

DIALOGUE MIT BUDDHISTISCHEN MENSCHEN AUS THAILAND

Kommentare zu einem Seminar in Bangkok

von Richard Friedli

Spätestens seit dem multilateralen Dialog zwischen hinduistischen, jüdischen, buddhistischen, christlichen und muslimischen Delegierten in COLOMBO/SRI LANKA zum Thema *Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft* (17.—26. April 1974) ist es unmöglich, eine Begegnung zwischen dem christlichen und dem buddhistischen Lehrsystem zu denken¹. Es wurde nämlich ersichtlich, daß eine dialogische Situation nur zwischen Menschen, nicht aber zwischen den Religionen und ihren Lehrgebäuden möglich ist. Das von den fünfzig „Religionisten“ gemeinsam verabschiedete MEMORANDUM² hält denn auch ausdrücklich fest: „Unter Dialog verstehen wir eine Beziehung und eine Interaktion zwischen Menschen, nicht zwischen Systemen“³. Ein Gespräch, eine Kommunikation, eine Vermittlung von Weltanschauungen, Werten und Überzeugungen ist ja nur zwischen Personen möglich⁴. Die Lehrsysteme — verstanden als die intellektuell, moralisch und soziologisch angepaßten Ausformulierungen der religiösen Grunderfahrungen der Religionen — sind hingegen notwendigerweise systemgebunden und wissenssoziologisch⁵ kohärente Ausfächerungen einer grundlegenden Erfahrung mit dem

¹ Vgl. das MEMORANDUM *Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft*. Grundlagen und Erfordernisse des Zusammenlebens (Colombo 17.—26. April 1974), Oekumenischer Rat der Kirchen (Genf 1974, 22 SS.)

² Dieses Memorandum wurde von allen Delegierten der verschiedenen Religionsgemeinschaften gemeinsam erarbeitet. Das Schlußmemorandum der multilateralen Konsultation *Über den Dialog zwischen Menschen lebendigen Glaubens* (vom 16. bis 23. März 1970 in Ajaltoun/Beirut) bestand dagegen noch aus den nebeneinander aufgereihten Reflexionen der an der Tagung teilnehmenden Hindus, Buddhisten, Christen und Muslime. Vgl. H. J. MARGULL/St. J. SAMARTHA (Hrsg.), *Dialog mit anderen Religionen* (Frankfurt a. M. 1972), 17—31

³ *Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft*, 11; vgl. auch H. J. MARGULL, *Der Dialog von Colombo*. Ein weiteres Kolloquium zwischen Hindus, Buddhisten, Juden, Christen und Muslimen, in: *Oekumenische Rundschau* 24 (1974), 525—534, und: O. GOMIS, *Dialogue with buddhists in Sri Lanka*, in: *Bulletin* (Secretariatus pro non christianis) IX/3 (1974), 204—208

⁴ Vgl. G. MENSCHING, *Der offene Tempel*. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander (Stuttgart 1974) 227—228

⁵ Vgl. P. L. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Elemente einer soziologischen Theorie (Frankfurt a. M. 1973), 20—23, 52—60 (zu Nomos, Sprache und Identifikation mit dem Kollektiv), 45—49 (Plausibilitätsstruktur); P. L. BERGER/Th. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Frankfurt a. M. 1970), 163—170 (Sprache, Konversationssystem, plausible Internalisierung der Wirklichkeit)

Numinosen. Gestützt auf solche Vorüberlegungen zum Dialog wurde in Bangkok eine Studienbegegnung mit Professoren der Universität MAHACHULALONGKORN und mit der Mönchsgemeinschaft des WAT THUNG SADITH für religionstheologisch und religionswissenschaftlich arbeitende Studenten der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue./Schweiz durchgeführt (Bangkok, 2.—8. August 1974).

I. LAGEBESTIMMUNG VOR DEM DIALOG

Die bisherigen Dialogversuche⁶ haben mehr und mehr gezeigt, daß es beim Dialog nicht nur um ein Miteinander-Reden geht, sondern um einen Prozeß, in dem einzelne und Gruppen lernen, ihre gegenseitige Furcht und ihr Mißtrauen zu verlieren und in ein neues Vertrauensverhältnis einzutreten. Die Formen solcher Dialogversuche sind äußerst vielfältig. JEAN SÉGUY hat diese Vielfalt in seiner Typik des Dialogs zu einer Ökumenologie⁷ aufgegliedert. Sein Schema kann hilfreich sein, um die während diesem Thailand-Aufenthalt (25. Juli — 15. August 1974) geführten Dialogtypen zu koordinieren. SÉGUY schlägt folgende Aufteilung vor, um die Begriffe des Dialogs und des Ökumenismus operational zu machen:

1.1 Dialog-Typen — Elemente einer Ökumenologie

11.1 Formen des Dialogs

Am meisten Erfahrungen wurden bisher beim interreligiösen Gespräch wohl im bilateralen Dialog gesammelt, der zwischen zwei verschiedenen Partnern auf örtlicher, regionaler oder internationaler Ebene geführt wurde. Bereits auf diesem Niveau läßt die Verschiedenheit der Partner, ihrer Denkstrukturen und ihrer z. B. mystischen oder prophetischen Herkunft eine Vielzahl von Dialogen zu. Wir führten in Thailand einen bilateralen, vorwiegend akademischen Dialog.

Der bilaterale Dialog bleibt aber oft im Lehrmäßigen stecken. Vor den weltgemeinschaftlichen Problemen und ihren sozial-ethischen Implikationen finden sich deshalb Menschen verschiedener Ideologien und Religionen immer mehr zum multilateralen Dialog. Die Gespräche von Colombo sind dafür ein Beispiel⁸.

