

Buddhismus in Asien

HEINRICH DUMOULIN SJ

EINDRÜCKE UND BEGEGNUNGEN EINER REISE

Auf einer Studienreise, die ich vor zwei Jahren mit Hilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft durch Südostasien, Indien und Ceylon unternehmen konnte, hatte ich reichlich Gelegenheit, die heute noch lebendige buddhistische Religiosität in Asien kennen zu lernen. Was mich dazu bestimmt, meine Beobachtungen und Erfahrungen einem weiteren deutschen Leserkreis vorzulegen, ist die Überzeugung, daß dem christlichen Europäer im 20. Jahrhundert in besonderer Weise das Verständnis Asiens zur Aufgabe gestellt ist. Eine möglichst vielseitige Kenntnis des komplexen Problems Buddhismus muß deshalb sehr erwünscht sein. Und vielleicht kann die Erzählung von Gesehenem und Erlebtem leichter und richtiger einen Eindruck vermitteln als mühsames Studium. Da meine Reise von Japan ausging, bleibt der japanische Buddhismus außerhalb der Betrachtung. Übrigens erfuhr ich auf meiner Reise besonders stark, wie sehr Japan sich vom übrigen Asien unterscheidet.

ZWISCHEN ZWEI GROSSKULTUREN

Während der Kolonialzeit wurden die Länder Hinterindiens zusammenfassend auch Indo-China genannt. Mit diesem Namen ist ihre besondere kulturelle Situation gekennzeichnet. Je nachdem der Reiseweg von Nordost nach Südwest oder umgekehrt verläuft, nimmt man ein Anwachsen oder Abebben des indischen oder chinesischen Einflusses wahr. Während die Länder Hinterindiens, in denen als Religion der Buddhismus herrscht, dem „Kleinen Fahrzeug“ (Hīnayāna oder Theravāda) angehören, bekennt sich in den chinesisch geprägten Gebieten, vorab in Hongkong, Singapur und Malaya, sowie in Vietnam ein Teil der Bevölkerung zum Buddhismus des „Großen Fahrzeuges“ (Mahāyāna). Das Mahāyāna hat in der Geschichte Ostasiens eine bedeutende Rolle gespielt, konnte aber in keinem asiatischen Land jemals die religiöse Alleinherrschaft oder auch nur den dauernden eindeutigen Vorrang über die anderen Religionen erlangen.

Hongkong

Von Japan kommend begann ich meine Studienreise in Hongkong. Die Bevölkerung der auf den engen Raum einer gebirgigen Insel und einen schmalen Festlandstreifen zusammengedrückten Stadt ist überwiegend chi-

nesisch. Doch ist von chinesischem Buddhismus in Hongkong nur wenig zu sehen. Ich hatte einige Mühe, innerhalb des Stadtgebietes einen buddhistischen Tempel zu finden. Man zeigte mir einen modernen Bau, den eine chinesische Wohltäterin für buddhistische Nonnen errichtete. Der Tempel gehört zur Amida-Sekte. Da gerade der „Geburtstag“ der vom Volk für weiblich erachteten „Mutter der Barmherzigkeit“ Kuan-vin (jap.: Kannon) gefeiert wurde, kamen beständig fromme Frauen zur Halle, brannten Weihrauchstäbchen vor ihrem Bild und murmelten in ehrfürchtiger Haltung Gebetsformeln.

Der Buddhismus leidet im kommunistischen China schwere Verfolgung. Ein Buddhist schließt den Bericht über die Lage seiner Religion im Reich des Mao mit folgenden Sätzen: „Wie immer man das Vorgehen der chinesischen Kommunisten gegenüber dem Buddhismus ansehen mag, die Kommunisten verfolgen gegenwärtig den Buddhismus und hoffen, ihn endgültig auszuräumen ... Die Verfolgung entspringt der letztlichen Unvereinbarkeit der buddhistischen Grundsätze mit der materialistischen Philosophie aller Kommunisten.“ Diese Zeilen zeigen ebenso wie die Beter in den wenigen Amida-Tempeln Hongkongs und ihre zahlreicheren Glaubensbrüder in Formosa, daß der chinesische Buddhismus nicht tot ist.

Singapur

Meine Reise endete in dem weltoffenen Chinesenhafen Singapur. Hongkong und Singapur, einst die wichtigsten Stützpunkte des britischen Ostasienimperiums, zeigen ein ähnliches Gesicht. In beiden Städten machen Chinesen den Großteil der Bevölkerung aus und entfalten in phantastischen Geschäftsstraßen und bunten Wohnvierteln ein überquellendes Leben. Weltstädte sind wenig geeignet für das Studium der Volksreligionen. Doch konnte ich in Singapur einige bemerkenswerte Buddha-Tempel besuchen.

Der Siong-Lim-Tempel am Rande der Stadt ahmt die ehrwürdigen buddhistischen Heiligtümer Pekings nach und gilt als der schönste buddhistische Tempel auf der Halbinsel Malaya. Ein weites Gelände ist mit zahlreichen Kult- und Wohngebäuden aller Art bedeckt. Wie die Toranschrift anzeigt, gehört der Tempel der chinesischen Ch'an (jap.: Zen)-Sekte an. Bodhidharma, der legendäre Begründer des Zen-Buddhismus in China, hat einen Schrein im Tempelbezirk. Auch der sechste chinesische Zen-Patriarch Hui-neng genießt kultische Verehrung. Eine dunkle Bronzestatue stellt ihn mit dem Patriarchengewand bekleidet in sitzender Haltung dar. Unter den vielen Tempelgebäuden kommt die Meditationshalle nicht recht zur Geltung. Offensichtlich hat sie nicht die zentrale Stellung inne, die ihr im japanischen Zen-Kloster eignet.

In den Hallen des Siong-Lim-Tempels entfalten sich die mannigfachen Kultformen des Mahâyâna-Buddhismus. Die äußere Kulthalle ist dem Buddha der Zukunft Maitreya geweiht, der nach buddhistischem Glauben noch als Bodhisattva im Tushita-Himmel weilt, von wo er 5000 Jahre nach dem Eingang Shâkyamunis ins Nirvâna als Buddha auf diese Erde herabsteigen wird. In vielen chinesischen Tempeln lacht sein breites, feistes Gesicht über einem dickleibigen Rumpf den Besucher beim Eintritt in die äußere Kulthalle zu-

versichtlich entgegen. Die vier Himmelskönige, deren Standbilder je rechts und links am Eingang aufgestellt den Tempel beschützen, stammen aus der indischen Mythologie und sind ursprünglich die Begleiter des Götterkönigs Indra. Ihre schwarzen drohenden Gesichter schrecken die Dämonen und flößen den Menschen Furcht ein.

Den Kultgegenstand der Haupthalle bildet die in den ostasiatischen Mahâyâna-Tempeln beliebte Dreiheit der Buddhas, nämlich der geschichtliche Shâkyamuni in der Mitte, zu seiner Linken der Buddha des Heilens Bhaisajya und zu seiner Rechten Amithâba (jap.: Amida), der Buddha der Weisheit und des Lichtes. Diese drei Buddhas sind im Meditationssitz mit dem Handgestus der siegreichen Erleuchtung dargestellt. Zwischen Shâkyamuni und den beiden anderen Buddhas stehen die Figuren der beiden Jünger Kâshyapa und Ananda. Die Bilder der achtzehn Arhats oder Heiligen des Kleinen Fahrzeuges haben ebenfalls in der Haupthalle Aufstellung gefunden. Einen Ehrenplatz im inneren Grunde behauptet Kuan-yin, die bei weitem volkstümlichste Gestalt des chinesischen Buddhismus.

In den kleineren Buddha-Tempeln Singapurs (ähnlich auch in den chinesischen Tempeln von Cholon bei Saigon) schließt die synkretistische Vermischung Taoismus und Konfuzianismus ein. Außer den buddhistischen Gottheiten werden auch der bärtige „Alte des Himmels“, der „König der Erde“ und autochthone Muttergottheiten zugleich mit den mythischen Kaisern der Frühzeit und den Weisen Lao-tzu, Kung-tzu und anderen verehrt. Zuweilen sieht man in diesen Tempeln auch sehr feine Holzschnitzereien, kunstvolle Bronze- und Lackgegenstände und prachtvoll gemalte chinesische Schriftzeichen. Der Buddhismus ist mit dem Chinesentum verschmolzen.

Süd-Vietnam

In Vietnam ist die Kultur von Norden nach Süden vorgerückt. Die ältesten Kulturstätten und Kunstdenkmäler befinden sich im unzugänglichen kommunistischen Nordteil des Landes. Ich konnte bei meinem kurzen Aufenthalt nur die von den Franzosen angelegte elegante Hauptstadt des Südens Saigon besuchen. Die Chinesen haben auch in Saigon Fuß gefaßt und machen wie im ganzen Lande einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung aus. Im Chinesenviertel gibt es sowohl buddhistische Tempel als auch christliche Kirchen, die ausschließlich für Chinesen bestimmt sind. Die gesamte vietnamesische Kultur ist von chinesischen Elementen durchsetzt, und auch das religiöse Volksleben zeigt starke Spuren der synkretistischen Volksreligion des vorkommunistischen China.

