek, die außerdem noch Kilometer von der nächsten Stadt entfernt in einer Gegend liegt, in der niemand lebt, der eine solche Bibliothek nutzen könnte. Die *Alu Vihara*-Bibliothek wurde nur deswegen gebaut, weil man glaubte, dass es vor 2100 Jahren dort eine Bibliothek gegeben hatte. Dinge zu tun, einfach im Glauben, sie müssten getan werden, weil der romantisch-verklärte Blick auf die Vergangenheit einzige Maßgabe ist und aktuelle Bedürfnisse ignoriert, ist typisch für die Buddhisten in Sri Lanka.

Ich wurde einmal von einem älteren burmesischen Mönch angesprochen, der mich für eine USA-Reise um Hilfe bat. Dort wollte er Geld für eine Reise zum Mond sammeln, bei der erkundet werden sollte, ob wirklich ein Hase auf dem Mond wohnt, wie es in der buddhistischen Mythologie behauptet wird. Obwohl ich argwöhnte, dass er zum Teil nur eine Gratisreise in den Westen haben wollte, ist mir auch klar, dass er aufrichtig daran glaubte, dass seine Mond-Expedition erfolgreich sein und helfen würde, für den Buddhismus zu werben. Willkommen im Wolkenkuckucksheim des *Theravāda*! In den 60er Jahren hatte ein bekannter Mönch in Sri Lanka die Idee, einen gigantischen *Stūpa* am Hafeneingang von *Colombo* zu errichten. Er rechtfertigte seine Idee damit, dass „Schiffe, die an Sri Lanka vorbeifahren und das an der Spitze des *Stūpa* angebrachte Licht sehen, wissen würden, dass es sich um ein buddhistisches Land handelt.“ Millionen von Rupien wurden für den Bau des *Stūpa* ausgegeben und bis vor kurzem war es das höchste von Menschenhand erbaute Bauwerk des Landes. Heute steht es mit abgeblätterter oder fleckig gewordener ehemals weißer Farbe da, das Licht an der Spitze ist schon lange defekt und wurde nie ersetzt. Die Metall-Verbindungssteile rosten langsam in der salzigen Meeresluft. Für einen geringen Eintrittspreis kann man hinaufsteigen und sich den großen leeren Innenraum der *Stūpa*-Kuppel ansehen. Davon abgesehen dient es nur noch als Nistplatz für die zahllosen Krähen von Colombo.

---

<sup>13</sup> Ein Freund von mir hat einmal gezählt, wie viel buddhistische Organisationen in Sri Lanka existieren, die die Bezeichnung *international* oder *world* in ihrem Namen tragen. Es sind 231. Die meisten von ihnen sind kaum lokal präsent, ganz zu schweigen auf nationaler oder internationaler Ebene. Grandiose Ziele, beeindruckende Namen und kläglich-bescheidene Leistung scheinen Norm bei *Theravāda*-Organisationen zu sein.

Auf der linken Seite der nach Norden aus Rangoon hinausführenden Straße befindet sich eines der eigenartigsten Klöster, überhaupt. Es sieht wie aus wie eine Kombination aus dem *Sankt-Peter*-Dom in Rom, einem Rummelplatz und einem in Beton gegossenen LSD-Trip. Es sieht dermaßen bizarr aus und zeugt von solch abscheulichem Geschmack, dass es sich fast lohnt, den weiten Weg dorthin auf sich zu nehmen, um sich dieses Bauwerk einmal anzusehen. Die Burmesen, die mich dorthin mitnahmen, waren sicherlich davon tief beeindruckt und verehrten den dortigen Abt mit besonderer Ehrfurcht. Ich weiß nicht, warum dieses monströse Bauwerk gebaut worden war, aber seinem Ausmaß nach, muss es Unmengen von Geld und Jahre gebraucht haben, um es zu errichten.

Ähnlich unrealistische, verschwenderische, falsch verstandene und unvollendete religiöse Denkmäler oder Projekte trifft man so oft in *Theravāda*-Ländern, dass das nach einer Erklärung ruft. Warum beteiligen sich Mönche so oft an solch nutzlosen Unternehmungen? Es ist eher unwahrscheinlich, dass der gewöhnliche *Theravāda*-Laie auf die Idee kommt, einen 200 Fuß hohen Beton-Buddha zu bauen, der mit einem in den Schoß des Buddha führenden Fahrstuhl und mit knallrot leuchtenden Neonaugen ausgestattet ist. Er oder sie wird wahrscheinlich viel zu sehr mit der Arbeit und der Ernährung der Familie beschäftigt sein – abgesehen davon, dass sie das nötige Geld, das solche Vorhaben verschlingen, nie aufbringen könnten. Andererseits gibt es viele Mönche, die nichts anderes zu tun haben, als in irgendwelchen Launen und Fantasien zu schwelgen, die in ihrem Geist herumschwirren. Außerdem können sie sich der finanziellen Unterstützung ihrer Vorhaben sicher sein und auch, dass sie sich deswegen niemals rechtfertigen müssen, egal, wie unsinnig oder unwichtig sie sind. Niemand würde das Urteilsvermögen eines Mönches jemals in Frage stellen oder seinen Wünschen nicht nachkommen. Was der Ehrwürdige verlangt, bekommt er gewöhnlich auch. Die Vorstellung des *Theravāda*, dass ein Mönch außer sich selbst gegenüber niemandem Rechenschaft schuldig ist, ist ein weiterer Anreiz dafür, die eigenen Träume in die Realität umzusetzen. Wenn das grandiose Vorhaben eines Mönches einmal fehlschlägt, Bankrott geht oder unvollendet bleibt, braucht er sich nur aus dem Staub zu machen und das Schlamassel den anderen zu überlassen. Warum aber – das muss erlaubt sein, zu fragen – nutzen sie nicht die verschwenderische Unterstützung und Ermutigung, die sie erhalten, für soziale Projekte? Einige von ihnen tun dies natürlich, aber der Lebensstil und die Erziehung eines durchschnittlichen Mönches schließen das Wissen um das gewöhnliche Leben nicht mit ein. Von dem Tag an, wo er in sein Kloster eintritt, wird ihm alles auf einem silbernen Tablett serviert – manchmal sogar wortwörtlich. Selbst wenn der Unterricht in einem Kloster Themen anschneidet, die das richtige Leben betreffen, werden sie nur selten und auf theoretischer Ebene dargestellt. Und Fächer wie Soziologie, Anthropologie, Sozialarbeit, Beratung usw., welche den Mönchen eine solidere Basis für die Realität verschaffen könnten, gelten natürlich als zu „weltlich“.

Auch wenn *Theravādins* sich bemühen, etwas Bedeutungsvolles zu initiieren, schlägt dies oft auf Grund von unrealistischen Konzepten, schlechter Planung und Inkompetenz fehl. Vor einigen Jahren besuchte ich das Kloster *Wat Tamprabhat* außerhalb von Bangkok, das als Rehabilitationszentrum für Drogenabhängige berühmt ist. Es war sehr bewegend, den Abt dabei zu beobachten,



wie unermüdlich er sich um die jungen Drogenabhängigen kümmerte, und es besteht kein Zweifel darüber, dass er viele von ihnen gerettet hat. Am entfernten Ende des Klosters ragen mehrere große Beton-Buddhas über den Baumspitzen hervor und dort befindet sich auch ein großer Konferenzsaal. Würde man eines der verdreckten Fenster reinigen, so würde das Tageslicht in einen Raum fallen, der abgesehen vom Staub, von Stapeln von Stühlen und einem zerrissenen Vorhang, der wohl einst über der Bühne hing, leer ist. Der Saal muss schon seit Jahren nicht mehr benutzt worden sein und verfällt - wie die großen Buddhas in der Nähe - allmählich. Nachdem der Abt 1974 den *Magsaysay-Preis* für sein soziales Engagement gewonnen hat, scheint er das gesamte Preisgeld für den Bau des Saales und der Buddhas verwendet zu haben. Wäre dieses Geld nützlicher verwendet worden, hätten sicherlich viele weitere Menschenleben gerettet werden können. Mir ist eine buddhistische Organisation in Colombo bekannt, die vor Jahren 50 000 Exemplare eines ziemlich gutgeschriebenen Buches über den Buddhismus gedruckt hat. Als ich in den 70er Jahren diese Organisation besuchte, um einige Exemplare zu holen, sah ich, dass viele Pakete von diesem Buch, in einem großen Raum gelagert wurden. Zufällig war ich kürzlich wieder bei dieser Organisation und sah, dass die meisten dieser Pakete immer noch in diesem Raum lagerten, allerdings waren sie nun völlig mit Staub und Schimmel bedeckt und von Gerümpel umgeben, welches dort im Laufe der Jahre abgestellt worden war. Zweifellos war die Absicht, dieses Buch herauszugeben, ehrenhaft, aber niemand hat sich scheinbar je Gedanken darüber gemacht, wie viele von diesen Büchern verkauft würden oder wie man sie vertreiben sollte. *Arthur Köstler* schrieb, als er durch die Sowjetunion der 30er Jahre reiste, über das traumartige Gefühl der Wirklichkeit, das in ihm aufkam, als er den Kontrast zwischen den glühenden Zeitungsberichten über Rekordernten und glücklichen Arbeitern und das alltägliche Elend und den Hunger unter der Bevölkerung, wahrnahm. Man bekommt oft ein ähnliches Gefühl, wenn man Traktate oder andere Literatur des *Theravāda* liest. Ich kenne einen singhalesischen Tempel im Westen, in dem eine Spaltung stattfand, der wirklich erbitterte Kämpfe vorausgingen und zwar ganz nach singhalesischem Maßstab. Die nächste Ausgabe der Tempelzeitung berichtete über den Vorfall nicht mit einer einzigen Zeile, ganz zu schweigen von dem Gerichtsverfahren, den üblen Beschimpfungen und der Schlägerei im Tempelraum.

Vor einiger Zeit las ich einen gut geschriebenen Artikel, der sehr überzeugend argumentierte, dass die Todesstrafe Buddhas Lehre widerspricht. Leider vergaß der Artikel zu erwähnen, dass es in allen *Theravāda*-Ländern die Todesstrafe gibt und diese dort schon seit Jahrhunderten besteht. Keines dieser Länder besitzt Bewegungen, sowohl innerhalb des *Sangha* als auch von Seiten des Gesetzgebers oder der Öffentlichkeit, die sich bemühen, die Todesstrafe abzuschaffen. Ich glaube nicht, dass der Autor diese so wichtige Tatsache aus bösem Willen unerwähnt ließ. Im *Theravāda* ist das Reale der Theorie untergeordnet und es ist nicht wichtig, eine Verbindung zwischen diesen beiden herzustellen oder die Lücken zwischen den beiden zu erklären. Seit ca. 30 Jahren wird in Sri Lanka ein Magazin mit dem Namen *World Buddhism* herausgegeben, das Artikel über die buddhistische Lehre und Neuigkeiten über die vielseitigen buddhistischen Aktivitäten in der ganzen Welt veröffentlicht. Viele dieser Artikel sind gut geschrieben und informativ, aber bei genauso

vielen kann man zweifeln, ob sie immer wirklich ernst gemeint sind. Wir lesen z. B., dass es eigentlich ein buddhistischer Mönch war, der Amerika entdeckte und der *Ehrw. Narada* schreibt, dass Deutschland auf dem besten Wege ist, eine „Bastion des Buddhismus“ in Europa zu werden (das war in den frühen 50er Jahren!) und natürlich findet man auch die obligatorischen Artikel über Jesus, der ja eigentlich Buddhist war. Aber erst, wenn man die Berichte über Resolutionen von *Theravāda*-Konferenzen, die Ankündigungen der verschiedenen geistigen Würdenträger des *Theravāda* und die Aktivitäten einiger *Theravāda*-Mönche liest, muss man sich ungläubig die Augen reiben. Es gibt Berichte über eine Kampagne, welche *Sarnath* zur neuen Hauptstadt Indiens machen will, über der Vorschlag, in jeder europäischen Hauptstadt eine „buddhistische Friedensuniversität“ zu bauen, einen ‚Commonwealth buddhistischer Nationen‘ zu gründen oder eine „buddhistische Weltarmee“ zu etablieren, die bei internationalen Konflikten schlichten soll!

#### 14. Selbstsucht

Vor einigen Jahren nahm ich an einer Konferenz über engagierten Buddhismus teil, die auf einer Insel in einem Fluss nahe Bangkok stattfand. Einer der Gäste war der *Sangharaja*, das oberste Haupt des *Sangha* von Kambodscha. Nach der Abschlusszeremonie versammelten sich alle Teilnehmer der Konferenz am Ufer, um auf die Fähre zu warten, die sie übersetzen und zu den wartenden Bussen bringen sollte. Der erste, der übergesetzt wurde, war der *Sangharaja*. Er und sein Begleiter wurden mit einem Floß über den Fluss gebracht, das von einem Fährmann an dicken Tauen gezogen wurde. Als das Floß sich dem anderen Ufer näherte, sprangen beide Mönche gleichzeitig vom Floß ans Ufer, was zur Folge hatte, dass dem Floß ein Stoß versetzt wurde, der Fährmann das Gleichgewicht verlor und ins schlammige Wasser fiel. Es war ein wenig rücksichtslos von den Mönchen, aber Unfälle passieren nun einmal. Der springende Punkt meiner Geschichte ist jedoch ein anderer: Als Reaktion auf das Platschen des Wassers schauten die beiden Mönche zurück und gingen dann, ohne zu zögern, ohne zu Hilfe zu eilen und sogar ohne einen Ausdruck von Betroffenheit auf ihren Gesichtern zum Bus, setzten sich auf ihre Plätze und ließen den Fährmann im Wasser strampeln. Ich und andere Westler, die Zeuge dieses Vorfalles waren, zuckten vor Verlegenheit zusammen und einige von uns rannten zum Ufer, um zu versuchen, diesem Mann zu helfen. Bezeichnenderweise war keiner der Asiaten, die an der Konferenz teilnahmen, von der Gleichgültigkeit der beiden Mönche in irgendeiner Weise berührt und ich glaube, sie denken, dass die Mönche sich unkorrekt verhalten hätten, wenn sie versucht hätten, dem Mann zu helfen und sich dabei womöglich ein wenig schmutzig gemacht hätten. Das asiatische Verständnis eines guten *Theravāda*-Geistlichen ist genau das Gegenteil des westlichen Verständnisses. Christliche Geistliche verstehen sich als Diener ihrer Gemeinschaft. In Ländern des *Theravāda* dient die Gemeinschaft den Geistlichen.

In den späten 90er Jahren wanderte ich des Öfteren durch die vom Bürgerkrieg betroffenen Gebiete im Norden und Osten Sri Lankas. Viele Klöster waren verlassen und standen leer; die Mönche hatten sich in sicherere Gegenden zurückgezogen. Es gehört nicht zur Rolle eines *Theravāda*-Mönches, die Not und das Elend mit der Bevölkerung zu teilen, die sie so lange unterstützt

hatte, ihnen Trost zu spenden und ihnen in ihrem Leid Solidarität zu bieten. Die Laien sind für ihn da - und er ist für sich selbst da.

Eine Australierin erzählte mir einmal von ihrer ersten Erfahrung mit einem *Theravāda*-Mönch. Sie hatte einen bekannten Mönch in ihre Stadt eingeladen, um einen Meditationskurs zu geben, der etwa 80 km von der Stadt entfernt stattfinden sollte. Die Gastgeberin fuhr zusammen mit zwei anderen Frauen zur Unterkunft des Mönches, um ihn abzuholen. Als der Mönch sah, dass noch zwei Frauen im wartenden Auto saßen, verfinsterte sich sein Gesicht. „Gibt es ein Problem?“ fragte die Gastgeberin. „Ich kann nicht in dieses Auto steigen“, antwortete der Mönch. „Warum nicht?“ – „Mönchen ist es nicht erlaubt, neben Frauen in einem Auto zu sitzen.“ Ängstlich darum bedacht, das Richtige zu tun, diskutierten die drei Frauen untereinander, wie nun zu verfahren sei, und sie beschlossen, dass die Gastgeberin den Mönch alleine zum Meditationsort fahren sollte, während die beiden anderen warteten. „Das geht so nicht“, sagte der Mönch, „weil ich dann ja mit einer Frau allein im Auto wäre, was mir ebenfalls nicht erlaubt ist.“ Nach weiteren Diskussionen wurde beschlossen, dass die Gastgeberin nach Hause fahren und ihren Sohn bitten sollte, sie und den Mönch zu begleiten. Anschließend wollte ihren Sohn wieder nach Hause bringen, um dann die beiden anderen Teilnehmerinnen abzuholen. Der Mönch stimmte dem zu. Aber nachdem die Gastgeberin mit ihrem 12-jährigen Sohn zurückkam, hatte der Mönch erneut eine Beanstandung. Was gebraucht wurde, war ein erwachsener Mann. Ich will Sie nicht weiter mit dieser Geschichte langweilen. Es genügt zu sagen, dass diese Frau, die etwas über Meditation lernen wollte, statt dessen eine langatmige Lektion über die Konventionen des *Vinaya* lernen musste, dass sie statt 160km nun 416km fahren musste und vom Mönch für ihre Anstrengungen weder ein Wort des Dankes noch der Anerkennung erhielt. Ihre beiden Freundinnen gaben verärgert auf und haben sich allein auf den Nachhauseweg gemacht. Die Frau, die mir diese Geschichte erzählte, sagte, dass nach weiteren ähnlichen Vorfällen vom *Theravāda* genug hatte und sich stattdessen dem *Zen* zuwandte. Kann man ihr das übel nehmen?

Während ich dies schreibe, füllt sich der Tempel, in dem ich mich aufhalte, mit Mönchen, die an einer internationalen Konferenz über den Buddhismus teilnehmen. Gestern Nachmittag um 17:20 Uhr hörte ich Schreie, die aus der Richtung der Mönchsquartiere kamen, und als ich mich dort hinbegab, um zu sehen was da vor sich ging, fand ich eine müde und abgekämpft aussehende Frau, die versuchte, ihre zwei nervösen Kinder zu beruhigen. Ich habe sie vorher schon mehrmals an diesem Tag gesehen und fragte sie, was denn los sei. Sie erzählte mir, dass zwei Mönche gegen 12 Uhr Mittag ihren Mann angesprochen und gebeten hatten, sie in die Stadt zu fahren, um Besorgungen zu machen. Seit dem Zeitpunkt wartete sie auf die Rückkehr ihres Mannes. Als wir miteinander sprachen, hielt ein Auto auf dem Platz vor dem Kloster, aus dem zwei singhalesische Mönche ausstiegen, die dem Fahrer überschwänglich dankten und dann, mit vielen Einkaufstüten beladen, aufgeregt plaudernd in ihren Unterkünften verschwanden. Die Frau gab den Mönchen im Vorübergehen ein müdes Lächeln, stieg mit ihren schreienden Kindern in das Auto und alle fuhren davon. Später erfuhr ich, dass die Mönche, nachdem sie die gewünschten Dinge bekommen hatten, den Mann gebeten hatten, sie noch zu einem anderen Einkaufszentrum und dann zu den bekann-

testen Touristenattraktionen der Stadt und abschließend noch zum Zoo zu fahren. Gemäß der typischen *Theravāda*-Konditionierung verschwendeten die Mönche nicht einen Gedanken an den Mann und seiner Familie, der sie überall hinfahren musste, und der Mann seinerseits dachte nicht im Traum daran, sich den Bitten der Mönche zu widersetzen. Einzig atypisch an diesem Vorfall ist, dass die Mönche dem Mann anschließend für seine Dienste dankten.

Ich weiß von einem Mönch, der der Einladung zustimmte, bei einer interreligiösen Konferenz einen Vortrag zu halten. Als er aufstand, um seine Rede zu halten, fiel ihm plötzlich ein, dass der *Vinaya* verbietet, jemandem den *Dhamma* zu lehren, der Schuhe trägt (*Sekhiya* 61) und natürlich hatte ja jeder Konferenz-Teilnehmer den Gegenstand des Anstoßes an den Füßen. Nach langen Diskussionen mit den Organisatoren wurde das Publikum über das Problem informiert und freundlich darum gebeten, die Schuhe auszuziehen. Glücklicherweise hatte das Publikum die Güte, gutes Betragen zu zeigen und einzuwilligen, den Forderungen des Mönches zu entsprechen. Aber guter Wille und entgegenkommendes Betragen kommt fast immer von der anderen Seite und nicht von dem *Theravāda*-Mönch. Er ist daran gewöhnt, dass alles nach seinem Wunsch läuft, und wenn es bedeutet, dass es, wie dieses Beispiel zeigt, hundert oder mehr Menschen Ungelegenheiten bereitet, dann ist es eben so. *Spiro* bemerkt: „Es ist eher selten, dass ein Laie, der das Kloster besucht, vom Mönch gebeten wird, etwas für ihn zu erledigen, Besorgungen für ihn zu machen, etwas abzuliefern oder ihn irgendwohin zu fahren. Ihm fällt nicht im Geringsten ein, dass der Besucher vielleicht keine Zeit hat, zu beschäftigt ist oder sein Ziel in entgegengesetzter Richtung liegt. Dieses Mit-Sich-Selbst-Beschäftigt-Sein kommt nicht nur in Einzelfällen vor.“

Nur um ein ziemlich übles Beispiel zu geben: In einer der Dörfer, in denen ich arbeitete, hatten die Schüler der staatlichen Schule die Aufgabe, das Essen für die Almosenrunde der Mönche zu sammeln (was natürlich eine wichtige Gelegenheit bietet, Verdienst anzusammeln). Nach dem Sammeln servierten sie den Mönchen das Essen und wuschen anschließend ab. Erst nach getaner Arbeit erlaubte der Mönch den Kindern, zur Schule zu gehen. Die Folge davon war, dass die Schüler regelmäßig morgens eine Unterrichtsstunde in der Schule versäumten, und den Lehrern blieb nichts anderes übrig, als die Schüler als fehlend aufzuschreiben. Die unangenehmen Folgen, die Lehrer und Schüler langfristig dadurch hatten, hat der Mönch wahrscheinlich niemals bedacht. Speziell bei Beerdigungen kann man den „institutionalisierten Narzissmus“ der Mönche sehr schön beobachten. Obwohl die Hinterbliebenen schon genug unter dem Verlust einer geliebten Person leiden, müssen sie zuerst die Bedürfnisse des Mönches befriedigen. In Übereinstimmung mit seiner Rolle, zeigt der Mönch den Hinterbliebenen weder Mitgefühl wegen des Verlustes, noch zeigt er überhaupt Interesse. *Er* ist der Mittelpunkt, um dem sich alles dreht. *Ihm* kauft man das Essen, er wird beköstigt, ihn holt man vom Kloster ab und bringt ihn anschließend wieder zurück.

Diese Art der Selbstbezogenheit ohne Sorge wegen der Konsequenzen für andere ist typisch für Mönche und es ist leider durch einige Passagen aus dem *Pāli*-Kanon leicht zu rechtfertigen. Die Geschichte von *Sangamaji* ist ein grelleres unattraktiveres Beispiel dafür. Eines Tages saß der Mönch *Sangamaji* am Fuße eines Baumes als seine ehemalige Ehefrau vorbeikam, ihm ein kleines Kind hinhielt und sagte: „Ich habe ein Kind. Unterstütze mich.“ *Sangamaji* antwortete aber nicht.

Dreimal wurde er so von seiner ehemaligen Frau um Unterstützung gebeten und jedes Mal weigerte sich *Sangamaji* zu antworten. Schließlich legte sie das Kind zu seinen Füßen hin und sagte, „So kümmere dich wenigstens um deinen Sohn“, was aber wiederum nicht beantwortet wurde. Das Kind zurücklassend, verließ sie den Mönch. Nach einer Weile sah sie unauffällig zurück und bemerkte, dass ihr Mann das Kind weiterhin ignorierte. Als sie sah, dass von ihrem Mann weder Hilfe noch Mitgefühl zu erwarten war, kehrte die arme Frau um, nahm das Kind und verschwand. In dieser Geschichte tadelt der Buddha die Selbstsucht und Verantwortungslosigkeit des Mönches, sondern lobt dieses Verhalten als ‚echt *brahmisch*‘ (Ud. 5-6). Wir wissen nicht, unter welchen Problemen und Nöten diese Frau als eine verlassene Mutter noch leiden musste, aber natürlich war das Wichtigste, dass der Ehrwürdige bekam, was er wollte.