11.2 Motive zur Begegnung

Auf Grund der verschiedenen Religionstypen, ihren verschiedenen grundlegenden religiösen Erfahrungen, die sie thematisieren, und auch ihrer verschiedenen

⁶ Zur Geschichte des Dialogs zwischen den Religionen, wie er vor allem innerhalb des *Oekumenischen Rates der Kirchen* gepflegt wird: H. J. MARGULL, *Verwundbarkeit*. Bemerkungen zum Dialog, in: *Evangelische Theologie* 34/5 (1974), 410—420

⁷ J. SÉGUY, *Les conflits du dialogue* (Paris 1973), 9—11 und DERS., *Thèses et hypothèses en oecuménologie*, in: *Social Compass* IV/6 (1968), 433—442

⁸ Vgl. auch den Schlußbericht der *Second World Conference on Religion and Peace* von Löwen 1974 (Findings, ed. by H. A. JACK, New York 1974, 45 pp.)

Kommunikations-Erwartungen lassen sich folgende hauptsächliche Dialogmotive unterscheiden:

— Dialog um des gemeinsamen Handelns willen im Dienst am Menschen in einer pluralistischen Gesellschaft, diese sozial-ethische Ausrichtung kann sich z. B. auf den Sammelbegriff der Lebensqualität konzentrieren und dabei die kritisch-prophetische Funktion der Religionen untersuchen,

— Dialog um der besseren gegenseitigen „theologischen“ Verständigung und um der eigenen theologischen Vertiefung willen (so will die Theologie der Religionen die Tatsache ernst nehmen, daß der Christ in seinem Bewußtseinshorizont immer schon den Pluralismus der Religionen erfährt)⁹, und

— Dialog mit dem Ziel, die eigene Religion im kulturellen Raum anderer Religionen zu vergegenwärtigen, — eine missionarische Tendenz also, die nicht nur den Hochreligionen, sondern auch den sogenannten Neuen Religionen eigen ist¹⁰.

Unsere Motivation zum Dialog war durch die sozialetische Problematik (z. B. „Bevölkerungspolitik und Religionen“) und durch die Suche nach einer theologischen Interpretation des Buddhismus akzentuiert.

11.3 Dialogtypen

Diese verschiedenen Dialogformen können alle faktisch und theoretisch, als „Dialog des Volkes“ und als „akademischer Dialog“ geführt werden. SÉGUY unterscheidet hier aber wieder zwischen

— intrakonfessionellem Ökumenismus, wo versucht wird Gruppen zusammenzuführen, die zwar der gleichen Tradition angehören, aber auf Grund ihrer politischen Vergangenheit oder um ihrer theologischen Optionen willen getrennt sind,

— interkonfessionellem Ökumenismus, wo sich z. B. die katholischen, protestantischen und orthodoxen Konfessionen treffen oder die buddhistischen Schulen der hinayänistischen und mähayänistischen Tradition¹¹, und

— interreligiösem Ökumenismus, wo die interreligiöse Kommunikation, Spiritualität und Anbetung¹² versucht wird.

Die Begegnung mit dem Theravāda-Buddhismus in Thailand gehört selbstverständlich zu dieser dritten Kategorie.

⁹ Vgl. R. FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat*. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen (Ökumenische Beihefte 8) (Freiburg i. Ue./Schweiz 1974) 31—77 (Die kulturelle Zirkulation und die Begegnung mit dem Fremden), 78—119 (Theologische Verständnismöglichkeiten der Religionen)

¹⁰ Als Beispiele seien genannt: aus dem japanischen Raum die *Sokagakkai* (vgl. R. ITALIAANDER, *Sokagakkai*. Japans neue Buddhisten, Erlangen 1973) und aus dem nigerianischen Milieu der *Godianismus* (vgl. die Neujahrsbotschaft 1975 ihres Hohenpriesters K. O. K. ONYIOHA)

¹¹ Vgl. H. DUMOULIN (Hrsg.), *Buddhismus der Gegenwart* (Freiburg i. Br. 1970) 52—57 und 72—80 (6. Konzil in Rangun und Mahābodhi-Gesellschaft)

¹² Vgl. unter den Wegen der Zusammenarbeit, welche im Memorandum von Colombo (a. a. O. S. 15) vorgeschlagen werden: „j) für einen bestimmten Personenkreis sorgfältige Experimente auf dem Gebiet der gemeinsamen interreligiösen Anrufung, der Meditation und der Fürbitte; dies kann zu besserem gegenseitigem Verständnis und zur spirituellen Bereicherung des einzelnen führen, ohne die Gefahr des unerlaubten Synkretismus in irgendeiner Form heraufzubeschwören.“

11.4 Beziehungsweisen des Dialogs

Die beschriebenen Dialogformen, Begegnungsmotivationen und Dialogtypen haben je nach ihren Beziehungsweisen wieder verschiedene Formen der Verwirklichung:

— Negative Beziehungen finden sich in der Geschichte der interreligiösen Begegnungen sowohl chronologisch als auch quantitativ in äußerst gewichtiger Weise¹³. Polemische, ethnozentrische und rassistische Ablehnung des fremden Religionszugehörigen und vor allem der fremden Religionsgruppen finden sich unter der Form des „Staatskirchentums“ sowohl in der Geschichte des Christentums wie auch in derjenigen des Islam oder des Buddhismus. Inquisition, verstaatlichte Religionen und Verfolgung sind geschichtliche Phänomene jeglicher Religion.

— Apologetische Beziehungen können vor allem in bereits pluralistischen Gesellschaften beobachtet werden, in denen es keine Staatsreligion mehr gibt, in denen aber die einzelnen Religionsvertreter versuchen, Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften für sich zu gewinnen oder sie wenigstens so zu schwächen, daß die eigene Tradition vorherrschend bleibt. Die Konfessions- und Religionskunde hat hier ihren Platz.

