Phra Dhammapiṭaka

und die Pāli-Kanon-Debatte in Thailand

Ein Beitrag zur Untersuchung des modernen Buddhismus

Dissertation
zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Martin Seeger

aus Haslach i.K.

Hamburg 2005

ERSTGUTACHTER: Prof. Dr. Barend Jan Terwiel, Hamburg

ZWEITGUTACHTER: Prof. Dr. Lambert Schmithausen, Hamburg

DATUM DER DISPUTATION: 15.06.2004

Meinen Luang Phos gewidmet

„Das Tipiṭaka und das Wort des Buddha... werden von der thailändischen Nation und von allen Thais akzeptiert: dem König..., der Regierung, dem Volk und dem gesamten saṅgha. Niemand kann behaupten, das Tipiṭaka sei falsch oder fehlerhaft, oder kann in einer Weise praktizieren, die vom vinaya oder Dhamma, welche sich im von den Thais akzeptierten Tipiṭaka befinden, abweicht und dann noch gleichzeitig behaupten, dass das, was er tut, richtig, das Tipiṭaka aber falsch sei. Solch eine Person kann kein Thai sein, sollte nicht in Thailand leben und sollte kein Thai sein. Wenn jemand ein Thai ist, so muss er das akzeptieren, was alle Thais akzeptieren.“

(Der thailändische Mönchspatriarch, 1989)

Inhaltsverzeichnis

1. Danksagungen 3
2. Vorbemerkungen 5
3. Hinführung 11
4. Einleitung 24
5. Methodik und weitere Vorbemerkungen 39
6. Die zwei Buddhismen 49
   6.1 Der originale Buddhismus: Der Dhammavinaya 49
   6.2 Der thailändische Buddhismus 56
7. Der originale Buddhismus als Maßstab 62
8. Was sind Verdienste? 72
9. Das semantische Dreieck: Maßstab, Glaube, Einsicht 84
10. Das Problem der Authentizität 94
11. Interpretation 109
    11.2 Die Wahrheit und die Sprache 116
    11.3 Den Dhamma mit dem dhamma verbinden 118
12. Die Pflicht zur Bewahrung der Schriften 120
13. Die Gefahr der Entropie im thailändischen Buddhismus 131
14. Die Pāli Kanon-Debatte 135
    14.1 Theorie und Praxis oder Praxis und Theorie? 135
    14.2 Waren die 500 Heiligen heilig? - Der vinaya: Ein bewusster Anachronismus 160
    14.3 Die Tradition und ihre Schriften 214

14.4 Die Bedingte Entstehung – Wie lange ist ein Leben? 233

14.5 Höllen und Himmel – Gibt es sie wirklich? 252

14.6 Geister, Götter und Dämonen..... 262

15. Phra Dhammapiṭakas Arbeit perspektivisch betrachtet 271

16. Ausblick und Schlussbetrachtungen..... 292

17. Quellenverzeichnis..... 299

1. Thailändische Quellen 299

2. Westliche Sprachen 329

18. Thai-Deutsch Transkriptionstabelle..... 344

19. Thai-Pāli Transkriptionstabelle..... 345

20. Lebenslauf und Erklärung..... 346

1. Danksagungen

Nur durch die großzügige Unterstützung einer Reihe von Guten Freunden (kalyāṇamitta) war es mir möglich, diese Arbeit in der vorliegenden Gestalt fertigzustellen. Zuallererst möchte ich hierbei Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto) nennen, der mir für Interviews und Besprechungen zum Inhalt meiner Arbeit soviel seiner wertvollen Zeit gegeben hat. Darüber hinaus war er mir bei verschiedenen organisatorischen Angelegenheiten behilflich und erlaubte mir, in seinem Kloster Wat Yannawetsakawan zu wohnen und die dortige Bibliothek zu benutzen. Die in Wat Yannawetsakawan residierenden Mönche Phra Khru Palatinson, Phra Khanchit und Phra Sutthi unterstützten mich nicht nur bei der Datenbeschaffung, sondern gaben mir in den Gesprächen mit ihnen wertvolle Anregungen und Hinweise.

Mein besonderer Dank gilt Acan Thanaphon Somwang (Sipathum Universität, Bangkok), der mir sehr behilflich bei der Beschaffung von schwer zu beschaffender Literatur war. Durch die vielen Gespräche mit ihm bekam ich viele Ideen, von denen nicht wenige Eingang in diese Arbeit fanden. Außerdem bin ich ihm sehr dankbar dafür, dass er mein sechstes Interview mit Phra Dhammapiṭaka (vom 4.1.2004) transkribierte.

Des Weiteren möchte ich mich bedanken bei Phra Phaisan Wisalo (Wat Pasukhato), Phra Maha Wuthichai Wachiramethi (Wat Bencamabophit), Samana Phothirak, Acan Thongyoi Sängsinchai, Acan Louis Gabaude (EFEO; Chiang Mai), Acan Suwanna Satha-anan (Culalongkon Universität), Acan Sathianphong Wannapok, Acan Thawiwat Puntharikwiwat (Mahidon Universität), Acan Parichat Suwanbuppha (Mahidon Universität), Bernd-Holger Heise, Khun Narit Caratcanyawong und Adcharawan Seeger, die alle so freundlich waren, ihre Zeit, ihr Wissen und ihre Erfahrungen mit mir zu teilen.

Herrn Dr. Mudagamuwe Maithrimurthi (Universität Leipzig) danke ich herzlichst dafür, dass er mit mir meine Übersetzungen aus dem Pāli diskutierte und mir dabei viele wichtige Hinweise gab.

Professor Dr. Barend Terwiel verdient besondere Erwähnung, weil er mich leitete, kritisierte und mir die Energie gab, die mein wissenschaftliches Reifen förderte.

Ganz besonders möchte ich mich bei Herrn Professor Dr. Lambert Schmithausen bedanken, der meine Arbeit durch seine Kritik in außergewöhnlicher Weise bereicherte.

Außerdem gilt mein Dank folgenden Personen, die frühere Versionen dieser Arbeiten gegengelesen haben und kommentierten: Frau Gisela Ahlemeyer, Hubert und Jiraporn Maier-Knapp, Barbara Heuschkel, Cao Quang Nghiep, Franz Frowein, Ingmar Heise, Stefan Seeger und Dr. Joern Dosch (University of Leeds).

Ich bin sehr dankbar dafür, dass ich über einen Zeitraum von zwei Jahren durch ein Landesgraduiertenstipendium des Landes Hamburg finanzielle Unterstützung für meine Dissertation erhalten habe. Ferner möchte ich mich beim DAAD bedanken, der es mir durch ein Aufstockungsstipendium ermöglichte, in Thailand zu forschen.

2. Vorbemerkungen

Sofern nicht ausdrücklich anders erwähnt, werden in dieser Arbeit die buddhistischen Termini in der Sprache der Theravāda-Buddhisten, dem Pāli, wiedergegeben. Transkriptionen aus dem Thailändischen werden nach der im Anhang aufgeführten Tabelle transkribiert und als solche im Text kenntlich gemacht (T.).

Bei den thailändischen Namen folgt diese Arbeit der thailändischen Gepflogenheit, nach der die Bibliographien die Autoren in der alphabetischen Auflistung nicht nach ihrem Familiennamen, sondern nach ihren Vornamen aufführen. Es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass aufgrund der verschiedenen Transkriptionssysteme unterschiedliche Schreibweisen für denselben Namen existieren. Außerdem muss darauf hingewiesen werden, dass die thailändischen Autorennamen bei nicht-thailändischen Quellen nicht nach dem im Anhang aufgeführten Transkriptionssystem dargestellt, sondern in ihrer jeweiligen ursprünglichen Schreibweise übernommen werden. Aus diesem Grund ist es möglich, dass in dieser Arbeit derselbe Autor unter verschiedenen Schreibweisen auftaucht, wie z.B. im Fall von Chatsumarn Kabilsingh bzw. Chatsuman Kabinlasing.

Bei den bibliographischen Angaben werden bei den thailändischen Publikationen die Erscheinungsjahre gemäß der thailändischen buddhistischen Jahreszählung angegeben. Das thailändische buddhistische Jahr 2543 entspricht dem Jahr 2000 des westlichen Kalenders (Die theravāda-buddhistischen Länder Südostasiens und Sri Lanka unterscheiden sich in der Jahreszählung. Während Burma und Sri Lanka mit ihrer Jahreszählung mit dem letzten Lebensjahr Buddhas beginnen, fängt in Thailand, Laos und Kambodscha die Zählung erst mit dem Todesjahr Buddhas an. Aus diesem Grund liegen die zuletzt genannten Länder im Vergleich zu den erstgenannten in ihrer Zählung um ein Jahr zurück.).

Im Laufe seines Lebens kann ein thailändischer Mönch sukzessiv mehrere vom thailändischen König verliehene ekklesiastische Titel innehaben. Wenn in dieser Arbeit ein Mönchsname erwähnt wird, so wird er gemäß der im Anhang aufgeführten Transkriptionstabelle unter dem in Thailand bekanntesten seiner Titel aufgeführt. Ist aber, wie z.B. im Fall von Buddhadāsa und Luang Pho Sot, der ursprüngliche Name des betreffenden Mönches bekannter als irgendeiner seiner verschiedener Titel, so wird der ursprüngliche Name benutzt.

Im Fall von „Phra Dhammapiṭaka“ wird zwar die thailändische Vorsilbe „Phra“, welche in diesem Fall mit „Ehrwürdiger“ zu übersetzen ist, beibehalten, sein Titel „Dhammapiṭaka“ wird aber in der Pāli-Schreibweise wiedergegeben, da der Name bzw. Titel „Phra Dhammapiṭaka“ inzwischen auch international bekannt geworden ist. Ähnliches gilt für den Namen „Buddhadāsa“, der in seiner Pāli-Schreibweise international weitaus bekannter ist als in seiner Thai-Schreibweise bzw. –Aussprache „Phutthathat“.

Die Übersetzungen aus dem Französischen, dem Pāli und dem Thailändischen, stammen, wenn nicht anders erwähnt, von mir. Englische Zitate wurden im Haupttext nicht übersetzt, da bei einer Übersetzung (besonders bei den englischen Texten von Phra Dhammapiṭaka und Buddhadāsa) viel von der ursprünglichen Bedeutung und Textcharakteristik verloren ginge und vorausgesetzt wird, dass der Leser Englisch lesen kann.

Bei seinen Publikationen benutzt Phra Dhammapiṭaka oftmals in Klammern hinter seinem jeweiligem ekklesiastischen Titel Abkürzungen für seinen ursprünglichen Namen Prayut Arayangkun (ประยุทธ์ อารยางกูร). Gemäß der in dieser Arbeit verwendeten Transkriptionstabelle müssten die Abkürzungen seines Namens eigentlich mit P. O. wiedergegeben werden. Ausnahmsweise aber wird hier die Abkürzung P. A. verwendet, da diese in seinen englischen Publikationen oftmals erscheint und deshalb international gängiger ist.

Insbesondere bei den von Phra Dhammapiṭaka verfassten Texten werden bei der Übersetzung der buddhistischen Termini vom Thailändischen bzw. Pāli ins Deutsche die beiden von Phra Dhammapiṭaka geschriebenen buddhologischen Lexika (s. Bibliographie) benutzt. Westlichen Wörterbüchern wird hierbei eine zweitrangige Wichtigkeit eingeräumt. Komplementär zu der konnotativen semantischen Analyse der von Phra Dhammapiṭaka benutzten Fachtermini soll auf diese Weise versucht werden, so nah wie möglich die von Phra Dhammapiṭaka intendierten Bedeutungen ins Deutsche zu übertragen (Weichen die von Phra Dhammapiṭaka verwendeten Bedeutungen in einem relevanten Maße von den Forschungsergebnissen westlicher Philologie ab, so wird dies vermerkt werden.).

Als Quelle für die in dieser Arbeit verwendeten Pāli-Texte wurde die Chaṭṭha Saṅgāyana CD-ROM (Version 3) benutzt, welche vom Vipassana Research Institute, Dhammagiri (Indien), veröffentlicht wurde. Wie sich im Laufe der Arbeit herausstellte, scheint diese Version relativ oft fehlerhaft zu sein. Aus diesem Grund wird ergänzend hierzu die von der Mahidon Universität (Bangkok) auf CD-ROM publizierte Ausgabe Phra Traipidok Chabap Khomphiutö Chut Phasa Thai (BUDSIR/TT for Windows) verwendet. Die Angaben für die zitierten Textstellen in Pāli entsprechen dem System der Pali Text Society (PTS). Als Hilfe bei den Übersetzungen vom Pāli ins Deutsche wurden, wenn nicht anders erwähnt, die folgenden thailändischen Übersetzungen konsultiert:

1. Phra Traipidok Phasa Thai Chabap Mahaculalongkonratchawithayalai (der komplette Pāli-Kanon übersetzt in 45 Bänden)
2. Phra Traipidok Chabap Thammathan (Übersetzung des Pāli-Kanons, der Kommentartexte (Aṭṭhakathā), des Milindapañha, des Visuddhimagga und verschiedener „Chanting“-Texte auf CD-ROM).
3. Phra Traipidok Chabap Khomphiutö Chut Phasa Thai (BUDSIR/TT for Windows; auf CD-ROM).

4. Phra Traipidok Chabap Samakhomsitkau Mahaculalongkonratchawithayalai (auf CD-ROM).

Abkürzungen der verwendeten kanonischen und postkanonischen Schriften der Theravāda-Tradition:

A.	Aṅguttaranikāya
A-a.	Aṅguttaranikāya Aṭṭhakathā (Manorathapūraṇī)
CNid.	Cullaniddesa
D.	Dīghanikāya
D-a.	Dīghanikāya Aṭṭhakathā (Sumaṅgalavilāsinī)
Dh.	Dhammapada
Dh-a.	Dhammapada Aṭṭhakathā
Dhs-a.	Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā (Aṭṭhasālinī)
It.	Itivuttaka
It-a.	Itivuttaka Aṭṭhakathā
J.	Jātaka
Kv.	Kathāvatthu
M.	Majjhimanikāya
M-a.	Majjhimanikāya Aṭṭhakathā (Papañcasūdanī)
Mil.	Milindapañha
MNid.	Mahāniddesa
Pat.	Paṭṭhāna (Abhidhamma)
Ppk-a	Pañcappkaraṇa-aṭṭhakathā
Ps.	Paṭisambhidāmagga
S.	Saṃyuttanikāya
Sn.	Suttanipāta
Thag.	Theragāthā

Ud. Udāna

Vbh. Vibhaṅga (Abhidhamma)

Vbh-a. Vibhaṅga Aṭṭhakathā (Sammohavinodanī)

Vin. Vinayapiṭaka

Vin-a. Vinaya Aṭṭhakathā (Samantapāsādikā)

Vism. Visuddhimagga

3. Hinführung

Die vorliegende Arbeit ist eine leicht überarbeitete Version der Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophie, die ich 2004 an der Universität Hamburg eingereicht habe. In dieser Arbeit untersuche ich im zeitgenössischen Thailand stattfindende Kontroversen und Diskussionen um die „richtige" Lesart der kanonischen und postkanonischen Texte der Theravāda-Tradition. Das zentrale Anliegen dieser Untersuchung besteht darin, die Bedeutung des Begriffes „Kanon" im Kontext dieser Auseinandersetzungen zu erkunden. Hierbei konzentriere ich mich weitgehend auf die Rolle und Positionen, die der thailändische Gelehrtenmönch Phra Dhammapiṭaka[1] (P.A. Payutto) in diesen Auseinandersetzungen einnimmt. Die Gründe für diese Fokussierung werden im Kapitel „Einleitung" aufgeführt.

Obwohl diese Arbeit nach der bestandenen Promotionsprüfung überarbeitet und verbessert wurde, erhebt sie nicht den Anspruch, dieses Thema erschöpfend und abschließend behandelt zu haben. Wie der Leser im Laufe seiner Lektüre feststellen wird, sind viele der in dieser Arbeit dargestellten Auseinandersetzungen immer noch im Gange. Eine abschließende Bewertung dieser Debatten wäre deshalb verfrüht und äußerst spekulativ. Aus diesem Grund stellt diese Arbeit mehr eine Materialsammlung denn eine abgeschlossene Bearbeitung der gewählten Thematik dar.

Ich beabsichtige aber, die in dieser Arbeit zusammengetragenen Daten und Erkenntnisse in eine umfassendere Form einzubetten, die dann zu gegebener Zeit der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden soll. Dennoch denke ich, dass es wichtig und nutzbringend ist, die in dieser Arbeit dargestellten Kontroversen einer breiteren Leserschaft schon zum

---

1 Am 12. August 2004 bekam Phra Dhammapiṭaka aus Anlass des 72. Geburtstages der thailändischen Königin vom König den klerikalen Titel „Phra Phromkhunaphon" (พระพรหมคุณาภรณ์) verliehen. In dieser Arbeit wird aber weiterhin sein Titel „Phra Dhammapiṭaka" benutzt, da diese Arbeit Ereignisse darstellt, die vor der Verleihung seines derzeitigen Titels stattfanden (siehe hierzu auch: Fußnote 69 und 70 dieser Arbeit).

jetzigen Zeitpunkt meiner Forschung zugänglich zu machen. Hierfür gibt es mehrere Gründe: Aufgrund der Aktualität des präsentierten Materials bietet diese Arbeit dem Leser die Möglichkeit, sich über augenblicklich stattfindende Auseinandersetzungen im zeitgenössischen thailändischen Buddhismus zu informieren. Dies dürfte nicht nur für Buddhologen, die an modernen Formen des Buddhismus interessiert sind, von enormem Interesse sein, sondern auch für Wissenschaftler, die ein soziologisches, ethnologisches, historisches oder politisches Interesse an Thailand haben. Diese Arbeit zeigt nämlich, dass die um die „richtige" Interpretation der buddhistischen Texte geführten Kontroversen zum einen enorme Auswirkungen auf verschiedenste Bereiche der thailändische Gesellschaft haben und gleichzeitig im Zusammenhang mit der thailändischen und theravāda-buddhistischen Geistesgeschichte betrachtet von großer Bedeutung sind.

Des Weiteren bietet eine Veröffentlichung dieses Materials Wissenschaftlern und Interessierten, die kein Thai lesen können, die Möglichkeit darauf zurückzugreifen. Aus der im Anhang aufgeführten Bibliographie wird leicht ersichtlich, dass sich diese Arbeit auf eine große Anzahl von Primärquellen in thailändischer Sprache stützt. Zudem liefert sie z.T. sehr ausführliche Übersetzungen aus dem Thailändischen und beinhaltet umfangreiche, übersetzte Passagen der von mir mit Phra Dhammapiṭaka geführten Interviews. Somit eröffnet sie dem Leser einen Zugang zu Quellen, die dem Thailändisch Unkundigen normalerweise verborgen bleiben. Besonders die Interviews mit Phra Dhammapiṭaka dürften von großem wissenschaftlichem Wert sein, da Phra Dhammapiṭaka zweifelsohne als einer der einflussreichsten Denker der thailändischen Geistesgeschichte gelten kann.

Darüber hinaus bieten die in dieser Arbeit vorgestellten Auseinandersetzungen um die „richtige" Lesart der kanonischen Texte des Theravāda-Buddhismus einen faszinierenden Einblick in die lebende und facettenreiche Tradition des thailändischen Buddhismus. Ich hoffe mit dieser Darstellung, im Leser zumindest einen kleinen Bruchteil der Begeisterung

auszulösen, die mich immer wieder neu motiviert hat, mich in intensiver Weise mit dieser Thematik und den Menschen, die darin involviert sind, zu beschäftigen.

Um dem Leser den Zugang zu dieser Arbeit zu erleichtern und um einen Rahmen für die in ihr dargestellten Auseinandersetzungen zu schaffen, werde ich an dieser Stelle einen kurzen Überblick über die historischen Entwicklungen des thailändischen Buddhismus seit der frühen Bangkokera (seit 1782) geben. Diese diachrone Betrachtung wird dann durch eine kurze synchrone Darstellung der Pluralität der Formen des gegenwärtigen thailändischen Buddhismus ergänzt werden. Bei dieser Darstellung werde ich mich weitgehend auf die umfangreiche und bemerkenswerte Publikation des „engagierten Intellektuellen"-Mönches Phra Phaisan Wisalo mit dem Titel „Der thailändische Buddhismus in der Zukunft: Tendenzen und Auswege aus der Krise" stützen.[2] In diesem Buch erkundet der Autor die historischen Ursachen für den Krisenzustand, in dem sich seiner Einschätzung nach der thailändische Buddhismus derzeitig befindet. Mit dieser Beurteilung ist er nicht alleine: Trotz der augenscheinlichen Prosperität des thailändischen Buddhismus (in Thailand gibt es mehr als 300.000 Mönche, mehr als 30.000 buddhistische Klöster und ca. 95% der thailändischen Bevölkerung bekennen sich zum Buddhismus) behauptet der angesehene thailändische Historiker Nithi Iausiwong, dass man den Buddhismus schon „fast" als „einen überflüssigen Teil des Lebens der thailändischen Buddhisten und der thailändischen Gesellschaft" ansehen könne.[3] Der Buddhismus, so Nithi Iausiwong, hat in Thailand seinen traditionellen, orientierungsgebenden Einfluss auf die Politik verloren. Konsumerismus und „Wissenschaftsgläubigkeit"[4], welche die thailändische Gesellschaft überwältigt haben,

---

2 Phra Phaisan Wisalo, 2546.

3 „ก็แทบจะกล่าวได้ว่าพุทธธรรมดูจะเป็น "ส่วนเกิน" ของชีวิตของชาวไทยและสังคมไทย" (Nithi Iausiwong, 2546, S. (5)).

4 „ลัทธิวิทยาศาสตร์นิยม" (Nithi Iausiwong, 2546, S. (5)).

stehen in ihren „grundsätzlichen Ideen in direkter Feindschaft mit dem Buddhismus“.[5] Dieser wiederum ist – entgegen seiner eigentlichen Aufgabe - nicht in der Lage, den Menschen adäquate Antworten auf Probleme der Moderne zu bieten.

Nach Phra Phaisan Wisalo und Nithi Iausiwong hat die thai-buddhistische Mönchsgemeinschaft (saṅgha) ihre traditionelle Führungsrolle auf sozialem und kulturellen Gebiet fast gänzlich verloren und begnügt sich damit, die Menschen durch kommerzialisierte Rituale ins Kloster (*wat*, T.) zu locken. Das *wat*, das einstige soziale, geistige und kulturelle Zentrum der thailändischen Gesellschaft, hat somit einen enormen Bedeutungsverlust erlitten. Der thailändische saṅgha ist zu einem statischen, reformunfähigen Gebilde verkommen, das in eine übermäßige und ungünstige Abhängigkeit vom thailändischen Staat geraten ist. Der Politologe McCargo bewertet das gegenwärtige Verhältnis zwischen thailändischem Staat und Klerus so: „The Thai *sangha* (...) has long been an uncritical collaborator with the state, legitimating the state without comment and without reproof.“[6]

Thailändische Zeitungen berichten darüber hinaus geradezu regelmäßig über (meist hochrangige) Mönche, die ihr Zölibat brechen, in Betrug und Drogenhandel verwickelt sind, selber drogenabhängig sind, im Besitz von Waffen sind oder entgegen dem buddhistischen Prinzip der materiellen Genügsamkeit, sich in ihren eigenen teuren Luxusautos chauffieren lassen oder enorme private Vermögen und Besitztümer angehäuft haben.[7]

Aus diesen Gründen hat der thailändische Buddhismus, repräsentiert durch die Mönchsgemeinschaft, seine moralische Autorität und kulturelle Bedeutung eingebüßt und damit seine traditionelle soziale, intellektuelle und geistige Führungsrolle in der thailändischen Gesellschaft verloren. Es gibt nur noch einzelne Mönche oder Mönchsgruppen, die

---

[5] „มีฐานคิดเป็นอริกับพุทธธรรมโดยตรง“ (Nithi Iausiwong, 2546, S. (5)).

[6] McCargo, 2004, S. 156.

[7] McCargo, 2004, S. 158.

versuchen, auf Probleme der Gegenwart Antworten zu geben, und die darum in der Lage sind, den Gläubigen und Hilfsbedürftigen eine spirituelle und soziale Zuflucht zu bieten.[8] Der thailändische saṅgha als Institution versagt in dieser Hinsicht.

Phra Phaisan Wisalo beschreibt in seiner Studie eine komplexe historische Entwicklung, welche zur derzeitigen strukturellen Krise des thailändischen Buddhismus geführt hat. Diese Entwicklung untersucht er unter drei für ihn wesentlichen Aspekten:

1. Der Beziehung zwischen Staat und Mönchsgemeinschaft,

2. der Beziehung zwischen Mönchsgemeinschaft und Bevölkerung und

3. der Ausbildung der Mönche.

Nach Phra Phaisan Wisalo stellen den einflussreichsten Wendepunkt in der Geschichte des thailändischen Buddhismus die Reformen dar, die der Mönch Phra Wachirayan – der spätere König Rama IV (r. 1851-1868) – in der Regierungszeit Rama des Dritten (r. 1824-1851) vornahm und die in der Folgezeit enorme Veränderungen in der Interpretation und Praxis des thailändischen Buddhismus nach sich zogen. Bis dahin bestand die maßgebliche Weltanschauung der gesamten thailändischen Gesellschaft darin, den Kosmos in verschiedene Höllen- und Himmelsebenen einzuteilen. Entsprechend der moralischen Qualität der im gegenwärtigen Leben vollbrachten Taten wird man, so wurde geglaubt, in diesen verschiedenen Daseinsebenen in zukünftigen Leben wiedergeboren. Phra Wachirayan propagierte dagegen seine entmythologisierte Interpretation des Buddhismus, die wenig

---

[8] An dieser Stelle ist es äußert wichtig zu betonen, dass hier sowohl Nithi Iausiwong als auch Phra Phaisan Wisalo von der thailändischen Mönchsgemeinschaft in ihrer Struktur reden. Beide übersehen selbstverständlich nicht die zahlreichen individuellen Mönche, die *trotz* dieser Struktur von der Bevölkerung als moralische und geistige Leitfigur angesehen werden oder den Buddhismus in glaubwürdiger Weise repräsentieren. Der entscheidende Punkt an dieser Stelle ist, dass diese Mönche, die sich im Umweltschutz betätigen, sich im sozialen Bereich engagieren (wie z.B. HIV-Erkrankte pflegen und begleiten, Drogenabhängige betreuen, Sterbebegleitung leisten), alternative Entwicklung betreiben („Reisbanken“, „Büffelbanken“, usw.), traditionelle Medizin anfertigen, Meditationsmeister sind, sich in der moralischen Erziehung der Gemeinde engagieren, Naturschutz propagieren und praktizieren, usw. von der derzeitigen klerikalen Struktur weder produziert noch entscheidend gefördert werden (siehe hierzu beispielsweise: Seri Phongphit, 1988).

Raum für Aberglaube oder transzendente Welten ließ. Phra Wachirayans Auffassung des Buddhismus zeichnete sich vielmehr durch eine Akzentierung der diesseitigen, „rationalen“ und „wissenschaftlichen“ Elemente der buddhistischen Lehre aus. In seinem Bestreben den thailändischen Buddhismus zu reformieren und in seiner „ursprünglichen“ Form zu restaurieren, wies Phra Wachirayan bis dahin traditionelle Elemente des thailändischen Buddhismus als Verzerrungen der „originalen“ buddhistischen Lehre zurück, indem er seine Interpretation der kanonischen Schriften als Maßstab ansetzte. Neben seiner Ausblendung jenseitiger Elemente aus dem Buddhismus vertrat er, nachdem er den Mönchsorden verlassen und als König inthronisiert worden war, die Auffassung, dass die Erlangung des letztendlichen Heilsziels des Buddhismus – dem nibbāna - ausschließlich den religiösen Virtuosen – den Mönchen - vorbehalten sei. Mit dieser Ansicht, so Phra Phaisan Wisalo, stand er im Gegensatz zum bis zu jener Zeit vorherrschenden Glauben, nachdem „das nibbāna eine Sache ist, die alle Laien hoffen sollen zu erreichen...“[9]

Der Sohn Rama des Vierten, Phra Mahasamanacau Kromphrayawachirayanawarorot (1860-1921), ging in seinen Lehren über den Buddhismus in dieser Hinsicht noch weiter: In seinen Predigten und Veröffentlichungen schwächte er die Bedeutung des nibbāna und anderer transzendenter Lehren (lokuttaradhamma) noch mehr ab. Er stellte den Buddhismus schließlich nur noch als reine Morallehre dar, die im Gegensatz zur bis dahin traditionellen Weltanschauung kaum noch mit vergangenen und zukünftigen Existenzen argumentierte, sondern sich weitgehend auf das gegenwärtige Leben konzentrierte.[10] Das eigentliche buddhistische Heilsziel und die Meditationslehren spielten in seinen Lehren nur eine nebensächliche Rolle: „Sämtliche [Aspekte] der Wirklichkeit wurden auf ausschließlich

[9] Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 15.

[10] Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 26.

materielle Erscheinungen, die miteinander in mechanischer Weise in Verbindung stehen, reduziert.“[11]

Darüber hinaus enthielten Phra Mahasamanacau Kromphrayawachirayanawarorots Lehren über den Buddhismus noch einen weiteren einflussreichen und nachhaltigen Aspekt:

> *„As the new nation-state was forming, Buddhist teachings were interpreted and selected which fit the needs and agenda of the nation's rulers. Obligation to the state and its rulers was emphasized as a supreme Buddhist value. Even Thailand's active engagement in the first world war [sic] was encouraged and sanctioned by the Prince [Phra Mahasamanacau Kromphrayawachirayanawa-rorot] as a virtuous act, conforming to the teaching of the Buddha.“*[12]

Seitdem er 1910 das höchste ekklesiastische Amt, das des Mönchs-Patriarchen (*sangkharat*, T.) übernommen hatte, waren seine Lehren über den Buddhismus „nicht mehr zu trennen von der Schaffung eines Nationalbewusstseins in den Bürgern.“[13]

Die von Phra Mahasamanacau Kromphrayawachirayanawarorot vertretenen Interpretationen der kanonischen Lehren hatten nicht nur deshalb einen so großen Einfluss auf das Verständnis des Budddhismus des thailändischen Klerus, weil er der Sohn Rama des Vierten, Halbbruder Rama des Fünften und gleichzeitig noch die letzten 15 Jahren seines Lebens Patriarch des thailändischen Klerus war. Überdies war er nämlich auch noch der Verfasser einer Reihe von Lehrbüchern zum Studium des Buddhismus und der Pālisprache, die noch heute als Standardwerke in der religiösen Ausbildung der thailändischen Mönche benutzt werden. Zudem wurde 1911 ein Prüfungssystem für die Mönche bzw. 1929 für die buddhistischen Laien eingeführt, welches hauptsächlich die von Phra Mahasamanacau

---

11 „ความจริงทั้งหลายทั้งปวงถูกลดทอนมาเหลือแค่ปรากฏการณ์ทางวัตถุที่สัมพันธ์แบบกลไก“(Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 30).

12 Visalo, Bhikkhu, 1999, S. 237; siehe hierzu auch: Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 36.

13 „แยกไม่ออกจากการสร้างสำนึกแห่งพลเมืองของชาติ“ (Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 33).

Kromphrayawachirayanawarorot verfassten Lehrbücher als Grundlage benutzt. Ishii schreibt hierzu:

> *„The examiners required candidates to reproduce accurately the content of the designated textbooks, and allowed no leeway in doctrinal interpretation... In this way, through the agency of doctrinal examinations, [Phra Mahasamanacau Kromphrayawachirayanawarorots] 'theology' became established as the orthodox doctrine of Thai Buddhism."*[14]

Während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts strebte Rama V (r. 1868-1910) danach, mittels umfangreicher Reformen, die er nach westlichen Vorbildern ausrichtete, sein Land zu modernisieren und zu zentralisieren. Zu dieser Zentralisierungs- und Modernisierungspolitk gehörte auch die Schaffung einer von der Hauptstadt Bangkok aus gesteuerten administrativen hierarchischen Struktur für den thailändischen Klerus. Diese administrative Neugestaltung des thailändischen Klerus wurde durch das saṅgha–Gesetz von 1902 beschlossen und besaß eine Struktur analog zu der sekularen Administration, die Rama V schon 1892 etabliert hatte.[15] Die Signifikanz dieses Gesetzes bestand darin, dass es im Gegensatz zu früheren vom Staat erlassenen klerikalen Gesetzen, die nur bestimmte Klöster betrafen, alle Mönche integrierte: „[A]ll monestaries, from the largest in the capital to the smallest in the outlying regions, and all monks and novices, were brought under the sway of that authority."[16] Ferner wurde 1913 ein Dekret erlassen, durch das der thailändische Staat die Mönchsordinationen, die bis dahin eine rein lokale Angelegenheit gewesen waren, reglementierte und kontrollierte.[17]

---

[14] Ishii, 1986, S. 77.

[15] Kamala Tiyavanich, 1997, S. 10.

[16] Ishii, 1986, S. 72.

[17] Ishii, 1986, S. 73-74.

Während sich zuvor der thailändische Buddhismus durch seine zahlreichen verschiedenartigen lokalen Formen und Traditionen auszeichnete, repräsentiert nach Kamala Tiyavanich die saṅgha–Gesetzgebung von 1902 „the beginning of a government policy favoring religious as well as cultural homogenization.“[18]

Zur gleichen Zeit verursachte diese Zentralisierung und Einbindung des Klerus in den Staat eine grundlegende und nachhaltige Veränderung des Verhältnisses zwischen Mönchsgemeinschaft und lokalen Gemeinden. Bis dahin hatten die Mönche eine äußerst aktive und zentrale Rolle in den lokalen Kommunen innegehabt: Sie waren die spirituellen und sozialen Führer der lokalen Gemeinschaften gewesen. Sie verrichteten handwerkliche Arbeiten (z.B. bauten sie Brücken oder gruben Brunnen), vermittelten den Buddhismus in lokalen Dialekten anhand volkstümlicher Geschichten, waren Lehrer verschiedener Wissensgebiete, wie Handwerk oder Kräuterkunde, schufen Kunst und Literatur, waren Friedensstifter in Streitfällen, usw.[19] Das Kloster war somit Ort der Bildung und Kultur und gleichzeitig sozialer Mittelpunkt der Gemeinde.[20]

Aber diese „centralizing reforms took the wat away from the locals and, ... driv[ed] folk practices out of the temple or wat.“[21] Phra Phaisan Wisalo erkennt in diesem Versuch, „volkstümliche“ Elemente, zu denen er Überzeugungen und Praktiken zählt, die er als

---

18 Kamala Tiyavanich, 1997, S. 254.

19 Kamala Tiyavanich gibt in ihrer Studie (Kamala Tiyavanich, 1997) ein ausgezeichnetes Bild dieses Variantenreichtums lokaler buddhistischer Traditionen, die durch den, wie sie es nennt, „modern state Buddhism“ ersetzt wurden. Siehe hierzu auch: Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 91.

20 Phra Dhammapiṭaka listet elf verschiedene Funktionen auf, die das tradtionelle thailändische Kloster inne hatte: Es war Schule für die Dorfgemeinschaft, Wohlfahrtsinstitution für Arme, Hospital, Herberge, soziales Zentrum, Ort der Vergnügungen (weil beispielsweise Festivals in ihm stattfanden), Ort, an dem Streitfälle geschlichtet wurden, kulturelles Zentrum (oder sogar Museum), Lagerhaus für gemeinsames Eigentum der Bevölkerung, Versammlungsort für administrative Angelegenheiten und ein Ort, an dem Zeremonien stattfanden (Phra Mahaprayut Payutto, 2513, S. 16). Siehe hierzu auch: Ishii, 1986, S. 24-26.

21 O’Connor, 1993, S. 330.

„superstition“ oder als „sacred“ bezeichnet, eine kontraproduktive Maßnahme. Für ihn stellt der Glaube an Götter, Wunder, magische Objekte, usw. ein Bedürfnis der „ordinary people“ dar. Während der traditionelle thailändische Buddhismus all diese Elemente aufzuweisen hatte, versuchte der reformierte Buddhismus sich dieser Dinge zu entledigen. Anstatt diese Dinge aber gänzlich auszutilgen, sorgte diese Reform lediglich dafür, dass sie, nicht wie bisher „a part of traditional Buddhism“ darstellten, sondern das sie sich von nun an „beyond the control of Buddhism“ befanden und auf diese Weise „amoral“ wurden.[22]

Durch die Bildungsreform, die unter Rama VI (r. 1910-1925) im Jahre 1921 verkündet und 1935 landesweit durchgesetzt wurde, wurden die Mönche schließlich auch ihrer traditionellen Bildungsrolle beraubt: Alle „weltlichen“ Fächer wurden von nun an außerhalb des Klosters an staatlichen Schulen gelehrt, während sich die Ausbildung der Mönche auf das Studium der kanonischen und postkanonischen Schriften reduzierte.[23] Auf diese Weise verpasste der saṅgha den Anschluss an die übrige Gesellschaft.

Trotz der ihm von „oben“ aufgedrängten rigiden Strukturen hat der thailändische Buddhismus nach den tiefgreifenden Reformen Rama IV, V und Phra Mahasamanacau Kromphrayawachirayanawarorots innovative Kräfte aufzuweisen, die von der Peripherie aus reformerisch auf ihn einwirkten. Als wohl ideengeschichtlich bedeutendstes Beispiel hierfür gelten die Lehren des südthailändischen Mönches Buddhadāsa Bhikkhu (1906-1993), der ebenso wie Phra Wachirayan und Phra Mahasamanacau Kromphrayawachirayanawarorot eine textkritische, „rationale“ und „wissenschaftliche“ Interpretation der kanonischen Schriften des Theravāda-Buddhismus anstrebte. Buddhadāsas Darstellung unterschied sich aber wesentlich von den der beiden Zuletztgenannten, denn er brachte

---

[22] Visalo, Bhikkhu, 1999, S. 238. Siehe hierzu auch: O’Connor, 1993, S. 330.

[23] Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 91-92.

> *„the ultimate goal [=nibbāna] back to his central place in Buddhism. Moreover, he tried to make it more accessible to ordinary people. His teaching aimed to integrate the ultimate into the ordinary life, making transcendence and worldly life inseparable.“*[24]

Ein weiteres Beispiel für reformerische Impulse von „unten“ ist die kontroverse „Anti-Mainstream“-Bewegung Santi Asok um ihren Gründer Samana Phothirak (geb. 1934). Durch ihre strengen Praktiken der Enthaltsamkeit, Genügsamkeit, ihre strikte Ablehnung der weitverbreiteten „abergläubischen“ Elemente des thailändischen Buddhismus und ihre Betonung der Gemeinschaft bietet diese Bewegung ihren Anhänger eine Alternative zu Konsumerismus, Materialismus und Egozentrismus.

Hiergegen scheint sich die im Norden Bangkoks ansässige Wat Phra Thammakai Bewegung, welche ihre Ursprünge in den Lehren des berühmten thailändischen Meditationsmeisters Luang Pho Sot (1884-1959) sieht, eher dem Konsumerismus anpassen zu wollen. Ihre geistigen Führer vergleichen den Buddhismus als „Handelsprodukt“.[25] Aphinya Füangfusakun schreibt hierzu:

> *„Thammakai's conformist disposition enables it to synthesize consumerist competitive marketing and advertising strategy with the traditional belief of merit making with ends up in the merchandization of merit (…).“*[26]

Mit ihrer Kommerzialisierung des Buddhismus und ihren modernen Werbestrategien war es der Wat Phra Thammakai-Bewegung möglich, eine große Anzahl von Anhängern zu gewinnen, große Besitztümer zu erwerben und eine landesweit operierende komplexe Organisation aufzubauen, die in der Zwischenzeit auch zahlreiche internationale Niederlassungen besitzt.

---

[24] Visalo, Bhikkhu, 1999, S. 240; siehe hierzu auch: Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 142-143.

[25] „สินค้า“.

[26] Apinya Feungfusakul, 1993, S. 195.

Obwohl der thailändische Buddhismus, wie soeben gezeigt, schon vor seiner Unifizierung und Vereinnahmung durch den Staat eine enorme kulturelle Vielfalt aufzuweisen hatte, scheint - unter quantitativem Gesichtspunkt betrachtet - seine derzeitige Fragmentarisierung in verschiedene religiöse Bewegungen und seine diversen Interpretationen und Praktiken dieser Gruppierungen ein noch nie dagewesenes Phänomen in der thailändischen Geschichte darzustellen.[27]

Begünstigt durch ein überaus schnelles Wirtschaftswachstum seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelte sich in Thailand diese Vielzahl von verschiedenen religiösen Schulen und Strömungen innerhalb des thailändischen Buddhismus. Die Bewegungen Buddhadāsas, Santi Asoks oder Wat Phra Thammakais stellen zwar sehr einflussreiche, aber dennoch nur einige Vertreter dieses religiösen Pluralismuses und dieser Fragmentarisierung dar. Der devotionale Kult um die Prinzessin Suphankanlaya (พระสุพรรณกัลยา), der älteren Schwester des „heldenhaften“ Ayutthaya-Königs Naresuan, der Kult um Rama V, die Bewegung Pusawan (ปู่สวรรค์) und die „Entwicklungsmönche“ („พระสงฆ์นักพัฒนา“) im nordöstlichen Landesteil Thailands sind weitere prominente Beispiele für diese religiöse Pluralität und Diversifikation. Der derzeitige thailändische Buddhismus zeichnet sich also fortan nicht mehr durch seine monolithische Eigenart aus, welche durch die statische und unbewegliche administrative Struktur des Thai-saṅgha repräsentiert wird. Vielmehr ist seine Pluralität zu einem wesentlichen Merkmal geworden. Besonders aber die kommerzialisierte Seite scheint ein wichtiger und neuer Aspekt dieses buddhistischen Kaleidoskops darzustellen. Dieses besteht aus einem boomenden Markt für magische Gegenstände, wie Amulette, Unheil abwehrendes sakrales Wasser, magische Zeichnungen, Phallussymbole, Liebesmedizin, magische Tätowierungen, usw. einer Vielzahl verschiedener Schulen und Vereinigungen (*samnak*, T.), die sich mehr oder weniger an den Lehren des Theravāda-Buddhismus oder

[27] Siehe hierzu: Aphinya Füangfusakun, 2541, S. 4; Phra Phaisan Visalo, 2546, S 147-157.

anderer buddhistischer Richtungen anlehnen. Aus diesem Grund bezeichnet Phra Phaisan Wisalo die gegenwärtige religiöse Landschaft Thailands als „spirituellen Supermarkt“[28], O’Connor als „religious ‘free market’”[29] bzw. Jackson als „a virtual market-place of competing Buddhist movements“.[30]

[28] „ซูเปอร์มาร์เก็ตทางด้านวิญญาณ“ (Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 254).

[29] O’Connor, 1993, S. 330.

[30] Jackson, 1989, S. 116.

4. Einleitung

Wenn die Thais den dhamma bewahren, bewahrt der dhamma auch die Thais. Damit die Thais bewahrt werden können, müssen die Thais den dhamma bewahren.[31]

(Phra Dhammapiṭaka)

Beim Studium der verschiedenen Quellen, die den thai-buddhistischen Gelehrtenmönch Phra Dhammapiṭaka (geb. am 12. Januar 1939)[32] und seine Arbeit zum Gegenstand haben, sind besonders die Metaphern auffällig, die häufig verwendet werden, um ihn bzw. seine Rolle im thailändischen Buddhismus zu charakterisieren. Wenn beispielsweise große thailändische Zeitungen über Phra Dhammapiṭaka schreiben, benutzen sie u.a. folgende Versinnbildlichungen: „Die Leuchte der Weisheit“[33], „das den Weg zeigende Lampenlicht“[34], „Arzt für mentale Krankheiten“[35], „Feldherr der Weisheit“[36], „eine Hoffnungsleuchte der

---

31 „ถ้าไทยรักษาธรรม ธรรมก็รักษาไทย จะรักษาไทยไว้ได้ คนไทยต้องรักษาธรรม“ (Phra Dhammapiṭaka, 2545e, S. 76).

32 Für biographische Daten zu Phra Dhammapiṭaka, siehe: Apha Cantharasakun, 2538; Songwit Käusi, 2543; Olson, 1989; Olson, 1995, S. 1-33. Für eine exzellente Einführung in die Gedanken Phra Dhammapiṭakas vor dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Entwicklung des Buddhismus in Thailand, siehe: Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 1-67, 141-161.

33 „ประทีปแห่งปัญญา“ (Dokbiakanmüang, 2539, Deckseite). Siehe auch: Camnong Thongprasöt, 2538, S. 242.

34 „แสงประทีปนำทาง“ (Rungrüang, 2539, S. 3). Siehe auch: Phra Phaisan Wisalo, 2542, Vorwort. Phra Methithammaphon vergleicht ihn mit einer „Wegleuchte für die NGOs“ („ประทีปนำทางให้กลุ่ม NGO“; Phra Methithammaphon, 2539, S. 26).
In einer Filmreportage über Phra Dhammapiṭaka, welche von Zeit zu Zeit im thailändischen Fernsehen ausgestrahlt wird, aber auch auf Video und CD-ROM erhältlich ist, wird er als „Leuchte des dhamma im Zeitalter der Globalisierung“ („ธรรมประทีปแห่งยุคโลกาภิวัตน์“) bezeichnet.

35 „แพทย์ผู้รักษาโรคทางใจ“ (Suphak Inthongkhong, 2539, S. 12).

Mönchsgemeinde“[37], „der Siegesbanner, gehisst in der Gruppe der Schüler Buddhas“[38], „der leuchtende Stern im Buddhismus“[39], „[Phra Dhammapiṭaka] erklärt die Heiligen Schriften und schreibt sie sowohl in thailändisch als auch in englisch neu, um die Dunkelheit, i.e. die Unwissenheit der Welt, gänzlich hinwegzufegen“[40], usw.

Die weitaus am häufigsten anzutreffende Metapher aber, die von der thailändischen Presse, von thailändischen Wissenschaftlern und auch von Mönchen verwendet wird, ist die des „geschliffenen Diamanten“.[41] Das Bild des „geschliffenen Diamanten“ wird sowohl für die Charakterisierung der Intelligenz Phra Dhammapiṭakas wie auch für die Beschreibung seines literarischen Hauptwerkes, des ca. 1.200 Seiten starken „Buddhadhamma“[42], benutzt.

Die wichtigsten semantischen Merkmale dieser Metaphern sind „Klarheit und Aufklärung“, „Authentizität“, „Orientierungsgebung“, „Struktur“ und „Zeitlosigkeit“.

---

36 „จอมยุทธ์ทางปัญญา“ (Suphak Inthongkhong, 2539, S. 12). Maha Sunthon nennt Phra Dhammapiṭaka den „Commander-in Chief (sēnathikān)“ der Mönchsgemeinde (Olson, 1989, S. 247).

37 „ประทีปแห่งความหวังดวงหนึ่งของคณะสงฆ์“ (Chamnan Wongsi, 2541).

38 „ธงชัยที่ยกชูขึ้นในหมู่พุทธสาวก“ (Chamnan Wongsi, 2541).

39 „ดาวที่ส่องประกายอยู่ในศาสนาพุทธ“ (Chamnan Wongsi, 2541).

40 „„...อธิบายความพระคัมภีร์ และเขียนใหม่ ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ เพื่อขจัดความมืดคืออวิชชาของโลกหมดไป“ (Chamnan Wongsi, 2541).

41 „เพชรน้ำหนึ่ง“ (Camnong Thongprasöt, 2538, S. 242; Phatraphon Sirikancana, 2538, S. 259; Rungrüang, 2539, S. 3; Suphak Inthongkhong, 2539, S. 12; Khausot, 2541; Sathianphong Wannapok, 2532, S. 13; Sulak Siwarak, 2539, S. 128; Camnong Thongprasöt, 2542, S. 75-76, 78; Orasi Ngamwithayaphong, 2543, S. 3). Siehe auch: Olson, 1989, S. 170.

Der derzeitige thailändische Mönchs-Patriarch Somdet Phra Yanasangwon bezeichnet Phra Dhammapiṭaka als „wahren Diamanten“ („เพชรแท้“; Somdet Phra Yanasangwon, 2544, S. (12)). Sulak Siwarak sagt über Phra Dhammapiṭaka: „„...[er] ist wirklich wie ein exzellenter Edelstein [maṇiratana] unserer Epoche.“ („„...เป็นประดุจมณีรัตนะอันประเสริฐแห่งยุคสมัยของเราเลยทีเดียว“; Sulak Siwarak, 2539, S. 119).

42 Phra Dhammapiṭaka, 2538a.

Zu der ersten Ausgabe von Buddhadhamma, die 1971 erschien und etwas mehr als 200 Seiten umfasst, gibt es eine englische Übersetzung (Phra Prayudh Payutto, 1995).

Die folgende Textpassage aus einem Artikel der Tageszeitung Matichon schildert ebenfalls auf sehr anschauliche Weise Phra Dhammapiṭakas herausragende Rolle im zeitgenössischen thailändischen Buddhismus und gibt damit eine erste Erklärung, warum Phra Dhammapiṭaka auf diese Weise charakterisiert wird:

> *„Inmitten der Verwirrung der Anhänger Buddhas, die gerade im Zweifel sind und bei denen manchem der Glaube an die buddhistischen Lehrgrundsätze schwindet, wegen des Zustandes, dass schamlose Mönche [alajjī] parasitär [เหลือบริ้น] sich auf vielerlei Art am Buddhismus festklammern und ihn aufzehren; [und] wegen des Zustandes, dass die buddhistischen Grundsätze in zahlreichen und verschiedenen Weisen interpretiert werden in der Sprache der verschiedenen monastischen Lehreinrichtungen, Überzeugungen [laddhi] und Kongregationen [nikāya]; in einer Epoche, in der in den monastischen Kreisen Thailands keine Einheit herrscht, und eine normative [Instanz] fehlt, die all diese Probleme untersucht und Klarheit schafft, [da gibt es] einen Mönch, der standhaft seine Pflicht tut, indem er den weisheitlichen Kristall des Buddhismus von seiner Umfesselung losschneidet, [d.h.] von Äußerlichem, in dem er fest eingeschlossen ist. Er ist wie ein Maßstab, der die Interpretationen buddhistischer Lehren, die vom Wort des Buddha [buddhavacana] abweichen, aufzeigt und bewertet. Dieser Älteste Mönch ist: Phra Dhammapiṭaka.“*[43]

Die Autorität, die Phra Dhammapiṭaka hinsichtlich der buddhistischen Lehre vor allem von Intellektuellen der thailändischen Mittelschicht und des thai-buddhistischen Klerus zugesprochen wird, beruht hauptsächlich auf seiner Beherrschung des sehr umfangreichen und komplexen Textbestandes der Theravāda-Tradition, d.h. der in der mittelindischen Sprache Pāli verfassten kanonischen und postkanonischen Texte. Dieses Expertentum wird durch seine zahlreichen in Thai und Englisch publizierten Schriften zum Theravāda-Buddhismus

[43] Matichon, vom 3.2.2542.

sichtbar, von denen mittlerweile viele zu unentbehrlichen Standardwerken der thai-buddhistischen Gelehrsamkeit avanciert sind.[44]

Phra Dhammapiṭaka wird aber nicht einzig aufgrund seiner intellektuellen Fähigkeiten Verehrung entgegengebracht, sondern in den Biographien und Texten über ihn wird darüber hinaus immer wieder die Glaubwürdigkeit und Prinzipienfestigkeit seiner mönchischen Lebensführung betont, d.h. seine strikte Einhaltung der in den kanonischen Texten dargelegten monastischen Disziplin und seine spirituelle Praxis. Für seine Verehrer macht ihn diese Personalunion von buddhistischem Wissen (vijjā) und Lebensführung (caraṇa) zu einem „echten" oder „wirklich guten Mönch".[45] Die Phra Dhammapiṭaka betreffenden Aussagen verschiedener renommierter Sozial- und Religionswissenschaftler unterstreichen dies: Swearer z.B. hält Phra Dhammapiṭaka für „a kind of ideal monk" und äußert sich folgendermaßen über ihn: „I can´t imagine a better personification or representation of the tradition".[46] Während der thailändische Religionswissenschaftler Thawiwat Puntharikwiwat

---

44 Schon in seiner Zeit als Novize fiel er mit seinen ungewöhnlichen intellektuellen Fähigkeiten dadurch auf, dass er mit nur 21 Jahren die höchste Stufe der thailändischen traditionellen Pālistudien erfolgreich absolvieren konnte. Eine ähnliche Leistung gelang vor ihm seit 1782 nur drei anderen Novizen, von denen zwei in ihrer weiteren Karriere zum Amt des thailändischen Mönchspatriarchen aufstiegen. Als Anerkennung hierfür sponserte der derzeitige thailändische König am 24.7.1961 Phra Dhammapiṭakas Ordination zum vollständig ordinierten Mönch (bhikkhu) (siehe hierzu: Olson, 1989, S. 207-222).

45 „พระแท้" (Phra Mahasingthon Narasapho, 2539, S. 58; Somsin Chanawangsa, 2539, S. 187ff.). Siehe auch: Rawi Phawilai, 2539, S. 111. Der derzeitige thailändische Mönchs-Patriarch Somdet Phra Yanasangwon sieht in Phra Dhammapiṭaka einen „wirklich guten Mönch" („เป็นพระดีจริง"; Somdet Phra Yanasangwon, 2544, S. (12)). Siehe auch: Orasi Ngamwithayaphong, 2543; Phra Mahawuthichai Wachiramethi , 2546, S. 172-173.

Somdet Phra Phutthacan, der Abt von Wat Saket, bezeichnet ihn als „saṅghasobhaṇa", d.h. „der Schöner des saṅgha" (Somdet Phra Phuthacan, 2544, S. (14)). Rawi Phawilai erklärt über Phra Dhammapiṭaka: „Er ist so etwas wie der Vertreter des Theravāda-Buddhismus der Gegenwart..." (Rawi Phawilai, 2539, S. 111).

46 Olson, 1989, S. 188; siehe auch: Olson, 1989, S. 192.

Der thailändische Buddhologe Camnong Thongprasöt sagt über Phra Dhammapiṭaka: „...he is wholly Theravada." (Olson, 1989, S. 256). Siehe auch: Olson, 1989, S. 243.

ihn mit der „normativen [Instanz] des Theravāda-Buddhismus“ vergleicht[47], sieht der in der thailändischen Gesellschaft hochangesehene Arzt und Gesellschaftskritiker Prawet Wasi in Phra Dhammapiṭaka „ein Vorbild für ein Leben gemäß den buddhistischen Idealen“.[48]

Thematisch kann Phra Dhammapiṭakas literarisches Schaffen grob in vier Rubriken eingeteilt werden:

1. Seine systematischen Zusammenfassungen und Erklärungen der gesamten buddhistischen Lehre, so wie sie in den kanonischen und postkanonischen Schriften der Theravāda-Tradition tradiert wurde, zählen sicherlich zu den wichtigsten Beiträgen der thailändischen Buddhologie: Vor allem sein Hauptwerk „Buddhadhamma“, das für viele thailändische Intellektuelle eine autoritative Referenz in buddhistischen Fragen darstellt[49], seine zwei buddhologischen Lexika und sein mittlerweile über 200 Mal aufgelegtes Buch „Eine Verfassung fürs Leben“[50] sind hier zu nennen.
2. In vielen seiner Werke betrachtet, analysiert und kritisiert er aus buddhistischer Perspektive soziale, wissenschaftliche und das Bildungswesen betreffende Erscheinungen der Moderne: Indem Phra Dhammapiṭaka die von ihm aus dem Pāli-Kanon destillierten buddhistischen Prinzipien auf die mannigfaltigen Erscheinungen der Gegenwart anwendet, macht er nicht nur den Buddhismus für die Moderne relevant, sondern liefert gleichzeitig dadurch in den Augen vieler Thais auch den Beweis für die Validität fundamentaler Charakteristika der buddhistischen Lehren,

---

47 „บรรทัดฐานของพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาท“ (Thawiwat Puntharikwiwat, 2544, S. 45).

48 „...เป็นแบบอย่างของชีวิตตามอุดมคติทางพระพุทธศาสนา“ (Phra Dhammapiṭaka, 2541c, S. 80).

49 Siehe z.B.: Olson, 1989, S. 240f.

Buddhadhamma wurde von verschiedenen thailändischen Denkern als bestes Buch über den Buddhismus bezeichnet (S. Sivaraksa, 1982, S. 164-170; Olson, 1990, S. 258). Prawet Wasi schätzt Buddhadhamma so ein: Es „ist das wichtigste Buch in der Geschichte der Thailänder, im ganzen Buddhismus und auch auf der ganzen Welt.“ (Prawet Wasi, 2539, S. 73).

50 Phra Dhammapiṭaka, 2545a; Phra Dhammapiṭaka, 2538g; Phra Dhammapiṭaka, 2540e.

nämlich der Universalität und der Transhistorizität (akālika).[51] Besonders die Tatsache aber, dass er, wie wohl kein anderer thailändischer Buddhismusgelehrter vor ihm, die buddhistische Lehre nicht nur als eine reine Soteriologie für das Individuum begreift und vermittelt, sondern auch die Bedeutungen verschiedener buddhistischer Prinzipien auf die gesamte Gesellschaft ausweitet, macht seine Gedanken zu einer Besonderheit im Kontext der thailändischen Geistesgeschichte.[52] Seine Arbeiten, in denen er die buddhistische Lehre mit den Konzepten der modernen Naturwissenschaften und Sozialwissenschaften konfrontiert, haben in Thailand nicht nur in der buddhologischen, sondern auch in der natur- und sozialwissenschaftlichen Welt für viel Aufsehen und Anerkennung gesorgt.[53] Aufgrund ihrer humanistischen und sozialen Aspekte werden Phra Dhammapiṭakas Werke für viele thailändische Sozialkritiker und Aktivisten zu einem wichtigen Bezugspunkt.