Ich erinnere mich noch lebhaft an meine erste Begegnung mit dem „institutionalisierten Narzissmus“ des *Theravāda*. Ich war gerade in Sri Lanka angekommen und wurde vom Abt des Klosters, in dem ich bleiben sollte, gebeten, an einer *Dāna*-Zeremonie teilzunehmen. Es war das Jahr 1976: Der Hunger war auf der Insel weit verbreitet und die Nahrungsmittel wurden rationiert. Der Abt bat mich, vier andere Mönche zu begleiten. Meine Mitmönche waren etwas verstimmt, weil zum Ort, wo die Zeremonie stattfinden sollte, nur der Bus fuhr; sie wollten aber mit dem Auto dort hingebacht werden. Es stellte sich heraus, dass das Haus eine Hütte in den Slums war und unsere Gastgeber schrecklich arm waren. Anlass für das *Dāna* war der Tod der Tochter des Hauses, die noch sehr klein und sieben Tage zuvor verstorben war. Der Senior-Mönch hielt die übliche oberflächliche Rede darüber, dass es reine Zeitverschwendung sei, zu trauern, wo doch der Tod unvermeidbar sei usw., und anschließend wurde uns ein üppiges Mahl serviert. In Anbetracht der Situation fiel mir das Essen schwer. Die verzweifelte Mutter, ihre ausgezehnten Kinder und das heruntergekommene Haus haben mir den Appetit verdorben. Die anderen Mönche zeigten nicht das leiseste Interesse an der Tragödie dieser Familie und aßen ihr Essen mit dem üblichen Appetit. Anschließend bekamen wir Mönche je eine Dose Kondensmilch, welche zu dieser Zeit ein teurer Luxusartikel war, und es ist gut möglich, dass die Familie sich in Schulden gestürzt hat, um uns das Essen und die Geschenke zu besorgen. Bevor ich von meinem Sitz aufstand, versteckte ich meine Dose Milch unter dem Sitz, in der Hoffnung, dass die Mutter sie später finden und ihren Kindern geben würde. Als wir aufbrechen wollten, wurde dem Gastgeber ein Wink gegeben, der sofort losrannte und ein Taxi für uns besorgte. Ganz subtil gab der Senior-Mönch dem Mann zu verstehen, dass es besser wäre, wenn wir im Taxi zum Tempel zurückfahren könnten – das wäre der Stil, den *Theravāda*-Mönche gewohnt sind. Zweifelsohne wurde keine direkte Aufforderung ausgesprochen, der Wink war jedoch unmissverständlich. Leider fand die Frau die Milchdose, bevor das Taxi kam, und gab sie mir zurück. Ich sagte ihr freundlich, dass ich gern darauf verzichtete und sie sie behalten sollte, aber dieser Vorschlag entsetzte sie und sie bestand eindringlich darauf, dass ich sie nahm. Der Mann kam mit dem Taxi, gab dem Fahrer Geld für die Fahrt – Geld, für das er lange arbeiten musste – und wir fuhren davon. Während der Rückfahrt zum Tempel fragte mich einer der Mönche ganz unschuldig, ob ich denn die Milch nicht haben wollte, er würde sie gern nehmen. Der singhalesische Anthropologe *H. L. Seneviratne* weist darauf hin, dass die Achtung, die

den Mönchen entgegengebracht wird, die komplette Entfremdung von körperlicher Arbeit und ihr komfortabler Lebensstil „dazu beitragen, das Paradoxon zu erklären, dass auf der einen Seite von dem angeblich unbegrenzten Mitgefühl des Ordens gesprochen wird, dass die Mönche jedoch auf der anderen Seite erschreckend unempfindlich gegenüber dem großen Ausmaß von menschlichem Leid sind. Diese Art von kulturellen Vorstellungen trägt auch dazu bei, dass die Mönche den Bezug zur Realität verlieren und kein Verständnis für das ökonomische Elend der einfachen Bevölkerung haben.“ Er schließt markig, aber wie ich glaube, richtig: „Die gewöhnlichen sozialen Anliegen, geschweige denn die radikalen, können in mönchischen Kreisen unmöglich entstehen.“<sup>14</sup> Fundamentalisten des *Theravāda* beschreiben in rosigen Bildern, wie gut strikte *Vinaya*-Praxis helfen kann, ja wie sie für den spirituellen Fortschritt des Mönches essentiell ist und welche Wohltat für die Gemeinschaft der Laien. Die wahren Folgen solcher Lehren und Praktiken sind manchmal so grotesk, wie man es sich kaum vorstellen kann.

## 15. Askese

In den frühen Tagen war das Mönchsleben frei, aber auch unsicher. Wenn der Mönch auf Bettelgang ging, war es möglich, ein gutes Mahl zu bekommen - oder gar nichts. Manche respektierten die Mönche, andere verachteten sie. In guten Zeiten war es für die Mönche auszuhalten, aber in Zeiten von Hungersnot und Krieg, war ihr Überlebenskampf hart. Das aber ist lange her. *Theravāda*-Mönchen wird Respekt entgegengebracht, sie besitzen Privilegien und werden verehrt, wahrscheinlich wie keine andere Gruppe von Menschen in der Welt, die wenigen absoluten Monarchen einmal ausgenommen. Und es reicht aus, einfach Mönch zu sein, um diese Vorzüge zu genießen. In Burma wird es sogar als respektlos erachtet, auf den Schatten eines Mönches zu treten! Solche Vorstellungen machen ein enthaltsames Leben und auch nur einen einfachen Lebensstil nahezu unmöglich. *Theravāda*-Mönche haben ja nicht wirklich der Welt abgeschworen, sondern wurden in die höchste Position in der Welt gehievt. Vom Leben in Enthaltensamkeit weit entfernt, leben die meisten Mönche verhätschelt, sicher und sehr komfortabel und heucheln höchstens ein wenig, sie würden, asketisch leben. Diese Heuchelei beginnt eigentlich schon vor der Ordination zum Mönch. Im *Theravāda* ordiniert zu werden, kann manchmal eine teure Angelegenheit sein. In den 90er Jahren kostete eine Ordinations-Zeremonie in Sri Lanka das vierfache Monatsgehalt eines gewöhnlichen Büroangestellten. In Burma gilt es als sehr verdienstvoll, wenn reiche Familien für die Ordination von Jungen aus armen Familien bezahlen. Was für ein Widerspruch! Will man der Welt auf *Theravāda*-Art abschwören, kostet es so viel, dass sich Arme das noch nicht einmal leisten können! In Burma und Thailand werden alle jungen Männer wenigstens einmal in ihrem Leben Mönch, mit dem Bewusstsein und voller Absicht, nach einer Weile wieder aus dem Orden auszutreten. Ihre Haltung ist: „Schau, ich werde jetzt der Welt für eine Weile entsagen. Kannst Du dich, solange ich weg bin, um mein Auto kümmern und ein Auge auf meine Freundin haben?“ Diese Art von „Weltflucht mit Rückfahrchein“ verspottet Sinn und Zweck des Mönchslebens. Zur

---

<sup>14</sup> *Seneviratne* ist hier ein wenig unfair. So weit ich weiß, verlangt die *Theravāda*-Tradition nirgendwo, dass der *Sangha* ‚unbegrenzt mitfühlend‘ sein soll, dass sich Mönche dem menschlichen Leid öffnen oder soziale Anliegen, seien es radikale oder andere, verfolgen sollen. Im Gegenteil: Der ideale Mönch lebt abgelöst und abseits der Gesellschaft und konzentriert sich auf seine eigene Erlösung.

Zeit des Buddha ermutigten nackte Asketen ihre Schüler dazu, sich ähnlichen temporärer Ordinationen zu unterziehen. Sie legten dann ihre Kleidung ab, taten so, als ob sie all ihren Besitztümern entsagen würden, und verhielten sich wie Asketen. Am nächsten Tag kleideten sie sich wieder an und kehrten zum gewohnten Leben zurück. Nach Aussage des Buddha bedeutet ihr Anspruch, die hätten entsagt, nicht mehr als eine Lüge (A, I, 205).

Wird man dann irgendwann einmal Mönch, ob mit ernststen Absichten, oder nicht, betritt man eine Welt von Überfluss und Bequemlichkeit. Die einzige Misere, mit der der Mönch zu kämpfen hat, ist sexuelle Frustration und die Flucht vor der Langeweile. In etwas besseren Klöstern gibt es Tätigkeiten wie den Fußboden fegen, auf Bettelgang gehen oder das Auswendiglernen diverser *Sutren*, doch dies sind kaum echte Herausforderungen. An Orten wie im Norden und Osten von Sri Lanka und im oberen Burma gibt es relativ arme Klöster, aber auch dort leben die Mönche immer besser als die lokale Bevölkerung. Die meisten Klöster sind gut ausgestattet, viele, speziell in Thailand, kann man nur als luxuriös bezeichnen. In ländlichen Gegenden ist gewöhnlich das Kloster der einzige Ort im Dorf, der über Fernsehen, Klimaanlage oder Ventilatoren, gemauerte Gebäude, mit Dachziegeln gedeckte Dächern, fließend Wasser, einem Auto und Diener verfügt. Und all dies erhielten die ansässigen Mönche nur, weil sie eine gelbe Robe angezogen haben. Trotz dieses durchweg domestizierten Lebensstils, wird immer noch die Sprache der Askese gebraucht. Egal, wie opulent ein Kloster in Sri Lanka auch ausgestattet ist, es wird immer als ‚*pansala*‘ („Blätterhütte“) bezeichnet. Bevor burmesische Mönche beginnen, sich ihrem veritablen Bankett zu widmen, rezitieren sie Verse, die sich auf den *Pindapata* (Bettelgang um Almosen) beziehen. Obwohl fast alle Mönche in Sri Lanka und in Burma legale Eigentümer ihrer Tempel und dem dazugehörigen, oft ausgedehnten Land sind, laden Laien-Anhänger die Mönche regelmäßig zur Regenzeit ein, für die nächsten drei Monate im Tempel zu residieren. Manchmal bewegt sich diese geheuchelte Askese über die kulturell akzeptierten Formen hinaus und nimmt sogar lächerliche Formen an. In den letzten Jahrzehnten ist es für Thai-Mönche zu einer Art Mode geworden, die *Dhutanga* - das sind 13 asketische Übungen, die der Buddha den Mönchen empfahl - zu befolgen. So wird der Mönch seine Unterstützer dazu bringen, ihm die dafür notwendigen Utensilien zu besorgen. Dazu gehören: die Bettelschale (mit Ständer, Deckel, Transportbeutel, Gurt usw.), der Sonnenschirm, das Mosquito-Netz und natürlich die obligatorische dunkelbraune Robe. Die gesamte Ausstattung kann Tausende von *Bhat* kosten. Anschließend fahren ihn seine Unterstützer zu einem angenehmen Nationalpark, wo er das lange Wochenende schlafend unter einem Baum verbringt und für Fotos posiert während seine Unterstützer in der Nähe ein Lager aufschlagen, wo das Festmahl für ihn hergerichtet wird. Zufrieden damit, dass er einige Zeit mit asketischen Praktiken verbracht hat, kehrt der Mönch zu seinem Tempel zurück. Seine Unterstützer sind ernsthaft davon überzeugt, dass sie mehr Verdienst als sonst angehäuft haben, indem sie einen Mönch bei seinen asketischen Übungen unterstützt haben. Natürlich gibt es auch echte *Dhutanga*-Mönche in Thailand, die bis vor kurzem meist misstrauisch beäugt wurden. Die Thais legen sehr viel Wert darauf, dass ein Mönch „echt“ ist (d. h. er ist Besitzer eines *baisuthee* = Ausweis für Mönche), bevor sie ihm etwas geben, ansonsten würde ihre Großzügigkeit keinen Verdienst erwirken. Und man kann ja bei die-

sen zerlumpten und verschwitzten Mönchen die sich nicht in Klöstern aufhalten, niemals ganz sicher sein! Die ‚Wochenend-Asketen‘ bieten da eine sicherere Investition.

In Wirklichkeit unterscheidet sich, trotz der Behauptung Asket zu sein und dem Gebrauch einer asketischen Terminologie, das Leben eines durchschnittlichen *Theravāda*-Mönches erstaunlich wenig vom Leben eines durchschnittlichen Laien. Es gibt drei Ausnahmen: Während die meisten Laien nicht zölibatär leben, sind Mönche dazu verpflichtet. Um die Dinge zu bekommen, die sie zum Leben benötigen, müssen Laien arbeiten, Mönche nicht. Während Mönche die Vorteile des Besitzes, der Sicherheit und des sozialen Status genießen, sind sie jedoch von allen damit verbundenen Verantwortlichkeiten und Verpflichtungen entbunden. Man neigt eher dazu, echte Enthaltensamkeit für so zerbrechliche und verehrte Geschöpfe, wie die Mönche, als unwürdig zu erachten. Ich erinnere mich an einen Vorfall, der sich während meines ersten Aufenthaltes in Sri Lanka ereignete. Zusammen mit drei anderen westlichen Mönchen pilgerten wir nach *Anuradhapura*. Keiner von uns war schon lange im *Sangha* und wir waren noch so naiv zu glauben, dass das Leben als *Theravāda*-Mönch hart und rau sein müsse. Als wir das Kloster, das unser Ziel war, erreichten, waren dort schon alle Lichter aus, und wir dachten, dass alle schon schliefen. Weil wir die Mönche im Kloster nicht wecken wollten, schlugen wir unser Nachtlager unter einem Baum in dem großen Garten vor dem Kloster auf. Als unsere Gastgeber uns am nächsten Morgen fanden und sahen, dass wir im Freien und auf dem Boden geschlafen haben, waren sie verblüfft. Unser Verhalten verschlug vielen die Sprache, es gab schallendes Gelächter und einige zeigten uns einen Vogel. Als der Abt des Klosters hörte, was passiert war, bat er uns in sein Zimmer und tadelte uns streng. Er fragte, was wir uns wohl dabei gedacht hatten; zum Glück hätte uns kein Laie dabei gesehen, und was wir denn vorhätten? – die Würde des *Sangha* vor den Augen der *Dayakas* zu beschmutzen? Du liebe Güte, wir seien doch Mönche, keine Vagabunden! Solche Ideen zu haben! Er machte uns unmissverständlich klar, dass, wenn wir erneut ähnliche asketische Kunststücke versuchen würden, müssten wir gehen. Während der nächsten paar Tage, die wir in diesem Kloster verbrachten, kicherten die anderen Mönche immer, wenn sie uns sahen.

Periodisch versuchten Mönche im Laufe der Jahrhunderte immer wieder, in voller Enthaltensamkeit zu leben, was eher selten von dauerhaftem Erfolg gekrönt war. Im Sri Lanka des 7. Jh. gab es eine Gruppe von Mönchen, die den Hang der Mehrheit zum Weltlichen ablehnte, in den Wald zog, Roben aus Fetzen trug und aus diesem Grunde *Pansakulakas* genannt wurden. Sie ernteten viel Anerkennung und schon sehr schnell standen die ergebenen Laien Schlange, um sie mit Lob und Geschenken zu überhäufen. Im *Mahavamsa* lesen wir, dass sogar der König ihnen Roben spendete, die aus dem edlen Stoff seiner goldenen königlichen Gewänder gefertigt waren. Ein anderer Text listet sogar die teuren Delikatessen auf, die den Mönchen gereicht wurden. Logischerweise hat es nicht lange gedauert, bis diese Mönche so faul und wohlgenährt, so korrupt und weltlich waren wie die anderen. Man kann wirklich sagen, dass der *Theravāda* einen eingebauten Mechanismus besitzt, der zur Degeneration des *Sangha* und zur Passivität der Laien in Bezug auf alles, was über das Geben hinausgeht, führt. Laien können nicht erwachen und das Einzige und Beste, was sie tun können, ist, Mönche zu verehren und sie mit Geschenken zu überhäufen, um soviel



Verdienst wie möglich für das nächsten Leben zu erwerben. Je enthaltsamer der Mönch ist, desto mehr wird man ihm schmeicheln – je großzügiger ihm Geschenke gemacht werden, desto wahrscheinlicher ist es, dass er korrupt wird.

## 16. Überfluss und Verschwendung

In Ländern des *Theravāda* werden Unmengen für die Religion im Allgemeinen und für den *Sangha* im Besonderen ausgegeben. Die *Shwedagon-Pagode* in Rangoon ist mit mehr als 60 Tonnen Blattgold beschichtet und an ihrer Spitze ist ein mit Tausenden von Diamanten und anderen Edelsteinen besetzter Schirm angebracht. Oben auf der Spitze funkelt ein großer Diamant von 76 Karat. Jedes Jahr werden die unteren Partien der Pagode und die Schreineräume dabei mit 28 000 Blättchen Blattgold beklebt. Ziel ist es, eines der bezauberndsten und schönsten religiösen Monumente zu schaffen, das die Welt je gesehen hat. Trotzdem ist es schwer, sich vorzustellen, dass der Buddha – ein Mann, der sich sogar weigerte, Gold zu berühren – es vorziehen würde, auf diese Art und Weise geehrt zu werden. Er würde den Reichtum wahrscheinlich dazu verwenden, die erschreckende Armut in Burma zu mildern. Aber, natürlich war der Buddha kein *Theravādin*. *Spiro* schätzte, dass die meisten Familien in dem Teil Burmas, den er studierte, durchschnittlich 40 % ihres Einkommens an den *Sangha* spenden. Andere Studien in verschiedenen Landesteilen von Burma haben gezeigt, dass der Anteil sogar noch höher sein kann. Es ist aber nicht so, dass es ausschließlich den Mönchen zu Gute kommt – vieles, was gespendet wird, wird verschwendet. In Sri Lanka ist es Brauch, dass die Laien zur Essenszeit der Mönche ins Kloster kommen, um nachzusehen, ob das Essen ausreicht. Die Mönche erlauben den Laien, Essen nachzureichen, sodass der Teller immer noch voll ist, wenn sie bereits satt sind und ihr Essen beendet haben. Wenn zum Nachtschisch noch Süßigkeiten und Obst gereicht wird, wird von den Kuchenstücken der Zuckerguss heruntergegessen und die Kekse oder Äpfel ein oder zweimal abgebissen und dann beiseite gelegt. Natürlich wird alles, was übrig bleibt, weggeworfen. Ich habe *Theravāda*-Mönche aus Bangladesh kennen gelernt, einem Land, in dem Hunger und Unterernährung weit verbreitet sind, die genau das Gleiche tun. Ihnen ist für den nächsten Tag immer ein Essen garantiert, also warum sollen sie sich darüber Sorgen machen? Wenn Ihnen jemand Seife und Handtücher schenken wollte, würden sie ihn freundlich darauf hinweisen, dass sie bereits mehr als genug davon haben, aber der Hinweis ist nutzlos. Es wird darauf bestanden, dass die Geschenke angenommen werden. Viele Male hatte ich folgendes Gespräch: „Ehrwürdiger, möchten Sie eine Tasse Tee?“ „Nein danke.“ „Kaffee?“ „Nein, danke.“ „Möchten Sie dann ein Glas Fruchtsaft?“ „Nicht jetzt, vielleicht später.“ „Wie wär’s mit einem Glas *Milo*?“ „Nein.“ „Kann ich Ihnen dann ein Glas Mineralwasser bringen?“ usw., usw. So wird der erste Besucher des Klosters fragen, dann der zweite und so weiter. Schließlich gibt man der unnachgiebigen Bereitschaft zu geben nach, akzeptiert das Angebot, nimmt ein Schlückchen aus dem Glas, erfreut so den Spender und der Rest wird später in den Abfluss gekippt.

Der *Theravāda* fördert nicht nur die Verschwendung in Bezug auf die Menge, die dem *Sangha* gespendet wird, sondern auch in Bezug darauf, wie und was gespendet wird. Je extravaganter oder aufwändiger das Geschenk ist, desto mehr Hingabe wird demonstriert und desto mehr Verdienst

erwirkt. Die Idee, bei den Geschenken jede Art von Verhältnismäßigkeit zu übersteigen, existiert schon seit den Tagen, in denen der *Vinaya* entstand. Es wird erzählt, dass Menschen ... „auf schmackhafte, feste Nahrung und edle Getränke verzichteten, aber auch ihren Eltern, ihren Frauen und Kindern, ihren Dienern und Sklaven, ihren Freunden und Kollegen oder Verwandten nichts davon gaben. Einzig und allein den Mönchen gaben sie es und dadurch wurden diese schön, füllig, bekamen eine gesunde Gesichtsfarbe und eine gute Ausstrahlung“ (Vin, III, 87). Es wird auch erzählt, dass die Menschen während der Hungersnot in *Vesālī* ihren Kindern das Essen vorenthielten, um es den Mönchen zu geben (Vin,I: 86-7). Die Kommentare und spätere *Theravāda*-Literatur bedienten sich dieser Geschichten in abscheulicher Weise. Die Geschichte von *Darubhandaka Mahatissa*, der seine Tochter an Sklavenhändler verkaufte, um den Mönchen ein luxuriöses Essen zu kaufen, ist ein Beispiel dafür. Ein halbes Jahr arbeitete er, um mit dem verdienten Geld seine Tochter wieder freizukaufen, aber dann sah er einen Mönch, der nichts zum Mittagessen hatte, und so gab er das ganze Geld für Essen aus und spendete es dem Mönch. Da ist auch die Geschichte einer armen Frau, die ihrem Kind nur Essensreste gab, damit sie das gute Essen einem Mönch namens *Mahāmitta* anbieten konnte. Ähnlich auch die nächste Geschichte: Während einer Hungersnot fand eine Frau Essensreste, die sie ihrem hungernden Baby geben wollte, doch dann sah sie einen Mönch mit einer Bettelschale vorbeigehen und gab alles diesem Mönch. Anschließend beschreibt der Text, wie die Frau, nachdem sie den Hungertod gestorben war, in einer wunderschönen himmlischen Welt wiedergeboren wurde. Man vergleiche die letzte Geschichte mit der von *Rukmavati*, die Teil eines *Mahāyāna*-Textes ist, der *Avandanakapalata* genannt wird. *Rukmavati* war für ihr Mitgefühl gegenüber den Armen bekannt. Eines Tages beobachtete sie eine Frau, die so abgemagert und hungrig war, dass sie darüber nachdachte, ihr einziges Kind zu essen. *Rukmavati* war in einem Dilemma: Würde sie nach Hause rennen, um Essen zu besorgen, bestünde die Gefahr, dass das Kind in der Zwischenzeit von der Mutter verzehrt wurde. Würde sie dagegen das Kind zu sich mit nach Hause nehmen, könnte die Mutter in der Zwischenzeit verhungern. Weil sie nicht warten wollte, schnitt sie sich selbst Fleisch aus ihrer Brust und gab es der hungernden Mutter zu essen. Die beiden Geschichten veranschaulichen perfekt die unterschiedlichen Interessen des *Theravāda* und *Mahāyāna*.

Geschichten, wie die des Mannes, der seine Tochter verkauft – und es gibt viele dieser Geschichten – werden niemals hinterfragt: Niemand weist darauf hin, wie extrem diese Taten sind; Niemals schreiten die Mönche bei dieser Art von fehlgeleiteter Ergebnis ein. Im Gegenteil, solch Verhalten wird weiterhin als Ideal hochgehalten. Natürlich bedeutet es nicht, dass die Menschen ihre Kinder wirklich verkauften oder sie zu Gunsten der Mönche hungern ließen, um dann alles dem *Sangha* zu geben. Aber die Angemessenheit dieses Verhaltens wird von Mönchen, die Geschichten dieser Art erfunden oder aufgezeichnet haben, ganz klar suggeriert. Und die Menschen werden weiterhin zu solch einem Extrem angespornt. In Malaysia und Singapur ist es heutzutage sehr populär geworden, Mönche aus Übersee für ein *Dāna* einzuladen. Manchmal werden bis zu hundert Mönche aus Thailand oder Sri Lanka eingeflogen, nur, damit die Menschen ihnen

etwas zu essen geben können. Die Kosten für den Flug, für die Unterbringung u. a. können die Kosten des Essens während dieser wenigen Tage auf bis zu 1000 Dollar oder mehr steigern.

Extravaganz gegenüber dem *Sangha* ist weit verbreitet, und das macht den Eindruck, dass die Großzügigkeit, wie sie in *Theravāda*-Ländern gelehrt wird, sich von dem, was sich Menschen normalerweise darunter vorstellen, unterscheidet. Wenn wir schenken oder teilen, dann aus einer Vielzahl von Gründen, meistens, um ein spezifisches Bedürfnis des Empfängers zu befriedigen. Im *Theravāda* spielt das keine besondere Rolle. Ich wurde einmal von einer singhalesisch-buddhistischen Gesellschaft mit Sitz in Australien eingeladen. Sie hatten keinen ansässigen Mönch, aber Gastmönche hielten sich dort öfters für eine Weile auf. Das Mönchszimmer war ziemlich unordentlich und schmutzig und ich beschloss, es aufzuräumen. Dabei fand ich über 200 Stück Seife, 60 Zahnbürsten, eine große Menge Handtücher, Waschlappen und Roben (ich kann mich nicht an die genaue Anzahl erinnern), 9 elektrische Heizgeräte, ungefähr 12 Digitalwecker und unzählige andere Dinge, die den Mönchen bei ihrem Besuch gespendet worden waren, aber niemals benutzt wurden. Während meines letzten Besuchs in Burma war ich Gast eines Klosters. Der Raum, in dem der Abt dieses Klosters seine Gäste empfing, war mit 74 Wanduhren ausgestattet! Ich brauche kaum noch hinzuzufügen, dass – da dies ein *Theravāda*-Kloster war – die meisten der Uhren unterschiedliche Zeiten anzeigten. In Malaysia lebt eine Gruppe von burmesischen Mönchen, die ihre Spender ersuchen, ihnen für das *Kathina*-Fest Roben zu spenden. Zusätzliche Roben für ihre Mönchs-Brüder in Burma seien auch willkommen. Nun sind burmesische Mönche sehr wählerisch und bestehen darauf, nur Roben zu tragen, die in Burma hergestellt werden. So passiert also Folgendes: Roben werden in Burma bestellt und gekauft, nach Malaysia verschifft, dort von den Spendern gekauft, den Mönchen gespendet, welche die Roben dann wieder nach Burma zu ihren Brüdern schicken. Mönchen in Burma mangelt es niemals an Roben, denn die Leute bieten sie ihnen immer an. Gewöhnlich sind die Schränke der Klöster voll mit neuen Roben, und ich glaube, dass die überflüssigen Roben, die man loswerden will, meist vom Kloster in Burma an die lokalen Händler verkauft werden. Von dort aus könnte sie dann jemand in Malaysia kaufen und die Reise beginnt von vorn. Ich war einmal Zeuge, wie ein Thai-Mönch, der allgemein für einen *Arahat* gehalten wurde, auf *Pindapata* (Bettelgang) ging. Er ging dabei an einer doppelten Reihe von Spendern vorbei – es müssen mehrere tausend Menschen gewesen sein – und nahm ihre Spenden an. Immer, wenn seine Bettelschale voll war, kippte er das Essen in große Schachteln, die von Helfern getragen wurden, die hinter ihm her gingen. Er tat es wieder und wieder und am Ende seines ‚*Pindapata*‘ waren fast 200 dieser Schachteln voll Essen. Mir wurde erzählt, dass etwas davon den Armen gegeben wurde, und vielleicht stimmt das auch. Einiges wurde gegessen, aber nachdem die Mengen unterschiedlicher Nahrung einfach durcheinander geworfen wurden, ist daraus ein unappetitlicher Brei entstanden, von dem anschließend das meiste einfach weggeworfen wurde.