Der Buddhismus des Großen Fahrzeuges kam von China her nach Vietnam, ist aber hier nicht in Sekten aufgespalten, sondern bildet eine einzige umfassende Organisation, außerhalb derer es nur noch unbedeutende esoterische Gruppen und mahâyânistische Waldasketen gibt. Der Vizepräsident der buddhistischen Gesellschaft Süd-Vietnams, ein religiös gut gebildeter aktiver Laie, erklärte mir: In Süd-Vietnam beschränkt sich der Buddhismus praktisch auf den Amida-Kult. Der Amida-Glaube beherrscht die Volksfrömmigkeit und ist die Hauptübung in den buddhistischen Klöstern.

Die Pagode An Quang, zugleich Klosterschule oder Seminar, kann als das geistige Zentrum des Buddhismus in Süd-Vietnam angesehen werden. Die Mönche dieser Pagode, aufrichtige und geistliche Männer, nahmen mich freundlich auf und zeigten große Zuneigung zu Japan. Ihre Frömmigkeit besteht vornehmlich in der vertrauensvollen Anrufung des Namens des Buddhas Amida. Sie widmen sich auch der Meditation, aber ohne eine bestimmte Methode. Ein Mönch zeigte mir seine Zelle. An der Wand gegenüber dem harten Lager hing ein Bild Amidas. Dort hockt der Mönch allabendlich und meditiert, den Blick auf das Bild des Buddhas der Weisheit gerichtet. Dieser Mönch glaubt an die Unsterblichkeit der Seele und an den Höchsten Buddha, der in der Meditation erfahren und im Nirvâna erreicht werde.

Die buddhistischen Nonnen haben in einem Vorort Saigons ein schönes großes Kloster. Als wir die Buddha-Halle betraten, endete gerade eine Zeremonie, während deren sich die Frauen unter beständiger Anrufung des Buddha-Namens oftmals vor seinem Bild niederwerfen. Wir sahen ungefähr zwanzig Nonnen, in schlichtem grauen Gewand, das bis auf die nackten Füße herabreicht. Darüber tragen sie beim kultischen Dienst einen gelben Überwurf. Alle, auch die Novizinnen, haben den Kopf glatt rasiert, was manchen ein beinahe männliches Aussehen gibt. Nach der Zeremonie konnten wir uns längere Zeit mit der obersten Äbtissin aller buddhistischen Nonnenklöster Süd-Vietnams unterhalten. Die Äbtissin residiert für gewöhnlich in Hueh, der alten Hauptstadt des ehemaligen Kaiserreiches Annam, und weilte nur zu Besuch in Saigon. Sie ist eine kluge Frau mit kleinen runden scharfblickenden Äuglein, dem Buddha Amida fromm ergeben, um das Wohl ihrer Untergebenen besorgt und für die neue Zeit offen. Mit lebhaftem Eifer erzählte sie uns vom religiösen Leben der ihr unterstellten etwa 2000 Nonnen, die in 80 Klöstern Süd-Vietnams leben. Besonders bemüht sie sich um den Ausbau erzieherischer und karitativer Werke, die noch ganz in den Anfängen stecken. Aber auch die religiöse Weiterbildung ihrer Nonnen liegt ihr am Herzen. Wir trafen bei ihr den Philosophieprofessor aus dem Mönchsseminar wieder, der mir am Vortag seine Bücher, Übersetzungen und Erklärungen philosophischer Mahâyâna-Texte, geschenkt hatte. Täglich kommt er ins Nonnenkloster, um die Ordensfrauen in den Grundlehren des Mahâyâna-Buddhismus zu unterrichten.

Die Nonnen führen ein strenges klösterliches Leben. Während dreier Monate des Jahres widmen sie sich ausschließlich geistlichen Übungen. Sie verbringen dann täglich dreimal je zwei Stunden in beständiger Anrufung des Buddha-Namens. Die Amida-Verehrung ist für alle Nonnen die wichtigste und für die meisten auch die einzige religiöse Übung. Die Meditation verbinden sie mit dem Amida-Kult, indem sie im Rhythmus der Namenanrufung Geist und Bewußtsein auf den Buddha Amida konzentrieren. So entwickelt sich eine Art von Mystik. Sie hören den Namen Amida zuerst äußerlich und dann auch innerlich, sie sehen das Bild Amidas zuerst äußerlich und dann auch innerlich. „Doch Amida ist das Nichts“, fügte die Äbtissin rasch ihrer Erklärung hinzu. Auf meine Frage, ob dieses Wissen auch in der Erfahrung gewonnen werde, meinte sie: „Nein, dieses Wissen erlangen wir durch das Studium der Sutren.“ Ich erfuhr weiter, daß sich eine kleine Gruppe von Nonnen der Meditation des Nichts widmen, ihre Gedanken auf das Nichts

konzentrieren und so zu einer Erfahrung des Nichts gelangen, aus der sie wieder zum Amida-Kult des Alltags zurückkehren.

Die Zahl der Buddhisten in Süd-Vietnam wird auf zwei Millionen unter einer Bevölkerung von elf Millionen angegeben. Davon sind 700 000 eingeschriebene Mitglieder der Buddhistischen Gesellschaft, die Reformbestrebungen pflegt. Der Kult soll vereinfacht und von magischen Elementen gereinigt werden. Süd-Vietnam ist wie Japan religiös gemischt. Der katholische Bevölkerungsanteil, zahlenmäßig nur wenig geringer als der buddhistische, übertrifft diesen an aktivem Einfluß auf das politische, soziale und kulturelle Leben im Lande.

Theravada-Buddhismus in Hinterindien

Der Buddhismus des Kleinen Fahrzeuges ist die herrschende Volksreligion in den Ländern Hinterindiens Kambodscha, Laos, Thailand und Burma, die ich mit Ausnahme von Laos bereisen konnte. In diesen Ländern ist das gesamte Volksleben in unvorstellbarem Ausmaß vom Buddhismus durchdrungen. Auf allen Straßen und Plätzen wogt das safrangelbe Gewand der Buddha-Mönche. Besonders eindrucksvoll ist der Bettelgang frühmorgens nach Sonnenaufgang, der in den Theravâda-Ländern Hinterindiens noch allgemein in Übung ist. Die Mönche wandern einzeln oder in Gruppen von Haus zu Haus, in bescheidener Haltung und mit niedergeschlagenem Blick um die tägliche Nahrung bittend, die ihnen ein Frommer in die Almosenschale hineinlegt. Der Geber verneigt sich vor dem Mönch, nicht umgekehrt, wie wir vielleicht erwarten würden. Er ehrt im Mönch den Buddha und dankt für die Gelegenheit zum verdienstlichen Werk.

Kambodscha

Ich sah diese Form des Buddhismus zuerst in Pnompenh, der Hauptstadt Kambodschas am Mekong, die mit ihren weiten Boulevards und anmutigen Grünanlagen ähnlich wie Saigon von der französischen Kolonialzeit zeugt. Alle Tempel und Klöster folgen der Lehre und Lebensordnung des Theravâda, das wahrscheinlich die dem Urbuddhismus nächste Form der Buddha-Religion darstellt. Das Theravâda ist wesentlich eine Mönchsreligion, in seiner Eigenart am besten gekennzeichnet durch den Mönch mit den drei Insignien seines Standes, der Almosenschale, der 108perligen Gebetschnur und dem in tropischen Ländern unentbehrlichen Sonnenschirm. Die hervorragende Stellung der Mönche kommt im stillen, wirtschaftlich und kulturell zurückgebliebenen Kambodscha besonders eindrucksvoll zur Anschauung. Die Mönche beleben das Straßenbild und bestimmen die geistige Atmosphäre. Aus frühester Zeit stammt wahrscheinlich das gelbe Mönchsgewand, bestehend aus drei Teilen, nämlich einem Unterkleid, das mit einem Gürtel befestigt wird und von den Hüften herabfällt, einem um die linke Schulter geschlungenen Oberkleid und einem Mantel (beim Ausgehen). Über unerhebliche Details der Mönchskleidung, insbesondere ob beide Schultern zu bedecken sind oder die rechte Schulter entblößt bleiben soll, haben die

Mönche jahrhundertlang gestritten, ohne eine einheitliche Lösung zu erreichen, während Lehrunterschiede, die in der Frühzeit öfters die Buddha-Gemeinde bewegten, später nur mehr wenig erörtert werden. Bis in die Zweiteilung in einen reformierten und unreformierten Zweig hinein ist die buddhistische Mönchsgemeinde Kambodschas nach dem Vorbild von Thailand geregelt, das jahrhundertlang militärisch und kulturell die Führung innehatte.

Die Pagoden Pnompenhs bleiben weit hinter der Prachtentfaltung der buddhistischen Heiligtümer Bangkoks zurück. Den stärksten Eindruck empfing ich im Hauptsitz der reformierten Richtung, wo ich den höchsten Würdenträger der Sekte, den „roi des bonzes“, wie er mir französisch vorgestellt wurde, begrüßen konnte. Dieser ehrwürdige Greis, selbst keiner europäischen Sprache mächtig, gestattete mir gern einen Rundgang durch das weite Klosteranwesen, wobei mich ein französisch sprechender Novize führte. Ich sah den Haupttempel mit vielen Buddha-Bildern, auch einige Reliquientempel (stupa) von verschiedener Größe und ein Stupa, das die Gebeine der Äbte des Klosters, der vorausgegangenen „Könige der Bonzen“ enthält. Trotz der Bemühungen der reformierten Richtung um Reinigung des Kultes von synkretistischem Beiwerk ist im Tempelschmuck der indische Einstrom mahâyânistischer und hinduistischer Inspiration unverkennbar.