Als Anerkennung für seine Arbeiten innerhalb der ersten zwei hier aufgeführten Rubriken wurde er mittlerweile mit 15 Ehrendoktortiteln in verschiedenen Sparten von verschiedenen Lehrinstituten ausgezeichnet.[54] Überdies bekam er etliche Aus-

---

51 Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2541c, S. 80; Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 21, 27.

52 Siehe: Suwanna Satha-anan, 2545, S. 150; Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 447; Sanitsuda Ekachai, 2001, S. 120-121.

53 So wurde beispielsweise Phra Dhammapiṭakas Buch „Der Buddhismus als Basis für die Wissenschaften“ (Phra Dhammapiṭaka, 2541b) von einem Kommittee, welches aus 16 Gelehrten bestand, in die Liste der „88 Outstanding Science Books“ aufgenommen (The Nation, vom 15.10.2001).

54 Von thailändischen Lehranstalten bekam er die folgenden Ehrendoktortitel verliehen: im Bereich Buddhismuskunde (1982, von der Mahaculalongkon Universität; 2001, vom Ratchaphat Institut); im Bereich Philosophie (1986, von der Thammasat Universität; 1995, von der Mahidon Universität); im Bereich Bildungswesen (1986, von der Sinlapakon Universität; 1987, von der Kasetsat Universität; 1990, von der Sinakharinwirot Universität; 1993, von der Ramkhamhäng Universität; 1994, von der Songkhlanakharin Universität); im Bereich Linguistik (1988, von der Culalongkon Universität; 1988, von der Mahidon Universität); im Bereich Religionswissenschaft (2001, von der Mahamakut Universität); im Bereich Naturwissenschaften (1998, von der Chiang Mai Universität); im Bereich Organisationsverwaltung (2002, von der Sipathum Universität).

zeichnungen und Preise, wobei der in Paris 1994 von der UNESCO verliehene Preis für „Peace Education“, den er als erster Thailänder überhaupt zugesprochen bekam, als der wohl bedeutendste gelten kann.[55]

3. Einen weiteren wichtigen Bereich in der Arbeit Phra Dhammapiṭakas bilden die Schriften, in denen er über die spirituellen, sozialen und kulturellen Werte der thailändischen Mönchsgemeinschaft (saṅgha) schreibt[56] und sich, wie wohl kein anderer zeitgenössischer thailändischer Mönch, für eine Reform des klerikalen Bildungssystems einsetzt. Außerdem beschäftigt er sich in diesem Zusammenhang in intensiver Weise mit den Beziehungen des saṅgha zur Gesellschaft und zum Staat, d.h. seinen sozialen Pflichten und dem zulässigen Umfang seiner gesellschaftlichen Involviertheit.
4. Die vierte Rubrik seiner literarischen Werke umfasst die Schriften, in denen er versucht, die „originale“ buddhistische Lehre vor Verzerrungen, Verunglimpfungen und Verballhornungen zu schützen, d.h. er kritisiert die seiner Meinung nach unzulässigen Lehren und Interpretationen, die von thailändischen religiösen Bewegungen oder Personen verbreitet werden, indem er diese kritisch mit den Lehren des „originalen“ Buddhismus vergleicht.

Außerdem wurde er 1995 von der indischen Universität Nalanda mit dem Ehrentitel „Meister des *Dreikorb*s“ („Tipiṭaka Ācariya“) ausgezeichnet. (Die verschiedenen Quellen widersprechen sich teilweise hinsichtlich des Jahres der Verleihung und der Bezeichnung der Sparte, in der Phra Dhammapiṭaka seinen Ehrentitel bekam. Die hier verwendeten Daten verdanke ich Phra Khru Palatinson, dem Sekretär von Phra Dhammapiṭaka.)

55 Für eine Übersicht über die Preise, siehe: Mahawithayalai Sipathum, 2545, S. 12.

Am 10. Januar 2002 wurde Phra Dhammapiṭaka vom Amt des thailändischen Premierministers (สำนักนายกรัฐมนตรี) zum außerordentlichen Professor (ศาสตราจารย์พิเศษ) im Bereich der Buddhismuskunde der Mönchsuniversität Mahaculalongkonratchawithayalai ernannt. Das ist das erste Mal in der thailändischen Geschichte, dass dieser Titel an einer Mönchsuniversität in Thailand vergeben wurde (Athit, 2545, S. 10-12).

56 Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 51-61.

Während seiner Arbeit über die ersten drei Rubriken fast ausschließlich Lob und Anerkennung entgegengebracht wird und seine herausragende sprachliche und skripturale Kompetenz hinsichtlich des Pāli-Kanons von niemandem bestritten wird[57], sind die Reaktionen auf seine Werke der vierten Rubrik ambivalent: Obwohl er auch auf diesem Gebiet eine große Anzahl von Unterstützern und Bewunderern hat, gibt es gleichzeitig eine unüberhörbare Anzahl thailändischer Kritiker, die ihm in diesem Punkt Intoleranz und Engstirnigkeit vorwerfen.[58]

Die Beurteilungen westlich ausgebildeter Wissenschaftler über Phra Dhammapiṭaka weisen ein sehr weites Spektrum auf: Während Ito bei ihm „a rather reactionary aspect" feststellt[59], beschreibt Taylor ihn als „progressive".[60] Jackson dagegen gibt folgende Einschätzung:

> *„…cited by middle-class intellectuals as supporting a modernist, progressive, and anti-authoritarian interpretation of Buddhism… but because he has a deep respect for the intellectual history of Buddhist scholarship he is not prepared, like some other reformist monks, to reject traditional views and interpretations where they contradict modernist ideas."*[61]

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, die autoritative Rolle, die Phra Dhammapiṭaka hinsichtlich buddhistischer Fragen von seinen Anhängern zugesprochen bekommt, im reli-

---

57 Swearer stellt hierzu fest: „[Phra Dhammapiṭaka] has emerged as the unrivaled dean of Thai Buddhist scholarship. His magnus opus, Buddhadhamma, and his two Buddhist dictionaries match or surpass the Pali erudition of Vajirañāṇavarorasa, the head of the Thai sangha in the early twentieth century who built the modern monastic educational system still in place today." (Swearer, 1995, S. 139-140). Siehe hierzu auch: Swearer, 1997, S. 30.

58 Siehe hierzu: Kapitel 14.1.

59 Ito, 2001, S. 6. Zu dieser Einschätzung kommt sie aufgrund von: Olson, 1989.
McCargo schreibt: „The principles [Phra Dhammapiṭaka] advocated were consistently tied to a conservative, nationalist agenda, representing the respectable and articulate voice of the ortodox *sangha*." (McCargo, 2004, S. 160-161). Siehe hierzu auch: King, 2002, S. 291.

60 Taylor, 1993a, S. 83.

61 Jackson, 1989, S. 137-138.

giös-gesellschaftlichen Kontext Thailands zu untersuchen. Wie bereits gezeigt wurde, begründet sich diese ihm zugeschriebene Autorität durch seine herausragende Gelehrsamkeit und seine authentische Lebensführung. Neben seinem Buchwissen und seiner moralischen Integrität ist es aber vor allem seine „Treue zum Wort", die seine skripturale Autorität ausmacht: Ein wesentliches Merkmal seiner Darstellungen und Erläuterungen der buddhistischen Lehren besteht nämlich in dem Bestreben, als Sprecher bzw. Autor „zu verschwinden", d.h. soweit als möglich die „eigene Meinung" („attano mati") hintenan zu stellen und die kanonischen und postkanonischen Schriften für sich selber sprechen zu lassen. In seinem Hauptwerk Buddhadhamma schreibt Phra Dhammapiṭaka, dass der Maßstab für das Erreichen der Zielsetzung dieses Buches darin besteht, inwieweit es „frei ist vom Autor... Wenn der Autor, der dem Leser die buddhistische Lehre aufzeigt, erfolgreich ist, ist es so, als ob er den Leser leitet, um den [Buddha] persönlich zu treffen."[62] Diese Treue zum Wort drückt sich aber nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ aus. In Buddhadhamma schreibt Phra Dhammapiṭaka Folgendes:

> *„...der Autor dieses Buches [=Buddhadhamma] besitzt die angemessene Zuversicht, dass das Verhältnis der inhaltlichen Bestandteile dieses Buches, die die verschiedenen buddhistischen Prinzipien und semantischen Aspekte der verschiedenen Lehren behandeln, sehr ähnlich dem tatsächlichen Verhältnis des... Pāli-Kanons ist..."*[63]

Selbst die inhaltliche Strukturierung von Buddhadhamma konzipierte Phra Dhammapiṭaka entsprechend dem Aufbau der buddhistischen Kernlehre, der Vier Edlen Wahrheiten (cattāri ariyasaccāni).[64]

---

62 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 927-928. Siehe auch: Olson, 1989, S. 426-432.

63 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 922. Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 272.

64 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 893, 920.

In der Tat erkennen viele Thais ein bedeutsames Merkmal seiner Werke darin, dass diese kein Selbst (*mai mi tua ton*, T.) haben.[65] Der von thailändischen Intellektuellen sehr angesehene Astronom und Abhidhamma–Lehrer Rawi Phawilai drückt diese Einschätzung folgendermaßen aus: „[Phra Dhammapiṭaka] zu widersprechen, ist so, als würde man dem Buddha widersprechen bzw. der Lehre des Buddha widersprechen.“[66]

Für viele Thais „verkörpert“ Phra Dhammapiṭaka somit die kanonischen Schriften des Theravāda-Buddhismus, was durch die Metaphern „lebendiges“ oder „walking Tipiṭaka“[67], mit denen er bezeichnet wird, ausgedrückt wird.[68] Sein ekklesiastischer Titel „Phra Dhammapiṭaka“, den er 1993 vom thailändischen König verliehen bekam[69], unterstreicht dies: „Ehrwürdiger Dhamma-Korb“, d.h. das Gefäß, das die buddhistische Lehre beinhaltet.[70]

Die Vier Edlen Wahrheiten umfassen: 1. das Leid (dukkha), 2. den Ursprung des Leidens (dukkha-samudaya), 3. die Beendigung des Leidens (dukkha-nirodha) und 4. den zur Beendigung des Leidens hinführenden Weg (dukkha-nirodhagāminī paṭipadā). Siehe: Vin.I.9; S.V.421; Vbh.99.

65 „ไม่มีตัวตน“. Siehe: Sathianphong Wannapok, 2539, S. 150; Phra Mahawuthichai, 2546, S. 42; Olson, 1989, S. 462-463; Interview mit Phra Khru Palatinson vom 29.7.2002.

66 „...ไปเถียงท่าน ก็เท่ากับเถียงพระพุทธเจ้า เถียงคำสอนของพระพุทธเจ้า“ (Rawi Phawilai, 2539, S. 111).

67 Das „Tipiṭaka“, wörtlich „*Dreikorb*“, ist die Heilige Schrift der Theravāda-Buddhisten, welche in drei Textsorten eingeteilt ist und in der mittelindischen Sprache Pāli abgefasst wurde. Für eine Einführung über Aufbau und Inhalt des *Dreikorbs*, siehe: Suphaphan na Bangchang, 2526; Suchip Punyanuphap, 2539; Phra Dhammapiṭaka, 2546b; Norman, 1983; von Hinüber, 2000.

68 „พระไตรปิฎกที่มีชีวิต“ (Thawiwat Puntharikwiwat, 2544, S. 45); Sanitsuda Ekachai, 2000.

69 Dies ist sein vierter klerikaler, vom thailändischen König verliehener Titel. Zwischen 1969 und 1973 hatte er den Titel „Phra Siwisutthimoli“ (พระศรีวิสุทธิโมลี) inne, von 1973 bis 1987 den Titel „Phra Ratchavoramuni“ (พระราชวรมุนี) und anschließend bis 1993 den Titel „Phra Thepwethi“ (พระเทพเวที). Siehe hierzu auch: Fußnote 1 dieser Arbeit.

70 Sathianphong Wannapok vermutet, dass der thailändische Brauch, ekklesiastische Titel zu verleihen, vom Buddha herrührt, der Mönche und Nonnen für ihr Expertentum auf bestimmten Gebieten dadurch auszeichnete, dass er ihnen den Titel „etadagga“ („Der Erste dieses [Gebietes]“) verlieh (Sathianphong Wannapok, 2542b, S. 233).

Zur gleichen Zeit kann diese Arbeit aber auch verstanden werden als eine Untersuchung der Bedeutung des theravāda-buddhistischen Kanons als „kultureller Text“ im Bezugsfeld des modernen Thailand. Der Begriff „Kanon“ meint hier „jene Form von Tradition, in der sie ihre höchste inhaltliche Verbindlichkeit und äußerste formale Festlegung erreicht.“[71] Und „kultureller Text“ bezieht sich hier auf einen Text, der für die thailändischen Buddhisten – und hier vor allem für den Klerus - eine „besondere normative und formative Verbindlichkeit besitz[t].“[72]

Das bedeutet, dass die vorliegende Arbeit - ausgehend von Phra Dhammapiṭakas Konzepten über die Autorität und Funktion des Pāli-Kanons - aufzeigt, welche entscheidenden Prinzipien für die Existenz des Tipiṭaka als maßgeblicher Text notwendig sind.

Aus diesem Grund werden folgende Fragen beantwortet werden: Wie legitimiert Phra Dhammapiṭaka die autoritative Stellung des Pāli-Kanons? Wie soll seiner Meinung nach diese Maßgeblichkeit im Kontext der thailändischen Gesellschaft aussehen? Welche Probleme ergeben sich bei der Durchsetzung der Prinzipien, die der Kanon seiner Meinung nach erfordert? Vor allem zur Beantwortung der letzten Frage werden die gegenwärtig in Thailand stattfindenden Auseinandersetzungen um die „richtige“ Interpretation und Bewertung der Texte des Pāli-Kanons untersucht werden.

Die Frage um die Stellung und „richtige“ Lesart des Pāli-Kanons hat sich jüngst in Thailand anhand verschiedener kontroverser Punkte entzündet und somit die Brisanz um die Funktion des Pāli-Kanons als „maßgeblicher Text“ manifest werden lassen. 2003 versuchten beispielsweise 20 buddhistische Vereinigungen die Ausstrahlung des Filmes „Angulimala“

---

71 Assmann, 2002, S. 103.

72 Assmann, 2000, S. 127.

Viele Ideen und Anregungen zum Kanonbegriff verdanke ich den Arbeiten von Jan und Aleida Assman. Außerdem hat mir hinsichtlich der Schriftauslegung, Textüberlieferung und Textkritik Wilhelm Eggers Buch „Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in die linguistische und historisch-kritische Methoden“ viele Einsichten und Ideen verschaffen können, von denen einige in diese Arbeit einflossen (Egger, 1999).

(letztendlich erfolglos) zu verhindern, indem sie argumentierten, dass die im Film erzählte Biographie des gleichnamigen Massenmörders und später erwachten Anhängers Buddhas nicht mit den kanonischen Texten übereinstimme.[73] Mitte Januar 2004 forderten 40 religiöse Vereinigungen, sowohl die Ausstrahlung des indischen Filmes „Die Geburt des Buddha" als auch dessen Verkauf auf VCD und DVD zu stoppen, da der Inhalt des Filmes vom Pāli-Kanon abweiche und deshalb die „Jugend verwirrt".[74] Außerdem wurde bislang die offizielle Einführung des theravāda-buddhistischen Nonnenordens in Thailand dadurch verhindert, dass sich die zuständige Mönchsadministration auf die im Pāli-Kanon dargelegten monastischen Regeln bezieht, die eine Ordination der Frau unter den gegebenen Umständen unmöglich mache. Ein weiteres aktuelles Beispiel ist die Bezugnahme verschiedener thailändischer Gesellschaftskritiker auf die buddhistischen Schriften, um eine Legalisierung von Spielkasinos in Thailand zu verhindern. Diese Aufzählung lässt sich noch um etliche Beispiele erweitern und macht deshalb deutlich, welche Wichtigkeit der Pāli-Kanon als normative Referenz in der heutigen thailändischen Gesellschaft einnimmt.

Dass gerade eine Untersuchung der Ansichten Phra Dhammapiṭakas gleichzeitig auch viele Einsichten in die Bedeutung des Pāli-Kanons als kultureller Text zu Tage bringt, liegt neben der exemplarischen Rolle, die ihm hinsichtlich des Theravāda-Buddhismus zugesprochen wird, auch daran, dass Phra Dhammapiṭaka - in den Worten des thailändischen Buddhologen Channarong Bunnun – wohl derjenige ist,

> *„der sich mehr als alle anderen zeitgenössischen Mönche über seine Rolle und Pflicht bewusst ist: Wann immer es zu einem die Reinheit des (Theravāda-)*

---

[73] Anurak Phakphum, 2546, keine Seitenangabe.

[74] Khom Chat Lük, vom 15.1.2004; Khom Chat Lük, vom 16.1.2004.

Buddhismus bedrohenden Vorfalls [กรณี] kommt, gibt er den ‚gedanklichen Rahmen', der entscheidend für das Verständnis des Buddhismus ist."[75]

Auch die Reaktionen auf seine Bemühungen, „den originalen Buddhismus zu schützen", zeigen die Wichtigkeit, die Phra Dhammapiṭaka in thailändischen Kontroversen um den Pāli-Kanon einnimmt. Gleichzeitig stellen sie einen weiteren Beleg für die Brisanz der kanonischen Schriften als maßgeblicher Text im zeitgenössischen Thailand dar: Unmittelbar nach der Veröffentlichung seines Buches „Der Fall Thammakai"[76], in dem Phra Dhammapiṭaka die von der Wat Phra Thammakai-Bewegung[77] verbreiteten Lehren als Verunglimpfung des Pāli-Kanons kritisiert, wurde er auf verschiedene Art von Anhängern dieser Bewegung attackiert. Am 28. Februar 1999 wurde ein Brief an die Zeitung Matichon gesandt, worin mit der Ermordung von Phra Dhammapiṭaka und weiteren Kritikern der Wat Phra Thammakai-Bewegung gedroht wurde.[78] Um Phra Dhammapiṭakas Leben zu schützen, veranlasste der damalige thailändische Premierminister Chuan Likphai[79] die Polizei, Phra Dhammapiṭaka Personenschutz zu gewähren. Phra Dhammapiṭaka wurde in den folgenden Monaten rund um die Uhr von der Polizei und anderen Sicherheitsleuten überwacht. Darüber hinaus zog er aus seiner eigenen Mönchshütte aus und wohnte vorübergehend in

---

75 Channarong Bunnun, 2543, S. 19. Siehe hierzu die Feststellung von Rawi Phawilai in: Phra Dhammapiṭaka, 2545g, S. 102-103; Interview mit Phra Khru Palatinson vom 29.7.2002.

76 Phra Dhammapiṭaka, 2542a.

77 Zur Lehre und Geschichte dieser kontroversen Bewegung gibt es mittlerweile umfangreiche wissenschaftliche Literatur, wie z.B.: Aphinya Füangfusakun, 2541; Jackson, 1989, S. 199-221; Zehner, 1990; Bowers, 1996; Apinya Feungfusakul, 1993.

78 Wassayos Ngarmkham, 1999.

79 Geläufiger unter seiner englischen Umschrift: Chuan Leekpai.

Von der Bangkok Post wird Chuan Likphai in diesem Zusammenhang folgendermaßen zitiert: „I don't think anything serious will happen,… Phra Dhammapitaka is respected by all parties and his opinions are academic and not meant to hurt anybody." (Ampa Santimaethanedol/Sirikul Bunnag, 1999).

einem Raum, der von den anderen Mönchen seines Klosters besser überwacht werden konnte.

Ferner wurde eine Reihe von Büchern und Zeitungsartikeln publiziert, die von einem Wat Phra Thammakai-Anhänger mit dem Pseudonym Dr. Ben Barakun (ดร. เบญจ์ บาระกุล) verfasst wurden und darauf abzielen, Phra Dhammapiṭaka zu diskreditieren, indem sie u.a. fälschlicher Weise behaupten, Phra Dhammapiṭaka hätte die Texte des Pāli-Kanons auf der CD-ROM-Ausgabe der Mahidon Universität manipuliert, den thailändischen König beleidigt, sei Kommunist und neben anderen Wat Phra Thammakai-Kritikern Mitglied einer christlichen konspirativen Bewegung, die beabsichtigt, den thailändischen Buddhismus zu zerstören. Der Autor versucht, seinen Behauptungen u.a. dadurch Glaubwürdigkeit zu verleihen, indem er aus Phra Dhammapiṭakas Werken zitiert und die Zitate derart manipuliert und deformiert, dass der neue Inhalt Phra Dhammapiṭaka in ein schlechtes Licht rückt. Um seinen Anschuldigungen größere Glaubwürdigkeit zu verleihen, druckt Dr. Ben Barakun manipulierte Artikel großer thailändischer Zeitungen in seinen Publikationen ab.[80] Obwohl auch andere Personen mit diesen Veröffentlichungen diffamiert werden sollen, richten sich diese Verleumdungen hauptsächlich gegen Phra Dhammapiṭaka.[81] Mit einem hohen finan-

---

[80] Ongkonkhrüakhaichauphut phüa upatham lä khumkhrongphraphutthsatsana, 2542, S. 7-22.

[81] Somphon Thepsittha, 2542, S. 4; Sanitsuda Ekachai, 2000; Chomromthammaruamsamai, 2542.

Die thailändische Polizei leitete eine Untersuchung dieser Verleumdungskampagne ein, fahndete nach Dr. Ben Barakun und verbot den Verkauf und die Weitergabe von mehreren der von ihm geschriebenen Büchern und einem Zeitungsartikel (Siehe: Orasi Ngamwithayaphong, 2543, S. 64ff). Trotz dieses Verbotes wurden diese untersagten Bücher weiterhin in Thailand verbreitet.

Einige Juristen boten Phra Dhammapiṭaka an, ihn bei einer gerichtlichen Klage gegen diese Verleumdungskampagne zu unterstützen. Phra Dhammapiṭaka verzichtete aber darauf, weil „ein Mönch, der gemäß der buddhistischen Lehre [Dhammavinaya] praktiziert, Laien nicht gerichtlich verklagt." (Phra Dhammapiṭaka, 2545e, S. 43). Entsprechend den Anweisungen des Buddha im Brahmajālasutta (D.I.1-3) soll ein Mönch in einem solchen Fall, so erläutert Phra Dhammapiṭaka, keine zornigen Gefühle hegen, sondern mit Ausdauer (khanti) und Liebe (mettā) die Wahrheit verlautbaren, um somit das richtige Verständnis (paññā) zu schaffen.

ziellen Aufwand wurden diese Bücher zusammen mit Broschüren, Audiokassetten und CD-ROMs landesweit an Tempel verschickt und bei Pro-Wat Phra Thammakai-Veranstaltungen kostenlos verteilt.[82] Dass diese Aktionen mindestens z.T. ihren Zweck erfüllt haben, zeigt sich an den Reaktionen einiger Mönche aus dem nördlichen und nordöstlichen Landesteil Thailands, die einen beigelegten Fragebogen ausfüllten und zum Versammlungsort des Rates der höchsten thailändischen Mönchsadministration (*mahatherasamakhom*, T.) schickten.[83] In diesen ausgefüllten und handsignierten Fragebögen fordern Mönche, die selber eine klerikale administrative Position innehaben, u.a. Phra Dhammapiṭaka des Landes zu verweisen, ihn aus dem Mönchsorden zu entfernen, ihn zu inhaftieren, seinen ekklesiastischen Titel abzuerkennen oder ihn gar mit dem Tod zu bestrafen. Unter anderem werden folgende Gründe für diese Forderungen genannt: Phra Dhammapiṭaka sei „ein Jünger Jesu“ und „verkaufe“ sowohl den thailändischen Staat als auch den Buddhismus.[84]

Phra Dhammapiṭaka forderte sowohl die Regierung sowie den thailändischen Mönchsorden auf (pavāraṇā), seine Unschuld in den ihm vorgeworfenen Punkten zu untersuchen (Phra Dhammapiṭaka, 2545e, S. 75, 80-83, 131-132).

82 Phra Dhammapiṭaka, 2545e.

83 Es gingen insgesamt 29 Fragebögen aus acht unterschiedlichen Provinzen im Wat Bowonniwetwihan ein, dem Kloster, in dem sich der Rat der höchsten Administrationsmönche regelmäßig trifft. Diese Zahl ist relativ gering, wenn man berücksichtigt, dass es in Thailand insgesamt zwischen 300.000 und 400.000 Mönche gibt.

84 Khrongkanthammasuchonnabot, 2545. Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2545e, S. 32-37.

5. Methodik und weitere Vorbemerkungen

Um Phra Dhammapiṭakas Rolle in religiös-gesellschaftlichen Kontroversen des heutigen Thailand herauszuarbeiten und zu verdeutlichen, wird in dieser Arbeit seine besondere Art der Interpretation, Darstellung und Anwendung der buddhistischen Lehren mit der anderer bedeutender Personen und Gruppierungen des zeitgenössischen thailändischen Buddhismus verglichen. Besonders aber eine Gegenüberstellung der Ansichten von Phra Dhammapiṭaka, Buddhadāsa (1906-1993) und dem Prinz-Patriarchen Somdet Phra Mahasamanacau Krom-phrayawachirayanawarorot (1860-1921)[85] soll die Besonderheiten von Phra Dhammapiṭakas Auffassungen und Argumentationen bezüglich des Buddhismus deutlich werden lassen. Diese Konfrontierung liegt nahe, da zum einen dem Werk jeder dieser drei Persönlichkeiten eine große Einflussnahme auf die Entwicklung des thailändischen Buddhismus zugeschrieben wird[86] und zum anderen diese drei Gelehrtenmönche sich in ihrer jeweils spezifischen Weise des Pāli-Kanons als Ausgangsbasis für ihre Argumentationen bedienen.

Darüber hinaus sollen an den relevanten Stellen Phra Dhammapiṭakas Auffassungen mit den Aussagen westlicher Forschung, vor allem aus dem Bereich der Buddhologie verglichen werden. Es wird in dieser Arbeit gezeigt, dass Phra Dhammapiṭakas Ansichten in einigen

---

85 Wird im Folgenden einfachheitshalber Phra Mahasamanacau genannt.

86 Olson schreibt hierzu: „Many Buddhist scholars perceive a significant progression between these three monks in the development of Thai Buddhism“ (Olson, 1990, S. 255). Siehe auch: Olson, 1989, S.386ff.; King, 2002, S. 291; Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 6.

Thawiwat Puntharikwiwat vergleicht Buddhadāsa und Phra Dhammapiṭaka mit den „Grundpfeilern der Institution des thailändischen Buddhismus“ („เสาหลักแห่งสถาบันพุทธศาสนาของไทย“). Er fährt damit fort, Buddhadāsa als „wichtigen Philosophen“ zu bezeichnen, „so wie der indische Nāgārjuna oder der griechische Sokrates“. In Phra Dhammapiṭaka sieht er dagegen einen „Experten-Gelehrtenmönch“ („พระนักวิชาการผู้แตกฉาน“) (Thawiwat Puntharikwiwat, 2544, S. 2).

Außerdem gehören die Werke dieser drei Mönche zu den am meisten studierten der thai-buddhistischen Literatur.

Punkten den Forschungsergebnissen westlicher Wissenschaft z.T. diametral entgegenstehen. An dieser Stelle muss jedoch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass bei der Konfrontation zwischen den „religiösen“ Auffassungen Phra Dhammapiṭakas und den Ergebnissen der westlich-wissenschaftlichen, d.h. hier hauptsächlich der philologischen und historischen Vorgehensweise, kein kritischer Vergleich angestrebt wird. Es wird aber deshalb nicht darauf verzichtet, Positionen der westlichen Forschung heranzuziehen, weil dem Leser hierdurch die Möglichkeit gegeben werden soll, die Gedanken und Argumentationen von Phra Dhammapiṭaka besser einordnen zu können.

Eine wesentliche Schwierigkeit, die sich demjenigen entgegenstellt, der eine eingehende Untersuchung der Ansichten von Phra Dhammapiṭaka unternehmen will, besteht in der Fülle der verschiedenen Primärquellen, i.e. Bücher, Tonband- und Videokassetten, MP3-CD-ROMs, Zeitungsartikel und Vorworte zu Büchern anderer Autoren. Allein die Zahl der von ihm verfassten Bücher beläuft sich mittlerweile auf über 300.

Jeder interessierte Besucher seines Klosters erhält dort kostenlos neben seinen Büchern - soweit diese noch erhältlich sind -, Audiokassetten und neuerdings auch MP3-CD-ROMs mit seinen Vorträgen. Das Kloster verfügt über eigene moderne technische Geräte, mit denen die aufgezeichneten Vorträge und Gespräche soundtechnisch überarbeitet und die Audiokasetten und MP3-CD-ROMs vervielfältigt werden.

Um die enorme Produktivität von Phra Dhammapiṭaka zu demonstrieren, gibt Apha Cantharasakun eine Aufstellung von 63 Vorträgen mit unterschiedlichen Inhalten, die Phra Dhammapiṭaka 1995 in Thailand in einem Zeitraum von elf Monaten hielt. Diese Zahl wirkt noch ungewöhnlicher, wenn berücksichtigt wird, dass er innerhalb dieser elf Monate für zwei Monate im Ausland war und dass diese Aufzählung nicht die durch das Fernsehen oder die Zeitungen verbreiteten Diskussionen, Interviews und Unterhaltungen mit einbezieht, an denen Phra Dhammapiṭaka beteiligt war. Ferner entbehrt diese Liste die Vorträge, die Phra

Dhammapiṭaka in dieser Zeit anlässlich wichtiger buddhistischer Tage oder des Unterrichts Neuordinierter in seinem Kloster gab.[87]

Songwit Käusis Klassifizierung von Phra Dhammapiṭakas Werken[88] in sieben verschiedene Textsorten stellt eine aufschlussreiche Charakterisierung von Phra Dhammapiṭakas literarischer Arbeit dar:

1. Mehr als 50% seiner Werke, so stellt Songwit Käusi fest, entstanden durch Tonbandaufzeichnungen seiner Predigten, die er zu den verschiedendsten Anlässen gab. Die meisten dieser Predigten dauerten zwischen 15 Minuten und 1,5 Stunden. Die auf Tonband aufgezeichneten Texte[89] wurden niedergeschrieben und vor ihrer Publikation von Phra Dhammapiṭaka sowohl stilistisch als auch inhaltlich überarbeitet. Trotz dieser Überarbeitung ist anhand der Form, Struktur und des Inhalts deutlich erkennbar, dass diese Texte einen spontanen Charakter haben. Teilweise beinhalten diese Texte einen Konversationsteil, in dem die Zuhörer Fragen stellen oder ihre Meinungen äußern.
2. Die zweitgrößte Gruppe von Texten besteht aus den wissenschaftlichen Vorträgen, die Phra Dhammapiṭaka auf Versammlungen oder Seminaren gab und deren schriftliche Vorbereitung als Vorlage diente. Obwohl ein Skript ausgearbeitet wurde, kam es oftmals vor, dass der ausgearbeitete Text im Laufe des Vortrags spontan erweitert wurde. Aus diesem Grund diente auch hier eine Tonbandaufzeichnung als Grundlage für die finale, überarbeitete Textversion. Die Sprache dieser Texte ist im Gegensatz zu der der ersten Gruppe wissenschaftlich.

---

87 Nach Apha Cantharasakun liegt ein Grund für diese erstaunlich hohe Anzahl von Vorträgen in diesem Zeitraum darin, dass Phra Dhammapiṭaka im Jahr davor (1994) den „Prize for Peace Education“ von der UNESCO bekam und darum das Interesse an seinen Ideen zunahm (Apha Cantharasakun, 2538, S. 76-82).

88 Songwit Käusi, 2543, S. 17-19.

89 In der Zwischenzeit werden fast alle Vorträge, die er in seinem Kloster gibt, digital aufgezeichnet.

3. Eine weitere Textsorte umfasst Texte, die angesichts aktueller Krisen im Umfeld der thailändischen Mönchsgemeinschaft verfasst wurden.
4. Die vierte Textsorte konstituiert sich aus Erfahrungsberichten, wie z.B. Phra Dhammapiṭakas Bericht über seine Pilgerreise nach Indien oder seine Analyse der amerikanischen Gesellschaft.
5. Als nächste Textsorte führt Songwit Käusi die von Phra Dhammapiṭaka verfassten „Standardlehrbücher" an. Darunter versteht er all die wissenschaftlichen Bücher, die Phra Dhammapiṭaka zum Zwecke des Studiums des Buddhismus geschrieben hat, wie z.B. seine zwei buddhologischen Lexika[90], „Universale Bildung auf dem Fundament thailändischer Weisheit"[91] oder „Die Ausbildung des saṅgha: Das Problem, das auf eine Lösung wartet".[92]
6. In einer weiteren Gruppe fasst Songwit Käusi Texte zusammen, die dadurch entstanden sind, dass verschiedene Institutionen Phra Dhammapiṭaka einluden, um über ein vorgegebenes Thema aus buddhistischer Sicht Stellung zu nehmen, wie z.B. „Buddhistische Jurisprudenz"[93], „Der Ausweg aus dem Wirtschaftssystem, das die thailändische Gesellschaft überwältigt"[94], „Die thailändische Kultur auf dem Weg ins Zeitalter, in dem sie führt und gibt".[95]
7. Die letzte Gruppe umfasst alle anderen Textsorten, wie z.B. das Curriculum, welches Phra Dhammapiṭaka für die Mahaculalongkon-Universität angefertigt hat, Vorworte, die

---

90 Phra Dhammapiṭaka, 2538g; Phra Dhammapiṭaka, 2545a.

91 Phra Thepwethi, 2532c.

92 Phra Ratchaworamuni, 2529.

93 Phra Dhammapiṭaka, 2541e.

94 Phra Dhammapiṭaka, 2543d.

95 Phra Dhammapiṭaka, 2538c.

er für Bücher anderer Autoren verfasst hat oder die englischen Übersetzungen seiner thai-sprachigen Bücher.

Eine weitere wichtige Primärquelle für diese Arbeit bilden die sieben Interviews[96], die ich innerhalb eines Zeitraumes von 19 Monaten mit Phra Dhammapiṭaka in seinem Kloster Wat Yannawetsakawan durchgeführt habe. Um bei diesen Interviews möglichst ungestört zu sein, lud mich Phra Dhammapiṭaka immer abends[97], nachdem alle Gäste sein Kloster verlassen hatten, in seine Hütte ein, um dort mit ihm, wie er es ausdrückte, eine „gemütliche Unterhaltung“[98] zu haben. Die Gespräche wurden auf Thai geführt. Wegen seines schlechten Gesundheitszustandes wurde vor Beginn des ersten Interviews vereinbart, die Gespräche nicht länger als eine Stunde pro Sitzung werden zu lassen.[99] Obwohl ich darauf aufmerksam machte, wenn eine Stunde vorüber war, setzte Phra Dhammapiṭaka das Gespräch fort, weshalb die Länge der einzelnen Interviews abhängig von der jeweiligen gesundheitlichen Kondition zwischen einer und zweieinhalb Stunden variiert. Die Gespräche wurden sowohl von Phra Dhammapiṭaka auf Audiokassette[100] als auch von mir auf Minidisk aufgezeichnet.

---

96 Das erste Interview fand am 10.7.2002 und das letzte am 25.1.2004 statt.

97 Das letzte Interview (am 25.1.2004) fand nachmittags und spontan statt, als ich mich vor meiner Heimreise nach Deutschland bei Phra Dhammapiṭaka bedankte und verabschiedete und er noch einige Punkte ergänzen wollte.

98 „คุยกันสบาย ๆ“.

99 Langes Sprechen verursacht bei Phra Dhammapiṭaka Schmerzen auf der Brust. Sein Arzt vermutet, dass dies mit seiner relativ engen Luftröhre zusammenhängt. Er hat deshalb Phra Dhammapiṭaka empfohlen, nicht länger als zwei bis drei Stunden am Stück zu sprechen, da dies gefährlich für seine Gesundheit werden könne.

Bei einer Blutdruck-Messung wurde festgestellt, dass sich der systolische Wert Phra Dhammapiṭakas bei längerem Sprechen zwischen 190 und 200 bewegt, während seine Pulsfrequenz auf 120-140 ansteigt. Bei einem derartig hohen Blutdruck, so erklärt Phra Dhammapiṭaka, fühle er sich kraftvoll, seine Stimme würde lauter werden und sein Schwächegefühl verschwinde gänzlich. Phra Dhammapiṭaka scherzt darüber: „Für mich ist [dieser Zustand] gut, aber der Arzt hat mal [zu mir] gesagt: ‚Sie fühlen sich wohl [dabei], ich aber nicht!‘“ (Phra Dhammapiṭaka, 2544f, MP 3).

100 Bei den letzten beiden Interviews benutzte er ein digitales Aufnahmegerät.

Außerdem zeichnete ein weiterer Mönch die Interviews digital auf. Hierzu wurden in der Mitte von Phra Dhammapiṭakas Hütte zwei Mikrofone aufgestellt, welche die Gespräche kabellos in die ca. 20 Meter entfernte Hütte des Mönches übertrugen, der die digitalen Aufzeichnungen überwachte.[101]

Ursprünglich hatte ich geplant, die transkribierten Interviews im Anhang dieser Arbeit zu veröffentlichen. Als ich deshalb Phra Dhammapiṭaka um sein Einverständnis bat, teilte er mir mit, dass er zwar grundsätzlich mit einer Veröffentlichung einverstanden sei, die Texte vor der Veröffentlichung aber durchlesen und möglicherweise überarbeiten wolle. Aus zeitlichen Gründen habe ich mich jedoch dazu entschlossen, dass die Interviewtexte zu einem späteren Zeitpunkt separat veröffentlicht werden sollen.

Zu Beginn der ersten Sitzung informierte ich Phra Dhammapiṭaka recht ausführlich über den Inhalt meines Dissertationsvorhabens, die bisher verwendeten Quellen, die vorläufigen Arbeitshypothesen und die Zeitplanung des Projektes.

Als Vorbereitung für die Interviews erarbeitete ich mir eine Reihe offener Fragen, die in ihren Schwerpunkten fast ausnahmslos mehr oder weniger darauf abzielten, Phra Dhammapiṭakas Gedanken über das Wesen und die Funktion des buddhistischen Kanons näher zu ergründen, d.h. ihn dazu zu bringen, Dinge zu erörtern, die er in seinen bisherigen Publikationen nicht oder nicht erschöpfend behandelt hatte. Überdies konfrontierte ich ihn mit einigen Ergebnissen westlicher philologischer Forschung, die seinen eigenen Aussagen über den frühen Buddhismus widersprechen.

Die Fragen können unter vier Themenfelder subsumiert werden:

1. Das Problem der Historizität des Kanons
2. Das Problem der Authentizität des Kanons

---

[101] Nach der Veröffentlichung dieser Dissertation wird das Kloster diese digital aufgezeichneten und soundtechnisch überarbeiteten Interviews kostenlos in Form von CD-ROMs an Interessierte verteilen.

3. Das Problem der Interpretation der kanonischen Texte
4. Fragen zu seiner Biographie

Mit dem Fragenkatalog als Leitfaden konnte ich den Gesprächen eine thematische Richtung geben, ohne dabei allerdings Phra Dhammapiṭaka die Möglichkeit zu nehmen, eigene Schwerpunkte zu setzen oder die Dinge so zu erzählen, wie er es mochte. Auf diese Weise wurde die Gesprächssituation sehr asymmetrisch, d.h. Phra Dhammapiṭaka zeigte sich sehr oft monologisierend. Diese flexible Gesprächsführung erwies sich als sehr ergiebig, da hierdurch sehr viele und genaue Daten gewonnen werden konnten. So nutzte Phra Dhammapiṭaka die ihm gegebenen Möglichkeiten, indem er oftmals Grundsatzfragen dadurch beantwortete, dass er sie mit aktuellen Vorgängen der thailändischen Politik und Gesellschaft assoziierte. Auf diese Weise bekamen unsere Gespräche einen sehr unverfälschten Charakter: Phra Dhammapiṭaka nahm die Rolle ein, für die er ihn Thailand bekannt ist, d.h. er legte die buddhistische Lehre dar und benutzte sie, um bestehende soziale Systeme und Phänomene kritisch zu betrachten. Die Gesprächsatmosphäre war bei allen sieben Sitzungen sehr heiter, und seine „Freude an der buddhistischen Lehre" („dhammapīti")[102] war bei Phra Dhammapiṭaka während der gesamten Gesprächsdauer an seinem Lächeln, seinem Lachen und seinen mitlebenden Gesten erkennbar.

Um einen möglichst intensiven Einblick in Phra Dhammapiṭakas Alltagsleben und seine unmittelbare Umgebung zu bekommen, verbrachte ich zwei Wochen in Phra Dhammapiṭakas Kloster. Innerhalb dieser Zeit nahm ich an den morgens und abends stattfindenden Rezitationen (*suatmon*, T.) teil, begleitete die Mönche auf ihrem morgendlichen Almosengang (piṇḍapāta), unterhielt mich mit ihnen, studierte die Klosterbibliothek, nahm an einer von Phra Dhammapiṭaka geleiteten Ordinationszeremonie (upasampadā) teil und

[102] Für diesen Begriff in Bezug auf Phra Dhammapiṭaka bin ich Phra Akincano (Kloster Dhammapala, Schweiz) sehr dankbar.

begleitete Phra Dhammapiṭaka auf seinen am frühen Abend stattfindenden Spaziergängen, die sich meistens auf das Klostergelände beschränkten.

Obwohl Phra Dhammapiṭaka aufgrund seiner literarischen Werke, die sich u.a durch ihren wissenschaftlichen Charakter auszeichnen, sicherlich den Ruf eines „Gelehrtenmönches" verdient, muss darauf hingewiesen werden, dass hierbei eine buddhistische Gelehrsamkeit gemeint ist, die sich in ihren Prämissen deutlich von denen der westlichen Wissenschaft unterscheidet. So gibt es nach Phra Dhammapiṭaka drei Arten, Religion zu lehren:

1. In Form faktischer, wissenschaftlicher Information
2. Mit dem Ziel, den Zuhörer zum Konvertieren zu bewegen
3. Mit dem ethischen Ziel, den Zuhörer „zu trainieren, dass er ein guter Mensch wird."[103]

Phra Dhammapiṭaka stellt seine Art der Lehre in die dritte Gruppe. Dies hat enorme Auswirkungen auf die Gestalt seiner Texte: Besonders bei den Texten, die einen spontanen, dialogischen Ursprung haben, kommt es oft zu einem currikularen, assoziativen Erklären, d.h. dasselbe Thema bzw. Motiv taucht immer wieder auf, wenn auch unter einer anderen Perspektive oder in einem anderen Kontext. Das Ziel ist also nicht Informationsdichte, sondern Eindringlichkeit, d.h. Kontemplation und Motivation mit dem Ziel der Anwendung und Überprüfung anstatt bloßer Speicherung. Aber auch seine wissenschaftlichen Arbeiten weisen eindeutig diesen „religiösen Charakter" auf. Dies zeigt sich besonders deutlich an seinem Hauptwerk Buddhadhamma, welches trotz seines wissenschaftlichen Charakters - nach eigenen Aussagen - versucht, lebensnah zu bleiben und seine ethische Zielrichtung nicht zu verlieren. So lauten Kapitelüber- oder -unterschriften in Buddhadhamma beispielsweise: „Was ist das Leben?", „Wie ist das Leben?", „Wie funktioniert das Leben?"

---

[103] „...เพื่อฝึกอบรมให้เป็นคนดี..." (Phra Dhammapiṭaka, 2544e, S. 64).

„Wie sollte das Leben sein?“ oder „Welchen höchsten Nutzen sollte der Mensch von diesem Leben erlangen?“[104]

Trotzdem verfügen seine wissenschaftlichen Arbeiten, verglichen mit anderen von Thai-Autoren verfassten buddhistischen Texten über eine überaus hohe Systematik und Präzision: Bis zu Phra Dhammapiṭaka war es in der thailändischen buddhistischen Literatur nicht üblich gewesen, die verwendeten Quellen in einem Fußnotenapparat derart vollständig und systematisch anzugeben und kritisch zu kommentieren oder die Texte mit umfangreichen Indizes zu versehen.

Trotz ihrer wissenschaftlichen Gestaltung zielen seine Texte aber inhaltlich darauf ab, den Buddhismus nur insoweit zu erklären, wie es für dessen Verständnis als Bedingung zur praktischen Anwendung notwendig ist:

> *„Es gibt eine Sache, die man für das Charakteristikum der Lehre im Buddhismus hält: Das ist das Lehren der Wahrheit, die von Nutzen ist, d.h. der Wahrheit, die man heilbringend im Leben verwenden kann. Die Dinge, die nicht von Vorteil sind, obgleich wahr, werden nicht gelehrt...“*[105]

Außerdem, so ergänzt Phra Dhammapiṭaka diesen Punkt, kann eine exzessive wissenschaftliche Beschäftigung mit den buddhistischen Lehren zu ungewollter Kompliziertheit führen.[106] Anstatt fortwährend die Thesen und Argumentationen von Phra Dhammapiṭaka und anderer Denker zu paraphrasieren, wird in dieser Arbeit ziemlich oft und ausführlich aus deren Werken, Vorträgen und aus den Interviews, die ich mit ihnen durchgeführt habe, zitiert, da bei einer paraphrasierenden Wiedergabe viel von der Anschaulichkeit des ursprünglichen Textes verloren ginge. Die Paraphrase besitzt zwar hinsichtlich der Textlänge ökonomische Vorteile, ist aber nicht so gut wie ein Zitat in seiner originalen Gestalt in der Lage, die

---

104 Sieh hierzu auch: Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 142-144.

105 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 893-894. Siehe hierzu: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 272, 323, 796.

106 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 272.

persönlichen Charakteristika des Autors bzw. Sprechers oder die Atmosphäre der Gesprächssituation wiederzugeben.

Bei den Übersetzungen, insbesondere bei denen der Interviews und der Vorträge, wurde angestrebt, so nahe wie möglich am originalen Text zu bleiben, wobei an relevanten Stellen aussagekräftige paralinguistische Äußerungen vermerkt werden. Auf diese Weise werden sowohl die Eigentümlichkeiten der Thai-Sprache als auch die Besonderheiten des jeweiligen Autors bzw. Sprechers und der Sprechsituation beibehalten.

Mittels der von mir durchgeführten Interviews war es mir möglich, die einzelnen Interviewpartner mit Konzepten und Argumentationen anderer thailändischer Denker, die ihren eigenen Auffassungen z.T. konträr gegenüberstehen, zu konfrontieren. Um Phra Dhammapiṭakas Ansichten zu verdeutlichen und mit den Standpunkten anderer thailändischer Denker zu konfrontieren, werden in dieser Arbeit die einzelnen Aussagen z.T. in fast dialogischer Weise einander gegenüber gestellt, obgleich diese „Gespräche“ faktisch nicht stattgefunden haben. Diese konstruierten Gespräche zielen nicht darauf ab, über einen möglichen Gesprächsverlauf zu spekulieren, sondern dienen einzig dazu, die Position Phra Dhammapiṭakas in der thailändischen Gesellschaft näher zu bestimmen und zu veranschaulichen.

6. Die zwei Buddhismen

Vor einer eingehenderen Untersuchung der Gedanken Phra Dhammapiṭakas ist es angebracht, dem Leser den Zugang zu erleichtern und für den weiteren Verlauf dieser Arbeit relevante Begriffe einzuführen und eine grobe, übersichtliche Darstellung von Phra Dhammapiṭakas Sicht in Bezug auf den „originalen“ als auch den „thailändischen“ Buddhismus[107] voranzustellen. Dass durch diese Vorgehensweise einige Dinge schon vorweggenommen werden, lässt sich nicht vermeiden, wird aber dadurch kompensiert, dass sie an den entsprechenden Stellen nicht nur in redundanter, sondern auch in detaillierterer Form wieder auftreten werden.

6.1 Der originale Buddhismus: Der Dhammavinaya

Die gesamte buddhistische Lehre, so erklärt Phra Dhammapiṭaka, konstituiert sich aus zwei Teilen, nämlich dem Dhamma, i.e. die Lehre des Buddha, und dem vinaya, i.e. den Regeln der monastischen Disziplin. Als Kompositum „Dhammavinaya“ stellt dieser Begriff auch eine der ursprünglichen Bezeichnungen für den Buddhismus dar.[108] Damit kein einseitiges

[107] An anderer Stelle benutzt Phra Dhammapiṭaka die Begriffe „authentischer Buddhismus“ („พุทธศาสนาแท้ตัวจริง“) und „Volksbuddhismus“ („พุทธศาสนาแบบชาวบ้าน“), um diese zwei Buddhismen zu unterscheiden (Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 95).

[108] Phra Dhammapiṭaka, 2540e, S. 3.

Verständnis des Buddhismus entsteht, muss man diese beiden Teile komplementär betrachten und sie sich gegenseitig verifizieren lassen.[109]

Nach Phra Dhammapiṭaka lehrt der Buddhismus eine von der Menschheit nicht beeinflussbare, ungeschaffene, universelle und gemäß stabilen Gesetzen funktionierende Wahrheit (dhamma[110]). Dieser dhamma wird aber nur insoweit gelehrt, als er von Nutzen und auch im realen, gegenwärtigen Leben praktizierbar ist.[111] Versuche, sich der Wahrheit durch Argumentieren, Theorienbildung oder philosophische Spekulationen zu nähern, werden im Buddhismus nicht unterstützt.[112] Mittels der Erkenntnisfähigkeit seines Verstandes (paññā) ist jeder Mensch potentiell in der Lage, diesen dhamma zu erfahren und seine Gesetze vollständig zu verinnerlichen. Die klare, durchdringende Erkenntnis des dhamma, d.h. „der

---

109 Phra Dhammapiṭaka, 2540a, S. 292.

110 Phra Dhammapiṭaka stellt fest, dass der im Pāli-Kanon verwendete polyseme Begriff „dhamma“ in der kommentarischen Literatur in elf verschiedenen Bedeutungen erklärt wird. Phra Dhammapiṭaka selbst fasst die verschiedenen Bedeutungen von „dhamma“ in vier Kategorien zusammen: 1. „In diesem Fall umfasst ‚dhamma‘ alle Dinge... Wenn man dies in der buddhistischen Fachsprache [ausdrücken will], so verwenden wir manchmal das einfache Wort ‚dhammajātaṃ‘, i.e. die Dinge, die entstehen und existieren gemäß dem dhamma und entsprechend von Ursachen und Faktoren [ตามเหตุปัจจัย] ... oder [in der Bedeutung] des thailändischen ‚*thammachat*‘ [ธรรมชาติ], von welchem ich nicht sicher bin, ob es mit dem englischen ‚nature’ übereinstimmt... alles was der Mensch denken kann, das ist alles dhamma...“; 2. „die Gesetze der *thammachat* [กฎของธรรมชาติ]“; 3. „die Instruktionen, welche die Menschen ausführen müssen, damit [ihre Lebensführung] in Übereinstimmung... mit den Gesetzen der *thammachat* ist..., i.e. ‚dhammacariyā‘“; 4. „die Lehre des Buddha, i.e. das Medium oder der Stellvertreter [der ersten drei Punkte]... dhammadesanā“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 13.07.2002).
Das kleingeschriebene „dhamma“ soll im Weiteren für „die Wahrheit“ bzw. deren Gesetze verwendet werden, während das großgeschriebene „Dhamma“ für die buddhistische Lehre über den dhamma steht. An vielen Stellen in Phra Dhammapiṭakas Werken ist es nicht immer eindeutig, in welchem Sinne er das Wort „dhamma“ bzw. „Dhamma“ benutzt. Es scheint sogar oftmals so, als ob eine bewusste Unterscheidung nicht angestrebt wird. In dieser Arbeit wird deshalb immer dann „Dhamma“ verwendet, wenn eindeutig ist, dass an der betreffenden Stelle die buddhistische Lehre gemeint ist.

111 Phra Dhammapiṭaka, 2540e, S. 23.

112 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 6.

Natur und des natürlichen Ablaufs aller Dinge“,[113] wird im Buddhismus als „paṭivedha“ bezeichnet.

Sobald der Mensch über Wissen hinsichtlich dieser Gesetze verfügt, kann er dieses zu seinem Vorteil nutzen, indem er sein Leben entsprechend dieser natürlichen Wahrheit führt und gleichzeitig damit seine Probleme löst. Diese mit der Wahrheit übereinstimmende Lebensführung wird im Buddhismus u.a. mit der Mittlere Weg (majjhimā paṭipadā), manchmal aber auch mit Heiligem Leben (brahmacariya),[114] Achtfältigem Pfad (aṭṭhaṅgika-magga) oder in Thai mit *cariyatham*[115] bezeichnet. Obwohl der Mittlere Weg sich immer aus nur acht grundsätzlichen Bestandteilen zusammensetzt, ist es möglich, dass er aufgrund seiner Flexibilität entsprechend der jeweiligen Funktion seine Erscheinungsform und die Anordnung seiner Bestandteile und dadurch seine Komplexität und Detailliertheit auf vielfältige Weise ändern kann. Dies geschieht abhängig von der Situation, in der er

---

113 „ธรรมชาติและความเป็นไปโดยธรรมดาของสิ่งทั้งหลาย“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 10).

114 „Brahmacariya“, so erklärt Phra Dhammapiṭaka, wird auch manchmal, wenn der praktische Teil betont werden soll, als Bezeichnung für den gesamten Buddhismus benutzt. Siehe: Phra Dhammapiṭaka , 2540a, S. 292.

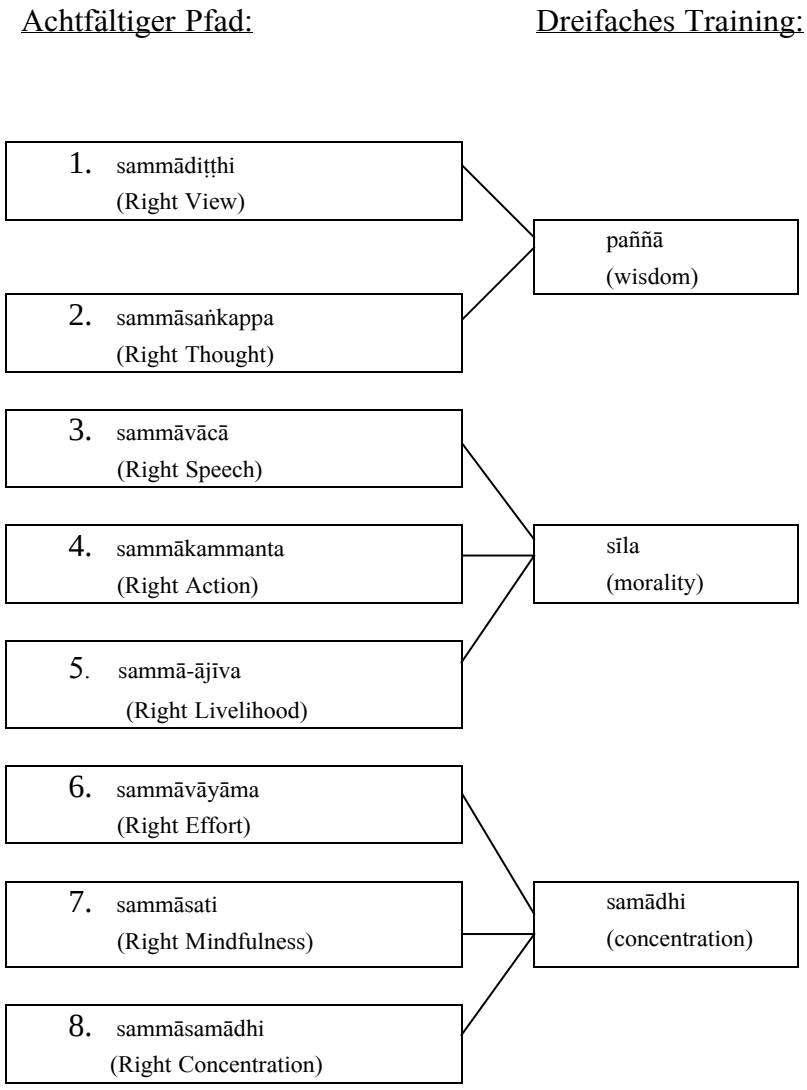
115 Das aus dem Pāli hergeleitete Thai-Wort „*cariyatham*“ („จริยธรรม“) wird, so erläutert Phra Dhammapiṭaka, im Thailändischen für das Wort „Ethik“ und deshalb inkorrekt verwendet. Die eigentliche Semantik des Wortes „*cariyatham*“ sei nämlich „das Leben führen gemäß dem dhamma“ und deshalb eine weitere alternative Bezeichnung für den Mittleren Weg. Das Wort „Ethik“ hingegen müsse eigentlich mit dem Thai-Wort „*sin*“ („ศีล“) bzw. dem Pāli-Wort „sīla“ (Moralität) übersetzt werden (Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2544c, S. 176-178; Phra Dhammapiṭaka , 2538, S. 591-592; Phra Dhammapiṭaka, 2538e, S. 10-11; Phra Dhammapiṭaka, 2542e, S. 50-51; Phra Dhammapiṭaka, 2542d, S. 14; Phra Dhammapiṭaka, 2543c, S. 1-25).
Des Weiteren erkennt Phra Dhammapiṭaka zwischen westlicher und buddhistischer Konzeption bezüglich des Begriffs „Ethik“ große Unterschiede. Die Westler „müssen über [Ethik] diskutieren, wo es für uns [die Buddhisten] keinerlei Probleme gibt... Zumindest betrachten die Westler [*farang*, T.] die menschlichen Verunreinigungen [kilesa], wie z.B. Gier, Hass, Begehren und Hochmut als menschliche Natur, die nicht veränderbar ist. Ethik ist deshalb etwas Erzwungenes... Der Buddhismus betrachtet [diese] Verunreinigungen [zwar] auch als menschliche Natur, aber eine Natur, die man verbessern kann, weil die menschliche Natur die eines trainierbaren, entwicklungsfähigen Wesens ist...“ (Phra Dhammapiṭaka, 2539c, S. 90). „Die westliche Ethik funktioniert nur durch das Kompromissschließen mit den [menschlichen] Bedürfnissen... Wenn man Kompromisse schließen muss, bleibt man unbefriedigt und erlangt nicht das gewünschte Glück, was eine geistige Einschränkung bedeutet,... “ (Phra Dhammapiṭaka, 2539c, S. 98).

verwendet wird, d.h. dem Kontext, den spezifischen Bedingungen und dem individuellen Vermögen, den Mittleren Weg zu praktizieren.[116] Der Entwicklungprozess des Menschen in Übereinstimmung mit dem Mittleren Weg vollzieht sich unter dem Aspekt des moralischen Verhaltens (sīla), des mentalen Trainings (samādhi) und der Schaffung von Weisheit (paññā). Sīla, samādhi und paññā werden im Buddhismus als Dreifaches Training (sikkhā-ttaya) bezeichnet.[117]

116 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 571-572.