Verschwendung ist immer falsch – es ist ein Zeichen von Gedankenlosigkeit und für einen Mangel an Respekt gegenüber der Gemeinschaft und der Umwelt. Und in Anbetracht der Armut, die in Burma, Laos, Sri Lanka und Kambodscha herrscht, ist Verschwendung fast schon kriminell.

Warum fahren Menschen damit fort, Mönchen etwas zu geben, auch wenn sie schon mehr haben, als sie benötigen? Warum ist Großzügigkeit gegenüber den wirklich Bedürftigen nur ein Nebengedanke, wenn überhaupt? Warum führt die Großzügigkeit des *Theravāda* zu so viel Verschwendung? Das vierte Kapitel des vom burmesischen Ministerium für Religiöse Angelegenheiten herausgegebenen Text-Buches *Die Lehren des Buddha* ist mit *Das Verteilen von Gaben* betitelt. Darin wird Großzügigkeit ausschließlich als das Versorgen des *Sangha* oder das Spenden für Statuen beschrieben. Ein Hinweis, dass es Unglückliche, Arme, Kranke, Freunde oder Nachbarn gibt, die auch von der Großzügigkeit profitieren könnten, fehlt ganz. Ein anderes Buch, das ich kürzlich las, *A Course in Basic Buddhism* (Grundlagen des Buddhismus), stellt den Charakter der Großzügigkeit, wie er im *Theravāda* gelehrt wird, noch besser heraus. Im Kapitel über *Dāna* kommen Passagen vor, die das *Sanghika Dāna* beschreiben (die richtige Zeit, in der Spenden an die Mönche überreicht werden sollen, der korrekten Art, Spenden zu reichen usw.) und natürlich wie man Gesundheit, Reichtum und Wohlstand erwirkt, wenn man entsprechend an Mönche spendet. Dass man anderen gegenüber großzügig sein kann, wird nirgendwo erwähnt. Im Kapitel über die zehn verdienstvollen Taten werden zehn Beispiele für Großzügigkeit genannt, acht davon handeln von Spenden an Mönche oder Klöster und nur eins handelt davon, seine Organe nach dem Tod zu spenden, was man als Spende interpretieren könnte, die nicht allein den Mönchen zugute kommt. Auf Seite 48 finden wir eine hilfreiche Liste, die 14 mögliche Empfänger von Spenden auflistet und die Höhe des entsprechenden Verdienstes angibt, den man damit erwirkt. Die schwächste ‚Entlohnung‘, so steht es am Ende der Liste, erhält man, wenn man Tieren etwas gibt. Gleich darüber stehen die Armen. ‚Unermesslich‘ ist dagegen der Verdienst, wenn man jemandem Gaben spendet, der schon eine der vier Erwachensstufen erreicht hat (im *Theravāda* sind damit fast nur Mönche gemeint). Klar, nur ein Dummkopf würde sich die Mühe machen, an Tiere zu spenden, oder an arme Leute; deshalb kommt es bei *Theravādins* auch so selten vor. Auf Seite 55 werden in zwei Sätzen – ich wiederhole: in zwei Sätzen! – Empfehlungen ausgesprochen, karitativen Einrichtungen zu helfen oder Kranke zu pflegen. Zwischen den vielen Seiten über das Spenden an den Orden und den Berechnungen, wie man mit welcher Spende wie viel Verdienst erwirken kann, wirkt diese Bemerkung wie der sprichwörtliche Tropfen auf dem heißen Stein. Die Broschüre *Wie man durch verdienstvolles Verhalten gute Resultate erwirkt*<sup>15</sup> des angesehenen thailändischen Meditationslehrers *Phra Panyapatipo* ist ein weiteres Beispiel. Der Autor macht hier deutlich, um was es ihm in dieser Broschüre geht. Er sagt u. a., wenn man einem Mönch Essen spendet, wird man sich in der nächsten Existenz guter Gesundheit erfreuen, spendet man Mönchen Kerzen oder Taschenlampen, wird man entsprechend über gutes Augenlicht verfügen und wenn man Buddha-Statuen spendet, wird man so schön wie ein Buddha-Bild sein. Opfert man Mönchen Seife und Hautlotion, wird man schöne Haut bekommen, spendet man Geld oder Baumaterial für einen Tempel wird man ein schönes Haus erhalten und wenn man Zahnpasta und -bürsten spendet, wird man sich gesunder Zähne erfreuen. Am Ende der Liste fügt *Phra Panyapatipo* hinzu, dass der Bau einer Augenklinik dazu führt, im nächsten Leben gesunde und gute Augen zu haben, und wer seine Organe spendet,

---

<sup>15</sup> [How To Get Good Results from Doing Merit]

kann in der nächsten Existenz mit einem gesunden Körper rechnen. Wie die anderen Beispiele zeichnen sich auch diese durch extreme Simplifizierung aus, aber wenigstens wird erwähnt, dass das Spenden über den *Sangha* hinaus möglich ist – eine eher seltene Anmerkung! Wie sich diese rein materialistisch ausgerichteten Spendenabsichten von denen der *Mahāyāna*-Sutren unterscheiden! Da wird man zum Geben ermuntert, ohne nur an sich zu denken. Im *Narayanapariprccha* heißt es z. B.: „Ehrwürdiger, der *Bodhisattva* sollte so denken: ‚Ich habe meinen ganzen Körper dem Wohle aller gewidmet. Wie viel mehr die materiellen Dinge! Ich will meine Besitztümer ohne Bedauern aufgeben, ohne Widerwillen, ohne dafür Verdienst zu erwarten, ohne zwischen den Menschen zu unterscheiden, aus Freundlichkeit, aus Mitgefühl, um für sie da zu sein, damit diese Wesen ... den guten *Dharma* kennen lernen’.“

Ich möchte betonen, dass diese drei oben erwähnten Publikationen nicht von einfachen, unkultivierten Bauern geschrieben worden sind, oder für solche bestimmt waren. Sie wurden von gebildeten *Theravādins* geschrieben, die in der Lehre sehr versiert sind, und sich die Kommentare, Hunderte von thematisch verwandten Publikationen und Tausende von gehaltenen Predigten beziehen, welche Woche für Woche in der Welt des *Theravāda* gehalten werden. Diese Berichte garantieren, dass echte Wohltätigkeit weiter rar ist und Klöster Orte der Übersättigung und Verschwendung bleiben. Hinzu kommt noch die Tatsache, dass sie gleichzeitig ein falsches Verständnis von Geben und Spenden vermitteln, und es noch untermauern. Das Verständnis des Gebens aus purer Freude, aus Mitgefühl oder um die Not der Menschen zu lindern, wird innerhalb der traditionellen wie der modernen *Theravāda*-Literatur selten diskutiert. Gleichfalls selten ist die Idee, anonym oder bescheiden zu spenden. Man gibt grundsätzlich, um Verdienst zu erwirken, aber wenn man zusätzlich noch Bewunderung und Lob seiner Mitmenschen bekommt, umso besser. In burmesischen Klöstern tragen fast alle Gegenstände den Namen des Spenders, manchmal sind die Kosten auch aufgezeichnet. In Thailand und Sri Lanka werden bei Feiern die Namen der Spender und die Höhe ihrer aufgebrachten Kosten in lauten kreischenden Tönen per Lautsprecher verkündet. Wie *Hatthaka* (in A, IV:113) bescheiden und still zu geben, ist keine Tugend des *Theravāda*. Die übertriebene Fülle, die man in Klöstern sieht, die gedankenlose Verschwendung und der unvereinbare Gegensatz von Asketen, die im Luxus leben, während die einfache Bevölkerung hungert, das ist das logische Ergebnis der *Theravāda*-Lehre, nach der man nur gibt, um etwas zu bekommen, und nach der das beste Ziel der Großzügigkeit der *Sangha* ist.

## 17. Ein Platz der Frauen

Der Buddha hatte gegenüber Frauen eine ambivalente Haltung. Obwohl er anerkannte, dass Frauen, genauso wie Männer fähig sind zu erwachen, gab es auch Gelegenheiten, bei denen er sich in Bezug auf ihre spirituellen Fähigkeiten und Moral skeptisch äußerte. Der *Theravāda* ist in dieser Beziehung unzweideutig. Er hat durchweg eine frauenfeindliche Einstellung. Der Ausschluss von Frauen von bedeutenden Rollen im spirituellen Leben erfolgt im *Theravāda* sogar noch deutlicher als im Islam. Im Islam gab es wenigstens ein paar heilige Frauen, Dichterinnen und Theologinnen; im *Theravāda* gab es bis zum 20. Jh. keine. Dieser Ausschluss der Frauen ist besonders paradox, weil es zum großen Teil Frauen sind, die die Religion am Leben erhalten. In den *Theravāda*-

Ländern sind es die Frauen, die am frömmsten sind. Es sind hauptsächlich die Frauen, die sich um die Mönche kümmern, die Besorgungen machen und sicherstellen, dass das *Dāna* pünktlich stattfinden kann. Die Zuhörerschaft bei Predigten besteht oft fast nur aus Frauen. Besucht man irgend ein Kloster in Sri Lanka am Vollmond-Tag, wird man feststellen, dass die überwältigende Mehrheit der Anwesenden, die die acht *Sīlas* befolgen, Frauen sind – und zwar, wie auch gewöhnlich bei Predigten, sehr alte Frauen. Trotz alldem behandeln die Mönche die Frauen als wären sie physisch und rituell unrein. Die Thai-Mönche werden niemals etwas direkt aus der Hand einer Frau annehmen, in Burma betreten Mönche niemals das Haus einer Frau, die gerade ihre Menstruation hat, und eine Frau in diesem Zustand würde niemals einen Tempel oder ein Kloster betreten. In Burma dürfen Frauen auch bestimmte heilige Buddha-Bildnisse nicht berühren, *Simas* oder bestimmte besonders heilige Schreinräume betreten. Kürzlich kam mir zu Ohren, dass es in Thailand einen Verstoß gegen den *Vinaya* bedeute, wenn ein Mönch beim Zeitungslesen zufällig das Foto einer dort abgebildeten Frau berührt. Eine buddhistische Gruppe in Europa lud vor kurzem einen buddhistischen Würdenträger aus Thailand zu einer bedeutenden Veranstaltung ein. Eine Frau aus dieser Gruppe, die Thai sprach, fungierte dabei als Übersetzerin. Anschließend informierte der Botschafter Thailands, der auch an dieser Veranstaltung teilnahm, die Veranstalter, dass sie den ehrwürdigen Gast ernsthaft beleidigt hätten, indem sie einer Frau erlaubt hätten, seine Worte zu „berühren“ und ihn so genötigt hätten, gegen den *Vinaya* zu verstoßen.

Der Nonnen-*Sangha* wurde einst vom Buddha selbst gegründet und war bis heute in der Lage, in bestimmten Ländern des *Mahāyāna* zu überleben. Der Nonnen-*Sangha* des *Theravāda* existierte mehrere Jahrhunderte lang, kam dann in eine lange Periode des Zerfalls und starb um die erste Jahrtausendwende aus. Bis vor kurzem wurde kein Versuch unternommen, den Nonnen-Orden wieder einzuführen. In Burma und Thailand kann und wird die Hierarchie des *Sangha* ihren Einfluss bei den weltlichen Autoritäten benutzen, um eine Wiedereinführung des Nonnen-Ordens in den jeweiligen Ländern zu verhindern. Wie mit vielen anderen Dingen, so ist die Situation in Sri Lanka ein wenig besser. Dort besitzt der *Sangha* nicht die Macht und den Einfluss, um ein Wiederaufleben des Nonnen-Ordens zu stoppen, und einige progressiv eingestellte Mönche und Laien-Anhänger befürworten und unterstützen diese Bewegung. Die Versuche in diese Richtung waren jedoch bisher eher unbeholfen und haben nur wenig öffentliche Unterstützung erfahren. Wie von *Theravādins* nicht anders zu erwarten, dreht sich das Hauptproblem um die ordnungsgemäße Ordinations-Zeremonie und nicht um wichtigere Themen, wie Erziehung, Ausbildung, die Wahl geeigneter Kandidatinnen und die sorgfältige Erwägung, welche Form der moderne Nonnen-*Sangha* annehmen soll.

## 18. Verweiblichung

Es ist offenkundig, dass die *Theravāda*-Mönche in der Gegenwart von Frauen viel Zeit verbringen. Dafür gibt es gute Gründe. Ähnlich wie die Mönche selbst, haben viele asiatische Frauen der mittleren und oberen Bevölkerungsschichten wenig zu tun. Diese Damen schwirren um die Tische, während die Mönche essen, machen viel Wirbel und gelegentlich zeigen sie auf einen bestimmten Teller, um einem Mönch vorzuschlagen dieses Essen zu probieren, welches sie nur für

ihn zubereitet haben. Fragt man nach einem Glas Orangensaft, wird sie garantiert liebevoll drei- statt dem üblichen einen - Teelöffel Zucker hineintun. Strecke die Hand nach der Wasserflasche aus und sie werden losrennen, sie holen und sie für dich öffnen. Wische dir den Mund mit einer Papierserviette ab und diese wird umgehend entfernt und durch eine neue ersetzt. Sie schneiden die Früchte in kleine mundgerechte Häppchen, damit die Mönche es beim Essen noch leichter haben. In Burma *schälen sie sogar die Beeren!* Ich scherze nicht – es ist wahr! Eine jahrelange Verhätschelung durch die Frauen, in Kombination mit den wenigen Pflichten und der konstanten Schmeichelei kann einen verheerenden Effekt auf einen Mann haben. Wie verwöhnte Kinder, beginnen viele *Theravāda*-Mönche damit, sich übermäßig mit ihrer Gesundheit zu beschäftigen. Die Schränke in den Zimmern der Mönche sind voll gestopft mit Aspirin-Tabletten, Salben, verschiedenen Cremes und Fläschchen mit Vitamintabletten; die Schränke in den *Dānasālas* sind mit Behältern gefüllt, die stärkende Getränke und Nahrungsergänzungsmittel enthalten. Ältere Damen erkundigen sich immer nach dem Gesundheitszustand der Mönche und jeder Hinweis auf leichte Kopfschmerzen oder auf „ein leichtes Unwohlsein an diesem Morgen“ von Seite der Mönche löst bei diesen Damen umgehend eine hektische und ängstliche Rennerei zur Apotheke aus. Es ist schwer, sich dieser weiblichen Aufmerksamkeit zu entziehen. Sagt man, dass man etwas allein erledigen möchte, oder dass man bereits genug hat, wird das meistens mit einem enttäuschten Blick oder mit unnachgiebiger Beharrlichkeit beantwortet. Bei meinem letzten Aufenthalt in Burma fand ich ein dermaßen reichhaltiges Nahrungsangebot vor, dass ich bei mehreren Gelegenheiten beschloss, einen Tag zu fasten. Als ich nun zur Essenszeit nicht im *Dānasāla* erschien, kam eine Abordnung eindrucksvoller Matronen zu mir, um zu sehen, was denn los war. „Sind Sie krank, Ehrwürdiger?“ „Nein, ich habe nur beschlossen, heute nichts zu essen.“ Mit großen Augen, ungläubig und völlig erstaunt starrten mich die Frauen an und ich sah das Unglück nahen. „Möchten Sie nicht wenigstens ein Bisschen?“ „Nein danke, ich möchte meinem Magen nur ein wenig Ruhe gönnen.“ „Nehmen Sie doch ein wenig Obst, zur Stärkung.“ „Nein, es ist schon gut.“ „Wie wäre es dann mit etwas Suppe?“ „Nein, ich möchte heute nichts essen.“, usw. In diesem Fall konnte ich mich behaupten und die Matronen verließen mich kopfschüttelnd und mit einer Mischung aus Verwirrung und Bewunderung. Aber es ist einfach, nachzugeben, wenn man Tag für Tag auf diese Art bestürmt wird. Es ist schwer, den Mönchen die Schuld dafür zu geben, wenn sie das Verwöhnen zulassen. Anhänger können sehr hartnäckig sein. Genauso schwer ist es, den Laien die Schuld zu geben: Jahrhundertlang hat ihnen der *Theravāda* das beigebracht. Beide sind in einem Teufelskreis gefangen. Der eine verdirbt den anderen.

Ich weiß nicht, welche unbewusste Motivation für die Verhätschelung und die unnötige Rennerei dieser Frauen verantwortlich ist, aber wahrscheinlich ist es keine gesunde. Sicherlich hat es dazu beigetragen, die Mönche sanft und hilfsbedürftig zu machen, sodass sie unfähig oder unwillig sind, sich mit den Widrigkeiten des Alltags auseinanderzusetzen. *Thanissaro* behauptet, dass bestimmte *Vinaya*-Regeln die Mönche davor schützen sollen, sich mit Belangen auseinanderzusetzen zu müssen, „die dem empfindsamen Geist eine Last sind.“ Ich glaube, dass Äußerungen wie diese dazu geführt haben, dass sich Mönche als kostbare Wesen sehen und von anderen so gesehen werden

und jegliche Verantwortungen, Pflichten, Druck oder Arbeit nur ihre feinen Kontemplationen stören, ihre zarten Tugenden gefährden und ihre heikle Konstitution verletzen würden. Am Beispiel des öffentlichen Nahverkehrs kann man illustrieren, für wie zerbrechlich die Mönche gehalten werden. Fast überall in der Welt stehen Männer im Bus auf und machen ihren Sitz für eine schwangere oder ältere Frau frei. In Ländern des *Theravāda* macht jeder – einschließlich Schwangere und ältere Frauen – seinen Platz für Mönche frei. Wie sehr wir uns doch von dem mutigen und mitfühlenden Buddha unterscheiden, der in den einsamen Wald ging, um sich *Angulimāla* entgegenzustellen (M, II, 98)! Was für ein Abgrund liegt zwischen uns und dem tapferen und entschlossenen *Punna*, der trotz der ihn erwartenden Gefahr in das *Sunaparanta*-Land ging, um zu lehren (M, III, 267).

Natürlich versuchen einige Mönche, aus diesem Teufelskreis auszubrechen, und leben im Wald, so, wie die Mönche früher gelebt haben. Aber die Menschen glauben, dass Gaben an einen Mönch, der meditiert, noch mehr Verdienst erwirken, und so dauert es nicht lange, bis sie diesen zurückgezogen lebenden Mönch ausfindig gemacht haben und ihn mit Geschenken und Schmeichelei überhäufen. Ich erinnere mich gut an einen Aufenthalt in einer wunderschönen Wald-Einsiedelei in *Karanbhagala* im Süden von Sri Lanka. Täglich kamen drei oder vier Busse und LKWs mit Laien-Anhängern vorbei, um die dort lebenden fünf Mönche zu beköstigen. Die Tische brachen fast unter der Last des reichhaltigen Nahrungsangebotes zusammen, die Lagerräume waren voll gestopft mit Seife, Handtüchern, Kissen, Schirmen, Roben, usw. Wie andere aufrichtige Mönche, bemühten sie sich auch hier, sich ihr Leben in Einfachheit zu bewahren, aber sie stehen in einem konstanten Kampf und sie haben mehr, als sie benötigen, verwenden und lagern können. Die Laien-Anhänger könnten etwas von dem Überfluss für karitative Zwecke spenden. Dies würde aber weniger Verdienst einbringen, also lassen sie es. Die Mönche könnten etwas vom Überfluss an die vielen Armen dieser Gegend weitergeben, doch die Empfänger wären alles andere als glücklich darüber, wenn sie es erführen. Darüber hinaus würden die Mönche damit eine *Vinaya*-Regel brechen.<sup>16</sup> Und so enden auch diese ernsthaften Mönche auf die bekannte Art. Dieses Phänomen kann man überall im *Theravāda* beobachten. Je besser der Mönch ist, desto mehr Aufmerksamkeit erhält er und desto mehr ist er in Gefahr, weichlich, verwöhnt und von Luxus umgeben zu sein.

## 19. Sektierertum, Exklusivität, Nationalismus

Der *Sangha* ist in den Ländern des *Theravāda* in verschiedene Sekten [*Nikāyas*] aufgeteilt – zwei in Thailand, drei in Sri Lanka und mehr als ein halbes Dutzend in Burma. In Sri Lanka sind die *Siam* und die *Amarapura Nikāyas* noch in so genannte Kapitel aufgeteilt. Jede dieser Sekten und Kapitel hat ein Oberhaupt, das die Autorität über seine untergeordneten Mönche besitzt und Recht über sie spricht, letztlich aber über wenig Einfluss verfügt. Die *Sangharajas* von Thailand und Burma besitzen eine gewisse Macht, die ihnen von den Regierungen übertragen worden ist, von der sie aber selten Gebrauch machen, außer auf Anordnung der wirklich Mächtigen. Die *Mahā-Niyakas* in Sri Lanka sind nichts weiter als Aushängeschilder und haben außerhalb ihrer

<sup>16</sup> Vgl. dies mit der Geschichte von *Siksamuccaya* aus dem *Mahāyāna*, in der gesagt wird, dass Mönche auch das Geringste mit den Armen teilen sollen.



Klöster keine rechtliche Macht. Tatsächlich hat ein *Mahāsaṅgha* über Jahrhunderte nicht existiert und tut es auch heute nicht: Praktisch ist jedes Kloster eine sich selbst verwaltende autonome Einheit. Diese Unabhängigkeit könnte viele Vorteile haben, jedoch überwiegen die Nachteile bei weitem. Reformen können so nur sehr schwer umgesetzt werden. Schwierig ist auch das Aufrechterhalten der Disziplin. Die Möglichkeiten, unbotmäßige Mönche zurechtzuweisen oder auszuschließen sind begrenzt. Die Realisation gemeinsamer Vorhaben ist schwierig. Ist der Abt eines Klosters aufrichtig und weise, läuft das Kloster gut; ist er das nicht, ist auch das Kloster nicht gut und es wird schwierig, etwas daran zu ändern. Wie schon zuvor gesagt, hängt die Führung von Mönchen und Klöstern nicht vom *Dhamma* oder gar dem *Vinaya* ab, sondern von lange bestehenden Traditionen.

Es existiert weder zwischen noch innerhalb der *Theravāda*-Länder eine Einheit. Die populären Erscheinungsbilder des *Theravāda* in diesen Ländern sind meist größer als die Ähnlichkeiten. Addiert man dazu noch den hohen Grad von Nationalismus und die Konzentration auf die eigene Volksgruppe unter Singhalesen, Burmesen und Thais, dann bleibt eigentlich kaum etwas anderes als die gegenseitige Wahrnehmung als religiös Gleichgesinnte. Als König *Chulalongkorn* im Jahr 1870 die *Shwedagon Pagode* in Burma besuchte, behielt er beim Durchschreiten des Areals seine Schuhe an. Klar, es war ein buddhistischer Tempel, aber es war keiner „unserer Tempel“, also spielte es keine Rolle. Die Burmesen waren über das Verhalten des Königs nicht allzu verärgert – er war schließlich kein Burmese und somit kein „echter“ Buddhist. In Asien lebende westliche Mönche werden mit größter Liebeshwürdigkeit und Freundlichkeit behandelt, aber selten als echte Mönche oder echte Buddhisten akzeptiert. Für einen Burmesen musst du ein Burmese sein, um „echter“ Buddhist zu sein. Thais denken genauso und die Menschen in Sri Lanka weniger. *Phra Peter* sagt: „Es ist eine Tatsache, dass ich von vielen Thais nicht als echter, seriöser Mönch anerkannt werde und ich habe von anderen *Phra Farangs*<sup>17</sup> gehört, dass ihnen mit ähnlichem ‚Widerstand‘ begegnet wird. Obwohl ich dieselbe Robe trage, meinen Kopf rasiere und dieselben Regeln befolge wie meine thailändischen Mönchsbrüder, bin ich immer noch kein ‚echter‘ Mönch ... Wenn ich gelegentlich fragte, warum ich nicht ernst genommen werde, hat man mir gesagt, ‚Du bist kein Thai‘ und ‚Du chantest nicht‘. Ich weise dann immer höflich darauf hin, dass der Buddha auch kein Thai war und soweit ich weiß, hat er auch nicht viel in Bezug auf die Notwendigkeit und Wirkung des Chantens gesagt. Es macht überhaupt keinen Unterschied.“ Kürzlich nahm ich an einer Zeremonie teil, die von einigen burmesischen Mönchen geleitet wurde und bei der auch einige Thai-Mönche anwesend waren. Als die Burmesen zu chanten anfangen, begannen die Thai-Mönche schadenfroh zu grinsen und kicherten. Die Thais finden die Art, wie die Burmesen chanten und die *Pāli*-Wörter aussprechen, sehr amüsant, weicht sie doch stark von der Art und Weise ab, wie sie es tun. Die *Theravādins* unterschiedlicher Länder sind nicht feindlich gegeneinander gesinnt, nur haben sie wenig Interesse an dem, was außerhalb ihrer eigenen kleinen Domänen passiert. Die *World Fellowship of Buddhists* wurde 1950 gegründet, um diese Situation zu korrigieren, aber auf Grund der vorherrschenden Teilung des *Saṅgha* und der generellen Apathie hat sie fast

---

<sup>17</sup> Westliche Mönche in Thailand

gar nichts erreicht. Die Internationalität des alten Buddhismus ist einer engen Beschränktheit gewichen. So ist Solidarität und gegenseitige Unterstützung, wie sie z. B. bei tibetischen Schulen, den Christen oder Juden zu finden ist, für *Theravādins* unvorstellbar.