Kambodscha schläft nach einstiger geschichtlicher Größe heute den Dornröschenschlaf. Von der glänzenden Vergangenheit zeugen die Kolossalruinen von Angkor, die auf alle Reisenden die stärkste Anziehungskraft ausüben. Diese Ruinen sind nicht nur höchst bedeutsame Kunstdenkmäler aus einer frühen Epoche, sondern gewähren auch einen tiefen Einblick in die religiöse Geschichte Asiens. Sie künden von einer Hochblüte des indischen Mahâyâna außerhalb seines Mutterlandes zu einer Zeit, als in Indien die Buddha-Religion bereits im Verfall begriffen war. Angkor, dessen Ruinen ein weites Gelände im Norden des heutigen Kambodschas unweit der Thai-Grenze bedecken, war vom 9. bis zum 15. Jahrhundert die Hauptstadt des mächtigen Khmer-Reiches. Wir dürfen annehmen, daß von diesem Zentrum buddhistischen Lebens starke Einflüsse auf China und die Länder Südasiens ausgegangen sind. In früheren Jahrhunderten muß die Strahlkraft des indischen Mahâyâna-Buddhismus noch unvergleichlich stärker gewesen sein, wie die Geschichte der buddhistischen Missionierung Chinas beweist. Heute existiert das indische Mahâyâna nirgendwo mehr in seiner ursprünglichen Form. In Kambodscha hat sich der Buddhismus des Kleinen Fahrzeuges durchgesetzt. Seine geschichtlichen Anfänge in Kambodscha liegen im Dunkel. Jedenfalls war die Verbindung mit der Vergangenheit vollständig abgerissen, als um die Mitte des 19. Jahrhunderts durch französische Gelehrte die Ruinen von Angkor wiederentdeckt wurden.

Das besterhaltene Bauwerk ist Angkor Vat, um die Mitte des 12. Jahrhunderts als Grabmal des Königs Suyavornam II. errichtet. Der gewaltige Bau, in seinen riesigen Ausmaßen den Pyramiden vergleichlich, strahlt majestätische Schönheit aus. Über einer rechteckigen Terrasse als Grundform erheben sich Stufen, Vorhallen, Galerien und nach oben verzüngte Kuppeltürme, so planvoll und einheitlich zusammengestimmt, daß der ganze Bau

ein vollendet harmonisches Kunstwerk darstellt. Während der Bauzeit herrschte im Khmer-Reich der Hinduismus vor. In der reichen Ornamentik hat vorzüglich die indische Mythologie Gestalt gefunden. Die Buddha-Bilder von Angkor-Vat stammen aus späterer Zeit, die meisten verdanken ihre Entstehung dem religiösen Eifer des ebenso kriegstüchtigen wie buddhistisch frommen Herrschers Jayavarnam VII., der um die Wende zum 13. Jahrhundert regierte.

Das von ihm erbaute Angkor Thom mit dem Buddha-Tempel Bayon bedeutet einen Höhepunkt der buddhistischen Kunst überhaupt. Der Tempel Bayon, das großartigste Bauwerk aus der buddhistischen Periode Angkors, konnte in jahrzehntelanger Arbeit der Archäologen der rasch vordringenden und alles verschlingenden Tropennatur entrissen und freigelegt werden. Der Bau ist architektonisch gut gegliedert. Vier große Türme und viele kleine Türmchen sind um den wuchtigen Zentralturm, die Mitte des Tempels gruppiert. Von allen Türmen schaut in die vier Himmelsrichtungen das mächtige Haupt des Bodhisattva Avalokiteshvara, der hier als Lokeshvara, d. h. als höchster Buddha und „Herr der Welt“ verehrt wird. Jeder der vielen großen und kleinen pyramidenförmigen Türme endet in dem gleichen Buddha-Haupt mit den aus dem Stein ausgehauenen nach den Himmelsrichtungen gewandten vier Gesichtern des Weltbeherrschers. Man zählt das eindrucksvolle Buddha-Gesicht 52mal im Bayon-Tempel. Der gleiche viergesichtige Buddha-Kopf schmückt außerdem die vier Eingangstore zum Tempel von Ost und West, von Nord und Süd sowie das Siegestor. Wer dieses Heiligtum betritt, kann dem alldurchdringlichen Blick des Buddhas nicht entinnen. Die Allgegenwart des Höchsten Herrn der Welt ist hier, vielleicht unter dem Antrieb eines stolzen Herrschers, der sich selbst mit dem Buddha identifizierte, unvergleichlich wirkungsvoll ausgedrückt. In der religiösen Inspiration des Künstlers verbindet sich die personifizierende Tendenz der mahâyânistischen Frömmigkeit mit der pantheistischen Vorstellung vom kosmischen Buddha als dem allgegenwärtigen Weltgrund.

Thailand

Thailand wurde in früher Zeit von Kambodscha her missioniert. In späteren Jahrhunderten gewannen die Siamesen oder mit dem Namen ihrer eigenen Sprache die Thai (das Wort bedeutet „die Freien“) die Oberhand. Heute ist Thailand, das auch während der kolonialen Ära seine politische Freiheit wahrte, das mächtigste buddhistische Land Hinterindiens. Die Thai sind ein selbstbewußtes, aber freundliches und umgängliches Volk, stolz auf ihr Land und ihren Buddha. Sie lieben äußeren Prunk, anmutige Formen und Glitzerschmuck. Dem Studenten, der mir den „Smaragd-Buddha“ in der königlichen Pagode zeigte (eine Buddha-Statue von 60 cm Höhe aus einem einzigen Nephritstein), entschlüpfen in heller Begeisterung die Worte: „Das ist nun wahrhaftig Thai“.

Die eigenständige Volkskultur der Thai ist vom Buddhismus des Kleinen Fahrzeuges geprägt. Unter gut 20 Millionen Einwohnern leben mehr als 200 000 Buddha-Mönche. Das Land ist mit Pagoden und Klöstern übersät.

Der König, der höchste Beschirmer der Buddha-Lehre, gibt selbst das Beispiel buddhistischer Frömmigkeit, indem er sich den Kopf scheren läßt und für einige Monate das Klosterleben der Mönche teilt. Fast alle jungen Männer der Thai treten so für eine kurze Weile in ein Kloster ein, um bald wieder ins Weltleben zurückzukehren. Durch diesen Gestus bezeugen sie nicht nur ihre Hochschätzung für den Mönchsstand, sondern bezeugen darüber hinaus das Mönchtum als die vollkommene buddhistische Lebensform. König und Buddha gehören zusammen und verkörpern die nationale Einheit der Thai. Diese soziologische Struktur, wesentlich für das religiöse Leben im Thailand, zeigt zugleich den inneren Krisenpunkt an. Noch ist zwar die Verwestlichung im Thailand nicht annähernd so weit fortgeschritten wie in Japan, aber technische Kultur und praktischer Materialismus breiten sich zugleich mit einer alle Religiosität zersetzenden Säkularisation beständig weiter aus. Schon gibt es Intellektuelle und Publizisten, die den Buddhismus seines religiösen Charakters entkleiden und wie eine rein weltliche Ideologie erklären.

Am Tag nach meiner Ankunft in Bangkok besuchte ich eine zentrale Persönlichkeit des Buddhismus im Thailand, den Ehrwürdigen Phra Bhimol-tam, Abt des Tempelklosters Wat Mahâthat, mit dem die bedeutendste Pflegestätte buddhistischer Wissenschaft im Thailand, die Chulalongkorn Universität, verbunden ist. Der Abt, ein weltaufgeschlossener tätiger Mann, hat die Stellung eines Staatsministers für kirchliche Angelegenheiten (Ecclesiastical Minister for Sangha Administration) inne. Auf seinen weiten Reisen hatte er Begegnungen mit vielen Staatsmännern und Würdenträgern Europas. Sogleich ließ er zwei große Photoaufnahmen von seinem Besuch bei Pius XII. bringen, die eine eine Gesamtaufnahme, die andere zeigt den Papst im Gespräch mit ihm und seinem Sekretär, den ich ebenfalls kennenlernte. Der Abt steht der Bewegung „Moralische Aufrüstung“ von Caux nahe. Im eigenen Land stoßen, wie ich später erfuhr, seine fortschrittlichen Bestrebungen auf einigen Widerstand, da man seine tolerante Haltung vielfach als unerwünschten Synkretismus auslegt.

Der Sekretär des Abtes ist zugleich Kanzler der Universität. Beim Rundgang durch Hallen und Höfe der Universität bietet sich uns der Anblick eines frischen Studentenlebens. Die jungen Mönche im gelben Ordenskleid geben sich recht natürlich, sie eilen zur Vorlesung, füllen die Hörsäle, plaudern in Gruppen miteinander, während sie mit Vergnügen Zigaretten rauchen, wohl eine Entschädigung für den Ausfall der Mahlzeit nach Mittag. Denn auch sie beobachten die strenge Theravâda-Regel, derzufolge ein Mönch nach der Mittagsstunde keine feste Nahrung mehr zu sich nehmen darf.