— Positive Beziehungen sind gegeben, wenn die Dialogteilnehmer versuchen, eine gegenseitige Verständigung und wenn möglich sogar eine strukturelle Einheit mit einem Minimum an gemeinsamer Aktion zu finden. Diese positiven Beziehungen können wieder verschiedentlich geknüpft werden: offiziell von Institution zu Institution, offiziös, geheim, nicht-ekklesiastisch (vielleicht das verbreitetste und bedeutsamste Dialogphänomen der Gegenwart: z. B. die *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden*) oder auch nicht-religiös (die nicht-theologische Forschung auf dem Religionsgebiet).

Diese breit angelegte Ökumenologie muß für die Praxis noch insofern ergänzt werden, als die eigentliche Entscheidung über den Verlauf des Dialogs und für die Kategorie, in der ein jeweiliger Dialog geführt werden soll, bereits vor dem Dialog gefallen ist. Die Vorurteile, Stereotypen, unterbewußten Feindbilder und Schutzmechanismen beeinflussen den Dialog und entscheiden ihn emotionell bereits vor dem Gespräch. Vor allem die Aufnahme durch die Mönche des WAT THUNG SADITH hat diese vorausgehende Entscheidung für uns äußerst positiv werden lassen.

Während des einjährigen Vorbereitungsseminars auf die hier kommentierte bilaterale Dialogsituation in Thailand¹⁴ hat sich für uns

¹³ Vgl. zur Geschichte der Toleranz und der Intoleranz in und zwischen den Religionen: G. MENSCHING, *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (Siebenstern-Taschenbuch 81) (München/Hamburg 1966, 192 SS.)

¹⁴ Die 19 Teilnehmer (8 Studentinnen und 11 Studenten) der Studienreise gehörten folgenden Fachbereichen an: Theologie (8), Geographie (4) und Psychologie/Pädagogik (7). Während der Vorbereitungsphase und bei den Zwischenberichten während der Reise haben diese Teilnehmer in folgenden Arbeitskreisen die Problematik vertieft: Geographie, Religionswissenschaft, Entwicklungsprobleme, Kultur-Begegnung. Die theologische Ausrichtung wirkte als Integrationsfaktor zwischen diesen Fachbereichen

folgendes *ökumenologisches Bild* ergeben: die Motive waren einerseits die Ausrichtung auf die sozial-ethische internationale Problematik (Konkretisierung der entwicklungspolitischen Probleme an zwei Entwicklungsprojekten: ein Sozialbildungszentrum¹⁵ und ein Landwirtschaftsprojekt im Lebensmilieu des Thai-Bauern)¹⁶ und andererseits der Versuch einer theologischen Vertiefung¹⁷ des christlichen Selbstverständnisses im Horizont der Weltreligionen. Dieser interreligiöse Dialogversuch kann ferner von seiner Beziehungsweise her charakterisiert werden als: positive Beziehung — offiziös (vor allem von der buddhistischen Thai-Hierarchie her) und nicht-ekklesiastisch. Selbstverständlich ergaben sich aber auch Gesprächssituationen, in denen apologetische Töne anklangen.

1.2 Dialog-Orte: die Hochschule Mahāchulalongkorn und das Wat Thung Sadith in Bangkok

Bei einem ersten Kontakt erscheint der thailändische Buddhismus äußerst traditionsgebunden. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch die Verbindung des Dorfbuddhismus mit animistischen und brahmanischen Elementen. Ein sinnvoller Dialog mit der modernen Welt hätte dann keine großen Chancen. Es lassen sich aber auch andere Trends im thailändischen Buddhismus feststellen. Dazu gehören neben den neuen Schulungsprogrammen und der Reformbewegung Buddhādās die Arbeit und die Öffnung an den buddhistischen Universitäten in Bangkok. Die MAHĀCHULALONGKORN-Universität hat sich in diesem Zusammenhang schon seit einiger Zeit um einen erneuerten Lehrplan bemüht¹⁸. So beschränkt sie ihren Unterrichts- und Forschungsplan nicht mehr nur auf das Studium des buddhistischen Kanons, sondern hat in ihren Fakultäten für Geisteswissenschaften und für Sozialfürsorge Vorlesungen in Soziologie, Kulturanthropologie, Hygiene, Wirtschafts- und Rechtswissenschaft eingerichtet. Diese Erweiterung — und auch die sich anbahnende Kooperation mit dem Lehrkörper staatlicher Universitäten (z. B. die Sozial- und Humanwissenschaftliche Fakultät der MAHIDOL-Universität) — verspricht einen gegenwartsbezogenen Wissenshorizont des Mönches. Der Mönch könnte dann seinen Einfluß als religiöser Führer in der sich modernisierenden Thai-Gesellschaft noch bewußter und zielgerichteter wahrnehmen.