117 „In der Sprache der modernen Wissenschaft oder gemäß den Prinzipien der westlichen Erziehungswissenschaft ausgedrückt, ... umfasst [das Dreifache Training] die soziale Entwicklung, die emotionale Entwicklung und die intellektuelle Entwicklung [พัฒนาการทางปัญญา]..." (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 915).

Graphisch lässt sich die Korrelation zwischen dem Achtfältigen Pfad und dem Dreifachen Training so darstellen[118]:



Je mehr Wissen der Mensch über die Wahrheit besitzt, um so besser ist er in der Lage, diesen Mittleren Weg zu praktizieren, und um so positiver sind auch die Ergebnisse dieser Praxis. Gleichzeitig generiert die mit dem Mittleren Weg übereinstimmende Lebensführung

---

[118] Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 601-603.

Für die Übersetzungen der einzelnen Bestandteile des Achfältigen Pfades bzw. des Dreifachen Trainings wurden die englischen Übersetzungen von Phra Dhammapiṭaka verwendet (Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 107, 215).

aber auch noch mehr Wissen über die Wahrheit. Das letztendliche Ziel dieser Praxis besteht darin, einen geistigen Zustand zu erreichen, der frei von Leid (dukkha) ist und deshalb das perfekte Glück für die Menschen bedeutet.[119] Dieser Zustand des Summum Bonum menschlicher Existenz, der ausnahmslos von jedem Menschen im gegenwärtigen Leben erreicht werden kann[120], wird in den buddhistischen Schriften mit einer Vielzahl von Wörtern bezeichnet, wie z.B. „Auslöschung [der Feuer Gier, Hass und Unwissenheit][121]“ („nibbāna“), „Friede“ („santi“), „Freiheit“ („vimutti“), usw.[122]

Der Mittlere Weg leitet sich aus dem dhamma ab, ist aber gleichzeitig ein Teil von ihm. Dagegen ist der vinaya eine vom Menschen aufgestellte mit dem Dhamma übereinstimmende Vereinbarung (sammuti), die in ihrer Gestaltung von Ort und Zeit bedingt wird.[123] Beim vinaya handelt es sich um

> *„das Errichten einer Struktur, eines konventionellen Systems für eine Gemeinschaft oder eine Gesellschaft, damit eine Menschengruppe in guter Existenz und Verbindung zusammen leben kann... Das eigentliche Ziel besteht darin, dass eine große Anzahl von Menschen Nutzen vom Dhamma erfährt.“*[124]

Während der Dhamma hauptsächlich den individuellen Menschen betrifft und fordert, wie dieser sein Leben gemäß den natürlichen Gesetzen gestalten sollte, legt der vinaya fest,

---

119 Phra Thepwethi, 2532c, S. 324.

120 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 371.

121 „[T]he extinction of the fires of greed, of hatred and of ignorance“ (Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 332).

122 In Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 234-235 listet Phra Dhammapiṭaka 87 Bezeichnungen für diesen Zustand auf.

123 Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2535, S. 284-311.

124 Phra Dhammapiṭaka, 2541e, S. 16.

welche Verantwortungen der Einzelne gegenüber der Gesellschaft hat.[125] Das bedeutet, so fasst Phra Dhammapiṭaka zusammen, dass

> *„der Buddhismus [beide Bereiche] für wichtig hält: Sowohl die Person als auch das System, sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft, sowohl die externe Umwelt als auch den internen Geist; [beide Bereiche] müssen sich gegenseitig ergänzen.“*[126]

Außerdem erklärt er: „Der Buddhismus betrachtet das individuelle Innenleben in Verbindung mit externen, d.h. sozialen, Werten, und hält diese beiden Werte für unlösbar miteinander verschränkt, kompatibel und für ein und dasselbe.“[127]

---

125 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 450, 924; Phra Dhammapiṭaka, 2540a, S. 296.

126 Phra Dhammapiṭaka, 2540e, S. 15.

127 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 807-808.

6.2 Der thailändische Buddhismus

Um Phra Dhammapiṭakas Sichtweise hinsichtlich der speziellen kulturellen Erscheinung des thailändischen Buddhismus besser einordnen zu können, sollen zunächst einige seiner generellen kulturtheoretischen Überlegungen dargestellt werden.

Phra Dhammapiṭaka definiert den Begriff „Kultur“ folgendermaßen:

> *„Kultur umfasst die gesamte Lebensweise der Gesellschaft, angefangen vom geistigen Innenleben des Menschen, den Vorlieben, geistigen Werten, Tugenden, Verhaltensmustern, Denkkonzepten und dem Intellekt bis hin zur menschlichen Haltung und Umgangsweise mit seinem Körper und Geist, zwischenmenschlichen Beziehungsmustern einschließlich des Wissens, des Verständnisses und der Betrachtungsweisen, die der Mensch hinsichtlich der Natur und der Umwelt hat, und der Art, wie er mit der Natur und Umwelt umgeht. Verständlicher ausgedrückt, ist Kultur die gesamte Ansammlung von [überlieferten] Erfahrungen, Wissen, Fähigkeiten, Tugenden und Weisheit, welche den Menschen in der Gesellschaft geholfen haben, zu überleben, sich zu entwickeln und so zu sein, wie sie momentan sind... Kultur ist... die gesamte Essenz der Gesellschaft selbst.“*[128]

Nach Phra Dhammapiṭaka kann eine gesellschaftliche Entwicklung, welche eine aktive Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur vernachlässigt, zu Widersprüchen im Geist der Menschen oder zu Konflikten sozialer Wert führen. Darüber hinaus bewirkt eine solche Vernachlässigung Diskontinuität, kulturelle Orientierungslosigkeit und Entfremdung, den Verfall traditioneller Werte und gesellschaftlichen Identitätsverlust. Weitere Konsequenzen sind sowohl regionale als auch gesellschaftliche und institutionelle[129] Fragmentarisierungen

---

[128] Phra Dhammapiṭaka, 2538c, S. 92-93.

[129] Ein Beispiel für diese institutionelle Fragmentarisierung stellt, so Phra Dhammapiṭaka, die momentane Situation der Institutionen Familie, Kloster und Schule im ländlichen Thailand dar. Diese drei Institutionen seien sich aufgrund der derzeitigen Entwicklungsweise verfremdet und deshalb nicht mehr in der Lage, zu kooperieren und sich gegenseitig zu unterstützen (Phra Dhammapiṭaka, 2538c, S. 100).

sowie die ungleichmäßige Entwicklung zwischen Stadt und Land, was schließlich zu einer instabilen Gesellschaft führt. Andere bedeutende Negativerscheinungen einer gesellschaftlichen Entwicklung, die rein materiell orientiert ist und Kultur vernachlässigt, sind die Spaltung der Gesellschaft in Arm und Reich, die Missachtung der Moral und übermäßiger Konsum. Und dies führt schließlich dazu, dass sich der Mensch zusammen mit der Natur „dem Risiko der Vernichtung aussetzt".[130] Des Weiteren werden verschiedene Entwicklungspotentiale, vor allem regionale „kulturelle Ressourcen" in Form von materiellen Dingen, Menschen und geistigen Dingen, in den Entwicklungsprozess nicht integriert und deshalb verschwendet.

Eine nach Phra Dhammapiṭakas Meinung richtige Entwicklung muss die überlieferte Kultur „analytisch reflektierend"[131] benutzen, um sich durch „harmonische Koordination"[132] Wandel und Erneuerung anzupassen. Gleichzeitig sollten aber auch andere Kulturen dem kritischen Studium unterzogen werden. Für die eigene Kultur vorteilhafte Dinge, die aus anderen Kulturen stammen, können schließlich auf diese Weise selektiert und „verdaut", harmonisch in die eigene Kultur integriert werden.[133] Durch diese Vorgehensweise wird einerseits kulturelle und historische Kontinuität bewahrt, gleichzeitig aber eine gesunde gesellschaftliche Entwicklung betrieben.[134]

---

130 „เสี่ยงต่อความพินาศสูญสิ้น" (Phra Dhammapiṭaka, 2538c, S. 97).

131 „อย่างมีโยนิโสมนสิการ" (Phra Dhammapiṭaka, 2538c, S. 97).

132 „ความประสานกลมกลืน" (Phra Dhammapiṭaka, 2538c, S. 97).

133 „...จะต้องใช้วิธีเรียน โดยดูดกลืนเอามาย่อยเข้ามาเป็นของตัวเอง..." (Phra Dhammapiṭaka, 2538c, S. 45).

134 Phra Dhammapiṭaka, 2538c, S. 40-45, 92-101.

Hinsichtlich des Buddhismus in Thailand stellt Phra Dhammapiṭaka fest, dass dieser die nationale Religion der Thais ist.[135] Dies begründet er damit, dass der Buddhismus mit der thailändischen Nation sowohl historisch als auch kulturell ein sehr enges Verhältnis aufzuweisen hat. Der Buddhismus als „Leitachse und wichtige Wurzel der thailändischen Kultur“[136] manifestiert sich, so argumentiert Phra Dhammapiṭaka, in der soziokulturellen Identität der Thais, d.h. in ihren Riten, Zeremonien, dem individuellen Lebensablauf der Thais, ihren jährlichen buddhistischen Festen, der thailändischen Sprache.

Der Buddhismus als „mentales Zentrum“ bewirkt eine Einigung der Thais und ist darüber hinaus ein wichtiger Ursprung für die Prägung der nationalen thailändischen Identität. Durch den Buddhismus untermauert und genährt sind, so behauptet Phra Dhammapiṭaka, die Freiheitsliebe, Freundlichkeit, Gelassenheit, Friedfertigkeit, religiöse Toleranz und das Loslassenkönnen der Thais in der Gesellschaft etablierte Qualitäten, die man durchgehend seit alten Zeiten praktiziert und weitergegeben hat und die sich als Habitus im Geist der Thais verankert haben.

> *„Dass sich der Buddhismus so als Identität der Thais ausgeprägt hat, zeigt, dass der Buddhismus harmonisch und eng in den Geist der Thais Eingang gefunden hat, bis zu einem Grad, wo man sagen kann, dass der Buddhismus ein und dasselbe mit dem Thai-Sein ist.“*[137]

Diese vom Buddhismus bedingte nationale Identität der Thais ist, so erklärt Phra Dhammapiṭaka weiter, nicht nur an geistigen Dingen feststellbar, sondern auch an konkreten Dingen, wie z.B. der Malerei, Skulpturen, Architektur und Literatur.

---

135 In der thailändischen Verfassung wird der Buddhismus nicht als nationale Religion Thailands erwähnt. Die Verfassung schreibt aber vor, dass der König von Thailand als einziger Thailänder keine Religionsfreiheit genießt, da er Buddhist sein muss.

136 „เป็นแกนนำและเป็นรากฐานของวัฒนธรรมไทย“ (Phra Dhammapiṭaka, 2544h, S. 53).

137 Phra Dhammapiṭaka, 2544h, S. 80. Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2545g, S. 11.

Phra Dhammapiṭaka unterscheidet bezüglich des thailändischen Buddhismus zwischen dem „originalen Buddhismus“[138] (Dhammavinaya) und dem „kulturellen Buddhismus“.[139] Mit „originalem Buddhismus“ bezeichnet er die ursprünglichen und authentischen Prinzipien des Buddhismus, so wie sie der historische Buddha gelehrt hat und sie in den buddhistischen Schriften fixiert und tradiert worden sind.[140]

Unter „kulturellem Buddhismus“ dagegen versteht er den Buddhismus, wie er von den Thais verstanden, praktiziert und weitergegeben wird, und wie er sich in der thailändischen Lebensweise manifestiert.

Nach Phra Dhammapiṭaka sind der originale Buddhismus und der kulturelle Buddhismus interdependent:

> *„Wenn nicht zum kulturellen Buddhismus transformiert, kann der originale Buddhismus [Dhammavinaya] kaum in das Thai-Sein Einlass finden. Und wenn man nicht durch das Studium des originalen Buddhismus den kulturellen Buddhismus überprüft und essentiell bereichert, wird der kulturelle Buddhismus sich von dem originalen Buddhismus entfernen oder von den originalen Prinzipien des Buddhismus immer mehr abweichen.“*[141]

Für Phra Dhammapiṭaka stellt der Parameter für die Beurteilung der Qualität des kulturellen Buddhismus die Distanz dar, die zwischen dem kulturellen Buddhismus und dem originalen Buddhismus besteht. Je weiter sich der kulturelle Buddhismus vom originalen Buddhismus entfernt, desto mehr muss man von einem Verfall des Buddhismus sprechen. Dagegen ist

---

138 „พระพุทธศาสนาฝ่ายธรรมวินัย“.

139 „พระพุทธศาสนาฝ่ายวัฒนธรรม“.

140 Phra Dhammapiṭaka, 2544h, S. 98.

141 Phra Dhammapiṭaka, 2544h, S. 98.

eine Annäherung des kulturellen Buddhismus an den originalen Buddhismus als eine qualitativ positive Entwicklung anzusehen.[142]

Als Ursachen einer Rückständigkeit und dadurch bedingt eines Niedergangs des kulturellen Buddhismus erkennt Phra Dhammapiṭaka:

- den Zustand der Inflexibilität und Verhärtung, der

  „bewirkt, dass sich [der Buddhismus] beschränkt, verengt, denselben Platz umkreist oder auf der Stelle tritt, und es ist schwierig, dass er sich verbessert und anpasst. Es ist [in diesem Zustand] schwierig, dass er sich so an die [jeweiligen] Zeiten und Ereignisse anpasst und eingesetzt wird, dass [wahrer] Nutzen entsteht.“[143]

- eine einseitige Betrachtungsweise und starre Wiederholung, die zu einer verhärteten Form führen.
- den Zustand der Abweichung und des Missverstehens, die aufgrund von falschem Verständnis der richtigen Bedeutungen der buddhistischen Termini und einer leichtsinnigen Praxis entstehen.
- die Überlagerung und Vermischung von externen Überzeugungen und Praktiken mit der authentischen Essenz, die soweit gehen, dass eine Unterscheidung zwischen beiden nicht mehr möglich ist.
- den Zustand des Rückzugs und der Rückständigkeit, welche ein Fortschreiten hin zum originalen Buddhismus verhindern, die Distanz zu ihm aber vergrößern, d.h. die Verhaftung an Altem, das Nichtanpassen von Überzeugungen und Praktiken an die Prinzipien des originalen Buddhismus und fehlendes Studium desselben mit dem Ziel, ihn mit den entsprechenden aktuell existierenden Ideen und Vorgängen zu verbinden.

---

142 Phra Dhammapiṭaka, 2544h, S. 99.

143 Phra Dhammapiṭaka, 2544h, S. 100.

Phra Dhammapiṭaka resümiert die Wichtigkeit, die der Buddhismus für die thailändische Gesellschaft einnimmt, wie folgt: „[Wenn] der Buddhismus in Gefahr ist, so bedeutet das, dass die gesamte thailändische Nation und Gesellschaft auch in Gefahr sind.“[144]

[144] Phra Dhammapiṭaka, 2545g, S. 9.

7. Der originale Buddhismus als Maßstab

Da die Lehre des Buddha nach Phra Dhammapiṭakas Überzeugung als Verbalisierung einer transhistorischen (akāliko[145]), universellen (*sakon*, T.[146]) Wahrheit der „Naturgesetze“[147] die „letztendliche Antwort“[148] auf die Probleme der Menschheit geben kann, fordert er ein permanentes Kontrollieren der Distanz zwischen der Kultur und der buddhistischen Lehre: „Gibt es ein Abweichen von den Prinzipien, d.h. dem originalen Dhamma? Können wir zurzeit noch die Essenz bewahren?“[149] Denn

> *„wenn die Welt nicht nach den Dhamma-Prinzipien, so wie sie im Buddhismus gelehrt werden, praktiziert (d.h. nicht nach den Prinzipien der Wirklichkeit der Natur praktiziert), können die Probleme der Welt nicht gelöst werden.“*[150]

Das Praktizieren der Religion, so behauptet Phra Dhammapiṭaka, muss sichere Prinzipien und eine klare Zielsetzung haben. Das bedeutet, dass der Religiöse an die Wirklichkeits-findung seines Religionsstifters glaubt und die Prinzipien, die in der Religion gelehrt werden, akzeptiert. Diese Lehrprinzipien sind in den Heiligen Schriften der Religion fixiert.[151]

---

145 Wörtlich: zeitlos, unabhängig von Zeit, immer gültig. Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2545c, S. 23-24; Phra Dhammapiṭaka, 2538g, S. 357.

146 „สากล“. Siehe: Phra Thepwethi, 2532c, S. 284.

147 „กฎธรรมชาติ“. Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2538c, S. 61-62.

148 „คำตอบขั้นสุดท้าย“ (Phra Ratchaworamuni, 2518, Einleitung).

149 Phra Dhammapiṭaka, 2538c, S. 62.

150 Phra Dhammapiṭaka, 2539a, S. 35.

151 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 15-16.

Phra Dhammapiṭaka stellt fest, dass Buddha, kurz bevor er ins parinibbāna[152] einging, keinen Nachfolger als neuen „Lehrmeister“ (*satsada*, T.)[153] ernannt hatte, sondern den Buddhisten seine Lehre als „Lehrmeister“ übergab, indem er zu seinem Jünger Ānanda sagte: „Ānanda, der Dhamma und der vinaya, den ich Euch gelehrt und erlassen habe, sollen nach meinem Dahinscheiden Euer Lehrer sein.“[154]

Dieser, wie es Bond passend nennt, „transfer of authority from the Buddha to his teachings“[155] erkennt Phra Dhammapiṭaka noch an verschiedenen anderen Stellen im Pāli-Kanon wieder.

Als beispielsweise Ānanda kurz nach dem Tod des Buddha von einem Brahmanen gefragt wird, ob es einen Mönch gebe, der die Position des Buddha übernimmt, antwortet er ihm:

> *„Es gibt, Brahmane, keinen Mönch, der vom Erhabenen, dem Wissenden, dem Sehenden, dem arahant, dem Vollständig-Erwachten etabliert wurde: ‚Dieser [Mönch] wird nach meinem Dahinscheiden Eure Zuflucht sein‘ und zu dem wir jetzt Zuflucht nehmen würden.“*[156]

Außerdem erläutert Ānanda:

> *„Es gibt, Brahmane, keinen Mönch, der von der Mönchsgemeinschaft ernannt, von vielen Ältesten Mönchen etabliert wurde: ‚Dieser [Mönch] wird nach dem*

---

152 Das parinibbāna ist das „Völlige Erlöschen“, d.h. das Große Hinscheiden des Buddha oder der Tod eines Erwachten.

153 „ศาสดา“.

154 „Yo vo Ānanda mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto so vo mamaccayena satthā“ (D.II.154). Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 18; Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 4, 32.

155 Bond, 1982, S. 17.

Dutt interpretiert diese Textstelle gleichermaßen: „The authority that had vested in him [Buddha] in his lifetime devolved now on the Dhammavinaya.“ (Dutt, 1957, S. 96).

156 „Natthi kho, brāhmaṇa, ekabhikkhupi tena bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsambuddhena ṭhapito - 'ayaṃ vo mamaccayena paṭisaraṇaṃ bhavissatī'ti, yaṃ mayaṃ etarahi paṭipādeyyāmā'ti...“ (M.III.9).

Dahinscheiden des Erhabenen unsere Zuflucht sein' und zu dem wir jetzt Zuflucht nehmen würden."[157]

Schließlich erklärt Ānanda: „Brahmane, wir sind nicht ohne Zuflucht; wir haben eine Zuflucht, Brahmane; der Dhamma ist unsere Zuflucht."[158]

Im Buddhismus, so Phra Dhammapiṭaka, ist die Lehre, i.e. der Dhammavinaya, in dessen Heiliger Schrift, nämlich dem Tipiṭaka, überliefert worden. Das Tipiṭaka ist somit der „den Buddha ersetzende Lehrmeister"[159] und dadurch der „Standard" (*mattrathan*, T.)[160], an dem die Lehre, der Glaube und die Praxis im Buddhismus zu überprüfen sind. Auf diese Weise wird sichergestellt, dass der Buddhismus richtig und in seiner reinen Form tradiert wird.

„Wenn es das Tipiṭaka als Überprüfungszentrum, welches die Einheit der Buddhisten bewahrt, nicht mehr gibt, werden in Zukunft alle Aussagen [über den Buddhismus] voneinander abweichen und sich unaufhörlich immer mehr auseinander bewegen. Abgesehen davon werden sich auch die Menschen auseinander bewegen."[161]

Darüber hinaus, so erklärt Phra Dhammapiṭaka, würden die Buddhisten ohne den *Dreikorb* als gemeinsame Basis anfangen, untereinander zu streiten[162].

„…das Tipiṭaka ist für die Gläubigen wichtiger als die Verfassung [für die Staatsbürger], weil die Verfassung durch einen Volksentscheid, der die Gesetzgebungsinstitution passiert, entsprechend den Zeiten veränderbar ist. Das

---

157 „Natthi kho, brāhmaṇa, ekabhikkhupi saṅghena sammato, sambahulehi therehi bhikkhūhi ṭhapito - 'ayaṃ no bhagavato accayena paṭisaraṇaṃ bhavissatī'ti, yaṃ mayaṃ etarahi paṭipādeyyāmā'ti..." (M.III.9)

158 „Na kho mayaṃ, brāhmaṇa, appaṭisaraṇā; sappaṭisaraṇā mayaṃ, brāhmaṇa, dhammapaṭisaraṇā'ti" (M.III.9).
Siehe hierzu auch: Lamotte, 1947, S. 213; Wijayaratna, 1983, S. 164-165; Phra Dhammapiṭaka, 2538d, S. 19-20; Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 110, 143.

159 „เป็นศาสดาแทนพระพุทธเจ้า" (Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 5).

160 „มาตรฐาน".

161 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 233.

162 Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 57.

Tipiṭaka kann man aber wohl nicht verändern, da es die Lehre des Lehrmeisters darstellt und der Lehrmeister schon im parinibbāna ist. Wenn das Tipiṭaka verschwindet, so verschwindet auch die Lehre des Buddha."[163]

Die buddhistische Religion besteht, so konstatiert Phra Dhammapiṭaka, aus drei Teilen, nämlich 1. der pariyatti, i.e. die im Tipiṭaka fixierte Lehre des Buddha und das Studium und Lernen derselben, 2. der paṭipatti, i.e. die Praxis entsprechend der pariyatti und 3. dem paṭivedha, i.e. die Erkenntnis oder Realisierung der Wahrheit als Ergebnis der Praxis. Dies bedeutet, dass ohne pariyatti, d.h. ohne Kenntnis der buddhistischen Lehrprinzipien, die Praxis vom originalen Buddhismus abweicht und ein paṭivedha nicht entstehen kann. Für Phra Dhammapiṭaka ergibt sich hieraus ein einfacher Argumentationskreis:

„…vom paṭivedha des Buddha kam es zu unserer pariyatti. Und wir praktizieren [paṭipatti] gemäß dieser pariyatti. Wenn wir richtig praktizieren, so erreichen wir den paṭivedha so wie der Buddha. Solange dieser Kreis fortgeführt wird, bleibt die Religion des Buddha existent."[164]

Ohne die pariyatti würde man sich in seiner Praxis wahrscheinlich verlaufen oder an den vielen Hindernissen scheitern, denen man auf seinem spirituellen Weg begegnet.

„Wenn wir über kein Wissen verfügen, gehen wir wahrscheinlich den falschen Weg oder treffen auf Gefahren, was abhängt von unserer Intelligenz. Aber wir überlegen uns, dass wir die Erfahrung [i.e. die pariyatti] von jemandem besitzen, der [diesen Weg] schon gegangen ist, und nutzen sie zu [unserem] Vorteil, damit sie uns hilft. Aus diesem Grund lernen wir die pariyatti. Wenn wir die pariyatti überhaupt nicht annehmen, dann laufen wir Gefahr, falsch zu praktizieren, den falschen Weg zu gehen. Die pariyatti wird in den Schriften mit einer Kompassnadel oder mit einem Licht, welches den Weg leuchtet, verglichen. Eine Kompassnadel erlaubt uns, die richtige Orientierung zu finden, ein leuchtendes Licht oder eine Taschenlampe lässt uns den Weg erkennen, der zu gehen ist, d.h. wir laufen nicht in der Dunkelheit... Außerdem ist die pariyatti wie eine Landkarte und wie geographisches Wissen oder wie

---

163 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 18-19.

164 Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 10.

ein Traveller-Buch. Geographisches Wissen oder ein Reise-Buch helfen uns, uns zurecht zu finden: Wenn wir diesen Weg gehen, wohin führt uns das? Und, worauf werden wir unterwegs auf unserem richtigen Weg treffen? Was werden wir passieren? Was ist beobachtenswert? Darüber hinaus werden wir manchmal erfahren, wo wir uns ausruhen können, worauf wir Acht geben sollen und welche Dinge es gibt, die uns spezielles Wissen zu Teil werden lassen. So ermöglicht uns [die pariyatti], uns auf alles richtig vorzubereiten."[165]

Dies impliziert für Phra Dhammapiṭaka aber keineswegs, dass jeder die gesamte pariyatti direkt aus dem *Dreikorb* studieren muss.[166] Da der Buddha seine Lehre den individuellen Bedürfnissen seiner vielen Gesprächspartner bzw. Zuhörer angepasst hat[167], ist die pariyatti einerseits sehr umfangreich, gleichzeitig aber auch für das heutige Individuum in seiner originalen Form oftmals nicht geeignet und deshalb kaum von Nutzen. Ohne ausreichende Erfahrungen ist die eigenständig durchgeführte Anwendung oder Akkommodation dieser unvermittelten pariyatti nicht möglich bzw. fehlerhaft.[168] Es gibt aber den Lehrer[169] (*acan*, T.), der aufgrund seiner eigenen Erfahrungen und Fähigkeiten hinsichtlich der pariyatti und der paṭipatti, als Guter Freund[170] (*kanlayanamit*, T.) agiert, und die pariyatti entsprechend den individuellen Bedürfnissen auswählt, anpasst und lehrt, gleichzeitig aber auch beobachtet, ob Fehler im Verständnis oder in der Anwendung der buddhistischen Lehren auftauchen, um diese dann zu korrigieren.

---

165 Phra Dhammapiṭaka, 2544a, S. 46-47.

166 In der thailändischen Pāli-Ausgabe umfasst der *Dreikorb* 45 Bücher mit insgesamt über 22.000 Seiten. Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 74.

167 Dhammapiṭaka, 2542g, S. 35-40. Siehe auch: Lamotte, 1988, S. 50-51; Gombrich, 1996, S. 17f.

168 Phra Dhammapiṭaka, 2544a, S. 49-52.

169 „อาจารย์". In Pali: Ācariya.

170 „กัลยาณมิตร". In Pāli: Kalyāṇamitta.

Das Studieren im Buddhismus ist deshalb kein „starr vorgezeichneter“[171] Ablauf, sondern, so Phra Dhammapiṭaka, vielmehr ein Prozess, bei dem diskutiert und nachgefragt wird. Außerdem soll das Gehörte immer gründlich reflektiert (yonisomanasikāra)[172] werden. Auf diese Weise ist jeder, der den Buddhismus studiert, der Gute Freund des anderen. Das Symbol dieser Atmosphäre des gemeinsamen Studierens stellt für Phra Dhammapiṭaka die upaṭṭhānasālā, i.e. die Versammlungshalle, dar. Zurzeit des Buddha versammelten sich die Mönche nach ihrer Mahlzeit in der upaṭṭhānasālā, um über den Dhammavinaya zu diskutieren, Lehrvorträge anzuhören, Erfahrungen auszutauschen usw. Selbst der Buddha hatte manchmal - ohne zu unterbrechen - den Vorträgen der Mönche zugehört und anschließend die Redner wegen des Inhaltes ihrer Rede gelobt bzw. getadelt.[173]

Phra Dhammapiṭaka resümiert, dass jeder im Buddhismus Praktizierende die pariyatti in irgendeiner Form benutzt; sei es, dass er sie aufgrund seiner Intelligenz unvermittelt aus dem *Dreikorb* entnimmt und seiner individuellen Situation entsprechend anwendet, oder aber dass er sich, um Zeit zu sparen oder aber aufgrund von eingeschränkten Kenntnissen auf einen *acan* verlässt. Eine Kombination aus diesen beiden Möglichkeiten ist natürlich auch denkbar: „Einen Praktizierenden [aber], der keine pariyatti hat, gibt es nicht, außer er hat nichts mit dem Buddhismus zu tun, d.h. er hat eine eigene, neue Religion gegründet.“[174]

---

171 „กำหนดตายตัวลงไป“ (Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 165).

172 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 165.

173 Phra Dhammapiṭaka beobachtet, dass diese „Atmosphäre“ in den thailändischen Klöstern fast nicht mehr vorhanden ist: „Das Wort ‚upaṭṭhānasālā‘ ist auch schon verschwunden... Seit neuerer Zeit werden fast alle sālās für andere Zwecke benutzt“ (Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 165-167; siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 309-313).

174 Phra Dhammapiṭaka, 2544a, S. 49. Diese Aussage bezieht sich sicherlich nicht auf die Angehörigen bzw. Gründer anderer Religionen. Phra Dhammapiṭaka bezieht sich wohl auf diejenigen, die möglicherweise behaupten würden, sie könnten ohne Kenntnis der buddhistischen Lehre den Buddhismus praktizieren. Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2544a, S. 48-49.

Nach Phra Dhammapiṭakas Auffassung besteht zwischen dem Verständnis der Theorie[175], i.e der pariyatti, und experimenteller Praxis, der paṭipatti, eine dialektische Beziehung. Die paṭipatti kann nämlich dem Schriftenlernenden die Authentizität des Gelernten beweisen, indem ihre Resultate mit den in den Schriften prognostizierten übereinstimmen, und somit

> *„ein Mittel sein, welches den Wert der pariyatti dem Leben und der Welt klar manifest werden lässt, d.h. [bei der pariyatti] handelt es sich nicht nur um irgendetwas in Büchern Aufgezeichnetes oder um Formulierungen zum Zwecke der Argumentation und zum Prahlen mit geistigen und rhetorischen Fähigkeiten.“*[176]

Für die paṭipatti hingegen ist die pariyatti, wie bereits gezeigt, eine Hilfe, den richtigen Weg zu finden, mit seiner Energie und Zeit hauszuhalten und Gefahr auf dem spirituellen Weg zu minimieren.

Ein weiterer Aspekt dieser Wechselwirkung zwischen paṭipatti und pariyatti besteht in Phra Dhammapiṭakas Sicht darin, dass

> *„wenn jemand gemäß den Prinzipien sīla, samādhi und paññā, so wie diese im Pāli-Kanon dargelegt sind, praktiziert, so wird sein Leben zum Buddhismus selbst... **Dies kann man [auch] so formulieren: Der Buddhismus überlebt durch [diese] beste Methode der Bewahrung. Anders ausgedrückt, das Tipiṭaka durchdringt den Menschen und ist somit nicht nur ein materielles Buch.**“*[177]

In diesem und dem vorangehenden Kapitel wurde gezeigt, wie Phra Dhammapiṭaka die Autorität des im Pāli-Kanon fixierten Dhammavinaya beschreibt und begründet: Nach Phra Dhammapiṭaka bilden die kanonischen Texte den Maßstab für die individuelle religiöse

---

175 An anderer Stelle äußert Phra Dhammapiṭaka allerdings Bedenken gegen die Benutzung des Wortes „Theorie“ („ทฤษฎี“) anstelle buddhistischer Terminologie: Es ist „ein modernes Wort. Es hat eine andere Bedeutung. Lassen wir uns [besser] nicht darauf ein.“ (Phra Dhammapiṭaka, 2540a, S. 86).

176 Phra Ratchaworamuni, 2541, S. (9).

177 Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 15. Die Hervorhebung entspricht dem Originaltext. Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 11.

Praxis im Buddhismus. Gleichzeitig stellen sie für ihn aber auch die formative und normative Bezugsquelle für die thailändische Gesellschaft und Kultur dar. Der Pāli-Kanon wird somit zum identitätsstiftenden Fundus der Buddhisten und außerdem gibt er Auskunft über ihr soziales und kulturelles Programm.

Als Text, der die „zeitlosen Wahrheiten" des dhamma beinhaltet, ist er in der Lage, Antworten auf die Fragen und Probleme der Moderne zu geben. Diese Überzeugung Phra Dhammapiṭakas zeigt sich anhand seiner zahlreichen Bücher, in denen er nicht nur moderne Probleme der thailändischen Gesellschaft mit den Idealen und Vorgaben der Pāli-Texte kritisch vergleicht, sondern auch die seiner Meinung fehlorientierten Ansätze des Westens aus seiner kanonischen Sicht kritisiert. So tragen einige seiner Bücher, die er mit dieser Zielsetzung geschrieben hat, die in dieser Beziehung aussagekräftige Titel „Buddhistische Ökonomie", „Der Buddhadhamma und das Leben in der Technologiegesellschaft", „Der Buddhadhamma und die thailändische Bildungsphilosophie im Zeitalter der Globalisierung", „Die thailändischen dhamma–Botschafter öffnen den Weg zu einer neuen Zivilisation", „Buddhistische Jurisprudenz", „Der Buddhismus als Basis für die Wissenschaften", „Nach Amerika schauen, um die thailändischen Probleme zu lösen" oder „Buddhistische Lösungen für das 21. Jahrhundert".

Dieser Ansatz Phra Dhammapiṭakas, der davon ausgeht, dass im Pāli-Kanon eine universale Anleitung zur Lösung jeder Art menschlicher Probleme zu finden ist, wird scharf von dem thailändischen Historiker Thongchai Winitcakun (ธงชัย วินิจจะกูล)[178] kritisiert. Der Westen, so sagt Thongchai Winitcakun in diesem Zusammenhang, verfügt über eine Geschichte „religiöser Revolutionen", in denen die Autorität der Heiligen Schriften und die Richtigkeit

[178] Thongchai Winitcakun ist am Zentrum für Südostasienstudien der Universität Wisconsin-Madison, USA, Professor für Geschichte.

der in ihnen vermittelten Weltanschauungen hinterfragt wurden. Hiergegen, so bedauert er, weist Thailands Geschichte eine

> *„Lernkultur [auf], die sich an die religiöse Tradition anlehnt und [somit] an dem Prinzip anhaftet, dass* ***die*** *Wahrheit [สัจจะ] bereits gefunden wurde und vom Lehrmeister [meint hier: Buddha] bereits vollständig dargelegt wurde. [Aus diesem Grund] haben die nachfolgenden Generationen nicht die Aufgabe… neues Wissen zu schaffen, [sondern]… lediglich die Pflicht,… die [überlieferte] Wahrheit… zu verstehen…“*[179]

Diese Anhaftung an überliefertes Wissen, so meint Thongchai Winitcakun, ist der Grund dafür, dass in der thailändischen Wissenschaft weder entscheidende Fortschritte erzielt werden können noch Kritikfähigkeit entstehen kann. Diese Tradition, so fährt er fort, charakterisiert sich dadurch, dass in ihr überliefertes Wissen lediglich an die entsprechenden Zeiten „angepasst“[180] wird. Dieses Wissen, so Thongchai Winitcakun, wird aber weder hinterfragt noch „aufgegeben“. Außerdem ermutigt diese Tradition „schwerpunktmäßig keinen Widerspruch auf theoretischer, geistiger Ebene“.[181]

Für Thongchai Winitcakun stellt Phra Dhammapiṭakas Herangehensweise an den Pāli-Kanon ein Beispiel dieser traditionellen, religionsgeprägten Lernkultur dar. Thongchai Winitcakun formuliert die Haltung, die seiner Auffassung nach Phra Dhammapiṭaka als Vertreter dieser Tradition einnimmt, so: „‚Die Dinge, die ich verstanden habe sind richtiger als die Dinge,

---

179 Wanchai Tantiwithayaphithak/Wiwat Phanthawuthiyanon, 2545, S. 141 (meine Hervorhebung).

Thongchai Winitcakun räumt zwar ein, dass die religiöse Reform Phra Wachirayans als ein „Angriff“ („การปะทะ“) auf die traditionelle „religiöse Wissenschaft“ angesehen werden kann, aber im Vergleich zu westlichen geistigen Krisen doch sehr unbedeutend war.

180 „ปรับ“ (Wanchai Tantiwithayaphithak/Wiwat Phanthawuthiyanon, 2545, S. 142).

181 „ล้มล้าง“, „ขัดแย้งกันอย่างหนักทางทฤษฎี ทางแนวคิด“(Wanchai Tantiwithayaphithak/Wiwat Phanthawuthiyanon, 2545, S. 142).

Dass sich auch „weltliche“ thailändische Wissenschaftler auf den Pāli-Kanon beziehen, um dort auf Probleme der Moderne Anworten zu finden, bezeichnet Thongchai Winitcakun, als einen „enormen Rückschritt“ („ถอยหลังลงคลองกันไปใหญ่“) (Wanchai Tantiwithayaphithak/Wiwat Phanthawuthiyanon, 2545, S. 142).

die derzeitig geglaubt werden.‘ ‚Richtiger‘ meint [hier] aber: in größerer Übereinstimmung mit dem Kanon.“[182]

Die buddhistischen Lehren, so Thongchai Winitcakun, „stellen [aber] keine Erklärung der gesamten Welt dar… [Sie] haben Begrenzungen und verfügen über eine spezifische Lernmethode.“[183] Aus diesem Grund sind die kanonischen Lehren seiner Auffassung nach nicht in der Lage, adäquate Anworten auf die Probleme der Moderne zu liefern. Er fordert deshalb, dass die Autorität der „Mönchslehrer“ „überwunden wird“[184], da das moderne Wissen besser dazu geeignet sei, die modernen Probleme anzugehen.[185]

---

182 „สิ่งที่อาตมาเข้าใจถูกต้องกว่าที่เชื่อกันในปัจจุบัน แต่ถูกต้องกว่าในความหมายว่าตรงตามพระคัมภีร์กว่า “ (Wanchai Tantiwithayaphithak/Wiwat Phanthawuthiyanon, 2545, S. 142).

183 Wanchai Tantiwithayaphithak/Wiwat Phanthawuthiyanon, 2545, S. 142.

184 „พระอาจารย์“, „เดินเลยครู“, „ข้ามครู“ (Wanchai Tantiwithayaphithak/Wiwat Phanthawuthiyanon, 2545, S. 142).

185 Wanchai Tantiwithayaphithak/Wiwat Phanthawuthiyanon, 2545, S. 142.

8. Was sind Verdienste?

Um eingehender zu ergründen, wie Phra Dhammapiṭaka konkret Kritik an der thailändischen Gesellschaft übt, indem er den Pāli-Kanon als „Maßstab anlegt“, soll an dieser Stelle exemplarisch seine kritische Gegenüberstellung des buddhistischen Konzeptes puñña mit den modernen thai-buddhistischen Konzepten von *bun* aufgezeigt werden.[186] Auf diese Weise wird dargestellt, wie nach Phra Dhammapiṭaka die normative Autorität des Pāli-Kanon konkret wirksam werden soll.

Puñña bedeutet Verdienst oder verdienstvolle Tat. Im Thailändischen erscheint dieses Pāliwort als „*bun*“ und meistens in Verbindung mit „*tham*“ und kann somit mit „Verdienste machen“ („*thambun*“)[187] übersetzt werden. Phra Dhammapiṭaka beobachtet zwischen dem kanonischen und dem thailändischen Konzept von puñña eine Diskrepanz, die er auf historische Erosion oder absichtliche und zweckgerichtete Manipulation der originalen

---

186 Phra Dhammapiṭaka ist nicht der Erste, der die thailändische Auffassung von puñña kritisiert: Der Publizist Thian Wan (1842-1915) und Buddhadāsa sind in dieser Hinsicht seine Vorgänger (Rosenberg, 1980, S. 113-115; Mulder, 1997, S. 56).

Eine vollständige Darstellung seiner mannigfaltigen Kritk ist Angesichts der großen Menge von Publikationen, in denen Phra Dhammapiṭaka mittels verschiedener kanonischer Konzepte die moderne thailändische Gesellschaft kritisiert, in diesem Rahmen schlichtweg unmöglich.

Weitere kanonische Konzepte, die Phra Dhammapiṭaka oft in seinen Publikationen verwendet, um durch eine Gegenüberstellung thai-buddhistische Konzepte zu kritisieren, sind: die vier „brahmavihāra“ („Göttlichen Verweilzustände“), „santosa“ („Zufriedenheit“), das Verhältnis zwischen dhamma, Dhamma und vinaya, die Vier „iddhipādas“ („Wege des Erfolgs“), „taṇhā“ („Gier“) und „chanda“ („Wollen“), „kamma“, „pāramī“ („die [zehn] Perfektionen“), „vipassanā“ („Einsicht“), „adhiṭṭhāna“ („Resolution“), „lokiya“ und „lokuttara“ („zu der Welt gehörend“ bzw. „transzendent“), „bodhisatta“ (zukünftiger Buddha), „paratoghosa“ („die Stimme eines anderen“) und „yonisomanasikāra“ („analytische Reflektion“), usw.

187 „ทำบุญ“.

Bedeutung des Begriffes zurückführt.[188] Die traditionelle thailändische Auffassung von *bun* erklärt er folgendermaßen:

> *„Ich möchte zusammenfassend sagen, dass es zwei Thaiwörter gibt, welche Tradition und Lebensweise der Thailänder klar zum Ausdruck bringen. Das sind das Wort ‚sanuk' [‚Spaß'] und das Wort ‚bun'. ‚Sanuk' zeigt sich durch Fröhlichkeit und Zufriedenheit und durch Konsum von materiellem und sozialem Wohlstand und Glück... Zusammen mit ‚sanuk', welcher sich auf konkrete Weise manifestiert, haben die Thais das Wort ‚bun', das einen abstrakten fundamentalen Wert [หลักเชิดชูทางนามธรรม] darstellt. Es ist Hoffnung und geistige Wertschätzung. ‚Bun' stellt das geistige (weisheitliche [ทางปัญญา]) Ziel dar, auf welches die Thais hinstreben und welches sie erreichen möchten. Was auch immer sie tun, so hoffen sie bun zu erlangen. Und dieses ‚bun' verbindet sich in ausgeglichener Weise mit ‚sanuk' und kontrolliert ‚sanuk', damit dieser nicht exzessiv wird und zu Vernarrtheit, Trunkenheit und moralischem Niedergang führt."*[189]

Diese Auffassung von *bun* hat sich aber, so Phra Dhammapiṭaka, vor allem als Folge der Industrialisierung und wirtschaftlichen globalen Einbindung Thailands drastisch verändert und ist im heutigen Thailand kaum wieder zu finden: „Derzeit kann man klar sehen, dass *bun* [so gut wie] verschwunden ist und es nur *sanuk* gibt, der schlimmer wird."[190]

Phra Dhammapiṭaka stellt fest, dass ein Vergleich zwischen dem gegenwärtigen Gebrauch von *bun* und seiner kanonischen Bedeutung zeigt, dass ein derartiger semantischer Verlust

---

188 Eine bewusste Bedeutungsverzerrung von puñña wirft Phra Dhammapiṭaka der Phra Thammakai-Bewegung in Pathum Thani vor, die seiner Meinung nach versucht, sich mittels dieses Begriffes materiell zu bereichern und einen Personenkult zu fördern (Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 12; siehe hierzu auch: Aphinya Füangfusakun, 2541, S. 49-54; Phra Mahawuthichai Wachiramethi, 2546, S. 113-140).

189 Phra Dhammapiṭaka/Prawet Wasi/Ekawit na Thalang, 2544, S. 18.

Für eine detaillierte Beschreibung der traditionellen Art und Weise des *thambuns* und den damit verbundenen Riten und Bräuchen, siehe: Phya Anuman Rajadhon, 1988, S. 11-58.

190 „เวลานี้เห็นชัดว่า บุญหายไป แต่ความสนุกเลวร้ายขึ้น" (Phra Dhammapiṭaka/Prawet Wasi/Ekawit na Thalang, 2544, S. 19).

Für eine wissenschaftliche Untersuchung des thai-buddhistischen Konzeptes *thambun* und seines Wandels, siehe: Mulder, 1973.

und eine solche Bedeutungsverzerrung stattgefunden haben, dass derzeit nur noch „Überreste“[191] vom originalen Sinn vorhanden sind.[192] Die ursprüngliche Bedeutung von *bun* wurde reduziert auf die Gabe von materiellen Dingen an die Mönche.[193] Zur gleichen Zeit wird die buddhistische Vokabel „Gabe“ („dāna“; „*than*“, T.) nur noch für das Geben an Laien, vor allem aber an Arme verwendet. Im heutigen Thailand wird überwiegend unter *thambun* nur noch das Bauen von sakralen Bauwerken oder das Anfertigenlassen von Buddhastatuen verstanden.[194]

Diese Motivation zum Bau von Sakralbauten beinhaltet eine weitere Bedeutungskomponente, die ebenfalls auf eine Sinnverzerrung hinweist: Während in früheren Zeiten *thambun* eine soziale Motivation besaß, zielt *thambun* heutzutage auf die unmittelbare und individuelle Befriedigung ab. In der Vergangenheit war nämlich das Kloster (*wat*, T.) im Gegensatz zu heute Mittelpunkt der Bevölkerung: „Den größten Vorteil für die Bevölkerung

---

191 „ซาก“.

192 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 287; Phra Dhammapiṭaka/Prawet Wasi/Ekawit na Thalang, 2544, S. 18; Phra Dhammapiṭaka, 2545f.

193 Hieraus ergibt sich, dass die Höhe der erworbenen Verdienste oftmals an dem materiellen Wert des Gespendeten fixiert wird. Mulder erklärt hierzu: „... the relatively well-to-do have the opportunity to make more merit than others. One hundred baht makes more merit than one baht, providing the intentions are the same and the source of money is respectable.“ (Mulder, 1973, S. 6).

Als Rama III (r. 1824-1851) eine Kommission von Gelehrtenmönchen fragte, ob ein armer Mensch (คนเข็นใจ) mit nur einem Geldstück (กหาปณะ) genauso soviel Verdienste (ānisaṃsa) wie einer Reicher (ผู้มีทรัพย์) mit 100 oder 1.000 Geldstücken erwerben kann, antworteten ihm die Mönche mit einem Zitat aus dem Kommentar zum Dhammapada: „[Wenn] der Glaube von manchen gering ist, und [ihr] Besitz groß, so sind sie nicht in der Lage, große Verdienste [hier: kusala] zu tun, und wenn der Glaube gering und der Besitz gering ist, so können sie es auch nicht. Und ist aber der Glaube groß und der Besitz klein, so sind sie auch nicht in der Lage. Und ist aber der Glaube groß und ist der Besitz groß, so ist man in der Lage [große Verdienste zu tun].“ (Prachumphraratchaputcha, 2516, S. 215-216)

„[sace] ekaccassa saddhā mandā hoti, bhogā ca bahū saṃvijjanti, neva sakkoti bahūni kusalāni kātuṃ, mandāya ca pana saddhāya mandesu ca pana bhogesu na sakkoti. Uḷārāya ca pana saddhāya mandesu ca bhogesu na sakkotiyeva. Uḷārāya ca pana saddhāya uḷāresu ca bhogesu sati sakkoti.“ (Dh-a.1.419).

194 Phra Thepwethi/Rawi Phawilai, 2532, S. 125-126; Phra Dhammapiṭaka, 2540a, S. 158; Phra Dhammapiṭaka, 2541d, S. 11, 24, 65.

zu schaffen, bestand also darin, Bauwerke im Kloster zu errichten.“ Und obwohl das Kloster nicht mehr länger das soziale Zentrum im Leben der Thais darstellt, besteht weiterhin „die Anhaftung, dass durch das Errichten von Bauwerken im Kloster großes *bun* erworben wird.“[195] Aus diesem Grund stimmt Phra Dhammapiṭaka in diesem Punkt mit Wirtschaftswissenschaftlern überein, die in diesen übermäßigen Bauvorhaben eine gefährliche Beeinträchtigung der ökonomischen Entwicklung Thailands erkennen.[196]

Darüber hinaus versprechen sich die thailändischen Männer durch die Ordination zum Mönch *bun* für sich und ihre Mütter zu generieren. Inwieweit die Zeit in „gelben Gewändern“ aber effektiv dazu genutzt wird, den für Mönche obligatorischen spirituellen Aufgaben nachzukommen, scheint oftmals keine Rolle zu spielen. Phra Dhammapiṭaka warnt, dass bei diesem *thambun*-Verständnis keine Meriten, sondern vielmehr „viel Unheilvolles“ (pāpa) erworben wird.[197]

Die Bedeutungsverzerrung des Begriffes *bun*, so Phra Dhammapiṭaka, geht sogar soweit, dass sich die Menschen darunter eine „heilige Sache“ oder „magische Kraft“ vorstellen, die man durch eine „Art Tauschhandel“ dazu bewegen kann, „Glück und Reichtum für sich selber zu schaffen.“[198] Um in einer „neuen Wiedergeburt sehr großen Reichtum zu besitzen

---

195 „การสร้างสิ่งที่เป็นประโยชน์แก่ชมชนที่สุด ก็คือสร้างสิ่งก่อสร้างในวัด“, „...ความยึดถือว่า การสร้างสิ่งก่อสร้างในวัดได้บุญมาก...“ (Phra Dhammapiṭaka, 2542d, S. 25). Siehe auch: Phra Ratchaworamuni, 2517, S. 23-24; Phra Ratchaworamuni, 2527, S. 205-206.

Phra Dhammapiṭaka berichtet, wie zwischen verschiedenen ländlichen Klöstern Thailands geradezu ein Wettbewerb entstanden ist um die Größe der sakralen Gebäude: „Wenn ein *bot* [=uposathāgāra, i.e. das Gebäude im Kloster, wo die klerikalen Veranstaltungen und Zeremonien ausgeführt werden] gebaut wird, so wettstreitet man untereinander darum, welcher *bot* größer ist: ‚Unser *bot* muss größer werden als der *bot* der anderen‘... ‚Unser *bot* muss der größte in dieser Stadt, diesem Distrikt, dieser Provinz werden. ‘...“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538f, S. 35). Siehe hierzu: Mulder, 1973, S. 9, 15-16.

196 Phra Ratchaworamuni, 2527, S. 71, 331; Phra Dhammapiṭaka, 2541d, S. 24.

197 Phra Thepwethi/Rawi Phawilai, 2532, S. 50.

198 „อำนาจวิเศษ“, „สิ่งศักดิ์สิทธิ์“, „เป็นดุจของแลกเปลี่ยน“, „...บันดาลโชคลาภแก่ตน“ (Phra Ratchaworamuni, 2517, S. 22; Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 287).

oder im Himmel wiedergeboren zu werden, muss man [religiöse Gebäude] im Tempel bauen.“[199]

Phra Dhammapiṭaka vermutet, dass die in der thailändischen Gesellschaft weit verbreitete Fokussierung des *bun*-Erwerbens auf das Geben (dāna) auf den Einfluss der Vessantara-Geburtsgeschichte zurückzuführen ist.[200] Diese Geburtsgeschichte gehört zu den populärsten buddhistischen Geschichten in Südostasien überhaupt und erzählt wie der zukünftige Buddha (bodhisatta) als Königssohn Vessantara wiedergeboren wird und höchste Freigebigkeit praktiziert, um dadurch die spirituellen Eigenschaften zu vervollkommnen, die notwendig sind, um schließlich zu einem Buddha zu werden.[201]

Trotz seiner semantischen Verengung, so Phra Dhammapiṭaka, stellt *bun* ein zentrales und altes Wort thailändischer Kultur dar, welches motiviert und einigt:

> *„Sobald man ‚thambun‘ sagt, hat der Geist der Menschen ein Ziel, und es entsteht Energie, gemeinsam [Dinge] zu tun. Es bewirkt Einigkeit [sāmaggi]... es ist ein wichtiges Wort, das zum Herzen der thailändischen Gesellschaft spricht [คำสื่อใจยิ่งใหญ่], angefangen von den einfachen Leuten bis hin zum König...“*[202]

Mulder kommt nach seiner Untersuchung zu einem ähnlichen Ergebnis: „Merit-making practices tend to become businesslike. The primary focus is on giving and not on personal commitment to enhance Buddhism. Moreover, to make merit often is motivated in terms of personal betterment: to give lavishly enhances one´s status.“ (Mulder, 1973, S. 15). Siehe hierzu auch: Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 428-431.

199 „เกิดใหม่มีทรัพย์สินเงินทองมากหรือไปเกิดในสวรรค์ ก็ต้องสร้าง... ในวัด“ (Phra Ratchaworamuni, 2517, S. 23).

Während *bun* als belohnende transzendente Kraft aufgefasst wird, wird kamma manchmal als „eine geheime Kraft [verstanden], die an einem unbekannten Ort dahingleitet und die darauf lauert uns zu bestrafen.“ („อำนาจเร้นลับอย่างหนึ่งซึ่งลอยอยู่ที่ไหนก็ไม่รู้ มันคอยจ้องจะมาลงโทษเรา“) (Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 76).

200 Phra Thepwethi, 2535c, S. 7.

201 J.IV.481ff. Siehe auch: Cone/Gombrich, 1977.

202 Phra Dhammapiṭaka, 2544i, S. 6.

Aus diesen Gründen besitzt es nach wie vor das Potential, als Medium des Dhammavinaya zu fungieren.[203] Phra Dhammapiṭaka konstatiert deshalb:

> *„Wenn... das authentische ‚bun' mit der richtigen Bedeutung in lebendiger Weise zurückkehrt, wird der Buddhismus wieder in der thailändischen Gesellschaft gedeihen und die thailändische Gesellschaft selber wird stark und stabil werden und wahren Vorteil und Glück erlangen."*[204]

Für Phra Dhammapiṭaka besitzt die originale Bedeutung von *thambun* eine weitaus umfassendere und tiefgründigere Bedeutung als dies im Allgemeinen in der gegenwärtigen thailändischen Gesellschaft verstanden wird: *Thambun* „umfasst [nämlich] den gesamten menschlichen Entwicklungsprozess."[205] Im Pāli-Kanon[206] wird *thambun* bzw. „puññakiriyāvatthu" („Basis der verdienstvollen Taten") in drei Bedeutungskomponenten unterteilt:

1. dānamaya puññakiriyāvatthu:	Basis verdienstvollen Handelns, das aus Geben besteht.
2. sīlamaya puññakiriyāvatthu:	Basis verdienstvollen Handelns, das aus dem Einhalten des moralischen Verhaltens besteht.
3. bhāvanāmaya puññakiriyāvatthu:	Basis verdienstvollen Handelns, das aus geistiger Entwicklung besteht.

---

203 Phra Dhammapiṭaka, 2544i, S. 23.

204 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 289.

205 „...ครอบคลุมกระบวนการพัฒนามนุษย์ทั้งหมด" (Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 256-257).

206 D.III.218; A.IV.241; It.51.

Hieraus wird ersichtlich, dass das Geben (dāna) „nur eine Art des *thambun* darstellt im System des *thambun*, welches vollständig praktiziert werden muss...“[207] Bei dāna handelt es sich lediglich um die initiale Stufe in diesem System. Diese hat den sozialen Zweck, eine gerechte Verteilung der Konsumgüter in der Gesellschaft zu garantieren, um dadurch das Entstehen der zweiten Stufe von *thambun*, d.h. des moralischen Verhaltens (sīla), und damit wiederum der dritten Stufe, der geistigen Entwicklung (bhāvanā), zu unterstützen.[208]

Aber auch bei dem Terminus bhāvanā beobachtet Phra Dhammapiṭaka bei der Art und Weise, wie die Thais diesen Begriff gebrauchen, eine semantische Verzerrung:

> *„Es handelt sich hierbei nicht [wie das im Thailändischen oft verstanden wird] nur um das leise [und geheimnisvolle] Artikulieren [มุบมิบ]... oder um Sprüche in der klerikalen Sprache, die man als magische Formeln [manta, gāthā] auswendiglernt und vor sich hin murmelt [บ่น].“*[209]

Vielmehr, so Phra Dhammapiṭaka, wird unter bhāvanā die Entwicklung von Konzentration (samādhi) und Weisheit (paññā) verstanden.[210] Das wiederum, so erklärt Phra Dhammapiṭaka weiter, bedeutet, dass es sich bei der tatsächlichen Bedeutung von *thambun* um eine Praxis handelt, die im Wesentlichen mit der des Achtfältigen Pfades bzw. des Dreifachen Trainings übereinstimmt. In der Verschiedenheit der Anordnung dāna, sīla und bhāvanā im Gegensatz zu sīla, samādhi und paññā (die drei Aspekte des Achtfältigen Pfades bzw. das Dreifache Training) sieht Phra Dhammapiṭaka lediglich eine andere Akzentuierung derselben Praxis:

> *„Für die Laien wird der externe Aspekt betont und [deshalb die spirituelle Praxis] in dāna, sīla und bhāvanā eingeteilt, für die Mönche aber wird der*

---

207 „...เป็นเพียงการทำบุญอย่างหนึ่งในระบบการทำบุญซึ่งจะต้องทำให้ครบ“ (Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 270).