Der Abt schenkte mir am ersten Tag nur eine kurze Begrüßung, lud mich aber zu einem Gespräch auf den folgenden Tag ein. Als ich mich zur festgesetzten Stunde einfand, wurde ich über eine Treppe, an deren Fuß man die Schuhe ablegt, ins Privatzimmer des Abtes geführt, der gerade von einem Rundgang durchs Kloster in seine Wohnräume zurückgekehrt war. Sogleich forderte er mich auf, ihm Fragen zu stellen. Die Unterhaltung ist ihm leicht, er spricht lebhaft, gestikuliert, lacht, schaut mit sprühenden Blicken um sich. Von östlicher Ruhe ist wenig zu spüren. Offensichtlich hat er sich auf

seinen Reisen die westliche Art angeeignet. Seine Erklärungen über die Lehre des Theravâda-Buddhismus bleiben im Rahmen der gläubigen Schuldoktrin. Die Unterhaltung wird erst interessant, als er von seinen praktischen Unternehmungen zum Zweck der Erneuerung des buddhistischen Lebens im Thailand erzählt. Er ist mehr ein Mann der Praxis als der Ideen. Doch hat er im Zug der praktischen Reformen seine Hauptsorge auf die Erneuerung der Meditation verwandt. Die Einführung der sogenannten Neuen Burmesischen Meditationsmethode in Thailand geht auf seine Initiative zurück. Er begnügte sich nicht damit, mir Ziel und Technik dieser Methode auseinanderzusetzen, sondern legte Wert darauf, mir den Erfolg lebendig vorzudemonstrieren. Ein Novize wird gerufen, der vor meinen Augen binnen weniger Sekunden in einen unbewußten Trancezustand versinkt. Sein Körper wird steif, sein Atem geht unwahrnehmbar schwach. Ich berühre die kalten, starren Arme des Entrückten. Nach genau fünf Minuten kehrt der Novize, gehorsam dem Befehl des Abtes, in den normalen Wachzustand zurück. Der Abt hatte ihm aufgetragen, für fünf Minuten ins Samâdhi einzugehen. Ich bin auf meiner Reise in Thailand, Burma und Ceylon noch mehrmals der Neuen Burmesischen Meditationsmethode begegnet. Es handelt sich dabei um eine Technik, die in kürzester Frist Zustände wahrscheinlich hypnotischer Art erreichen läßt¹.

Bangkok besitzt einen außerordentlichen Reichtum an Pagoden und Buddha-Bildern. Die im Sonnenglanz leuchtenden Golddächer der Tempel verschönern das Stadtbild des von tausend Flußarmen und Kanälen durchkreuzten „Venedigs des Ostens“. In manchen Tempeln, wie z. B. im zentral gelegenen großzügig angelegten Wat Poh, sieht man ganze Galerien von Buddha-Bildern, hundert und mehr Statuen von künstlerisch unterschiedlichem Wert, Zeichen für den religiösen Eifer der Gläubigen, die durch die fromme Stiftung immer neuer Buddha-Bilder Verdienst zu erwerben hoffen. Am häufigsten ist der Buddha in der Meditationshaltung des Hocksitzes abgebildet mit dem Handgestus des Mara-Bezwingers, nämlich die rechte Hand nach unten ausgestreckt, da er gegen die Angriffe des Bösen (= Mara) die Erde zum Zeugen für seinen unverbrüchlichen Erleuchtungswillen anruft. Wat Poh birgt auch die Kolossalstatue eines liegenden Nirvâna-Buddhas von so gewaltigem Längenausmaß, daß man unmöglich die ganze Figur vom Kopf bis zu den Füßen in den Blick bekommen kann. Diese Plastik wirkt grotesk, im Unterschied zum Kolossal-Buddha von Kamakura, der wegen seiner Formenharmonie eine in sich geschlossene herrliche Gestalt ist. Die Liegefigur des Nirvâna-Buddhas ist in der Plastik selten recht geglückt. Der Buddha der Meditationshaltung dürfte die künstlerisch gültige Darstellung seines Eingangs in die Vollendung sein.

Eine herrliche Aussicht über Bangkok und den Stadtteil Dhonburi jenseits des Menan gewährt Wat Saket, der Tempel auf dem „goldenen Hügel“, der in Nachahmung eines Tempels der alten Königsstadt Ayuthia nach Verlegung der Residenz in die neue Hauptstadt Bangkok errichtet wurde. Das Kultbild dieses Tempels ist die hohe Statue eines stehenden Buddhas. Der

¹ Über die neue burmesische Meditationsmethode berichtet *H. Dumoulin*, *Methoden und Ziele buddhistischer Meditation*, in: *Archiv für Religionspsychologie* Bd. VIII, 78–85.

Reliquientempel Wat Cheng, dicht am Menan erbaut, beherrscht mit seinem nach oben spitz zulaufenden hochragenden Turm die weite Flußlandschaft. Es ist eine Eigentümlichkeit der buddhistischen Reliquientempel, daß man nicht in sie hineingehen kann.

Der Buddhismus des Kleinen Fahrzeuges bietet nicht wie der Mahâyâna-Buddhismus Ostasiens das bunte Bild vieler Sekten und Untersekten. Gewöhnlich gibt es außer dem alten Orden nur eine Reformgemeinschaft, die die Wiederherstellung der ursprünglichen Mönchszucht bezweckt. In Thailand entstand, weil sich der Theravâda-Orden als reformbedürftig erwies, vor ungefähr hundert Jahren durch die Initiative des Mönchs Mongkut, der, aus königlichem Geblüt stammend, später auf den Königsthron berufen wurde, die Reform-Richtung der Dhammayut, die sich nur durch ihre strengere Observanz vom „großen Haufen“ der unreformierten Mahânikai unterscheidet. Das Reformbedürfnis besteht, wie mir glaubwürdig versichert wurde, in nicht wenigen Mönchsklöstern Thailands bis heute fort. Beim Volk erfreuen sich die strengen Dhammayut eines besonders hohen Ansehens. Deshalb war ich froh, in Begleitung eines der Thai-Sprache mächtigen japanischen Buddhisten, der selbst für einige Monate als Mönch in diesem Kloster gelebt hatte, Wat Bovornives, den Hauptsitz der Dhammayut besuchen zu können. In diesem Kloster hat auch der regierende König der Thai in enger Klosterzelle seine Mönchszeit verbracht.

Ein junger Mönch erklärte uns die Eigenart seines Ordens im Unterschied zu den etwa zehnfach zahlreicheren mächtigen Mahânikai. Die Dhammayut berühren kein Geld, leben von den Almosen, die sie täglich einsammeln, empfangen nur ein Gewand, das sie am vorgeschriebenen Tag färben. Sie gehen barfuß, auch während der glühenden Sommerhitze, durch strengste Bescheidenheit des Körpers alle sinnlichen Eindrücke abschirmend. Die Sutren rezitieren sie in der Pâli-Sprache, während die Mahânikai sich dabei des modernen Thai bedienen. Der Studiengang ist für alle gleichmäßig geregelt und findet in strengen Examina seinen Abschluß. Im Kloster Bovornives wird auch Meditation gepflegt, doch hält sich die Übung im Rahmen der klassischen Theravâda-Lehre. Nur wenige erreichen höhere Meditationsstufen. Der Nachdruck der Mönchsaskese liegt auf der Beobachtung der Gebote und Ordensregeln. Ziel ist die Einsicht in die buddhistischen Grundwahrheiten.

An einem der letzten Tage meines Aufenthalts in Bangkok besuchte ich den buddhistischen Professor John Blofeld, einen englischen Gentleman von gewinnender Offenheit und geradezu aufopfernder Freundlichkeit. Nach seinem Urteil ist das Theravâda in Thailand weitgehend in Formalismus erstarrt. Die Mönche beobachten zwar durchwegs die Ordensregel, aber dabei komme das Herzstück des Buddhismus, die Meditation, zu kurz. Wie ich wiederholt feststellen konnte, herrscht eine große Unsicherheit bezüglich der buddhistischen Grundlehren. Die Wiedergeburt lasse sich rational nicht beweisen, es genüge der Glaube an die Auswirkung aller guten und bösen Taten im Diesseits, versicherte mir eine hohe Persönlichkeit des öffentlichen Lebens. So rüttelt man unbekümmert an den Grundpfeilern der Buddha-Lehre. Wie lange wird sie dem Rationalismus der Gebildeten und der fortschreitenden allgemeinen Säkularisierung standhalten können?