¹⁵ Vorgesehen war das Studentenheim in Ubon Ratchathani. Umstände halber konnte die Besichtigung nicht durchgeführt werden. So blieb diese Erfahrung auf ein Seminar im *Indian Social Institute* in New Delhi über Bevölkerungspolitik und menschliche Entwicklung beschränkt

¹⁶ Landwirtschaftliches Zentrum in Khaocakam/Pracinburi (vgl. Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Projekt E 73/332—11.1)

¹⁷ Vgl. dazu die Perspektiven der Studie aus dem Informationszentrum PRO MUNDI VITA: *La Thaïlande en période de transition: l'Eglise dans un pays bouddhiste* (48/1973, 39 pp.), vor allem 18—34

¹⁸ Vgl. dazu: D.-K. SWEARER, *Neueste Entwicklungen im thailändischen Buddhismus*, in: DUMOULIN, *Buddhismus der Gegenwart*, 66—71

Das Seminar mit einigen Professoren dieser Universität hat denn auch diesen Willen zur Öffnung auf die gesellschaftlichen Realitäten gezeigt, aber auch ihre Begrenzung (z. B. die praktische Unmöglichkeit, der Verherrlichung der Gewalt im Film entgegenzutreten) und ihre noch nicht überwundene Bindung an eher konservative Kräfte im Buddhismus. Für beide Tendenzen ergab die „teilnehmende Beobachtung“ im WAT THUNG SADITH reiche Erfahrungswerte und Informationen (z. B. einerseits die fortschrittlichen Primarschulen, welche der Abt finanziert, und andererseits die strikten Vorschriften für die Begegnung zwischen dem Mönch und der Frau).

1.3 Dialog-Erfahrungen

Nicht zuletzt fiel die Wahl unseres Seminars auf Thailand und auf Bangkok, weil Bangkok nicht nur vereinzelt Dialog-Erfahrungen und Ansätze für kulturell-religiöse Immersion von Christen in die buddhistischen Mönchstraditionen¹⁹ kennt, sondern auch, weil diese Stadt seit der *Weltmissionskonferenz 1973*²⁰ zu einem Ort wurde, an dem der Dialog zwischen Buddhisten und Christen bereits eine Tradition hat, — eine Tradition zwar, wie es oft unterstrichen wurde, die nicht überzubewerten ist.

Sowohl während der Weltmissionskonferenz als auch während unseres Seminars war Prof. VORASAK CANDAMITRA vom *Vipassanā Meditation Centre* des WAT MAHĀDHATU führend an der Organisation und an der Dialoggestaltung beteiligt.

¹⁹ Vgl. besonders die Erfahrung von EDMOND PEZET, *Avec les bouddhistes en Thaïlande*. Dimensions du dialogue et de la recontre, in: *Spiritus* 53 (1973), 231—246, und: *Reflections on my personal experience in a Buddhist country*, in: *Bulletin* (Secretariat pro non christianis) IX/3 (1974), 176—185. Ferner: M. BAVAREL, *La Thaïlande reconquiert son âme*, in: *Peuples du Monde* 72 (1974), 21—36

²⁰ Vgl. *Das Heil der Welt heute*. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, hrsg. von PH. A. POTTER (Stuttgart/Berlin 1973) 186 (Sektion I: Kultur und Identität, IV. Dialog mit Vertretern der Religionen unserer Zeit, Nr. 1): „Die Zusammenkunft in Thailand bot Gelegenheit zum Dialog; bei Besuchen in einem buddhistischen Kloster in der Nähe von Bangkok erklärte uns ein höherer buddhistischer Mönch die Meditationsweise des Buddhismus, und wir trafen mit Mönchen und Laien zusammen, die uns Aufschluß über ihren Glauben und ihr Leben gaben. Wir erfuhren manches über die sozialen und politischen Verhältnisse in diesem Lande und hörten von Christen in Bangkok, daß sich hier viele Menschen einer Sinnlosigkeit des Lebens gegenübersehen und nach etwas Tieferem suchen, nach einer neuen Identität. Weil wir die seltene Gelegenheit hatten, Buddhisten in ihrer eigenen religiösen und sozialen Umgebung zu begegnen, hielten wir es für angemessen, dieser Begegnung mehr Zeit zu widmen und den Fragenkreis der Ideologien unserer Zeit einer späteren Konferenz zum Studium zu überlassen.“

2. EIN KURZPROTOKOLL VOM DIALOG-SEMINAR

Die sieben Arbeitssitzungen hinterließen den Eindruck, daß die buddhistischen Gesprächspartner trotz ihrer Kommunikationsbereitschaft sehr systemgebunden sind. Das zeigt sich darin, daß praktisch bei jeder Thematik das Grundscheema der in der Benares-Predigt dargelegten vier edlen Wahrheiten von der Leidverfallenheit (*dukkha*), der Leidensursache (*tanhā*), der Leiderlösung (*nibbāna*) und dem Erlösungsweg (*magga*) expliziert wurde. Die je verschiedenen Themenstellungen und die in der Diskussion aufgeworfenen Fragen änderten an diesem Gesprächsverlauf nicht viel. Einige besondere Punkte können aber aus den Seminaren festgehalten werden:

2.1 Der Theravāda-Buddhismus als Religion

In der Debatte um die Begrifflichkeit der Religion und um den Theravāda-Buddhismus als Religion²¹ hält der Ven. Phra Dr. SANGVORN SILASANGVARO die These, der Buddhismus sei, wenigstens nach den abendländischen Kategorien, keine Religion, er sei eher eine *Nicht-Gott-Religion*. Höchstens dann könne der Buddhismus als Religion dargestellt werden, wenn darunter das *Dhamma* verstanden wird.

Für die Verbindlichkeit der buddhistischen Theravāda-Tradition und für ihre menschheitliche Dynamik²² ist der entscheidende Faktor, daß mit GOTAMO aus dem Sakyerstamm ein Mensch am Anfang dieser Bewegung steht, daß er sich an den Menschen als solchen richtet, daß er mit dem Menschlichen beginnt und die gesamte Menschheit anspricht. GOTAMO der Buddha lehrt die Befreiung von der *Dukkha* (Leidverfallenheit, Vorläufigkeit).