208 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 258, 261, 270.

209 Phra Dhammapiṭaka, 2540d, S. 25.

210 Phra Dhammapiṭaka, 2540d, S. 24.

interne Aspekt betont, und man legt darum dieses Prinzip als sīla, samādhi und paññā dar.“[211]

Um auf die Lebenssituation der Laien einzugehen, betont der Buddha in der Anordnung der drei puññakiriyāvatthu im Gegensatz zu der des Dreifachen Trainings nicht die Praxis zur Erlangung des soteriologischen Ziels, des nibbāna, sondern vielmehr fundamentalere Praktiken wie

„körperliche und verbale Äußerungen, die zwischenmenschliche Praxis oder soziale Beziehungen, welche Handlungen sind, die sich konkret manifestieren, leicht identifizierbar und leichter zu praktizieren sind.“[212]

Eine weitere weit verbreitete „fehlerhafte“ Konzeption, die in einem engen Zusammenhang mir dem inkorrekten *thambun*-Verständnis steht und die Phra Dhammapiṭaka durch zahlreiche Publikationen und Vorträge zu berichtigen versucht, dreht sich um die buddhistische Praxis an sich, d.h. um das „Praktizieren des dhamma“.[213]

Phra Dhammapiṭaka macht die Beobachtung, dass viele Thais ein einseitiges und verengtes Verständnis darüber haben, welche umfassenden Implikationen eine buddhistische Praxis haben kann. So herrscht die weit verbreitete Vorstellung, dass es die dhamma-Praxis erforderlich mache, dass man sich aus der Gesellschaft löst, um sich in der Abgeschiedenheit eines Waldes oder eines Klosters in intensive Meditation (samādhi) zu versenken.[214]

---

211 Phra Dhammapiṭaka, 2540d, S. 28; Phra Dhammapiṭaka, 2544a, S.43.

212 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 598.

213 „การปฏิบัติธรรม“. Siehe hierzu auch: Olson, 1989, S. 372-377.

214 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 932; Phra Dhammapiṭaka, 2540d, S. 14, 24; Phra Dhammapiṭaka, 2544a, S. 33, 35, 41.

Mit dieser unvollständigen Auffassung ist auch die Vorstellung verbunden, dass sich die Mönche gänzlich aus der Gesellschaft zurückziehen und keinerlei soziale Verantwortung übernehmen. Sich auf den Pāli-Kanon berufend erkennt Phra Dhammapiṭaka hierin ein inkorrektes Verständnis und versucht deshalb in vielen seiner Werke, dem „Bild des asozialen Mönches“ entgegenzuwirken (siehe hierzu beispielsweise: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 837-838).

Hierbei, so Phra Dhammapiṭaka, handelt es sich aber nur um *einen* Bereich der buddhistischen Praxis: Das Dreifache Training, so erklärt er anhand von wirtschaftswissenschaftlichen Termini, kann sowohl auf „der Ebene des Mikrobereiches" als auch auf „der Ebene des Makrobereiches"[215] praktiziert werden. Die Praxis im Mikrobereich bedeutet in diesem Fall, dass man versucht, ständig sein menschliches Entwicklungspotential zu nutzen und zu überprüfen, ob die drei Konstituenten des Dreifachen Trainings anwesend sind:

> *„Gibt es in unserem derzeitigen Verhalten und Tun etwas Schädliches, das einem anderen Ärger bereitet? Oder zielt es darauf ab zu unterstützen, zu helfen, zu fördern und konstruktiv zu sein? (sīla) Zur selben Zeit [untersuchen wir,] wie unser Geist aussieht: Handeln wir durch einen egoistischen Geist? Zielen wir darauf ab, jemanden zu verletzen? Handeln wir durch Gier, Hass oder Verblendung? Oder handeln wir durch Liebe [mettā], durch Wohlwollen? Handeln wir durch Glauben [saddhā]? Mit Aufmerksamkeit [sati]? Fleiß? Verantwortung? usw. Und in dem Moment, in dem wir handeln: Wie sieht unser geistiger Zustand aus: Erhitzt? Unruhig? Betrübt? Traurig? Oder haben [wir] einen Geist, der ruhig, freudig, fröhlich, glücklich, zufrieden oder klar ist? (samādhi) [Und] handeln wir in dieser Handlung durch Wissen, Verstehen, betrachten die Dinge rational? Verstehen wir die Prinzipien und die Ziele? Erkennen wir Vor- bzw. Nachteile und haben wir den Weg zur Verbesserung schon erkannt? (paññā)"*[216]

Dagegen besteht die Praxis im Makrobereich Phra Dhammapiṭaka zufolge darin, dass man sukzessiv jede einzelne Konstituente des Dreifachen Trainings in intensiver Weise praktiziert. Die Praktiken im Mikrobereich und im Makrobereich des Dreifachen Trainings unterstützen sich gegenseitig und tragen dadurch gegenseitig zu ihrer Entwicklung bei.[217]

---

215 „ระดับจุลภาค", „ระดับมหัพภาค".

216 Phra Dhammapiṭaka, 2540d, S. 22.

217 Phra Dhammapiṭaka, 2540d, S. 22-23.

Vetter sieht in der originalen Bedeutung des Achtfältigen Pfades eine Anleitung für eine sequentielle Praxis: „[S]ome things can be done simultaneously. But it is difficult to prove that there was no sequence at all and, therefore, no path. Later, when the means 'discriminating insight' (P. paññā, S. prajñā) was

Die spirituelle Praxis, d.h. der Achtfältige Pfad, das Dreifache Training bzw. die drei puññakiriyāvatthus, wird dadurch zu einem universal und jederzeit anwendbaren Prinzip, das nicht nur das Monopol der Mönche ist, einen speziellen Ort oder bestimmte Lebensumstände erfordert oder sich gar auf das Geben von materiellen Dingen beschränkt, sondern jederzeit, von jedem Mann und jeder Frau bei jeder Handlung praktizierbar ist.[218] Oder anders formuliert: „Egal was man auch tut, die drei Arten des *thambun* kann man zur selben Zeit praktizieren.“[219]

Phra Dhammapiṭaka führt in seinen Werken und Vorträgen durch etliche Beispiele an, wie bei alltäglichen Handlungen *bun* erworben werden kann bzw. der Achtfältige Pfad oder das Dreifache Training praktiziert werden können:

> *„Als das Kind zu Ende gegessen hat und die Plastiktüte oder Packung [in der sich das Essen befand] wegwerfen will, entsteht in ihm sati [Achtsamkeit] und es kann sich daran erinnern, dass das Wegwerfen [von Abfall], an dem Ort, an dem es gerade steht, nicht richtig ist. In diesem Fall ist sati ein Punkt in der*

---

introduced and partisans of this method tried to find this means in the noble eightfold path, they did have to interpret this series as purely a collection of concepts.“ (Vetter, 1988, S. 13).

Phra Dhammapiṭaka erklärt den Achtfältigen Pfad hingegen folgendermaßen: „[Die Bezeichnung] ‚Achtfältiger Pfad‘ bringt manche Leute dazu, falsch zu verstehen, dass es sich um einen Weg mit acht Spuren handelt, und sie glauben dann, dass [der Achtfältige Pfad] die Bedeutung separater oder fortführender Wege hat: Ist ein Abschnitt abgelaufen, setzt man den Weg auf dem nächsten fort und so weiter bis alle Abschnitte vollständig sind... Tatsächlich aber ist das nicht so: Die Bezeichnung ‚Achtfältiger Pfad‘ hat eine klare Bedeutung und bezeichnet einen Weg, der sich aus acht Teilen konstituiert, vergleichbar mit einer guten Autobahn, die viele Bestandteile haben muss, um zu einer Straße zu werden, z.B. Erde, Kiesel, Sand, Steine, Laterit, Teer oder Beton, die aufeinander gelegt werden bis hin zur Straßenoberfläche. Zusammengenommen werden diese Dinge zur Straße selbst. [Außerdem] gibt es Abgrenzungen, Markierungslinien, steile, kurvige Straßenabfälle, Signale, Symbole, Schilder, die den Weg zeigen oder die Entfernung sagen, Stationen usw. bis hin zu Landkarten und zu Lampen für die Beleuchtung in der Nacht. Die Straße konstituiert sich aus all diesen Dingen, und der Fahrer ist auf all diese Dinge zur gleichen Zeit angewiesen. Und genauso konstituiert sich der Pfad aus acht Teilen, die zusammenkommen, und der dhamma-Praktizierende muss auch alle acht Teile des Pfades die ganze Zeit benutzen.“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 602).

218 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 763, 767.

219 „ไม่ว่าทำอะไรก็ทำบุญ ๓ อย่างได้พร้อมกัน“ (Phra Dhammapiṭaka, 2545f, S. 23). Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 584.

Gruppe des samādhi. Dass es weiß, dass das willkürliche Wegwerfen mit mangelnder Vorsicht falsch ist, bedeutet, dass es sīla kennt. Wenn es über die Vor- und Nachteile [seines Handelns] reflektiert und erkennt, dass das eigennützige und auf das eigene Wohl abzielende Wegwerfen ungut ist, wird es versuchen, es zu unterlassen. Wenn es versucht, falsches Verhalten zu unterlassen,... stellt dies eine Praxis gemäß dem sīla dar. Und wenn es seine Geisteskraft sammelt, um zu versuchen, seine Faulheit zu überwinden,... so benutzt es die Kraft der Konzentration [samādhi]. Und die Anstrengung, [zum Mülleimer] zu gehen,... befindet sich ebenfalls in der Gruppe des samādhi [sammāvāyāma]...'[220]

Das Dreifache Training und seine universalen Anwendungsmöglichkeiten in der Moderne stellen in Phra Dhammapiṭakas Arbeit gemäß kanonischem Vorbild ein zentrales Thema dar.[221]

Auch seine Didaktik entspricht der im Pāli-Kanon dargestellten Lehrweise des Buddha. Diese besteht nicht darin, gegen die bereits traditionell vorhandenen Strukturen oder Motive anzukämpfen, sondern sie vielmehr mit kanonischen Lehren in einer Weise zu verknüpfen, die ihnen eine neue und original-buddhistische Bedeutung gibt oder zumindest auf diese letztendlich hinleitet.[222] Meistens handelt es sich aber bei diesen von Phra Dhammapiṭaka „neu" interpretierten traditionellen Konzepten um eigentlich kanonische, deren originaler Sinn im Laufe der theravāda-buddhistischen Traditionsgeschichte erodierte, weil sich der Buddhismus mit regionalen Glaubensvorstellungen vermischte, bestimmte Teile der buddhis-

---

220 Phra Ratchaworamuni, 2517, S. 25.
In Phra Dhammapitika, 2545f, S. 24-26 erklärt er, wie ein Arzt oder ein Reporter durch ihre „richtige" Berufsausführung *bun* erwerben.

221 Phra Dhammapiṭaka bezeichnet die Lehre vom Dreifachen Training als „bahuladhammikathā" („die häufige Lehre"), weil sie vom Buddha oft dargelegt wurde (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 611).

222 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 8.

tischen Lehre stärker akzentuiert wurden als andere oder die Tradenten ihre eigene Ansichten in die Lehre inkorporierten.[223]

Phra Dhammapiṭaka beschränkt sich hierbei aber keineswegs nur auf traditionelle Konzepte: Weil er die buddhistische Lehre als universale Weltanschauung begreift, versucht er in vielen seiner Werke durch eine Gegenüberstellung zwischen verschiedenen modernen Vorstellungen und kanonischen Konzepten Begriffe wie Glück, Liebe, Freiheit, Menschenrechte, Valentinstag, Natur, Ethik, usw. kritisch zu beleuchten.

[223] Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 8-9.

9. Das semantische Dreieck: Maßstab, Glaube, Einsicht

Phra Dhammapiṭaka vertritt die Meinung, dass der Buddhismus keine „dogmatische“ Lehre ist, die den Menschen zwingt, ohne Nachfrage oder Zweifel zu glauben und zu praktizieren.[224] Ein genereller Aspekt des Buddhismus besteht dagegen darin, dass er die Menschen ermuntert, den eigenen Verstand zu benutzen, um selbst zu denken und sich kritisch mit den Dingen auseinanderzusetzen. Der Buddha forderte die Menschen deshalb auf: „Untersuche gründlich den dhamma“.[225] Denn ohne Untersuchung bleibt dem Menschen die Wahrheit verschlossen. Diese buddhistische Haltung der „gedanklichen Freiheit“[226] zeigt sich deutlich in dem kanonischen Text Kālāmasutta.

Das Kālāmasutta, so Phra Dhammapiṭaka, empfiehlt den Menschen eine „vernünftige Methode“[227], wie man sich gegenüber Religionen (einschließlich des Buddhismus), Theorien, Überzeugungen, Überliefertem oder jeder Form von mitgeteilter Information verhalten sollte. Dabei spielt es keine Rolle, ob man seinen Glauben in die betreffenden Dinge schon investiert hat oder aber noch, wie der Clan der Kālāmas, sich im Zweifel darüber befindet, wie man mit den verschiedenen dargebotenen Lehren umgehen soll.

---

224 Phra Dhammapiṭaka, 2542c, S. 168.

225 „yoniso vicine dhammaṃ“ (Phra Dhammapiṭaka, 2541a, S. 4; A.IV.3; A.IV.4).
Das Pāli-Wort „vicayo“ („Untersuchung“) ist nach Phra Dhammapiṭaka ein Synonym für „paññā“ (Phra Dhammapiṭaka, 2541a, S. 3).

226 „เสรีภาพทางปัญญา“ (Phra Dhammapiṭaka, 2542c, S. 7); „เสรีภาพในทางความคิด“ (Phra Dhammapiṭaka, 2542c, S. 10).

227 „วิธีแห่งปัญญา“. (Phra Dhammapiṭaka, 2542c, S. 10).

Der Buddha hat den Kālāmas geraten: „Kālāmas, es ist angemessen, dass Ihr Euch im Unklaren fühlt und zweifelt. Eure Unklarheit und Zweifel stiegen auf in einer Sache, bei der es angemessen ist zu zweifeln. Kālāmas,“[228]

1. *Be not led by report (mā[229] anussavena)*
2. *Be not led by tradition (mā paramparāya)*
3. *Be not led by hearsay (mā itikirāya)*
4. *Be not led by the authority of texts (mā piṭakasampadānena)*
5. *Be not led by mere logic (mā takkahetu)*
6. *Be not led by inference (mā nayahetu)*
7. *Be not led by considering appearances (mā ākāraparivitakkena)*
8. *Be not led by the agreement with a considered and approved theory (mā diṭṭhinijjhānakkhantiyā)*
9. *Be not led by seeming possibilties (mā bhabbarūpatāya)*
10. *Be not led by the idea, “This is our teacher” (mā samaṇo no garūti)*[230]

> *„Wenn Ihr selber erkennt: All diese Dinge sind unheilsam, all diese Dinge sind schädlich, all diese Dinge werden von den Weisen getadelt, all diese Dinge bringen demjenigen, der sie akzeptiert und praktiziert, Nicht-Wohl und Leid,*

---

228 „Alañhi vo, kālāmā, kaṅkhituṃ alaṃ vicikicchituṃ. Kaṅkhanīyeva pana vo ṭhāne vicikicchā uppannā.“ (A.I.189; übersetzt nach: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 651).

229 Während Phra Dhammapiṭaka den Pāli-Prohibitionspartikel „mā“ im Englischen mit „be not led“ übersetzt, benutzt er in der thailändischen Übersetzung „haltet [Euch] nicht fest“ („อย่ายึดถือ“) oder „entscheidet [Euch] nicht, zu glauben“ („อย่าปลงใจเชื่อ“). Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 651; Phra Dhammapiṭaka, 2542c, S. 8.

Für weitere von thailändischen Buddhologen vorgeschlagene Übersetzungen, siehe: Nawachai Kiatkoküa, 2544, S. 23-24, 143. Im Kommentartext Manorathapūraṇī wird die Prohibition mit „haltet nicht fest“ („mā gaṇhittha“) erklärt (A-a.II.305).

230 Dhammapiṭaka, 2545a, S. 232.

Es wurde an dieser Stelle deshalb nicht auf Phra Dhammapiṭakas eigenen Übersetzungen verzichtet, da sie in diesem Fall z.T. vorlagen, und weil andere Übersetzungen aus dem Originaltext in Pāli z.T. sehr voneinander abweichen. Siehe: Jayatilleke, 2530, S. 17-18; Nyanatiloka, 1993, S. 168; Bond, 1982, S. 8-9.

dann sollt Ihr [all diese Dinge] aufgeben... Wenn Ihr selber erkennt: All diese Dinge sind heilsam, all diese Dinge sind unschädlich, all diese Dinge werden von den Weisen gelobt, all diese Dinge bringen demjenigen, der sie akzeptiert und praktiziert, Wohl und Glück, dann sollt Ihr all (diese Dinge) annehmen, praktizieren und ausüben.“[231]

In Anbetracht dieser gedanklichen Liberalität, die nach Phra Dhammapiṭaka ein wesentliches Charakteristikum des Buddhismus darstellt, erscheinen seine folgenden Aussagen auf den ersten Blick als geradezu paradox. Phra Dhammapiṭaka konstatiert nämlich, dass „die Religiösen am Anfang [ihrer Praxis] das Erwachen oder die Wirklichkeitsfindung [ihres] Religionsstifters akzeptieren oder glauben **müssen**“[232], und:

„wenn ein Anhänger oder Religiöser keinen festen Glauben in das Prinzip des Erwachens des Buddha hat, so kann er wohl nicht auf dem buddhistischen Pfad vorankommen, oder anders formuliert, wie kann er denn ernsthaft beginnen, die verschiedenen buddhistischen Lehren zu praktizieren? Tatsächlich bedeutet das doch, dass er kein Anhänger oder Religiöser des Buddhismus sein kann. Der Glaube an das Erwachen des Buddha [tathāgatabodhi-saddhā] ist darum eine notwendige Eigenschaft eines Edlen Anhängers [ariyasāvaka] und jedes Buddhisten.“[233]

---

231 „Yadā tumhe, kālāmā, attanāva jāneyyātha- 'ime dhammā akusalā, ime dhammā sāvajjā, ime dhammā viññugarahitā, ime dhammā samattā samādinnā ahitāya dukkhāya saṃvattantī'"ti, atha tumhe, kālāmā, pajaheyyātha... Yadā tumhe, kālāmā, attanāva jāneyyātha- 'ime dhammā kusalā, ime dhammā anavajjā, ime dhammā viññuppasatthā, ime dhammā samattā samādinnā hitāya sukhāya saṃvattantī'ti, atha tumhe, kālāmā, upasampajja vihareyyātha.“ (A.I.189; A.I.190; übersetzt nach: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 651).

232 „...ศาสนิกชน เริ่มต้นก็ต้องยอมรับหรือเชื่อการตรัสรู้หรือการค้นพบความจริงขององค์พระศาสดา“ (Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 16; Hervorhebung durch den Verfasser).

233 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 426.

Außerdem behauptet Phra Dhammapiṭaka: „Die Buddhisten **müssen** an... [die buddhistischen Prinzipien] glauben, auch wenn sie noch nicht durch [ihre] Praxis klare Einsicht in die Prinzipien der Natur [sabhāvadhamma] erlangt haben.“[234]

Aber auch die Tatsache, dass Phra Dhammapiṭaka, wie oben aufgezeigt, die formative und normative Autorität des Pāli-Kanons sowohl bezüglich der individuellen buddhistischen Praxis als auch der thailändischen Kultur so nachdrücklich betont, scheint im Widerspruch zu den Empfehlungen des Buddha in dem Kālāmasutta zu stehen.

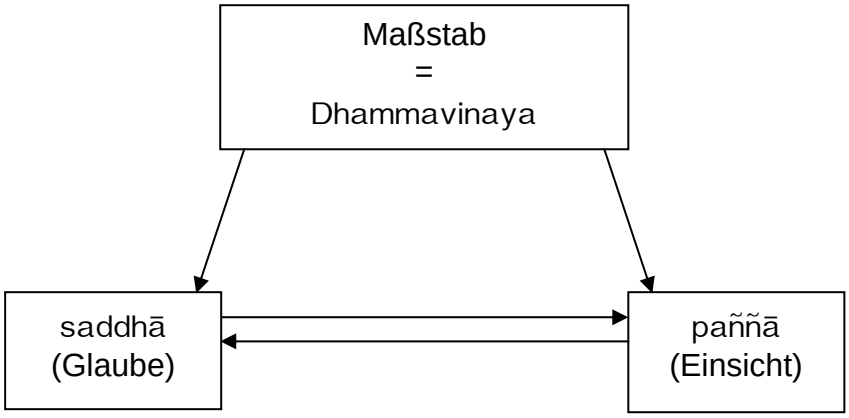
Um zu untersuchen, wie Phra Dhammapiṭaka diese scheinbar konträren Positionen zu vereinbaren versucht[235], ist es aufschlussreich, die semantischen Relationen zwischen den in dieser Problematik relevanten Begriffen „Standard“ (*mattrathan*, T.), „Glaube“ (saddhā) und „Einsicht“ (paññā) näher zu beleuchten. Der eigentliche Zweck dieser heuristischen Vorgehensweise ist es aber, Phra Dhammapiṭakas Auffassung über die Rolle des Pāli-Kanons als Standard eingehender zu ergründen.

---

234 „พุทธศาสนิกชนจึงต้องเชื่อ... แม้จะยังไม่รู้แจ้งประจักษ์สภาวธรรมจากการปฏิบัติ“ (Phra Dhammapiṭaka, 2539e, S. 50; Hervorhebung durch den Verfasser).

235 Für weitere Positionen zu diesen sich scheinbar widersprechenden Tendenzen im Pāli-Kanon, siehe: Jayatilleke, 1980, S. 369-415; Bond, 1972, S. 51-72; Bond, 1982, S. 1-17; Fernhout, 1994, S. 37-40.
Der thailändische Gelehrtenmönch Phra Sipariyattimoli (พระศรีปริยัติโมลี) vertritt die Ansicht, dass das Kālāmasutta in seinem spezifischen Kontext zu deuten ist und nicht zur Beurteilung des Dhammavinaya herangezogen werden sollte. Er nennt hierfür drei Gründe: 1.) Der Buddha habe seine Lehre gut (svākkhāto), schön (kalyāṇaṃ), perfekt sowohl hinsichtlich der Bedeutung als auch des Wortlautes (sātthaṃ sabyañjanaṃ), makellos und vollkommen (kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ) dargelegt, so dass kein Grund bestehe, daran zu zweifeln und deshalb die zehn Punkte des Kālāmasutta hinsichtlich der buddhistischen Lehre „all zu viel“ („...ให้มากเรื่องไปอีก“) anzuwenden; 2.) Der Buddha verwende bei den zehn Punkten in dem Kālāmasutta lediglich den Prohibitationspartikel „mā“, nicht aber ein Wort, welches direkt mit saddhā in Verbindung stehe. Das könne bedeuten, dass hier nicht vom Glauben in den Dhammavinaya die Rede sei; 3.) Mit „piṭaka“ (i.e. Schrift/Korb) in „mā piṭakasampadānena“ werden wohl die Heiligen Schriften der Veden oder andere Bücher gemeint sein, nicht aber der Pāli-Kanon, da dieser zum Zeitpunkt der Darlegung des Kālāmasutta noch nicht existent gewesen sei (Phra Sipariyattimoli, 2543, S. 39-43).

Die Relation „Standard“, „Glaube“ und „Einsicht“



Bevor aber auf saddhā im Allgemeinen eingegangen wird, ist es notwendig, den soeben erwähnten Begriff „tathāgatabodhi-saddhā“, der in Phra Dhammapiṭakas Augen sehr relevant zu sein scheint, etwas eingehender darzustellen.

Phra Dhammapiṭaka weist auf Folgendes hin:

> *„Sämtliche buddhistischen Prinzipien, egal ob es sich um die Lehren vom höchsten Ziel oder um irgendwelche Punkte der Praxis handelt, bauen ohne Ausnahme auf dem Fundament dieses Prinzips auf, i.e. das Prinzip des Erwachens des Buddha [tathāgatabodhi], welches versichert, dass der Mensch in der Lage ist, den dhamma vollständig zu erkennen und mittels seiner Erkenntnis und seiner eigenen Anstrengung und Übung zum höchsten Gut zu gelangen.“*[236]

---

236 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 426.

Phra Dhammapiṭaka merkt an: „Dass der Buddha das Wort ‚tathāgata‘ in ‚tathāgatabodhi-saddhā‘ benutzt, ist ein bemerkenswerter Punkt, denn Synonyme für den Buddha gibt es viele. Aber jedes Wort besitzt eine akzentuierende Konnotation, die unterschiedliche Eigenschaften oder Bedeutungen betont. In diesem Falle benutzt er ‚tathāgata‘, welches er genau dann benutzt, wenn er über die natürlichen Gesetze der Natur feststellt, dass die Dinge ihren natürlichen Ablauf haben, unabhängig davon, ob die So-Gegangenen [Tathāgatā] geboren werden oder nicht. Die So-Gegangenen sind aber die Entdecker und Verkünder [dieser Wahrheit] ... Außerdem wird das Wort ‚tathāgata‘ [in den Schriften] an vielen Stellen mit ‚satto‘ [d.h. Lebewesen] übersetzt...“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 425). Während das Wort „satto“ im Umgangsthai („*sat*“, „สัตว์“) Tier bedeutet, umfasst die Bedeutung dieses Wortes in Pāli alle Formen von lebenden Wesen. Aus diesem Grund, so erklärt der thailändische Buddhologe Thongyoy Sängsinchai,

An einer anderen Stelle erklärt er:

> *„Der Glaube an die erwachte Weisheit des Buddha bedeutet... die Zuversicht des Menschen in das Menschsein selbst... den Glauben an das eigene menschliche Erkenntnispotential, durch welches mit Übung das beste Resultat erreichbar wird, was der Mensch sich wünschen kann..."*[237],

und „falls dieses Prinzip der tathāgatabodhi nicht der Wirklichkeit entspräche, wären das Ziel und das gesamte System der Praxis im Buddhismus nichtig. Die verschiedenen Lehren würden jeglicher Bedeutung entbehren."[238]

Phra Dhammapiṭaka resümiert, dass die tathāgatabodhi-saddhā Glaube unter drei Aspekten beinhaltet, nämlich

1. den Glauben an den Buddha als Paradigma für das menschliche Potential des Erwachens,
2. den Glauben an den dhamma als unveränderliches, natürliches Gesetz (niyāma) von Ursache und Wirkung, welches das Erkenntnis- und Entwicklungspotential jedes einzelnen Menschen „herausfordert" und
3. den Glauben an den saṅgha sowohl als Bestätigung dafür, dass jeder Mensch das Erwachen finden kann, aber auch daran, dass eine Gesellschaft entwicklungsfähig ist.

Saddhā, so Phra Dhammapiṭaka, bedeutet, dass man das Wissen oder die Erkenntnis eines anderen akzeptiert, diesem Wissen vertraut und sich darauf verlässt.[239] Fehlender Glaube, Unsicherheit und Zweifel können große Hindernisse beim Praktizieren des Mittleren Weges darstellen, und es ist darum notwendig, saddhā zu entwickeln und Zweifel und Unsicherheit

---

könne man „tathāgatabodhi-saddhā" mit „der feste Glaube (saddhā) an den die Wahrheit erkennenden Verstand (bodhi) der Menschen (tathāgata)" übersetzen (Thongyoi Sängsinchai, 2544, S. 64-67).

237 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 425.

238 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 426. Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka; 2542b, S. 16-19.

239 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 43-44.

aus seinem Geist zu entfernen.[240] Die vom Buddhismus angestrebte saddhā ist eine „vernünftige Faszination“[241], welche sich auf Erkenntnis (paññā) gründet, weiterhin Erkenntnis anstrebt und gleichzeitig durch die Zuversicht in die bisherige Erkenntnis genährt wird.

> *„Es muss sich darum um einen Glauben handeln, der paññā als Bestandteil hat, oder man glaubt aufgrund von vernünftigem Verständnis (ākāravatī saddhā[242] oder saddhā ñāṇasampayuttā[243]), das meint also nicht den Glauben, bei dem man leichtgläubig ohne paññā, d.h. ohne kritische, vernünftige Reflektion glaubt (amūlikā saddhā[244] oder saddhā ñāṇavipayuttā[245]).“*[246]

Ein rein emotionaler Glaube, so Phra Dhammapiṭaka, ist „ein dummer Glaube“[247], den man beseitigen oder berichtigen muss. Ebenso aber ist ein erzwungener, erbettelter oder unter Drohungen[248] entstandener Glaube mit den Grundsätzen des Buddhismus nicht vereinbar.

---

240 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 657.

Es gibt im Buddhismus, so Phra Dhammapiṭaka, nur einige geniale Persönlichkeiten, die ohne saddhā zur spirituellen Vollkommenheit gelangen können. Das sind der Sammāsambuddha und der Paccekabuddha (siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 615). Der Sammāsambuddha oder „Vollkommene Erwachte“ ist wie der Buddha Gotama jemand, der das Erwachen durch sich selbst gefunden hat und anschließend eine Lehre verkündet, durch die andere Menschen auch zum Erwachen gelangen. Ein Paccekabuddha oder „Stiller Buddha“ dagegen ist jemand, der das Erwachen ebenfalls aus sich selbst herausgefunden hat, aber anschließend keine Lehre verkündet (Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 337).

241 „ความซาบซึ้งที่เนื่องด้วยเหตุผล“.

242 Wörtlich: „vernünftiger Glaube“. Während Jayatilleke „ākāravatī saddhā“ mit „rational faith“ übersetzt, findet Fernhout „founded faith“ treffender (Jayatilleke, 1980, S. 393; Fernhout, 1994, S. 38). Phra Dhammapiṭaka übersetzt „ākāravatī saddhā“ mit „begründeter Glaube“ („ศรัทธาที่มีเค้า“, Phra Dhammapiṭaka, 2542d, S. 17).

243 Wörtlich: „Glaube, der mit Wissen verbunden ist“.

244 Wörtlich: „Grundloser Glaube“.

245 Wörtlich: „Glaube, der von Wissen getrennt ist“.

246 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 615.

247 „ความเชื่อที่งมงาย“.

248 Phra Dhammapiṭaka sagt: „Erzwungener Glaube oder blinder Glaube ist ein Glaube, der nicht fragen kann, bei dem es verboten ist zu zweifeln. Man wird durch eine sichtbare oder unsichtbare Macht gezwungen zu glauben, z.B. wenn gedroht wird: ‚Das ist eine Sünde. Wenn Du die Existenz dieses oder jenes

„Der Nutzen von saddhā manifestiert sich auf zweifache Weise: Auf der einen Seite ist saddhā ein Faktor für das Entstehen von Verzückung [pīti], welche passadhi (kühle Ruhe) bewirkt, was zu samādhi (Konzentration) und schließlich zu paññā führt. Auf der anderen Seite bewirkt saddhā Energie [viriya], d.h. man strengt sich an, zu praktizieren, experimentiert mit den Dingen, in die man seine saddhā investiert hat, damit man selbst der Ergebnisse gewahr wird, was schließlich zur paññā führt. Wie zu sehen ist, sind diese beiden Arten von Nutzen aufgrund von emotionalem Gefühl entstanden, es muss aber immer auch inhärent ein Wunsch nach paññā vorhanden sein.“[249]

Darüber hinaus, so fährt Phra Dhammapiṭaka fort, bewirkt saddhā eine Verfestigung in der Moral (sīla), denn durch Glaube gestärkt, ist man besser in der Lage, unheilvollen Versuchungen standzuhalten, da ausreichender Glaube vermag, den Geist in positive Bahnen zu lenken.

Phra Dhammapiṭaka erklärt, dass trotz der wichtigen Vorteile, die diese saddhā birgt, das eigentliche Ziel darin besteht, nicht mehr glauben zu müssen. Solange nämlich noch Glaube notwendig ist, ist dies ein Indikator dafür, dass man noch von externen Dingen abhängt, und somit noch nicht zum Zustand der „perfekten Freiheit“[250], d.h. dem nibbāna, fortgeschritten ist.[251] So stellt das Adjektiv „asaddha“ („nicht glaubend“, „ohne Glauben“) ein Attribut eines arahant dar, weil dieser den dhamma realisiert hat und deshalb nicht mehr glauben muss.[252]

Nach Phra Dhammapiṭaka führt aber ein Glaube, der sich in anhaftende Liebe transformiert, zu Vorurteilen und zur Behinderung des Gebrauchs von paññā. Glaube allein, d.h. ohne

---

bezweifelst, so ist das alles eine Sünde. Du fährst [dafür] in die Hölle oder wirst bestraft.“ (Phra Dhammapiṭaka, 2542d, S. 15).

249 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 648.

250 „อิสระโดยสมบูรณ์“.

251 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 647-650; siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2540a, S. 291.

252 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 244, 649, 664. Phra Dhammapiṭaka verweist hier auf: MNid.235; S.V.221; Sn.167; Dh.97.

paññā, produziert im Buddhismus nur eingeschränkte Ergebnisse; nur der Himmel (*sawan*, T.)[253], nicht aber das nibbāna können nämlich auf diese Weise erreicht werden.[254]

Für Phra Dhammapiṭaka lässt sich die Entwicklung von paññā als ein gradueller Prozess beschreiben, der sich in Bezug auf saddhā in mehrere Abschnitte einteilen lässt. Die Lehre des Buddha in dem Kālāmasutta empfiehlt als initiale Stufe in diesem Prozess ein vernünftiges Verhalten, bei dem man Dinge nicht einfach deshalb glauben oder entscheiden soll, weil man ihnen auf eine der zehn Arten begegnet, die in dem Kālāmasutta aufgelistet sind. Andererseits, so erklärt Phra Dhammapiṭaka, bedeutet dies nicht, dass

> *„der Buddha lehrte, all diesen Dingen [i.e. die 10 Punkte in dem Kālāmasutta] nicht zu glauben und abgesehen von diesen, allen anderen Dingen zu glauben. Aber man sollte dies so verstehen: Selbst bei diesen Dingen, von denen man manche für die glaubwürdigsten hält, warnt der Buddha, sich nicht zu entscheiden, zu glauben, voreilig zu glauben oder sie als absolutes Kriterium zu nehmen, denn [diese Punkte] könnten immer noch falsch sein. Es ist zuerst notwendig, mit der paññā [die Dinge] kritisch zu untersuchen. Wenn der Buddha uns selbst bei den glaubwürdigsten Dingen eine kritische Untersuchung vornehmen lässt, um wie viel mehr müssen wir dann bei anderen Dingen oder Personen eine kritische, vorsichtige Reflektion durchführen?“*[255]

Der zweite Schritt besteht nach Phra Dhammapiṭaka, der sich hierbei auf das Caṅkīsutta[256] stützt, darin, „die Wahrheit zu schützen“ („saccānurakkhaṇā“). Das bedeutet, dass man offen dafür ist, alle dargebotenen Meinungen, Lehren, Theorien, Grundsätze und Ansichten mit (möglichst) neutraler Einstellung anzuhören, und eine Entscheidung über die Wahrhaftigkeit der Dinge, die man selbst noch nicht verifiziert hat, aufschiebt und nicht nur das eigene

---

253 „สวรรค์“. In Pāli: Sagga.

254 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 661-662.

255 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 651.

256 M.II.164-177.

Wissen oder die eigene Meinung als Wahrheit akzeptiert.[257] Anschließend soll man die vernommenen Theorien, Lehren und Ansichten mit Hilfe seiner paññā kritisch untersuchen:

> *„...handelt es sich hier um eine vernünftige Sache und... ist derjenige, der die entsprechende Theorie, Lehre oder Ansicht vorbringt, jemand, der aufrichtig und ohne Vorurteile ist, Weisheit [paññā] besitzt? Dann glaubt und akzeptiert man [diese Dinge] für eine weitere Auseinandersetzung und Verifikation.“*[258]

Bei diesem graduellen Prozess der Verifikation einer versuchsweise geglaubten Wahrheit wird diese kritische Reflektion solange durchgeführt, bis genügend Zuversicht und „Faszination“ in die Wahrheit dieser Dinge entstanden ist. Anschließend werden diese Dinge durch Anwendung verifiziert. In diesem praktischen Abschnitt soll versucht werden, saddhā vollständig in paññā umzuwandeln.

---

257 „idameva saccaṃ moghamaññaṃ“; „Nur dies ist wahr, alles andere ist falsch.“ (M.II.171; siehe: Phra Thepwethi, 2532c, S. 312).

258 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 650. Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 654; Bond, 1972, S. 61; Jayatilleke, 1980, S. 391-392; Bond, 1982, S. 14-15.

10. Das Problem der Authentizität

Bei der Problematik um die Authentizität des Tipiṭaka geht es um die Frage, inwieweit die Texte des Pāli-Kanons das sind, was sie zu sein vorgeben. Das bedeutet, dass sich hier die Frage der Autorität mit der der Authentizität der Schriften verbindet. Denn da, wie oben bereits dargestellt, die Autorität des Buddha auf den Dhammavinaya und damit, so Phra Dhammapiṭaka, nach seinem Tod auf den Pāli-Kanon übertragen wurde, kann der Pāli-Kanon nur insoweit Autorität beanspruchen, wie er die authentischen Worte des Buddha beinhaltet.

Um Phra Dhammapiṭakas Positionen hinsichtlich dieser Problematik zu erhellen, ist es erforderlich, zuerst seine Auffassung bezüglich der Genese der Texte des Pāli-Kanons und den damit verbundenen Schwierigkeiten zu untersuchen.

Nach Phra Dhammapiṭaka sind sich schon der Buddha und einige seiner wichtigen Anhänger der Wichtigkeit bewusst gewesen, die Lehre zusammenzufassen, um sie vor dem Verschwinden zu bewahren. Der Buddha hat deshalb vorgeschlagen[259], dass sich die gesamte Mönchsgemeinde (saṅgha) zusammenfindet, um die Lehre „gemeinsam zu rezitieren“[260] („saṅgāyanā“), „damit die Religion langfristig fortbesteht zum Heil und Glück der Menschheit“.[261] Sāriputta, einer der zwei Hauptjünger des Buddha, hat dann eine Methode dargelegt, wie die verschiedenen Lehrpunkte systematisch rezitiert werden sollen.[262]

---

259 Phra Dhammapiṭaka bezieht sich hierbei auf das Pāsādikasutta im Dīghanikāya (D.III.117-141).

260 „สวดพร้อมกัน” (Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 30).

261 Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 25.

262 Phra Dhammapiṭaka bezieht sich hierbei auf das Saṅgītisutta im Dīghanikāya (D.III.207-271). Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 25-26.

Da Sāriputta aber schon vor dem Buddha starb, führte Mahākassapa, die Arbeit, den Dhammavinaya zu bewahren, fort: Mahākassapa war derjenige, der die Erste „Rezitation" („saṅgīti")[263] einberief und als Vorsitzender derselben diente. Diese sieben Monate dauernde Versammlung in einer Höhle auf dem Berg Vebhāra bei der nordindischen Stadt Rājagaha führte drei Monate nach dem Hinscheiden des Buddha 500 arahants mit dem Ziel zusammen, die Lehre des Buddha zusammenzufassen. Alle 500 Teilnehmer, so Phra Dhammapiṭaka, hatten den Buddha persönlich gekannt und verfügten über für diese Aufgabe vorteilhafte Referenzen wie z.B., dass sie die Anführer von Mönchsgruppen waren oder über ein klares und genaues Erinnerungsvermögen hinsichtlich der Lehre des Buddha verfügten. Während der Mönch Upāli wegen seiner profunden Kenntnisse der Ordensregeln[264] über den vinaya befragt wurde, hat Ānanda - als ständiger Zuhörer des Buddha - in dieser Versammlung den Dhamma dargelegt. Ānanda, so räumt Phra Dhammapiṭaka ein, ist hierbei kompilatorisch und deshalb interpretatorisch vorgegangen. Während er als wichtig erachtete Teile

---

263 Bareau übersetzt „saṅgīti" mit „concile" und erklärt: „Le sens de <concile> est un sens dérivé. Le sens propre est <concert>." (Siehe: Bareau, 1955, S. 134). Phra Dhammapiṭaka hält die Übersetzung „council" für irreführend, da man dazu neigen würde, das Wort „council" mit „Vatican Council" zu assoziieren. Denn während bei einem christlichen Konzil Glaubensgrundsätze festgelegt würden oder Missionspolitik beschlossen würde, sei bei einer saṅgīti das Bewahren der überlieferten Texte das Wesentliche. Es würde nichts an den Texten verändert werden, sondern nur deren Unversehrtheit durch gemeinsames Rezitieren überprüft werden. Außerdem würden abweichende Überzeugungen oder Lehren bei diesem Anlass berichtigt werden. Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 49; Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 14.

Für einen Überblick über die unterschiedlichen Zählweisen der Saṅgītis innerhalb der Theravāda-Tradition, siehe: Suchip Punyanuphap, 2539, S. 7-16.

Nach Bareau handelt es sich bei der Ersten Saṅgīti „très probablement... d´une légende destinée à prouver l´authenticité du Canon." (Bareau, 1955, S. 28). Frauwallner kommt bei seinen Untersuchungen zu einem übereinstimmenden Ergebnis: „There may have been early attempts to collect the word of the Buddha, but a council in this form immediately after his death is unthinkable... This council has been invented in order to place the own holy tradition under a common authority,..." (Frauwallner, 1956, S. 64).

264 Upāli ist vom Buddha gelobt worden, der „Herausragendste" („etadagga") unter den Mönchen hinsichtlich der Kenntnis des vinaya zu sein. Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2538g, S. 426.

der Reden Buddhas wörtlich vorgetragen hat, hat er andere Teile auf das Wesentliche zusammengefasst.[265]

Die Lehre, auf die man sich bei dieser Versammlung geeinigt hat, wird nach Phra Dhammapiṭaka „Theravāda“[266] genannt, wobei mit dem Wort „Therā“ („die Alten“) die 500 Teilnehmer der Ersten Saṅgīti gemeint sind. Die Sprache, die man bei dieser Versammlung verwendet hatte, sei Pāli gewesen.[267]

> *„The original sayings established by consensus were chanted together and committed to memory. Methods of and aids to memorization were developed such as set word-orders, conventional and repetitive epithets, stereotyped fixed-worded descriptions and modes of recital or chanting. In addition to solo recitation, group or congregational chanting were prescribed. There arose the various groups of regular reciters called Bhāṇakas to preserve the different portions of the canon...“*[268]

Die Texte wurden einer „großen Mönchsgruppe“ anvertraut, welche die Lehren Buddhas mittels einer „Abfolge von Meistern“ („ācariyaparamparā“) tradierten.[269]

Die Texte sind ca. 450 Jahre ausschließlich mündlich überliefert worden, bis sie schließlich im ersten Jahrhundert v. Chr. in Sri Lanka schriftlich fixiert wurden. Die Zeit der mündlichen Tradierung wird „mukhapāṭha“ („orale Weitergabe“) genannt, während die Periode der schriftlichen Überlieferung als „potthakāropana“, d.h. „in Bücher ablegen“, bezeichnet wird.[270] Sowohl in der Zeit der mündlichen, als auch der schriftlichen Überlieferung haben über die Jahrhunderte von Zeit zu Zeit Versammlungen stattgefunden, bei denen die Un-

---

265 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 13.07.2002.

266 Wörtlich: „Die Rede der Alten”.

267 Phra Dhammapiṭaka, 2543, S. 28-31.

268 Phra Debvedi, 1990, S. 101-102.

269 Ein alternativer Begriff zu „ācariyaparamparā“ ist „theravaṃsa“, „die Abfolge der Alten“ (Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 21).

270 Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 20.

versehrtheit der Texte durch gemeinsames Rezitieren (saṅgīti) überprüft und sichergestellt wurde.

Den Texten der Theravāda-Tradition zufolge, kam es 100 Jahre nach Buddhas Tod in der Mönchsgemeinde zur Spaltung in zwei verschiedene buddhistische Schulen. Nochmals 100 Jahre später, so wird berichtet, sollen sich schon 18 Schulen gebildet haben. Für Phra Dhammapiṭaka stellt die Theravāda-Tradition die ursprünglichste dieser Schulen dar, da diese vor der ersten Spaltung existierte und damit diejenige ist, welche den originalen Dhammavinaya konserviert hat und somit über den frühesten Textbestand verfügt.[271] Dieser Anspruch wurde aber auch von anderen der 18 Schulen erhoben.[272] Hierzu erklärt Bond:

> *„Modern scholarship has established that the canons of the various schools developed gradually by a process of winnowing the oral traditions, and that therefore, neither the Pali canon nor any other canon should be regarded as the original canon. If there was an original canon, its outlines must be sought behind all the existing canons.“*[273]

Darüber hinaus hatte sich nach Phra Dhammapiṭaka im Laufe der Zeit eine weitere Textgattung um die Texte des Pāli-Kanons gebildet. Schwierige Lehrinhalte oder Formulierungen wurden in den Aṭṭhakathā-Texten[274] erklärt. Diese peripheren Texte wurden

---

271 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 42-48.

272 Lamotte, 1988, S. 128ff.

273 Bond, 1982, S. X. Siehe auch: Salomon, 1999, S. 7-8.

274 Collins übersetzt „aṭṭhakathā“ wörtlich mit „saying what it means“ (Collins, 1990, S. 91).
Phra Dhammapiṭaka sagt, dass die Aṭṭhakathā-Texte ihren Ursprung schon zur Zeit des Buddha hatten und um 400 n. Chr. geschlossen wurden. Das Buch Niddesa im Khuddakanikāya, welches von Sāriputta verfasst worden sein soll, ist das Vorbild für die Aṭṭhakathā-Literatur gewesen. Während man den Pāli-Kanon immer in der Originalsprache tradiert hatte, sind die Aṭṭhakathā-Texte zeitweise im Singhalesischen überliefert worden (Phra Dhammapiṭaka, 2544b, S. 55-58; Phra Debvedi, 1990, S. 101).

zusammen mit den Haupttexten tradiert und sind später entsprechend den Haupttexten angeordnet und systematisiert worden.[275]

Der heute vorliegende Pāli-Kanon der Theravāda-Tradition ist das Resultat der Vereinbarung der 500 Heiligen der *Ersten Rezitation*. Das bedeutet aber keineswegs, so schränkt Phra Dhammapiṭaka ein, dass alles, was der Buddha gesagt hat, Eingang in den *Dreikorb* gefunden hat oder dass alles, was in ihm fixiert ist, die Worte des Buddha sind.[276] Der Pāli-Kanon besitzt nämlich eine komplexe Entstehungsgeschichte, bei der über einen Zeitraum von einigen Jahrhunderten neue Texte in den Kanon aufgenommen wurden. Die Texte selber geben aber darüber Auskunft, ob es sich bei den jeweiligen Texten um die Worte des Buddha (buddhavacana), seiner unmittelbaren Jünger oder um die „Meinung des Theravāda", i.e. in diesem Kontext die Meinung von Mönchen späterer Generationen[277], handelt.[278]

In diesem Punkt scheint Phra Dhammapiṭaka eine differenzierendere Haltung gegenüber dem Pāli-Kanon einzunehmen, als dies Bond bei Theravāda-Buddhisten beobachtet hat. Bond schreibt nämlich, dass „[f]rom ancient times to the present Theravada Buddhists have held the view that the Tipiṭaka represents 'the word of the Buddha' (Buddha-vacanaṃ)". Es gibt Stellen in den spätestens im fünften nachchristlichen Jahrhundert entstandenen

---

275 Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 92-93.

276 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 34.

277 „มติเถรวาท".

So verwende man beispielsweise im siebten Buch des Vinayapiṭaka, dem Parivāra, die Formulierung „...so hat entschieden" („วินิจฉัยดังนี้"), um eindeutig zu signalisieren, dass es sich hierbei um die Aussagen der Theravāda-Tradition handle und nicht um die Worte des Buddha (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002).

278 „Es sieht so aus, als ob Teile [des Pāli-Kanons] bei der Dritten Saṅgīti geschlossen wurden und die anderen Teile zur Zeit der schriftlichen Fixierung." (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002). Die Dritte Saṅgīti fand gemäß der Überzeugung der Theravāda-Tradition 234 Jahre nach dem Tod des Buddha statt.

Kommentartexten, die den *gesamten* Kanon als „die Worte Buddhas“ bezeichnen. Außerdem ergab eine Umfrage, dass 96% der Buddhisten auf Sri Lanka ebenfalls dieser Auffassung sind.[279] Diese Überzeugung wird, so führt Bond aus, durch zwei verschiedene Erklärungen vertreten: Während traditionellerweise die Mehrzahl der Therāvāda-Buddhisten glauben, dass der *Dreikorb* seine finale Gestalt schon bei der Ersten Saṅgīti erhalten habe, sind sich andere Theravāda-Buddhisten des dieser These impliziten Anachronismus bewusst gewesen, da eine Reihe von Texten sich selber ausdrücklich in die Zeit nach Buddhas Tod situieren.[280] Für diese ist das buddhavacana deshalb

> *„employed as a formal category or a theory that did not necessarily imply the Buddha actually spoke these words but only that they conformed in some way to what were taken to be the basic lines of his teachings.“*[281]

Im Fall des kanonischen Buches Kathāvatthu beispielsweise, welches sich ja explizit als Resultat der Dritten Saṅgīti versteht und damit über 200 Jahre nach der Ersten Saṅgīti entstanden sein muss, wird nach Bonds Beobachtungen diese historische Unstimmigkeit

---

279 Bond, 1982, S. 1.

280 Bond, 1982, S. 22; Lamotte, 1947, S. 217; v. Hinüber, 2000, S. 33-34; Bodhesako, 1984, S. 34-50.

281 Bond, 1982, S. 30.

Bond fährt fort: „The reasoning behind this explanation of ‘the word of the Buddha’ is similiar to the idea set out in one of Asok´s edicts which reads, ‘All the words of the Buddha are well said.’ However, in this case the idea is interpreted to mean also that anything ‘well said’ is a word of the Buddha. A passage in the Anguttara Nikāya (IV. 163 ff) makes the logic of this tradition explicit by saying; just as one might assume that persons carrying baskets of grain had gotten it from a great granary nearby, so all teachings that are well said represent ‘the word of the Exalted One.’“ (Bond, 1982, S. 30-31) Bezüglich des Edikts von Aśoka bemerkt Collins hingegen: „The idea behind these terms can be, and has been taken in Buddhism in two crucially different ways. On the one hand it can be used, as it most commonly has been in the extant of the Mahāvihārin tradition of Theravāda, to mean the actual word(s) of the historical Buddha… on the other hand, there is also an historically unspecific sense of the term“, was eher Merkmal einer mahāyānistischen Lesart wäre und der Interpretation von Bond nahekommt. Collins ergänzt aber: „...the inscription of Aśoka ... is unambiguously not the Mahāyānist sentiment“. Was die zweite Stelle bei Bond angeht, so sagt Collins, dass es klar sei, dass die „well said“ Worte tatsächlich vom Buddha stammen würden. „...but grammatically there would be nothing wrong with interpreting [it]… in the Mahāyānist sense.“ (Collins, 1990, S. 93-95). Für die Interpretation letzterer Textstelle, siehe auch: Jayatilleke, 1980, S. 379-380.

entweder einfach ignoriert oder aber man argumentiert, der Buddha habe den Inhalt des Kathāvatthu schon im voraus gekannt und es somit durch seine Weisheit oder seinen Geist gesprochen.[282]

Phra Dhammapiṭaka erklärt dagegen, dass innerhalb des Kathāvatthu getrennt wird zwischen zeitgenössischer Rede und zitiertem buddhavacana, welches aus einer früheren Schicht des Pāli-Kanons stammt.[283] Phra Dhammapiṭaka akzeptiert nur solche Formulierungen als die Worte des Buddha, die im Kanon als solche deklariert werden und mit den anderen buddhavacanas kohärent sind.[284]

Phra Dhammapiṭaka räumt ein, dass die buddhistische Lehre nach Buddhas Tod, als sie sich in verschiedene Regionen ausgebreitet hatte, in vielfacher Weise begann, von der ursprünglichen Lehre abzuweichen. Dies geschah, weil diejenigen, die die Lehre tradierten, aufgrund ihres unterschiedlichen Wissens, ihrer unterschiedlichen Ausbildung und Intelligenz die Lehre unterschiedlich interpretierten. Darüber hinaus haben sich nichtbuddhistische Überzeugungen, Religionen, Ansichten und Kulturen mit dem Buddhismus vermischt. Manche Punkte in der buddhistischen Lehre wurden stärker akzentuiert, während andere an Bedeutung verloren. Es kam außerdem zur Bildung verschiedener buddhistischer Schulen.

> *„Was den Theravāda angeht, so war er nicht in der Lage, obwohl er als diejenige Schule gilt, die sowohl die Tradition als auch die ursprüngliche Lehre exakt bewahren konnte, ganz frei von Veränderungen zu bleiben. Manche Teile der Lehre und selbst solche in den Schriften stellen noch immer Probleme dar, die die heutige Generation zu diskutieren und zu untersuchen hat, um Belege zu finden, die die ursprüngliche Authentizität bestätigen oder negieren.“*[285]

---

282 Bond, 1982, S. 31.

283 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 10.07.2002. Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 59.

284 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002.

285 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 9.

So war es nach Phra Dhammapiṭaka unvermeidlich gewesen, dass bei einer solch großen Textmenge und der langen Zeit seit ihrer Entstehung Textteile verschwanden, verändert oder erweitert wurden.[286] Hierbei handelt es sich aber um eine verhältnismäßig geringe Anzahl von Abweichungen[287]: Die wichtigen Lehrprinzipien, Reden und der größte Teil des Inhalts sind nichtsdestoweniger in einem verlässlichen Zustand. Phra Dhammapiṭaka ist der Überzeugung, dass die Therāvāda-Tradition bei der Überlieferung ihres Kanons so gut gearbeitet hatte, dass die Texte im Pāli-Kanon zu einem großen Teil die authentischen Buddha-Worte darstellen und deshalb als Standard für den Buddhismus dienen können.[288]
Bei der Beurteilung der Authentizität des Pāli-Kanons fordert Phra Dhammapiṭaka folgende Betrachtungsweise:

> *„[Man sollte] Respekt oder zumindest freundliche Gerechtigkeit gegenüber denjenigen [haben], die all diese Schriften zusammentrugen und überlieferten, [man sollte] sie nicht beleidigen und zumindest sollte man denken, dass all die Ältesten-Mönche, die Lehrmeister in der Vergangenheit, die Religion geliebt haben, ein Verantwortungsbewusstsein besaßen und danach strebten, die Reinheit und Stabilität der Dhamma-Prinzipien, der Lehre, zu bewahren, [und zwar] in nicht geringerem Maße als wir. Es ist sicherlich wohl nicht so, dass nur wir aufrichtig sind und all diese [Lehrmeister]… unaufrichtig waren. Selbst dann, wenn es einige Personen mit der böswilligen Absicht, die Schriften heimlich zu verkürzen oder zu erweitern, gegeben haben sollte, [so steht diesen] die*

---

286 So gebe es beispielsweise Stellen innerhalb des thailändischen Pāli-Kanons, die mit den betreffenden Stellen anderer Pāli-Kanons oder den entsprechenden Stellen in den Kommentartexten nicht übereinstimmen würden. Eine Rekonstruktion des originalen Textes sei aber mittels eines Vergleichs der verschiedenen Textstellen möglich. Außerdem würden die Kommentartexte manchmal auf Stellen im *Dreikorb* verweisen, die nicht vorhanden seien, und deshalb läge die Vermutung nahe, dass hier Textteile verschwunden seien. Siehe: Phra Thepwethi, 2533, S. 75.

287 Phra Dhammapiṭaka, 2539e, S. 47.

288 Phra Dhammapiṭaka, 2539e, S. 56.

Vielzahl von Ältesten-Lehrmeistern und der große Teil des saṅgha [gegenüber], die dies sicherlich nicht so einfach gebilligt haben.“[289]

Phra Dhammapiṭakas Überzeugung bezüglich der „weitgehenden“ Unversehrtheit der Texte bzw. der „erfolgreichen“ Überlieferungsgeschichte der Therāvāda-Tradition scheint durch seine intensive Beschäftigung mit dem Pāli-Kanon entstanden zu sein.

Besonders was die Zeit der mündlichen Überlieferung angeht, weicht Phra Dhammapiṭakas Ansicht erheblich von den Ergebnissen der westlichen Buddhologie[290] und von der Buddhadāsas[291] ab. Nach Gabaude vertreten diese nämlich die „in den Augen eines Westlers“ „banale“ Auffassung[292], dass es gerade in dieser Zeit zu Modifikationen der Texte gekommen ist. Schmithausen sagt hierzu Folgendes: „Die Hauptprobleme liegen aber in der Periode der mündlichen Überlieferung selbst. Wir müssen mit einem komplexen Wachstumsprozess des Materials, mit Neugestaltungen und Neuschöpfungen, rechnen...“[293]

Im Gegensatz hierzu vertritt Phra Dhammapiṭaka aber folgende Meinung:

„Vormals hatte ich selber, wie viele Menschen, daran gezweifelt, dass bei der Bewahrung durch Memorierung zu befürchten sei, dass es zu Abweichungen,

---

289 Phra Dhammapiṭaka, 2539e, S. 32.

Phra Dhammapiṭaka legt großen Wert darauf, dass auch heutzutage die Tradition der fehlerfreien Überlieferung weiterhin mit Ernsthaftigkeit praktiziert werden soll: „Was die Tipiṭaka-Ausgabe Saṅgāyanā zur Feier des 60. Geburtstags des Königs [Rama IX] angeht: Sie wurde in einer zu kurzen Zeit angefertigt, in ungefähr zwei Jahren, indem man Kräfte vereinigte und sich beeilte, weil man mit dem Drucken rechtzeitig zum Geburtstag des Königs fertig sein musste. Und daraufhin passierte es. Ich kann wohl gemäß den Grundsätzen sagen, dass die Richtigkeit einer Sache mehr von der Gründlichkeit abhängt, d.h.: Welche Methoden und Maßstäbe verwendet man in seinem Tun? Was mich angeht, so handelte es sich bei dieser übereilten Ausgabe um eine besorgniserregende Sache... Es lief nicht so, wie es hätte sein sollen. Ich war nicht damit einverstanden, dass man sich beeilt hatte: ‚Es muss da und da fertig sein.‘ Ich kann so etwas nicht, das ist nicht möglich und außerdem war ich nicht in der Lage, [diese Vorgehensweise] zu billigen. Aus diesem Grund habe ich dann darum gebeten, zurücktreten zu dürfen.“ (Phra Thepwethi, 2535b, S. 7).