Burma

Wie in Thailand so ist auch in Burma die Zahl der buddhistischen Klöster, Pagoden und Mönche außerordentlich groß, darüber hinaus leben die Burmesen in liebenswürdigier Natürlichkeit und mit aufrichtigem Eifer die buddhistische Frömmigkeit dar². Kein anderes Land Asiens, auch Ceylon nicht, ist in gleichem Maß buddhistisch. Wie nirgendwo sonst kann man in Burma erfahren, was der Buddhismus des Kleinen Fahrzeugs als Volksreligion bedeutet. Die Burmesen fühlen sich augenscheinlich in den Tempeln bei den Buddha-Bildern zu Hause. Man sieht sie viele Male vor seinem Bild sich niederwerfen, dann wieder zufrieden miteinander plaudern, den heimischen Tee trinken und die landesüblichen schweren Zigarren rauchen. In Burma ist noch viel urtümliche Volksart erhalten. Männer und Frauen kleiden sich fast ausnahmslos in der Landestracht, einer Bluse über dem von den Hüften herabfallenden longyi. An Schmuckliebe übertreffen sie wohl alle andern Völker. Die wohlhabenden Stadtbewohner stellen eine unwahrscheinliche Menge von Perlen, Juwelen, Gold- und Silberketten zur Schau. Aber auch die arme Frau aus dem Volk besitzt noch ein Zierstück, ein Goldringlein oder farbiges Stoffband, womit sie ihre Not schmückt. Im „Lande der Pfauen“ (so wird Burma nach seinem Wappentier genannt) gilt äußere Pracht viel.

Die Schwedegon-Pagode im Herzen der Hauptstadt Rangoon ist das Zentrum des burmesischen Buddhismus und eines der bedeutendsten religiösen Bauwerke Asiens. Den Mittelpunkt der terrassenförmig ansteigenden großartigen Tempelanlage bildet ein vom mächtigen Rund bis zur 370 Fuß hohen Spitze mit schwerem Goldbelag vergoldetes Reliquien-Stupa, in dem außer sechs Haaren Shâkyamunis auch Reliquien seiner Vorgänger im Buddhatum aufbewahrt sein sollen. Auch die übrigen architektonisch geringeren Bauten sind reich mit Plastiken, Schnitzereien und Goldschmuck geziert. Zwischen den Heiligtümern bewegt sich ein frommes vergnügtes Volk, bald im Gebet den Buddha-Bildern zugewandt, bald sich in heiterem Geplauder miteinander vergnügend. Alte und junge Mönche, auch Knaben im safrangelben Mönchsgewand, Nonnen im roten Ordenskleid, alle wandern barfuß im glühenden Sonnenbrand über die Steintreppen und Steinfliesen der Tempelplätze. Während man in Japan nur beim Betreten von Gebäuden die Schuhe ablegt und in Strümpfen über saubere Holzflure und Strohmatten hinschreitet, darf in Burma (wie auch in Ceylon) niemand auch nur den äußeren Tempelbezirk mit irgendeiner Fußbekleidung betreten.

In der Schwedagon-Pagode befindet sich die gewaltige Glocke, die die Engländer während der Kolonialzeit vergebens ins Britische Museum abtransportieren suchten. Die frommen Burmesen schrieben es einem besonderen Schutz ihres Buddhas zu, daß alle Versuche der Verladung auf ein britisches Schiff mißlangen. Die Glocke gibt einen herrlichen Klang, der sich mit dem Ton zahlloser anderer Glocken und Glöcklein mischt, zur Herzensfreude der burmesischen Buddha-Kinder. Im Tempelbezirk wird auch eine Fußspur verehrt, die der Buddha bei einem Besuch Burmas hinterlassen

² Vgl. L. Ladany, Der Buddhismus in Burma, in dieser Zschr. 168 (1961) 331 bis 347.

haben soll. Solche Buddha-Spuren gibt es in allen Ländern des Theravâda-Buddhismus, ihre Verehrung gehört zu den beliebtesten Andachtsübungen der buddhistischen Frommen.

Beim Besuch der im übrigen höchst eindrucksvollen Schwedagon-Pagode drängte sich mir eine Beobachtung auf, die ich bei meiner Reise durch Südostasien, Indien und Ceylon überall bestätigt fand, daß nämlich den Völkern dieser Länder jener lebendige Sinn für die Natur fehlt, der den Japanern in so hohem Maß eignet. Die Tempelanlage des Schwedagon liegt dicht beim Meer auf einem Hügel weithin das Land überragend, doch ist der Bezirk von der herrlichen Naturumgebung wie abgeschlossen. Zwischen dem Buddha-Heiligtum und der Natur draußen besteht keine Beziehung. Man sucht im ganzen übrigen Asien vergebens jene wunderbare Verschmelzung von Kunst und Natur, die den japanischen Tempelanlagen den einzigartigen Reiz verleiht. Gewiß fehlt es nirgendwo an bedeutenden Naturschönheiten, auch genießt man von manchen Pagodentürmen oder Tempelplätzen herrliche Ausichten ins Land, doch nur in Japan ist die Natur mit der Kultstätte in eine einzige Einheit verbunden.

Mandalay in Nordburma, die letzte freie Königsstadt vor der englischen Kolonialisierung (1885), vereint Geschichte und Gegenwart. Die erst zu Beginn dieses Jahrhunderts durch den angesehenen Mönch U Khanti ins Leben gerufene Wallfahrt zum Hügel von Mandalay bietet ein unvergleichliches Schauspiel buddhistischer Volksfrömmigkeit. Die Wallfahrt ist für den Europäer recht mühsam, da man wohl eine Stunde und länger barfuß über eine wellige Hügellandschaft wandert, auf Treppenstufen und Serpentinaen von Heiligtum zu Heiligtum aufsteigend. Schon freut man sich den höchsten Punkt mit dem letzten Buddha-Schrein glücklich erklommen zu haben, da öffnet sich der Weg mit einer Biegung zur folgenden Anhöhe. Eine endlose Prozession von Menschen aller Art, jung und alt, Männer und Frauen, Mönche und Nonnen bewegt sich munter voran, wirft sich mit dreifacher Prostration vor den Buddha-Bildern nieder, manche verweilen auch (was man in Japan kaum sieht) längere Zeit in stiller Andacht. Man darf annehmen, daß diese einfachen, religiös wenig gebildeten Menschen die schwierige Theravâda-Lehre nicht verstehen, vielmehr im Buddha ein höheres oder auch das Höchste Wesen verehren, das sie schlichten Herzens um Schutz und Hilfe anrufen³.

Ein einzigartiges Zeugnis für die Verehrung des Heiligen Wortes ist die sogenannte „steinerne Bibel“ bei der Pagode Kuthodaw am Fuße des Mandalay-Hügels. Hier ist auf 729 Steintafeln fortlaufend der Text des Pâli-Kanons eingemeißelt, den die Mönche des 5. buddhistischen Konzils (1871) aus den Quellen authentisch feststellten. Ein kleiner Kuppelbau wölbt sich über jeder Steintafel, in der Mitte steht eine große Pagode. Das Volk hat die Identifizierung des heiligen Sutrenwortes mit dem Buddha vollzogen, wenn

³ Auch *L. Ladany* hat sich besonders für das Gebet der burmesischen Buddhisten interessiert und weiß darüber Bedeutsames zu berichten. Man hat ihm gesagt, es sei dieses kein eigentliches Beten, sondern bloß ein „Wünschen“ (a. a. O. 342). Gewiß besteht ein Unterschied zwischen buddhistischen und christlichen Gebetsformeln. Es käme darauf an zu wissen, was in den Herzen der Burmesen vor sich geht, wenn sie da oft lange Zeit andächtig vor dem Buddha-Bild verharren. Ob sie da nicht in aller Einfalt die der Menschennatur eigenen wesenhaften Gebetshaltungen vollziehen?

es die durch eine Ringmauer von der Außenwelt abgeschirmte Kultstätte mit einer frommen Übertreibung die „tausend Buddhas“ nennt.

Der Weg von Mandalay nach der älteren Hauptstadt Amarapura führt an der ehrwürdigen Arakan-Pagode vorbei, die in Oberburma ein ähnliches Ansehen genießt wie die Schwedagon-Pagode in Rangoon. Durch die zahllosen Hallen der architektonisch ziemlich unübersichtlichen Tempelanlage drängt sich die Menschenmenge der Mitte zu, wo eine vergoldete Statue des „Großen Weisen“ (Mahâmuni), die den Buddha im Meditationssitz darstellt, verehrt wird. Vor dem Bild hocken die Frommen in schweigender Ehrfurcht. Männern ist es vorbehalten, das Bild mit dünnen Goldblättchen, die am Eingang der Halle verkauft werden, immer neu und leuchtender zu vergolden. Zwischen den Tempelgebäuden und in den Eingangshallen breitet sich ein geschäftiger Markt aus, auf dem man so ungefähr alles einkaufen kann, Lebensmittel und Früchte, Kleider, Hausgerät, vor allem viel Goldschmuck und Edelsteine. In einer der Vorhallen kann man durch Einwurf eines Geldstückes bewegliche Figuren in Gang setzen, die dann Szenen aus dem Buddha-Leben darstellen.