Die dabei befolgte Methode ist empirisch und experimentell: ausgehend von der Leidenstatsache und von der Untersuchung ihrer Bedingungen weist das *Dhamma* des Buddha den Weg zum *Nirvāna*. Auf diesem Wege sind weder

²¹ Zu dieser Begriffsdiskussion um „philosophischer Glaube“, „Ethik“, „Therapie“, „Theismus“ und „Atheismus“ in Bezug auf den Buddhismus der hinayanistischen Tradition: vgl. E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non-chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions* (Paris 1965) 153–162 (mit seinem Vorschlag, den Hinayana-Buddhismus als „nicht theistische Religion“ einzustufen); C. REGAMEY, Art. „Atheismus“, in: *LThK* 1 (1957), 982; H.-R. SCHLETTE, *Einführung in das Studium der Religionen* (Freiburg 1971) 42–43

²² Vgl. zu diesem Verlangen nach missionarischer Ausdehnung: J. M. KITAGAWA und F. REYNOLDS, *Theravāda-Buddhismus im Zwanzigsten Jahrhundert*, in: DUMOULIN, *Buddhismus der Gegenwart*, 54–57

²³ In seiner letzten Rede lehrte der Buddha bekanntlich seinen Jüngern: „Seid ihr, Ananda, eure eigene Leuchte! Seid eure eigene Zuflucht! Sucht keine andere Zuflucht! Haltet fest an der Wahrheit als eurer Leuchte und Zuflucht!“ (Mhp. II, 26; DN II, 101). Vgl. auch die Parabel, in der der Buddha seine Lehre als Floß darstellt und damit ihren vorläufigen, werkzeuglichen, sekundären Wert unterstreicht (MN 22)

²⁴ Vgl. zu dieser Formel des Entstehens in Abhängigkeit: C. REGAMEY, *Der Buddhismus Indiens*, in: F. KÖNIG (Hrsg.), *Christus und die Religionen der Erde III* (Wien 1951) 273–274. Vgl. auch unten Anm. 31.

die Tradition noch der Text, weder die Logik noch der Guru eine absolute Referenz²³: jeder hat in sich die Kräfte, um sich auf das Heil zu öffnen. Nicht der Bezug auf eine Autorität von außen, sondern das Verwirklichte und das Verwirklichbare sind die Kriterien.

Gemäß dieser experimentellen Methode ist die Meditation mit dem Zerdenken der „verursachten Hervorbringung“²⁴ im Zentrum des buddhistischen Weges.

Das Gespräch mit Phra SILASANGVARO ging von der Beobachtung aus, welche wir Christen machten, daß sich im Verhalten des einzelnen Mönches oder im organisierten Kult des *Saṅgha*, aber auch im Lehrplan der buddhistischen Universität rituelle, praktische, soziologische und intellektuelle Ausformulierungen finden, die nicht nur die Autorität der Erfahrung gelten zu lassen scheinen, sondern sich auf verbindliche und verpflichtende Denk- und Verhaltensweisen beziehen. Dieser Übergang von der „religiösen Erfahrung“ zu ihrem „Ausdruck“²⁵ ergab folgende Ansatzpunkte zum Dialog:

Diese Dialektik zwischen der vermittelten Erfahrung und der darin aufscheinenden metaphysischen Transzendenz konnte SANGVARN SILASANGVARO nicht als Hinweis auf ein absolut Existierendes interpretieren. Gestützt auf die Methode des „mittleren Weges“, die weder einen „Liebesgegenstand“ noch ein „Haßobjekt“ kennt, führt er vielmehr den Begriff der „Leerheit“ (*suññatā*) ein.

Damit scheint aber dieses Spannungsverhältnis doch nicht gelöst. Jedenfalls wurde von den Christen nach dem Verhältnis von gemeinschaftsbildenden Elementen wie Kult, Wat oder Universität gefragt. Unser Gesprächspartner hebt in seiner Antwort die Meditationshilfen hervor, welche die Gemeinschaft notwendig macht: Achtung vor dem Nächsten und gegenseitige Stimulierung. Auch der einzelne Heilssucher habe, gerade wenn er der Erleuchtung nahe ist, eine wegweisende Funktion in der Gemeinschaft.

Die religionssoziologischen Unterscheidungen zwischen „Charisma“ und „Religion“, zwischen „religiöser Erfahrung“ und ihrem „Ausdruck“ sind in diesem Gespräch nicht genügend formulierbar gewesen. Lehre, Kultur und Sprache des Theravāda-Buddhismus sind als integrierte und kompakte Gegebenheiten verstanden.

2.2 Die buddhistische Meditation

Prof. VORASAK CANDAMITRA und Dr. NITA SOYSA legen den Meditationsweg als eine praktische Methode dar, das Bewußtsein zu erweitern, es zu reinigen und in die Ruhe zu bringen. Die Meditationsübungen, die von der Körper- und Atemtechnik her äußerst unkompliziert gehalten sind²⁶, sollen zum *Nirvāna*-Erlebnis führen.

²³ Zum „religiösen Erleben“ und seinen theoretischen, praktischen und soziologischen „Ausdrucksformen“ vgl.: J. WACH, *Religionssoziologie* (Tübingen 1951⁴) 19—37; DERS., *Vergleichende Religionsforschung* (Urban Bücherei 52) (Stuttgart 1962) 79—176

²⁶ Diese äußerste Knappheit in den Hinweisen zu den Körperstellungen und zur Atemtechnik (im Unterschied zu den Hatha-Yoga-Traktaten) findet sich bereits bei PATANJALI, *Yoga-Sutra* II, 46—49

Die beiden hauptsächlichsten Meditations-Typen wurden eingehend dargestellt²⁷:

— Die *Samatha*-Meditation, welche einen Meditations- und Betrachtungsgegenstand (außerhalb oder innerhalb des Betrachtenden: Buddha-Statue, Christusbild, Farbe, Gedanke usw.) zum vereinheitlichenden Träger nimmt. Diese Ein-Fokus-Meditation führt zum inneren „Frieden“.