290 Maithrimurthi, 1999, S. 5f.

291 Buddhadāsa, 2542, S. 395.

292 Gabaude, 1988, S. 143-144.

293 Zitiert nach: Maithrimurthi, 1999, S. 6.

> *Unklarheiten und Auslassungen gekommen sei. Nach einiger Zeit aber, …, kam ich zu dem Schluss, dass* ***die Bewahrung durch Memorisation, d.h. gerade durch Rezitation und Memorierung, die viel exaktere Methode ist als [die,] die in der Zeit der schriftlichen Fixierung [verwendet wurde].***“[294]

Auslassungen oder Hinzufügungen, so stellt Phra Dhammapiṭaka fest, sind in der mündlichen Tradierungsperiode nicht vorgekommen.[295] Erst in der Zeit der schriftlichen Tradierung, als man sich zu stark auf die externe Fixierung der Texte verlassen hatte, traten aufgrund von Nachlässigkeiten Abschreibfehler und Auslassungen auf.[296]

Aber selbst in dieser Zeit haben die Mönche der Unversehrtheit der überlieferten Texte einen hohen Stellenwert eingeräumt, was sich nach Phra Dhammapiṭaka in folgendem Zitat aus dem Ñāṇodayapakaraṇa ausdrückt: „Jeder Buchstabe der pariyatti–Lehre des Buddha hat denselben Wert wie eine Buddhafigur.“[297]

Die „Indizien“ für das weitgehend einwandfreie Funktionieren der mündlichen Überlieferung, von denen Phra Dhammapiṭaka hier spricht, lassen sich in die Oberflächenstruktur und den Textinhalt betreffende unterscheiden.

Vor einer Darstellung seiner Argumente für eine „weitgehende Unversehrtheit“ der Texte des Pāli-Kanons in Bezug auf Textform bzw. Textinhalt sollen Phra Dhammapiṭakas Überlegungen hinsichtlich der generellen menschlichen Memorierfähigkeit und der Rezitationsmethodik der Texte aufgezeigt werden, da beide Dinge wichtige Punkte in seiner Argumentation darstellen.

---

294 Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 39. Die Hervorhebungen entsprechen dem Originaltext.

295 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 13.07.2002.

296 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 42.

297 Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 40; Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 23.
„Ekakkharaṃ ekamekañca satthupariyattisāsanaṃ akkharaṃ buddharūpañca samameva phalaṃ siyā.“ (Phutthakhosa, 2506, S. 35).
Das Ñāṇodayapakaraṇa wird dem im fünften Jahrhundert lebenden Buddhaghosa zugeschrieben.

Was die mnemonischen Fähigkeiten angeht, die, wenn eine weitgehend fehlerfreie Tradierung der Texte in der Zeit der mündlichen Überlieferung möglich gewesen sein soll, enorm gewesen sein müssen, so verweist Phra Dhammapiṭaka auf die erbrachten Leistungen der so genannten „Tipiṭakadharas“.[298] Hierbei handelt es sich um einen Titel, den myanmarische Mönche verliehen bekommen, wenn sie in der Lage sind, das gesamte über 22.000 Seiten umfassende Textkorpus des Pāli-Kanons[299] auswendig zu rezitieren.[300] Dies zeigt, dass Menschen potentiell in der Lage sind, größere Textmengen fehlerfrei zu memorieren.

Nach Phra Dhammapiṭaka sind die Mönche, da sie sich der Wichtigkeit, die Texte genauestens zu bewahren, sehr bewusst gewesen waren, äußerst vorsichtig bei dieser Aufgabe vorgegangen. Täglich haben sie einen Großteil ihrer Zeit damit zugebracht[301], die ihnen anvertrauten Texte individuell zu rezitieren. Um Abweichungen vorzubeugen, sind die Texte in größeren Gruppen gemeinsam rezitiert worden.

> *„Da das Leben der Mönche durch den monastischen vinaya so geregelt wurde, dass sie ihr Leben gemäß dem Pfad des Dreifachen Trainings führten und sie sich dazu noch in einer Atmosphäre des Studierens, Tradierens und des Forschens befanden, um ihr Wissen in die Richtige Praxis [sammāpaṭipatti] umzusetzen, war es nur natürlich, dass ein Bewahren der Lehre entsteht, [das]*

---

298 Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 41-41; Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 13.07.2002.

299 Die Thai-Ausgabe des Pāli-Kanons „Chabap Sayamrat“ („ฉบับสยามรัฐ“) in 45 Bänden umfasst 22.379 Seiten und ungefähr 24.300.000 Buchstaben (Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 6).

300 Die Tipiṭakadhara-Prüfungen wurden 1948 von der myanmarischen Regierung eingeführt. 1954 wurde diese Prüfung zum ersten Mal bestanden, nämlich von dem Mönch U Vicittasārābhivamasa. Siehe: Win Pe, 1998, S. 65-67. Bis zum Jahre 1992 gab es mindestens vier weitere Mönche, die diese Prüfung erfolgreich bestanden haben. Siehe: Phaibunsisan, 2535, S. 284-295; Phra Pracha, 2535, S. 475; Bodhesako, 1984, S. 32.

301 „เป็นกิจวัตรประจำวัน“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 13.07.2002).

durch regelmäßige Rezitation, Repetition und Revision ständig [praktiziert wurde].“[302]

Bei dieser Methodik, so führt Phra Dhammapiṭaka aus, ist es nicht möglich, dass auch „nur ein einziges Wort“[303] verfälscht wird. Selbst geringste Hinzufügungen oder Auslassungen hätten nämlich bei gemeinsamer Rezitation zu Unstimmigkeiten geführt und wären deshalb sofort aufgefallen.[304]

Seine eigenen diesbezüglichen Erfahrungen, die er in der Zeit, als er Novize war, gemacht hatte, scheinen ihn in dieser Hinsicht noch zusätzlich zu bestärken. Im Gegensatz zur heutigen Zeit, so erinnert sich Phra Dhammapiṭaka, ist es nämlich nichts Ungewöhnliches für Mönche und Novizen gewesen, größere Textmengen aus dem Pāli-Kanon gemeinsam zu rezitieren. Phra Dhammapiṭaka berichtet, dass lange Texte wie das Mahāsatipaṭṭhānasutta, welches in der thailändischen Pāli-Ausgabe ungefähr 25 Seiten umfasst, gemeinsam rezitiert wurden. Phra Dhammapiṭaka vermutet, dass die Bewahrungsmethodik, die Texte in größeren Gruppen zu rezitieren, der Ursprung der in den meisten thailändischen Klöstern zweimal täglich stattfindenden „chantings“ ist.[305]

Folgende „Indizien“ sprechen nach Phra Dhammapiṭaka für die Unversehrheit der Text-oberfläche:

„...das System der Gruppenanordnung und der Anreihungen des Inhaltes und die sprachlichen Methodiken, wie z.B. Wortserien, Textwiederholungen und das Arrangieren der suttas und der Inhalte, die gleich sind und verstreut in den verschiedenen Bücher an verschiedenen Stellen vorkommen, stand unter der Obhut der verschiedenen Gruppen von Rezitierern. [Ihre Arbeit] hält einer Untersuchung stand… All die [soeben] aufgeführten sehr detaillierten

---

302 Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 22.

303 „ผิดคำหนึ่งไม่ได้“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 13.07.2002).

304 Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 39-40; Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 22-23.

305 Siehe: Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 13.07.2002.

Methoden,... , sind Belege für die aufrichtige Entschlossenheit der Mönche in der Vergangenheit, die Reinheit und Perfektion des Buddha-Wortes zu bewahren. Außerdem stärkt es die Gewissheit, dass die Schriften die bestmögliche Art der Tradierung erfahren haben."[306]

Die „Indizien", die auf einen einwandfreien Textinhalt hinweisen, sehen nach Phra Dhammapiṭaka so aus:

„...sich widersprechende Informationen tauchen zuweilen auf, aber nicht an vielen Stellen, besonders zwischen dem Vinaya[piṭaka] und dem Suttanta[piṭaka]. Diese betreffen die Zeit oder den Ort von Geschehnissen, was Nebensächlichkeiten sind. Es gibt keine Inkonsistenzen bezüglich der Substanz des Dhammavinaya. Wenn man dies so wahrnimmt, dann fühlt man, dass dies eine erstaunenswerte Sache ist, welche zeigt, dass die Buddhisten in der Vergangenheit sich der Wichtigkeit der Buddha-Worte im Tipiṭaka überaus bewusst waren und beharrlich mit höchster Sorgfalt und Vorsicht versuchten, [die Buddha-Worte] zu bewahren und weiterzugeben. Dies ist überzeugend und erweckt Glauben [saddhā]. Zugleich bewirkt dies große Zuversicht in den Dhammavinaya, den wir studieren, der uns bei der paṭipatti leitet und den wir zukünftig lehren und weiterempfehlen werden."[307]

Es wird aus dem Gesagten deutlich, dass Phra Dhammapiṭaka aus seiner synchronen Betrachtungsweise der Texte, bei der er die Konsistenz sowohl der Textform als auch des Textinhaltes feststellt, die Diachronie der Texte ableitet. Obwohl sich viele seiner Werke direkt oder indirekt mit der Geschichte des Buddhismus, d.h. auch mit der Überlieferungsgeschichte der Texte beschäftigen, sieht sich Phra Dhammapiṭaka nicht als Historiker, der mit geschichtswissenschaftlichen Mitteln die Authentiztät der Texte nachzuweisen versucht. Seine Darstellungen der Überlieferungsgeschichte haben hinsichtlich der Authentizitätsfrage nur einen illustrierenden, bestätigenden, nicht aber einen beweisenden Charakter. Hier ist jedoch anzumerken, dass es bei einer so langen und komplexen Überlieferungsgeschichte

306 Phra Dhammapiṭaka, 2539e, S. 46-47; siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 23.

307 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 95.

wohl kaum möglich ist, historische Hinweise für die Authentizität der Texte zu erbringen, während Hinweise dagegen, zumindest in den Augen vieler westlicher Buddhologen, weitaus einfacher zu finden sind.[308]

Der aus dem Westen stammende buddhistische Novize Bodhesako, der in seiner Argumentation für die Authentizität von großen Teilen des Pāli-Kanons eine ähnliche Argumentationsweise wie Phra Dhammapiṭaka zu verfolgen scheint, formuliert diese Vorgehensweise folgendermaßen: „We are not attempting to set forth what *did* happen but what *must have happened*."[309]

Die Haltung, die Phra Dhammapiṭaka hinsichtlich der Frage nach der Authentizität der Texte einnimmt, erinnert an den Kritischen Rationalismus. Er formuliert dies so:

> *„Ob es sich [bei den entsprechenden Texten] um das [tatsächliche] Wort des Buddha [buddhavacana] handelt? Wie kann ich denn das wissen? Ich [selber] habe dem Buddha nicht zugehört... Ich wurde nicht rechtzeitig geboren... Aus diesem Grund kann ich [die Authentizität] nicht versichern [ยืนยัน]. Aber ich kann sie akzeptieren... Ich habe nichts dagegen, dass es sich um die Worte Buddhas handelt. Aus welchem Grund? Weil ich eben die Kohärenz sehe..."*[310]

---

308 Siehe hierzu: Bronkhorst, 2000, S. 195.

309 Bodhesako, 1984, iii. Die Hervorhebungen durch kursive Schreibweise entsprechen dem Originaltext. Bodhesako beschränkt sich bei seinen Untersuchungen auf Texte des Suttantapiṭaka. Eine Untersuchung des Vinayapiṭaka, obwohl komplexer, würde aber zum selben Ergebnis führen, nämlich „like the four Nikāyas, the Vinaya achieved essentially its final form during the first century following the Buddha." (Bodhesako, 1984, S. 56-57; Siehe hierzu auch: Fernhout, 1994, S. 269-272). „Nikāya" bezieht sich hier auf die Bezeichnung für die Texte innerhalb des Suttantapiṭaka, das in insgesamt fünf Nikāyas aufgeteilt wird.

310 Siehe: Interview vom 14.10.2002.

Dass diese Betrachtungsweise für Phra Dhammapiṭaka eine ästhetische Komponente besitzt, zeigt sich daran, dass er die Kohärenz[311] der vom Buddha verkündeten und im Pāli-Kanon fixierten Lehre als schön wahrnimmt, denn „der Dhamma ist gut, schön und exzellent“.[312]

Die Autorität der Texte des Pāli-Kanons hängt also - wie oben dargestellt – unmittelbar mit der Authentizität der entsprechenden Texte zusammen. Die Authentizität wiederum sieht Phra Dhammapiṭaka in deren Kohärenz hinsichtlich sowohl ihrer Oberflächengestalt als auch ihres Inhaltes bestätigt.

Nachdem Phra Dhammapiṭakas Argumente hinsichtlich der Kohärenz der textuellen Oberflächenstruktur dargestellt wurden, soll nun der Frage nach der Kohärenz des Textinhaltes nachgegangen werden. Dies führt zur Frage der Interpretation. Oder anders formuliert: Wie liest Phra Dhammapiṭaka den Pāli-Kanon, dass er ihn als kohärent wahrnimmt und deshalb seine Authentizität bestätigen kann?

---

311 „...อย่างประสานกลมกลืนเป็นระเบียบ มีผลดีสอดคล้องต้องกัน รับส่งกันได้เป็นทอด ๆ ไป“ (Phra Ratchaworamuni, 2530a, S. 92).

312 Phra Dhammapiṭaka bezieht sich hier auf die im Pāli-Kanon häufig anzutreffende Formulierung: „Er [der Buddha] lehrt den Dhamma, der schön ist am Anfang, in der Mitte und am Ende...“ („So dhammaṃ deseti ādikalyaṇaṃ majjhekalyanaṃ pariyosānakalyanaṃ...“)(Phra Ratchaworamuni, 2530a, S. 92; siehe hierzu beispielsweise: D.I.62; D.I.87). Im Nachwort zu Buddhadhamma schreibt Phra Dhammapiṭaka, dass man beim Studium der buddhistischen Lehre deren „Gutheit und Vortrefflichkeit“ („ความดีงามประเสริฐ“) erkenne, was „Zufriedenheit und Freude“ („เอิบอิ่มใจ ปลื้มปีติในธรรม“) hervorrufen würde. Dies wiederum ziehe das Bedürfnis nach sich, die Lehre anderen mitzuteilen, gemäß den Worten: „Ich ziehe umher bis in jedes Haus und jede Stadt, Respekt erweisend dem Buddha und dem guten Dhamma“ („So ahaṃ vicarissāmi gāmā gāmaṃ purā puraṃ namassamāno sambuddhaṃ dhammassa ca sudhammataṃ“; siehe beispielsweise: Sn.33) oder: „Komm und betrachte den Dhamma, der ein guter Dhamma ist“ („passa dhammasudhammataṃ“; siehe: Thag.5) (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 931). Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 69.

11. Interpretation

Bezüglich der Frage nach der Homogenität bzw. Authentizität der kanonischen Texte der vier nikāyas[313] und der frühen Verssammlungen erkennt Schmithausen in der Buddhologie drei Positionen: Während ein Teil der Wissenschaftler an „the fundamental *homogeneity* and substantial *authenticity*“[314] der betreffenden Texte glaubt, sind andere Buddhologen „extremely sceptical with regard to the possibility of retrieving the doctrine of earliest Buddhism, not to speak of the Buddha's own doctrine, from the canonical text as we have them.“[315] Eine weitere Position vertritt dagegen die Ansicht, dass „divergencies may indicate development or difference of millieu, etc., and inconsistencies of content or structure may signalize heterogeneity of the materials and compilatory or redactional activity.“[316] Vetter, den Schmithausen zu den Vertretern letzterer Position zählt, erklärt:

> *„Unless one takes inconsistency as a characteristic of each religious consciousness, one may look for a way out of the dilemmas by assuming a development of thought. In ancient Buddhism the structure of the separate tenets does not give any reason for proposing the first solution, i.e. accepting inconsistency as a characteristic of it.“*[317]

Bronkhorst, der ebenfalls Widersprüche in den Texten feststellt, merkt bezüglich dieser Problematik Folgendes an:

> *„Sie [die Texte] enthalten zum Beispiel nicht nur* ***einen*** *Weg zur Befreiung, sondern mehrere voneinander sehr verschiedene. Es handelt sich dabei nicht*

---

313 Der Begriff „nikāya“ bezeichnet eine Sammlung kanonischer Texte.

314 Schmithausen, 1990, S. 1. Die Hervorhebungen durch kursive Schreibweise entsprechen dem Originaltext.

315 Schmithausen, 1990, S. 2.

316 Schmithausen, 1990, S. 2.

317 Vetter, 1988, S. IX.

> *um Einzelheiten, sondern um völlig unterschiedliche Methoden. Manchmal werden sogar an einer Stelle Methoden gelehrt, die anderswo in den alten Texten verworfen werden. Die späteren Buddhisten haben diese unterschiedlichen Methoden natürlich irgendwie miteinander in Einklang gebracht; dies sollte uns nicht erstaunen noch auch täuschen. Diese späteren Buddhisten waren Theologen, deren Aufgabe es gerade war, ihre Schriften einheitlich zu interpretieren. Aber Theologie und Philologie beschreiten nicht immer den gleichen Weg: die Philologie kann Widersprüche anerkennen, wo die Theologie dazu nicht bereit ist.“*[318]

Nach Phra Dhammapiṭaka entsteht das Wahrnehmen von vermeintlichen Inkonsistenzen der im Pāli-Kanon fixierten Lehre durch eine falsche Herangehensweise an die Texte: „Bei oberflächlicher Betrachtungsweise... gibt es überall in der buddhistischen Lehre [Widersprüche]“.[319] Um eine fehlerhaften Exegese der Texte zu vermeiden, ist es deshalb laut Phra Dhammapiṭaka notwendig, sich den Texten mit der richtigen Methode zu nähern. Eine falsche Interpretation, so erläutert er diesen Punkt, kann nämlich dadurch entstehen, dass man aufgrund seines persönlichen Hintergrundes oder seiner individuellen Erfahrungen Bedeutungen in den buddhistischen Lehrtexten erkennt und unter Umständen auch lehrt, die von den tatsächlichen abweichen.[320]

---

[318] Bronkhorst, 2000, S. 194. Die Hervorhebung entspricht dem Originaltext.

[319] Phra Mahaprayut Payutto, 2513, S. 14.

[320] Phra Ratchaworamuni, 2517, S. 10-11; Phra Dhammapiṭaka, 2539c, S. 165.

11.1 Der Dhamma als System

Nach Phra Dhammapiṭaka handelt es sich bei der buddhistischen Lehre um „ein einziges Verbindungssystem“[321]:

> *„All die verschiedenen Dhamma-Prinzipien, egal mit welchem Namen, sind in einem einzigen [System] miteinander verbunden, weil sie dasselbe Wahrheits-prinzip darstellen oder von ihm herrühren und auf ein und dasselbe Ziel ausgerichtet sind. Sie werden aber [deshalb] unter verschiedenen Namen dargelegt, weil sie nur bestimmte Teilaspekte oder Abschnitte aufzeigen. Sie sind [aber]* ***eine*** *Wahrheit, dargestellt in verschiedener Form oder Anreihung, um unterschiedliche Zwecke zu verfolgen. Aus diesem Grund sind manche Dhamma-Prinzipien lediglich Teile von großen Prinzipien. Manche großen Prinzipien sind bedeutungsgleich, haben aber in ihrer verschiedenartigen Form eine individuelle Anordnung oder Gestalt und Zielsetzung.”*[322]
>
> *„Das Ganze*[323] *besteht aus kleineren Bestandteilen..., die miteinander verbunden sind. Weil sie miteinander verbunden sind, werden sie zum Ganzen*[324]*. Wir gehen nun falsch vor, wenn wir die Einzelteile voneinander abtrennen. Wenn wir die Einzelteile voneinander losgelöst haben, reduzieren*[325] *wir, [d.h.] wir sind zu einem Reduktionisten*[326] *geworden,... wir sehen nicht [mehr] das Verbindungssystem und sind somit zu einer extremen [Anschauung] gekommen...“*[327]

Das, so ergänzt Phra Dhammapiṭaka diesen Punkt, impliziert aber nicht, dass die Bedeutung des gesamten Systems gleich der Summe der Bedeutungen seiner Komponenten ist:

---

321 „เป็นระบบความสัมพันธ์อันเดียวกัน“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 14.10.2002).

322 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 151. Hervorhebung durch den Verfasser.

323 Phra Dhammapiṭaka verwendet hier das englische Wort „the whole“.

324 Phra Dhammapiṭaka verwendet hier das englische Wort „the whole“.

325 Phra Dhammapiṭaka verwendet hier das englische Wort „reduce“.

326 Phra Dhammapiṭaka verwendet hier das englische Wort „reductionist“.

327 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 14.10.2002.

Aufgrund der Interrelationen zwischen den einzelnen Konstituenten ergibt sich für das Ganze eine neue Bedeutung, so wie

> *„beim Menschen, der sich ja keineswegs nur aus den verschiedenen Körperteilen konstituiert. Und damit ist alles erledigt. Denn, wenn die [einzelnen Körperteile] zusammenkommen, ergibt sich das Menschsein, etwas Neues ist entstanden. Dies kommt durch das Verbindungssystem selbst zustande. Nicht wahr. [Lachen]"*[328]

Darüber hinaus haben die einzelnen Lehrpunkte in ihrem systematischen Zusammenhang noch semantische Auswirkungen aufeinander.[329] Um einem fehlerhaften Verständnis vorzubeugen, dürfe man deshalb nicht einzelne Lehrprinzipien losgelöst aus ihrem Gesamtzusammenhang betrachten.

> *„Aus diesem Grund muss man, um [seine Bedeutung] perfekt [zu erfassen], den Buddhismus vollständig und von jeder Seite aus betrachten und studieren. Anderenfalls kommt es zu Abweichungen oder einer einseitigen Betrachtung, was zu Ungenauigkeiten, Fehlern und Verwirrung führt."*[330]

Nach Phra Dhammapiṭaka muss man außerdem berücksichtigen, dass der Buddha die von ihm gefundene Wahrheit aus unterschiedlichen Gesichtspunkten und mit unterschiedlichen Formulierungen entsprechend dem geistigen Entwicklungsstand seiner Zuhörer bzw. Gesprächspartner, den Umständen der jeweiligen Situation und dem soziokulturellen Kontext des damaligen Indiens dargelegt hat. Von den Zehn Intellektuellen Kräften (dasabalañāṇa[331]), mit denen der Buddha gemäß der buddhistischen Überlieferung ausgestattet war und die es ihm erlaubten, seine Lehre langfristig zu etablieren, sind es vor allem das Wissen

---

328 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 14.10.2002.

329 Phra Dhammapiṭaka, 2543b, S. 90.

330 Phra Dhammapiṭaka, 2539b, S. 49. Siehe auch: Phra Ratchaworamuni, 2517, S. 13; Phra Dhammapiṭaka, 2540a, S. 233; Phra Dhammapiṭaka, 2543b, S. 90.

331 Oder: „tathāgatabalañāṇa". Siehe: M.I.69; A.V.33; Vbh.336.

über die verschiedenen geistigen Dispositionen (nānādhimuttika-ñāṇa) und das Wissen um die spirituelle Aufnahmefähigkeit (indriyaparopariyatta-ñāṇa) seiner Zuhörer, mittels derer er in der Lage war, seine Lehre entsprechend anzupassen.[332] Das Ziel muss deshalb darin bestehen, die „entscheidende Essenz“[333] aus diesen kontextuellen Faktoren zu destillieren.[334] Auch hier gilt es, über das Verstehen der semantischen Korrelationen der Teilaussagen die Essenz der gesamten Lehre zu verstehen, um somit die exakten Bedeutungen ermitteln zu können.[335]

---

332 Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 237-238; Phra Dhammapiṭaka, 2542g, S. 13-17.

In seinem Buch „Buddhistische Methodik beim Lehren“ (Phra Dhammapiṭaka, 2542g) untersucht Phra Dhammapiṭaka sehr ausführlich und systematisch die verschiedenen Methoden, die der Buddha verwandt hatte, um seine Lehre entsprechend dem situativen und soziokulturellen Kontext und der spirituellen Aufnahmefähigkeit seiner Zuhörer effektiv zu vermitteln. Siehe auch: Nawachai Kiatkoküa, 2544, S. 102ff.; Gombrich, 1996, S. 18.

333 „สาระสำคัญ“.

334 Phra Dhammapiṭaka, 2543d, S. 38.

Denn der Buddha, so Phra Dhammapiṭaka, „lehrte den Dhamma auf vielerlei verschiedene Art [pariyāya]. [So] gibt es Lehren auf vielen Ebenen, sowohl für den Laien, den in der Gesellschaft Lebenden, den in die Hauslosigkeit Gezogenen als auch Lehren für den materiellen Vorteil, wie auch für das tiefe geistige Wohl.“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 7-8); „พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้หลายแบบตามความเหมาะสมกับอัธยาศัยของบุคคล“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 346); „พระพุทธศาสนา... มุ่งสอนสิ่งที่ทำได้ ให้มนุษย์ได้รับประโยชน์พอกับทุกระดับแห่งความพร้อมหรือความแก่กล้าสุกงอมของตน ๆ“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 457). Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 724.

335 Phra Mahaprayut Payutto, 2513, S. 14; Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 346-347, 457, 575; Phra Dhammapiṭaka, 2543b.

So gibt es beispielsweise im Pāli-Kanon verschiedene Berichte, die das Erwachenserlebnis des Buddha in zwei unterschiedlichen Varianten erzählen. Bei oberflächlicher Betrachtung, so Phra Dhammapiṭaka, scheinen sich diese Darstellungen zu widersprechen: „Obwohl diese zwei Arten der Formulierung unterschiedlich erscheinen, haben sie doch dieselbe Essenz, weil beide das Erwachen desselben Buddha [erzählen] und der Buddha nur einmal das Erwachen fand. Diejenigen, welche die praktischen Prinzipien gemäß diesen beiden Formulierungen studieren, tendieren dazu, ein fehlerhaftes Verständnis zu entwickeln, oder sind verwirrt, was daher herrührt, dass sie nur die erste Formulierung oder nur die zweite Formulierung lesen und hierbei nur die wörtliche Formulierung untersuchen, ohne sie mit Prinzipien, die anderswo auftauchen, zu vergleichen, um dadurch ihre Kohärenz zu erkennen.“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 336). Für eine westlich-buddhologische Bewertung dieser „Inkonsistenzen“ bei den Beschreibungen des Erwachensvorgangs siehe: Schmithausen, 1981; Vetter, 1988.

„Alle Lehren [Dhamma] des Buddha befinden sich, vorausgesetzt wir begreifen sie richtig, in einem Verbindungssystem. Darum kann man jeden Lehrpunkt mit allen anderen verbinden. Begreift man einen Punkt, so kommt man dadurch auch zu allen anderen Punkten. Wenn man dieses Prinzip versteht, ist man in der Lage, durch jeden beliebigen Lehrpunkt alle anderen zu erfassen, und sie miteinander zu verbinden: Dieser Lehrpunkt [beispielsweise] befindet sich an jenem Punkt, auf dieser Ebene und ist verbunden und hat Einfluss auf jenen Punkt dort. Man betrachtet die buddhistische Lehre [Dhamma] [also] als ein Gesamtbild eines großen Systems... "[336]

Die buddhistische Lehre als ein System wahrzunehmen und sie auch als solches zu lehren, ist eines der markantesten Attribute, mit dem thailändische Forscher und Mönche Phra Dhammapiṭakas besondere Weise charakterisieren, den Buddhismus zu interpretieren und darzustellen. Dieser Ansatz kann wohl als einer der bedeutendsten Beiträge zur Ideengeschichte des thailändischen Buddhismus betrachtet werden.[337] Bei den traditionellen

---

336 Phra Dhammapiṭaka, 2540a, S. 309.

In einem Gespräch mit dem Verfasser über die systematische Struktur der buddhistischen Lehre zeichnete Phra Dhammapiṭaka mit seinen Zeigefingern Linien und Punkte in die Luft, so als ob er vor seinem „geistigen Auge" diese Gesamtstruktur wahrnehmen würde.

337 Phra Phaisan beschreibt Phra Dhammapiṭakas Methode als ein Kompilieren aller wichtigen buddhistischen Prinzipien, bei dem deren „holistische" („เป็นองค์รวม") Charakteristika zutage treten (Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 17). Ferner erklärt er: „Man kann sagen, dass er [Phra Dhammapiṭaka] derjenige ist, der die buddhistischen Lehrprinzipien am umfassendsten, systematischsten und detailliertesten dargelegt hat in der Geschichte des Buddhismus in Thailand (und möglicherweise in der Geschichte des Theravāda-Buddhismus überhaupt)..." (Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 20-21). Siehe auch: Olson, 1989, S. 261ff.

Vor dem Hintergrund des thailändischen Buddhismus bewertet Suwanna Satha-anan die Systematik in Phra Dhammapiṭakas magnus opus Buddhadhamma wie folgt: „The first point is that Buddhism – as it has been taught and handed down in Thailand – has never been taught in a systematic, logical (mī hēt-mī phon) manner – never. Rather, it has been taught as a part of the great power of the leader or head of the government. If it has been taught in a systematic way, then this was done in such a way as to support the system of those governing… if Buddhism has been presented systematically on one level, this has been done to suit another purpose, to establish the nation or to meet the ends of the nation, not to establish Dhammic principles as Phra Rajavaramuni [= Phra Dhammapiṭaka] has started to do… The second point is that this type of presentation is appropriate for the new generation of today, especially scholars who have been frustrated with the state of Buddhism – village animism, spirit belief (thū čhao-thū phī), and asking for lottery numbers and other things, while at the same time, the 'official version justifies' the Thai nation. There is no alternative for those who want to propose other versions of Buddhism (puttha-tham)

Lehrmethoden bekommen die thailändischen Mönche hauptsächlich durch das Auswendiglernen der einzelnen Teillehren ihre buddhistische Bildung. Hierdurch bleiben ihnen die holistischen Strukturen des Dhammavinaya so gut wie verschlossen. Angesichts dieser Tatsache stellt die synthetische Darstellungsweise der buddhistischen Lehren Phra Dhammapiṭakas eine wichtige Neuheit in der thailändischen Buddhologie dar. Paradigmatisch für diese Tatsache tritt dies besonders deutlich durch einen Vergleich zwischen dem von Phra Mahasamanacau verfassten Navakovāda[338] und „Der Verfassung fürs Leben“ von Phra Dhammapiṭaka zutage. Der Navakovāda, welcher - obwohl schon über 100 Jahre alt - als Pflichtlektüre immer noch das meiststudierteste und bekannteste Standardwerk der offiziellen klerikalen Ausbildung darstellt, enthält die numerisch aufsteigende Auflistung der traditionellen Lehrpunkte, ohne sie in einen Gesamtzusammenhang zu setzen. „This tendency to learn lists and isolated terms has been an obstacle to a more comprehensive conception of what the Buddha taught.“[339] Phra Dhammapiṭakas „Eine Verfassung fürs Leben“ hingegen, welche auf den ersten Blick in einer ähnlichen Weise wie der Navakovāda eine numerische Auflistung der wichtigsten buddhistischen Lehrpunkte gibt, zielt darauf ab, „die Essenz aller Lehrprinzipien zu integrieren und konsistent und verbunden als eine Einheit“[340] darzustellen.

---

and are are [sic] confused, so Phra Rajavaramuni´s systematization (khwāmpenrabop) is important in this way.

The third point is that making Buddhism systematic is a way to compete in determining what is most believable for scholars. To put this simply, if we are able to show Buddhism as logical and systematic, then we can show Western scholars that Buddhism is not just animism. Very simply, it gives Buddhism a scholarly ‘status’ that is not inferior to the ‘criteria’ of ‘Western academics’.” (Olson, 1989, S. 281).

338 Somdet Phra Mahasamanacau Kromphrayawachirayanawarorot, 2536.

339 Siehe: Olson, 1995, S. 16.

340 „...บูรณาการเนื้อหาของหลักธรรมทุกหลัก สอดคล้องเชื่อมโยงเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน“ (Thanaphon Thitaphakittirat, 2545, S. 37).

Phra Phaisan Wisalo vermutet, dass Phra Dhammapiṭakas „Eine Verfassung fürs Leben“ in der Zukunft den Navakovāda in seiner Bedeutung für die thai-buddhistische Gelehrsamkeit ersetzen könnte. Ein

11.2 Die Wahrheit und die Sprache

Ein weiteres Potential für das Wahrnehmen von scheinbaren Inkonsistenzen in den Texten liegt nach Phra Dhammapiṭaka in der Konfusion über die „zwei Ebenen der Wahrheit“[341], die in den buddhistischen Lehren anzutreffen sind:

> *„1. **Sammatisacca**: Die konventionelle Wahrheit (wird auch die Wahrheit der Sprache [vohārasacca] genannt,...). Das ist die Wahrheit gemäß einer gemeinschaftlichen Abmachung, auf die man sich geeinigt hat oder so wie man [die Dinge] gewöhnlich wahrnimmt. Sie ist ein Kommunikationsmedium für den alltäglichen Gebrauch, wie z.B. ‚Mensch‘, ‚Tier‘, ‚guter Mensch‘, ‚schlechter Mensch‘, ‚Tisch‘, ‚Stuhl‘, ‚Buch‘, usw. (...). Beispiele, die diese Idee vermitteln, sind die in der Alltagssprache [verwendeten Begriffe] ‚Wasser‘ und ‚Salz‘ usw.*
>
> *2. **Paramatthasacca**: Die höchste Wahrheit, die Wahrheit in [ihrer] höchsten Bedeutung gemäß der wirklichsten Bedeutung oder gemäß der wirklichen Bedeutung auf der letzten Ebene, die mit der Realität übereinstimmt und die man noch in Worte fassen kann oder die man noch so vermitteln kann, dass Wissen und Verstehen entsprechend der Realität aller jener Dinge entsteht, d.h. man erkennt die Dinge, so wie sie sind, und so, dass das größte Wohl entsteht. Das heißt, man erkennt den wirklichen dhamma (saccadhamma), was bewirkt, dass sich alle Anhaftungen und Verblendungen gänzlich auflösen und man die richtige Einstellung zu allen Dingen einnimmt: Man ist befreit von Verunreinigungen [kilesa] und Leid [dukkha] und hat einen befreiten, klaren, frohen und heiteren Geist mit wahrem Glück [sukha]. Die Dinge, die auf höchster Ebene wahr sind, sind z.B. mentale dhammas [nāmadhamma], materielle dhammas [rūpadhamma], Gefühl [vedanā],... nibbāna, Kontakt [phassa], Absicht [cetanā]... usw. Ein Beispiel, welches diese Idee vermittelt, ist, wie die Wissenschaft die Begriffe ‚Wasser‘, ‚Salz‘, usw. als nicht übereinstimmend mit dem wahren Zustand betrachtet, und [die] möglicherweise unklare oder abwegige Bedeutungskomponenten [แง่ความหมาย] besitzen. Um korrekt zu sein, ist*

Indikator hierfür ist die Tatsache, dass „Eine Verfassung fürs Leben“ innerhalb von nur zwei Jahrzehnten über 200 Mal aufgelegt wurde (Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 137).

341 „สัจจะ 2 ระดับ“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 54-56).

Wasser eigentlich Wasserstoffoxid (H_2O) und normales Salz Natriumchlorid (NaCl), usw. (Dieser Vergleich passt nicht wirklich, zeigt aber, dass es auch in anderen Wissensgebieten für einfache Dinge verschiedene Betrachtungsmöglichkeiten gibt.)"[342]

Die Dichotomie sammatisacca-paramatthasacca wird in der Geschichte des Buddhismus zum ersten Mal erst relativ spät in dem Abhidhamma–Text Kathāvatthu ausdrücklich erwähnt[343], geht aber nach Phra Dhammapiṭaka auf ursprüngliche Ideen zurück, die in den Lehrreden des Buddha zu finden sind. Phra Dhammapiṭaka vermutet, dass diese Dichotomie dort deshalb nicht namentlich erscheint, weil sie zu jener Zeit allgemein bekannt gewesen war. So lehrte nach Phra Dhammapiṭaka der Buddha

„das Wissen um die Konvention und [wie man] die höchste Wahrheit [paramattha] versteht und dann weiß, wie man die Sprache als Medium der Kommunikation benutzt, ohne dabei an der Konvention anzuhaften und zum Sklaven der Sprache zu werden..."[344]

342 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 55. Hervorhebungen entsprechen dem Originaltext.

343 Hier taucht diese Dichotomie allerdings noch vage auf, nämlich mit den Begriffen „sammatisacca" in Kv.311 und „saccikaṭṭhaparamattha" bzw. „paramattha" in Kv.1-69 (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 55).

344 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 56. Phra Dhammapiṭaka bezieht sich hier auf die folgenden drei kanonischen Stellen: S.I.135; S.I.14; D.I.202. Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 83.

11.3 Den Dhamma mit dem dhamma verbinden

Folgendes buddhavacana gehört zu den von Phra Dhammapiṭaka in seinen Publikationen am meisten zitierten:

> *„Egal, ihr Mönche, ob die So-Gegangenen*[345] *entstehen oder nicht entstehen, das Prinzip der Wirklichkeit, i.e. das Gesetz der Natur, bleibt bestehen... Dies erkennt und durchschaut der So-Gegangene. Es erkannt und durchschaut habend, lehrt er es, zeigt er es auf, macht er es bekannt, etabliert er es, eröffnet er es, breitet er es aus, legt er es offen...“*[346]

Phra Dhammapiṭaka versteht diese Textstelle als ein Appell, die Texte des Pāli-Kanons mit der Wirklichkeit, d.h. mit der „Natur“ (*thammachat*, T.), zu verbinden. Denn die Texte stellen lediglich ein Medium zum Verständnis der Wirklichkeit (dhammadesanā) dar und nicht die Wirklichkeit selbst (dhamma). Das bedeutet, dass der Versuch, ausschließlich die Texte des Pāli-Kanons verstehen zu wollen, noch nicht ausreichend ist, sondern dass es darum geht, mit dem Dhamma den dhamma, i.e. die momentane Wirklichkeit, zu verstehen. Hieraus ergibt sich für Phra Dhammapiṭaka eine dialogische Struktur zwischen dem Leser und den Texten: „Beide überprüfen sich fortwährend gegenseitig.“[347] Besonders in seinen Büchern, in denen er mit buddhistischen Lehrprinzipien verschiedene Wissenschaftsbereiche wie Naturwissenschaften, Ökonomie, Linguistik, usw. kritisch untersucht, kommt diese dialektische Vorgehensweise deutlich zum Vorschein.

---

345 Der „So-Gegangene“ („Tathāgata“) ist eine alternative Bezeichnung für den Buddha.

346 „Uppādā vā, bhikkhave, tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, ṭhitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā... Taṃ tathāgato abhisambujjhati, abhisameti. Abhisambujjhitvā abhisametvā ācikkhati deseti paññapeti paṭṭhapeti vivarati vibhajati uttānīkaroti.“ (A.I.286; übersetzt nach: Phra Dhammapiṭaka, 2543c, S. 10)

347 „ทั้งสองอย่างก็เช็คกันไปเรื่อย ๆ“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 13.07.2002). Siehe hierzu: Egger, 1999, S. 209-212.

Dieser hermeneutische Ansatz scheint in Phra Dhammapiṭakas Auseinandersetzung mit den Pāli-Texten einen wichtigen Platz einzunehmen, da er auf diese Weise in der Lage ist, die zeitliche und kulturelle Distanz zu den Texten zu überwinden. Diese Herangehensweise bedeutet aber auch, dass es bei Phra Dhammapiṭakas Auslegungen eigentlich nicht um Textverständnis, sondern vielmehr um Sachverständnis anhand der Texte geht. Der Text ist für ihn vergleichbar mit einem „Werkzeug oder einem Gefährt, welches zu einem Ziel führt."[348] Phra Dhammapiṭaka bezieht sich hier auf das berühmte Alagaddūpamasutta, in dem der Buddha seine Lehre mit einem Floß vergleicht, welches dazu benutzt wird, einen Fluss zu überqueren, an das man aber nicht anhaften soll (no gahaṇatthāya).[349]

> *„Ein wichtiger Faktor in der Entscheidung darüber, ob eine Bedeutung richtig erfasst wurde und [deshalb] akzeptiert werden soll, ist die Zielsetzung des Buddha beim Lehren des Dhamma... Während der Buddha den Dhamma darlegte, lehrte er nur solche Dinge, die im tatsächlichen Leben heilbringend praktiziert werden können... Aus diesem Grund muss das Ermitteln der [authentischen] Bedeutung der buddhistischen Lehre auch ethische Werte mitberücksichtigen."*[350]

348 „อุปกรณ์หรือยานพาหนะ สำหรับนำไปสู่จุดหมาย" (Phra Ratchaworamuni, 2517, S. 12).

349 M.I.135.

350 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 85. Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 386.

12. Die Pflicht zur Bewahrung der Schriften

Während des 1956 in Rangoon ausgerichteten Chaṭṭhasaṅgāyana, d.h. der nach birmanischer Zählweise Sechsten Saṅgīti, hielt Buddhadāsa seinen berühmt gewordenen Vortrag „Some marvellous aspects of Theravadin Buddhism“, in dem er den für die Theravāda-Tradition überaus wichtigen selbstidentifikatorischen Anspruch, die authentische Lehre des Buddha bewahrt zu haben, auf sehr anschauliche Weise zum Ausdruck bringt.[351]

Unter dem ersten „cardinal aspect“ charakterisiert Buddhadāsa den Theravāda-Buddhismus als

> *„[b]eing the only teaching that succeeds in preserving the ancient pure Buddhism by adhering to the principle of admitting only the additional that would enhance the strictness of the original while being against the revoking, changing or altering of the original even in the least form… We have no warrant of addition in such a manner that would make Buddhism develop according to influence of the opportunity and locality, or to any other circumstances, to the extent that it loses its original principle; such is the addition that effects the fall of the doctrine, directly or indirectly… We are afraid of doing such a thing, We [sic] are glad to admit to the accusation that we are cowards. By means of this very cowardice, Theravada is still remaining in its pristine form of the original doctrine. May we be in cowardice in this way forever.“*[352]

Buddhadāsa beschließt diesen ersten Punkt seiner Rede mit einem Zitat aus dem berühmten kanonischen Text Mahāparinibbānasutta, in dem der Tod des Buddha geschildert wird:

> *„So long, O Bhikkhus, as bhikkhus do not abrogate that which is established, do not introduce that which is not introduced, and observe in good term those*

---

[351] Buddhadāsa, 2530, S. 345-350. Der Verfasser verdankt den Hinweis auf diesen Vortrag Herrn Louis Gabaude.

[352] Buddhadāsa, 2530, S. 345-350.

matters well established, so long the Sangha may be expected not to decline, but to proasper [sic].“[353]

Für Buddhadāsa scheint es sich bei diesem buddhavacana um die buddhistische „Kanonformel“[354] zu handeln, die den Tradenten aufträgt, die Texte des Dhammavinaya in ihrer originalen Gestalt zu bewahren, kurzum sie tabuisiert.[355]

Diese Direktive der Unantastbarkeit der im Pāli-Kanon bewahrten Texte, welche die Prosperität des saṅgha und damit des Buddhismus gewährleisten soll, spielt in Phra Dhammapiṭakas Ansichten eine maßgebliche Rolle.

Ein entscheidendes Argument für die Tabuisierung des Kanons sieht Phra Dhammapiṭaka darin, dass der Pāli-Kanon als die „ursprünglichste, älteste“, „exakteste“ und „vollständigste“ Quelle für die authentischen Worten des Buddha[356] eine „symbolische“[357] Veranschaulichung des zeitlos Wahren darstellt. Bond erläutert diesen Gedanken wie folgt:

„Insofar as dhamma represents the ultimate truth, it takes precedence over the Buddha and constitutes the source of the Buddha´s authority, but insofar as dhamma refers to the teachings given by the Buddha, it reflects the Buddha´s authority. Thus, the authority of the Buddha and that of the dhamma are intertwined. This inter-relationship of authority establishes the true role of the

---

353 „yāvakīvañ ca bhikkhave bhikkhū appaññattaṃ na paññāpessanti, paññattaṃ na samucchindissanti, yathāpaññattesu sikkhāpadesu samādāya vattissanti, vuddhi yeva bhikkhave bhikkhūnaṃ pāṭikaṅkhā no parihāni“ (D.II.77).

354 Zur Kanonformel, siehe: Assmann, 2002, S. 203f.

355 An dieser Stelle scheint sich „that which is established“ („paññattaṃ“) bzw. „that which is not introduced“ („appaññattaṃ“) wohl eher ausschließlich auf die Trainingsregeln und nicht auf den gesamten Dhammavinaya zu beziehen, wie dies Buddhadāsas Ausführungen implizieren. Dennoch hat diese Interpretation ihre Berechtigung, da es andere kanonische Stellen gibt, wo „paññattaṃ“ auch auf den Dhamma angewendet wird (siehe z.B.: S.V.430).

356 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 34.

357 „เป็นเครื่องหมาย“ (Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 12).

Buddha within Theravada Buddhism; he is the authoritative guide to the ultimately authoritative dhamma.“[358]

Das Verabsolutieren einer bestimmten Interpretation der Texte im Pāli-Kanon oder ihr Modifizieren bedeutet „über den Buddha zu richten“.[359] Diejenigen aber, die den dhamma noch nicht erkannt haben, so fordert Phra Dhammapiṭaka,

„sollten einen Religionsstifter nicht beurteilen... Zurzeit geben wir uns noch als Wahrheitssuchende [ผู้แสวงหาสัจจธรรม] zu erkennen, wie sollten wir da in der Lage sein, über einen Religionsstifter zu richten?“[360]

Selbst diejenigen aber, die von sich glauben, den dhamma tatsächlich verstanden zu haben, sollten sich laut Phra Dhammapiṭaka darauf beschränken, ihre Zuhörer ausschließlich in Übereinstimmung mit der in den Schriften enthaltenen Lehre zu instruieren. Denn

„in der Tat, das Behaupten des [eigenen] Erwachens ist die Aufgabe [ภารกิจ] des Lehrers [hier: Religionsstifters]... Für [seine] Anhänger, die später freiwillig hinzukamen, bedeutet das, dass sie die Lehre des Lehrers akzeptiert haben und deshalb sich ihre Behauptungen auf den Lehrmeister und seine Lehre beziehen. Ihre Verantwortung beim Lehren besteht nicht darin, sich auf die eigenen spirituellen Errungenschaften zu beziehen, sondern in Übereinstimmung mit der Lehre des Lehrmeisters zu lehren... Deshalb zielen alle Anhänger darauf ab, in Übereinstimmung mit der Lehre des Buddha zu lehren. Sie nehmen die Aufrichtigkeit gegenüber der Lehre des Lehrers als Maßstab für die Richtigkeit [ihres] Lehrens des Buddhismus. Es ist nicht notwendig, dass sie sich auf ihre eigenen spirituellen Errungenschaften als entscheidenden Maßstab beziehen. Auf diese Weise kann die Homogenität der Lehre und des gesamten Buddhismus bewahrt werden.“[361]

---

358 Bond, 1982, S. 16.

359 „วินิจฉัยพระพุทธเจ้า“.

360 Phra Thepwethi, 2532c, S. 318.

361 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 442.

Nach Phra Dhammapiṭaka bedeutet dies aber nicht, dass man die Texte nicht kritisieren, diskutieren oder interpretieren darf. Kritik oder Zweifel am Text sollten aber in Form eines Kommentars stattfinden, der den eigentlichen Text unangetastet lässt. Andernfalls bedeute dies, „dem Buddha fälschlich eine andere Lehre zuzuschreiben."[362]

Der Buddha ist erst dann der Aufforderung des Māra[363] gefolgt, ins parinibbāna einzugehen, als er sicher war, dass sowohl seine klerikalen als auch seine Laien-Anhänger, i.e. die Vierfache „Vereinigung" („parisā")[364], die notwendigen Eigenschaften besitzen, die ihnen anvertraute Lehre zu bewahren:

> *„So lange, Böser, werde ich nicht ins parinibbāna eingehen, bis meine Mönche und Laienanhänger gelehrt, ausgebildet und erfahren sind, über großes Wissen verügen, den Dhamma kennen, in perfekter Übereinstimmung mit dem Dhamma praktizieren, richtig praktizieren, nach dem Dhamma sich verhalten, das gelernt haben, was der eigene Lehrer [zu lehren] hat, [den Dhamma] auf-zeigen, lehren, erklären, errichten, eröffnen, analysieren und klar machen werden und entstandene abweichende Lehren [parappavāda] mit dem Dhamma unterdrückt habend den vortrefflichen Dhamma lehren werden."*[365]

Hieraus leitet Phra Dhammapiṭaka eine fundamentale Interdependenz zwischen der zu bewahrenden Lehre und den Buddhisten als Bewahrern derselben ab:

---

362 „เป็นการกล่าวตู่พุทธพจน์" (Phra Thepwethi, 2532c, S. 321).

363 Māra ist im Buddhismus die Personifizierung des Bösen und der Versuchung.

364 Phra Dhammapiṭaka bezeichnet die Vierfältige Vereinigung (บริษัท ๔, parisā), bestehend aus der Vereinigung der Mönche (ภิกขุบริษัท, bhikkhu-parisā), der Nonnen (ภิกษุณีบริษัท, bhikkhunī-parisā), der männlichen (อุบาสกบริษัท, upāsaka-parisā) und weiblichen Laienanhänger (อุบาสิกาบริษัท, upāsikā-parisā), als Erben der buddhistischen Lehre (ศาสนาทายาท, sāsanadāyāda) (Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 94).

365 „Na tāvāhaṃ, pāpima, parinibbāyissāmi, yāva me bhikkhū na sāvakā bhavissanti viyattā vinītā visāradā bahussutā dhammadharā dhammānudhammappaṭipannā sāmīcippaṭipannā anudhammacārino, sakaṃ ācariyakaṃ uggahetvā ācikkhissanti desessanti paññapessanti paṭṭhapessanti vivarissanti vibhajissanti uttāni karissanti, uppannaṃ parappavādaṃ sahadhammena suniggahitaṃ niggahetvā sappāṭihāriyaṃ dhammaṃ desessantīti" (D.II.104; siehe auch: D.II.112-113; S.V.260-262; A.IV.310-311; Ud.63-64). Siehe: Phra Thepwethi, 2533, S. 6-7; Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 7-8.

> *„Damit die buddhistische Lehre überleben und wirkungsvoll und heilbringend sein kann, muss sie manifest werden in der Vierfachen Vereinigung, von der sie in ihrer Bewahrung abhängt. Zur gleichen Zeit kann die Vierfache Vereinigung erst zu einer solchen werden und Heil vom Buddhismus erlangen, weil der Dhammavinaya als Basis im Pāli-Kanon bewahrt wird.“*[366]

Der Pāli-Kanon wird somit zum Fundus der Identität, gleichzeitig aber auch zum Programm für die Buddhisten: Es ist die Pflicht eines jeden Buddhisten, den Dhammavinaya zu studieren und ihn vor Verzerrungen (parappavāda) zu bewahren.[367]

Um den originalen Dhammavinaya vor Modifikation zu schützen, so erklärt Phra Dhammapiṭaka, hat sowohl der Buddha als auch die spätere Theravāda-Tradition verschiedene „Bewahrungsmechanismen“[368] dargelegt.

Der im Buddhismus wohl prominenteste Bewahrungsmechanismus, die vier Großen Autoritäten (mahāpadesa)[369], spielt in Phra Dhammapiṭakas Überlegungen sowohl hinsichtlich der Überprüfung der Authentizität der Texte als auch bei deren Interpretation eine entscheidende Rolle.

In den Schriften werden als die vier Großen Autoritäten

1. der Buddha (buddhāpadesa),
2. eine Mönchsgemeinde (saṅghāpadesa)[370],
3. zahlreiche gelehrte Mönche (sambahulattherāpadesa) und schließlich
4. ein einzelner gelehrter Mönch (ekatherāpadesa)[371] aufgeführt.

---

366 Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 9.

367 Phra Ratchaworamuni, 2530c, S. 224-225; Phra Dhammapiṭaka, 2540a, S. 63.

368 „เครื่องรักษา“.

369 D.II.123-126. Siehe auch: v. Hinüber, 2000, S. 6; Bond, 1982, S. 22-30; Lamotte, 1947, S. 218-222; Bareau, 1970, S. 222-239; Fernhout, 1994, S. 42-43.

370 Diese Mönchsgemeinde, so wird spezifiziert, „lebt mit einem Älteren Mönch und einem Anführer zusammen“ („...viharati satthero sapāmokkho.“).

Wenn ein Mönch von irgendeiner Aussage behaupten sollte, er habe sie persönlich vom Buddha (sammukhā me bhagavato) oder einer der anderen drei Autoritäten gehört (sutaṃ) oder erhalten (paṭiggahītaṃ) und sie sei der Dhamma, der vinaya oder die Lehre des Buddha (satthu sāsanaṃ), so sollen die anderen Mönche weder dieser Aussage zustimmen (abhinanditabba) noch sie ablehnen (paṭikkositabba). Vielmehr sollen diese Worte (tāni padavyañjanāni) zuerst gründlich studiert (sādhukaṃ uggahetvā) und überprüft werden, ob sie sich in den Lehrreden befinden (sutte otaranti) oder im vinaya auftauchen (vinaye sandissanti).[372] Wenn die betreffende Aussage diese zwei Kriterien erfüllen sollte, so solle man schlussfolgern (niṭṭhaṃ gantabbaṃ), dass es sich hierbei um die Worte des Buddha (bhagavato vacanaṃ) handle und durch den betreffenden Mönch gut erfasst worden seien (imassa bhikkhuno suggahītaṃ). Werden die Kriterien nicht erfüllt, so solle man den gegenteiligen Schluss ziehen.[373]

---

371 Sowohl die gelehrten Mönche als auch der einzelne gelehrte Mönch, so wird weiter ausgeführt, sind sehr gelehrt (bahussuta), Experten bezüglich der Schriften (āgatāgama), des Dhammas (dhammadhara), des vinayas (vinayadhara) und der Zusammenfassungen (mātikādhara). Phra Dhammapiṭaka erklärt „āgatāgama“ mit „Experte sein hinsichtlich des buddhavacana in allen 5 Nikāyas [!]“ („ชำนาญในพุทธพจน์ทั้ง 5 นิกาย“) (Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 129).

372 Die Problematik der Übersetzung und Deutung von „sutte otaranti“ bzw. „vinaye sandissanti“ wird von v. Hinüber behandelt: „Während die auf die Ordenszucht bezügliche Aussage ‚im Vinaya erscheinen‘ oder ‚mit dem Vinaya übereinstimmen‘ dem Verständnis keine Schwierigkeiten entgegenstellt, so ist das mit ‚in das Sūtra hinabsteigen‘ Gemeinte nicht unmittelbar einsichtig... Daher drücken die beiden Verben otarati und saṃdissati wohl eben diesen Unterschied aus: genaue, vielleicht sogar wörtliche Übereinstimmung mit dem Vinaya, aber allenfalls dogmatische Verträglichkeit mit dem Sūtra, wobei das letztere einer entsprechenden Deutung der Texte anheimfällt. In jedem Falle aber setzt die beschriebene Prüfung ein Textkorpus voraus, das als Bezugspunkt dienen kann, dessen Umfang und Gestalt sich gleichwohl dem heutigen Betrachter entzieht, da es von den überlieferten Texten überdeckt ist.“ (v. Hinüber, 1989, S. 27-28).

373 Während dieser mahāpadesa-Satz als generelles Prinzip für die Beurteilung von Aussagen über den Dhammavinaya herangezogen werden könne, gibt es, so erklärt Phra Dhammapiṭaka, noch einen weiteren Satz, der ausschließlich als Kriterium für die Beurteilung von Fragen hinsichtlich des vinaya gilt. Dieser lautet: „[1.] Whatever has not been objected to as not allowable, if it fits in with what is not allowable and goes against what is allowable, is not allowable... [2.] Whatever has not been objected to as not allowable, if it fits in with what is allowable and goes against what is not allowable, is allowable... [3.] Whatever has not

Ein weiteres Prinzip zur Bewahrung der Schriften entnimmt Phra Dhammapiṭaka der Kommentarliteratur und dem Milindapañha.[374] Hierbei werden mögliche Referenzen zu Aussagen und Praktiken im Buddhismus entsprechend ihrer Wichtigkeit und Entstehungszeit hierarchisch klassifiziert, wobei mit den Aussagen der jeweils höherwertigen Referenz die Aussagen der anderen Referenzen beurteilt werden: Phra Dhammapiṭaka erklärt, dass der „höchste Standard" bei der Beurteilung, was als Dhammavinaya gelten kann, das im Pāli-Kanon fixierte buddhavacana (sutta) ist. Die Worte Buddhas sind „unwiderruflich"[375] und haben denselben Wert wie die Versammlung der 500 arahants der Ersten Saṅgīti. Das sutta ist „wie zu der Zeit, als die Buddhas noch lebten".[376] Eine Stelle aus der Sāratthadīpanī[377] zitierend ergänzt Phra Dhammapiṭaka: „Wenn man dem sutta widerspricht, bedeutet das, man widerspricht dem Buddha."[378] Die zweite Referenz ist das „mit dem sutta Kohärente"[379] (suttānuloma), sprich das Prinzip der mahāpadesas. Auf dieser Stufe werden auch die Kommentartexte (Aṭṭhakathā) als Referenz akzeptiert, sofern ihre Aussagen mit dem sutta kohärent sind. Die folgende Ebene, ācariyavāda, besteht aus den Kommentartexten, Subkommentartexten (Ṭīkā) und den Subsubkommentartexten (Anuṭīkā). Die eigene Meinung (attano mati), die nächste Ebene, ist indessen die Referenz persönlicher Ansichten,

---

been permitted as allowable, if it fits in with what is not allowable and goes against what is allowable, is not allowable… [4.] Whatever has not been permitted as allowable, if it fits in with what is allowable and goes against what is not allowable, is allowable." (Vin.I.250) (Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 130).