In Amarapura besuchte ich zuerst das von katholischen Ordensschwestern geleitete Josefskloster, in dem man, wie ich wußte, gute Beziehungen zu den buddhistischen Mönchsklöstern der Nachbarschaft unterhält. Die Leiterin der Krankenabteilung begleitete mich zu einem als Stätte monastischen Lebens in Oberburma bekannten Kloster, das sich wegen der strengen Observanz und der hohen Qualitäten des Abtes allgemeiner Hochachtung erfreut. In diesem Kloster leben etwa hundert Mönche nach der alten Vinaya-Regel, die sich, wie mir der Abt erklärt, durch weises Maßhalten auszeichnet. Die Nahrung der Mönche ist einfach, doch genießen sie Fleisch und Fisch, wenn ihnen solche Speisen von Gläubigen geschenkt werden. Dagegen enthalten sie sich aller narkotischen Genußmittel, auch des in Burma allgemein beliebten Tabakrauchens. Die Jüngeren studieren unter Leitung des Abtes Pâli und Kanonlehre. Das Anwesen besteht aus etwa zwanzig mittelgroßen Häusern, in deren Zimmern die Mönche zu je zwei oder vier wohnen. Außerdem stehen im Garten noch einige Holzhütten zur Verfügung. In diese Einsiedeleien ziehen sich einzelne Mönche mit Erlaubnis des Abtes zu strengerer asketischer Übung zurück. Morgens und abends versammeln sich alle Klosterbewohner zur gemeinsamen Sutrenrezitation, manche Mönche halten auch am Abend eine Meditation. Doch ist dies den einzelnen überlassen. Eigentliche Erholungszeiten gibt es nicht; das Sprechen miteinander soll immer maßvoll und leise geschehen. So herrscht im Kloster eine Atmosphäre mönchischer Ruhe, ein Vorgeschmack des Nirvâna-Friedens, der diesen Mönchen als letztes Ziel vorschwebt.

In jüngster Zeit hat der burmesische Buddhismus eine staatlich geförderte Meditationsbewegung mit Meditationszentren hervorgebracht, in denen die überlieferte Theravâda-Meditation oder auch die schon erwähnte neue burmesische Meditationsmethode geübt wird. Der Buddhismus der Meditationszentren steht in scharfem Kontrast zur buddhistischen Volksfrömmigkeit mit ihrem teilweise aus vorbuddhistischer Zeit überkommenen Aberglauben und Geisterkult. Besonders weit verbreitet ist die Verehrung der 37 Nats, Geister mannigfacher Art, wie sie in primitiven Kulturen vorkom-

men. Die Verehrung der Nats stellt nicht wie der japanische Shintoismus ein ausgebautes Religionssystem dar, spielt aber im religiösen Volksleben eine große Rolle.

Ein ausgesprochen wissenschaftliches Organ besitzt der Buddhismus Burmas im buddhistischen Forschungsinstitut (Institute for Advanced Buddhist Studies), dessen anspruchsloses Gebäude am Rand der Hauptstadt Rangoon nahe bei der neuen Friedenspagode und der in Höhlenform erbauten Halle des sechsten buddhistischen Konzils (1956) liegt. Nach einem Vortrag über japanischen Zen-Buddhismus, zu dem mich die Leitung in das Institut eingeladen hatte, entspann sich ein anregendes, in vieler Hinsicht aufschlußreiches Gespräch. Der Direktor des Instituts U Hpe Aung möchte nicht (wie Heiler) den Buddhismus als eine „mystische Erlösungsreligion“ verstehen. Zwar anerkennt er religiöse Haltungen und religiöse Elemente im Buddhismus, aber nicht nur gibt es nach seiner Ansicht im Buddhismus nichts Mystisches oder Okkultes, sondern auch (wenigstens auf der höchsten Stufe des buddhistischen Verständnisses) keine Spur eines transzendenten Wesens oder einer höheren Macht. Nirgendwo übersteigt der Buddhismus, so betont er mit Nachdruck, den menschlichen Erfahrungsbereich. Ich erzählte von den Eindrücken, die ich während meines kurzen Aufenthalts in Burma und besonders stark in Mandalay gewonnen hatte, daß nämlich diese allem Augenschein nach frommen Menschen den Buddha wie ein göttliches Wesen verehren und anrufen. Der Direktor bestritt diese Tatsache nicht. Doch stelle die Buddha-Verehrung des Volkes, mag man sie auch als einen berechtigten Ausfluß der Menschennatur ansehen können, eine niedrige Stufe der buddhistischen Religionsübung dar. Erst auf den höheren Stufen werde die buddhistische Wahrheit richtig erfaßt. Den Kern bilde der Glaube an das Karma-Gesetz, d. h. an die unbedingte Auswirkung aller moralischen Handlungen des Menschen in dieser oder in späteren Existenzen. Das Karma-Gesetz, dieses alleinige Absolute im Buddhismus, liege durchaus innerhalb der Grenzen der rational überprüfbaren menschlichen Erfahrung.

So kommt einem in Burma handgreiflich nahe, was die Geschichte des Buddhismus und die Buddhismusforschung vielfältig erweist, daß nämlich in der Buddha-Religion einander widersprechende Denk- und Verhaltensweisen mühelos zusammen Platz finden. Während der natürlich fromme Sinn der buddhistischen Volksfrömmigkeit nach der Reinigung und Überhöhung durch den christlichen Gottesglauben ruft, trennt die desakralisierte rationalistische Auffassung vieler gebildeter Buddhisten nur mehr ein kurzer Schritt vom Atheismus der säkularisierten modernen Welt.

DIE ZWEITE HEIMAT DES BUDDHISMUS — CEYLON

Ceylon verdient vornehmlich wegen seiner großen buddhistischen Geschichte den Namen der zweiten Heimat des Buddhismus. Während die Buddha-Religion im Mutterland Indien völlig erlosch (erst in neuester Zeit bemüht sich die Mahābodhi-Gesellschaft um Neuerweckung), bot Ceylon ihr ein fruchtbares Erdreich. Der Buddhismus verdankt dem Inselland einige seiner wichtigsten Lebens Elemente, vorab den Pāli-Kanon mit der Überliefe-

rung der Lehrreden und Taten Shâkyamunis. Das Theravâda nahm in Ceylon die feste Gestalt an, in der es bis heute in der Welt existiert.

Nach einer glaubwürdigen Überlieferung kam der Buddhismus zur Zeit des indischen Kaisers Ashoka (3. Jahrhundert v. Chr.) zuerst nach Ceylon. Ashokas Sohn Mahinda brachte dem singhalesischen König Devânampiya Tissa zugleich mit kostbaren Buddhareliquien die buddhistische Botschaft. Auf des Königs Bitte folgte Mahindas Schwester, eine buddhistische Nonne, dem Bruder auf dem Missionsweg. Alsbald entstanden in der Hauptstadt Anurâdhapura und ihrer Umgebung zahlreiche Klöster der Mönche (bhikkhu) und Nonnen (bhikkhuni). Im ersten Jahrhundert v. Chr. fand in den Höhlenklöstern bei Mâtale das vierte buddhistische Konzil statt, an dem ausschließlich Theravâda-Mönche teilnahmen. Es wurde beschlossen, die bisher nur mündlich überlieferten Buddha-Reden und Vorschriften aufzuzeichnen. So kam es rund 400 Jahre nach dem Eingehen Shâkyamunis ins Nirvâna im Kloster Aluvihâra auf Ceylon zur ersten Niederschrift des buddhistischen Kanon in der Pâli-Sprache. Die gewaltigen Tempelruinen von Anurâdhapura zeugen heute noch von dieser frühen Blüte und Machtentfaltung des Buddhismus in Ceylon.

Im 5. Jahrhundert n. Chr. gelang Buddhaghosa, einem aus Indien gebürtigen in seiner Jugend zum Buddhismus bekehrten Brahmanen, die maßgebliche Gesamtdarstellung der Theravâda-Lehre. Wahrscheinlich erfolgte von Ceylon aus eine frühe hinayanistische Missionierung von Burma und Thailand. Doch setzen die heutigen singhalesischen Sekten des Kleinen Fahrzeuges nicht unmittelbar das Werk Buddhaghosas fort. Auch in Ceylon erlebte der Buddhismus eine jahrhundertlange Niedergangsperiode, aus der er erst im vorigen Jahrhundert wieder zu einer neuen Blüte erstand. Die mächtigste Gruppe im heutigen ceylonesischen Buddhismus, die sogenannte siamesische Sekte, empfing im 19. Jahrhundert von Thailand her die Überlieferungslinie der Mönchsordination.

Der politische Buddhismus in Ceylon stützt sich vor allem auf die siamesische Sekte, der die größere Zahl von Tempeln und Klöstern im Land angehört, darunter im buddhistischen Zentrum Kandy die beiden Hauptsitze Malvatte und Asgariya sowie der berühmte Tempel vom heiligen Zahn. Die unerschütterliche Verehrung der Zahnreliquie durch das Volk bringt ergiebige Einkünfte. Doch ist die siamesische Sekte wegen ihres Reichtums und ihrer politischen Betätigung dem Herzen des Volkes entfremdet. Es war ein Mönch dieser Sekte, der den buddhistischen Ministerpräsidenten Bandaraneike ermordete. Die Erinnerung an die verbrecherische Tat war noch frisch in aller Gedächtnis, als ich Ceylon besuchte. Die Landstraße zwischen Colombo und Kandy belebte ein endloser Strom von Menschen aus allen Volksschichten, die, wie mir der Chauffeur erklärte, sich alle zum Grab des Ministerpräsidenten hinbewegten. Wir kamen dicht am väterlichen Landgut des Toten vorbei, der dort im Schatten mächtiger Palmen seine letzte Ruhestätte gefunden hat.