## 20. Die Gelben und die Roten

Wenn man einem Soziologen in den 60er Jahren erzählt hätte, dass der Buddhismus 40 Jahre später im Westen signifikant präsent sein wird, und ihn dann gebeten hätte, die buddhistische Tradition zu nennen, die am populärsten sein wird, hätte er sicherlich den *Theravāda* gewählt. Er hätte seine Wahl wahrscheinlich damit begründet, dass der *Theravāda* weniger ritualistisch ist, dafür rationaler, dass seine grundlegenden Texte bereits in Übersetzungen verfügbar sind und dass seine Lehren gut mit den westlichen Werten und Ideen harmonieren. Des Weiteren hätte er darauf hingewiesen, dass Länder wie Sri Lanka und Burma ehemalige britische Kolonien sind, in denen viel Englisch gesprochen wird, was es Westlern einfacher macht, diese Länder zu besuchen, um dort zu studieren, und was es einheimischen Mönchen leichter machen würde, im Westen zu lehren. Unser hypothetischer Soziologe hätte Recht, zu glauben, dass die Lehren des *Pāli*-Kanons rational usw. sind, er hätte aber keineswegs Recht, wenn er meinen würde, dass das auch für den *Theravāda* gilt. Und natürlich würde er mit der Annahme völlig danebenliegen, dass diese Tradition die populärste im Westen sein wird. Denn es ist nicht der *Theravāda*, sondern der tibetische Buddhismus, der im Westen die größte Akzeptanz gewonnen hat. Das gilt sowohl für normale Menschen als auch für Akademiker und für Menschen des öffentlichen Interesses. Warum ist gerade der tibetische Buddhismus, der als letzter den Westen erreichte und in gewisser Weise vollkommen feudal anmutet, so beliebt geworden? Der erste und wahrscheinlich offensichtlichste Grund ist der so genannte *Shangri-La* Faktor. Das von Romantik und Geheimnissen umgebene Tibet wirkt auf viele Menschen sehr attraktiv. Damit verbunden ist auch der Sympathie-Faktor. Viele informierte Menschen fühlen tiefe Sympathie für die Notlage der Tibeter, was zu einem Interesse an ihrer Kultur und Religion führen kann. Aber auch wenn solche Dinge das anfängliche Interesse am tibetischen Buddhismus erklären können, reichen sie nicht aus, um die Aufmerksamkeit der Menschen über längere Zeit zu halten oder sie dazu zu bringen, sie als Lebensphilosophie zu übernehmen. Andere Faktoren müssen für die außerordentliche Beliebtheit des tibetischen Buddhismus verantwortlich sein.

Obwohl tibetische Mönche sich der Spiritualität stark verpflichtet fühlen, hindert sie das nicht, das Schöne wertzuschätzen. Wie der *Ch'an* und *Zen*, hat auch der tibetische Buddhismus sowohl die kreativen Impulse als auch den Sinn für das Ästhetische in die spirituelle Praxis integriert. Eine große Zahl von Meditationsmeistern waren zugleich Dichter, Maler und Bildhauer. Ein tibetischer Buddhist schrieb einmal: „Kunst und Meditation sind kreative Zustände des menschlichen Geistes. Beide werden von derselben Quelle genährt, scheinen sich aber in unterschiedliche Richtungen zu bewegen: Kunst in Richtung der Sphäre der Sinneseindrücke, Meditation in Richtung der Transzendierung der Sinneseindrücke. Der Unterschied betrifft aber nur das Zufällige und nicht das Wesentliche.“ Auch Kulturen des *Theravāda* haben große Kunstwerke produziert, aber

die Gelehrten und Meditationsmeister des *Theravāda* haben jede Kunst – sofern sie überhaupt Gegenstand von Beobachtung war – höchstens als Mittel betrachtet, um populäre Bedürfnisse zu beschwichtigen, statt sie als Ausdruck von Spiritualität oder als Mittel zum Erwachen. Die Haltung des *Theravāda* in Bezug auf die Kunst wird in der berühmten Geschichte von *Cittagutta* im *Vissuddhimagga* aufgezeigt. Eines Tages besuchten zwei junge Mönche *Cittagutta* in seiner Höhle, in der er seit über 60 Jahren lebte. Einer der Mönche entdeckte die schöne Malerei auf dem Dach und sprach *Cittagutta* darauf hin an. Der verhutzelte alte Mann antwortete, dass er trotz seines langen Aufenthaltes in dieser Höhle niemals nach oben zu den Bildern geblickt hätte und tatsächlich wusste er überhaupt nicht, dass dort Bilder waren. Er wusste zwar, dass sich am Eingang der Höhle ein blühender Baum befand, aber nur weil einmal im Jahr abgefallene Blüten auf dem Boden des Höhleneingangs liegen sah. Der *Theravāda* betrachtet Erwachte gern als Menschen, die gegenüber der Schönheit blind sind. Der Buddha war fähig, den *Sitar*-Klängen von *Pancasikha* zu lauschen und sie zu genießen (D, II: 267), aber ein Mönch des *Theravāda* könnte so etwas niemals tun, wenigstens nicht in der Öffentlichkeit. Vielleicht könnte er noch damit durchkommen, Gedichte zu schreiben, speziell über Vergänglichkeit, über den Tod oder Würmer in den Eingeweiden. Aber sich vorzustellen, dass er malt, Blumen arrangiert oder zu einer Kunstausstellung, in ein Theaterstück oder in ein Konzert zu geht, ist undenkbar. Während der *Theravāda* diesbezüglich nichts anzubieten hat, außer der simplen Bemerkung, dass Schönheit nur eine Quelle der Anhaftung ist, findet das Kultivieren und Wertschätzen der Kunst im tibetischen Buddhismus bei vielen Menschen Anklang.

Tibetische Buddhisten können starke Sektierer sein, manchmal sogar mehr als *Theravādins*. Aber innerhalb jeder Sekte existiert ein hoher Grad von Einigkeit und Kohäsion. Jede hat ihren Führer und Lehrer, zu denen alle aufblicken und die über die generelle Politik entscheiden. Stärkere Zentren in einem Land helfen den schwächeren Zentren in anderen Ländern, sie tauschen untereinander ihre Lehrer aus, kooperieren bei der karitativen Arbeit, usw. Die Stiftung zur Bewahrung der *Mahāyāna*-Tradition z. B. besitzt mehr als 80 Zentren weltweit und unterhält zahlreiche soziale Programme, einschließlich Schulen, Kliniken und Hospize, und hat einen eigenen, sehr erfolgreichen Verlag. Die verschiedenen der Stiftung angegliederten Klöster erziehen und unterrichten Mönche und Nonnen, welche dann in die verschiedenen Zentren geschickt werden, die wiederum die Klöster unterstützen. Freunde und Mitglieder in der ganzen Welt – es handelt sich um viele Tausend – werden regelmäßig durch eine eigene Zeitschrift, die in mehreren Sprachen erscheint, über die Aktivitäten der Stiftung informiert. Die „Jeder für sich selbst“-Attitüde des *Theravāda* macht gemeinsame Unternehmen wie diese sehr schwierig und ist Garantie dafür, dass die meisten Zentren und Gruppen im Westen klein und isoliert bleiben. Im Fall der ethnischen Zentren im Westen (das sind Zentren asiatischer Mönche, die von Gemeinschaften ausgewanderter Asiaten unterstützt werden) ist eine friedliche Zusammenarbeit auf Grund persönlicher Differenzen, Eifersüchteleien, *Nikāya*-Rivalitäten und - wie in Sri Lanka - Kastenunterschieden, nahezu unmöglich.

Ein weiterer Faktor, der den tibetischen Buddhismus für die Westler attraktiver macht, ist seine reiche kontemplative Tradition. Außerdem verfügen viele der Mönche über Erfahrung in der Meditation. Die Mehrheit der *Theravāda*-Mönche weiß nur wenig oder gar nichts über Meditation. Die Vorstellung von Hunderten von Klöstern, in denen Tausende Mönche eifrig meditieren, ist eine der vielen Illusionen der Westler über den *Theravāda* in Asien. Soweit es Sri Lanka betrifft, muss man sagen, dass innerhalb des *Sangha* zum größten Teil sogar eine entschieden meditationsfeindliche Haltung herrscht. Nur wenige Mönche meditieren, und die, die es tun, grenzen sich damit augenblicklich von der Mehrheit aus. Ein Mönch, der meditiert, erinnert seine Mitmönche kontinuierlich daran, dass sie etwas vernachlässigen, was sie eigentlich tun sollten, und erregt deswegen ihren Unmut. Der Meditierende wird Ziel von Hänseleien und abfälligen Bemerkungen. Vergisst er seine Zahnbürste im Waschraum, wird garantiert jemand kommen und mit einem selbstzufriedenen Lächeln sagen: „Ah, heute sind wir mal wieder nicht gerade achtsam, oder?“ Sie werden jede Möglichkeit suchen, um ihn niederzumachen oder irgendwie herabzusetzen. Und noch schlimmer: Ein meditierender Mönch wird schnell die Aufmerksamkeit der Laien wecken, die dann in das Kloster kommen, um ihn zu sehen, ihm Geschenke zu bringen und den anderen zu erzählen, wie sehr sie ihn verehren. Es wird nicht lange dauern, bis die Eifersucht der anderen Mönche erwacht ist und sie dem meditierenden Mönch das Leben schwer machen. Schließlich wird er aufgeben oder in eines der *Arannya* (Meditations-Zentren in den Wäldern) ziehen, die für solche Mönche gedacht sind. Nicht wenig Mönche aus Sri Lanka haben sich mir anvertraut und mir über die Verlegenheit und das Unbehagen berichtet, das sie fühlten, als sie bei ihrem ersten Besuch im Westen gebeten wurden, Meditation zu lehren. Einige lernten es im Laufe der Zeit, andere mogelten sich durch. Die meisten vermeiden einfach das Thema Meditation und beschränken sich darauf, die Grundlagen des Buddhismus zu erklären. Mehr als in Sri Lanka, ist die Meditation in Burma verbreitet, und einige burmesische Mönche, die in den Westen kommen, verfügen diesbezüglich sicherlich über langjährige Erfahrung. Auch, wenn dem so ist, und man ihre Kompetenz und Aufrichtigkeit anerkennt, ist ihre trocken-schematische, unpersönliche und freudlose Herangehensweise an die Meditation, die von den Burmesen bevorzugt wird, für Westler schwer zu schlucken.

Die *Sutten* des *Pāli*-Kanons stellen die Meditation als Anstrengung dar, die hauptsächlich auf eigenen Erfahrungen basiert und experimentell sein sollte. Aber anstelle sich ihr auf die erwähnte Art zu nähern oder sie als Anleitung für eine weiterführende Praxis zu verstehen, betrachten die *Theravādins* sie als das einzige und letzte Wort über dieses Thema. Und schlimmer noch: Alle *Sutten*, einschließlich die über Meditation, werden vom *Abhidhamma* und den Kommentaren aus interpretiert, die sehr stark die Semantik und bedeutungslose Unterschiede hervorheben, aber sehr schwach in Bezug auf die subtilen psychologischen Abläufe des Geistes sind. Meditation findet hier gewöhnlich innerhalb von Parametern statt, die exakt festgelegt, definiert und nummeriert sind. Da gibt es die Fünf Hindernisse, nicht vier oder sechs, sondern immer dieselben fünf. Wenn nun jemand Probleme mit *Kāma-rāga* [Gier nach sinnlicher Zerstreung] hat, benutzt er a, b oder c, wie es in den Kommentaren detailliert beschrieben ist. Wenn es nicht funktioniert, muss er sich einfach

nur so lange anstrengen, bis es funktioniert. Die Haltung, alles wörtlich zu nehmen, bedeutet im *Theravāda*, dass die Meditation gewöhnlich auf Techniken basiert. Alles, was man tun muss, ist, die richtige oder „reine“ Technik zu finden und genau dabei zu bleiben, und die Resultate werden sich einstellen. Diese Technik wird jedem gelehrt, unabhängig von seiner psychischen Verfassung, den vorherigen Erfahrungen und den möglichen Problemen, die sie mit dieser Technik haben könnten. Du veränderst dich, um dich an die Technik anzupassen – nicht umgekehrt. Die auf dem gesunden Menschenverstand basierende Beobachtung des Buddha, dass die Fähigkeiten von Individuen verschieden sind (M, II:455), und die Tatsache, dass er eine Vielzahl von Techniken empfahl, wird nicht berücksichtigt. Über Kategorien, Listen, Stufen und Ebenen hinaus, hat ein Meditationslehrer wenig zu sagen. Ich lernte einmal einen Mann kennen, der bereits 16 Meditations-Kurse bei einem bekannten Laien-Meditationslehrer absolviert hatte und während jedes Kurses ein Besorgnis erregendes Problem hatte. Jedes Mal, wenn er zum Lehrer ging, um ihm von dem Problem zu berichten, bekam er immer Wort für Wort dieselbe Antwort: „Es sind nur aufkommende *Sankhāras* [geist. Gestaltungen]. Fahre mit Deiner Praxis fort.“ Meinem Informanten zufolge, wurde generell kein anderer Rat oder Erklärung gegeben. Asiatische *Theravāda*-Lehrer äußern sich nur extrem widerwillig über Dinge, die über den Text hinausgehen, oder von der Standarderklärung bzw. -technik abweichen. Zwischen den Jahren 1966 und 1970 fand eine berühmte Debatte über den Verdienst der *Mahasi*-Technik statt, welche die Mönche *Bhikkhu Kheminda* aus Sri Lanka und *Nyanuttara Sayadaw* aus Burma in der Zeitschrift *WORLD BUDDHISM* führten. Die Protagonisten zitierten aus den *Sutten*, dem *Abhidhamma*, den Kommentaren, den Sub-Kommentaren und den Kommentaren der Sub-Kommentare, aber nicht ein einziges Mal während dieser Debatte dienten persönliche Meditationserfahrungen als Argument. So verwunderlich das auch scheint, es passt zum *Theravāda*. Bei der Meditation wiederholt man nach dieser Ansicht nur das innerlich, was in den Texten steht (oder eigentlich, was die kommentarielle Interpretation des Textes sagt). Es geht nicht darum, seine eigenen Erfahrungen zu verstehen. *Rod Bucknell* beschreibt, wie er in *Vipassanā* unterwiesen wurde. Dabei sagt er: „Mir wurde eher gezeigt, *wie* ich Erfahrungen haben soll, als dass ich sie beobachten und verstehen soll.“ Nach meinen eigenen Erfahrungen, sind die besseren *Theravāda*-Meditationslehrer sehr kompetent darin, grundlegende oder erweiterte Meditationsanweisungen zu geben, wenn es aber zu speziellen psychologischen Problemen kommt, oder subtilere Aspekte des Pfades angesprochen werden, können sie wenig Hilfreiches beisteuern. Zu allem, was oben gesagt wurde, gibt es natürlich auch Ausnahmen. Mir fallen da *Ajahn Chah* und seine Schüler, die Lehrer der *INSIGHT MEDITATION SOCIETY*, *Syadaw U Jotika* und der verstorbene *Godwin Samararatna* ein.

Benötigt man weitere Beweise für den Reichtum der kontemplativen Tradition der Tibeter und für die Armut des *Theravāda* in dieser Hinsicht, braucht man nur auf die jeweilige Literatur der beiden Traditionen zu schauen. Sri Lanka ist seit ca. 2200 Jahren ein buddhistisches Land und hat bis zum 20. Jh. keine Meditationsanleitung oder praktischen Arbeiten über die Meditation publiziert. Das gleiche gilt auch für Thailand, Burma, Kambodscha und Laos. Es ist fürwahr erstaunlich, wenn man an die Folgen davon denkt. Manchmal wird das *Visuddhimagga* als Meditations-

Leitfaden bezeichnet, das ist es aber ganz klar nicht und war niemals als solches gemeint. Auf der anderen Seite basiert der vermutlich in Sri Lanka verfasste *Vimutthimaggā* auf *Pāli*-Quellen und war von vornherein als praktische Meditationsanleitung gedacht. Die Gelehrten, die der Meinung sind, dass es sich hierbei um ein Werk aus Sri Lanka handelt, stimmen darin überein, dass es kein Werk des *Theravāda*, sondern wahrscheinlich eher eins der *Abhayagirivasins* ist. Nachdem sich der Buddhismus nach dem 11. Jh. in Tibet fest etabliert hatte, brachte er eine ungewöhnlich große Menge Literatur über Meditation hervor. Einige dieser Werke sind nicht nur schön geschrieben, sondern sind auch praktisch und weisen oft auf profunde psychologische und spirituelle Einsichten hin. Eine gute Anzahl tibetischer Lehrer sind deshalb fähig, eine Vielzahl von Meditationstechniken anzubieten, wissen ihre Vorträge mit interessanten Lösungsmöglichkeiten für Probleme und Geschichten alter Meister anzureichern und sprechen selbstbewusst über die höheren Aspekte der Praxis. Ihre generelle Offenheit und Flexibilität bedeutet auch, dass sie der westlichen Psychologie gegenüber aufgeschlossen sind, und das führt dazu, dass sie die Meditation in einer Weise präsentieren können, die den Menschen im Westen vertraut ist.

Der Unterschied zwischen *Theravāda* und Tibetischem Buddhismus wird am meisten bei den Lehrern deutlich. Der durchschnittliche tibetische Mönch ist freundlich, entgegenkommend und humorvoll. Das beste Beispiel hierfür ist das Oberhaupt der Tibeter, der Dalai Lama. Obwohl er ein ehemaliges Staatsoberhaupt, ein Senior-Mönch, ein großer und anerkannter Gelehrter und Träger des Nobel-Preises ist, beschreibt er sich selbst immer nur als „einfachen Mönch“ und tatsächlich verhält er sich auch so. Der allgemeine Eindruck, den er macht, ist der eines bescheidenen und natürlichen Menschen, und er ist keineswegs der einzige tibetische Mönch, der so ist. Ein derartiges Verhalten hat seinen Ursprung in den Vorstellungen, die der *Mahāyāna* und die westliche Kultur gemeinsam haben, und das hat dem tibetischen Buddhismus im Westen einen klaren Vorteil verschafft. In beiden Kulturen wird es sehr geschätzt, wenn eine hohe Persönlichkeit sich bescheiden gibt, und solch Verhalten gilt sogar als Indikator für wichtige spirituelle Qualitäten dieser Person. Im Westen stammen diese Ideen aus der christlichen Lehre, die Jesus Christus als Erlöser der Menschheit und gleichzeitig als den bescheidenen Diener derselben beschreibt. Bei den Tibetern ist hierfür das *Bodhisattva*-Ideal Grundlage, die Vorstellung, dass man seine eigenen Interessen zum Wohl der anderen Wesen hintanstellt. Im Kontrast dazu, hängt im *Theravāda* spirituelle Virtuosität unauflöslich mit dem sozialen Status und der Förmlichkeit zusammen. Eine Person, die überlegen ist (spirituell oder anderweitig), muss sich auch überlegen benehmen. Sie sollte immer ein Ausdruck erhabener Gleichgültigkeit auf dem Gesicht tragen, immer zuerst gehen, immer den Ehrenplatz einnehmen und immer den Eindruck erwecken, dass dies dem eigenen Status gebührt. Würde sie aber die Leute bitten, sich nicht so sehr um Formalitäten zu kümmern, einen Gruß erwidern, ein Kind in den Arm nehmen oder sich in augenzwinkernder Selbstherabwürdigung ergehen - wie es der Dalai Lama macht - würde dies als ein Zeichen von Flachheit angesehen. So geben sich *Theravāda*-Mönche gewöhnlich als steif und reserviert, was die Westler unsympathisch finden.

Vor einer Weile traf ich bei einem Aufenthalt einen bedeutenden burmesischen Meditations-Lehrer. Bei meiner Ankunft, ging ich in sein Zimmer, um meinen Respekt zu bekunden, und fand ihn, auf einen vergoldeten Thron aus Teakholz sitzend; Er war umringt von einem großen Gefolge von Verehrern – hauptsächlich reiche, ältere Frauen. Es mutete ein wenig wie eine Audienz bei einem König an. Wir hatten einige Verbindungen miteinander und ich wollte darüber sprechen. Er war aber sehr unkommunikativ und schien meine Gegenwart kaum wahrzunehmen. Nachdem ich mich höflich nach seiner Gesundheit usw. erkundigt hatte, was mit einigen Grunzern beantwortet wurde, verfiel ich in ein unbeholfenes Schweigen und wurde schließlich von einem Diener herausgeführt, der mir in mein Zimmer zeigte. Kurz vor Einbruch der Abenddämmerung, sah ich den Lehrer erneut, wie er im Garten spazieren ging, und ich beschloss, ihn erneut anzusprechen. Er begrüßte mich wärmstens, fragte mich, wie es mir kürzlich ergangen war, und wir führten noch ein langen, interessanten Austausch über das Thema, das ich mit ihm diskutieren wollte. Warum dieser plötzliche Wandel? Weil er in Gegenwart des gemeinen Volkes, wie alle aufrichtigen *Theravāda*-Mönche, die Fassade des *Arahat*-gleichen Erhabenen präsentieren muss – kontrolliert, unemotional und gleichgültig. Sonst würde er riskieren, nicht ernst genommen zu werden. Er kann eben nur, wenn er „dienstfrei“ hat, entspannen und er selbst sein. Erneut ist die Bewahrung der äußeren Form alles! Die naive Psychologie des *Theravāda* setzt Loslösung mit einem leeren, starren Blick, ohne Lächeln gleich. Es ist nicht entspanntes Selbstbewusstsein, das auf Tugend hinweist, sondern Unflexibilität gegenüber belanglosen Regeln. Erhöhte Empfindungsfähigkeit und Offenheit sind kein Beweis für meditativen Fortschritt, sondern verärgerter Rückzug von der Welt. Die *Theravādins* glauben, ein *Arahat* müsste genau so sein, und so versuchen sie, das zu werden, oder wenigstens so vor ihren Verehrern zu erscheinen. Diese Kontrolle und Unterdrückung, verbunden mit der Anstrengung, andauernd jemand zu sein, der sie nicht sind, raubt den *Theravāda*-Mönchen die Menschlichkeit und Wärme, die die tibetischen Mönche so sympathisch macht. Ein Amerikaner, den ich kenne, und der jahrelang *Vipassanā*-Meditation praktizierte, bis er sich dann dem tibetischen Buddhismus zuwendete, sagte mir: „Mit einem *Rinpoche* zusammen zu sein, ist wie auf einem bequemen Teppich am warmen Feuer zu sitzen. Mit einem *Theravāda*-Meditations-Meister zusammen zu sein, ist, wie in ein enges Korsett geschnürt in einem Eisschrank zu sitzen.“ Das ist nicht immer wahr, trifft aber den Punkt.

## 21. Ein Fall von Diarrhöe

Die *Suttan* lassen klar erkennen, dass die bemerkenswertesten Eigenschaften der Person des Buddha, sein Wohlwollen und sein Mitgefühl waren. Dieses Mitgefühl war aber nicht nur etwas, was er für andere fühlte, oder das die anderen in seiner Gegenwart fühlten – es war auch das Grundmotiv für vieles, was er sagte und tat. Er suchte die Kranken auf, um sie „aus Mitgefühl“ zu trösten (A, III, 378), „aus Mitgefühl heraus“ lehrte er den *Dhamma* (A, III, 167). Er ging sogar einmal in den Wald, um einen Serienmörder zu suchen, nicht nur, weil er Mitleid mit den potentiellen Opfern hatte, sondern auch mit dem Täter selbst. Sein Mitgefühl schien manchmal sogar die Grenzen der Zeit zu übersteigen. Er wird als jemand beschrieben, der manchmal Dinge „aus Mitgefühl und zum Wohl zukünftiger Generationen“ tat, bzw. unterließ (M, I, 23). Einst sagte der Budd-

ha, dass er sein Dasein „zum Wohle vieler, zum Glück vieler, aus Mitgefühl für die Welt, für das Wohl, den Nutzen und das Glück der Götter und Menschen“ führen würde (A, II, 146). Die Geschichte vom Buddha und dem kranken Mönch ist ein weiteres Zeichen dafür, dass die Freundlichkeit und das Mitgefühl des Erhabenen nicht nur eine Empfindung, sondern eine aktive Kraft war, die sich in solchen Taten äußerte und welche das Leben der Menschen positiv beeinflusste. „Zu dieser Zeit litt ein bestimmter Mönch unter Diarrhöe und lag in seinen eigenen Exkrementen. Als der Buddha und *Ānanda* die Unterkünfte der Mönche besuchten, kamen sie zu der Stelle, wo der kranke Mönch lag. Der Buddha fragte ihn: ‚Mönch, was ist mit dir?‘ – ‚Ich habe Diarrhöe, Erhabener‘. ‚Ist hier niemand, der sich um dich kümmerst?‘ ‚Nein, Erhabener‘. ‚Warum kümmern sich die anderen Mönche nicht um dich?‘ – ‚Weil ich so nutzlos für sie bin‘. Dann sagte der Buddha zu *Ānanda*: ‚Geh, und hol’ Wasser und dann werden wir diesen Mönch waschen‘. So brachte *Ānanda* Wasser und der Buddha kippte es über den kranken Mönch und *Ānanda* wusch ihn am ganzen Körper. Anschließend trugen der Buddha und *Ānanda* den Mönch zu einer Lagerstätte. Später rief der Buddha die anderen Mönche zusammen und fragte sie: ‚Warum, ihr Mönche, habt ihr euch nicht um diesen kranken Mönch gekümmert?‘ – ‚Weil er uns nicht von Nutzen war, Erhabener‘. Dann sagte der Buddha: ‚Mönche, ihr habt weder Vater noch Mutter, die sich um euch kümmern, wer, wenn nicht ihr selbst, soll sich um euch kümmern? Lass den, der mich pflegen würde, die Kranken pflegen‘“(Vin, IV, 301).