— Die *Vipassanā*-Meditation versucht weiterzugehen und durch Einsicht ein absolutes Wissen über den Lebenssinn zu erfassen. Diese Einsicht betrifft vor allem die drei grundlegenden Charakteristiken der phänomenalen Welt: ihr Leid (*dukkha*), ihre Wesenlosigkeit (*anatta*) und ihre Dauerlosigkeit (*anicca*). *Vipassanā*-Meditation führt zur „Weisheit“ (*paññā*).

Dieser Ergründungsweg ist für jeden Menschen, unabhängig von seiner Kulturzugehörigkeit, begehbar. Er führt ihn zur umfassenden Wahrheit, welche gerade als umfassende einen Bezug zur Praxis hat. Studium und Analyse sind aber eine notwendige Voraussetzung zum Verstehen der Beziehung zwischen den genannten Daseins-Charakteristika (*dukkha*, *anicca* und *anatta*) und den unheilbedingenden Gestimmtheiten (*mūla*): Begierde (*lobha*), Haß (*dosa*) und Torheit (*moha*).

Im Gespräch wird von den buddhistischen Partnern ausdrücklich festgehalten, daß sich die gängige abendländische Transzendenz-erfahrung auf das Ziel der *Samatha*-Meditation beschränke. Es wird aber nicht ausgeschlossen, daß auch Christen eine *Vipassanā*-Erfahrung erleben können. Doch diese bleibt — wie auch die buddhistische Schau und ihre versuchte Umsetzung in die vier edlen Wahrheiten — jenseits der intellektuellen Ergründung und Darstellung. *Nirvāna* (*nibbāna*) kann deshalb auch nicht im Wort mitgeteilt werden. Auch der „Nirvānierte“, der *Arhat*, spricht nicht davon. Die *Nirvāna*-Erfahrung zeigt sich aber in der Ruhe, im Starksein, im sicheren Ungebundensein und in der Güte eines Menschen an.

2.3 Die soziale Rolle des Mönchs in Thailand

Nach einem kurzen geschichtlichen Aufriß über den indischen Ursprung der Mönchstradition und über die Laien-Mönch-Beziehung hebt Phra MAHA NOPADON folgende sozialen Bezüge hervor, in denen der Thaimönch steht²⁸:

Im Erziehungswesen bleibt der Mönch in der Tempelschule eine Schlüsselfigur. Er erfüllt dabei eine komplementäre Funktion, da er die geistliche Dimension in die Ausbildung hineinbringt.

Auf Grund seiner Unabhängigkeit kann der Mönch den Laien gegenüber eine beratende Rolle übernehmen. Als Friedensstifter, Sozialarbeiter und Vermittler zwischen Volk und Regierung trägt er so zur sozialen Wohlfahrt bei. Nur in der Zusammenarbeit zwischen der zivilen Behörde und der geistlichen Autorität des Abtes ist eine harmonische Dorfgemeinschaft denkbar.

²⁷ Vgl. zu diesen beiden Meditations-Wegen: SINGHATHON NARASABHO, *Buddhism. A Guide to a happy Life* (Bangkok 1971) 35—48 (The Definition of *Samādhi* and *Vipassanā* and their meaning in general)

²⁸ Vgl. dazu: SIDDHI BUTR-INDR, *The Social Philosophy of Buddhism* (Bangkok 1973) 182—195 (The Monastic Theme of Education)

Das Ziel des Mönches bleibt aber der geistliche Dienst, wodurch der Mönch die karma-belastenden und die karma-befreienden Zusammenhänge aufzeigt und die drei Prinzipien darstellt: *Sila* (grundlegende Ethik), *Samādhi* (Meditation) und *Paññā* (Weisheit).

Phra NOPADON weist im anschließenden Gespräch darauf hin, daß die soziale Rolle des Mönches und die gezielte Schulung für diesen Auftrag noch rudimentär seien. Deshalb ist auch der Einfluß der Mönchsgemeinde vor allem in den Verstärkungs-Phänomenen immer geringer (z.B. hat der Mönch auf die in Film und Fernsehen verherrlichte Gewalt praktisch keinen Einfluß, ebensowenig auch auf die Bewegung der Frauen-Emanzipation). Seinen Sozialdienst kann der Mönch in den ländlichen Verhältnissen hingegen noch effizienter erfüllen — besonders durch seine Kenntnis der Lokalgegebenheiten.

2.4 Buddhismus und Philosophie

Phra SINGHATHON NARASABHO²⁹ erarbeitet — ausgehend von den vier edlen Wahrheiten — die philosophische Lehre des *anatta*. Besonders zwei Themen beschäftigen ihn dabei: die Lehre von der Seele und die Formel vom „Entstehen in Abhängigkeit“.

Die Seele und das Ich sind eine Fiktion. Das, was die abendländische Philosophie als *Substanz* erfaßt, ist für die buddhistische Philosophie ein aus den fünf Aggregaten Zusammengesetztes. Als Gesprächspartner aus der abendländischen Geistesgeschichte, in der diese Problematik um die Wesenheit der Wirklichkeitserfahrung sich vor allem um den Begriff der *Person* konzentriert, waren wir vor allem an den anthropologischen Folgerungen dieser *anatta*-Lehre interessiert. Danach sind nämlich die psychischen Alltagserfahrungen nicht Wahrnehmungen eines Personenkerns, sondern Bestandteile, Aggregate (*khandha*), unpersönliche Elemente, welche sachlich konstatiert, aber nicht um ein eingebildetes „Ich“ geordnet werden sollen³⁰.