374 Im Unterschied zur thailändischen Tradition wurde der Milindapañha in Burma in den Pāli-Kanon aufgenommen.

375 „...เป็นของคืนกลับไม่ได้" (Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 39); „appaṭivattiyaṃ" (Vin-a.I.231).

376 „...เป็นเหมือนครั้งที่พระพุทธเจ้าทั้งหลายยังสถิตอยู่" (Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 39); „buddhānaṃ ṭhitakālasadisaṃ" (Vin-a.I.231).

377 Bei diesem Text handelt es sich um einen Subkommentar (Ṭīkā) zum Vinayapiṭaka.

378 „เมื่อค้านสุตตะก็คือ ค้านพระพุทธเจ้า" (Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 39). „Sutte hi paṭibāhite buddhova paṭibāhito hoti".

379 „ข้อที่สอดคล้องกับสูตร" (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 927).

wie z.B. die Aussagen der Mönche und Lehrmeister der heutigen Zeit. Selbst aber die Texte anderer buddhistischer Schulen (bāhirakasutta), die also nicht auf einem der ersten drei Saṅgītis der Theravāda-Schule entstanden sind[380] (einschließlich der Texte der Mahā-saṅghika-Schule), sind auf der attano mati–Ebene einzuordnen, wobei die attano mati der Theravāda-Schule immer noch zu bevorzugen ist.[381]

Diese Tradition des Akzeptierens der Worte Buddhas als „höchsten Maßstab" erkennt Phra Dhammapiṭaka schon zur Zeit des Buddha. Als z.B. der noch nicht erwachte Sāriputta, der später vom Buddha als Erster (etadagga) unter seinen Mönchen in Bezug auf Weisheit (paññā) herausgestellt werden sollte, auf den Straßen von Rājagaha den Mönch Assaji[382] getroffen hatte, hat er diesen gefragt: „Unter wem bist Du Mönch geworden? Wer ist Dein Lehrer?... Was ist die Lehre Eures Lehrers, Verehrter? Was hat er gelehrt?"[383] Assaji hat, obwohl schon erwacht, nicht auf sein eigenes Erwachen oder eigene Ansichten Bezug genommen, sondern dem Sāriputta ausschließlich die Lehre des Buddha erklärt.[384]

Selbst nach seinem Erwachen hatte Sāriputta, inzwischen (neben Moggallāna) zum bedeutendsten Jünger des Buddha aufgestiegen[385], immer noch bei Unklarheiten hinsichtlich

---

380 „Bāhirakasuttanti tisso saṅgītiyo anārūḷhaṃ".

381 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 39; Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004.
„Itaraṃ gārayhasuttaṃ na gahetabbaṃ attano matiyameva ṭhātabbanti iminā aññanikāyato ānītasuttatopi sakanikāye attano matiyeva balavatarāti dasseti."

382 Assaji gehört zur Gruppe der fünf Asketen, die Siddhattha Gotama (i.e. der Buddha vor seinem Erwachen) während seiner asketischen Phase begleiteten. Später wurden sie seine ersten erwachten Anhänger.

383 „Kaṃsi tvaṃ āvuso uddissa pabbajito ko vā te satthā... Kiṃvādī panāyasmato satthā kimakkhāyīti" (Vin. I. 39).

384 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 89.
Assaji erklärt dem Sāriputta: „Die dhammas, die ursächlich entstehen, deren Ursache lehrt der So-Gegangene, und deren Auslöschung. Dies ist die Lehre des Großen Samaṇa." („ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ hetuṃ tathāgato (āha) tesañca yo nirodho evaṃvādī mahāsamaṇoti"; Vin.I.40).

385 Während Sāriputta als höchster Jünger (aggasāvaka) der rechten Seite des Buddha gilt, nimmt Moggallāna diese Position auf der linken Seite des Buddha ein. In vielen Tempeln Thailands wird diese Dreier-Kon-

der buddhistischen Lehre den Buddha konsultiert. Außerdem hatten in der ersten Phase des Buddhismus erwachte Anhänger des Buddha trotz ihres Erwachens die Worte des Buddha studiert, „um mitzuhelfen, den Buddhismus zu bewahren“.[386]

Bei den bisher vorgestellten Bewahrungs- bzw. Kontrollmechanismen der Authentizität des Dhammavinaya stand die Bezugnahme auf Autoritäten bzw. Schriften, die den theoretischen Teil des Theravāda-Buddhismus konstituieren, im Vordergrund.

Darüber hinaus stellt Phra Dhammapiṭaka aber noch zwei weitere Beurteilungsprinzipien vor, bei denen Lehren, Praktiken und Verhaltensweisen daraufhin untersucht werden sollen, ob sie dem Dhammavinaya entsprechen. Phra Dhammapiṭaka bezeichnet diese zwei Sätze von Kriterien des Dhammavinaya (Dhammavinaya-jānanalakkhaṇa) als „inhärente Charakteristika“[387] des Buddhismus.

Einer dieser Sätze entstand in einem Gespräch zwischen dem Buddha und seiner Tante und Ziehmutter Mahāpajāpatī Gotamī. Gotamī forderte den Buddha auf, ihr den Dhamma in kurzer Form darzulegen (saṃkhittena dhammaṃ desetu), woraufhin der Buddha ihr unter anderem Folgendes erklärte:

„Diejenigen Dinge (ime dhammā), die hinführen zu (saṃvattanti)“

---

stellation mit Skulpturen dargestellt, wobei Sāriputta und Moggallāna sowohl kniend als auch sitzend rechts bzw. links neben der zentralen Buddhafigur zu sehen sind. Sāriputta wird verglichen mit der Mutter, die die Geburt schenkt, d.h. er ist zuständig für die Erziehung bis zur ersten Erwachensstufe (sotāpatti-phala). Moggallāna dagegen wird verglichen mit einer Frau, die dem Neugeborenen die Brust gibt, d.h. er ist zuständig für die weitere Erziehung bis hin zum vollständigen Erwachen. Moggallāna wurde vom Buddha ausgezeichnet als Erster (etadagga) unter seinen Mönchen in Bezug auf übernatürliche Fähigkeiten (Khanacan häng rongphim liangchiang, 2535, S. 68-74).

386 „...เพื่อช่วยดำรงพระพุทธศาสนา“.

Das Lernen der Worte Buddhas eines arahant wird „bhaṇḍāgārikapariyatti“ genannt (Phra Dhammapiṭaka; 2542, S. 90; siehe: Vin-a.I.24). Der Kommentartext zum Majjhimanikāya (Papañcasūdanī) erklärt, dass ein Erwachter (khīṇāsava), der die Worte Buddhas lernt (buddhavacanaṃ pariyāpuṇanto), die heiligen Texte bewahrt (tantidhārako), ein Wächter der Tradition (paveṇipālako) ist und die Tradition bewahrt (vaṃsānurakkhako) (M-a.II.107; siehe auch: Vin-a.I.25).

387 „ลักษณะชั้นใน“ (Phra Dhammapiṭaka, 2539d, S. 3).

1. *detachment* (virāga)
2. *release from bondage* (visaṃyoga)
3. *dispersion of defilements* (apacaya)
4. *wanting little* (appicchatā)
5. *contentment* (santuṭṭhi)
6. *seclusion; solitude* (paviveka)
7. *energy; exertion* (viriyārambha)
8. *being easy to support* (subharatā)[388]

„[Von all diesen Dingen] mögest du, Gotamī, sicher annehmen: Dies ist der Dhamma, dies ist der vinaya, dies ist die Lehre des Lehrers.“[389]

Der zweite Satz von Kriterien entstand in einem Gespräch zwischen dem Buddha und dem Mönch Upāli. Dieses verläuft im gleichem Schema ab wie soeben, nur dass die Kriterien z.T. andere sind: „Diejenigen Dinge, die hinführen zu“

1. *disenchantment* (ekantanibbidā)
2. *detachment* (virāga)
3. *extinction* (nirodha)
4. *calm; peace* (upasama)
5. *discernment; direct knowledge* (abhiññā)
6. *enlightment* (sambodha)
7. nibbāna[390]

„[Von all diesen Dingen] mögest du, Upāli, sicher annehmen: Dies ist der Dhamma, dies ist der vinaya, dies ist die Lehre des Lehrers.“ [391]

---

388 Die englischen Übersetzungen stammen von Phra Dhammapiṭaka (Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 216).

389 „Ekaṃsena, gotami, dhāreyyāsi eso dhammo, eso vinayo, etaṃ satthusāsananti“ (Vin.II.258-259; A.IV.280-281).

390 Die englischen Übersetzungen stammen von Phra Dhammapiṭaka (Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 216).

Ein weiterer Mechanismus zur Sicherstellung der Integrität des originalen Dhammavinaya besteht für Phra Dhammapiṭaka in den im Kanon vorgeschriebenen Handlungsanweisen, die bei einem „vivādādhikaraṇa“, i.e. der „Rechtsfall des Streites“, erforderlich werden. Das vivādādhikaraṇa ist das erste der vier adhikaraṇa („Rechtsfälle“)[392], die in ausführlicher Weise im Vinayapiṭaka beschrieben werden. Die sieben teilweise recht komplexen Schlichtungsweisen (adhikaraṇasamatha) dieser vier adhikaraṇas fanden Einlass in das insgesamt 227 Regeln umfassende Kompendium der fundamentalen Vorschriften monastischer Disziplin, dem Pātimokkha.[393]

Ein vivādādhikaraṇa entsteht dann, wenn Mönche sich darüber streiten (bhikkhū vivadanti), was der Dhamma oder der vinaya ist, bzw. was sie nicht sind (adhamma bzw. avinaya), darüber, was der Buddha gesagt (bhāsitaṃ lapitaṃ tathāgathena), bzw. nicht gesagt hat, darüber wie sich der Buddha verhalten hat (āciṅṅaṃ tathāgatena), bzw. nicht verhalten hat, was er festgelegt hat (paññattaṃ tathāgatena), bzw. nicht festgelegt hat, usw.[394]

Auch dieser Bewahrungsmechanismus zeigt Phra Dhammapiṭaka, dass die „Pflicht“ des saṅgha darin besteht, bei vom originalen Dhammavinaya abweichenden Lehren einzuschreiten und „eine Ausbesserung durchzuführen.“[395]

---

391 A.IV.143.

392 Vin.II.88f.; Vin.IV.126f., 238f.; M.II.247f.
Die drei anderen adhikaraṇa lauten: „anuvādādhikaraṇa“ („Rechtsfall der Anschuldigungen“, wenn ein Mönch einen anderen Mönch beschuldigt, ein Vergehen begangen zu haben), „āpattādhikaraṇa“ („Rechtsfall der Vergehen“, der begangene Vergehen betrifft) und „kiccādhikaraṇa“ („die Pflichten betreffender Rechtsfall“, wie z.B. die Ordination).

393 Diese Sammlung der Mönchsregeln soll von den Mönchen alle 14 Tagen (am Voll- bzw. Neumond) am so genannten uposatha-Tag rezitiert werden. Der Pātimokkha-Text für die Nonnen umfasst 311 Regeln.

394 Insgesamt werden neun Paare, d.h. 18 Streitpunkte aufgelistet, die ein vivādādhikaraṇa entstehen lassen.
Als Schlichtungsmethode eines vivādādhikaraṇa werden der „sammukhāvinaya“, i.e. „die Entscheidung im Angesicht (einer Autorität)“, und die yebhuyyasikā, i.e. ein Mehrheitsentschluss, aufgeführt (Vin.II.92f.).

395 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 192.

13. Die Gefahr der Entropie im thailändischen Buddhismus

Wie im vorangehenden Kapitel dargestellt wurde, impliziert für Phra Dhammapiṭaka das Buddhist-Sein eine unentbehrliche Verantwortung hinsichtlich der Bewahrung der buddhistischen Schriften. Aus diesem Grund ist es für ihn „sonderbar“ und „entmutigend“ festzustellen, dass die thailändischen Buddhisten so wenig über die Substanz und Funktion des Pāli-Kanons zu wissen scheinen.[396] So beobachtet er beispielsweise, dass im heutigen Thailand oftmals die Hierarchisierung der Referenzen zu Aussagen im Buddhismus nicht eingehalten wird:

> *„Es ist Besorgnis erregend, dass es zurzeit in … Thailand eine starke Verbiegung hin zum ācariyavāda*[397] *gibt. [D.h.] es werden gewöhnlich irgendwelche Thera-Mönche oder Mahāthera-Mönche*[398] *zitiert, was soweit führt, dass der eigene Lehrmeister genommen wird, um über den Buddha zu richten [ตัดสิน], anstatt, dass der Buddha als Standard für den Lehrmeister eingeladen wird [อัญเชิญ].“*[399]

---

396 Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 67.

Die in Thailand sehr vage Benutzung des Begriffs „Tipiṭaka“ („พระไตรปิฎก“) scheint Phra Dhammapiṭakas Beobachtungen zu bestätigen: Denn wenn die Thais vom *Dreikorb* sprechen, beziehen sie sich auf alle möglichen religiösen Texte und nicht nur auf die den Pāli-Kanon konstituierenden (siehe: McDaniel, 2002, S. 24).

397 Entsprechend der Hierarchisierung der Referenzen, so wie sie Phra Dhammapiṭaka aus den Kommentartexten bzw. dem Milindapañha entnimmt, muss man hierbei eigentlich von attano mati sprechen, da es sich beim ācariyavāda um die Ebene der Kommentar-, bzw. Sub- und Subsubkommentartexte handelt. Allerdings hat sich im Thai wohl aufgrund der wörtlichen Übersetzung der Begriff „ācariyavāda“ als Bezeichnung für die Lehre zeitgenössischer Mönche durchgesetzt.

398 Während ein Thera ein Mönch ist, der für mehr als 10 Regenzeiten (vassa) ununterbrochen die Robe trägt, hat ein Mahāthera-Mönch vor über 20 Regenzeiten die Mönchsweihe empfangen, ohne seitdem aus dem Orden ausgetreten zu sein.

399 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 35-36. Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2538d, S. 19.

In der Nivellierung der referentiellen Hierarchie erkennt Phra Dhammapiṭaka den Grund für die Diversifikation des Buddhismus in Thailand in „verschiedene Lehrrichtungen“.[400] Um diesem „Diversifikationsproblem“[401] entgegenzutreten, müssen die Buddhisten die Lehrer als Mediatoren des Buddhismus erkennen und „nicht die Religion an einer Person aufhängen“.[402]

Sowohl die Mönchsgemeinschaft als auch die Laienanhänger, so führt Phra Dhammapiṭaka weiter aus, haben sich „sehr weit vom Pāli-Kanon entfernt“[403], was zu einer starken Verballhornung der authentischen Lehre und Praxis im Buddhismus geführt hat:

> *„Zurzeit gibt es ausgesprochen wenige von uns, die über den Buddha im Tipiṭaka nachlesen. Fast alle von uns hören vom Buddha oder vom Dhamma im Tipiṭaka von den Mönchen, den Lehrern, von den Alten und so weiter. Bis [die originale Information] zu uns gelangt, passiert sie möglicherweise dutzende von Stationen. Deshalb kann es passieren, dass die [originale] Erzählung sehr stark entstellt wird, bis sie zu uns gelangt. Manchmal kommt sogar noch falsches Verständnis hinzu. Dies stellt deshalb eine Hauptgefahr dar, welche dafür verantwortlich ist, dass der Buddhismus verzerrt wird...“*[404]

Phra Dhammapiṭaka macht eine Vernachlässigung des Studiums des in den kanonischen Schriften fixierten originalen Buddhismus dafür verantwortlich, dass es zur Verzerrung und zum Verlust des originalen Sinngehalts kommt. Dies und eine Nichtbeachtung der Hierarchisierung der Referenzen kann unter Umständen zur fortschreitenden Entropie[405] führen. Denn

---

400 „...กระจายไปเป็นสำนัก เป็นอาจารย์ เป็นอะไรต่าง ๆ“ (Phra Dhammapiṭaka, 2545g, S. 106).

401 „ปัญหากระจัดกระจาย“ (Phra Dhammapiṭaka, 2545g, S. 106).

402 „...ไม่ใช่เอาพระศาสนาไปแขวนไว้กับบุคคล“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538d, S. 19).

403 „...เหินห่างพระไตรปิฎกมาก“ (Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 233).

404 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 230.

405 Entropie ist das Maß für die Unordnung innerhalb eines Systems. Der Begriff Entropie kommt ursprünglich aus dem Gebiet der Thermodynamik, wurde aber durch Analogieschluss in die Informationstheorie übernommen. In dieser Arbeit wird Entropie nicht als Messwert verstanden, sondern als analoges Bild

> *„wenn die Ältesten-Mönche [die den Pāli-Kanon tradiert haben] in der Vergangenheit so gewesen wären, wie wir das heutzutage sind, so ist klar absehbar, dass der Buddhismus sicherlich nicht so lange, bis in unsere Zeit, überdauert hätte. Oder falls er noch existent wäre, dann würde er sicherlich dem Mahāyāna-Buddhismus in Japan ähneln, der außer, dass [die Mönche dort] Familien haben, Geschäftsleute sind usw. sich noch in Hunderten von kleinen Schulen [nikāya] fragmentarisiert hat.“*[406]

Diese steigende Entropie ist das Ergebnis von Verzerrung, Modifikation oder Substitution und kann den Verlust des authentischen Sinngehaltes nachsichziehen. Dies drückt sich bei Phra Dhammapiṭaka wie folgt aus: „Der Buddhismus kann [auf diese Weise] zu was auch immer werden, und was auch immer kann zum Buddhismus werden.“[407] An anderer Stelle sagt er hierzu:

> *„… das, was der Buddha dargelegt hat, wird sofort verändert und erneuert, was dann eine große Konfusion bedeutet.“*[408]

Des Weiteren kritisiert Phra Dhammapiṭaka diejenigen Autoren von Büchern über den Buddhismus, die es versäumen würden, ihre Bezugsstellen deutlich zu machen. Dadurch wird Originales (Dhammavinaya) mit Peripherem (z.B. den Aṭṭhakathā-Texten) oder persönlicher Meinung (attano mati) vermischt und trägt damit zur Verwirrung bezüglich des Verständnisses über den Buddhismus bei.[409]

Phra Dhammapiṭaka wird nicht müde zu betonen, dass es, um dem Verfall des originalen Sinns entgegen zu wirken, „die Pflicht“ der heutigen Buddhisten ist, gemäß dem Vorbild

---

innerhalb semiologischer Systeme verwendet: Sowohl bei einer zu geringen als auch einer zu hohen Entropie wird die optimale Weitergabe der originalen Bedeutungen verhindert.

406 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 41-42. Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 30-32.

407 „พุทธศาสนาคงจะเป็นอะไรก็ได้และอะไรก็ได้เป็นพุทธศาสนา“ (Phra Thepwethi, 2533, S. 45).

408 Phra Dhammapiṭaka, 2538d, S. 20. Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 67-69.

409 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 928; Phra Dhammapiṭaka, 2545g, S. 66; Phra Dhammapiṭaka, 2546b, S. 67.

Buddhisten früherer Generationen die vom Buddha verkündete Wahrheit in Form des Pāli-Kanons zu bewahren.[410]

[410] Phra Thepwethi, 2532c, S. 319.

14. Die Pāli Kanon-Debatte

In diesem Kapitel wird gezeigt werden, wie einerseits die bereits dargestellten Ansichten Phra Dhammapiṭakas über die Rolle des Pāli-Kanons in der religiösen und wissenschaftlichen Landschaft Thailands rezipiert werden und andererseits, wie er selbst aktiv in religiös-gesellschaftliche Auseinandersetzungen eingreift, um seine Ansichten durchzusetzen. Durch diese Darstellungsweise seiner Gedanken sollen die umstrittenen Aspekte seiner Meinungen dargelegt und die Untersuchung seiner Sichtweisen vertieft werden.

14.1 Theorie und Praxis oder Praxis und Theorie?

Die Tatsache, dass der Buddha keine Einzelperson als seinen Nachfolger designiert hatte, sondern stattdessen den Dhammavinaya als „stellvertretenden Lehrer“ einsetzte und diesen als sein Vermächtnis der Allgemeinheit anvertraute, wird von Phra Dhammapiṭaka als eine weitere Maßnahme zum Schutz der ursprünglichen Lehre vor Modifikation gedeutet: Denn wenn die Autorität hinsichtlich der buddhistischen Lehre auf eine Einzelperson übertragen würde, so würde der Buddhismus von dem unsicheren Geschick dieser Einzelperson abhängen.

Nach Phra Dhammapiṭaka ist es aber vor allem die Möchsgemeinschaft in ihrer Gesamtheit, die durch ihr intensives Studium des Dhammavinaya und ihre Praxis zum Träger und Vermittler des Buddhismus wird. Auf diese Weise trägt der Mönchsorden die Hauptverantwortung für die Prosperität der Religion.

Im Buddhismus, so stellt Phra Dhammapiṭaka fest, gibt es aus diesem Grund zahlreiche Methoden, die darauf abzielen, die Integrität der originalen Lehre vor den Gefahren einer Monopolisierung durch Einzelpersonen zu bewahren, indem die Autorität im Buddhismus auf den Dhammavinaya und die gesamte Gemeinschaft übertragen wird.

Zu den oben aufgeführten „Mechanismen zur Bewahrung und Kontrolle“ der Authentizität der originalen Lehre, bei denen die „persönliche Sicht“ (attano mati) erst als letzte Instanz hinsichtlich Fragen der Lehre akzeptiert wird, führt Phra Dhammapiṭaka noch zwei Ordensvorschriften an. Diese entstammen dem für Mönche verbindlichen Pātimokkha, dem 227 Trainingsregeln umfassenden monastischen Regelwerk.

Bei dem ersten dieser zwei Vorschriften handelt es sich um das letzte der vier Hauptgebote (pārājika), gegen welche die Mönche im Buddhismus verstoßen können. Der Verstoß gegen eines dieser vier Gebote führt für den Betreffenden unmittelbar und unwiderruflich zum Ausschluss aus dem Mönchsorden. Dieses vierte Gebot besagt nämlich: Wenn ein Mönch lügt, indem er von sich behauptet, er sei im Besitz von „übermenschlichen Errungenschaften“ (uttarimanussadhamma)[411], so „ist er besiegt[412] und nicht mehr der Gemeinschaft angehörend“ („pārājiko hoti asaṃvāso“). Geschah diese Behauptung aber durch Überschätzung (aññatra adhimānā), so wird er nicht ausgeschlossen.[413]

---

411 Übermenschliche Errungenschaften sind z.B. die verschiedenen Stufen der durch intensive Konzentration entstandenen Vertiefungen (jhāna), die fünf Höheren Geisteskräfte (abhiññā), die durch intensive Konzentration entstehen können (z.B. magische Kräfte, Gedankenlesen, Erinnerung an frühere Existenzen) oder die so genannten „Überweltlichen Zustände“ (lokuttaradhamma), i.e. die verschiedenen Erwachensstufen und das nibbāna.

412 Hierbei handelt es sich um die traditionelle Übersetzung von „pārājika“. Westliche Buddhologen bevorzugen jedoch die Übersetzung „vertreiben“ (siehe: v. Hinüber, 1985, S. 62).

413 Ñāṇamoli Thera, 1966, S. 20-21; Vin.III.90-91.

Die andere, eine kleinere Vorschrift (pācittiya), lautet indessen: „Sollte ein Mönch gegenüber einem Nicht-Vollständig-Ordinierten [anupasampannassa][414] [seine] übermenschlichen Errungenschaften bekannt geben, [selbst] wenn dies wahr ist, verlangt dies Sühne [pācittiyaṃ].“[415]

Eine Zielsetzung dieser beiden Regeln besteht in Phra Dhammapiṭakas Augen darin, zu verhindern, dass sich die Aufmerksamkeit der Menschen - anstatt auf die gesamte Mönchsgemeinde - auf Individuen richtet.

Phra Dhammapiṭaka erklärt die Gefahr und den Schaden, die von der Personenverehrung für den Buddhismus ausgehen, wie folgt:

> *„Was die Laien oder die Öffentlichkeit angeht, die nicht über genügend Wissen verfügen, so betrachten sie manchmal... das ariya-Sein als Magisch-Sein oder etwas Heiliges. Sobald sie hören, dass jemand ein ariya sei..., bringen sie sich gegenseitig zur Aufregung, vernarren sich und verfolgen [diese Person] in Scharen. Sie erhoffen sich Verdienste [puñña] vom Mobilisieren von Unterstützung [für diese Person]. Und dies bewirkt, dass die gesamte Mönchsgemeinde übersehen wird, und außerdem, dass all diese Laien selbst immer mehr ihr Training und [damit ihre geistige] Entwicklung vernachlässigen. Was noch schlimmer als dies ist, ist [Folgendes]: Weil diese Laien und die Bevölkerung wohl nicht wissen können*[416]*, ob das ariya-Sein... dessen, der dies behauptet, wahr ist, bietet diese Vorgabe eine Möglichkeit zur Täuschung...“*[417]

Den Buddhismus durch Bezugnahme auf übermenschliche Errungenschaften zu lehren, führt nach Phra Dhammapiṭaka zu Konfusion hinsichtlich des Verständnisses der buddhistischen Lehren: Denn wenn sowohl die Mönche, die tatsächlich Erwachensstufen besitzen, als auch solche, die irrtümlich glauben, sie zu besitzen, und Mönche, die in täuschender Absicht

---

414 Vollständig-Ordinierte sind Mönche und Nonnen, keine Novizen bzw. Novizinnen.

415 Ñāṇamoli Thera, 1966, S. 48-49; Vin.IV.25.

416 Nach der buddhistischen Lehre sind nur diejenigen, die selber Erwachensstufen besitzen, in der Lage andere zu erkennen, die sich auf einer gleichwertigen oder niederen Erwachensstufe befinden.

417 Phra Dhammapiṭaka, 2538d, S. 27.

vorgeben, sie zu haben, auf diese Weise den Buddhismus vermitteln, bewirkt dies, dass die Zuhörer nicht mehr in der Lage sind, die authentischen von den falschen Lehren zu unterscheiden. Selbst jedoch Mönche, die möglicherweise

> *„aufgrund ihrer Erfahrungen in mancherlei Hinsicht über tatsächliches Wissen verfügen, verursachen aber, weil ihr textuelles Wissen [pariyatti] schwach ist, Abweichungen zwischen Sinn [attha] und Formulierung [byañjana]. Dies aber führt zu Konfusion hinsichtlich der Lehrprinzipien und zum Verlust der Homogenität [เอกภาพ] der [buddhistischen] Lehre.“*[418]

Phra Dhammapiṭaka fordert deshalb, dass nicht Einzelpersonen sondern die gesamte Mönchsgemeinde und der Dhammavinaya als Autoritäten in der Vermittlung der buddhistischen Lehre akzeptiert werden sollen, um auf diese Weise die Prosperität und Kontinuität der buddhistischen Religion zu gewährleisten.[419]

Mit dieser Sichtweise vertritt Phra Dhammapiṭaka eine Position, die den Ansichten des Samana Phothirak[420] diametral entgegensteht. Samana Phothirak, der sowohl vor Laien als auch vor Mönchen über seine vorgeblichen Erwachensstufen gesprochen hat[421], vertritt nämlich folgenden Standpunkt:

> *„...übermenschliche Errungenschaften [uttarimanussadhamma] zu verkünden, dies gibt es... Im Pāli-Kanon lässt man einem die [übermenschlichen] Dinge, die man erreicht hat, verkünden, als Löwengebrüll [sīhanāda] laut verkünden. Genau hierin unterscheide ich mich von Phra Dhammapiṭaka, der sagt, dass, wenn man [einen solchen Zustand] erreicht hat, dies nicht sagen kann… Derjenige, der den dhamma realisiert hat und überhaupt nicht [von seinem*

---

418 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 442.

419 Phra Dhammapiṭaka, 2538d, S. 28.

420 Zur Biographie von Samana Phothirak (สมณะโพธิรักษ์) und zur Geschichte seiner Bewegung Santi Asok, siehe: Phataraphon Sirikancana, 2544, S. 6-68; Gombrich/Obeyesekere, 1988, S. 350-352; Jackson, 1989, S. 159-198; Taylor, 1990; Fukushima, 1993, S. 131-152; Apinya Fuengfusakul, 1993; Keyes, 1999, S. 129-138; Sanitsuda Ekachai, 2001, S. 86-92; Essen, 2004, S. 1-20.

421 Thongyoi Sängsinchai, 2533, S. 152; Taylor, 1990, S. 144-145.

übermenschlichen Zustand] spricht, überlässt es ganz und gar den anderen, die nicht die Wahrheit erkannt haben, zu sprechen [d.h. hier: über den Buddhismus zu lehren]. Dies führt zu dem vollständigen Niedergang des Buddhismus... Ich verstehe nicht, warum er [Phra Dhammapiṭaka] sagt, dass, wenn man den dhamma erreicht hat, dies nicht sagen kann [Lachen]. Ich verstehe das nicht...“[422]

Auf Phra Dhammapiṭakas Einwand hin, dass durch eine Billigung, über seine übermenschlichen Errungenschaften in der Öffentlichkeit zu reden sowohl Schwindlern Tor und Tür geöffnet werde als auch Mönche, die sich irrtümlich erwacht wähnen, möglicherweise einen „falschen“ Dhammavinaya lehren, erwidert Samana Phothirak, dass dies zwar im ersten Fall eine „schlechte“, „ernsthafte“ und „unheilsame“ (pāpa) bzw. im zweiten Fall eine „gefährliche“ Tat sei, aber beides „nicht vermeidbar“ sei.[423]

Als Belege für seine Behauptung, dass der Buddha erlaubt haben soll, uttarimanussadhamma an Laien zu verkünden, nennt Samana Phothirak einige suttas aus dem Pāli-Kanon, wie z.B. das Lohiccasutta.[424]

Im Lohiccasutta[425] wird berichtet, dass der Brahmane Lohicca die Ansicht vertrat:

„[Angenommen] ein samaṇa oder ein Brahmane wäre zum heilvollen dhamma gelangt, so sollte er nicht zu einem anderen reden [na parassa āroceyya]. Denn wie könnte er einem anderen helfen. Das ist so, also ob man eine alte Fessel durchgeschnitten habend, eine andere, neue Fessel schaffe. Ich sage von dieser Sache, dies ist eine schlechte, gierige Sache – denn wie könnte er einem anderen helfen.“[426]

---

422 Interview mit Samana Phothirak vom 30.10.2002.

423 „เลว“, „ร้ายแรง“, „อันตราย“, „สุดวิสัย“ (Interview mit Samana Phothirak vom 30.10.2002).

424 Samana Phothirak, 2543, S. 190-200. Siehe auch: W. Chaiphak, 2534, S. 80-88.

425 D.I.223-227.

426 „idha samaṇo vā brāhmaṇo vā kusalaṃ dhammaṃ adhigacheyya, kusalaṃ dhammaṃ adhigantvā na parassa āroceyya - kiñhi paro parassa karissati. Seyyathāpi nāma purāṇaṃ bandhanaṃ chinditvā aññaṃ

Der Buddha befreite Lohicca schließlich von dieser schlechten Ansicht (pāpakaṃ diṭṭhi-gataṃ), indem er ihm in sokratischem Dialog mittels Frage und Antwort die Fehlerhaftigkeit seiner Ansicht klarmachte.

Während Phra Phothirak in diesem sutta eine „eindeutige" Legitimation für das Verkünden von uttarimanussadhamma erkennt[427], widerspricht ihm Phra Dhammapiṭaka hierin, indem er entgegenhält, dass der „offensichtliche" Sinn dieser Lehrrede darin besteht, dass Menschen, die den heilvollen dhamma (kusaladhamma) erreicht hätten, mit ihren Fähigkeiten und ihrem Wissen nicht zurückhalten, sondern sie zum Wohle anderer einsetzen sollten. Für Phra Dhammapiṭaka bedeutet dies aber keinesfalls, dass der Buddha damit ausdrücken wollte, dass man mit seinen geistigen Errungenschaften „prahlen" dürfe.[428]

Nach Phra Dhammapiṭaka gibt es im gesamten Pāli-Kanon keine Stelle, die das Verkünden von uttarimanussadhamma gegenüber Nicht-Vollständig-Ordinierten legitimieren würde. Bei all den von Samana Phothirak aufgeführten Textstellen werde zwar nicht immer eindeutig erwähnt, wer der Angesprochene bei der Vorgabe von uttarimanussadhamma sei, es gebe aber keine Textstelle, bei der ausdrücklich berichtet würde, dass ein Laie der Angesprochene sei. Für Phra Dhammapiṭaka bedeutet dies, dass sich die Mönche unbedingt an das Verbot halten müssen.[429] Nach Phra Dhammapiṭaka äußern sich die Schriften zu dieser Problematik wie folgt:

---

navaṃ bandhanaṃ kareyya, evaṃ sampadamidaṃ pāpakaṃ lobhadhammaṃ vadāmi - kiñhi paro parassa karissati." (D.I.224).

427 Samana Phothirak, 2543, S. 191.

428 „อวดอ้าง". Siehe hierzu: Phra Thepwethi, 2532a, S. 78-79.

429 Phra Thepwethi, 2533, S. 29-34.

Phra Dhammapiṭaka ergänzt zu diesem Punkt Folgendes: „Selbst angenommen, es gäbe an manchen Stellen in den Lehrreden Aussprüche des Buddha, die diesem Gebot im vinaya widersprechen würden (was es faktisch offensichtlich überhaupt nicht gibt), so müssen wir den vinaya als Standard nehmen. Wir sind nämlich in der Lage zu vermuten, dass die betreffende Lehrrede vor dem Erlassen dieses vinaya-Gebotes gesprochen wurde. Denn beim vinaya handelt es sich um ein Regelwerk, das die ganze Zeit in

„... es braucht nicht befürchtet zu werden, dass jemand, der einen ariya-Status erreicht hat, dies verkündet... denn es ist natürlich für die ariyas, dass sie dies nicht verkünden. Oder anders ausgedrückt, derjenige, der prahlt, er sei ein ariya, sagt damit eigentlich, dass er eben keiner ist.“[430]

Ein weiterer kontroverser Punkt zwischen Phra Dhammapiṭaka und Samana Phothirak besteht darin, dass Letzterer behauptet, dass es nur einem ariya möglich sei, den Dhamma richtig zu lehren:

„Es verhält sich hierbei so wie heutzutage: Denn wenn jemand die Lehrerausbildung nicht abgeschlossen hat, so kann er kein Lehrer sein. Das ist ähnlich. ...selbst die Welt heutzutage handhabt dies so. Das Gesetz schreibt nämlich vor, dass diejenigen, die keine Qualifikation haben, [d.h.] den Lehrerabschluss nicht absolviert haben, nicht Lehrer sein können. Das ist nicht möglich, [denn] es ist ungesetzlich. Und so verhält es sich, wenn man noch nicht das ariya-tum erreicht hat; denn wie soll es da möglich sein, anderen so [den Dhamma] zu lehren, dass sie zu ariyas werden? Das ist dasselbe.“[431]

Wird der Buddhismus aber, so führt Samana Phothirak diesen Punkt aus, durch Nicht-ariyas, i.e. puthujjanas[432], gelehrt, so wird er unaufhörlich mit „attano mati“ infiltriert, was schließlich zu einer „Verballhornung“ und damit zum „Niedergang des Buddhismus“ führt.[433] Samana Phothirak stellt fest, dass „wenn man nicht im Besitz von Wahrem ist, dann

---

Gebrauch war. Wenn eine Änderung vorgenommen wurde, so wurde dies vermerkt.“ (Phra Thepwethi, 2533, S. 34).

430 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 442-443. Phra Dhammapiṭaka bezieht sich bei dieser Aussage auf eine Passage im Kommentartext zum Vinayapiṭaka (Vin-a.IV.751).

431 Interview mit Samana Phothirak vom 30.10.2002.

432 Ein puthujjana ist ein „normaler Mensch“, d.h. jemand der kein ariya ist.

433 „...เอาเพี้ยนไป เป็นอตฺตโนมติไปเรื่อย ๆ ศาสนาจึงจะเสื่อมไง มันเกิด reform ไปเรื่อย ๆ ...“ (Interview mit Samana Phothirak vom 30.10.2002).

interpretiert man [den Pāli-Kanon] nicht richtig. Ich aber interpretiere richtig, weil ich im Besitz von Wahrem bin...“[434]

Für Samana Phothirak stellt also das Lehren aus dem Pāli-Kanon ein epistemologisches Problem dar: Denn nur wer im Besitz des paṭivedha ist, verfügt damit über die notwendige Kompetenz, den Dhamma korrekt zu verstehen und deshalb richtig zu vermitteln.

Konträr hierzu vertritt Phra Dhammapiṭaka die Ansicht, dass das ariya-Sein keine notwendige Voraussetzung für das Lehren des Dhamma darstellt. Er erklärt, dass während z.B. der erwachte Sāriputta über ausgezeichnete didaktische Fähigkeiten verfügt hatte, andere erwachte Zeitgenossen des Buddha weniger gewandt darin gewesen waren. Selbst paccekabuddhas, Buddhas also, die aus sich selbst das Erwachen fanden, „sind überhaupt nicht gut im Lehren“[435]. Andererseits aber, so Phra Dhammapiṭaka, ist es möglich, dass ein puthujjana den Dhamma besser lehrt als ein arahant, denn

> *„... manche Vielgelehrte [bahussuta], die über textuelles oder traditionelles Wissen verfügen und selbst nicht zur Wahrheit vorgedrungen sind [บรรลุ][436], lehren derart, dass andere daraufhin, [gemäß dieser Lehre] praktizierend in der Lage sind, die Wahrheit zu erreichen.“*[437]

---

434 „ถ้าไม่มีของจริง แล้วตีความไม่ออกเลย แต่อาตมาตีความออก เพราะอาตมามีของจริง...“ (Interview mit Samana Phothirak vom 30.10.2002).

435 „...ไม่ถนัดในการสอนเลย“ (Phra Dhammapiṭaka, 2542f, S. 30).

436 Die thailändischen Ausdrücke „*banlu*“ bzw. „*banlutham*“ („บรรลุธรรม“), wörtlich „erreichen“ bzw. „den dhamma erreichen“, werden in unspezifischer Weise benutzt, und können sowohl das Erreichen des ariya- als auch des arahant-tums bezeichnen.

437 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 638.

Um dies zu illustrieren paraphrasiert Phra Dhammapiṭaka eine Episode aus dem von Buddhaghosa im fünften Jahrhundert verfassten Buch Visuddhimagga (Phra Dhammapiṭaka, 2542f, S. 30; Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 276-277). Diese Erzählung handelt von dem erwachten Mönch Dhammadinna, der eines Tages Mitgefühl mit seinem Lehrer Mahānāga bekommt, da dieser irrtümlich glaubt, schon seit 60 Jahren das Erwachen erlangt zu haben. Dhammadinna, der seinem Lehrer helfen will, noch vor dessen Tod das Erwachen zu erlangen, begibt sich mittels übermenschlicher Fähigkeiten zu Mahānāga, grüßt ihn respektvoll (!) und stellt ihm 1.000 Fragen, worauf Mahānāga ohne zu zögern antwortet. Anschließend fordert

Ein arahant hingegen, der kein bahussuta ist, „ist nur hinsichtlich der paṭipatti-Methode geschickt, die er selber praktiziert hat.“[438]

An einer anderen Stelle sagt Phra Dhammapiṭaka hinsichtlich dieser Problematik:

> *„Ein bahussuta, der - obwohl selbst nicht zur Wahrheit vorgedrungen - jemand anderen lehrt, kann von Vorteil sein. Solch ein bahussuta ist wie ein Kuhhüter, der die Kühe von anderen versorgt, oder wie ein Blinder, der eine Laterne hält.[439] Wenn andere, deren Augen gut sind, ihre Augen öffnen, so können sie alle Dinge erkennen. Diese Menschen mit guten Augen, das sind diejenigen, die über kritische Reflektion [yonisomanasikāra] verfügen. Für sie sind nicht nur bahussutas, die über ein breites Wissen verfügen oder Experten im Lehren sind, [hilfreich]. Denn selbst bedeutungsvolle Äußerungen, die Dumme oder Verrückte von anderen gehört haben und danach memorieren, rezitieren oder dahermurmeln, können, wenn sie von Menschen mit yonisomanasikāra vernommen werden, bewirken, dass klare Erkenntnis bezüglich des dhamma entsteht.“[440]*

W. Chaiphak, ein Anhänger des Samana Phothirak, verteidigt die Ansichten von Samana Phothirak mit dem Hinweis darauf, dass es sich bei Pāli um eine alte Sprache handelt, die seit über 1.000 Jahren nicht mehr aktiv verwendet wird und bei der deshalb die einzelnen

---

Dhammadinna Mahānāga auf, mithilfe von konzentrativen Kräften das virtuelle Bild eines Elefanten zu kreieren. Als der Meister das Bild des Elefanten sieht, erschrickt er, springt auf und will weglaufen. Dhammadinna hält seinen Meister aber an dessen Mönchsrobe fest, worauf hin dieser realisiert, dass er sich irrtümlich erwacht wähnte, da sich arahants nicht erschrecken. Dhammadinna gibt Mahānāga schließlich Meditationsanweisungen, worauf dieser tatsächlich den Zustand des Erwachtseins erlangt. (Ñyāṇamoli, 1976, S. 740-741; Vism.634-635; Visuddhimagga 3 (Mahidol) Pg. 269).

438 Phra Dhammapiṭaka, 2542f, S. 30.

439 Diese Vergleiche entnahm Phra Dhammapiṭaka dem Pāli-Kanon: Dh.19; Thag.1026.

440 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 641. Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 924.
Am 27. September 1999 wird Phra Dhammapiṭaka von Herrn Chanchai Busapawanit (ชาญชัย บุษปวนิช) beim monastischen Provinzgouverneur der Provinz Nakhon Pathom Phra Thepkhunaphon (พระเทพคุณาภรณ์) unter anderem wegen der Aussage angezeigt, dass ein puthujjana, der ein bahussuta ist, den Dhamma möglicherweise besser lehren kann als ein arahant. Chanchai Busapawanit sieht in dieser Aussage von Phra Dhammapiṭaka eine Entstellung des originalen Dhammavinaya, da es kein buddhavacana gebe, das diese Aussage stützt. Nach Chanchai Busapawanit würde sich Phra Dhammapiṭaka durch diese Aussage höher als ein arahant einstufen („ยกตนเหนือกว่าพระอรหันต์“) (Ongkonkhrüakhaichauphut phüa upatham lä khumkhrongphraphutthasatsana, 2542, S. 23, 29).

Wortbedeutungen nicht mehr eindeutig feststellbar sind. Wortbedeutungen, so erklärt W. Chaiphak weiter, verändern sich nämlich ständig mit der Entwicklung der Gesellschaft, in der die betreffende Sprache gesprochen wird. Sprache ist eine von den Menschen geschaffene Konvention (sammutisacca), welche die Aufgabe hat, als Medium einer höheren, unveränderlichen Wahrheit (paramatthasacca) zu fungieren. Sprache verfügt darüber hinaus über eingeschränkte Möglichkeiten, insbesondere wenn es um die Darlegung des paramatthasacca geht. Eine Anhaftung an die Sprache verhindert deshalb das Vordringen zu den tieferen Bedeutungen des paramatthasacca. „**Wenn man mit dem Finger auf den Mond zeigt, um Sie einzuladen, ihn zu bewundern, warum starren Sie dann lediglich auf den Finger?**“[441]

Für W. Chaiphak ist das paramatthasacca höherwertiger als Sprache. Deshalb schlussfolgert er:

> *„Der, der zum Zustand dieses paramatthasacca vorgedrungen ist, ist wohl derjenige, der in der Lage ist, Sprache, i.e. sammutisacca, am besten und exaktesten so zu erklären, dass sie hinführt zum Zustand des paramattha-sacca.“*[442]

Mit dieser Argumentation versucht W. Chaiphak auch zu legitimieren, dass Samana Phothirak gegenüber Laien vorgibt, im Besitz übermenschlicher Errungenschaften zu sein. Eine orthodoxe Übersetzung der in dieser Angelegenheit kritischen Worte „anupasampanna“ mit „Nicht-Vollständig-Ordinierter“ bzw. „upasampanna“ mit „Vollständig-Ordinierter“ würde ja implizieren, dass Samana Phothirak jedes Mal einen Regelverstoß begeht, wenn er vor Laien über seine vorgeblichen uttarimanussadhammas spricht. W. Chaiphak behauptet hingegen, dass diese Wörter im Laufe der Jahrhunderte einen semantischen Wandel

---

441 „เมื่อชี้นิ้ว เชื้อเชิญชมดวงจันทร์ ไฉนท่านแฟ่งแต่...แค่นิ้วมือ“ (W. Chaiphak, 2533, S. 53; Hervorhebungen entsprechen dem Originaltext).

442 W. Chaiphak, 2533, S. 44.

durchgemacht haben, und „upasampanna“ auf der Ebene des paramatthasacca solche Menschen bezeichnet, die Interesse im Studium des Dhamma haben und schon ariya sind.[443]

---

443 In seiner Kritikschrift, in der er Phra Dhammapiṭakas Person und Argumente gegen Samana Phothirak scharf attakiert, führt W. Chaiphak diese Begründung aus: „Zur Zeit des Buddha ließen sich fast alle Söhne und Töchter in der Hoffnung ordinieren, ihre Verunreinigungen [kilesa] zu beseitigen, um dem nibbāna entgegenzustreben. Aus diesem Grund **stimmte die Bedeutung von ‚upasampanna‘ sowohl in der Formulierung [byañjana] als auch im Sinn [attha] überein. Dies bedeutet, dass auch die konventionelle Wahrheit [sammutisacca] mit der höchsten Wahrheit [paramatthasacca] übereinstimmten.**

Es ist eine [geraume] Zeit [seit damals] bis heute verstrichen und wir müssen die Tatsache akzeptieren, dass **wegen nichtselektiver Ordination** das byañjana und der attha des Wortes **‚upasampanna‘** nicht [mehr] übereinstimmen. Die Konvention [sammuti] weist Kratzer auf und hat sich vom paramatthasacca soweit abgespalten, dass es erkennbar ist. Zurzeit gibt es wenige, die sich in der Hoffnung ordinieren lassen, zur ariya-schaft zu gelangen. Ein bisschen besser [verhält es sich mit denen, die] sich zu Mönchen ordinieren lassen, um auf ein Fortschreiten auf verschiedenen Gebieten zu hoffen, wie z.B. auf ein Fortschreiten bezüglich von Bildung, oder sie hoffen auf gesellschaftliche Akzeptanz hinsichtlich ihres Wissens, ihrer Stellung als Philosoph, [oder hoffen auf] das Erlangen von Lob und Ehrerbringung [กราบไหว้], welches alles noch weltliche Dinge [lokadhamma, lokiya] sind. In den Nachrichten erscheint die Religion der Gesellschaft in einem schlechten Licht: Egal, ob es sich um Fehlverhalten, Gerichtsverfahren wegen gefälschter religiöser Ehrentitel, oder um Verfahren wegen gefälschter Siegel zur Ordination usw. handelt. All dies ist nur die Spitze des Eisberges, bei dem sich unter Wasser noch ein riesiger Teil befindet und auf seine Zeit wartet, um über der Wasseroberfläche zum Vorschein zu kommen.

Aus diesem Grund muss man bei der Untersuchung, wer upasampanna auf der paramattha-Ebene ist, sehr gut hinschauen. Man benötigt Zeit, sich [mit der betreffenden Person] vertraut zu machen und sie zu studieren, um zu wissen, wer ein wahrer upasampanna ist. Hierbei handelt es sich nicht um ein Betrachten der Form, welches ziemlich flach und oberflächlich ist.

Aus diesen Gründen gibt es keinen anderen Ausweg, als dass Phra Phothirak sich auf das paramatthasacca beziehen muss, welches wohl höher ist als das sammutisacca. D.h. dass derjenige, der sich für das Studium des Dhamma interessiert, aus der Sphäre des Leidens entschwinden will und jemand ist, dessen geistiges Niveau zum dhamma wirklich vorgedrungen ist, für ein upasampanna auf höchster Ebene [paramattha] erachtet werden kann, selbst wenn er ein jugendlicher Laie ist. Auf der anderen Seite [bedeutet dies], dass jemand, der aufgrund von konventioneller Form zum Mitglied der Mönchsgemeinschaft wurde, aber noch nicht zum dhamma vorgedrungen ist, [d.h.] noch im wirklichen Kern weltlich [lokiya] ist, kein upasampanna auf höchster Stufe ist. Phra Phothirak hält ihn [deshalb] auch nicht [sic] für einen anupasampanna. Er kennt nämlich die konventionelle [Ebene] und [weiß deshalb, dass der Betreffende in seinem] wirklichem Wesen noch nicht auf der paramattha[-Ebene] ist. Andererseits ist selbst eine Laie, dessen geistiges Niveau zum dhamma gelangt ist, [zwar] gemäß dem sammutisacca ein anupasampanna, gemäß dem paramatthasacca aber ist er ein upasampanna...“ (Die Hervorhebungen entsprechen dem Originaltext; W. Chaiphak, 2533, S. 57-58).

Für eine weitere Apologie für diese unorthodoxe Lesart des Pāli-Kanons, siehe: Sunai Setbunsang, 2537, S. 53-81. Phra Dhammapiṭaka geht nur kurz auf die von Sunai Setbunsang vertretenen Thesen ein (siehe: Phra Thepwethi/Rawi Phawilai, 2532, S. 91-92).

Das bedeutet für W. Chaiphak, dass es legitim ist, wenn ein Mönch vor Laien, vorausgesetzt, dass diese ariyas sind, von seinen übermenschlichen Errungenschaften redet.

W. Chaiphak wirft Phra Dhammapiṭaka vor, dass seine Herangehensweise an den Buddhismus aus einem textuellen Studium (pariyatti) besteht, welches der richtigen Praxis (paṭipatti) entbehrt. Dies führe dazu, dass Phra Dhammapiṭaka „gewöhnlich dazu neigt, die Dinge nur einseitig von seiner Anhaftung an sein Wissen und von seinem Glauben aus zu betrachten".[444] Phra Dhammapiṭaka sei „engstirnig"[445] und stelle kategorische Behauptungen auf (ekaṃsavādo) und betrachte die Dinge nicht wie ein Analytiker (vibhajjavādo).[446]

Samana Phothiraks grundsätzliche Kritik an Phra Dhammapiṭaka zielt in eine ähnliche Richtung: Er räumt zwar ein, dass Phra Dhammapiṭakas Bücher aufgrund ihrer „Präzision"[447] von großem Vorteil für das Studium des Buddhismus sind, es aber

> *„schade ist..., denn er [Phra Dhammapiṭaka] sollte eigentlich praktizieren [paṭipatti], damit er zum dhamma gelangt [บรรลุธรรม] und somit noch besser wird. Denn dann wäre er sehr außergewöhnlich [วิเศษมากเลย]. Dann wäre er noch von sehr viel größerem Nutzen für die Welt, als er jetzt ist..."*[448]

---

444 „...มักมองอะไรค่อนเอียงมาข้างความติดยึดในความรู้-ความเชื่อของตนเพียงด้านเดียว" (W. Chaiphak, 2533, S. 62).

445 „มีแนวคิดคับแคบ" (W. Chaiphak, 2533, S. 62).

446 Hier bezieht sich W. Chaiphak anscheinend auf M.II.197, wo der Buddha über sich sagt: „Ich bin ein Analyst und kein [Dogmatist], der kategorische Behauptungen aufstellt" („vibhajjavādo... ahaṃ... nāhaṃ... ekaṃsavādo"). Siehe: Jayatilleke, 1980, S. 278. Der Begriff „vibhajjavādo" wird von der Theravāda-Tradition als alternative Bezeichnung für „theravāda" betrachtet.

447 „...ท่านแม่นในตำรา..." (Interview mit Samana Phothirak vom 30.10.2002).

448 Interview mit Samana Phothirak vom 30.10.2002.

Einen ähnlichen Kommentar gibt ein Wat Phra Thammakai-Anhänger in einem Interview mit Olson: „[Phra Dhammapiṭaka] is a good monk, do not misunderstand. He is worthy of respect, and is polite (...). But if he were able to really enter *phuttha-tham*, attain brightness (...), limitless space, and the Middle Path, it would help Buddhism more than a thousand times over. He would be able to put the things he thinks and writes in accordance with the truth (…), otherwise he is only 'floating in a sea of letters.'" (Olson, 1989, S. 370).

Denn zurzeit, so behauptet Samana Phothirak, „interpretiert [Phra Dhammapiṭaka] nur die Sprache, aber er praktiziert [paṭipatti] nicht..."[449]

Die Kritikpunkte, dass Phra Dhammapiṭaka ein Dogmatiker sei und sich dem Buddhismus einseitig, nämlich nur mittels textuellem Studiums annähern würde, sind von verschiedener Seite gegen ihn vorgebracht worden. So berichtet Sanitsuda Ekachai in der Bangkok Post vom 17.01.2000 – ohne allerdings zu nennen – von einigen thailändischen Akademikern, die Phra Dhammapiṭaka als Puristen bezeichnen und ihn anklagen „of trying to prevent religious freedom and thus promoting religious intolerance". Diese Kritik wurde ausgelöst durch Phra Dhammapiṭakas Buch „Der Fall Thammakai". In diesem Buch versucht er zu zeigen, dass verschiedene von Wat Phra Thammkai verbreitete Lehren erheblich vom Pāli-Kanon abweichen und deshalb innerhalb des Theravāda-Buddhismus nicht toleriert werden können.[450] Ferner wurde von Praktizierenden über Phra Dhammapiṭaka behauptet: „… [he] has tried to write about mangoes without first giving them an adequate taste."[451] Ph. S., der ebenfalls diese Kritik gegenüber Phra Dhammapiṭaka ausdrückt, schreibt in diesem Zusammenhang:

> *„Das Studium des Dhamma, das nur an Büchern festhält und nicht mittels Praxis [paṭipatti] individuelle Einsicht ermöglicht und welches darum durch Vermutungen gemäß rein textuellem Verständnis Meinungen und Kommentare*

---

449 „ท่านตีความแต่ในภาษาเท่านั้น แต่ท่านก็ไม่ปฏิบัติ..." (Interview mit Samana Phothirak vom 30.10.2002).

450 Sanitsuda Ekachai, Bangkok Post, 17.01.2000; siehe hierzu auch: Olson, 1995, S. 21; Seeger, 2001, S. 52-96; Kapitel 14.3 dieser Arbeit.

Für die Kritik, dass Phra Dhammapiṭaka „nur" ein Theoretiker sei, siehe auch: Phra Chayasaro, 2539, S. 41; Rawi Phawilai, 2539, S. 104-105; Phra Santikaro, 2543, S. 44-46; Thongyoi Sängsinchai, 2544, S. 174-176; Olson, 1989, S.

451 Olson, 1990, S. 261.

In Olson, 1989, S. 369 wird über Phra Dhammapiṭaka behauptet: „Those who study theory end up fighting. Those who practice (patibat) do not. Those who have not approached it fight. Phra Rajavaramuni [= Phra Dhammapiṭaka] is a 'theory man,' not a practitioner (nakpatibat)." Siehe hierzu auch: Phimthai, [s.a.], S. 52, 60-61.

zu tiefsinnigen Lehrpunkten [Dhamma] ... vorbringt, wird leicht zu einer äußerst gefährlichen Sache, weil man wahrscheinlich die Lehrprinzipien falsch versteht. [Dies] entsteht durch ein Verständnis [paññā], das lediglich durch Vorstellung [saññā] und Wahrnehmung [viññāṇa] weiß. Es ist [deshalb] kein Verständnis [paññā], das vollständig weiß durch tatsächliches Wissen [ñāṇa], über welches alle Gut-Praktizierenden [supaṭipanno], wie Luang Pho Wat Pak Nam[452] oder Luang Pu Man[453] [verfügten]...“[454]

---

452 Gemeint ist hier Luang Pho Sot (1884-1959), welcher der Begründer der thailändischen Thammakai-Bewegung ist. Von vielen seiner Anhängern wird Luang Pho Sot für einen arahant gehalten. Sein Kloster Wat Paknam befindet sich in Bangkok. Für die Biographie von Luang Pho Sot und eine Übersicht über die Geschichte der von ihm initierten Meditiationsschule, siehe: Bowers, 1996.

453 Luang Pu Man (1871-1949) oder Acan Man wird ebenfalls von vielen seiner Anhänger als arahant verehrt. Siehe: Keyes, 1982; Tambiah, 1984, S. 81-110.