Diese Episode aus dem Leben des Buddha ist wohl bekannt – wenigstens heute. Schaut man sich aber die Literatur der Kulturen des *Theravāda* an, die während der letzten 2000 Jahre produziert worden ist – Gedichte, Biographien des Buddha, Hagiographien, Anthologien von Geschichten, Anleitungen zum monastischen Leben usw. – so war ich bis jetzt nicht in der Lage, eine Erwähnung dieser Geschichte zu finden. Ich habe sehr sorgsam die Wandmalereien und Skulpturen der Tempel in Thailand und Sri Lanka untersucht, die das Leben des Buddha illustrieren, aber diese Geschichte wird nirgends dargestellt. Die monumentale, 2700-seitige Biographie des Buddha von *Mingun Sayadaw* erwähnt alle denkbaren Ereignisse im Leben des Buddha – nicht aber dieses. Tatsächlich findet sich diese Geschichte, soweit ich weiß, nur ein einziges Mal in einem *Theravāda*-Land: im *Saddhammopayana*, einer Vers-Sammlung aus dem Sri Lanka des 10. Jahrhunderts. Die Verse 557 und 560 preisen und loben das Mitgefühl des Buddha, als er den kranken Mönch pflegt, und spornen die Leser dazu an, seinem Beispiel zu folgen. Die Vers-Sammlung spricht sogar über den Schutz von Hilflosen (Vers 307) und vom Geben nur aus Freude am Geben (Vers 324), im Gegensatz zu der im *Theravāda* üblichen Tradition, mit dem Geben die Absicht zu verbinden, Verdienst zu erwerben. Diese wenigen einfachen Worte der mitfühlenden und praktizierten Freundlichkeit machen das *Saddhammopayana* fast einzigartig in der Literatur des *Theravāda*. Für diese Anomalie muss es eine Erklärung geben, und man muss nicht lange danach suchen. Gelehrten zufolge, ist das *Saddhammopayana* von einem Mönch komponiert worden, der der Sekte der *Abhayagirivasins* angehörte, einer Sekte, die von den *Theravādins* als häretisch beschimpft und als *mahāyānistisch* abgetan wurde. Obwohl sich das *Saddhammopayana* also auf *Pāli*-Textquellen des *Tipitaka* beruft, ist es kein Werk des *Theravāda*. Warum hat diese wundervolle Geschichte vom



Buddha und dem kranken Mönch – so menschlich, als Zeichen von liebevoller Freundlichkeit, wert, als leuchtendes Beispiel bewahrt zu werden – im *Theravāda* niemals Aufmerksamkeit erhalten?

## 22. *Anathapindika* und *Asoka*

Der bekannteste Laien-Anhänger des Buddha war der aus *Sāvattihī* stammende reiche Bankier und Kaufmann *Sudattha*. Obwohl das sein richtiger Name war, wurde er gewöhnlich von allen *Anathapindika*, was soviel wie „Ernährer der Armen“ heißt, genannt. Er erhielt diesen Namen auf Grund seiner Großzügigkeit gegenüber den Mittel- und Obdachlosen in *Sāvattihī* und, wie es der Name vermuten lässt, hatte er viel für sie getan, mehr als gewöhnlich. Natürlich war *Anathapindika* auch großzügig gegenüber dem *Sangha*. Die Kommentare des *Theravāda* erwähnen und loben regelmäßig seine Geschenke an die Mönche, angeblich 180 Millionen in Gold. Geschichten von der Hilfe, die er den Armen zukommen ließ, werden in diesen Aufzeichnungen nirgendwo erwähnt. Die alten *Theravādins* strichen offenbar diese Tatsache aus der Biographie *Ananthapindikas* und stellten ihn so nicht als einen Laien-Buddhisten mit sozialem Gewissen dar, sondern als „guten“ *Theravādin*, der hauptsächlich sein Reichtum über die Mönche schütten wollte.

Und wenn *Anathapindika* als der archetypische *Theravāda*-Laie aus dem Volk dargestellt wird, ist König *Asoka* der archetypische *Theravāda*-Monarch. Diese Äußerung muss jedoch näher bestimmt werden. Es existieren nämlich zwei *Asokas* - der historische *Asoka* und der *Asoka* der *Theravāda*-Tradition. Die Geschichte des historischen König *Asoka* ist jedem bekannt, der sich näher mit dem Buddhismus oder der Geschichte Indiens beschäftigt hat. Schockiert über das Leiden, welches seine imperialistische Politik verursacht hatte, schwor er dem Krieg ab und versuchte, sein Reich nach buddhistischen Prinzipien zu regieren. Er errichtete Krankenhäuser, förderte den Anbau von Heilpflanzen, richtete Naturreserve ein, trat für religiöse Toleranz ein und humanisierte die Verwaltung und Rechtsprechung seines Landes. Aber dieser historische *Asoka* war bis zum 19. Jahrhundert unbekannt, als man begann, seine zahlreichen Edikte zu entziffern und zu übersetzen. Davor war er nur als der *Asoka* der *Theravāda*-Tradition bekannt, dessen Leben und Taten im *Mahāvamsa*, *Dīpavamsa*, *Samantapāsādikā* und einigen anderen Werken beschrieben wurde. Und wie anders ist dieser *Asoka* dort ist! Erstaunlicherweise erwähnt die *Theravāda*-Literatur die Fürsorgetätigkeiten des Herrschers, seine väterliche Sorge für sein Volk, seine Vision einer spirituellen Gesellschaft oder sogar seinen eigenen dramatischen Wandel in keinsten Weise! Traditionell wird *Asoka* immer als guter Laien-Anhänger des *Theravāda* beschrieben, der seine Zeit damit verbringt, den Mönchen aufzuwarten und sie mit seinem ganzen Reichtum zu überhäufen. Das *Mahāvamsa* schreibt: „Er speiste regelmäßig 60 000 Mönche in seinem Palast. Er ließ die schmackhaftesten harten und weichen Speisen vorbereiten, die Straßen der Stadt schmücken, die Mönche in seinen Palast bringen, und sie mit den notwendigsten Utensilien ausstatten.“ Dann wird uns erzählt, dass er mehr als 9 Milliarden in bar für den Bau von Klöstern, *Stūpas* und für die Beköstigung weiterer Mönche spendete. Aber seine guten Taten für die Nichtordinierten werden nirgends erwähnt! Und erneut wurde in den Händen der Chronisten des *Theravāda*, die Geschichte

eines bemerkenswerten Menschen, der echtes Interesse am spirituellen, moralischen und materiellem Wohl der Menschheit hatte, umgeschrieben. Aus diesem Herrscher wurde jemand, der sein Reichtum und Leben ausschließlich dem *Sangha* widmete. In der Geschichte des *Theravāda* war dies durch und durch Norm. Der Mönchsorden eignete sich die größten sozialen Tugenden an und beanspruchte sie für sich.

### 23. Sklaven des *Sangha*

Der Formalismus des *Vinaya* und die Konzentration auf den Klerus hatten beachtlichen Einfluss darauf, dass soziales Mitgefühl und konsequente soziale Reformen in Ländern des *Theravāda* verzögert wurden. Die Praxis der Sklaverei ist ein gutes Beispiel dafür. Der Buddha sagte, dass der Kauf oder Verkauf von Menschen den Tatbestand des falschen Lebenserwerbs erfüllt (A, III, 207), und dass es den Mönchen nicht erlaubt ist, Geschenke in Form von menschlichen Sklaven anzunehmen (D, I, 5). Die Missbilligung dieser Praxis setzte sich wenigstens bis zur Zeit der Zusammenstellung des *Vinaya* fort. Im *Vinaya* wird den Mönchen auch verboten, Sklaven zu besitzen. Aus der Geschichte wissen wir aber, dass der *Sangha* über Jahrhunderte eine Institution war, die Sklaven hielt. Das Umgehen eines unbequemen Verbots, wie das, Sklaven zu besitzen, war für *Theravādins* ein Kinderspiel, und im Kommentar des *Majjhima Nikāya* erklärt *Buddhaghosa*, wie einfach das geht. Kommt jemand in dein Kloster, um dir einen Sklaven anzubieten, bezeichne den Sklaven einfach als einen ‚Diener‘ und sage dann: „Ich akzeptieren diesen Diener.“ Das ist ein weiteres Beispiel der *Vinaya*-Praxis von „richtiger Formulierung“. Der Spender bekommt seinen Verdienst, der Mönch erhält ein weiteres bewegliches Eigentum und dem Buchstaben des Gesetzes wurde in bester *Theravāda*-Tradition entsprochen. Während einer Periode in der Geschichte Sri Lankas wurde das Befreien von Sklaven als verdienstvoll erachtet, was es in der Tat ja auch ist. Dies ist eines von vielen Beispielen in der Geschichte des *Theravāda*, in der einige Mönche und Laien hin und wieder ernsthaft der Versuch unternommen haben, im Geiste des *Dhamma* zu praktizieren und den *Dhamma* auf den sozialen Bereich anzuwenden. Gleichzeitig ist es aber auch ein guter Beleg dafür, was gewöhnlich aus solchen Anstrengungen wurde. Das Verlangen der Mönche nach Aufmerksamkeit und Verhätschelung und ihr dauerndes Predigen, dass man durch Gaben an sie Verdienst erwirkt, führten dazu, dass diese humane Praxis bis zum 5. Jahrhundert u. Z. zu einem reinen Spiel degeneriert war. Gewöhnlich passierte Folgendes: Ein reicher Mann bot seine Frau und Kinder als ‚Sklaven‘ an, die den Tag über im Kloster verbrachten und die Mönche bedienten. Am Abend kam der Mann zurück ins Kloster und bezahlte die Mönche, um seine Angehörigen auszulösen. Die Frau und seine Kinder hatten so Verdienst erwirkt, indem sie die Mönche bedienten, der Mann erwirkte Verdienst durch das Spenden und Befreien von Sklaven und das Kloster verdiente am Lösegeld. Wahrscheinlich die einzigen, die nicht glücklich waren, waren die richtigen Sklaven des Klosters, die nach Beendigung dieser kleinen Spiele zurückbleiben und aufräumen mussten. Über 200 Jahre lang ist diese Art von Spiel zur Mode geworden und Aufzeichnungen zufolge haben die Klöster gut daran verdient. Inzwischen war die Bewegung zur Befreiung echter Sklaven allmählich in Vergessenheit geraten. Sklaverei existierte in den Klöstern Sri Lankas, Laos’ und Kambodschas bis ins 19. Jahrhundert, bis sie von den Kolonialmächten verboten wurde.

Das gleiche gilt auch für Burma, wo es so genannte ‚Pagoden-Sklaven‘ gab, die so zahlreich waren, dass sie sogar eine vererbte gesellschaftliche Unterklasse bildeten. Der thailändische König *Chulalongkorn* verbot zum Ende des 19. Jahrhunderts die Sklaverei in seinem Land, nicht, um dem *Dhamma* zu entsprechen oder auf Anraten des *Sangha*-Rates, sondern auf Druck christlicher Missionare und westlicher Mächte. Wie mit so vielen gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten, so haben auch hier die Mönche selten ihre Stimme erhoben oder von ihrem beachtlichen Einfluss Gebrauch gemacht, um gegen Grausamkeiten oder aus Sympathie für die Benachteiligten gegen diese Verhältnisse zu protestieren. Als Entschuldigung des *Theravāda* muss immer die Aussage herhalten, dass Mönche sich nicht in soziale Angelegenheiten einmischen sollen. Aber wie die Geschichte zeigt, waren sie sehr wohl gewillt, sich mit der Sklaverei abzugeben, sofern es ihnen zugute kam, auch wenn es gegen den Geist des *Dhamma* oder die klaren Äußerungen des Buddha verstieß. Ich kann noch viele ähnliche Beispiele zu diesem Thema geben.

## 24. *Sarvodaya*

In den 70er und 80er Jahren wurde eine Organisation mit dem Namen *Sarvodaya* in Sri Lanka bekannt, die auch im Westen einige Aufmerksamkeit erregte. Angeblich sich auf Prinzipien des *Theravāda* beziehend, initiierte *Sarvodaya* zahlreiche Entwicklungsprogramme in ländlichen Gegenden auf der ganzen Insel. Der Gründer dieser Organisation, *A. T. Ariyaratna*, benutzte *Pāli*-Wörter wie z. B. *Dāna* und prägte neue Begriffe wie *Shramadāna*, ‚das Geschenk der Arbeit‘, und versuchte so, seinem Konzept den Beigeschmack des *Theravāda* zu verleihen. Über *Sarvodaya* wurden zahlreiche Bücher und Artikel geschrieben, die diese Organisation als authentisch *theravādisch* und als eigenes und nicht vom Westen nachgeahmtes Entwicklungsmodell darstellen. Die Wahrheit sieht leider anders aus. Eins der Ziele von *Sarvodaya* war, Mönche mehr in die Entwicklungsarbeit in den Dörfern mit einzubeziehen. Diese Initiative hatte jedoch nur halbherzige Erfolge. Schließlich wurde eine große Menge Geld dafür verwendet, ein Ausbildungsinstitut für Mönche einzurichten, das die Mönche auf diese Rolle vorbereiten sollte. Jedoch stellten sich schon bald Probleme bei der Rekrutierung geeigneter Mönche oder bei der Aufrechterhaltung der Motivation der wenigen Mönche, die gekommen waren, ein, und schließlich wurde das Institut wieder geschlossen. *Richard Gombrich* und *G. Obeyesekere* erforschten die Gründe für das Scheitern des Projekts: Die meisten jungen Mönche beabsichtigen lediglich, ihre schulische Ausbildung abzuschließen, um dann die Robe abzulegen und den Orden zu verlassen; sie hatten überhaupt kein Interesse an längerfristigen Verpflichtungen; einige waren überhaupt nicht für Sozialarbeit geeignet; andere waren sich bewusst, dass es die Öffentlichkeit nicht gern sah, wenn Mönche sich an sozialen Projekten beteiligten. Ich würde dieser Einschätzung zustimmen, aber ich glaube, es ist nur eine Seite der Münze. Schließlich scheiterte *Sarvodaya* nicht nur daran, das soziale Mitgefühl der Mönche in einem organisierten, festen Rahmen zu wecken, sondern auch, die Laien mit einzubeziehen und zu motivieren. *Joanna Marcy* behauptet in ihrem glühenden und höchst idealisierten Bericht über *Sarvodaya*, dass die Mönche bekannt dafür waren, harte körperliche Arbeit zu leisten. Ich glaube, das ist sehr unwahrscheinlich. Bei den Gelegenheiten, bei denen ich an Aktivitäten von *Sarvodaya* teilnahm, taten die anderen Mönche kaum mehr, als nur am Rand zu stehen und die Arbeiter aufzumuntern oder

Vorschläge zu machen. In Bezug auf die Arbeit schien sie eher symbolisch als geplant zu sein, und konnte die Lage der Dörfer kaum nachhaltig verbessern. Hinzu kam, dass die Arbeit regelmäßig unterbrochen werden musste, damit die Bedürfnisse der Mönche befriedigt werden konnten: „Möchte der Ehrwürdige ein Glas Wasser?“ „Setzen sie sich hier hin, Ehrwürdiger, damit ihre Robe nicht schmutzig wird.“ „Ehrwürdiger, es ist fast Zeit für ihr *Dāna*.“ In den späten 80er Jahren, als westliche Geldgeber beschlossen, ihre finanzielle Unterstützung einzustellen, so dass Vollzeitstellen nicht mehr bezahlt werden konnten, wurde es sehr schnell ruhig um *Sarvodaya* und soweit ich weiß, hat sich daran bis heute nichts mehr geändert. Ich denke, dass dies tragisch ist, mir ist aber auch bewusst, dass es unvermeidlich war. Da die Prinzipien und Ziele von *Sarvodaya* in der Lehre des *Theravāda* keine Basis haben und es in der Geschichte des *Theravāda* auch keinen Vorläufer dafür gibt, konnten sie nie tief in die Herzen oder Köpfe sowohl der Mönche als auch der Laien vordringen. Sobald die bezahlten Arbeiter gegangen waren, stoppten die Projekte. Man muss für *Aryaratnas* entschlossene und aufrichtige Versuche, den *Theravāda* sozialer zu machen, Respekt zollen. In einem *Mahāyāna*-Land hätte er vielleicht Erfolg gehabt. Aber die ganze Vision entsprach überhaupt nicht dem Wesen des *Theravāda* und hatte niemals eine Chance. Natürlich ist *Sarvodaya* nicht die erste Pflanze, die unter der toten Hand des orthodoxen *Theravāda* eingegangen ist.

Die *Mahabodhi Gesellschaft* wurde 1893 von dem vom Westen und vom Christentum beeinflussten *Anagarika Dharmapala* als buddhistische Missionsgesellschaft gegründet, die auch auf dem sozialen Sektor tätig wurde. Durch die finanzielle Unterstützung eines großzügigen Amerikaners<sup>18</sup> konnte die Gesellschaft Apotheken, Waisenhäuser, Berufsausbildungsstätten und Industrie-Schulen, sowie ein religiöses Seminar gründen, hatte aber ständig Probleme damit, gute, verlässliche Mönche zu finden, um diese Einrichtungen zu leiten. In den 1940er Jahren waren die meisten sozialen und pädagogischen Projekte der Gesellschaft dann zum Stillstand gekommen. Die *Gramasamvadaradhama*-Bewegung in Sri Lanka in den 30er Jahren hatte eine ähnliche Geschichte. Ihr anfänglicher Erfolg war auf einige wenige außergewöhnliche Mönche zurückzuführen, aber bald nahm sie ein jähes Ende. Selbst, wenn der Staat Zuspruch und Unterstützung gewährt, scheinen die Mönche unfähig zu, lang anhaltendem Interesse oder Engagement zu sein. In den 60er Jahren initiierte die thailändische Regierung das so genannte *Thamma-Charik*-Programm, mit dem Ziel, die Angehörigen der Berg-Stämme des Landes in die Gesellschaft zu integrieren. Mönche bekamen eine Ausbildung und die notwendige Unterstützung, um in die abgelegenen Gebiete zu wandern und dort den Buddhismus zu lehren. Es ist interessant, die Berichte über die Fortschritte des Programms zu lesen. Die Idee der Mönche vom *Dhamma*, beinhaltete – wen wundert's – das Lehren der richtigen Verbeugung vor ihnen, wie man die Essensspende richtig überreicht und wie man das *Mettā-Sutta* für sie chantet. Die Mönche lernten weder die Sprache, noch waren sie an langfristigem Engagement interessiert. Sie versuchten, Not und Unannehmlichkeiten zu vermeiden und waren auch nicht bereit, in Bezug auf ihre Regeln Kompromisse einzugehen. Von den Bewohnern dieser Dörfer wurde erwartet, dass sie sich den Normen der Mönche anpassten, nicht umgekehrt. Das *Thamma-Charik*-Programm war, soweit es den Buddhismus verbreiten wollte, ein Misserfolg und

---

<sup>18</sup> *Dharmapala* hat sich immer darüber beschwert, dass er keine Geldspenden von Buddhisten erhielt.

wurde letztlich eingestellt. In die verlassenen Häuser des Programms zogen bald christliche Missionen mit ihren Schulen, landwirtschaftlichen Ausbildungsstätten und Erste-Hilfe-Stationen usw. ein. Heute sind viele Angehörige der Bergstämme Christen. Man muss aber auch erwähnen, dass kürzlich einige Mönche und Laien-Anhänger begonnen haben, ihr Mitgefühl in guten Taten auszudrücken. Das sind ermutigende Anzeichen, die sich leider noch im Anfangsstadium befinden und in der zurzeit nur wenige Menschen involviert sind. Erzählt man das einem *Theravādin*, wird er wahrscheinlich sofort damit beginnen, die Namen bekannter *Theravādins* oder *Theravāda*-Organisationen aufzuzählen, die sich für andere engagieren. Aber diese Anstrengungen sind ja gerade deshalb so bekannt, weil sie so außergewöhnlich sind.

## 25. Zwei Prostituierte

Ich war einmal Gast in einem buddhistischen Zentrum im Westen, das von Buddhisten aus Sri Lanka geleitet wurde. Eines Tages klingelte es an der Tür und ich öffnete. Zwei Frauen standen vor der Tür und ich bat sie freundlich, einzutreten. Sobald sie eintraten, sah ich an der Art, wie die Frauen gekleidet waren, dass es sich wahrscheinlich um Prostituierte handelte. Ich fühlte mich dabei etwas unwohl, aber sie hatten das Haus ja bereits betreten und so bat ich sie, im Wohnzimmer Platz zu nehmen. Sie erzählten mir von sich und ich begann, mich für meine anfänglichen Bedenken zu schämen. Beide waren durch ihre Heroin-Abhängigkeit in die Prostitution geraten und nun, nach etwa zehn Jahren auf der Straße, bemühten sie sich, aus diesem 'Gefängnis' zu entkommen. Eine sollte bald mit einem Rehabilitationsprogramm für Drogenabhängige beginnen, die andere war auf der Warteliste. Sie hofften, dass der Buddhismus ihnen helfen könnte, Würde und Freiheit wiederzuerlangen, und wollten sich über den *Dhamma* informieren. Ich gab ihnen meine volle Aufmerksamkeit, beantwortete ihre Fragen, versuchte, sie zu ermutigen und sagte ihnen, dass sie mich jederzeit besuchen könnten und ich mich freuen würde, sie im Rehabilitationszentrum einmal besuchen zu dürfen. Während unseres Gesprächs klingelte es erneut an der Tür. Es waren drei alte singhalesische Frauen die mir mein *Dāna* bringen wollten. Wie üblich, verneigten sie sich vor mir und lächelten freundlich – bis sie meine Besucherinnen sahen. Sie konnten kaum ihre Empörung verbergen. Mit einer Frau allein zu sein, war schon schlimm genug, aber das! Und jeder *Theravādin* würde genauso reagieren! Sie können nicht begreifen, dass ein Mönch verzweifelten Menschen die eben zuvor gekommen waren, Hilfe und Trost anbietet oder mit ihnen Buddhas Lehre erörtert. Die Vorstellung, dass ein Mönch auch eigene Integrität und Prinzipien besitzt und nicht permanent wie von einem Falken überwacht werden braucht, ist ebenfalls undenkbar für sie. Als die beiden Frauen gingen, gab ich ihnen einige Räucherstäbchen und Broschüren über den Buddhismus mit. Eine Frau begann zu weinen, ja sie schluchzte sogar. Sie sagte mir, dass sie und ihre Freundin draußen vor der Tür anfangs zögerten zu klingeln, weil sie nicht wussten, wie sie empfangen werden würden. Sie dankte mir und sagte, wie sehr sie von dem bescheidenen Geschenk berührt war. „Gewöhnlich will niemand etwas mit uns zu tun haben“, sagte sie. Ich war froh darüber, wenigstens etwas für diese beiden armen Frauen getan zu haben, aber ich wusste, dass ich jetzt Ärger bekommen würde. Am gleichen Tag kamen abends zwei singhalesische Laien-Anhänger, die mich wegen dieses Vorfalls sprechen wollten. Sie akzeptierten meine Erklärung,

sagten aber, dass ich beim nächsten Mal unter keinen Umständen eine Frau in das Zentrum einladen sollte, wenn ich allein sei. „Die Leute könnten das falsch verstehen!“ „Das macht einen schlechten Eindruck.“ Und, ganz nebenbei: „Es ist nicht an Ihnen, Menschen zu helfen; es ist an Ihnen, die Regeln zu befolgen.“ Natürlich hatten sie Recht. Für einen *Theravāda*-Mönch, ist es wichtig, einen opportunistischen und engstirnigen Geist zu haben, sich nach außen hin gut darzustellen und belanglosen Regeln zu folgen und nicht, Menschen in Notlagen zu helfen. Die beiden Prostituierten sah ich nicht wieder, aber manchmal muss ich noch an sie denken. Meine einzige Hoffnung ist, dass sie ihr Interesse am *Dhamma* weiter verfolgen und dass sie in einem tibetischem oder *Zen*-Zentrum gelandet sind, wo sie die Chance haben, Unterstützung und Mitgefühl zu bekommen.