Wenn auch die Schulen verschieden sind (*Vaibhāsika*, *Sautrāntika*, *Yogākāra* usw.), ihre philosophischen Analysen setzen sich doch so oder so mit der Substanz-Thematik auseinander, die mit der Formel „Abhängige Entstehung“ oder „Entstehung in Abhängigkeit“ (*patīccasamuppāda*) etikettiert wird³¹. Danach entdeckte der Buddha, daß Geburt die Ursache jeglichen „Leidens“ sei (von denen Krankheit und Tod, Enttäuschung und Trauer nur die psychosomatischen Symptome sind). Dann verfolgt er die Kausalkette dieser zum Verfall führenden Geburt bis zur Unwissenheit. Die Aufhebung der Geburt ist dann auch die Aufhebung des Leidens. Schließlich erlangte er die Gewißheit, daß die Aufhebung der Unwissenheit die letzte Ursache für die Aufhebung der Leidenskette ist.

²⁹ Vgl. neben dem bereits (Anm. 27) angeführten Buch: PHRA SINGHATHON NARASABHO, *Buddhism* (Bangkok 1973²)

³⁰ Vgl. H. NAKAMURA, *Die Grundlehren des Buddhismus*. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition, in: DUMOULIN, *Buddhismus der Gegenwart*, 18—19

³¹ Vgl. NARASABHO, *Buddhism*. A Guide to a happy life, 260—274 (*Patīccasamuppāda*); DERS., *Buddhism*, 68—78 (The Doctrine of Dependent Origination)

Im Verlauf des Gespräches wird in diesem Zusammenhang von Phra SINGHATHON vor allem die Begrifflichkeit um den Kreislauf der Wiedergeburt geklärt. Danach sind die Ausdrücke Transmigration (hinduistisch), Inkarnation (christliche Überlieferung), Reinkarnation (psychologische oder parapsychologische Kategorie) von dem buddhistischen Werden zu unterscheiden³².

Gerade bei diesem anatmanischen Werden hat eine weitere Frage unserer Gruppe angesetzt: Wie können wir ernstlich Samadhi-Meditation üben, wenn wir schon zum voraus wissen, daß der Meditationsgegenstand *anatta* ist? Der Mönch-Philosoph hebt wieder hervor, daß wir durch unseren Mangel an Konzentrationskraft die Lehre vom Nicht-Selbst nicht sehen, und daß das Nicht-Selbst nur erfahren werden kann, und nicht durch Erziehung, Hören oder Lesen gewußt wird.

2.5 Buddhistische Texte

Phra RAJVARAMUNI, der Generalsekretär der MAHACHULALONGKORN-Universität, präsentiert den Katalog des *Pali-Kanons*. Nach einem intensiven Gespräch scheint es uns, daß die formgeschichtliche Analyse der buddhistischen Texte noch nicht versucht und gewagt wird. Hingegen werden textkritische Ausgaben erarbeitet, die durch die Techniken der Memorisation eine höchst sichere uberlieferungslinie und Text-Standardisation gewährleisten. Phra RAJVARAMUNI unterscheidet aber doch zwischen der Oral-Periode und der Schrift-Periode des Kanons buddhistischer Texte. Die Worte des Buddha sind also nicht unverformt und protokollarisch auf uns gekommen. Vielmehr sind die Umstände der Reden und die notwendigen redaktionellen Zusammenfassungen zu berücksichtigen. Die bedeutendste Illustration dieses textbearbeitenden Prozesses ist die Systematisierung und die Konzentration der Darstellung der vier edlen Wahrheiten.

2.6 Ein Programm für vergleichende Religionswissenschaften

Im humanwissenschaftlichen Programm der MAHIDOL-Universitat³³ wird gegenwärtig ein Department für *vergleichende Religionswissenschaften* vorbereitet. In einem Seminar mit dem Projektträger Dr. PINIK RATANAKUL und dem Staff dieses Departementes wurden besonders die folgenden Gesichtspunkte hervorgehoben:

a) Das Ziel des Departementes ist eine sachliche, kompetente und wissenschaftliche Erarbeitung und Darstellung der religiösen Mentalität in Thailand. Dies wird nicht ohne gewisse Spannungen mit den buddhistischen Mönchs-Universitäten (wie die MAHACHULALONGKORN-Universität) und den christlichen

³² Vgl. L. DE LA VALLEE POUSSIN, *La morale bouddhique* (Paris 1927) 9–23

³³ Vgl. Mahidol-University/Bangkok, Announcement 1973–1974, 139–140; und Faculty of Social Sciences and Humanities: graduate program in comparative religion (Polykopic, 1974)

Kirchen und Gruppierungen geleistet werden können³⁴. Diese Spannung kann aber nur von Vorteil sein und zu einer Reinigung von engen, intoleranten Tendenzen unter buddhistischen und christlichen Religionsvertretern führen und die positiven Kräfte ihrer Religionen freilegen.

b) In diesem Zusammenhang kann auch dem Phänomen der Verstädterung und der Säkularisierung eher begegnet werden als mit dem religiösen Dogmatismus buddhistischer oder christlicher Obediens. Deshalb gehört zum Programm dieses Departementes ein Angebot an Lehrveranstaltungen für künftige Sekundarlehrer und Krankenschwestern, um gerade diese modernen Themen sachlich darzustellen und um die positiven Auswirkungen der religiösen Haltung von ihren negativen Nebenerscheinungen abzugrenzen.

c) Die buddhistischen Kreise und die christliche Lokalkirche sind an der Mitarbeit interessiert. Die Verantwortlichen des kommenden Departementes möchten aber alles tun, daß ihr Unterricht nicht zum Proselytismus und zur Propaganda mißbraucht wird. Vor allem scheint ihnen die vorausgehende Zusammenarbeit der konkurrierenden christlichen Konfessionen und Sekten eine Vorbedingung, um Vorlesungen über das „Christentum“ einbauen zu können.