454 Ph. S., 2539, S. 80.

Um seine Überlegungen zu veranschaulichen, verweist Ph. S. auf eine Erzählung, die u.a. in einem Kommentartext zum Dhammapada (Dh-a.IV.37ff.) zu finden ist. Diese Anekdote, die eine illustrative Darstellung der Dichotomie pariyatti-paṭipatti gibt, handelt von Kapila, der sich zusammen mit seinem älteren Bruder Sodhana, seiner Mutter Sādhinī und seiner Schwester Tāpanā in der vom Buddha Kassapa gegründeten Tradition ordinieren lässt. Als die beiden Brüder sich erkundigen, wieviele Aufgaben im Buddhismus existieren (imasmiṃ sāsane kati dhurānī'ti), wird ihnen mitgeteilt, dass es die „Aufgabe des textuellen Studiums“ („ganthadhura“) und die „Aufgabe der Kontemplation“ („vipassanādhura“) gibt. Während sich Sodhana entschließt, die Aufgabe der Kontemplation zu erfüllen (pūressāmi), und nach fünf Regenzeiten zum arahant wird, widmet sich Kapila dem textuellen Studium. Er erarbeitet sich die Texte der drei Körbe des Pāli-Kanons (tīṇi piṭakāni uggaṇhi), und „trunken durch seine große Gelehrsamkeit“ („bāhusaccamadena“) widerspricht er jedem. Auf die Ermahnungen seiner Mitmönche hin wirft er diesen Unwissenheit vor, indem er ihnen entgegnet: „Was wisst ihr schon, ihr seid wie eine leere Faust.“ („tumhe kiṃ jānātha rittamuṭṭhisadisā'ti“) Außerdem beschimpft er sie und behandelt sie mit Verachtung (khuṃsento vambhento). Selbst als ihm sein Bruder Sodhana erklärt: „Freund Kapila, die richtige Praxis [sammāpaṭipatti] von Euresgleichen bedeutet die Langlebigkeit der Religion...“ („āvuso Kapila tumhādisānaṃ hi sammāpaṭipatti sāsanassa āyu nāma“), zeigen all diese Ermahnungen keinerlei Wirkung auf Kapilas falsche Ansichten. Dies führt schließlich dazu, dass der „Sich-Schlecht-Verhaltende“ („durācāro“) von den anderen rechtschaffenen Mönchen (pesalā bhikkhū) gemieden wird. Eines Tages, als Kapila die Ordensvorschriften (pātimokkha) rezitiert und die anwesenden Mönche ihm eine Antwort verweigern, erklärt er: „Es gibt weder den Dhamma noch den vinaya“ („dhammo vā vinayo vā natthi“). Als Resultat auf den Schaden, den er durch sein Verhalten für die Lehre (pariyattisāsana) des Buddha Kassapa verursacht hat, wird er schließlich nach seinem Tod in der Hölle Avīci wiedergeboren. Seine Mutter Sādhinī und seine Schwester Tāpanā, die den fehlerhaften Ansichten Kapilas (diṭṭhānugatiṃ) anhängen, beschimpfen die rechtschaffenen Mönche und werden deshalb in der Hölle wiedergeboren. Später wird Kapila als goldfarbener aus dem Mund stinkender Fisch (Kapilamaccha) im Fluß Aciravatī wiedergeboren. Fischer fangen den Fisch und bringen ihn zum König. Dieser wiederum bringt den Fisch zum Buddha, um den Grund der

Es wird aus dem Gesagten deutlich, dass ein Teil der Kritiker von Phra Dhammapiṭaka versucht, dessen Kompetenz hinsichtlich des Lehrens des Buddhismus in Frage zu stellen, indem sie ihm die ihrer Meinung nach hierfür erforderliche epistemologische Voraussetzung absprechen: Da Phra Dhammapiṭaka über keine (richtige) Praxis (paṭipatti) bzw. nicht über das von der Praxis generierte Wissen (paṭivedha) verfüge, bliebe ihm der tatsächliche Sinn der Texte verschlossen, was schließlich bewirke, dass seine Lehren über den Buddhismus ungenau, unvollständig oder gar falsch seien.

Der Ansicht, dass Phra Dhammapiṭaka ein an (richtiger) paṭipatti fehlender pariyatti–Mönch sei, stehen die Meinungen von z.T. sehr prominenten thailändischen Mönchen und Wissenschaftlern entgegen. Stellvertretend hierzu sagt der bekannte Naturwissenschaftler und Abhidhamma–Lehrer Prof. Rawi Phawilai:

> *„Aufgrund meiner Lektüre der von ihm [Phra Dhammapiṭaka] geschriebenen Bücher, sei es z.B. Buddhadhamma oder seien es seine Vorträge, die man anschließend als Buch gedruckt hat, denke ich, dass jemand, der keine spirituellen Erfahrungen auf einem hohen Niveau hat - die Resultate dessen sind, was ich als paṭipatti bezeichne - eigentlich nicht fähig sein sollte, so zu schreiben oder zu reden...“*[455]

Phra Chayasaro, der ehemalige Abt des bekannten thailändischen „Westler-Klosters“ Wat Pananachat, vertritt hinsichtlich dieser Thematik folgenden Standpunkt:

> *„Wenn wir davon ausgehen, dass ein paṭipatti–Mönch sehr viel Sitz- oder Gehmeditation praktizieren muss, so ist dies bei ihm [Phra Dhammapiṭaka]*

---

goldenen Farbe und des Mundgeruchs zu erfragen. Der Buddha interviewt den Fisch Kapila, worauf dieser „von Reue überwältigt“ („vippaṭisārābhibhūto“) stirbt, um abermals in der Hölle wiedergeboren zu werden.

Diese Geschichte ist den thailändischen Pāli-Experten, die das traditionelle Pāli-Kurrikulum absolviert haben, unter dem Stichwort „Herr ‚leeres Palmblatt’“ („ท่าน ‘ใบลานเปล่า’“) sehr vertraut (diese Bezeichnung erklärt sich wohl aus der Tatsache, dass vor der Einführung des Buchdrucks die sakralen Texte auf Palmblättern fixiert wurden).

455 Rawi Phawilai, 2539, S. 105. Für einen ähnlichen Kommentar von dem thailändischen Buddhologen Sathianphong Wannapok, siehe: Sathianphong Wannapok, 2532, S. 18-19.

sicherlich nicht der Fall. Denn er benutzt sein Leben hauptsächlich dazu, Bücher zu schreiben und zu reden [gemeint ist hier: Vorträge zu halten]. Ich glaube aber, dass er seinen eigenen samādhi [gemeint ist hier: Meditation] hat, welcher möglicherweise eine natürlich entstandene Meditation ist. Das bedeutet: Wir wurden nicht zum ersten Mal in dieser Welt geboren. Jeder Mensch verfügt über Alt-Mitgebrachtes [ของเก่าติดตามมาด้วย]. Es sieht so aus, als ob er sehr viele gute Dinge besitzt, die er mitgebracht hat. Aus diesem Grund muss er wahrscheinlich nicht so viel in Meditation sitzen wie unsereins. So verfügt er über ein ursprüngliches, eigenes Kapital. Er hat auch samādhi beim Schreiben von Büchern...“[456]

---

456 Phra Chayasaro Phikkhu, 2539, S. 37.

Der bekannte buddhistische Autor Thammaraksa, der nach eigenen Aussagen selber langfristige Erfahrungen in der paṭipatti hat, schreibt in seinem Buch „Phra Thepwethi [= Phra Dhammapiṭaka], der Praktizierende in der abgestreiften Haut eines Wissenschaftlers“, dass ein Großteil der Thais aufgrund von Vorurteilen einem Fehler unterliegen, wenn sie glauben, dass Phra Dhammapiṭaka *nur* ein Wissenschaftler sei. Wenn man nämlich nur Äußerlichkeiten, wie z.B. das Leben in einem Waldkloster, das täglich einmalige Einnehmen von Mahlzeiten, das Desinteresse an Büchern usw. als Indikatoren für einen Praktizierenden (นักปฏิบัติ) heranzieht, übersieht man, dass Phra Dhammapiṭaka nicht nur „ein perfekter Wissenschaftler, sondern noch ein Praktizierender auf höchstem Niveau ist... Das bedeutet, dass er in seiner Praxis, in der er nicht nur nicht an Form verhaftet ist, sondern auch in strenger Weise den Weg [paṭipadā] geht in der Nachfolge des Buddha.“ (Thammaraksa, 2532 S. (1)-3). Siehe hierzu auch: Sathianphong Wannapok, 2542a, S. 99.

In diesem Zusammenhang gibt es eine interessante Geschichte aus der Zeit, als Phra Dhammapiṭaka noch ein „kleiner“ Novize war, zu berichten: Schon in seiner Kindheit fiel er dadurch auf, dass er eine große Liebe für Bücher hatte und sehr viel las. Nachdem er aber an einem zweiwöchigen Meditationskurs teilgenommen hatte, entwickelte er eine große Vorliebe für den paṭipatti–Aspekt des Buddhismus und bat deshalb seinen Vater um die Erlaubnis, seine theoretischen Studien einstellen zu dürfen, um stattdessen Meditation zu praktizieren. Phra Dhammapiṭaka erinnert sich: „Mein Vater war sehr unzufrieden darüber. Er war dagegen und willigte nicht ein, dass ich gehe [und Meditation praktiziere]. Denn zu jener Zeit hatten die Leute eine schlechte Meinung über die Meditation [samādhibhāvanā]. Man glaubte fälschlicherweise, dass man durch das Sitzen in Einsichtsmeditation [นั่งวิปัสสนา] wundersame Kräfte bekommen könne, dieses oder jenes sehen würde [meint: nimitta], wie z.B. die verschiedenen Lottozahlen. Dies fiel in den Bereich der Magie [ไสยศาสตร์]. Mein Vater war normalerweise ein Mensch, der die Vernunft liebte. Er hatte keinen Glauben in meditative Übungen [kammaṭṭhāna]. Außerdem hat er wohl gedacht, dass ich noch jung wäre und zuerst studieren und Wissen auf dem Gebiet der pariyatti erwerben sollte.“ Aus diesem Grund verfolgte Phra Dhammapiṭaka weiterhin seine theoretischen Studien des Buddhismus. Für seine Biographin Apha Cantharasakun hätte sein damaliges Interesse an der Meditation „beinahe zu einem Wendepunkt im Studium des Novizen Prayut“ geführt, d.h. aus ihm wäre wahrscheinlich nicht der Gelehrtenmönch geworden, der er heute ist (Apha Cantharasakun, 2538, S. 54-55; siehe hierzu auch: Olson, 1989, S. 123-124).

Diametral entgegen der Meinungen der Kritiker von Phra Dhammapiṭaka, wonach das Fehlen persönlicher Erfahrungen in dessen Werken ein Indiz für seine mangelnde (oder falsche) paṭipatti darstellt,[457] erkennt Sathianphong Wannapok gerade hierin ein augenscheinliches Anzeichen von Phra Dhammapiṭakas erfolgreicher Praxis: „[Wenn] wir [das Buch Buddhadhamma] von der ersten bis zur letzten Seite lesen, werden wir sehen, dass überhaupt kein ‚Selbst' des Autors vorhanden ist."[458]

Phra Dhammapiṭaka selber lässt sich aber nicht auf eine Diskussion über seine Kompetenz hinsichtlich des Lehrens des Buddhismus ein. Stattdessen entgegnet er seinen Kritikern, die ihm mangelnde oder falsche Praxis vorwerfen, dass es sich bei der Frage, welche Aussagen über Lehrgrundsätze im Theravāda-Buddhismus legitim sind, nicht um ein epistemologisches oder interpretatorisches sondern um ein faktisches Problem handelt. Seine Begründung hierfür sieht so aus:

> *„Die Untersuchung irgendeiner Sache muss auch die ihr entsprechende Methode verwenden. Die Sache, welche hier gerade untersucht wird, hat nichts mit der Praxis [paṭipatti] zu tun und ist darüber hinaus keine Sache von Meinungen. Vielmehr handelt es sich [hierbei] um eine faktische Angelegenheit: Was sagen die Texte in den Schriften dazu? ... Wenn das Wissen aufgrund einer Praxis von [jemandem] nicht mit den Aussagen des Pāli-Kanons oder der Kommentartexte übereinstimmt, so sollte er besser in aufrichtiger Weise mit dem Pāli-Kanon und den Kommentartexten disputieren."*[459]

---

457 Phra Dhammapiṭakas Kritiker „... see a dimension lacking in the works of Phra Rajavaramuni [=Phra Dhammapiṭaka] that they equate with 'patibat' monks: According to them, his works are missing a ´flavor´ (rot-chāt), heart (hūa-čhai), or essence (kān-sān) of Buddhism." (Olson, 1989, S. 374)

458 Sathianphong Wannapok, 2542a, S. 99. Siehe auch: Sathianphong Wannapok, 2532, S. 14, 18-19; Sathianphong Wannapok, 2539, S. 150; Olson, 1989, S. 361; Interview mit Phra Khrupalat vom 29.07.2002.
Für weitere Meinungen, die in Phra Dhammapiṭaka einen praktizierenden Mönch sehen: Phatraphon Sirikancana, 2538, S. 252ff.; Somsin Chanawangsa, 2539, S. 191-192.

459 Phra Dhammapiṭaka, 2539e, S. 42-43.

Außerdem gibt er Folgendes zu bedenken:

> *„Wenn viele Menschen schon praktiziert haben und Dinge antreffen, sehen oder erkennen, so könnte es sich um korrekte Ergebnisse handeln oder aber um falsche Resultate, welche aufgrund von Verirrung oder falschem Verständnis entstanden sind. Selbst aber bei korrekten Ergebnissen gibt es viele Schichten und Ebenen. Wenn es sich um die buddhistische Praxis handelt, so ist der Buddha derjenige, der letztendlich entscheidet, ob es sich um richtige oder falsche Resultate handelt und auf welcher Stufe sich die Resultate befinden... Der Dhamma oder der vinaya, den jene Person erkennt (wenn nicht in Übereinstimmung mit dem Dhamma und dem vinaya, die der Buddha gelehrt und festgelegt hat), ist also der Dhamma oder der vinaya jener Person und nicht der Dhamma oder der vinaya des Buddha."*[460]

Für Phra Dhammapiṭaka sind die Texte des Pāli-Kanons bis zu einem gewissen Grad eindeutig: Denn Pāli

> *„verfügt über eine standardisierte Grammatik. Somit verfügt man über Mittel, die es ermöglichen die Wortbedeutungen zweifelsfrei zu unterscheiden. Dies hilft, dass sowohl der Lehrmeister und die Schreiber als auch die Leser der Schriften die Bedeutungen äquipollent verstehen."*[461]

Im Fall von Samana Phothirak bedeutet dies für Phra Dhammapiṭaka, dass dessen Übersetzungen und Interpretationen der Pāli-Texte subjektiv und willkürlich sind. Er wirft ihm vor, eindeutige Begriffe und fundamentale Lehren des Theravāda-Buddhismus[462] unter Berufung auf sein übermenschliches Wissen (ñāṇa) falsch wiederzugeben.[463]

---

460 Phra Dhammapiṭaka, 2539e, S. 44-45.

461 Phra Thepwethi, 2531, S. 64; Phra Thepwethi, 2532a, S. 76.

462 Die Kontroverse zwischen Phra Dhammapiṭaka und Samana Phothirak bzw. W. Chaiphak dreht sich neben der Frage nach der richtigen Bedeutung des Wortes „upasampanna" und den damit verbundenen Implikationen hauptsächlich noch um zwei weitere Punkte:
1. Samana Phothirak behauptet entgegen der in allen Theravāda-Ländern gepflegten Tradition, die den Mönchen den Verzehr von Fleisch unter entsprechenden Umständen erlaubt, dass der Buddha den Fleischverzehr den Mönchen nicht gestattet hat. Phra Dhammapiṭaka wirft Samana Phothirak vor, Textstellen aus dem Pāli-Kanon abweichend von deren tatsächlichen Bedeutungen als Beleg seiner Behauptungen zu gebrauchen. Phra Dhammapiṭaka sagt hierzu: „Um den Nutzen des Vegetarismus aufzuzeigen, sollte man

Für Interpretationen der Lehren des Theravāda-Buddhismus *comme il faut* gibt Phra Dhammapiṭaka Richtlinien:

> *„Obwohl der Buddhismus große, interpretatorische Freiheiten einräumt, muss man dennoch verstehen, dass es sich bei diesem liberalen Interpretieren nicht um willkürliches Interpretieren handelt. Selbst freiheitliche Interpretationen verfügen über Prinzipien, d.h. sie finden innerhalb des Rahmens von zwei wichtigen Grundsätzen statt, nämlich:*
>
> *1. Der Interpret versteht die Wörter richtig. Er weiß von den Wörtern und den Sachen, über die er gerade spricht, dass sie übereinstimmen mit den Bedeutungen der Ausdrücke des ursprünglichen Sprechers... hierbei handelt es sich nicht um Interpretation, weil auf dieser Stufe lediglich die Wörter problematisch sind. Wir sind noch nicht in der Lage, zu interpretatorischen Fragen überzugehen. Aus diesem Grund muss man, wenn es sich um ein morphologisches oder semantisches Problem handelt, auf linguistischer Basis nachforschen. Dies kann man nicht als interpretatorisches Problem bezeichnen. Es ist vielmehr ein sprachtheoretisches und etymologisches Problem usw...*

---

vernünftig argumentieren und andere davon überzeugen, indem man die verschiedenen anderen Gründe, von denen es wirklich viele gibt, anführt, damit die Leute eine gute Einsicht in die realen Gründe bekommen. Dies ist das beste Vorgehen. Keiner wird sich dem entgegenstellen. Aber es sollte doch nicht sein, dass man sich einer Methode bedienen muss, mit der man die Worte des Buddha [buddhavacana] oder die Belege im Pāli-Kanon dahin gehend verändert, dass sie den eigenen Wünschen entsprechen. Oder, dass man ohne gründlich zu studieren, Wörter abweichend [von ihren tatsächlichen Bedeutungen] übersetzt. Man sollte [aber] das Buddhawort, so wie es ist, unangetastet lassen...“ (Phra Thepwethi, 2533, S. 38).

2. Samana Phothirak vertritt außerdem die Ansicht, dass ein arahant und ein Bodhisatta in Personalunion auftreten können. Auch in diesem Punkt widerspricht Phra Dhammapiṭaka dieser Sichtweise und versucht alle von W. Chaiphak aus dem Pāli-Kanon angeführten Belege als missverstandene oder manipulierte Textstellen zu entlarven (siehe: Phra Thepwethi, 2533, S. 39-47). Darüber hinaus gibt es noch verschiedene weitere buddhistische Termini, bei denen Phra Dhammapiṭaka mit linguistischen Mitteln nachzuweisen versucht, dass Samana Phothiraks Übersetzungen nicht haltbar sind (Phra Thepwethi, 2532c; Phra Thepwethi, 2533, S. 12-19). Siehe hierzu auch: Fukushima, 1993, S. 145-146.

463 In einem Gespräch mit dem Verfasser berichtet Samana Phothirak Folgendes: „Ich weiß, dass es frühere Existenzen [ชาติก่อน] tatsächlich gibt. In diese Existenz kam ich, um zu bestätigen, dass ich ein Bodhisatta [ein Zukünftiger Buddha] bin. In [meiner] derzeitigen Existenz habe ich überhaupt nicht den Dhamma studiert. Den Dhamma habe ich ausschließlich in früheren Existenzen gelernt und in diese Existenz kam ich, um den Dhamma zu lehren.“ (Interview mit Samana Phothirak vom 30.10.2002).
Die Reminiszenz an frühere Existenzen wird im Pāli-Buddhismus mit „pubbenivāsānussati-ñāṇa“ bezeichnet.

2. Die Interpretationen dürfen nicht mit den fundamentalen Prinzipien des Dhammavinaya in Konflikt stehen...“[464]

Die thailändische Philosophie- und Religionswissenschaftlerin Suwanna Satha-anan rezensiert diese Richtlinien, indem sie darauf aufmerksam macht, dass die von Phra Dhammapiṭaka geforderte Äquipollenz zwischen den Wortbedeutungen des ursprünglichen Sprechers und des modernen Rezipienten eine komplexe Angelegenheit darstellt. Sich auf die Ergebnisse der westlichen Wissenschaft und der modernen Hermeneutik beziehend erklärt sie, dass die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der Texte der Theravāda-Tradition viele Fragen aufwerfen: Da die Texte im Laufe ihrer Überlieferung vielfältige Rezeptionen in verschiedenen Epochen und Kulturen erfahren haben, wurde der Bedeutungskontext des ursprünglichen Sprechers durch Übersetzungen, Interpretationen und Erklärungen angereichert und modifiziert. „Wenn die ‚Welt des Lesers‘ im 21. Jahrhundert auf die Welt des Textes ‚trifft‘, wie soll dann der heutige Leser in der Lage sein, zur ‚Bedeutung‘ des ursprünglichen Sprechers vorzudringen?“

Außerdem, so erklärt Suwanna Satha-anan, muss, da der Buddha nicht selber die Pāli-Texte verfasst hat, auch bei einer pragmatischen Untersuchung der Texte noch die Intention der jeweiligen Autoren, i.e. die Jünger des Buddha bzw. die Kommentatoren, in Betracht gezogen werden. Dies wiederum setzt eine historische und soziologische Betrachtungsweise der jeweiligen Rezeptionskontexte voraus.[465]

Des Weiteren konstatiert Suwanna Satha-anan, dass die von Phra Dhammapiṭaka erwähnten „fundamentalen Prinzipien des Dhammavinaya“ nicht nur die theoretische Auseinandersetzung mit dem Buddhismus implizieren, denn

---

464 Phra Thepwethi, 2533, S. 48-50.

465 Suwanna Satha-anan, 2545, S. 101-106. Suwanna Satha-anan bezieht sich hier unter anderem auf Bond, 1992, S. 30.

„... der Dhammavinaya umfasst sowohl die Dimension der pariyatti als auch die der paṭipatti. Von diesem Gesichtspunkt aus [betrachtet] entbehrt es keineswegs gänzlich der Grundlage, wenn sich manche Lehrer als Fundament bei der Interpretation der buddhistischen Lehre auf [ihre] Erfahrungen in der jhāna–Meditation[466] beziehen [und dementsprechend lehren].“[467]

Dieser letzte Punkt ist aber, wie in der dargestellten Kontroverse zwischen Phra Dhammapiṭaka und Samana Phothirak deutlich wurde, für Phra Dhammapiṭaka nicht zulässig, da hierdurch die Gefahr des „saddhammapaṭirūpaka“, d.h. der „verfälschten Lehre“ oder des „Pseudo-Dhamma“, droht.[468] Wird innerhalb des Theravāda-Buddhismus eine Lehre verbreitet, die von der Standard-Lehre im Pāli-Kanon abweicht, so ist dies in Phra Dhammapiṭakas Augen „die größte Bosheit und... das unmittelbare Zerstören des Buddhismus bis an seine Wurzeln und seinen Kern.“[469]

In den bisher dargestellten Auseinandersetzungen über die „richtige“ Herangehensweise an den Pāli-Kanon drehte es sich mehr oder weniger immer um die Frage, wie die funktionale Beziehung zwischen pariyatti und paṭipatti bei der Tradierung des Buddhismus auszusehen hat: Für Phra Dhammapiṭaka sorgt eine paṭipatti, die den Anspruch vertritt theravāda-buddhistisch zu sein, die Eindeutigkeit der Texte aber bestreitet und sich nicht in die referentielle Hierarchie zu Aussagen über den Buddhismus einordnet, für zentrifugale Kräfte, welche die Integrität, Kontinuität und damit die Prosperität des Buddhismus

---

466 Wörtlich wird „jhāna“ mit Meditation übersetzt. Es handelt sich hierbei jedoch um einen Fachausdruck für Geisteszustände, die durch eine besonders hochkonzentrierte Art der Meditation erreicht werden. Siehe auch: Nyānatiloka, 1999, S. 90-93.

467 Suwanna Satha-anan, 2545, S. 106.

468 Siehe hierzu: Lamotte, 1988, S. 192ff.

469 „...เป็นความชั่วร้ายแรงที่สุด เป็นการทำลายพระพุทธศาสนาโดยตรงถึงรากถึงแก่น“ (Phra Thepwethi, 2533, S. 64). Siehe hierzu: S.II.224, wo der Buddha dem Mahākassapa erklärt: „Solange, Kassapa, wird es kein Schwinden des guten Dhamma geben, wie kein saddhammapaṭirūpaka in der Welt entsteht. Wenn aber, Kassapa, das saddhammapaṭirūpaka in der Welt entsteht, dann kommt es zum Schwinden des guten Dhamma.“ („Na tāva, kassapa, saddhammassa antaradhānaṃ hoti yāva na saddhammppaṭirūpakaṃ loke uppajjati. Yato ca kho, kassapa, saddhammappaṭirūpakaṃ loke uppajjati, atha saddhammassa antaradhānaṃ hoti.“).

gefährden. Der Glaube an den Buddha beinhaltet die Anerkennung der Schriften als Standard für die eigene Praxis. Eine „stabile pariyatti“ muss darum der paṭipatti die Grundlage geben,

> *„andernfalls dauert es nicht lange, bis die paṭipatti anfängt, vom Weg abzukommen oder verschwommen wird und es zu vielen Abspaltungen und Diversifikationen kommt, ganz besonders, wenn der Meister einer praktischen Schulrichtung stirbt und die Schüler, räumlich und zeitlich weit voneinander getrennt, verschiedenen Ansichten anhängen, was dahin führt, dass das Originale schwierig zu finden ist.“*[470]

Teile seiner Kritiker hingegen scheinen dies aber genau umgekehrt zu sehen: Für sie ist die paṭipatti bzw. die aus ihr resultierende Einsicht (paṭivedha) die Basis für das richtige Studium der Schriften, denn eine pariyatti ohne (richtige) paṭipatti führt zu Streit und zum Schwinden des Buddhismus. Die paṭipatti bildet somit das epistemologische Mittel, mit welchem sowohl die zeitliche als auch die kulturelle Distanz zu den Pāli-Texten überwunden werden kann.

In der Geschichte des Theravāda–Buddhismus besitzt diese Kontroverse ein prominentes Paradigma: In einem postkanonischen Kommentartext[471] wird berichtet, wie in der Zeit des ersten nachchristlichen Jahrhunderts einige hundert Mönche in Sri Lanka über die Frage disputierten: „Ist die pariyatti die Basis der Religion oder die paṭipatti?“[472] Die so genannten paṃsukūlika-Mönche[473] plädierten dafür, dass dies die paṭipatti sei und beriefen sich als

---

470 Phra Dhammapiṭaka verweist hier auf das im Pāli-Kanon (D.III.117) aufgeführte Paradigma für Diversifikation: Nicht lange nach dem Tod von Mahāvīra, dem Gründer des Jainismus, spalteten sich seine Jünger im Streit um die originale Lehre ihres Meister (Phra Ratchaworamuni, 2529, S. 69-70).

471 A-a. I.92-93.

472 „pariyatti nu kho sāsanassa mūlaṃ, udāhu paṭipattī"ti“.
Für den Kontext dieser Kontroverse, siehe: Lamotte, 1988, S. 366-367.

473 „Paṃsukūlika“ bedeutet wörtlich „one who wears clothes made of rags taken from a dust heap“ (Rhys Davids/Stede, 1994, S. 379).

Legimitation hierfür auf eine Stelle im Mahāparinibbānasutta, an welcher der Buddha zu Subhadda[474] gesagt hatte: „Wenn die Mönche, Subhadda, rechtschaffen leben, wird die Welt nicht leer von arahants sein.“[475] Als die dhammakathika-Fraktion[476] ihre Argumente[477] für die pariyatti als Basis des Buddhismus vorgebracht hatten, verstummten die paṃsukūlika-Mönche (tuṇhī ahesuṃ). Der Disput wurde somit zu Gunsten der dhammakathika-Mönche entschieden. Der Kommentartext begründet diese Entscheidung durch ein Gleichnis:

> *„Wenn es zwischen 100 oder 1.000 Bullen keine Kuh gibt, die die Abstammung bewahrt, wird die Abstammungslinie nicht fortgesetzt. Ebenso gibt es kein Realisieren [paṭivedha] des Edlen Pfades, wenn Mönche anfangen Meditation [vipassanā] zu praktizieren, auch wenn es hunderte oder tausende sind und keine pariyatti vorhanden ist.“*[478]

Rahula erkennt in dieser Entscheidung einen Paradigmenwechsel in der Geschichte des Buddhismus. Denn „according to the original teaching of the Buddha the practice of the

---

474 Subaddha, ein religiöser Wanderer (paribbājaka), ist Buddhas letzter Schüler. Nachdem er vom Buddha unterwiesen wurde, konvertiert er zum Buddhismus und wird schließlich ein arahant (D.II.149ff.).

475 „ime ca, subhadda, bhikkhū sammā vihareyyuṃ, asuññho loko arahantehi assāti“ (D.II.152).

476 Ein dhammakathika ist jemand, der den Dhamma lehrt oder rezitiert.

477 Auch die dhammakathika-Mönche berufen sich als Legitimation für ihre Ansicht auf ein sutta:
„Solange die suttas da sind, solange der vinaya scheint;
solange sehen [die Mönche?] Licht, wie wenn die Sonne aufgegangen ist.
Wenn die suttas nicht mehr existent sind, und wenn der vinaya auch vergessen wurde;
wird Dunkelheit in die Welt kommen, so wie wenn die Sonne untergegangen ist.
Wenn die suttas bewahrt werden, so wird die paṭipatti bewahrt werden;
der Weise gründet sich in der paṭipatti, er wird nicht abfallen vom perfekten Frieden [= nibbāna].“
(„Yāva tiṭṭhanti suttantā, vinayo yāva dippati;
tāva dakkhanti ālokaṃ, sūriye abbhuṭṭhite yathā.
"Suttantesu asantesu, pamuṭṭhe vinayamhi ca;
tamo bhavissati loke, sūriye atthaṅgate yathā.
"Suttante rakkhite sante, paṭipatti hoti rakkhitā;
paṭipattiyaṃ ṭhito dhīro, yogakkhemā na dhaṃsatī"ti.“; A-a.I.93).

478 „Yathā hi gavasatassa vā gavasahassassa vā antare paveṇipālikāya dhenuyā asati so vaṃso sā paveṇi na ghaṭīyati, evameva āraddhavipassakānaṃ bhikkhūnaṃ satepi sahassepi saṃvijjamāne pariyattiyā asati ariyamaggapaṭivedho nāma na hoti.“ (A-a.I.93).

dhamma (paṭipatti) is of greater importance than mere learning (pariyatti).“[479] Als Beleg hierfür nennt Rahula zwei Verse aus dem kanonischen Text Dhammapada, die besagen, dass „a person of realization even though he has only a little learning is superior to one who has great learning but no realization.“[480] Jemand, der viel von der buddhistischen Lehre rezitieren kann, aber nicht gemäß der Lehre praktiziert, wird im ersten der beiden Verse verglichen mit einem Kuhhüter, der die Kühe anderer zählt.[481]

Im Gegensatz zu Rahula scheint für Phra Dhammapiṭaka die Entscheidung der Mönche auf Sri Lanka keinen Paradigmenwechsel darzustellen: Denn schon der Buddha selber hatte seinen Mönchen aufgetragen, durch Studieren (pariyatti) die von ihm verkündete Lehre als Basis des Buddhismus zu bewahren. Um seine Behauptung zu belegen, bezieht sich Phra Dhammapiṭaka auf eine Stelle im Pāsādikasutta, an welcher der Buddha seinen Jüngern folgende Anweisungen gibt:

> *„...ihr, denen ich den von mir verstandenen dhamma gelehrt habe, sollt alle zusammenkommen und [meine Lehren] rezitieren, indem ihr Sinn mit Sinn [attha] und Formulierung mit Formulierung [byañjana] vergleicht und nicht*

---

479 Rahula, 1966, S. 158.

Darüber hinaus erklärt Rahula zu dieser Thematik: „Out of this new development seem to have evolved, as a necessary corollary, two vocations termed gantha-dhura and vipassanā-dhura. [Fußnote: Vipassanā-dhura is sometimes known as vāsa-dhura…] Gantha-dhura or the vocation of ‘books’ denotes the learning and teaching of the dhamma, while vipassanā-dhura or vocation of meditation means reflecting on life as impermanent, suffering and without permanent entity. No such division of vocation is known to the original texts. Nor are the terms gantha-dhura and vipassanā-dhura known to the early texts. A knowledge of the dhamma as well as meditation was part and parcel of a monk´s life according to the original conception. This division is found only in the Pāli Commentaries of the 5th century A.C. and other non-canonical works. Acceptance of the new idea that learning is the basis of religion seems to have given rise to this innovation.“ (Rahula, 1966, S. 159-160).

480 Rahula, 1966, S. 159. Siehe: Dh.I.19-20.

481 Camlong Saraphatnük, 2539, S. 10-11.

[über meine Lehre] streitet, damit das Heilige Leben [brahmacariya] fortdauern und für lange Zeit währen möge.“[482]

Diese Stelle zeigt, so erläutert Phra Dhammapiṭaka, dass der Buddha sich der Wichtigkeit der pariyatti bei der Bewahrung der Integrität und Kontinuität der buddhistischen Lehre bewusst gewesen war. Nach Phra Dhammapiṭaka bildet eine „prosperierende pariyatti“[483] die Basis für sowohl die synchrone als auch die diachrone Integrität des Buddhismus: „…[so] können wir nicht nur mit den Lehrern [verschiedener] Lehreinrichtungen eine Einheit bilden, sondern auch mit dem Buddha und den Mönchen in der Vergangenheit.“[484]

---

482 „...ye vo mayā dhammā abhiññā desitā, tattha sabbeheva saṅgamma samāgamma atthena atthaṃ byañjanena byañjanaṃ saṅgāyitabbaṃ na vivaditabbaṃ, yathayidaṃ brahmacariyaṃ addhaniyaṃassa ciraṭṭhitikaṃ“ (D.III.127). Die thailändische Pāli-Kanon-Ausgabe Sayamrat hat an dieser Stelle statt „na vivaditabbaṃ“ („sollen nicht streiten“) die Schreibung „vicaritabbaṃ“, die mit „sollen überprüfen“ übersetzt werden kann.

483 „ปริยัติเจริญอยู่“.

Siehe hierzu: Vbh-a.432, wo es heißt: „Die pariyatti ist die Garantie der Langlebigkeit der [buddhistischen] Lehre.“ („Sāsanaṭṭhitiyā pana pariyattiyeva pamāṇaṃ.“).

484 Phra Ratchaworamuni, 2529, S. 70.

Dass die Schriften als Fundament des Buddhismus für sein Fortbestehen eine entscheidende Rolle spielen können, lässt sich an der Geschichte des Buddhismus in Sri Lanka verdeutlichen. Dort wurde „die vertrauliche Praxis der Meditation wahrscheinlich aus schriftlichen Quellen erneuert... Die einst aufgezeichneten Schriften waren imstande, die Lücken zu überbrücken, die durch die Wechselfälle der Geschichte entstanden waren.“ (Gombrich, 1997, S. 174).

14.2 Waren die 500 Heiligen heilig? - Der vinaya: Ein bewusster Anachronismus.

Eine weitere Kontroverse über die Frage, wie man den Pāli-Kanon lesen soll und in der Phra Dhammapiṭaka eine bedeutende Rolle spielt, dreht sich im Gegensatz zu den bisher dargestellten Punkten in ihren Argumentationen weniger um die Frage der funktionalen Beziehung zwischen paṭipatti und pariyatti, sondern fast ausschließlich um die Frage der richtigen pariyatti, d.h. der „richtigen" theoretischen Annäherung an die Texte des Pāli-Kanons.

Ausgelöst wurde diese Kontroverse durch den im Juli 2000 im Thai-Magazin „Kunst und Kultur" veröffentlichten Artikel „An welcher Krankheit starb der Buddha?", der von dem thailändischen Mönch Phra Mano Mettanantho[485] verfasst wurde.[486] Der Autor versucht in diesem Artikel mittels seines medizinischen und buddhologischen Wissens Hinweise im Mahāparinibbānasutta zu finden, die es erlauben würden, eine Diagnose zu stellen über die

---

485 Phra Mano Mettananthos studentischer Werdegang umfasst sowohl das Studium der Medizin als auch die Buddhismuskunde: Von 1975 bis 1978 studierte er Medizin in Thailand. Seit 1982 ist er buddhistischer Mönch. Von 1985 bis 1988 studierte er Sanskrit, Pāli und indisch-buddhistische Literatur in Oxford. Von 1990 bis 1991 studierte er „Medical Ethics" an der Harvard Divinity School. 1999 promovierte er schließlich in Hamburg mit dem Thema „Meditation and Healing in Theravada Buddhist Order of Thailand & Laos". Phra Mano Mettanantho war jahrelang in einer hohen administrativen Position der umstrittenen Wat Phra Thammakai-Bewegung tätig, bevor er sich schließlich von Wat Phra Thammakai abwandte und nunmehr als Wissenschaftler arbeitet und Sterbebegleitung für Krebskranke ausübt.

486 „พระพุทธเจ้าปรินิพพานด้วยโรคอะไร?" (Phra Mano Mettanantho, 2543a, S. 27-35).

Am 17. Mai 2000 veröffentlichte die Bangkok Post den von Phra Mano Mettanantho auf Englisch verfassten Artikel „How the Buddha died" (Mettanando Bhikkhu, 2000b). Dieser Text enthält im Wesentlichen dieselben Thesen wie der thailändische Text „An welcher Krankheit starb der Buddha?". Außerdem publizierte noch im selben Jahr die Pali Text Society ebenfalls einen Aufsatz von Phra Mano Mettanantho mit dem Titel „The Cause of the Buddha´s Death" (Mettanando Bhikkhu, 2000a, S. 105-117). Dieser englischsprachige Aufsatz beschäftigt sich im Gegensatz zu dem in Thai geschriebenen Artikel fast ausschließlich mit der Diagnose der Krankheit.

Krankheit, die den Tod des Buddha verursacht hat.[487] Darüber hinaus untersucht er noch etliche andere Punkte des Mahāparinibbānasutta, wobei er mittels seines textkritischen Ansatzes inhaltliche Widersprüche im Text feststellt.

Die Thesen, die von Phra Mano Mettanantho in diesem Artikel vertreten werden, „erschütterten auf heftige Weise den Glauben in den Buddha bei einem Großteil der thailändischen Buddhisten, die diesen Artikel gelesen haben“ und führten außerdem zu „einer wilden Debatte innerhalb der Buddhisten“[488] Thailands.

---

487 Phra Mano Mettanantho kommt zu dem folgenden Resultat: „The Buddha did not die by food poisoning. Rather, it was the size of … [his last] meal, relatively too large for his troubled digestive tract, that triggered the second attack of mesentric infarction that brought an end to his life.“ (Mettanando Bhikkhu, 2000b).

488 „...กระทบความเชื่อเกี่ยวกับพระพุทธเจ้าของชาวพุทธไทยส่วนใหญ่ที่ได้อ่านเรื่องนี้อย่างแรง...“, „...การวิพากษ์วิจารณ์กันอย่างดุเดือดในหมู่ชาวพุทธ“ (Channarong Bunnun, 2545, S. 12).

Phra Sipariyattimolis Rezension dieses Artikels von Phra Mano Mettanatho stellt ein Beispiel dieser heftigen Reaktionen dar. Phra Sri Pariyattimoli schreibt z.B. Folgendes: „[Einige der Thesen von Phra Mano Mettanantho] ...können als ein Versuch erachtet werden, den ursprünglichen Glauben der Theravāda-Buddhisten überall auf der Welt auszulöschen... dieser besagte Text ist gefährlich. Er ist der neue Feind [เสี้ยนหนาม] innerhalb des Buddhismus...“ (Phra Sipariyattimoli, 2543, S. 1-2). An anderer Stelle sagt er: „Ich möchte nochmals zusammenfassen: Die Ansichten und Analysen des Autors und Problemverursachers [gemeint ist Phra Mano Mettanantho] wurden, so denke ich, sicherlich aus folgenden verschiedenen Gründen von ihm entwickelt:

1. [weil er] frei ist, d.h. er hat soviel Freizeit, dass er nicht weiß, was er damit anfangen soll. Wenn er nichts tut, ist er unglücklich.
2. [weil er] verrückt ist, d.h. er hat verdrehte, abnormale Ansichten. Er wagt es, verrückt zu sein.
3. [weil er] trunken ist, d.h. trunken von seinem Wissen und aufgeheizt durch sein Wissen ist. Er will demonstrieren: Ich weiß. Wenn ich wenig weiß, dann gebe ich vor, viel zu wissen. Wenn ich nicht wirklich weiß, so glaube ich, wirklich zu wissen.
4. [weil er] dumm ist, d.h. er ist von Unwissenheit [moha] überwältigt, er hat sich in seiner Denkweise verrannt, er ist geblendet vom westlichen Wissen und der westlichen Wissenschaft. Möglicherweise geht es sogar soweit, dass latent böswillige Absichten vorhanden sind.“ (Phra Sipariyattimoli, 2543, S. 22-23).

Am 8. August 2000 gibt Phra Mano Mettanantho in der Zeitung Khausot eine Stellungnahme ab über die Reaktionen, die ihm aufgrund seines Artikels „An welcher Krankheit starb der Buddha?“ entgegengebracht wurden (Phra Mano Mettanantho, 2543b, S. 72-75).

Nach Channarong Bunnun[489] wird im folgenden Kommentar der Thailändischen Gesellschaft für Pālistudien[490] die Sichtweise des thailändischen Theravāda-Buddhismus deutlich. Gleichzeitig erklärt er auch den Grund für diese „heftigen" Reaktionen:

> *„Das Schaffen von Zweifel in die Essenz des Pāli-Kanons, welcher den inneren Kern des Buddhismus darstellt, kann als ein überaus wichtiger Punkt erachtet werden, der dafür verantwortlich ist, dass sich der Buddhismus in einem Zustand des Verfalls befindet. Denn es bedeutet das Zerstören von Glauben [saddhā] und es bewirkt Verunsicherung hinsichtlich der Richtigkeit des Pāli-Kanons, der die innere Essenz des Buddhismus darstellt. Wenn die Buddhisten in ihrem Glauben an den Pāli-Kanon, den wir für den stellvertretenden Lehrmeister Buddhas halten, schwanken, so fehlt den Buddhisten ein Stützpunkt, eine Zuflucht, was schließlich wohl die Auflösung des Buddhismus bedeutet."*

Für die Thailändische Gesellschaft für Pālistudien, deren erste Direktive es ist, den Buddhismus zu bewahren und zu fördern, stellt der Artikel „An welcher Krankheit starb der Buddha?" ein Beispiel für das Schaffen solchen Zweifels dar:

> *„[Dieser Artikel] ist ein Text, der die Tendenz schafft, die Wichtigkeit des Buddha zu reduzieren, indem er ihn als ein einfaches menschliches Wesen darstellt und die zeitbedingten Krankheits- und Zerfallserscheinungen des menschlichen Körpers anführt, um [das Buddhatum] festzulegen. Dies bewirkt, dass die Buddhisten etwas Wichtiges ganz vergessen: Das vom Buddha durch Fleiß und Bemühen vollbrachte Training hinsichtlich des Körpers, des Geistes und der Weisheit [paññā], was ihn schließlich zu einem exzellenten Mensch werden ließ, welchem alle Götter und Menschen Ehrerbietung darbringen müssen..."*[491]

Noch im selben Monat, in dem der Artikel „An welcher Krankheit starb der Buddha?" erscheint, wird Phra Dhammapiṭaka gebeten, Stellung zu Phra Mano Mettananthos Analyse des Mahāparinibbānasutta zu nehmen. Seine diesbezüglichen Kommentare werden im Radio

---

489 Channarong Bunnun, 2545, S. 13.

490 „เปรียญธรรมสมาคมแห่งประเทศไทย".

491 Parianthamsamakhom häng prathet thai, 2543, S. (3).

ausgestrahlt (20. Juli) und ebenfalls im „Kunst und Kultur"-Magazin veröffentlicht. Schließlich erscheint im darauf folgenden Oktober sein Buch „Der Fall mit Haken: An welcher Krankheit starb der Buddha?"[492] mit den überarbeiteten Vorträgen, in denen er sich zu Phra Mano Mettananthos Thesen äußert.[493] Eigentlich, so schreibt Phra Dhammapiṭaka, habe er keine Absicht gehabt, zu dem Artikel „An welcher Krankheit starb der Buddha?" Stellung zu nehmen. Aber

> *„es ist notwendig [geworden], da… der Inhalt [des Artikels] Verwirrung, Zweifel und falsches Verstehen hinsichtlich des Buddha und des Buddhismus entstehen lässt, was Auswirkungen auf das mentale und weisheitliche [paññā] Wohl der Buddhisten und der gesamten Gesellschaft hat. Darum kann man [diese Sache] nicht vernachlässigen."*[494]

Im Frühjahr 2002 werden die von Phra Mano Mettanantho verfassten Bücher „Die Vorfälle des Buddhistischen Jahres 1" (Band 1 und 2)[495] veröffentlicht. In diesen Büchern entwickelt der Autor die Thesen weiter, die er in seinem Artikel „An welcher Krankheit starb der Buddha?" bereits vorgestellt oder z.T. nur angedeutet hat und schildert darüber hinaus die Methoden, die er benutzt, um den Pāli-Kanon zu analysieren und zu interpretieren.[496]

Im Juli 2002 nimmt Phra Dhammapiṭaka in Form eines offenen Briefes an den Pāli-Experten Thongyoi Sängsinchai abermals Stellung zu dem Artikel „An welcher Krankheit starb der

---

492 „กรณีเงื่อนงำ พระพุทธเจ้าปรินิพพานด้วยโรคอะไร?" (Phra Dhammapiṭaka, 2543a).

493 Für weitere kritische Stellungnahmen zu Phra Mano Mettananthos Aufsatz, siehe: Thongyoi Sängsinchai, 2543; Sathianphong Wannapok, 2543; Phra Sipariyattimoli, 2543.

494 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, [Erklärung].

495 Mettanantho Phikkhu, 2545a/2545b.
Für eine Rezension des zweiten Bandes, siehe: Suraphot Thawisak, 2545, S. 82-92.

496 Diese Bücher, so erklärt er, sollen „ein Beweis sein, an dem die Welt sieht, dass die thailändischen Wissenschaftler fähig sind, über eine standardisierte Forschung zu verfügen und initiale, eigenständige Gedanken zu haben, die der westlichen Wissenschaft nicht nachstehen".(Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 25). Außerdem hätten diese Bücher „den einzigen Zweck, ein breiteres Studium des Pāli-Kanons in der thailändischen Bevölkerung anzuregen." (Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 312).

Buddha?“.[497] Schließlich erscheint am 30. Dezember 2003 Phra Dhammapiṭakas Reaktion auf „Die Vorfälle des Buddhistischen Jahres 1“ in Form eines 191 Seiten starken Buches mit dem Titel „Wacht endlich auf von den Unwahrheiten des Buches ‚Die Vorfälle des Buddhistischen Jahres 1‘“.[498] Dieses Buch stellt keine systematische Kritik an den von Phra Mano Mettenantho vertretenen Thesen dar, sondern versucht anhand einiger weniger Punkte Phra Mano Mettananthos Argumentationsweisen zu analysieren. Für Phra Dhammapiṭaka stellen die Publikationen „Die Vorfälle des Buddhistischen Jahres 1“ Bücher dar, „die in peinlicher Weise Unwahrheiten fabrizieren.“[499] Mit „heftigen“ und z.T. „wenig höflichen“ Formulierungen versucht Phra Dhammapiṭaka in diesem Buch, die seiner Auffassung nach unwissenschaftliche Vorgehensweise Phra Mano Mettananthos aufzudecken. Phra Dhammapiṭaka beabsichtigt mit diesem für ihn bis dahin unbekannten Stil zum einen die Aufmerksamkeit der thailändischen Buddhisten zu gewinnen und zum anderen seine Kritikpunkte zu verdeutlichen. Er erklärt, dass Phra Mano Mettananthos Bücher ihn dazu „veranlassen, Wörter zu benutzen, die möglicherweise manchmal als heftig oder manchmal als Neckerei aufgefasst werden.“[500] Phra Dhammapiṭaka beschränkt sich aber keineswegs nur auf die Kritik an Phra Mano Mettanantho, sondern kritisiert in diesem Buch auch – ohne Namen zu nennen – „einige gesellschaftliche Bekanntheiten“, weil sie „blind gegenüber den Unwahrheiten [diese Bücher] lobten“ und damit ihre Verbreitung unterstützten.[501]

---

497 Phra Dhammapiṭaka, 2545b, S. 1-2.

498 „ตื่น-กันเสียที จากความเท็จของหนังสือ ‘เหตุเกิด พ.ศ. ๑’“ (Phra Dhammapiṭaka, 2546a).

499 „ปั้นแต่งเรื่องเท็จอย่างน่าละอาย“ (Phra Dhammapiṭaka, 2546a, S. ก).

500 „ต้องใช้คำที่อาจจะรู้สึกว่ารุนแรงบ้าง เหมือนล้อบ้าง“ (Phra Dhammapiṭaka, 2546a, S. ช).

501 Phra Dhammapiṭaka, 2546a, S. 184.

Diese Kritik richtet sich vor allem an diejenigen, die Phra Mano Mettanatho in seinen Büchern ein Vorwort geschrieben haben. Das sind: Sulak Siwarak, Wethin Chatikun, Sonthiyan Nukäu, Cauduangdüan na Chiang Mai, Anek Lauthammathat, Thongbai Thongpau, Wachari Phrommathattawethi, Sanitsuda Ekachai und Mak Tamthai.

Phra Mano Mettanantho, der von sich sagt, er sei ein „radikaler Denker“, der „es wagt [Traditionelles?] zu durchbrechen und gründlich nachzuforschen“[502], beschreibt das traditionelle monastische Bildungswesen in Thailand als „extrem konservativ..., wie die europäische Religion im Mittelalter zur Zeit der Kreuzzüge.“[503] Dieses „zurückgebliebene“[504] System sei verhaftet an traditionellen Interpretationen des Pāli-Kanons und toleriere keine alternativen Auslegungen.

Seine eigene Herangehensweise dagegen beschreibt Phra Mano Mettanantho als eine kritische, methodenpluralistische Lesart des Pāli-Kanons, die verschiedene buddhistische Analysetechniken[505] mit westlichen wissenschaftlichen Theorien, i.e. der Einsteinschen Relativitätstheorie und der Heisenbergschen Unschärferelation, verbindet, um dadurch der komplexen Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Pāli-Kanons gerecht zu werden.

---

502 „...radical thinker... กล้าแตกหัก เจาะลึก“ (Phra Mano Mettanantho, 2545, S. 136).

In einem 2003 veröffentlichten Aufsatz schreibt er über sich: „... I may be the most controversial figure in Thai Buddhism at present“ (Mettanando Bhikkhu, 2003). Die Kontroverse um seine Person ist aber nicht nur in seiner umstrittenen Lesart des Pāli-Kanons begründet, sondern auch in der Kritik, die er in sehr heftiger Weise an der bestehenden monastischen Administration in Thailand übt. Auch seine Äußerungen hinsichtlich der frühen Geschichte des Thammayut-Ordens waren sehr umstritten und erregten bei Buddhisten vehemente Reaktionen. Siehe hierzu: Thairat, vom 24.07.2545; Athit rai wan, vom 23.07.2545; Phra Mano Mettanantho, 2545.

503 „...อนุรักษนิยมสุดขั้ว... เหมือนกับศาสนาของยุโรปในยุคมืด สมัยสงครามครูเสด“ (Phra Mano Mettanantho, 2545, S. 122).

504 „ล้าหลัง“ (Phra Mano Mettanantho, 2545, S. 136).

505 Phra Mano Mettanantho benennt folgende buddhistische Prinzipien, die er für seine kritische Auswertung des Pāli-Kanons benutzt:

1. Die im Kālāmasutta gelehrten Anweisungen, wie man mit Informationen verfahren soll.
2. Die Vier Edlen Wahrheiten. D.h. eine rein rationale, gefühlsneutrale Auswertung der verfügbaren Tatsachen nach dem Prinzip von Wirkung und Ursache und der Verbundenheit aller Dinge.
3. Das fleißige Streben nach Wissen, indem man seine eigenen Fehler wahrnimmt und das Wissen des anderen akzeptiert.

Diese drei Punkte, so erklärt Phra Mano Mettanantho, stellen „die wissenschaftliche Identität des Buddhismus“ („เป็นเอกลักษณ์ทางวิชาการของพระพุทธศาสนา“) dar (Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 107). Sie dienten der allgemeinen Wahrheitsfindung. Der mahāpadesa–Satz aus dem Mahāparinibbānasutta hingegen, so führt er aus, sei aussschließlich für die Analyse des Pāli-Kanons vorgesehen.

Die Relativitätstheorie angewendet auf die Lesung des Pāli-Kanons bedeutet nach ihm, dass nicht nur die reine Textaussage in den kanonischen Texten berücksichtigt wird, sondern auch dem lokalen und zeitlichen, also dem kulturellen Kontext der Verfasser des Pāli-Kanons Beachtung geschenkt werden soll. Gleichzeitig aber muss der heutige Leser der Texte seinen eigenen kulturellen Rahmen reflektieren, wenn er die Texte analysiert und interpretiert. Phra Mano Mettanantho beobachtet, dass diese Herangehensweise in Thailand vernachlässigt wird:

> *„...man kann dies klar im Fall der Buddhologie in Thailand erkennen: Als Rahmen für Vergleiche sind die Buddhisten gewöhnlich unbewusst ihren thailändischen, kulturellen Werten verhaftet, und das verursacht ein Gefühl, als ob man den Buddhismus gut kennen würde, so als ob der Buddha ein Thai gewesen wäre."*[506]

Nach Phra Mano Mettanantho eröffnet eine methodische Kombination zwischen der Relativitätstheorie und dem mahāpadesa-Satz aus dem Mahāparnibbānasutta die beste Möglichkeit sich der Wirklichkeit anzunähern.

Die Anwendung der Heisenbergschen Unschärferelation bei der Textanalyse des Pāli-Kanons begründet er wie folgt:

> *„...es ist ein Ding der Unmöglichkeit, zu unterscheiden, ob die Personen, über die in den alten Schriften gesprochen wird, tatsächlich in der Weise die Handelnden oder Sprechenden waren, wie es die Schriften darstellen. Denn die Sichtweise des Studierenden hat soweit Auswirkungen auf sein Studienobjekt, dass man nicht in der Lage ist, zum tatsächlichen Ereignis vorzustoßen. Es ist doch durchaus möglich, dass sowohl der Autor als auch der Leser ihre eigenen Vorurteile [agati] besitzen, so dass es kaum möglich ist, zwischen tatsächlichem Ereignis und Eigeninteresse zu unterscheiden."*[507]

---

506 Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 119.

507 Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 122.

Während der langen und komplexen Überlieferungsgeschichte des Pāli-Kanons wurden die Texte, so Phra Mano Mettanantho, möglicherweise aus den verschiedensten Gründen und zu verschiedenen Zeiten pragmatisch überarbeitet. Ferner traten Abschreibfehler beim Kopieren der Texte auf. Berücksichtigt man dies, so handelt es sich um ein Interpretieren, das

> *„eine Mauer von Tausenden von Jahren und die Entstehungsgeschichte von verschiedenen, unzählbaren Ereignissen passiert und darum nicht weniger schwierig ist als das Berechnen der Position, Geschwindigkeit und Umlaufbahn der verschiedenen Elementarteilchen eines Atoms.“*[508]

Mittels der soeben dargestellten Ansätze kommt Phra Mano Mettanantho zu u.a. folgenden für den thailändischen Theravāda-Buddhismus revolutionären Thesen:

Im Mahāparinibbānasutta trete der Buddha in „zwei sich widersprechenden Persönlichkeiten“[509] auf, i.e. zum einen in der „Persönlichkeit eines Magiers, der viele Wunder [pāṭihāriya] aufführt“.[510] Er überquert z.B. innerhalb „eines Augenaufschlages“[511] auf wundersame Weise mit einer großen Gruppe von Mönchen den Fluss Ganges, er nimmt Götter wahr, er sagt die Zukunft voraus und er kann sein Leben bis zu einem Weltzeitalter verlängern. Zum anderen hat er die „Persönlichkeit eines normalen, alten Mannes“[512], der mit natürlichen Schmerzen eines unerwarteten Todes stirbt.

Der Buddha, so stellt Phra Mano Mettanantho fest, könne aber als erwachtes Wesen (arahant), das sich all seiner Verunreinigungen (kilesa) entledigt hat, nicht über zwei Persönlichkeiten verfügen. Phra Mano Mettanantho führt darum diese textuellen Spannungen auf zwei Mönchsgruppen zurück, die unmittelbar nach dem Tod des Buddha sehr gegensätzliche

---

508 Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 124.

509 „...บุคลิก... ๒ ประการที่ขัดแย้งกันเอง“ (Phra Mano Mettanantho, 2543a, S. 27).

510 „...บุคลิกของผู้วิเศษซึ่งแสดงปาฏิหาริย์จำนวนมาก...“ (Phra Mano Mettanantho, 2543a, S. 34).

511 „...ในพริบตา...“ (Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 208).

512 „...บุคลิกของชายชราธรรมดาคนหนึ่ง...“ (Phra Mano Mettanantho, 2543a, S. 35).

Positionen vertraten. Später wurden dann diese einander widersprechenden Darstellungen über die Persönlichkeiten des Buddha redaktionell zu einem Text überarbeitet.[513]

Während er aus medizinischer Sicht die Angaben über „die Persönlichkeit des normalen, alten Mannes“ bestätigen könne, gibt es, so fährt Phra Mano Mettanantho fort, wissenschaftlich gesehen, keine Beweise für die Wunder, die der Buddha vollbracht haben soll.[514] Darüber hinaus bezweifelt Phra Mano Mettanantho die Aussagen des Mahāparinibbānasutta, wonach der Buddha unter zwei Sāla-Bäumen in einem Park unweit der Stadt Kusinārā starb. Mittels seiner Textkritik kommt er nämlich zu dem Schluss, dass der Buddha in einem kleinen Zimmer in der Stadt Kusinārā aus dem Leben schied.[515]

Ferner behauptet er, dass die Theravāda-Buddhisten am falschen Tag des Todes des Buddha gedenken: Der sei nämlich nicht, wie die Tradition irrtümlich glaubt, am Vollmondtag des sechsten Monats nach dem Mondkalender gestorben, also im Monat Mai oder Juni nach dem Sonnenkalender, sondern unmittelbar nach der Regenzeit, ergo im elften, zwölften oder ersten Monat des Mondkalenders, d.h. zwischen den Monaten November und Januar.[516] Den von Phra Mano Mettanantho verfassten Artikel bewertet Phra Dhammapiṭaka so:

---

513 Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 211.