## 26. Der gute *Samariter* und der gute *Theravādin*

Ein Mann fragte einmal Jesus, was er tun soll, um erlöst zu werden, und Jesus fragte ihn, was die Schriften sagten. Der Mann zitierte die beiden Bibel-Verse: „Liebe deinen Gott aus vollem Herzen, ganzer Seele, mit all deiner Kraft und deinem ganzen Geist.“, und: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“ Jesus stimmte dem zu und der Mann fragte ihn: „Wer ist mein Nächster?“ Daraufhin erzählte Jesus dem Mann die Geschichte vom guten *Samariter*. Einst ging ein Mann auf der Straße von *Jerusalem* nach *Jericho*, als dieser von Räubern angegriffen, ausgeraubt und fast totgeschlagen wurde. Zufällig kam ein Priester vorbei, sah den Mann am Boden liegen, wechselte jedoch nur die Straßenseite und ging vorüber. Ein *Levite* kam auch vorbei, sah den Mann am Boden liegen, verhielt sich aber genauso wie der Priester zuvor. Dann kam ein reisender *Samariter* an der Stelle vorbei, wo der Mann lag und als er ihn sah, war sein Herz mit Mitleid erfüllt. Er ging zu dem am Boden liegenden Mann, goss Öl und Wein auf seine Wunden, verband sie und dann brachte er den Mann auf dem Rücken seines Esels in ein Wirtshaus, wo er sich um ihn kümmerte. Am nächsten Tag gab er dem Wirtshausbesitzer zwei Silbermünzen und bat diesen, sich so lange um den Verletzten zu kümmern, bis er auf seiner Rückreise wieder am Wirtshaus vorbei kam. Er versprach dem Wirt, jegliche Aufwendungen bei seiner Rückkehr zu begleichen. Jesus fragte dann den Mann, welcher von den drei denn nun wie ein Nächster an dem von den Räubern angegriffenen Mann gehandelt hätte. „Der Mann, der sich um das Opfer gekümmert hat“, antwortete der Mann und Jesus sagte: „dann geh’, und handle so, wie dieser Mann.“ Die Parabel von Jesus mit seinen Worten „Das Geringste, das ihr für einen meiner Brüder getan habt, das habt ihr für mich getan“ (Mathäus 25, 34-40), hatte einen tiefen und positiven Effekt auf das Christentum.

Die Belehrung des Buddha, der den kranken Mönch gepflegt hatte ‚Lass den, der mich pflegen würde, die Kranken pflegen‘, ist der von Jesus’ Worten sehr ähnlich, nur dass sie keinen entsprechenden Einfluss auf das Denken und die Praxis des *Theravāda* hatte. Seine Worte waren wie eine Symphonie, die für Taube gespielt wurde. Im *Theravāda* könnte eine Version der Geschichte vom *Samariter* etwa so aussehen: Einst ging ein Mann auf der Straße von *Bangkok* nach *Ayudhya*, als ihn Räubern angriffen, ausraubten und fast totschiugen. Es passierte also, dass ein Mönch die Straße entlang kam, den Mann am Boden liegen sah und bei sich dachte: „Ich werde lieber gar nichts tun, sonst würde ich am Ende gegen eine *Vinaya*-Regel verstoßen, und, übrigens, wenn ich

mich nicht beeile, komme ich noch zu spät zu meinem *Dāna*.“, und er würde dann weitergehen. Dann würde ein in Meditation Erfahrener vorbeikommen und beim Anblick des am Boden liegenden Opfers, die Hände zusammenlegen und lächelnd sagen: „Möge es dir gut ergehen, mögest du glücklich sein.“ und dann achtsam weitergehen. Zuletzt würde dann eine alte, fromme Frau vorbeikommen, den verletzten Mann am Boden liegen sehen und bei sich denken: „Wenn ich diesem Mann helfe, erwirke ich 10 Punkte an Verdienst, aber wenn ich den Mönchen Essen serviere, bekomme ich das Tausendfache.“, und sie würde schnell ins nächste örtliche Kloster tippeln.

Manchmal traf ich junge Mönche in Sri Lanka, die aufrichtig dazu bereit waren, *Mettā* und *Karuṇā* durch Taten auszudrücken, aber sie fanden es extrem schwierig. Laien-Anhänger beobachten die Mönche ständig, um sicher zu sein, dass sie ihre Regeln einhalten. Verstößt ein Mönch gegen eine Regel, sind sie schnell dabei, ihn zu verurteilen. Die Annahme, Mönche seien kostbare, ehrwürdige Individuen, bedeutet für Anstrengungen dieser Art ein weiteres Hindernis. Würde ein singhalesischer Mönch versuchen, einen Kranken zu waschen, würden sofort ein halbes Dutzend entsetzte Menschen angerannt kommen und sagen: „Ich werde das für sie tun, Ehrwürdiger.“, oder „Bitte, nein, Ehrwürdiger – überlassen sie das mir.“ Sie würden ihm die Seife und das Handtuch aus der Hand nehmen, ihn zu einem bequemen Stuhl führen, während ein anderer losrennen würde, um ihm ein Glas Wasser zu holen. Wieder ein anderer würde ihm Luft zufächern und ihn fragen, ob er schon sein *Dāna* hatte. Wäre ein thailändischer oder burmesischer Mönch jemals so töricht, so etwas zu tun, würde er den Ausschluss aus dem Orden riskieren oder mindestens seinen Bezirk verlassen müssen. Die Vorstellung, dass ein Mönch gar eine kranke Frau pflegt, auch wenn es sich dabei um seine eigene Schwester, einen weiblichen Säugling oder eine alte Frau handeln würde, ist schier unvorstellbar. Der bekannte burmesische Mönch *U Thittila* - seit jeher ein Außenseiter -, der sich während des zweiten Weltkrieges in London aufhielt, zog sich während der Bombenangriffe einen Trenchcoat und einen Helm über und half, Verletzte aus den zerstörten Häusern zu bergen. Dies brachte ihm bei den britischen Buddhisten viel Respekt ein, wurde jedoch von den Burmesen auf das stärkste verurteilt. Es brauchte Jahre, um seinen lädierten Ruf wieder herzustellen. Vor seinem Tod lernte ich diesen Mann noch kennen und fragte ihn über diesen Vorfall. Mit einem Schmunzeln sagte er in etwa: „Wir Burmesen würden *Karuṇā* noch nicht einmal sehen, wenn wir darüber stolpern.“ Der *Theravāda* scheint die einzige Religion zu sein, bei der für einen Kleriker ein spontaner Akt des Mitgefühls ein grober Verstoß bedeutet. Im Gegensatz zu Burma wird in Sri Lanka und Thailand Sozialarbeit von Mönchen etwas mehr akzeptiert, so lange sie sich auf administrative Arbeit, auf Spendensammeln und das Organisieren von Laien-Veranstaltungen beschränkt und die Mönche sich nicht körperlicher Arbeit aussetzen oder gar ihre Hände schmutzig machen. Aber auch für diese „erlaubte“ Arbeit muss er kämpfen, um die Akzeptanz und die Unterstützung der Gemeinschaft zu bekommen. *Spiro* kommentiert die Situation in Burma wie folgt: „Eine Gruppe von Mönchen haben als karitatives Projekt ein Waisenhaus in ihrem Kloster errichten können ... Bis 1962 wurden daraus 77 Waisenhäuser mit insgesamt 600 männlichen Bewohnern, die ihrem Kloster angegliedert und in ganz Burma und den *Shan*-Ländern verteilt waren. Wie erwartet ... wurde ihrer Arbeit weder von anderen Mönchen noch von den Laien Inte-

resse entgegengebracht. Finanzielle Unterstützung für ihre Aktivitäten erhielten sie hauptsächlich von der (amerikanischen) Asien-Stiftung, bis diese 1962 aus Burma ausgewiesen wurde. Ein burmesischer Angestellter dieser Stiftung, ein westlich ausgebildeter Buddhist, der christlichem Einfluss und Missionsarbeit ausgesetzt und davon beeinflusst war, wollte offensichtlich die buddhistischen Mönche auf ähnliche Weise beeinflussen und brachte sie zur Gründung dieser Waisenhäuser.“ Dies ist eine scharfsinnige Beobachtung. Die wenigen sozialen Aktivitäten des *Theravāda*, die existieren, werden (obwohl nicht alle) von Westlern oder vom Christentum beeinflusst, oder sie imitieren christliche Sozialarbeit. Dies ist besser als gar nichts, ist aber auch ein weiterer Beleg dafür, dass praktisches Mitgefühl nicht unbedingt Sache des *Theravāda* ist.

Das soll nicht heißen, dass *Theravāda*-Laien nicht freundlich und großzügig wären. Sie sind es und manchmal sogar auf eine bemerkenswerte Art. Ihre Freundlichkeit und Großzügigkeit erstreckt sich aber nur sehr halbherzig und unsystematisch auf die wirklich Hilfsbedürftigen. Sie spenden ein paar Münzen für Obdachlose, unternehmen aber niemals etwas gegen die Obdachlosigkeit selbst. Eine sichere und effektive Unterstützung ist ausschließlich für den *Sangha* reserviert. Mönche für ihren Teil, können ebenfalls freundlich sein, jedoch halten sie der *Vinaya* und die öffentlichen Erwartungen davon ab, mehr als nur mitzufühlen. *Mendelsons* Kommentar über Burma lässt sich auch auf andere *Theravāda*-Länder übertragen: „Obwohl gelegentliche soziale Aktivitäten in Klöstern des königlichen Burma üblich waren, gab es immer in diesem Land das Gefühl, dass das Hauptziel der Mönche die eigene Suche nach Erleuchtung sein sollte, und dass sie von diesem Ziel nicht durch weltliche Beschäftigungen (seien es auch aufrichtige karitative und soziale Aktivitäten) abgelenkt werden sollten. So werden Akte sozialer Hilfe traditionell nicht aus Selbstverständlichkeit oder im Einklang mit einer bestimmten buddhistischen Theorie geleistet, sondern sind eher das Ergebnis der ihrem Wesen nach gewöhnlich guten und ethisch gesinnten Burmesen ... Bevor ich nach Burma ging, war mir bereits klar, dass sich die Natur der burmesischen Gesellschaft ändern könnte, wenn die Burmesen ihre Ansichten über das Erwirken verdienstvoller Taten revidieren würden. Dies bestanden hauptsächlich aus Geschenken an den *Sangha*, vornehmlich Essen, aber auch Gebäude, verschiedene Einrichtungen und die Erfüllung der Grundbedürfnisse der Mönche.

*Theravādins* könnten mir vorhalten, dass ich nach christlichen Gesichtspunkten beurteile und dass Mönche eben nicht im sozialen, sondern im kontemplativen Sektor arbeiten sollen. Es ist wahr und ich habe kein Gegenargument. Hinter dieser Aussage stehen jedoch zwei Annahmen, die falsch sind. Erstens, die große Mehrheit der *Theravāda*-Mönche ist nicht kontemplativ. Bestenfalls sind sie gute Gelehrte und Spezialisten bei Ritualen, schlimmstenfalls ... nun ja, wir wollen den alten Kaffee nicht wieder aufwärmen! Zweitens, die Behauptung, dass soziale Aktivitäten irgendwie nicht mit Meditation vereinbar sind oder dieser sogar schaden würden, ist nicht haltbar. Sozial aktiv zu sein, kann eine Kontemplation sein – es kann eine Übung in Loslassen sein, eine Methode, das Ego klar wahrzunehmen und zu verkleinern, ein Mittel zum Entwickeln von *Mettā* und *Karunā*. Nehmen wir z. B. die Praxis der Achtsamkeit. Im *Satipaṭṭhāna-Sutta* sagt der Buddha: „Weiterhin handelt ein Mönch achtsam, während er kommt und geht, während er nach vorn und hinter



sich blickt, während er seinen Arm ausstreckt und zurückzieht, während er seine Robe anzieht oder seine Robe und seine Bettelschale trägt, während er isst, schmeckt und trinkt, beim Lassen von Kot und Urin, beim Gehen und Stehen, beim Einschlafen und Aufwachen, während er spricht oder schweigt“(M, I:57) [M.10]. Der Punkt, um den es hier geht, ist, dass jede Aktivität von Achtsamkeit begleitet werden sollte. Anstatt sich an sterile und überflüssige Regeln zu klammern, die *Tha-nissaro* zufolge, zum Zweck der Entwicklung von Achtsamkeit aufgestellt wurden, warum sollte man nicht Freundlichkeit gegenüber anderen praktizieren? Wenn jemand während eines Meditationskurses achtsam essen kann, warum kann er dann nicht achtsam Essen für Hungernde zubereiten? Dann ist da noch die bekannte *theravādische* Kontemplation über die Widerlichkeit des Körpers. Wenn jemand sich lösen und innere Ruhe entwickeln kann, wenn er an die unangenehmen Aspekte des Körpers denkt, wieso kann er dann nicht dasselbe tun, während er einen sterbenden Menschen pflegt? Die pedantische und konservative Haltung des *Theravāda* hat dazu geführt, dass kreative spirituelle Herangehensweisen wie diese sich nicht entwickeln und durchsetzen konnten. Fügt man dem die narzisstische Beschäftigung mit sich selbst im *Theravāda* hinzu, wird einem klar, warum solche Möglichkeiten niemals in Erwägung gezogen wurden.

Im Jahr 2000 verbrachte ich einige Zeit als Freiwilliger in Kalkutta in Mutter Theresas Heim für die mittellosen Sterbenden. Diese Erfahrung öffnete mir die Augen. Das erste, was ich dort bemerkte, war, dass viele Schwestern und andere freiwillige Helfer trotz Mühsal und Elend und großem Druck die Qualitäten besaßen, die wir Buddhisten mit Hilfe der Meditation zu entwickeln versuchen – Akzeptanz, Loslösung, Zufriedenheit, genauso wie Mitgefühl und Liebe. Ihre Arbeit bestand darin, anderen zu helfen, und diente zugleich dem Zweck der persönlichen Transformation und der Hingabe an ihren Gott. Ich glaube, dass dies die eigentliche Botschaft des *Mahāparinibbāna-Sutta* ist. In den Stunden vor dem Hinscheiden des Buddha ging *Ānanda* zu der Unterkunft, lehnte sich an einen Türpfosten und schluchzte bei dem Gedanken, seinen geliebten Freund und Lehrer nun bald zu verlieren. Der Buddha bemerkte aber die Abwesenheit *Ānandas*, fragte einen anderen Mönch, wo dieser sei und bat diesen, *Ānanda* zu holen. *Ānanda* kam wie verlangt und setzte sich neben den liegenden Buddha. „Genug, *Ānanda*, weine nicht“, sagte der Buddha. „Habe ich nicht schon so oft gesagt, dass alle angenehmen und lieben Dinge auch flüchtig sind, dem Wandel ausgesetzt, vergänglich sind? Über eine lange Zeit hinweg, *Ānanda*, hieltest du dich in der Gegenwart des *Tathāgata* auf und hast Liebe durch Taten, Worten und Geist zum Ausdruck gebracht, wohl­tätig, segensreich, großherzig und freigiebig. Du hast viel Gutes erreicht, *Ānanda*. Streng dich ein letztes Mal an und schon bald wirst du befreit sein“(D, II, 144) [D. 16]. Was bedeutet die Phrase „Liebe durch den Körper zum Ausdruck bringen“ (*mettena kāya kamena*) hier? Sicher will der Buddha damit sagen, dass während all dieser gemeinsamen Jahre, *Ānandas* selbstloses Geben, seine ruhige Hilfsbereitschaft, das Setzen der Bedürfnisse anderer vor die eigenen ihn in die Nähe des Erwachens gebracht haben. Und diese liebevollen Taten *Ānandas* waren seine Meditation.

Die andere Sache, die ich bei der Arbeit im Heim für die mittellosen Sterbenden bemerkte, war, wenn ich jeden Abend in mein Zimmer zurückkehrte, mein Geist klar und fast völlig von den

Hindernissen, besonders von *Kāma-chanda* befreit war. Obwohl ich körperlich müde war, fühlte ich eine Klarheit in meinem Geist, die ich sonst nur nach Perioden langen und einsamen Meditierens kannte. Das war so bemerkenswert, dass ich begann, nach der Ursache zu suchen. Ich verbrachte einen Großteil des Tages damit, infizierte Wunden zu reinigen und Fäkalien abzuwischen und ich bin sicher, dass dies den Effekt einer Meditation über die Widerwärtigkeit des Körpers hatte. Einmal habe ich diese Meditation formell in einem Zeitraum von 12 Monaten einmal wöchentlich in der Leichenhalle des *Kandy General Hospitals* durchgeführt und bemerkte, dass es eine tiefe und stabile Loslösung zur Folge hatte. Aber die Loslösung und innere Klarheit, die ich in Kalkutta erfuhr, war qualitativ anders. Sie war mit der Freude, Wärme des Bewusstseins erfüllt, dass ich wenigstens einen kleinen positiven Unterschied im Leben eines Mitmenschen erreicht hatte. Ich habe oft versucht, das Paradox von innerer Loslösung und dem Sich-Um-Andere-Kümmern logisch zu durchdenken. In Kalkutta löste ich es nicht mit Hilfe der Logik, aber durch meine Erfahrungen lernte ich, dass beide gleichzeitig auftreten können. Ein westlicher Mönch der tibetischen Tradition, der ein Hospiz leitet, berichtete mir von den gleichen Erfahrungen. Nebenbei lernte ich in Kalkutta den Unterschied zwischen dem Lebensstil der dort ansässigen Nonnen und dem meinen kennen. Während wir ‚technisch‘ gesehen nur über wenig Besitztümer verfügen, besitzen ich sowie die anderen *Theravāda*-Mönche eigentlich eine Fülle von Dingen. Die Kleinen *Schwestern der Nächstenliebe* besitzen nichts außer zwei *Saris* und einen Eimer. Sie verbringen ihre ganze Zeit mit Geben, während wir *Theravāda*-Mönche die meiste Zeit mit Empfangen verbringen. Deswegen sind wir auch die Ärmeren.

### 27. *Chen Yen* und die *Tsu Chi*-Organisation

1966 war die buddhistische Nonne *Chen Yen* aus Taiwan Zeuge, wie eine ernsthaft erkrankte Frau von der Patientenaufnahme eines Krankenhauses zurückgewiesen wurde, weil sie offensichtlich zu arm war, um die Rechnung zu bezahlen. Ein *Theravādin* hätte bloß mit der Schulter gezuckt und gesagt: „So ist *Samsāra*. Ich werde lieber noch intensiver praktizieren, um so schnell wie möglich davon erlöst zu werden.“ Auf Grund ihrer Verwurzelung im *Mahāyāna*, beschloss *Chen Yen*, alles zu tun, damit solch ein schrecklicher Vorfall nicht wieder passiert. So entstand die *Tsu Chi*-Organisation. Heute besitzt die *Tsu Chi*-Organisation über 100 Zentren in der ganzen Welt. Sie verfügt über vielfältige Möglichkeiten, um in Krisenfällen in der ganzen Welt angemessen reagieren zu können. Ihr Recycling-Projekt hatte Modellcharakter. Es verwundert nicht, dass die Arbeit der ehrwürdigen *Chen Yen* Hunderttausende von Menschen inspiriert hat. Außerdem führte sie dazu, dass der Buddhismus in Taiwan eine Renaissance erfuhr. Ich hatte 1995 das Privileg, *Chen Yen* persönlich kennen zu lernen. Nachdem ich ihr beeindruckendes Krankenhaus in *Hualien* und einige ihrer Zentren besucht hatte, erwartete ich nach allem, was ich über ihr enormes Arbeitspensum wusste, eine dynamische, lebhaft und geschäftig wirkende Frau, mit nur wenig Zeit für Gespräche. Was für eine Überraschung, als ich einer freundlich-lächelnden Nonne vorgestellt wurde, die ausgerechnet wie ein kleiner, zerbrechlicher Vogel wirkte. Sie ist eine der heitersten Menschen, die ich je kennen gelernt habe. Ihre Bewegungen waren harmonisch und achtsam, und während wir miteinander sprachen, gab sie mir nicht nur ihre vollste Aufmerksamkeit, sondern schien direkt

vor Mitgefühl zu strahlen. Tatsächlich war es ihr Mitgefühl, das nicht nur *sie*, sondern auch das Leben Tausender verändert hat. Sie ist der lebende Beweis dafür, dass soziales Engagement weder für die Meditation noch der spirituellen Entwicklung ein Hindernis ist. Ich habe *Hinativana Dhammaloka* in den letzten vier Jahren vor seinem Tod 1981 sehr genau gekannt und wahrscheinlich war er der spirituell fortgeschrittenste Mönch aus Sri Lanka, dem ich je begegnet bin. Durch seine Reife, Weisheit und Egosigkeit war er eins der seltenen Beispiele von *Mettā-cetovimutthi* [eines durch liebevolle Freundlichkeit Gemütsverlusten]. Seine Arbeit für die *Gramasamvaradhana*-Bewegung in den 30er Jahren und sein soziales Engagement in späteren Jahren waren kein Hindernis sondern diente als Basis für seine später sehr deutlich erkennbare spirituelle Entwicklung. Aber die meisten *Theravādins* verstehen das einfach nicht! Weil es ihnen an Vorstellungskraft fehlt, reduzieren sie Meditation nur auf das Sitzen mit gekreuzten Beinen, Liebe auf eine rein mentalen Übung, die nur dem Übenden zu Gute kommt, und Großzügigkeit auf das Verwöhnen von Mönchen.

## 28. Der Verlust von Liebe

Das Buch *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism* von H. B. Aronson fasst fast alle Stellen des *Pāli*-Kanons und seiner Kommentare zusammen, die Themen wie Liebe, Erbarmen, Mitgefühl, Sympathie und Freundlichkeit erwähnen. Es ist ein gründlich recherchiertes und umfassendes Buch, das auf interessante Weise zeigt, wie ungenügend das Verständnis von Liebe innerhalb des *Theravāda* ist. Eine der bedeutsameren Lehrreden des Buddha zum Thema Liebe, die wichtige Folgen ihrer praktischen Anwendung beschreibt, ist das *Desaka-Sutta*<sup>19</sup>. Darin sagt er: „Mönche, jemand, der sich selbst beschützt, beschützt auch andere und wer andere beschützt, beschützt sich selbst. Wie aber beschützt man sich selbst, indem man andere beschützt? Durch regelmäßig praktizierte Meditation. Und wie beschützt der, der andere beschützt, sich selbst? Durch Geduld, Friedfertigkeit, Liebe und Fürsorge“ (S. V. 169). Wenn es je eine Aussage des Buddha gab, die es wert ist, sorgfältig durchdacht zu werden, die so eindeutig auf die Auswirkungen hinweist, die es zu erforschen und anzuwenden gilt, dann ist es sicherlich diese. In seinen Kommentar zu diesem *Sutta* versteht *Buddhaghosa* jedoch die Redewendung „andere beschützen“ nur als das Erreichen der ersten drei *Jhānas* [meditativen Versenkungsstufen] für einen selbst. Darüber hinaus hat er nichts weiter zu sagen. Wie wir bereits oben gesehen haben, lobt der Buddha im *Mahāparinibbāna-Sutta* *Ānanda* für seine „Liebe, die er durch den Körper zum Ausdruck bringt.“ Wieder ist es interessant zu sehen, wie der große *Buddhaghosa* diese Redewendung versteht. Seine Definition von liebevollen Aktivitäten lautet: „Liebevolle körperliche Aktivitäten sind körperliche Aktivitäten, welche mit einem liebevollen Geist ausgeführt werden ... Diese sind in den Texten für die Mönche vorgeschrieben, aber die Laien-Nachfolger können sie genauso praktizieren. Wenn Mönche durch einen liebevollen Geist motiviert das angemessene Betragen zeigen, wird das ihre liebevolle körperliche Aktivität genannt. Wenn die Laien-Nachfolger zum Reliquien-Schrein oder zum *Bodhi*-Baum ge-

<sup>19</sup> Korrekterweise beschreibt *Nyanaponika* das *Desaka-Sutta* als „wie ein vergrabener Schatz versteckt, unbekannt und ungenutzt.“ Ein weiteres Beispiel dafür, wie wirklich wichtige Lehrreden des Buddha vom *Theravāda* ignoriert werden!

hen, um diese zu verehren, wenn sie darüber hinaus Mönche einladen, Mönche treffen, die zum Sammeln der Almosen in das Dorf kommen, ihnen ihre Bettelschale abnehmen, ihnen einen Sitz anbieten oder sie begleiten usw., dann wird das liebevolle körperliche Aktivität genannt.“ So sehen wir, dass *Buddhaghosa* zufolge der einzige Weg, wie ein Laien-Nachfolger Liebe durch den Körper zum Ausdruck bringen kann, darin besteht, ein altes Knochenfragment oder einen Baum zu verehren, und natürlich, Mönchen zu dienen. Der beste Weg für Mönche, um Liebe durch Aktivität auszudrücken, ist seiner Meinung nach, den *Vinaya*-Regeln akribisch zu folgen. Nach 2000 jähriger Beschäftigung mit den Worten Buddhas, ihrer Kontemplation, ihrer Analyse und ihrem sorgfältigen Durchdenken, ist das das Beste, was der *Theravāda* zustande gebracht hat. In der Tat zeichnet dies ein bedauerliches Bild und hat viel dazu beigetragen, dass echte Liebe und echtes Mitgefühl für den *Theravāda* so uncharakteristisch sind.