3. PERSPEKTIVEN FÜR KOMMENDE DIALOGE

Dieser äußerst örtlich und bilateral geführte interreligiöse Dialog kann zwischen Buddhisten und Christen vor allem in seiner sozial-ethischen Ausrichtung direkt weitergeführt werden. Dem Christen sind aus den hier thematisch protokollierten Seminaren verschiedene Probleme zur theologischen Vertiefung aufgegeben³⁵. Einige solche Dialog-Punkte sollen abschließend noch ausdrücklich erwähnt werden:

3.1 Heilserfahrung und Alltag

In einem Aufarbeitungsseminar haben die beteiligten christlichen Gesprächspartner unterstrichen, daß sie als Bereicherung oder als gültige Infragestellung durch die buddhistischen Mönche vor allem die gegenseitige Durchdringung von Heils-Suche und alltäglicher Existenz mitbekommen haben.

Wie verschieden auch immer in ihrem radikalen Ansatz die theistische und die nichttheistische Haltung, die person-wertende und die person-entwertende Schau sind, die Suche nach dem „Verwirklichen“ und dem „Sein“ in der Transzendenz — sei sie nun mit Gott oder mit Nirvâna signalisiert — ist mit äußerstem Ernst gestellt. Dabei hängt die entscheidende Demarche doch wieder von der Einzelperson ab.

Dieses Heil ist nicht außerhalb von uns zu finden, sondern im Hier und Jetzt. Heil ist eine Möglichkeit im gegenwärtigen Leben. Die Heilsfrage betrifft den ganzen Menschen und nicht nur seine persönlichen pathologischen Seiten. Sie kann auch die gesellschaftlichen Fragen nicht umgehen (vor allem nicht den Übergang von der Dorfreigion in die säkularisierte Stadtreligiosität).

³⁴ Zur Religionsstatistik: vgl. PRO MUNDI VITA, *La Thailand en transition*, 14—18; ferner: *Socio-Economic Conditions and the Church in Thailand*, in: *Logos* 13/1 (1974), passim

³⁵ Vgl. zu dieser Dialog-Typik: 1.1 (Colombo/Sri Lanka)

Dieses Heil kann aber nicht zerredet und wortmäßig eingefangen werden. Es ist nur der meditativen Erfahrung zugänglich. Lehrmäßige Verfestigungen sind vorläufig und deshalb letztlich nicht heilsfördernd, sondern höchstens wegweisend. Die Orthopraxis entscheidet und nicht die Orthodoxie. In dieser intentionalen Spannung zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten steht die apophatische, negative Theologie, wo das Gespräch zwischen Christen und Buddhisten um die Transzendenz weitergeführt werden muß.

3.2 Geistliches Leben und Sozialethik

Grundsätzlich hat der Weg der individuellen Loslösung den sozial-ethischen Verantwortungen gegenüber eine Priorität. Und doch zeigt gerade die erwähnte beratende Funktion des Mönches, wie die beiden Welt-Bezüge sich nicht ausschließen: radikale Welt-Flucht wäre ja auch noch eine Welt-Bindung. Zwei Beobachtungen können diesen Zusammenhang noch illustrieren:

Die religiösen Gesten und Kulthandlungen durchdringen den Alltag und die Gesellschaft (vgl. die Hausaltäre, die Mönchs-Klöster in den Dörfern, die finanzielle Durchdringung mönchischer und gesellschaftlicher Geschäfte, die Geldspenden der Polizei-Einheiten und der Heer-Abteilungen zu gewissen Tempel-Feiern und Wat-Gründungen).

Grundlegend sind sowohl der verantwortliche Meditationsmeister des thailändischen Buddhismus, Phra RAJASIDDHIMUNI MAHATHERA³⁶ als auch ein Mitglied des obersten *Saṅgha*-Rates, Ven. Phra SOMDEJ, davon überzeugt, daß die Einzelmeditation und die Einzelreinigung zu einer gewaltlosen Haltung (*ahimsa*) führen, welche auch in den kollektiven Gruppenkonflikten friedensfördernd und irenogen wirksam wird. Die von uns in diesem Zusammenhang aufgeworfenen Fragen nach dem Kriegsdienstverweigerer in der Thai-Armee aus Gewissensgründen und auf Grund der *Ahimsa*-Lehre des Buddha konnte nicht durchbesprochen werden. Die angeführten buddhistischen Begründungen verweisen aber einerseits auf die Gesetzmäßigkeit des Staates und seines Schutzes (und dadurch auch des Schutzes des Buddhismus) und andererseits moral-kasuistisch auf die *Karma*-Lehre, nach der Handlungen-mit-Intention und Handlungen-ohne-Intention vorgesehen sind. Zu diesen letzteren Handlungen, die keine karmischen Reste hinterlassen, gehört auch das Töten im Kriege ohne Haßgefühle.

3.3 Kein Dialog?

Trotz dieses Seminar-Protokolls und seiner bereichernden Informationen, trotz der so freundlichen und tief menschlichen Aufnahme in der buddhistischen Universität und im WAT THUNG SADITH muß abschließend doch die Frage gestellt werden, ob es zu einem Dialog gekommen sei. Tatsächlich wurde von keinem buddhistischen Gesprächspartner eine Frage nach dem christlichen Selbstverständnis formuliert. Auf dem Niveau des intellektuellen, theologischen, religionsvergleichenden Gespräches gab es also keinen Dialog. Und doch ereignete sich für alle Seminarteilnehmer aus Europa ein Dialog vor dem Dialog.

³⁶ Vgl. Vén. CHAO KHUN PHRA RAJASIDDHIMUNI, *Le chemin du Nibbāna* (Bangkok 1967)