Außer der siamesischen Sekte gibt es in Ceylon noch zwei andere Theravâda-Sekten von einiger Bedeutung, nämlich die Amarapura- und die Râmanya-Sekte. Die Sektenspaltung geht auch hier nicht auf Lehrunterschiede, sondern auf Verschiedenheiten bezüglich der Kleidung und Observanz zu-

rück. Im Hauptsitz der Amarapura-Sekte, dem Vajirarama-Kloster in Colombo, empfing ich den stärksten Eindruck von den lebendigen religiösen Kräften im singhalesischen Buddhismus. Schon vor dem Besuch des Klosters hatte ich von buddhistischen Laien viel Rühmendes über Tugend und Wissen seiner Insassen gehört. In der Tat dürfte das ausgedehnte Klosteranwesen mit Kulthalle und Bibliothek, die für alle offen stehen, das bedeutendste geistige Zentrum des Buddhismus in Ceylon sein. Die gesammelte Ruhe des Ortes, das würdige freundliche Benehmen der Mönche und die zuchtvolle Haltung auch der jüngeren Mitglieder der Klostergemeinde zeugen von ernstem asketischem Bemühen und gepflegter Geistigkeit. Die Mönche widmen einen großen Teil des Tages der Schriftlesung und wissenschaftlichen Studien, sie beobachten die Ordensregel, meiden müßiges Umherschweifen und führen ein unweltliches Leben. In diesem Kloster ist auch der sonst in Ceylon vielfach vernachlässigte Bettelgang in Übung. Die Mönche empfangen reichliche Gaben für ihre zwei täglichen Mahlzeiten und können aus dem Überfluß noch an Bedürftige austeilen.

Meine Begegnung mit zwei singhalesischen Buddha-Mönchen im Vajirarama-Kloster gehört zu den unvergeßlichen Eindrücken meiner Asienreise. Der Gastmönch führte mich in die Wohnräume des Klosters ein und stellte mich dort zwei Mönchen vor, deren gesprächsbereite Freundlichkeit mich sogleich angenehm berührte. Erst später erfuhr ich, daß Soma Thera und Kheminda Thera, so hießen die Mönche, zu den führenden Persönlichkeiten des ceylonesischen Buddhismus gehören. Ich kann hier nicht viele Einzelheiten aus unserm ausführlichen Gespräch, das die meisten zentralen Punkte der buddhistischen Lehre und Übung berührte, erzählen. Die beiden Mönche zeigten sich als äußerst sachverständige Vertreter ihrer Weltanschauung und völlig nüchterne Buddha-Jünger. Allem Mahâyâna feind, bekämpfen sie auch die modernen Bestrebungen zur Einführung irrationaler Meditationstechniken in das Theravâda. Gewaltsamkeit und Plötzlichkeit, in welcher Form auch immer, sind, wie sie glauben, mit dem Geist des Buddhismus unvereinbar und geschichtlich durch fremde Einströmungen zu erklären. Der echte Buddhismus ist in Lehre und Meditation rational, der Pfad des Buddha führt im bewußten Aufstieg von Stufe zu Stufe bis zur Einsicht in die Wesenlosigkeit aller Dinge. Diese Auskünfte waren mir gewiß nicht neu, doch hatte ich nie zuvor mit solcher Klarheit, Konsequenz und Inbrunst den Theravâda-Negativismus aussprechen hören, dieses Evangelium des Nichts, das jene Männer augenscheinlich in klarer Bewußtheit und heiterem Seelenfrieden auf dem Hintergrund eines asketischen Mönchtums von puritanischer Strenge darleben. Ich leugne nicht, daß diese in leidenschaftlicher Rationalität glühende in sich ruhende asketische Geistigkeit des Nichts mir unlösliche Rätsel aufgibt. Auch im Gespräch mit den Mönchen fühlte ich mich vor eine undurchdringliche Wand gestellt.

Wir hatten eine gute Weile miteinander gesprochen, als der ältere und bedeutendere der beiden allem Anschein nach innig miteinander befreundeten Männer Soma Thera ein beschriebenes Blatt aus seinen Papieren hervorholte und mich fragte: „Darf ich Ihnen ein Gedicht vorlesen, das ich einmal in einer schlaflosen Nacht niedergeschrieben habe? Als ich ihn dazu aufforderte, las er mir ein englisches Gedicht mit vielen Strophen vor,

deren jeder Vers mit dem Wort „giving up“ endet. Da es unmöglich ist, sich eine Vorstellung von dem Gedicht zu machen, ohne es zu kennen, möchte ich hier wenigstens eine Strophe mitteilen:

Where lies, friend, the golden mean? — In giving up.
Where's the heart forever clean? — In giving up.
Where is life at its best seen? — In giving up.
Where reaches one Peace Serene? — In giving up.

Wo liegt, Freund, die goldne Mitte? — Im Aufgeben.
Wo ist das Herz für immer rein? — Im Aufgeben.
Wo hat das Leben sein bestes Sein? — Im Aufgeben.
Wo erreichst du Friedens Stille? — Im Aufgeben.

Diese Verse mögen nicht viel dichterischen Wert besitzen, in ihrer Schlichtheit zeugen sie von einem echten geistlichen Erleben. Ich war erstaunt und ergriffen, als ich sie aus dem Mund des Theravâda-Mönchs vernahm. Nach einigem Schweigen sagte ich schließlich: Der heilige Johannes vom Kreuz möchte wohl ähnliche Verse verfaßt haben. Darauf meinte mein Gegenüber lächelnd, schon während des Vorlesens habe er an Johannes vom Kreuz denken müssen. Soma Thera war als Christ aufgewachsen, verlor in einer religiösen Jugendkrise den Glauben seiner Kindheit, wurde Buddhist und schließlich buddhistischer Mönch. Trotz seiner Feindseligkeit gegen das Christentum, bei den meisten aktiven ceylonesischen Buddhisten eine Selbstverständlichkeit, konnte unsere Unterhaltung einen warmen Ton der Herzlichkeit gewinnen. Zweifellos besaß dieser Buddha-Mönch religiöse Erfahrung und geistliche Ehrfurcht. Nicht lange nach meiner Rückkehr nach Japan empfing ich von Kheminda Thera die Nachricht vom Tod seines Freundes Soma Thera. Er war am 23. Februar 1960, weniger als zwei Monate nach unserem denkwürdigen Gespräch gestorben. Diese Todesnachricht hat mich innerlich bewegt. Wie hätte ich ahnen können, daß mein Gesprächspartner, dem das „Aufgeben“ so sehr Herzenssache war, jenem letzten Aufgeben und Loslassen so nahe war? Möge sich ihm der heitere Friede des Nichts, den er im Aufgeben zu erlangen hoffte, als das ewige Du dessen, der im unzugänglichen Licht wohnt, offenbaren!

In scharfem Kontrast zu der von rationaler Einsicht beherrschten religiösen Übung eines ernsten Theravâda-Klosters steht das unruhig lärmende Treiben an den Volkstempeln, wo sich Reste von Mahâyâna sowie hinduistische und einheimische primitive Elemente in synkretistischem Kult mit dem Buddhismus des Kleinen Fahrzeuges mischen. Da wird außer Shâkyamuni auch der mahâyânistische Buddha der Zukunft Maitreya verehrt, neben dem Buddha-Bild stehen die Statuen der Hindu-Götter Vishnu und Kataragama. In einem Tempelbezirk Kandys sind für Buddha und Kataragama dicht nebeneinander zwei Schreine errichtet. Die hinduistischen Tamilen besuchen zuerst ihren Gott, um danach das Buddha-Bild zu verehren. Dagegen geben die buddhistischen Singhalesen dem Buddha den Vorzug, versäumen aber nicht, auch Kataragama ihre Andacht zu erweisen. Vor der Statue Kataragamas sah ich einen jungen Mann lange Zeit zu Boden ausgestreckt in

stummer Verehrung verweilen. Die zitternde Furcht ist das Hauptmotiv dieser Art von Religionsübung, die auch die Dämonen in den Kult einbezieht.

Der ceylonische Buddhismus verdankt seine Führerrolle im internationalen Buddhismus hauptsächlich der unermüdlichen Tätigkeit einer Gruppe begeisterter Mönche. Die starke Außenpropaganda dieser religiösen Aktivisten kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die den gesamten Buddhismus betreffenden Existenzprobleme in Ceylon ebenso wenig wie anderswo gelöst sind. Die in der ganzen Welt voranschreitende Modernisierung bedeutet für das religiöse Leben weithin Rationalisierung und Säkularisierung. Das Theravâda fühlt sich im Bewußtsein seiner Rationalität diesen Tendenzen gegenüber gewappnet und legt oft ein sich recht laut gebärdendes Selbstvertrauen an den Tag. Doch beschränkt sich eine rationale Religiosität naturgemäß immer auf einen kleinen Kreis gleichartiger Menschen. Im singhalesischen Buddhismus klaffen asketisches Mönchtum und Volksreligion besonders weit auseinander. Ferner ist zu bedenken, daß der Buddhismus Ceylons als die Religion der Mehrzahl der Bevölkerung seine Position im aggressiven Kampf gegen starke Minderheiten behauptet. Ceylon ist völkisch und religiös gespalten. Etwas mehr als zwei Drittel der neun Millionen Einwohner sind Singhalesen, und etwas weniger als zwei Drittel sind Buddhisten. Zwei Millionen Hindus sprechen die indische Tamil-Sprache, ungefähr 10% der Bevölkerung sind Christen. Außerdem sieht man in fast allen Städten auch Moscheen für die von Indien her beeinflussten Moslems. In kaum einem anderen Land Asiens prallen die religiösen Gegensätze so heftig aufeinander wie in Ceylon, noch ist für die nahe Zukunft kein Ausgang abzusehen. Der Buddhismus kämpft in seiner zweiten Heimat um seine Existenz.