In der Mitte seines Buches (S. 64) bemerkt *Aronson*, dass trotz aller Verweise auf Liebe und Mitgefühl in seinem Studienmaterial nirgends erwähnt wird, wie man etwas macht, das von den meisten Menschen für wohltätig gehalten wird. Er bemüht sich, diese Lücke zu beleuchten und sagt: „Man sollte annehmen, dass die Kultivierung der *Brahmavihāras* einen Einfluss auf die Natur und die Entfaltungsmöglichkeiten der manifesten mitmenschlichen Aktivitäten des Meditierenden hat. Ein Praktizierender, der konzentriert universelle Liebe oder Mitgefühl entwickelt, wird dadurch stark motiviert sein, vielen Individuen ohne Ausnahme zu helfen.“ Aber kann man das wirklich voraussetzen? Die Kommentare tun das sicherlich nicht – über tausende von Seiten erwähnen sie dies nicht, ja deuten es nicht einmal implizit an. Stattdessen gibt es lange Definitionen von *Mettā* und *Karuṇā*, komplexe Diskussionen darüber, welche Stufen der *Jhānas* diese ermöglichen und detaillierte Instruktionen über die richtige Praxis der Metta-Meditation. Es gibt zahlreiche Verweise darauf, wie man Mönche richtig bedient, ihnen Nahrung bringt, sie richtig verehrt und natürlich gibt es erbauliche Geschichten über Laien-Nachfolger, die ihre Kinder als Sklaven verkauften, um von dem Erlös Geschenke für die Mönche zu kaufen. Aber auch *Aronson* kann an keiner Stelle in den mehr als 4000 Seiten der Kommentarliteratur des *Theravāda* etwas über Gastfreundschaft gegenüber Fremden, Essenspenden an Hungrige, den Schutz von Witwen und Waisen, die Pflege von Kranken, das Trösten von Trauernden usw. finden, welches als Beispiel für Liebe, Mitgefühl oder Freundlichkeit dienen könnte.

Dies alles stammt aus dem 5. Jahrhundert u. Z. Sicher hat sich seit dem die Theorie und Praxis des *Theravāda* ein bisschen [weiter-] entwickelt. Werfen wir also einen Blick auf das *Brahmavihāra Dhamma*, eine moderne Abhandlung über Liebe und Mitgefühl von *Mahasi Sayadaw*, dem wahrscheinlich berühmtesten und einflussreichsten *Theravāda*-Meditationslehrer des letzten Jahrhunderts. Nirgendwo in seiner langen Abhandlung deutet der Autor darauf hin, dass das freundliche Handeln einen positiven Einfluss auf die Entwicklung von Liebe und Mitgefühl haben könnte und nur an zwei Stellen deutet er an, dass praktische mitmenschliche Hilfe ein Ausdruck von Liebe oder Mitgefühl sein könnte. So lobt er an der einen Stelle einen ihm bekannten Burmesen, der gewöhnlich streunende Hunde fütterte und an der zweiten Stelle, auf Seite 191, erörtert er kurz die Pflege von Kranken. Wiederum folgt darauf ein langes Kapitel, in dem der Leser gewarnt wird,

dass, wenn er unglücklichen Menschen hilft, dies dazu führen könnte, dass man sich wegen ihnen Sorgen macht, nicht schlafen kann oder sogar an „steifen Gliedern“ leiden könnte. Um die Botschaft einzuhämmern, dass das Verlassen des Meditationswissens zum Zweck praktischer Hilfe für unser weltliches und spirituelles Wohl schädlich ist, erzählt *Mahasi* folgenden dramatischen Vorfall, der wirklich passiert ist. Ich zitiere: „Einst wurde einem Arzt eröffnet, dass er an einem Magengeschwür leidet. Ursache dafür war die pausenlose Aufopferung des Arztes für die Kranken, die der Grund dafür war, dass er vergaß, regelmäßig sein Essen zu sich zu nehmen. Der noch junge Arzt starb an diesem Magenleiden. Daher können *Karuṇā*, (aktives Mitgefühl) das eigene Glück verhindern. Das ist in der Tat so.“ Eine derartig kalkulierende Selbstsucht wird im *Theravāda* als Mitgefühl bezeichnet.

Während einer kürzlich unternommenen Tour durch Malaysia, bei der ich Belehrungen gab, fand ich insgesamt 16 Bücher über die Praxis der Entfaltung Liebevoller Freundlichkeit die in der dort ansässigen *Theravāda*-Gemeinschaft zirkulierten und sowohl verkauft als auch umsonst vertrieben wurden. Keines dieser Bücher über *Mettā* verwies auf etwas, das über das Ausstrahlen von freundlichen Gedanken oder Wünschen hinausgeht. Keine beschreibt *Mettā* positiv als eine Kraft zum Guten, sondern immer nur negativ, als Gegenmittel zum Hass. Alle bezogen sich auf die übliche Standardliste der 11 Vorteile, die der Meditierende hat, wenn er *Mettā-Bhāvanā* praktiziert. Keine von ihnen thematisierte die Vorteile, die andere davon haben, wenn man sich ihnen gegenüber liebevoll und freundlich verhält. Das Beste dieser Bücher, das vom *Ehrw. Visuddhacara*, ist sehr gewissenhaft geschrieben und praktisch. Auf dem Klappentext auf der Rückseite dieses Buches steht ein Zitat von *Henry Van Dyke*: „Lieben heißt Geben und nicht Nehmen.“ Liebe ist bestimmt mehr als nur Geben, aber die meisten Menschen würden zustimmen, dass Geben ein wichtiger Aspekt der Liebe ist. Jemandem seine Zeit opfern, Materielles schenken, jemandem helfen, ihm eine Schulter zum Weinen bieten usw., all das kann Ausdruck eines liebevollen Herzens sein. Jedoch versäumt *Visuddhacara* es, in seinem Buch über das Geben von liebevollen Gedanken hinaus weitere Möglichkeiten des Gebens oder Teilens zu erwähnen. Und wie bei allen anderen Publikationen, gibt es auch in diesem Buch ein Kapitel, wo alle Vorteile genannt werden, die man durch die Praxis von *Mettā* erhält, ohne zu erwähnen, dass man auch Vorteile geben kann, wenn man *Mettā* praktiziert.

Eine weitere zeitgenössische Publikation soll illustrieren, wie im *Theravāda* Liebe verstanden wird. Hierzu dient das *Bhāvanā Magazine*, das Organ der *Bhāvanā Society* in den USA. Diese Gesellschaft wird von dem ungewöhnlich offenen, aktiven und spirituell entwickelten *Theravāda*-Mönch *Henapola Gunaratana* geleitet. Der *Ehrw. Gunaratana* hat viele Jahre im Westen gelebt, seine Schüler sind größtenteils Westler und man könnte erwarten, dass er in Bezug auf den *Theravāda* einen kreativen und modernen Ansatz verfolgt. Die Frühlingausgabe des *Bhāvanā Magazines* im Jahr 2001 war dem Thema *Mettā* gewidmet. Im Editorial dieser Ausgabe wird der Leser darauf hingewiesen, dass alle Artikel in dieser Ausgabe von der „Beziehung zwischen Sitzen und Wirken, zwischen uns und allen lebenden Wesen“ handeln. Das klingt viel versprechend. Beim Lesen fällt uns auf, dass alle Artikel nette Überschriften haben, wie z. B. „Kultivierung des Her-

zens“ und „Der Tanz von Liebe und Weisheit“ und dass es zahlreiche Sätze gibt, wie z. B. „andere mit *Mettā* umarmen“, „sich in der Strahlung von *Mettā* entspannen“ und „mit unseren Fehlern Frieden schließen“. Das klingt eher weniger viel versprechend. In modernen Schriften des *Theravāda* über *Mettā* dienen solche überschwänglichen und zuckersüßen Phrasen oft als Ersatz für eine klare Führung und das Ermutigen, über das bloße Sitzen hinaus zu gehen und etwas Praktisches für Not Leidende zu tun, *Mettā* als Ausdruck freundlichen Wirkens zu verstehen, oder sich weiterzuentwickeln, indem man anderen hilft. Leider trifft das auch auf das *Bhāvanā-Magazin* zu. Trotz des Versprechens im Leitartikel und der Behauptung, dass „*Mettā* nicht nur auf dem Meditationskissen während des Denkens stattfindet“, gibt es keine darüber hinausgehende Erwähnung. Auf Seite 16 wendet sich der *Ehrw. Gunaratana* mit einem offenen Brief an seine Leser, um über die terroristischen Anschläge [des 11. Sept.] in New York zu sprechen. Darin sagt er: „Wie bitten alle unsere Freunde und Mitglieder der buddhistischen Gemeinschaft, ihre freundlichen und heilenden Gedanken an all die zu senden, die den Verlust von Freunden und Verwandten zu beklagen haben, und an alle, die selbst an körperlichen oder psychischen Schmerzen leiden.“ Er schlägt nicht vor, etwas anderes zu tun, wie z. B. eine Geldspende an eine Organisation, die den Familien der Opfer hilft, zu leisten. Das Denken freundlicher Gedanken, während man auf einem Meditationskissen sitzt, gilt, wie üblich im *Theravāda*, als ausreichend. Der deutsche Theologe *Albert Schweitzer* kritisierten am Buddhismus, dass er lediglich „Gedankenmitgefühl“ lehrt, und soweit es den *Theravāda* betrifft, kann man dem nur schwer widersprechen. Der englische *Mahāyāna*-Buddhist *Sangharakshita* sagt korrekt: „Die traurige Wahrheit ist, dass es weit weniger unangenehm ist, für eine blutleere Abstraktion wie „Menschlichkeit“, in Verzückungen von Liebe und Bewunderung zu schwelgen, als dass man für einen Moment aufrichtig und selbstlos auch nur ein einzelnes unvollkommenes menschliches Wesen liebt ... Das soll nicht als generelle Verurteilung der Kontemplation von abstrakten Ideen verstanden werden, sei es Liebe oder Mitgefühl oder irgendeine andere Idee, wie sie in bestimmten Meditationsformen vorkommen kann. Wir möchten hier nur betonen, dass eine solche Kontemplation kein Selbstzweck sein darf, sondern nur als Mittel zum Zweck verstanden werden muss, als ein Hilfsmittel, das uns befähigt, unsere Mitmenschen wahrhaftiger zu lieben, als wir das ohne dieses Mittel getan hätten.“

Der *Theravāda* hat das Vermächtnis des Buddha auf tausendfältige Weise betrogen, aber nirgendwo so sehr versagt, wie bei dem Verständnis, der Ermutigung und der Praxis echter Liebe und echtem Mitgefühl. Allein auf Grund dieser Tatsache müsste der *Theravāda* als unzureichende Interpretation der Lehren des Buddha zurückgewiesen werden.

## 29. Den Buddha neu entdecken

Der *Theravāda*-Buddhismus befindet sich überall in der Krise. Alle Länder des *Theravāda* leiden unter politischer Zerrüttung, Korruption, instabiler Demokratie, Diktatur oder Bürgerkrieg. Gleichzeitig vollziehen sich in diesen Ländern unkontrolliert wuchernde Entwicklungen und ein rapider gesellschaftlicher Wandel. Die Menschen schauen auf den *Sangha*, um Antworten und Führung zu erhalten, aber sie erhalten nur das abgestandene Alte. Wie die Brahmanen zur Zeit des Buddha, scheint der *Sangha* wenig mehr tun zu können, als „zu sagen, was bereits gesagt wurde,

und zu singen, was schon immer gesungen wurde.“ Die meisten buddhistischen Autoritäten sind über die herrschenden Verhältnisse überhaupt nicht im Bilde und merken nicht einmal, dass sie sich inmitten einer Krise befinden. Professor *L. O. Gomez* hat die ganze Situation angemessen zusammengefasst: „Immer öfter lebt der moderne Buddhist selbstgefällig und eingeschlossen in den Patentlösungen seiner Vorfahren, wobei er sich nicht nur der heutigen prekären Situation des Buddhismus' nicht bewusst ist, sondern auch die Probleme, welche sich aus der buddhistischen Lehre als einer Weltanschauung in diesem Jahrhundert ergeben und die Probleme, denen sich der heutige Buddhismus gegenübersteht, ignoriert.“ Rufe nach Reformen werden bereits laut, jedoch wird die Lösung unvermeidlich darin gesehen, wieder zur strikteren *Vinaya*-Praxis zurückzukehren, was bedeutet, dass Mönche für das Leben im 2. Jahrhundert v. u. Z. ausgestattet werden, und nicht für ein Leben im 21. Jahrhundert. Es ist eher unwahrscheinlich, dass bedeutsame Veränderungen stattfinden werden. Reformen haben immer etwas mit dem Benennen von Missverständnissen, dem Kritisieren von Fehlverhalten und der Identifikation von Schuldigen zu tun, aber die Südost-Asiaten haben eine starke kulturelle Antipathie gegenüber jegliche Art von offener Auseinandersetzung. In Sri Lanka wird jede nur so kleine Kritik an der Religion abgelenkt oder zum Schweigen gebracht, indem sie als „christlicher Versuch, den Buddhismus zu unterminieren“ gebrandmarkt wird. Das Schicksal des *Mahāyāna* in Korea, Japan, Singapur und in geringerem Ausmaß in Taiwan, also Ländern, die bereits in den 50er und 60er Jahren modernisiert wurden, deutet an, was dem *Theravāda* noch bevorsteht. Statistiken aus diesen Ländern belegen, dass sich Menschen mit besserer Schulbildung wahrscheinlich eher dem Säkularismus oder Christentum zuwenden. Die Bauern und einfache Bevölkerung der *Theravāda*-Länder bleiben vielleicht ihrem Glauben gegenüber treu, jedoch werden sich die Jungen, Gebildeten und Intellektuellen abwenden, wenn sich nicht bald etwas ändert. Dieser Prozess ist in Sri Lanka und Thailand bereits in vollem Gang und auch in Burma kehrt allmählich die Moderne ein, die früher oder später ebenfalls Veränderungen nach sich ziehen wird. Tragisch daran ist, dass die Lehren des Buddha aus dem *Pāli*-Kanon wahrscheinlich besser dazu geeignet wären, die Probleme und Bedürfnisse der heutigen Zeit zu lösen, als jede andere alte Lehre. Jedoch sind es nicht die praktische Psychologie, der Geist des Untersuchens, die sozialen Auswirkungen seiner Ethik oder die humanistische Anschauung des *Pāli*-Kanon, welche in Asien betont werden. Dort ist der *Theravāda* einem geistlosen Formalismus verpflichtet, gleichgültig gegenüber sozialen Problemen und an die schlimmsten Arten von Aberglauben angepasst.

Nach all dem, was bisher erörtert wurde, könnte der Eindruck entstehen, dass ich das alte Buddha-Bild mit all seinen Rissen und fehlenden Stücken zum alten Eisen werfen will, um es dort zu belassen. Aber dem ist nicht so. Das Metall, aus dem es gefertigt wurde, mag vielleicht zerfressen und rostig sein, besitzt aber noch immer unschätzbaren Wert. Der Stil des Bildes mag den modernen Geschmack nicht treffen, aber ein geschickter Bildhauer könnte es in einer zeitgemäßen und attraktiveren Form neu gestalten. Das alte Buddha-Bild muss eingeschmolzen und in eine neue Form gegossen werden. Es bleibt abzuwarten, was mit dem *Theravāda* in Asien passieren wird. Momentan sind die Zeichen nicht gerade ermutigend. Außerhalb der traditionellen Heimatländer

des *Theravāda*, in Europa, Amerika, Australien, Indien und Teilen von Südost-Asien, ist die Situation sehr unterschiedlich. Dort besteht die Möglichkeit der Erneuerung, der Erforschung der Kernlehre, losgelöst von den Beimischungen der Jahrhunderte, die Möglichkeit, daraus neue und relevantere Bedeutungen und Folgerungen zu gewinnen. Aber bis auf wenige Ausnahmen scheint bis jetzt noch nicht viel passiert zu sein. Anstatt den zeitlosen *Dhamma* zu übernehmen, kopieren die meisten neuen *Theravādins* nur die alten Anschauungen und Formen, die in den Heimatländern des *Theravāda* vorherrschen.

Gelegentlich höre ich Leute, die mit der Situation des *Theravāda* vertraut sind, sagen, dass auch wenn der *Theravāda* in Asien ausstirbt, er letztlich im Westen überleben wird. Aber wird es so sein? Eine der auffälligsten Eigenschaften von *Theravāda*-Gruppen im Westen ist ihre kleine Mitgliederzahl, sie wachsen langsam und haben oft eine kurze Lebenszeit. Dies ist besonders auffallend, wenn man das mit dem allgemein weit verbreiteten Interesse der Bevölkerung am Buddhismus und dem Erfolg des tibetischen und *Zen*-Buddhismus vergleicht. Es besuchen viele Menschen Gruppen der *Theravāda*-Tradition, aber die strenge, wenig anregende Atmosphäre, die sie gewöhnlich vorfinden, ermutigt nur wenige, zu bleiben. Die Anwesenheit eines Mönchs bedeutet oft noch ein zusätzliches Problem. Er ist im Fokus aller Aufmerksamkeit, ein großer Teil der Arbeit der Gruppe dreht sich um die Befriedigung seiner Bedürfnisse und finden Belehrungen statt, erfolgen diese nur durch den Mönch. Die ihm umgebende Aura von Heiligkeit und Autorität hindert oft andere, *Dhamma*-LehrerInnen zu werden. Ist der Mönch einmal nicht anwesend, ruhen sofort alle Aktivitäten der Gruppe; verlässt er die Gruppe oder stirbt er, bedeutet dies meistens auch das Ende derselben. Als ich 17 Jahre alt war, besuchte ich eine Zeitlang eine *Theravāda*-Gruppe in Australien. Als ich nach 15 Jahren dieser Gruppe erneut einen Besuch abstattete, hatte sie noch immer dieselbe Anzahl von Mitgliedern, alle, bis auf einen kleinen Kern, andere als am Anfang, und der einstige langjährige Leiter dieser Gruppe war zum Katholizismus übergetreten. Ich sollte einmal in London vor einer buddhistischen Gruppe sprechen, die vor fast 40 Jahren gegründet worden war. Bei meinem Vortrag waren ganze 11 Leute anwesend und man sagte mir, dass dies die übliche Anzahl sei, wenn ein Mönch zu Gast ist. Ein Vortrag, der von einem Laien-Nachfolger gehalten wird, hat sogar noch weniger Hörer. Ich weiß von einem buddhistischen Zentrum in Singapur, das innerhalb von ungefähr 25 Jahren, eine lange Folge lust- und teilnahmslose *Theravāda*-Mönche beherbergte, und nie mehr als ein paar Interessierte anziehen konnte. Schließlich zog ein tibetischer Mönch ein und innerhalb von acht Monaten erwachte das Zentrum zum Leben und entwickelte sich zu einem der größten und aktivsten Zentren des ganzen Landes. Ausländische Tempel im Westen können über große Gemeinden verfügen, die aber gewöhnlich aus migrierten Asiaten bestehen. Weil die meisten ihrer Aktivitäten sehr ritualistisch sind und in ihrer Heimatsprache durchgeführt werden, ziehen sie nur wenige Westler an. Auch die Asiaten der zweiten Generation, die mit der westlichen Kultur und Sprache aufgewachsen sind, finden, dass diese Tempel nicht viel zu bieten haben. Tatsächlich kümmern sich viele asiatische *Theravāda*-Tempel im Westen nicht in erster Linie um den *Dhamma*, sondern pflegen die eigene Kultur, und bewahren Erinnerungen an ihr



Heimatland<sup>20</sup>. Westler sind willkommen, sofern ihre Anzahl gering ist und sie nicht über die Angelegenheiten des Tempels bestimmen wollen.

Es existieren jedoch drei *Theravāda*-Organisationen außerhalb Asiens, die eine bemerkenswerte Anzahl von Interessenten angezogen haben und von denen man sagen kann, dass sie ein nationales und sogar internationales Profil besitzen. Es kann sehr lehrreich sein, diese Gruppen einmal genauer unter die Lupe zu nehmen, um zu sehen, was der Schlüssel für ihren für den *Theravāda* sehr untypischen Erfolg ist. Die größte und am meisten verbreitete dieser Organisationen im Westen ist heute die von S. N. Goenka gegründete. Auch wenn Goenka immer wieder betont, dass er weder *Theravāda* noch Buddhismus lehrt, existieren Gründe, die ganz klar für eine typische *Theravāda*-Bewegung sprechen, und als solche werde ich sie behandeln. Sie ist z. B. stark sektiererisch, und spalterisch. Die von ihr gelehrt Meditation stellt Techniken in den Mittelpunkt und basiert auf dem *Abhidhamma*. Sie vereinigt primitiven Aberglauben und pseudo-wissenschaftliche Konzepte in ihrer Praxis („reine“ Techniken und Orte, Schwingungen, das Erleben individueller Atome, usw.). In anderen Punkten ist sie *Theravāda*-untypisch – ihre Hauptaktivität ist Meditation, sie ist durchweg eine Laien-Bewegung, sie besitzt ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein und beteiligt sich an einigen sozialen Aktivitäten. Goenka selbst ist eine inspirierende Persönlichkeit, die die Dynamik und den Pragmatismus eines Geschäftsmannes in die Organisation mit einfließen ließ. Außerdem hat er sich darum gekümmert, Lehrer zu ermutigen und auszubilden, die ihn an seiner Stelle ersetzen können. Ich glaube, dass diese Faktoren den Erfolg dieser Bewegung erklären und dass vieles dafür spricht, dass sie nach dem Tode ihres Gründers weiterexistieren wird.

Ab 1977 sind die ersten Schüler des thailändischen Meditationsmeisters *Ajahn Chah* im Westen angekommen und seitdem wurden weltweit 13 Klöster errichtet, die eine große Zahl von Anhängern angezogen haben. In Großbritannien z. B. existieren fast 40 Meditationsgruppen, die dieser Bewegung angeschlossen sind. Obwohl sich die *Ajahn Chah*-Bewegung stark an der fundamentalistischen *Vinaya*-Praxis und der thailändischen Kultur anlehnt und auf Ordinierte zentriert ist, erscheint der Erfolg der Bewegung überraschend. Dieser Erfolg kann hauptsächlich mit der Zahl der außergewöhnlich inspirierenden Lehrer erklärt werden, die diese Bewegung bisher hervorgebracht hat. Diese Lehrer ziehen durch ihre hohen moralischen Standards und ihre Hingabe viele Anhänger an, und, weil sie Meditation auf praktische und ansprechende Weise präsentieren. Ihre Fähigkeit, die extreme *Vinaya*-Praxis rational darzustellen, konnte auch Menschen besänftigen, die dieser Praxis normalerweise kritisch gegenüberstehen. Es bleibt aber abzuwarten, ob die *Ajahn Chah*-Bewegung langfristig Bestand haben wird. Wenn sie weiterhin in der Lage ist, Kandidaten für die Mönchs-Ordination zu finden und inspirierende LehrerInnen auszubilden, könnte sie weiter wachsen. Schafft sie das nicht, könnte eine Folge davon sein, dass sie mehr und mehr auf Thai-Mönche angewiesen ist und dann allmählich zu einer weiteren ethnisch begrenzten Organisation degeneriert, die nur die rituellen Bedürfnisse asiatischer Einwanderer im Westen befriedigt.

---

<sup>20</sup> Einige dieser Punkte bespricht Paul David Numrich in *Old Wisdom in the New World*, 1996.

Die zwei viel versprechendsten Organisationen im Westen sind die INSIGHT MEDITATION SOCIETY mit Hauptsitz in Massachusetts und das SPIRIT ROCK MEDITATION CENTER in Kalifornien. Beide basieren auf den Lehren des *Pāli*-Kanons. Seit ihrer Gründung 1976 ist die IMS kontinuierlich gewachsen und besitzt nun über 100 Zentren und angeschlossene Meditations-Gruppen. 1984 gründete *Jack Kornfield*, einer der Gründer der IMS, das SPIRIT ROCK MEDITATION CENTER. Alle Gründer dieser zwei Organisationen sind Laien-AnhängerInnen, die bei verschiedenen Lehrern in Asien studiert und ihre Erfahrungen mit in den Westen gebracht haben. Erst kürzlich eröffnete das IMS das BARRE INSTITUTE OF BUDDHIST STUDIES, wo an der Meditation interessierte Menschen etwas über buddhistische Psychologie und Philosophie und andere spirituelle Disziplinen lernen können. Obwohl beide Organisationen ihre Inspiration aus dem *Pāli*-Kanon ziehen, sind sie auch anderen Traditionen gegenüber offen. Die Lehrer geben aber die Rhetorik des *Zen*, *Vajrayana*, *Krishnamurti* und der westlichen Psychologie nicht einfach wieder, sondern benutzen dieser Lehren und Disziplinen, um ein tieferes Verständnis der Kategorien des *Pāli*-Buddhismus zu gewinnen und um sich ihnen aus verschiedenen Perspektiven zu nähern. Das Ergebnis ist eine frische, dynamische und praktische Herangehensweise an die Meditation und an das spirituelle Leben. Genauso wichtig: Beide Organisationen, das IMS und das SRMC, versuchen sehr kreativ die Werte des *Dhamma* auf zeitgemäße Situationen und Probleme anzuwenden. Der ethische Kodex ihrer LehrerInnen ist eins von vielen Beispielen dafür. Beide Organisationen werden von der Gemeinschaft ihrer Lehrer getragen und organisiert. Ihre Entscheidungen werden sehr offen und transparent in allen Belangen getroffen, und das ist anders als in den typischen Strukturen des *Theravāda*, wo eine einzelne Person, gewöhnlich ein Mönch, dominiert.

Sucht man Faktoren, die alle oben genannten Gruppen gemeinsam haben, fallen einem sofort zwei Dinge ein. Zum Ersten wird in allen die Meditation betont. Die Westler sind primär an praktischer und nicht so sehr an theoretischer Spiritualität interessiert, und wenn es ihnen auf einer inspirierenden und bedeutungsvollen Art und Weise präsentiert wird, dann werden sie kommen. Zum Zweiten haben weder die Gründer noch die meisten ihrer Mitglieder einen traditionellen *Theravāda*-Hintergrund. Zweifelsohne kam die Inspiration der *Ajahn Chah*-Bewegung von ihrem thailändischen Gründer, doch ihre Klöster im Westen wurden alle von westlichen Mönchen etabliert, die in diesen Einrichtungen sind und sie auch leiten. *Goenka* wurde in Burma geboren, stammt aber aus einer orthodoxen *Hindu*-Familie. Soweit es die Religion betrifft, wirkt das kulturelle Konditionieren des *Theravāda* wie ein Schlafmittel, das jeden Unternehmungsgeist betäubt, der über das Wiederkäuen altbekannter Muster hinausgeht. Die, die von dieser Konditionierung frei sind, sind höchstwahrscheinlich aktiver, innovativer und kreativer. Ein weiterer Faktor, den die drei der genannten Gruppen gemeinsam haben und der für ihren Erfolg ausschlaggebend sein könnte, ist, dass sie nur aus Laien-Nachfolgern bestehen. Die Tatsache, dass Laien-Lehrer keine ‚Uniform‘ tragen oder verlangen, unter Beachtung von Formalitäten behandelt zu werden, die Barrieren schaffen, gibt den anderen Laien-Schülern das Vertrauen, dass sie den *Dhamma* tatsächlich vollständig kennen und praktizieren können.

### 30. *Buddhayāna*

#### Ein neuer Name

Ein neu belebter *Theravāda* würde sich so sehr von seinem lustlosen und beschränkten Vorgänger unterscheiden, dass es richtig wäre, sich dafür gleich einen neuen Namen auszusuchen. Ein neuer Name würde auch bewusst den Wunsch betonen, neue Interpretationen des *Dhamma* zu entwickeln, anstatt die alten nur zu kopieren oder zu rationalisieren. Der Begriff „*Theravāda*“ taucht nur einmal im *Pāli*-Kanon auf, wo er bezeichnenderweise im Kontext von „reinen Lippenbekenntnis“ oder „reiner Wiederholung“ steht (M, I, 164). An welchen Namen könnte sich ein neuer Buddhismus halten? Der Buddha riet seinen Anhängern auf die Frage, nach welchem System sie denn praktizierten, zu antworten, dass sie *Sakyaputtas* seien, Nachwuchs oder Kinder des *Sakya* (A, IV, 202). Dieser Name ist sehr liebenswert, eignet sich unglücklicherweise jedoch nicht für den modernen Gebrauch. An anderer Stelle nannte der Buddha seine Lehre *Vibhajavāda*, die Lehre von der Analyse. Gelehrte beschreiben die Lehren des *Pāli*-Kansons gewöhnlich als ursprünglichen [im Original: *primitive*] oder frühen Buddhismus. Die erste Bezeichnung beschwört das Bild eines Mönches herauf, der statt mit einer gelben Robe mit einem Bärenfell bekleidet durch die Gegend läuft, und die zweite ist eher nichts sagend. *Navayana*, der neue Weg, ist besser, ist aber nicht völlig korrekt. Der erneuerte Buddhismus, den ich mir vorstelle, würde in vielerlei Beziehung zeitgenössisch sein, aber seine Inspiration und Kraft vom Buddha beziehen, d. h. von der Vergangenheit und in diesem Sinne wäre er nicht neu. *Buddhavāda* scheint ein wenig anmaßend, besser wäre da *Buddhayāna*, der Weg des Buddha. Er ist anschaulich und genau und liegt den Engländern leicht auf der Zunge. Der passendste Name, den ich mir vorstellen kann, ist *Dhammavada*, die Lehren des Buddha, oder der Weg des *Dhamma*.

#### Dialog

Ich glaube, dass bestehende Interpretationen und Erklärungen des *Theravāda* über den *Pāli-Tipitaka* über einige wertvolle Einsichten verfügen, die bei der Entwicklung eines *Buddhayāna* von Nutzen sein könnten. Auch andere Quellen bieten Material und Beispiele für diesen neuen Buddhismus. Um der Praxis und dem Verständnis der Meditation neues Leben einzuhauchen, wäre es notwendig, in einen Dialog mit dem *Ch'an*, *Zen*, mit den *Dzogchen*-Traditionen, mit der modernen Psychologie und vielleicht auch mit den Lehren von Menschen wie *Vimala Thakar* und *J. Krishnamurti* einzugehen. Diese Art von Dialog findet im Westen bereits statt und hat speziell in den USA zu fruchtbaren Ergebnissen geführt. Der Dialog zwischen Christen und Buddhisten findet schon seit Jahrzehnten statt, wird aber gewöhnlich von Christen initiiert und geleitet, und es ist nicht überraschend, dass die Christen davon am besten profitieren. Auf drei Bereichen könnte sich ein solcher Dialog für ein kommendes *Buddhayāna* als wichtig erweisen. Der erste betrifft das klösterliche Leben, seine Funktion und Überlebensfähigkeit in der modernen Welt. Die Zahl der katholischen Klöster hat in den letzten vierzig Jahren dramatisch abgenommen, aber die, die überlebt haben, könnten für Klöster des *Buddhayāna* als Modell dienen. Eine Vermischung katholischer Praktiken mit den besten Praktiken des *Vinaya* könnte die Kontinuität des monastischen *Sangha* gewährleisten. Zum zweiten könnte das *Buddhayāna* von den Erfahrungen der Christen im Bereich

der Sozialarbeit und des praktizierten Mitgeföhls lernen. Was hat Liebe zu einem zentralen Aspekt des Christentums und seiner Anhänger gemacht? Woran liegt es, dass sich eine solche Einstellung im *Theravāda* bisher nicht etablieren konnte? Welche Aspekte der buddhistischen Lehre können akzentuiert oder neu bewertet werden, so dass das Mitgeföhls des Buddha erneut das Leben der Menschen, die ihr Leben am *Dhamma* ausrichten, animiert und motiviert? Lehrer wie *Thich Nhat Hanh* haben für das *Mahāyāna* diesbezüglich bereits Vorstöße unternommen, aber es müsste noch mehr getan werden, und ich glaube, dass man viel vom Christentum lernen könnte. Vielleicht kann das *Buddhayāna* auch auf anderen Gebieten vom Dialog mit den Christen profitieren. Die Abneigung des *Theravāda* gegenüber allem Schönen hat die Entwicklung von spiritueller Musik und Chorgesang über ihre rudimentären Formen hinaus verhindert. Das Chanten der Thais ist für das westliche Ohr nicht unangenehm, und obwohl es nur einfache Melodien und eingängige Rhythmen bietet, wodurch die Entwicklungsmöglichkeiten begrenzt sind. Das burmesische und speziell das singhalesische Chanten gleicht eher einem Katzengejammer. Klangvolle Musik, sowie Gesang und Rezitation können im gemeinschaftlichen Leben der Buddhisten sehr bedeutungsvoll sein. Sie können dem Vertrauen Ausdruck verleihen und wirken sich sogar positiv auf die Meditation aus. Der *Buddhayāna* sollte die reiche Tradition der christlichen Kirchen- und Sakralmusik studieren und versuchen, in beiden Bereichen passende Musik zu komponieren, die für *Pāli*-Verse und andere Medien geeignet wären.

### Gleichheit der Geschlechter

Selbst wenn aufgeschlossene *Theravādins* über die Möglichkeiten diskutieren, den Nonnen-Orden wiedereinzuföhren, scheinen sich alle Überlegungen hauptsächlich um die Aussöhnung mit den Aussagen des *Vinaya* zu drehen. Und diese Art von Diskussionen könnte noch Jahrhunderte so weitergehen. Was immer der Buddha sagte oder gesagt haben soll: Es ist falsch, Frauen vom monastischen Leben auszuschließen, es ist unangemessen, ihnen immer den zweiten Platz nach den Männern zuzuweisen, und es ist demütigend, sie wie jemand zu behandeln, der eine ansteckende Krankheit hat. Das *Buddhayāna* sollte sich dabei am *Kālāma-Sutta* orientieren, in dem der Buddha sagt: „Geht nicht nach Traditionen ... geht nicht nach heiligen Texten ... Aber wenn ihr selbst erkennt, dass gewisse Dinge sind heilsam und untadelig sind, von Verständigen gepriesen werden, und, wenn ausgeföhrt und unternommen, sie zum Segen und Wohl föhren, dann *Kālāmer*, möget ihr ihnen folgen“ (A, I, 188) [A.III.66]. In einem neuen Buddhismus werden Nonnen und Laien-Anhängerinnen respektiert, ihnen werden in Bezug auf ihr Engagement und ihren Leistungen der gleiche Respekt, die gleiche Anerkennung und die gleichen Entfaltungsmöglichkeiten zugestanden, wie jedem anderen auch.

### Der Sangha

Klöster werden in der modernen Welt niemals eine bedeutende Rolle spielen; ja, es ist nicht einmal klar, ob der klösterliche *Sangha* überhaupt überleben wird. Wie auch immer, der *Sangha* der Mönche und Nonnen ist eine ehrenvolle Institution, die einst vom Buddha selbst gegründet wurde, und ich glaube, dass es immer Menschen geben wird, die sich vom monastischen Leben angezogen föhlen. Jedoch wird es niemals genug Mönche und Nonnen geben, die in einer effekti-

ven buddhistischen Bewegung als LehrerInnen fungieren könnten, und deshalb sollte die Verbreitung des *Dhamma* auch durch eine Institution von Laien-LehrerInnen geschehen. Alle Mönche, Nonnen und Laien-LehrerInnen sollten vor ihrer Ordination eine gründliche Ausbildung erhalten. Diese Ausbildung sollte auch Bereiche wie die buddhistische Philosophie, Geschichte, *Pāli* und Psychologie bis zu einem Universitäts-Niveau und Meditation umfassen. Dieser Teil der Ausbildung sollte für jeden gleich sein. Dann sollten die Kandidaten eine zusätzliche Schulung erhalten, die sich auf den zukünftigen Bereich bezieht, auf den sie sich nach der Ordination spezialisieren wollen. Es sollten drei Bereiche zur Auswahl stehen: der für das Seelsorgerische und Soziale, für das Lehren und für das Kontemplative. Die des ersten Bereichs würden buddhistische Zentren leiten oder die Organisation von sozialen Projekten innerhalb der Zentren, in der Gemeinschaft oder vielleicht im Ausland übernehmen. Die LehrerInnen würden dann Novizen und Laien-LehrerInnen ausbilden und zu verschiedenen Gruppen und Zentren reisen, um den dort bereits stattfindenden Unterricht zu ergänzen. Die Absolventen des kontemplativen Bereichs würden dann zur Belegschaft und zur Leitung der Klöster gehören. Alle Klöster sollten so weit wie möglich Selbstversorger sein. Sie bezögen ihr Einkommen aus der Veranstaltung von Retreats, aus der Hospiztätigkeit, der Herstellung von religiösen Gebrauchsgegenständen, dem Drucken von Büchern, der Produktion von Naturarzneien usw. Mönche und Nonnen aller drei Bereiche sollten einige Zeit im Jahr in den Klöstern ein Retreat absolvieren.

Die alte Trennung des *Theravāda* zwischen Ordinierten und Laien sollte zu Gunsten der Idee aufgegeben werden, dass heute jeder in der Lage ist, den *Dhamma* gründlich zu studieren und zu praktizieren. Wenigstens hat es bereits einen Schritt in diese Richtung gegeben. Der Ehrw. *Piyānanda* aus Los Angeles hat ein erfolgreiches Ausbildungssystem und die Möglichkeit zur Ordination für Laien entwickelt, das für ähnliche Vorhaben als Modell dienen könnte. Seine *Dharma Vijaya*-Organisation sagt ganz richtig: „Will der Buddhismus einen festen Platz im Mainstream der amerikanischen Gesellschaft einnehmen, wird er zwangsläufig Probleme bekommen, wenn er sich nur auf ausländische Geistliche stützt, die dauernd ersetzt werden müssen und zudem Probleme haben, sich in unsere Gesellschaft zu integrieren.“

### **Klösterliche Disziplin**

Der *Vinaya* würde das Verhalten der Mönche und Nonnen regeln. Bestimmte Regeln würde man jedoch nicht beachten, so wie schon im *Theravāda* praktiziert wird. Der einzige Unterschied zwischen Ordinierten des *Buddhayāna* und des *Theravāda* würde darin bestehen, welche Regeln befolgt werden und welche nicht. Die Mönche und Nonnen des *Buddhayāna* würden sich an die *Parajikas* halten und aus dem Orden ausgeschlossen werden, wenn sie gegen diese verstoßen. Das gilt auch für andere Regeln, die für das klösterliche Leben und die moderne Welt relevant sind. Des Weiteren sollte es ein Verhaltenskodex geben, der Situationen, die außerhalb des Bereiches dieser Bestimmungen liegen, regelt, und der den jeweiligen Umständen entsprechend angepasst wird. Auch die Laien-LehrerInnen würden nach ähnlichen Regeln leben. Kein Ordiniertes sollte je mehr als nur seine persönlichen Bedarfsgegenstände besitzen. Bevor Kandidaten zu Mönchen und Nonnen ordiniert werden, sollten sie ihr persönliches Vermögen an den *Sangha* übergeben. Das

gilt auch, wenn nachträglich Vermögen geerbt wird. Ein bestimmter Prozentsatz von den Einkünften der Klöster würde, nach Deckung der Eigenkosten, in karitative Projekte fließen, die vom *Buddhayāna* geleitet werden. Klöstern dürfte niemals erlaubt werden, sich zu reichen und wohlhabenden Zentren zu entwickeln, so wie es in verschiedenen Bereichen des Buddhismus und im Katholizismus geschehen ist. Sowohl Ordinierte als auch Laien-AnhängerInnen des *Buddhayāna* würden alle anderen in der Form respektieren, die in ihrer Kultur üblich ist. Untereinander könnten sie sich mit *Anjali* (mit vor der Brust zusammengelegten Handflächen und einer leichten Verbeugung) grüßen, der Geste des würdevollen und charakteristisch buddhistischen Grußes. Grüßt man auf diese Art Mönche oder Nonnen, sollten diese so bescheiden und höflich sein, auf gleiche Art zurückzugrüßen.

### Lokale Zentren

Zentren des *Buddhayāna* würden Orte des *Dhamma*-Studiums, der gemeinschaftlichen Verehrung, der Meditation und der karitativen Projekte sein, die für die Gesellschaft, in der sie eingebunden sind, einen positiven Beitrag leisten. Angehörige des Bereiches ‚Seelsorge‘ oder Laien-LehrerInnen, die ihre Ausbildung abgeschlossen haben, würden Zentren zugeteilt werden, die ihrer Unterstützung bedürfen, oder neue Zentren gründen. Die Gemeinschaften dieser Zentren würden dann die Laien-LehrerInnen entlohnen, bzw. den Ordinierten Unterkunft und Verpflegung usw. gewährleisten. Alle Zentren und Klöster würden einen Teil ihrer Einkünfte an einen zentralen Fond einzahlen, von dem aus neue Zentren finanziert oder finanziell schwache Zentren unterstützt werden. Aus diesem Fond könnten die Zentren auch sich lohnende Projekte finanzieren. Anstatt Unmengen von Geld für den Bau von *Stūpas*, gigantischen Beton-Buddhas oder für noch grellere Dekoration in den Klöstern und Tempeln zu verwenden, würde das *Buddhayāna* mit seinen Spenden sparsam und verantwortungsvoll umgehen. Die Denkmäler, die die AnhängerInnen des *Buddhayāna* zur Verehrung der Drei Juwelen errichtet, werden hauptsächlich aus Projekten bestehen, die die Verbreitung des *Dhamma* zum Inhalt haben, oder die einen bedeutungsvollen Beitrag zur Verbesserung der sozialen Verhältnisse leisten. Weil sie sich stark an der buddhistischen Lehre orientieren, würden die AnhängerInnen des *Buddhayāna* für ihre beratenden Tätigkeiten, ihre Konfliktlösungsprogramme, die Stressmanagement-Kurse und für ihre freundliche und unauffällig-bescheidene Art viel Anerkennung ernten.

Um zu gewährleisten, dass so viel Menschen wie möglich Zugang zur Lehre des Buddha bekommen, sollte in jedem *Buddhayāna*-Zentrum eine klare und genaue Übersetzung des *Pāli*-Kanons zur Verfügung stehen. Viele Leute würden jedoch eher den *Cula-Tipitaka*, einer Standard-Anthologie der wichtigsten und repräsentativsten Lehrreden des Buddha (besonders Lehrreden, die für das Leben der Laien relevant sind, oder die Meditation zu Inhalt haben), besitzen oder mit ihm vertraut sein. Um beim Lesen und Studieren des *Tipitaka* als auch des *Cula-Tipitaka* zu helfen, würde eine *Buddhistische Enzyklopädie* von Nutzen sein, die die Bereiche der Lehre, der Philosophie, der Gesellschaft und der Geschichte des Buddhismus abdeckt. In allen *Buddhayāna*-Zentren würden dann regelmäßig Anfängerkurse und Sonntagsschulen für Kinder aller Altersklassen durchgeführt werden.

Eine *Mahāsaṃgha* oder zentrale Ratsversammlung sollte sich mit der Lehre befassen. Diese würde aus einem Mönch, einer Nonne, einem Laien-Lehrer und einer Laien-Lehrerin bestehen, die alle fünf Jahre einen Ratspräsident wählen würden. Die Präsidentschaft würde unter den Ratsmitgliedern zirkulieren, so dass in einer Periode ein Mönch, in der nächsten eine Nonne, in der darauf folgenden ein Laienanhänger usw. den Vorsitz führen würde. So soll ausgeschlossen werden, dass sowohl die Interessen einer Gruppe als auch eines Geschlechts über längere Zeit dominieren. Die Mitglieder der Ratsversammlung werden von ihren jeweiligen Gemeinschaften gewählt werden. Die Mönche würden einen aus ihren Reihen wählen, der wegen seinen Tugenden und seiner Gelehrsamkeit respektiert wird und die Mönche im Rat vertreten könnte. Das Gleiche gilt für die Nonnen und Laien-LehrerInnen.

## Schlusswort

Weil der *Theravāda* tief in Ländern Sri Lanka, Burma, Thailand, Laos und Kambodscha tief verwurzelt ist, ist es leicht, zu glauben, dass das ewig so bleibt. Diese Annahme könnte aber gefährlich sein. Die Loyalität zur Religion kann sich sehr schnell ändern. Zum Beispiel florierte der Buddhismus 800 Jahre lang in *Udjana*, im heutigen Norden von Pakistan, verschwand aber schließlich aus nicht ganz geklärten Gründen von der Bildfläche. Als der chinesische Pilger *Hsüen Tsang* im 7. Jh. u. Z. dieses Gebiet besuchte (das war vor dem Aufkommen des Islam!) konnte er schreiben: „Es existieren hier ca. 1 400 alte Klöster, die sich alle in einem desolaten Zustand befinden. Einst lebten 18 000 Mönche in ihnen, aber ihre Zahl ist allmählich immer kleiner geworden, so dass jetzt nur noch wenige übrig sind.“ Über 1000 Jahre waren Buddhismus und Hinduismus die Hauptreligionen in Java, wo die Anhänger viele spektakuläre Bauwerke errichteten. Aber in einer bemerkenswert kurzen Zeit und ohne eine augenscheinliche Intervention, wurden beide vom Islam ersetzt. Obwohl die Statistiken ihnen nicht Recht geben, beglückwünschen sich die *Theravādins* selbst dafür, dass ihr Buddhismus den Westen im Sturm erobert. Der Islam wächst im Westen schneller als der Buddhismus. Noch verräterischer ist, dass die protestantische Kirche in den Ländern des *Theravāda* viel schneller wächst als der *Theravāda* im Westen; natürlich auch, weil ihre Missionare viel motivierter, besser vorbereitet und finanziell besser ausgestattet sind als ihre buddhistischen Pendanten. Der *Theravāda* hat sich für und in einer Welt entwickelt, die heute fast komplett verschwunden ist. Will er oder kann er sich nicht ändern und sich der modernen Welt anpassen, dann wird auch er aussterben. Dies ist jedoch nicht unvermeidlich, hängt aber von denen ab, die sich mehr der buddhistischen Lehre als ihren Gewohnheiten, Traditionen oder Nationalitäten verpflichtet fühlen.

## Bibliographie

- Bhikkhu Ñāṇananda. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought* BPS 1973 Kandy/Sri Lanka
- Sangharakshita. *Crossing the Stream*. 1987.
- Seniviratne.H.L.*The Work of Kings - The New Buddhism in Sri Lanka*.1999.
- Ishii,Yoneo, *Sangha, State and Society - A Community Study in Thailand*, Honolulu, 1986.
- Mendelson, E.M, *Sangha and State in Burma*, Ithaca, 1975
- Breiter, Paul. *Venerable Father – A Life With Abhahn Chah*. 1993.
- Gomez, Luis O, 'Karunabhavana; Notes on the Meaning of Buddhist Compassion', *The Tibet Journal*, Vol III, No 2, 1978.
- Maguhman, W. Somerset, *A Gentleman in the Parlor*
- Bucknell, R, Kang, C. *The Meditative Way*. 1997.
- Pannapadipo, Phra Peter, *Phra Farang: An English Monk in Thailand*.1997
- Harrison, Eric, *The Naked Buddha*, 1999.
- Mahasi Sayadaw, *Brahmavihara Dhamma*, 1989.
- Nyanaponika, *Protection Through Satipatthana*, 1967.
- Wirz, Paul, *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, 1954.
- Gombrich, Richard, *Precept and Practice*, 1971.
- Tambiah, S. J. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, 1970, p. 147.
- Thanissaro Bhikkhu, *The Buddhist Monks Code*, 1994.
- Ariyesako, Bhikkhu, *The Bhikkhu's Rules, A Guide for Laypeople*, 1998.
- Eric Harrison, Perth Meditation Center, PO Box 1019, Subiaco WA 6904
- Paul D. Numrich, McNamara Centre for the Social Study of Religion. Loyola University Chicago, 6525 North Sheridan Rd Chicago, Illinois, 60626.
- Ven Tejadhammo, Buddhist Library,  
Dr Robert Lim Peng Swee, purelotus@pd.jaring.my

## Andere Bücher des Autors

- Encounters with Buddhism,  
Buddha Vacana-Daily Readings from the Sacred Literature of Buddhism  
Praised by the Wise  
Good Question Good Answer  
The Buddha and His Disciples  
Gemstones of the Good Dhamma  
The Edicts of King Asoka  
Matreceta's Hymn to the Buddha  
Middle Land Middle Way-A Pilgrim's Guide to the Buddha's India  
Navel of the Earth  
The Sayings of the Buddha  
How to Protect Yourself from Cults  
All About Buddhism-A Modern Introduction to an Ancient Spiritual Tradition

## Kinderbücher unter der Mitarbeit von Susan Harmer

- Rahula Leads the Way  
The Buddha and His Friends  
Anathapindaka and other Stories  
Stories the Buddha Told  
Buddhist Stories from Many Lands, *forthcoming*



Die Laien tragen *Theravāda*-Mönche wörtlich auf Händen und Füßen und trotzdem werden sie sie niemals „Danke“ sagen hören. Offensichtlich war das Brauch im alten Indien und wurde dann in den Ländern des *Theravāda* zur Norm. Obwohl es keine *Vinaya*-Regel gibt, die den Mönchen verbietet, sich zu bedanken, begründen sie ihr Verhalten so:

„Wenn die Menschen uns etwas geben, dann erwirken sie Verdienst, deshalb ist es nicht notwendig, ihnen zu danken, sie sollten uns danken.“

Aber auch wenn dem so wäre, es tut doch nicht weh, einfach „Danke“ zu sagen, oder? Und was ist mit Ländern, in denen es die Norm ist, sich bei dem, der gibt oder hilft zu bedanken? Wäre es nicht taktvoll, sensibel oder einfach höflich, die lokalen Gebräuche zu respektieren?

Aus dem *Tathagataguhya-Sūtra*:

*„Damit sein Stolz nicht größer wird, verbeugt er sich vor allen Wesen. Er hat Mitgefühl gegenüber den Schwachen und wendet sich nicht voller Aversion von ihnen ab. Den Hungernen gibt er das beste Essen. Wer ängstlich ist, dem gibt er Schutz, wer krank ist, den versucht er zu heilen. Die Armen beglückt er mit Überfluss. Einen Schrein des Tathāgata repariert er mit Lehm. Er spricht zu allen freundlich. Er teilt mit denen, die an Armut leiden, und trägt die Bürde der Erschöpften.“*

---