* * *

Wir hofften, aus diesem Reisebericht einen, wenn auch noch so bescheidenen, Beitrag zu dem in unseren Tagen zwischen Mythologisierung und Interessenpolitik heillos schwankenden europäischen Asienbild zu gewinnen. Der Buddhismus, obgleich nicht die beherrschende Religion Asiens, bedeutet auch heute im begrenzten Raum (China und Indien fehlen, in Japan ist der Buddhismus im Rückgang) einen wichtigen Faktor des Kultur- und Geisteslebens Asiens. Deshalb seien diesem Augenzeugenbericht einige Schlußerwägungen hinzugefügt.

Der Buddhismus offenbart sich dem Asienreisenden in der Begegnung als die stärkste, in sich geschlossenste Religion Asiens. Das Buddha-Bild, das vergeistigtste Kunstwerk des fernen Ostens, hat sich der asiatischen Seele tief eingeprägt. An den großen buddhistischen Kunststätten Angkor, Sanchi, Ajanta, Anuradhapura und in den Museen von Calcutta, Sarnath, Neu Delhi, Mathûra u. a. entzückt der buddhistische Beitrag zum Kulturerbe Asiens. Die buddhistische Religiosität, die zu den Grundlagen der fernöstlichen Kultur gehört, wirkt bis heute vergeistigend, begütigend, verfeinernd und erhebend im Leben vieler asiatischer Menschen. Dennoch versagt der Buddhismus in Asien, und die Folgen dieses Versagens werden von Tag zu Tag schmerzlicher empfunden. Ein junger japanischer Freund, kein Fach-

mann der Religionsgeschichte oder des Ost-West-Problems, sondern ein Jurist, dem die Zukunft seines Volkes am Herzen liegt, sagte mir einmal im Gespräch ungefähr folgendes: Wenn Buddhismus und Zen, so begehrte Einfuhrartikel in Amerika und Europa, wirklich diese gewaltigen Erneuerungskräfte für die Menschheitskultur in sich bergen, hätten wir dies dann nicht längst in Japan erfahren müssen? Wir erleben nur geistige Ratlosigkeit und ein ideologisches Chaos. Dabei ist von den Heilkräften des Buddhismus und des Zen, wenigstens in unserem Land, wenig zu spüren. — Wir dürfen diese Beobachtung wohl auf das Gesamtphänomen des Buddhismus in Asien ausdehnen. Das geistige Vakuum wächst erschreckend, und die asiatischen Hochreligionen sind nicht imstande, geeignete Heilmittel anzubieten.

Insbesondere zeigen sich bis heute überall die unheilvollen Folgen der grundsätzlich synkretistischen Haltung des Buddhismus. Wenn der Buddhismus auf seinem Weg durch die Länder Asiens allenthalben mit den primitiven einheimischen Kulturen, abergläubischen Bräuchen und magischen Vorstellungen paktiert hat, so kann man die daraus entstandenen Mischgebilde nicht einfachhin als interessante Ingredienzien der Religionsgeschichte ansprechen, vielmehr ist der Seele der asiatischen Völker infolge der inneren Schwäche des Buddhismus Unrecht geschehen. In unseren Tagen droht die gleiche Schwäche, die letztlich aus dem Fehlen des Wahrheitsbegriffes hervorgeht, den Buddhismus als Religion zu zerstören, da dieser in der Begegnung mit dem modernen säkularisierten Geist den größeren Teil seiner Lehre und seines Kultes aufzugeben bereit ist. Bei manchen modernen Buddhisten ist schon jetzt der Buddhismus nur mehr eine atheistische humane Ideologie, die sich von den atheistischen Ideologien des entchristlichten Westens bloß im äußeren Gewand unterscheidet.

Unsere letzte Schlußerwägung gilt dem andeutenden Versuch, in tieferer theologischer Sicht das Adventhafte der Buddha-Religion zu begreifen. Diese Betrachtungsweise ist die eigentlich christliche und um ihretwillen können wir uns weder mit der weitverbreiteten mythologisierenden Asienmode noch auch mit einer einseitig harten und verurteilenden Asienkritik befreunden. Die alle Geschichte lenkende Vorsehung waltet über Asien⁴. Und es möchte uns scheinen, daß der Buddhismus in seiner langen Geschichte ein vorzügliches Mittel in der Hand der Vorsehung bei der Führung der fernöstlichen Völker war und heute noch ist. Wir begegnen im buddhistischen Raum echt religiösen Haltungen, die auf Christus hingerichtet sind. Das leidvolle Gefühl der Nichtigkeit dieser Welt gehört ebenso sehr wie der zur kultischen Verehrung drängende Herzenstrieb zu den religiösen Urerfahrungen der Menschheit. Der Weg nach Innen, der seine Berechtigung und seine Gefahr in sich hat, wird nie aufhören, religiöse Menschen anzuziehen. Ehrfurcht und Güte gegenüber allem Lebendigen wird von uns in diesem zerstörerischen Zeitalter mit unerhörter Dringlichkeit als solidarisches Sollen erlebt. Was der Buddhismus an Wahrem in sich enthält, ist wie alles Adventhafte

⁴ Arthur Koestler kommt in seinem Buch: *Von Heiligen und Automaten* (Bern-Stuttgart 1961) auf Grund einer Reise durch Indien und Japan zu sehr negativen, teilweise verletzenden Beurteilungen dieser beiden Länder. Seine stark überspitzten und nicht selten falschen Beobachtungen und Urteile im Teil über Japan zeigen, was ein Umhören im Lande leicht bestätigt, daß er mit den Japanern nicht eigentlich ins Gespräch kommen konnte.

des östlichen Geistes auf Christus bezogen. Besteht aber wirklich eine Geöffnetheit für Christus, ist der Buddhismus nicht dem Christlichen gegenüber fest verschlossen? Kann von der selbstgenügsamen Rationalität des Theravâda und dem pantheistischen Naturalismus großer Teile des Mahâyâna eine Brücke zur Frohbotschaft der erbarmenden Liebe des ewigen Vatergottes im Himmel führen? Wir leugnen nicht, daß das christliche Gespräch mit dem Buddhismus auf große Schwierigkeiten stößt. Tatsächlich hat dieses Gespräch noch nirgendwo eigentlich begonnen. Dennoch dürfen und sollen wir uns darum bemühen. Denn als Christen besitzen wir eine Gemeinsamkeit mit allem Wahren und Guten in der Menschheit.

Religionsunterricht und Religionslehrer an der Höheren Schule

KARL THEODOR KEHRBACH

Daß das Amt des Religionslehrers an Höheren Schulen von großer Wichtigkeit ist, wird kaum bestritten. Gerade der Religionslehrer selbst — ist er sich doch der Verantwortung und Last seines Amtes wohl bewußt — wird sich immer wieder danach fragen, ob er seiner Aufgabe gerecht wird. Bei solchen Überlegungen mag manche Klarheit aus einer Befragung derer kommen, zu denen der Religionslehrer (RL) gesandt ist, nämlich der Schüler. Gewiß, solche „Befragungen“ müssen mit einer gewissen Reserve behandelt werden, und zwar wegen des sogenannten „Rollenverhaltens“ der Schüler, die eine Antwort vielleicht recht subjektiv und zweckbestimmt färbt. Doch ist das — mutatis mutandis — eine Belastung jeder „Befragung“, und dennoch werden solche dauernd vorgenommen. Außerdem lassen sich die Fehlaussagen bloßen „Rollenverhaltens“ weitgehend ausschalten, wenn man an die Sondierung der Schüler-Stellungnahmen mit vernünftiger Kritik herangeht.

Den folgenden Ausführungen sind die schriftlichen Aussagen von rund 300 Jungen der 4. bis 9. Klasse einer Höheren Schule zugrunde gelegt. Von dieser Grundlage her wird eine Klarstellung darüber versucht, was diese jungen Menschen unter „Religion“, „Religionsunterricht“ und „Religionslehrer“ verstehen, wo die Schwerpunkte ihrer Auffassungen liegen und welche Konsequenzen der Religionslehrer daraus wohl zu ziehen hat.

WAS IST HIER UNTER „RELIGION“ ZU VERSTEHEN?

Was meinen die Schüler, wenn sie sagen: „Heute haben wir auch Religion“? Bei der Beantwortung unserer Frage unterscheiden sich deutlich zwei Gruppen.