Ferner macht Phra Mano Mettanantho diese Beobachtung: „Moreover, there also appear to be two explanations of the Buddha´s cause of death: One is that the Buddha died because of his attendant, Ananda, failed to invite him to live on to the age of the world or even longer (D II, 117). The other is that he died by a sudden illness which began after he ate what is known as ‘Sukaramaddava’ (D II, 127-157).

The former story was probably a legend, or the result of a political struggle within the Buddhist community during a stage of transition, whereas the latter sounds more realistic and accurate in describing a real life situation that happened in the Buddha´s last days.“ (Mettanando Bhikkhu, 2000b).

514 Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 209.

515 Phra Mano Mettanantho, 2543a, S. 34.

516 Phra Mano Mettanantho, 2543a, S. 29-30.

„Der Form nach könnte man ihn für eine wissenschaftliche Arbeit halten, aber wenn man den Inhalt betrachtet, so ist erkennbar, dass er über keine wissenschaftliche Basis verfügt."[517]

Im Laufe seiner Ausführungen weist Phra Dhammapiṭaka sämtliche Einwände zurück, die Phra Mano Mettanantho gegen die Integrität des Mahāparinibbānasutta-Textes vorbringt. Die einzelnen Punkte, die Phra Dhammapiṭaka bei Phra Mano Mettananthos Analyse des Mahāparinibbānasutta kritisiert, lassen sich im Wesentlichen unter vier Aspekten subsummieren, nämlich:

1. Mangelnde Pālikenntnisse.[518]

---

517 Phra Dhammapiṭaka, 2545b, S. 8.

518 Nach Phra Dhammapiṭaka gehen mehrere Argumentationsstränge in Phra Mano Mettananthos Arbeit von fehlerhaften Übersetzungen aus dem Pāli aus und sind deshalb nicht haltbar. Beispielsweise stützt Phra Mano Mettanantho seine These, dass der Buddha nicht außerhalb, sondern innerhalb der Stadt Kusinārā gestorben sein soll, u.a. auf eine Textstelle (D.II.143), nach der sich Ānanda weinend vor Trauer über den nahenden Tod des Buddha auf einen Gegenstand in der Form eines „kapisīsa" stützt. Nach Phra Mano Mettanantho handelt es sich bei „kapisīsa" um einen Türknauf (กลอนประตู) in Form eines Löwenkopfes, der sich „sicherlich" nicht in einem „Wald" - gemeint ist der königliche Garten der Malla-Könige - befunden haben könnte. Nach Phra Dhammapiṭaka bezeichnet „kapisīsa" aber nicht einen Löwen-, sondern einen Affenkopf (worin ihn das Pāli-Wörterbuch Rhys Davids/Stede, 1994, S. 186 bestätigt). Dieser aus Holz geschnitzte Affenkopf taucht, so erklärt Phra Dhammapiṭaka, im Vinayapiṭaka auf (in der Schreibung „kapisīsakaṃ"), wo gesagt wird, dass er selbst beim Bau von Toiletten verwendet wird. Aus diesem Grund, so fährt er fort, spricht nichts dagegen, dass dieser Gegenstand beim Errichten von Gebäuden in einem königlichen Park verwendet wurde (Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 151-155).
Einen weiteren Grund, der seine These, der Buddha sei innerhalb der Stadt Kusinārā gestorben, untermauern soll, sieht Phra Mano Mettanantho darin, dass das Mahāparinibbānasutta nur berichte, dass die Malla-Könige den Leichnam des Buddha durch das südliche Stadttor von Kusinārā hinaus befördern wollten, im Text aber nicht berichtet werde, dass er zuvor in die Stadt hineingebracht worden ist (Phra Mano Mettanantho, 2543a, S. 34). Phra Dhammapiṭaka vermutet, dass sich Phra Mano Mettanantho bei dieser Aussage nicht auf den Originaltext in Pāli stützt, sondern die englische Übersetzung von Maurice Walshe benutzte, dem genau an dieser Stelle (Walshe, 1987, S. 273) ein Verständnisfehler unterlaufen sei. Die betreffende Stelle (D.II.159f.) muss nach Phra Dhammapiṭaka folgendermaßen übersetzt werden: „Und am siebten Tag... werden wir den Körper des Erhabenen auf südlichem Weg zur südlichen Seite der Stadt bringen, und auf dem äußeren Weg außerhalb der Stadt werden wir ihn einäschern im Süden der Stadt." („Atha kho sattamaṃ divasaṃ... dakkhiṇena dakkhiṇaṃ nagarassa haritvā bāhirena bāhiraṃ dakkhiṇato nagarassa bhagavato sarīraṃ jhāpessāmā'ti"). Diese Textstelle, so Phra Dhammapiṭaka, belege eindeutig, dass sich der Leichnam Buddhas außerhalb der Stadt befand (Phra Dhammapiṭaka, 2545b, S. 4-6).

2. Fehlerhaftes Verständnis über Inhalt und Aufbau des Pāli-Kanons.[519]

3. Übereiltes Schlussfolgern aufgrund von mangelnder Wissenschaftlichkeit.[520]

4. Selektives Lesen der kanonischen Texte.[521]

Nach Phra Dhammapiṭaka stellt diese Nachlässigkeit in Phra Mano Mettananthos Arbeit „eine extreme Verletzung der wissenschaftlichen Ethik" dar, die er so kommentiert: „Wenn

---

519 Phra Dhammapiṭaka stellt diesbezüglich fest: „[Phra Mano Mettanantho schreibt:] ‚Sämtliche Einzelheiten über den Tod des Buddha erfährt die Welt aus nur einem einzigen Dokument im Pāli-Kanon: dem Mahāparinibbānasutta...' [zitiert aus: Phra Mano Mettanantho, 2543a, S. 27]. Man braucht nur dies gelesen zu haben: Die Thais, die von ausländischen akademischen Abschlüssen begeistert sind [eine Anspielung auf die akademischen Titel, die Phra Mano Mettanantho im Westen erworben hat], sind gleich ganz interessiert. Aber bei einem Sachverständigen ist das Gegenteil der Fall. Wenn er auf diese elegante Einleitung von Phra Metta [gemeint ist Phra Mano Mettanantho] trifft, so ist der gesamte Text von ihm sofort bedeutungslos geworden." (Phra Dhammapiṭaka, 2545b, S. 7-8). Denn, so erklärt Phra Dhammapiṭaka, „alle wichtigen Ereignisse über den Tod des Buddha, die im Mahāparinibbānasutta erzählt werden, gibt es auch in anderen Büchern des Pāli-Kanons, ..." (Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 73).

520 Phra Dhammapiṭaka begründet diesen Kritikpunkt folgendermaßen: „...[Phra Mano Mettanantho] äußert sich gewöhnlich leichtfertig und fehlerhaft, selbst wenn es sich um gewöhnliche Tatsachen handelt. Selbst in Fällen, in denen man entscheidende Informationen heranzieht, um zu einer Schlussfolgerung zu kommen, denkt er voreilig und äußert sich unüberlegt, ist unvorsichtig und prüft nicht nach, wie z.B. [im folgenden Fall:] Er schlussfolgert, dass der Buddha zu diesem oder jenem Zeitpunkt verstorben sei,...:
‚...aber man kann wohl behaupten, dass kurz nach dem Tod des Buddha sich die Buddhisten gut daran erinnern konnten, dass dies im Winter oder am Ende des Herbstes geschah, wo die Sāla-Bäume im Wald all ihre Blätter abgeworfen hatten.' [zitiert aus: Phra Mano Mettanantho, 2543a, S. 30].
Tatsächlich gibt es niemanden, der dies behaupten kann und es gibt auch überhaupt keinen Buddhisten, der sich in dieser Weise erinnert. Er hat sich das selber ausgedacht und dann niedergeschrieben in dem Verständnis, dass sich Kusinārā einigermaßen im nördlichen Teil von Indien befindet. Er selbst war mal zum Studium in Amerika. Und nun nimmt er wohl das Bild eines nördlichen amerikanischen Bundesstaates und stülpt es über Kusinārā. Er sagt [nämlich], dass im Herbst die Sāla-Bäume all ihre Blätter abgeworfen haben. Aber tatsächlich befindet sich Kusinārā, obwohl auf der gleichen Höhe mit Nordthailand, immer noch im südlichen Asien. Wenn man dies mit Amerika vergleicht, befindet sich Kusinārā fast auf demselben Breitengradniveau wie die Stadt Miami im Bundesstaat Florida, welches die heißeste Gegend von ihnen [= Amerika] ist. Obwohl [Kusinārā] sich in seiner Höhe schon dem Himalaya annähert, bestätigen sowohl Mönche in Kusinārā als auch indische Waldbeamte, dass es überhaupt keine Jahreszeit gibt, in der die Sāla-Bäume vollständig ihre Blätter abwerfen (d.h. es gibt dort keinen Herbst). Phra Metta spricht und schreibt willkürlich und ohne Tatsachen zu überprüfen und nimmt dann diese falschen Informationen als Basis für wissenschaftliche Folgerungen." (Phra Dhammapiṭaka, 2545b, S. 3-4).

521 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 131.

man dies im religiösen Jargon ausdrückt, bezeichnet man dies als eine unheilvolle Tat [pāpa].“[522]

Mit Hinblick auf die Fragestellung dieses Kapitels ist es wenig aufschlussreich, die Kontroverse zwischen Phra Dhammapiṭaka und Phra Mano Mettanantho unter den vier soeben angeführten Aspekten detailliert nachzuzeichnen und zu untersuchen. Stattdessen aber werden diejenigen Punkte von Interesse sein, bei denen grundsätzliche Fragen über die „richtige“ Lesart des Pāli-Kanons zum Tragen kommen.

Mit einigen seiner Thesen vertritt Phra Mano Mettanantho Ansichten, die auch in der außerthailändischen Buddhologie umstritten sind und die z.T. mehr oder weniger auch von anderen Buddhologen geteilt werden.

Phra Mano Mettanantho schreibt in seinem Zeitungsartikel „How the Buddha died“ über den Buddha: „The first personality was that of a miracle worker... who could live until the end of the world…“.[523] Er bezieht sich hierbei auf eine Textpassage im Mahāparinibbānasutta:

> *„Ānanda, jeder, der die Vier iddhipādas entwickelt, kultiviert,... wohl ausgeführt hat, kann, wenn er will, ein kappa lang oder darüber hinaus leben. Der Buddha, Ānanda, der die Vier iddhipādas entwickelt, kultiviert,... und wohl ausgeführt hat, kann, wenn er es will, ein kappa lang oder darüber hinaus leben.“*[524]

Mittels seiner textkritischen Betrachtungsweise kommt Phra Mano Mettanantho zu dem Schluss, dass es sich bei dem Anspruch des Buddha, sein Leben bis zu einem kappa oder darüber hinaus verlängern zu können, um eine Interpolation handelt.

---

522 „..คือการเสียจริยธรรมทางวิชาการอย่างยิ่ง“, „ถ้าใช้สำนวนพระก็เรียกว่า บาป...“ (Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 164).

523 Mettanando Bhikkhu, 2000b.

524 „yassa kassaci, ānanda, cattāro iddhipādā bhāvitā bahulīkatā... sasamāraddhā, so ākaṅkhamāno kappaṃ vā tiṭṭheyya kappāvasesaṃ vā. Tathāgatassa kho, ānanda, cattāro iddhipādā bhāvitā bahulīkatā... susamāraddhā, so ākhaṅkhamāno, ānanda, tathāgato kappaṃ vā tiṭṭheyya kappāvasesaṃ vā'ti“ (D.II.103).

Phra Dhammapiṭakas Kritik an Phra Mano Mettananthos Lesart dieser Textstelle umfasst zwei Punkte: Zum einen stellt er fest, dass sich Phra Mano Mettanantho in der Deutung des Wortes „kappa“ geirrt habe, wenn er es in diesem Kontext entsprechend brahmanischer Vorstellungen mit „Weltzeitalter“ übersetzt. Im Buddhismus, so stellt Phra Dhammapiṭaka fest, handelt es sich bei „kappa“ um einen polysemen Begriff, dessen Semantik vom Kontext abhängt, in dem er verwendet wird. Wenn über die ursprünglichen brahmanischen Vorstellungen die Rede ist, so wird mit „kappa“ ein Weltzeitalter bezeichnet. In dieser Textpassage aber, so erklärt Phra Dhammapiṭaka in Anlehnung an den Kommentartext zum Mahāparinibbānasutta, ist mit „kappa“ die Lebensspanne eines Menschen gemeint, welche zur damaligen Zeit ca. 100 Jahre betrug.[525]

Zum anderen beanstandet Phra Dhammapiṭaka an Phra Mano Mettananthos Aussage, dass sie den Buddha falsch darstelle: Denn der Buddha habe in der betreffenden Textpassage nicht seine Wunderfähigkeiten herausstellen wollen, sondern von dem buddhistischen Prinzip der Vier iddhipādas gesprochen, das ausnahmslos jeder Mensch praktizieren kann.[526]

---

525 Siehe: D-a.II.554.

Für weitere Bedeutungen von „kappa“, siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 13; Rhys Davids/Stede, 1994, S. 187.

526 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 11-18.

Phra Dhammapiṭaka erklärt diesen Punkt wie folgt: „Wenn Sie [gemeint sind die zuhörenden Laien] lange leben möchten, solange wie das menschliche Leben [normalerweise] in unserem Zeitalter dauert, so können sie das durch die Entwicklung dieser Vier iddhipādas erreichen. Ich betrachte dies als eine normale Angelegenheit, denn der Buddha hat neutral gesagt, dass jeder, der die iddhipādas entwickelt, dazu fähig ist.

Dieses vom Buddha verkündete Prinzip erkläre ich oft den Laienanhängern, insbesondere den alten Menschen, die das Problem haben, wie sie ein langes Leben erreichen können. Das Verlängern des Lebens durch die Entwicklung der iddhipādas funktioniert wie folgt: Um ein langes Leben zu haben, muss man Willenskraft [กำลังใจ] besitzen. Und um Willenskraft zu haben, muss man wünschendes Interesse [ความใฝ่ปรารถนา] in irgendetwas haben, insbesondere in die Dinge, die man unternimmt. Wenn wir etwas Schönes erkennen, bei dem wir uns zum Ziel setzen, es zur Vollendung zu bringen, so hat unser Geist ein wünschendes Interesse an dieser Sache. Der Buddhismus bezeichnet dies als chanda. Das ist der erste Punkt der iddhipādas, d.h. ein Leben zu haben, das eine Zielsetzung hat, die durch einen liebenden Geist verfolgt wird.

Ein prominenter Dialog aus der buddhistischen Literatur unterstreicht die Kontroverse über die (scheinbare) Inkonsequenz dieser Textstelle im Mahāparinibbānasutta: In dem postkanonischen Werk Milindapañha wird erzählt, wie der indo-griechische König Milinda eine Widersprüchlichkeit (ubhato koṭiko pañho)[527] erkennt zwischen der Aussage des Buddha, er

---

Wenn man etwas hat, bei dem der Geist durch wünschendes Interesse handelt, entsteht daraufhin viriya. Das bedeutet, man hat Fleiß, Unnachgiebigkeit, Mut und Willenskraft. Dies geht unter Unterständen so weit, dass man sagt: ‚Solange diese Angelegenheit noch nicht zum Abschluss gebracht wurde, kann ich nicht sterben.', usw. Sobald viriya, der zweite Punkt der iddhipādas, entstanden ist, ist der Geist unnachgiebig.

Der nächste Punkt besteht darin, dass, wenn man eine Sache hat, die man machen will und Willenskraft dabei besitzt, der Geist entschlossen wird, sich der Sache hinzugeben. Ihr, die älteren Laienanhänger, müsst aufpassen: Wenn man kein Ziel hat, nicht bei der Sache ist, driftet der Geist ab, ist unruhig und beschäftigt sich mit vergangenen Dingen. Außerdem ist man einsam oder ist manchmal aufgrund von Kleinigkeiten bestürzt: ‚Jener oder dieser Nachkomme macht dies oder jenes' oder spricht in einer Weise, die einem nicht gefällt. Man wird nachtragend. Man wird melancholisch und unglücklich. Auf diese Weise verkürzt man mit diesen Schwierigkeiten sein eigenes Leben. Wenn man aber citta besitzt, was der dritte Punkt der iddhipādas ist, ist der Geist bei der Sache. Auf diese Weise interessiert man sich nicht für das [nebensächliche] Gerede von anderen, denn der Geist ist auf einen attraktiven Punkt gerichtet, der die Konzentration zurückholt. Hört man etwas [Störendes], so hat man es sofort wieder vergessen und konzentriert sich sofort wieder auf seine Arbeit.

Und nun kommen wir zum vierten Punkt: vīmaṃsā. Dies bedeutet, seinen Verstand zu benutzen, um zu untersuchen und zu überlegen, wie man die Dinge zur Vollendung bringt. Man untersucht die defekten, positiven und negativen Aspekte einer Sache und überlegt, wie man sie verbessert. Das bedeutet, man ist absorbiert von dieser Sache. Und so wird das Leben verlängert mit diesen Vier iddhipādas.

Wenn man nicht über diese Vier iddhipādas verfügt, wie z.B. ein Beamter, der in die Altersrente geht und einst als General oder als Provinzgouverneur bedeutend war und viele Leute hatte, die ihn umgaben. Sobald man aber nur zwei Tage pensioniert ist, ändert sich die Situation vollkommen: Es gibt niemanden mehr, der einen umgibt oder der darauf bestrebt ist, einem einen Stuhl zum Hinsetzen zu bringen. Ich habe das schon viele Male erzählt: Es gab mal einen Provinzgouverneur, der, als er im Amt war, sehr viele Leute hatte, die ihn begleiteten und ihm gefällig waren. Dann, als er noch nicht lange pensioniert war, kam er eines Tages zu einer Veranstaltung in die Provinzhalle, in der er einst bedeutend war und nahm an der Veranstaltung mit den Leuten teil. Als er eintrat, hatte er wohl die Hoffnung, dass dieser oder jener ihm einen Stuhl bringen oder ihn grüßen würde. Aber die Leute grüßten ihn nur ein bisschen und niemand kümmerte sich um ihn. Er war sehr enttäuscht und ganz einsam. Wegen dieser Einsamkeit und Trübseligkeit dauerte es nicht lange, bis er starb." (Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 15).

An dieser Stelle ist die Aussage des thailändischen Buddhologe Sathianphong Wannapok bemerkenswert. Er sieht bezüglich der Lebensverlängerung gemäß den Vier iddhipādas in Phra Dhammapiṭaka ein Beispiel für deren Validität. Ein „normaler Mensch", so erklärt er in einem Gespräch mit dem Verfasser, wäre nach den vielen Krankheiten, die Phra Dhammapiṭaka seit seiner Geburt gehabt hat, schon gestorben (Interview mit Sathianphong Wannapok vom 21.08.2002). Siehe hierzu: Apha Cantharasakun, 2538, S. 27-31.

527 Wörtlich: „Ein zweischneidiges Problem" (Siehe: Nyanatiloka, 1998, S. 158).

könne sein Leben bis zu einem Weltzeitalter (kappa) oder darüber hinaus verlängern, und seiner Ankündigung: „Heute in drei Monaten wird der Buddha ins nibbāna eingehen.“[528] Um den König über diesen (vermeintlichen) Widerspruch aufzuklären, belehrt ihn der weise Mönch Nāgasena - in ähnlicher Manier wie Phra Dhammapiṭaka Phra Mano Mettananthos Analyse kritisiert:

> *„[Beides], König, wurde vom Buddha gesagt... aber hier ist mit kappa die Lebenszeit [āyukappa] gemeint. Nicht, König, hat der Buddha dies gesagt, um seine eigene Kraft zu loben, sondern, König, um das Potential [bala] der iddhi[pādas] zu loben, hat er dies gesagt...“*[529]

Dass die Frage, ob das Wort „kappa“ in der besagten Textpassage des Mahāparinibbānasutta mit „Lebensspanne“ oder „Weltzeit“ übersetzt werden soll, nicht einfach zu entscheiden ist, zeigt sich daran, dass sich auch westliche Buddhologen in diesem Punkt nicht einig sind.[530] Was Phra Mano Mettanantho angeht, so legitimiert er seine Übersetzung von „kappa“ mit „Weltzeitalter“, indem er feststellt, dass es im Pāli-Kanon keine einzige Stelle gibt, an der „kappa“ ausdrücklich in der Bedeutung von „100 Jahren“ verwendet wird.[531] In diesem Punkt wird er von Gnanarama bestätigt, der andererseits aber auf Stellen im Kanon hinweist, bei denen „kappa“ „definitely“ die Bedeutung von Weltzeitalter besitzt.[532] Mittels der Kohärenzforderung des mahāpadesa-Satzes kommt Phra Mano Mettanantho zu dem Schluss,

---

528 „ito tiṇṇaṃ māsānaṃ accayena tathāgato parinibbāyissatī'ti“ (Mil.140-142).

529 „Bhāsitaṃpetaṃ, mahārāja, bhagavatā... , so ca pana kappo āyukappo vuccati. Na, mahārāja, bhagavā attano balaṃ kittiyamāno evamāha, iddhibalaṃ pana mahārāja, bhagavā parikittayamāno evamāha...“ (Mil.140-142).

530 Walshe, 1987, S. 569-570; siehe hierzu auch: Gethin, 1992, S. 94-97; Gnanarama, 1997, S. 91-96.

531 Mettanantho Phikkhu, 2543, S. 215.

532 Gnanarama nennt das Purisindriyañāṇasutta, in dem über Devadatta, dem „bösen“ Vetter des Buddha, mehrmalig gesagt wird: „Zur Qual und zur Höhle ist Devadatta äonenlang und unrettbar verdammt.“ („āpāyiko devadatto nerayiko kappaṭṭho atekiccho'ti“ (A.III.402ff.); vergleiche auch: A.IV.160). Außerdem führt er noch das Kappasutta (A.II.142) als Beispiel an (Gnanarama, 1997, S. 93-94).

dass es sich bei dem kanonischen „kappa“ immer um ein Weltzeitalter handeln müsse. Erst 1.000 Jahre nach dem Tod des Buddha, so führt er aus, haben die Kommentatoren auf Sri Lanka beim Anfertigen ihrer Texte - konträr zum Kanon - „kappa“ mit „100 Jahren“ erklärt,[533] weil sie der Ansicht gewesen waren, dass niemand so lange wie die Dauer eines Weltzeitalters leben könne und dies zudem im Widerspruch stehen würde zu der buddhistischen Lehre über die Unbeständigkeit (aniccatā) aller bedingten Dinge. Außerdem, so stützt Phra Mano Mettanantho seine Argumentation, sei der Glaube an die Unsterblichkeit des Religionsstifters ein Phänomen, das auch im Christentum und Islam vorhanden sei. Diese Unsterblichkeitsvorstellungen seien ein Produkt der charismatischen Wirkung des Religionsstifters, fehlender moderner Kommunikationstechnik in der damaligen Zeit und Folge von Gerüchten.[534]

Phra Dhammapiṭaka stellt dagegen fest, dass das „fehlerhafte Verständnis“ des Phra Mano Mettanantho hinsichtlich der Wortbedeutungen von „kappa“ in der Geschichte des Theravāda-Buddhismus ein Paradigma hat, welches im kanonischen Buch Kathāvatthu zu finden ist[535]: Während der Dritten Saṅgīti, also im dritten vorchristlichen Jahrhundert, wurde nämlich dieselbe These von den Anhängern der Mahāsaṅghika-Schule vertreten, die daraufhin von den Theravāda-Buddhisten zurechtgewiesen wurden.[536] Die Mahāsaṅghika-Anhänger zitierten dieselbe kontroverse Stelle aus dem Mahāparinibbānasutta, um zu belegen, dass ein

---

533 Siehe: D-a.II.554.

534 Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 217-218.

535 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 18.

536 Kv.456-458.

Gemäß der Theravāda-Tradition wurde das Buch Kathāvatthu von Moggalliputtatissa 218 Jahre nach dem Tod des Buddha verfasst. Es zielt darauf ab, die aus Theravāda-Sicht häretischen Ansichten anderer buddhistischer Schulen zu berichtigen. Dass es sich bei den Vertretern dieser „häretischen“ Ansicht um Anhänger der Mahāsaṅghika–Schule handelt, wird im Kathāvatthu–Text nicht ausgeführt, sondern durch den Kommentartext erklärt (Ppk-a, 131).

Mensch mit Hilfe der Vier iddhipādas ein „Weltzeitalter“ (kappa) leben könne. Die Theravāda-Anhänger begegneten diesem Einwand, indem sie eine Stelle aus dem Aṅguttara-nikāya heranzogen, die besagt, dass es niemanden in dieser Welt gibt, der dem Altern (jarā-dhamma), der Krankheit (byādhidhamma), dem Sterben (maraṇadhamma) und den Effekten seiner früheren Taten (vipāka) entkommen könne.[537]

Genau hier aber entdeckt Gnanarama einen Widerspruch:

> *„Had the usual lifespan of an individual been meant by the term ‘kappa’ found in the text of the Mahaparinibbana Sutta, why does the compiler of the Kathavatthu attempt to refute this identical proposition as a heresy, in decisive term?“*[538]

Nach einer diesbezüglichen Untersuchung des kanonischen und postkanonischen Textmaterials kommt Gnanarama zu dem Schluss, dass die Bedeutung von „kappa“ in der kontroversen Textstelle des Mahāparinibbānasutta ein Weltzeitalter bezeichnet und deshalb ein Indiz dafür darstellt, dass „seeds of docetism have crept into the Pali canon in a period as early as the first council...“ Diese „docetic ideologies“,[539] so führt Gnanarama aus, seien dann später zur Zeit der Dritten Saṅgīti durch bestimmte Definitionen und Interpretationen zurückgewiesen worden, um nicht im Widerspruch zum mittlerweile ausgebildeten theoretischen Profil der Theravāda-Tradition zu stehen.[540] Hinsichtlich des Wortes „kappa“

---

537 Siehe: A.II.172.

538 Gnanarama, 1997, S. 92.

539 Gnanarama sieht in der dem Buddha zugeschriebenen Fähigkeit, sein Leben scheinbar endlos verlängern zu können, den Beginn einer Tendenz, die von anderen buddhistischen Schulen weiter ausgebaut wurde: „Presumably, the teaching began with attributing supernatural qualities to Gotama the Buddha and paved the way for a fully developed Buddhology for the time to come. Due to this phenomenon of resorting to docetism in portraying the life of the Buddha, Buddhist Sanskrit writers in particular went to the extent of saying that the historical Buddha was only a manifestition, a Nirmanakaya of an eternal Buddha.“ (Gnanarama, 1997, S. 83).

540 Gnanarama, 1997, S. 84.

stehen für ihn deshalb die Worterklärungen der Kommentartexte und des Milindapañha in Diskrepanz zum Mahāparinibbānasutta. Er resümiert seine Überlegungen so:

> *„There is no doubt that the concept of living for an aeon must have been conceived in regard to the Buddha in the minds of early disciples who looked at the Buddha in esteem and veneration."*[541]

Für Phra Dhammapiṭaka hingegen ergibt sich die Wortbedeutung von „kappa" aus dem inhaltlichen Kontext der gesamten kanonischen Schriften:

> *„Was den Theravāda-Buddhismus angeht, so zielt er ganz präzise darauf ab, den Buddha als menschliches Wesen darzustellen. Wohl als menschliches Wesen, das sich selbst hinsichtlich sowohl des Geistes und als auch der Weisheit [paññā] bis zum Erwachen hin gut trainiert und entwickelt hat, dennoch ist der Körper des Buddha eine bedingte Gestaltung [saṅkhāra], die dem Ablauf des natürlichen Gesetzes unterworfen ist. Dies ist ein sehr klares Prinzip des Theravāda-Buddhismus, welches nicht nur im Mahāparinibbānasutta, sondern überall [in den Schriften] betont wird."*[542]

Phra Dhammapiṭaka folgert deshalb, dass die Theravāda-Anhänger in dem im Kathāvatthu dargestellten Disput nicht das von den Mahāsaṅghika-Anhänger vorgebrachte Zitat an sich zurückweisen, sondern vielmehr deren falschen Verständnis hinsichtlich des Zitats. Antithetisch zu Gnanarama und in Entsprechung mit der orthodoxen Ansicht des Theravāda-Buddhismus konstatiert Phra Dhammapiṭaka deshalb, dass es in der kanonischen Zeit keine doketischen Tendenzen im Theravāda-Buddhismus gegeben hat.[543]

In Übereinstimmung mit Phra Mano Mettananthos These von den „zwei sich widersprechenden Persönlichkeiten" des Buddha entdeckt Schneider nach seiner Textanalyse des

---

541 Gnanarama, 1997, S. 95.

542 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 19.

543 Im Buch Kathāvatthu bzw. im Kommentartext Pañcappakaraṇa-aṭṭhakathā wird die von den Anhänger der Vedullaka-Kongregation vertretene doketische Ansicht von den Theravāda-Mönchen zurückgewiesen (Kv. 559-560; Ppk-a. 172).

Mahāparinibbānasutta ebenfalls Widersprüche in der Personendarstellung des Buddha. Er kommt zu einem ähnlichen Resultat wie Phra Mano Mettanantho, nämlich dass „der historische Buddha, der noch zu greifen ist, mit Wundergeschichten zugedeckt wurde.“[544] Schneider begründet seine Behauptung folgendermaßen:

> *„Daß der Buddha an Wunder glaubte und sich selber Wunderkräfte zuschrieb, wird, auch in der kanonischen Literatur, zu oft behauptet, als daß man es ungeprüft hinnehmen dürfte. Prüfen wir aber, dann bleibt uns nur dieses eine, vom gesunden Menschenverstand eingegebene innere Kriterium: Eklatanter Widerspruch, zumal wenn er sich im Text unmittelbar hintereinander befindet, lässt eher auf Beugung einer Tradition, z.B. durch Klitterung, schließen als – das wäre die Alternative – auf geistige Verwirrung des Autors.“*[545]

Schneider sieht in diesen „bombastische[n] Geschichte[n]“[546] des Mahāparinibbānasutta Interpolationen der späteren Tradition, die den Zweck hatten, „den Buddha über die menschliche Sphäre hinauszuheben.“[547]

Im Gegensatz zu Phra Mano Mettanantho und Schneider erkennt Phra Dhammapiṭaka keine zwei sich widersprechenden Tendenzen in der Persönlichkeitsdarstellung des Buddha im Mahāparinibbānasutta: Im Theravāda-Buddhismus, so erläutert Phra Dhammapiṭaka diesen Punkt, ist es eindeutig, dass der Buddha ein menschliches Wesen war, wenn auch ein „exzellentes menschliches Wesen, das sich selbst gut trainiert hat“[548] und deshalb auch über

---

544 Schneider, 1997, S. 41.

545 Schneider, 1997, S. 39.

546 Schneider, 1997, S. 40.

547 Schneider, 1997, S. 39. Siehe hierzu: Gnanarama, 1997, S. 80-96; Gokhale, 1994, S. 97-109.

548 „...เป็นมนุษย์ แต่เป็นมนุษย์ผู้ประเสริฐ ที่ได้ฝึกฝนพระองค์ดีแล้ว...“ (Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 22).

Wunderfähigkeit verfügen kann, so wie jeder Mensch nach entsprechendem Training in der Lage ist, Wunder zu vollbringen.[549]

> *„Im Buddhismus, insbesondere dem Theravāda-Buddhismus ist es klar, dass es sich bei Wunderfähigkeiten um Nebensächlichkeiten handelt. Und es ist allgemein bekannt, dass in der Atmosphäre des damaligen Indiens die Leute Wunder geschätzt haben. Deshalb war es normal, wenn der Erzählstil diese Dinge beinhaltete.“*[550]

Phra Dhammapiṭaka ergänzt diesen Punkt:

> *„Wir wissen doch schon, dass der Buddha wundersame Dinge nicht lobte. Aber da er sich in einer brahmanisch-religiösen Atmosphäre befand, musste der Buddhismus im damaligen Indien doch über Wunder verfügen. Aber die Wunder hatten den Zweck, den Buddhismus zu verkünden. Wurde dies erreicht, so wurde aber gleichzeitig auch gesagt, dass die Wunder nicht Alter, Schmerz und Tod besiegen [können].“*[551]

Konträr zu Phra Mano Mettanantho, der die Authentizität der im Mahāparinibbānasutta aufgeführten Wunder deshalb in Frage stellt, weil sie wissenschaftlich nicht belegbar seien, behauptet Phra Dhammapiṭaka, dass der Buddhismus nicht an einer Diskussion über ontologische Fragen hinsichtlich der Authentizität von Wundern interessiert sei. Phra Dhammapiṭaka fügt hinzu, dass es dem Buddhismus vielmehr darum geht, zu lehren, welche Einstellung man gegenüber diesen Phänomenen entwickeln soll:

> *„Wenn man fragt, ob aus buddhistischer Sicht Wunder [iddhipāṭihāriya] und Götter [devatā] existieren und wenn man gemäß einer wörtlichen Interpretation der textuellen Zeugnisse, wie dem Pāli-Kanon usw. antwortet, so muss man dies bestätigen. Es gibt überall in den Schriften zahlreiche Belege hierfür... Wie dem auch sei, bei der Frage nach der*

---

549 Phra Dhammapiṭaka führt als Beispiel die zwei Hauptjünger Buddhas, Sāriputta und Mogallāna an, die beide ebenfalls über Wunderkräfte verfügten (Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 21).

550 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 128.

551 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 23.

tatsächlichen Existenz all dieser Dinge ist es schwierig, dass alle Menschen zu einer einheitlichen Antwort kommen können. Und viele Menschen erkennen die Gefahr, welche der Glaube an diese Dinge in sich birgt und den mannigfaltigen Schaden, der davon ausgeht. Aus diesem Grund gab es einige Denker, die auf interessante Weise versucht haben, die Bedeutung dieser Dinge auf einem tieferen Niveau zu interpretieren.[552] *An dieser Stelle möchte ich mich überhaupt nicht mit irgendwelchen [Möglichkeiten der] Interpretation oder Definition beschäftigen. Denn ich denke, dass dies nicht notwendig ist. Selbst wenn man sich an die wörtliche [Interpretation der Texte] hält, dass diese Dinge tatsächlich existieren, so hat der Buddhismus genügend Prinzipien dargelegt, die schädliche Resultate verhindern, die sowohl aus der Beschäftigung mit der Frage nach der Authentizität als auch aus dem dummen Glauben an all diese Dinge entstehen könnten. Oder anders formuliert: Seit alten Zeiten bis heutzutage hat eine Vielzahl von Menschen Glauben oder Furcht in Bezug auf die Macht von Geistern, Göttern, heiligen Gegenständen und Wundern gehabt. Der Buddhismus wagt die Herausforderung, all diese Dinge wirklich existent sein zu lassen, indem er inmitten all dieser Dinge die Freiheit der Menschen verkündet. Der Buddhismus lehrte verschiedene Prinzipien, welche bewirken [sollen], dass die Menschen ausschließlich positive Ergebnisse erlangen, wenn sie mit übersinnlichen Dingen in Berührung kommen, oder zumindest weniger negative Auswirkungen, als wenn sie sich verwickeln in das Problem der tatsächlichen Existenz all jener Dinge. Der relevante Punkt in dieser Sache besteht darin, ob wir die im Buddhismus dargelegten Prinzipien verstehen und sie implementieren können oder nicht. Um bisher Dargelegtes noch einmal zusammenzufassen: Der Buddhismus ist nicht an der Frage nach der Existenz von Wundern und Göttern interessiert. Er verstrickt sich nicht [in diese Frage] und ist auch überhaupt nicht bereit dazu, Zeit zu verschwenden in dem Versuch die Existenz all dieser Dinge zu verifizieren. Die Sache, an der der Buddhismus Interesse hat, ist, welche Einstellung der Mensch gegenüber all diesen Dingen einnehmen soll und wie er mit ihnen umgehen soll. Anders ausgedrückt, heißt das, dass für den*

---

552 Phra Dhammapiṭaka spielt hier wohl unter anderen auf Buddhadāsa an, der mit seinem hermeneutischen Ansatz ähnlich wie Bultman das Neue Testament den Pāli-Kanon entmythologisiert (Siehe: Gabaude, 1988; Pataraporn Sirikanchana, 1990, S. 245-250).

> *Buddhismus die Frage nach der Existenz von Geistern, Göttern, geheimnisvollen Kräften und Wundern nicht so wichtig ist wie die Frage: ‚Angenommen diese Dinge sind existent, welche Position haben sie in Bezug auf die Lebensführung des Menschen und wie sieht das richtige Verhältnis zwischen den Menschen und all diesen Dingen aus?' Hier gibt es möglicherweise manche Menschen, die [Folgendes] einwenden: ‚Wenn man noch nicht die Authentizität verifiziert hat, wie soll man da die Position und die richtige Praxis gegenüber diesen Dingen kennen?' Bevor man [auf diese Frage] antwortet, sollte man erwidern: ‚Eben aufgrund der Verstrickung in den Glauben oder Verhaftung, man müsse [diese Dinge] zuerst verifizieren, sind viele Fehler in der Praxis gegenüber diesen Dingen entstanden, ohne dass man bis zum heutigen Tag in der Lage gewesen wäre, zu einer abschließenden Verifikation zu kommen.'"*[553]

Im weiteren Verlauf seiner textkritischen Untersuchungen versucht Phra Mano Mettanantho mittels einer pragmatischen Analyse zu erklären, wie es zu den von ihm festgestellten textuellen Spannungen im Mahāparinibbānasutta gekommen ist, bzw. welche Strategien dieser Text verfolgt. Hierbei kommt er zu Ergebnissen, die für das herkömmliche Selbstverständnis der Theravāda-Tradition von geradezu revolutionärer Bedeutung sein können.

Um die Tragweite seiner Thesen vor dem Hintergrund des traditionellen Selbstverständnisses der Theravāda-Buddhisten besser einschätzen zu können, sollen an dieser Stelle kurz einige der wichtigsten selbstidentifikatorischen Motive des Theravāda-Buddhismus rekapituliert werden. Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass die z.T. sehr ausführlichen Darlegungen von Phra Mano Mettanantho, trotz ihrer Brisanz für die Identität des Theravāda-Buddhismus, hier nur fragmentarisch beschrieben werden, da das eigentliche Ziel dieser Darstellung die Untersuchung der Ansichten Phra Dhammapiṭakas ist und Phra Dhammapiṭaka, wie bereits erwähnt, bislang noch nicht in systematischer Weise zu einem

---

553 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 455-456. Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2541b, S. 201-203.

Großteil der Thesen von Phra Mano Mettanantho Stellung genommen hat, die er außerhalb seines Artikels „An welcher Krankheit starb der Buddha?“ veröffentlicht hat.

Besonders der vinaya spielt im Selbstverständnis der Theravāda-Buddhisten eine bedeutende Rolle. Bis ins Detail werden vom vinaya das Verhalten und die Lebensweise der Mönche, der Nonnen und der Novizen geregelt. Außerdem normiert er die gültigen Ordinationsprozeduren. Nur durch die strikte Einhaltung der komplexen Ordinationsvorschriften kann gewährleistet werden, dass die heute noch existierenden Ordinationslinien ununterbrochen auf den Buddha zurückgehen. Eine intakte Ordinationslinie bildet deshalb ein überaus wichtiges fundierendes Element für die Identität der heutigen Theravāda-Buddhisten, denn „die Treue zum Buddha gründet sich zuerst auf der Kontinuität und Gültigkeit der Abstammung, welche durch die Ordination garantiert wird.“[554] Die meisten gläubigen Theravāda-Buddhisten in Thailand, vor allem die Mönche, sind von der Unversehrtheit ihrer Ordinationslinie überzeugt.

---

554 Gabaude hat in sehr trefflicher Weise die für Westler manchmal schwer verstehbare Bedeutung des vinaya und damit verbunden der gültigen Ordinationslinie dargestellt: „La fidélité au Buddha se fondait d´abord évidemment sur la continuité et la validité de la filiation garantie par l´ordination. D´où l´attention portée aux formules, à leur prononciation, aux gestes, aux rites qui étaient censés remonter au Buddha lui-même. C´est un élément que les Occidentaux et les modernes en général ont tendance à sous-estimer.

Alors que l´histoire du rituel est naturellement secondaire dans le christianisme qui a privilégié une histoire des doctrines, c´est l´histoire de la filiation de l´ordination et de son rituel qui est véritablement critique pour le Sangha parce qu´elle est fondatrice. Si les bouddhologues occidentaux ont souvent privilégié l´histoire des doctrines bouddhiques, c´est sans doute parce que, fussent-ils athées, ils étaient marqués par l´historiographie «doctrinale» du christianisme. Or, l´histoire «fondamentale» du Sangha n´est pas doctrinale, elle est rituelle, parce que c´est la validité du rite et de la filiation qui conditionne la fidélité à la lignée du Buddha…

Selon la tradition du bouddhisme theravāda, ce n´est pas seulement l´ordination juste évoquée qui garantit la fidélité, c´est, plus largement, le respect de la Règle (Vinaya) que le Buddha a posée pour les religieux. Bref, crises, réformes, «renouveaux», même si l´ont veut, étaient provoqués par ceux qui estimaient que les «formes» en usage n´étaient pas… conformes à celles que le Buddha avait définies. Autrement dit, plus ça changeait, plus il fallait que ce fût la même chose qu´à l´origine.“ (Gabaude, 1997, S. 158-159; siehe hierzu auch: Gabaude, 2001, S. 13-14).

Entgegen den Ergebnissen moderner Buddhologen, die davon ausgehen, dass sich der Vinaya über einen Zeitraum von zwei bis drei Jahrhunderten entwickelt hat[555], legt die Theravāda-Tradition größten Wert darauf, dass die tradierten Texte, die das monastische Regelwerk enthalten, durch einen strikt eingehaltenen Konservatismus bis zum heutigen Tage im originalen Zustand erhalten geblieben sind. Der vinaya, so wird von Theravāda-Buddhisten geglaubt, wurde bei der *Ersten Rezitation*, die drei Monate nach Buddhas Tod stattfand, „eingefroren", indem sich die 500 anwesenden arahants einstimmig darauf geeinigt haben, die vom Buddha aufgestellten monastischen Regeln zu tabuisieren: „Der saṅgha erlässt [keine Regel], die [vom Buddha] nicht erlassen wurde, er entfernt [keine Regel], die [vom Buddha] erlassen wurde, er übernimmt die Trainingsregeln so, wie sie dargelegt wurden."[556] Der Grund für diese Entscheidung wird im Pāli-Kanon wie folgt angegeben: Nachdem Upāli und Ānanda über den vinaya bzw. den Dhamma befragt worden waren, teilt Ānanda der Versammlung mit, dass der Buddha kurz vor seinem Tod dem saṅgha erlaubt hatte, Änderungen am vinaya vorzunehmen: „Wenn er es wünscht, Ānanda, soll der saṅgha nach meinem Tod kleinere Trainingsregeln abschaffen."[557] Da sich die versammelten Mönche aber nicht darauf einigen konnten, was der Buddha mit „kleinere Trainingsregeln" („khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni") gemeint hatte, beschließen sie letztendlich gemäß dem Vorschlag des Mahākassapa, den vinaya zu tabuisieren.[558]

---

555 Gombrich, 1997, S. 98.

556 „Saṅgho appaññattaṃ nappaññapeti, paññattaṃ na samucchindati, yathāpaññattesu sikkhāpadesu samādāya vattati." (Vin.II.288).

557 „Ākaṅkhamāno, ānanda, saṅgho mamaccayena khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni samūhanatu." (D.II.154).

558 Vin.II.287-288.

Dieser „historische“ Entschluss stellt den Ursprung für den strikten Konservatismus des Theravāda-Buddhismus dar. Seine Beherzigung garantiert für die Theravāda-Buddhisten die Validität und Kontinuität des Buddhismus.

Die Wichtigkeit, die schon der kanonische Buddhismus dem vinaya für die Fortdauer des Buddhismus einräumt, wird sehr anschaulich in einem Dialog zwischen Buddha und Sāriputta zum Ausdruck gebracht[559]: Auf die Frage des Sāriputta, warum das „Heilige Leben“ („brahmacariya“; meint hier: die buddhistische Religion) der vorigen Buddhas Vipassī, Sikhī und Vessabhū nur kurze Zeit existent war (na ciraṭṭhitikaṃ ahosi), die von den Buddhas Kakusandha und Konāgamana gestiftete Religionen dagegen lange bestehen blieben, erklärt ihm der Buddha, dass die drei erstgenannten Buddhas zum einen „müde waren, den Jüngern den Dhamma detailliert darzulegen“[560] und zum anderen, dass „den Jüngern keine Trainingsregeln erlassen wurden“.[561] Die beiden letztgenannten Buddhas dagegen, so sagt der Buddha, waren

> *„nicht müde, den Jüngern den Dhamma detailliert darzulegen..., es wurden den Jüngern Trainingsregeln erlassen, der Pātimokkha wurde rezitiert. Nach dem Verschwinden der Erhabenen Buddhas und der Jünger, die das Erwachen gemäß den Buddhas erlangt hatten, errichteten die späteren Anhänger, die mit den verschiedensten Namen, den verschiedensten Abstammungen, den verschiedensten Geburten, aus den verschiedensten Stämmen zu Mönchen wurden, das Heilige Leben auf lange Sicht hin. Das ist so, Sāriputta, wie mit vielerlei Blumen, die durch einen Faden gut zusammengebunden auf einem*

559 Vin.III.7-9.

Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2541e, S. 65-66.

560 „...kilāsuno ahesuṃ sāvakānaṃ vitthārena dhammaṃ desetuṃ.“

561 „Appaññattaṃ sāvakānaṃ sikkhāpadaṃ.“

Brett liegen: Der Wind verstreut sie nicht, wirbelt sie nicht durcheinander. Aus welchem Grund? Weil sie mit dem Faden gut zusammengebunden sind.“[562]

Im Kommentartext Sumaṅgalavilāsinī wird die Wichtigkeit des vinaya für die Kontinuität der buddhistischen Lehre nochmals ausdrücklich hervorgehoben: „...der vinaya bildet die Fortdauer der buddhistischen Lehre. Wenn der vinaya existent ist, bedeutet das, dass die Lehre existent ist.“[563] Aus diesem Grund entschließen sich auch die 500 Teilnehmer der Ersten Saṅgīti den vinaya vor dem Dhamma zu rezitieren.

Die Bedeutung, die im Theravāda-Buddhismus der strikten Einhaltung des vinaya und - damit unmittelbar verbunden - der intakten klerikalen Abstammungslinie beigemessen wird, zeigt sich auch wiederholt in der Geschichte der theravāda-buddhistischen Länder Sri Lanka, Burma und Thailand. Verschiedene Male haben sie, wenn aufgrund von historischen Umständen die gültige Ordinationslinie abriss, Missionen in Länder geschickt, in denen man die Ordination für gültig hielt und von dort Mönche eingeladen, die Ordinationslinie im eigenen Land neu zu initiieren.[564] Auch in der thailändischen Geschichte spiegelt sich des Öfteren die Brisanz der gültigen Ordinationslinie wider: Die zwei berühmten nordthailändischen Chroniken *Tamnan Mulasatsana*[565] und Jinakālamālīpakaraṇa[566] beispielsweise,

---

562 „...akilāsuno ahesuṃ sāvakānaṃ vitthārena dhammaṃ desetuṃ..., paññattaṃ sāvakānaṃ, uditṭhaṃ pātimokkhaṃ. Tesaṃ buddhānaṃ bhagavantānaṃ antaradhānena buddhānubuddhānaṃ sāvakānaṃ antaradhānena ye te pacchimā sāvakā nānānāmā nānāgottā nānājaccā nānākulā pabbajitāte taṃ brahmacariyaṃ ciraṃ dīghamaddhānaṃ ṭhapesuṃ. Seyyathāpi, sāriputta, nānāpupphāni phalake nikkhittāni suttena susaṅgahitāni tāni vāto na vikirati na vidhamati na viddhaṃseti. Taṃ kissa hetu? Yathā taṃ suttena susaṅgahitattā.“ (Vin.III.9).

563 „...vinayo nāma buddhasāsanassa āyu. Vinaye ṭhite sāsanaṃ ṭhitaṃ nāma hoti.“ (D-a.I.13). Siehe: Channarong Bunnun, 2545, S. 9-10.

564 Gombrich, 1997, S. 171-174.

565 „ตำนานมูลศาสนา“.

566 Die Jinakālamālīpakaraṇa-Chronik wurde in der nord-thailändischen Stadt Chiang Mai von dem Mönch Ratanapaññā im Jahr 1516/17 verfasst. Die *Mulasatsana* ist kurz davor geschrieben worden und diente,

die, so vermutet Channarong Bunnun, u.a. aufgrund ihrer Rivalität von den zwei Kongregationen (nikāya) Wat Suandok bzw. Wat Padäng angefertigt wurden, zielen darauf ab,

> *„zu zeigen, dass der eigene nikāya über eine historische Entwicklung verfügt, die mit dem ursprünglichen Buddhismus verbunden ist und bei der die [eigene] Linie rein und einwandfrei entsprechend dem Dhammavinaya überliefert wurde.“*[567]

Ein weiteres berühmtes Beispiel für die Bedeutung der Unversehrtheit der Ordinationslinie im thailändischen Buddhismus ist die Gründung des Dhammayuttika-nikāya: In der Regierungszeit Rama III (r. 1824-1851) ließ sich Prinz Mongkut, der spätere Rama IV (r. 1851-1868), nachdem er bereits einige Zeit zuvor Mönch gewesen war, erneut ordinieren, weil er nach seinem Studium der Schriften begann, die Gültigkeit seiner ersten Ordination anzuzweifeln. Bald nach seiner Reordination bildete sich eine Gruppe von Mönchen um Mongkut, die er Dhammayuttika-nikāya nannte, was „der nikāya, der sich am Dhamma festhält“ bedeutet. Mit seiner Gruppe wollte sich Mongkut abgrenzen vom mehrheitlichen Rest des thailändischen saṅgha, dem „Mahānikāya“ („Große Gruppe“).[568]

Der gegenwärtig amtierende Patriarch des thailändischen saṅgha Somdet Phra Yanasangwon, ein Dhammayuttika-nikāya–Mönch, verfolgt in seinem Buch „*Phutthasatsanawong*“ die Absicht aufzuzeigen, dass es sich bei der Gründung des Dhammayuttika-nikāya um keine Spaltung des saṅgha (saṅghabedha)[569] handelt, sondern dass dieser Orden eine

---

nach Wyatt, möglicherweise als Quelle für das Jinakālamālīpakaraṇa (Wyatt, 1999, S.12-13; v. Hinüber, 2000, S.197-198).

567 Channarong Bunnun, 2545, S. 17. Siehe auch: Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 3.

568 Siehe: Reynolds, 1973, S. 63-112; Sisuphon Chuangsakun, 2530, S. 11-15; Wyatt, 1998, S. 175-177. Gabaude: „Bien que toujours numériquement minoritaire (moins de 10% des religieux), la congrégation Thammayut [i.e. Dhammayuttika-nikāya] a fourni plus de patriarches que la congrégation Mahânikâya en raison de sa liaison originelle à la famille royale et du prestige qu´elle garde auprès d´une certaine élite dirigeante.” (Gabaude, 2001, S. 14-15).

569 Somdet Phra Yanasangwon, 2543, S. 96.

intakte Filiationslinie besitzt, die in der Mönchsgemeinschaft des Buddha ihren Ursprung hat. Hierzu rekonstruiert er die Ordinationslinie des Dhammayuttika-nikāya über Niederburma und Sri Lanka bis ins Indien des dritten vorchristlichen Jahrhunderts zurück. Bemerkenswert hierbei ist schon der Titel seines Buches: Während das thailändische „*Phutthasatsana*“ vom Pāli-Kompositum „buddhasāsana“, i.e. „die Lehre des Buddha“, herkommt, ist das Thai-Wort „*wong*“ („วงศ์“; „Abstammung“, „Familie“) ein Derivat vom Sanskritwort „*vaṁśa*“, welches Reynolds in diesem Zusammenhang wie folgt erklärt: „Like the growth of a segment on a bamboo stalk (vaṁśa), each generation of monks extended the tradition of distinctive practice in an unbroken continuum.“[570]

Wie im Folgenden gezeigt wird, könnten die von Phra Mano Mettanantho vertretenen Thesen für den Theravāda-Buddhismus eine völlige Neubewertung seines auf diesem Konservatismus beruhenden Selbstverständnisses implizieren.

In Zusammenhang mit den Wunderdarstellungen im Mahāparinibbānasutta und wiederum in Übereinstimmung mit Schneider[571] entdeckt Phra Mano Mettanantho Tendenzen im Mahāparinibbānasutta, die einerseits den Mönch Mahākassapa durch Wunderdarstellungen aufwerten[572], anderseits aber Ānanda in einem schlechten Licht darstellen, indem ihm die

---

Das Vergehen, den saṅgha zu spalten, wird im Buddhismus als höchst unheilvolle Tat angesehen und ist ein Punkt der so genannten fünf „ānantarika-kammas“, i.e. die „Höllischen ‚Taten mit unmittelbarem Ausgang‘“ (Nyānatiloka, 1999, S. 22). Die anderen vier ānantarika-kammas sind: Muttermord (mātughāta), Vatermord (pitughāta), der Mord eines arahant (arahantaghāta) und „in böswilliger Absicht“ („duṭṭhena cittena“) das Blut eines Buddha zu vergießen oder ihm eine Kontusion zuzufügen (lohituppāda). Das Begehen dieser Taten führt zur Wiedergeburt in niederen Welten und in der Hölle (A.III.146; Vbh.378). Derjenige, der die Mönchsgemeinschaft gespalten hat, so stellt der Buddha fest, muss zur Strafe hierfür für ein „Weltzeitalter“ („kappa“!) Qualen in der Hölle erleiden (A.V.75-76).

570 Reynolds, 1973, S. 7-8.

571 Schneider, 1997, S. 130-131.

572 Phra Mano Mettanantho schreibt hierzu Folgendes: „...die heilige Persönlichkeit des Buddha lässt nicht nach: Selbst nach seinem Tod lässt sie dem Mahākassapa noch Ehre zukommen, indem sie das Feuer zur Einäscherung des Leichnams Buddhas nicht entzünden lässt. Erst muss man so lange warten, bis Mahākassapa seine Ehrerbietung [vor dem Leichnam] gemacht hat, und dann entzündet sich das Feuer von selbst.

Schuld an Buddhas Tod angelastet wird. Das Mahāparinibbānasutta berichtet nämlich, wie Ānanda es mehrmals trotz der indirekten Aufforderungen des Buddha[573] versäumt, den Buddha zu bitten, für ein „kappa oder darüber hinaus“ am Leben zu bleiben.[574] Phra Mano Mettanantho vermutet, dass es sich bei diesen Ausführungen des Mahāparinibbānasutta um interpolierte Legenden handelt, die eindeutig eine bestimmte Absicht haben[575]:

> *„Alle Legenden verfolgen ausnahmslos einen latenten Zweck. Manche Legenden entstanden einzig aus dem Grund, Glauben [saddhā] zu schaffen und um den Leser von Unbehagen oder von verschiedenen Zweifeln zu befreien, die eventuell hinsichtlich des Hinscheidens von Buddha entstanden sind. Aber manche Legenden haben einen noch tieferen Grund als dies. Möglicherweise sind sie aufgrund von Spannungen innerhalb der klerikalen Gemeinschaft entstanden, als diese auf Ungewissheiten nach dem Verlust ihres Anführers traf, und verschiedene Mönchsfraktionen versuchten, die administrative Richtung im saṅgha zu verändern.“*[576]

Für Phra Mano Mettanantho zeigt sich im Mahāparinibbānasutta, dass Mahākassapa hervorgeht als „neuer Führer der monastischen Gemeinschaft in dem Zeitraum von diesem Wechsel bis hin zur Ersten Saṅgīti. Dies ist der Vorgang, der die Richtung der monastischen Administration bis zum heutigen Tag bestimmt hat.“ Diese Autoritätsübernahme von Mahākassapa, so Phra Mano Mettanantho, widerspricht der ausdrücklichen Anweisung des Buddha, nach seinem Tod die administrative Autorität über den saṅgha nicht auf eine

---

Und anschließend, nachdem der Leichnam verbrannt ist, wird das Feuer gelöscht, indem Wasser aus dem Erdboden herausgeschossen kommt und sich [auf den Leichnam] ergießt.“ (Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 208; siehe auch: Mettanantho Phikkhu, 2545b, S. 203-204).

573 „...tathāgatena oḷārike nimitte kayiramāne oḷārike obhāse kayiramāne...“.

574 Siehe: D.II.115-118.

575 Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 220.

576 Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 182.

bestimmte Person zu übertragen, sondern stattdessen den Dhammavinaya als neue Autorität zu akzeptieren.[577]

Phra Dhammapiṭaka bewertet Phra Mano Mettananthos These von der Autoritätsübernahme des Mahākassapa als „unsinnig“[578] und hält ihr entgegen, dass mit dem Tod der beiden Hauptjünger Buddhas, Sāriputta und Moggallāna,[579] Mahākassapa aufgrund seiner hohen Stellung unwillkürlich nach Buddha zum „bedeutendsten“[580] Mönch innerhalb des saṅgha geworden war. Nach Phra Dhammapiṭaka[581] lehrte der Buddha „administrative Grundsätze“, die den Vorsitz des Mahākassapa beim Ersten Saṅgīti legitimierten: Im Gopakamoggallāna-sutta[582] wird berichtet, wie Ānanda kurz nach Buddhas Tod auf die Frage des Brahmanen Vassakāra, was es bedeute, dass der saṅgha den Dhamma als Zuflucht habe (dhammappaṭi-saraṅa), erklärt, dass die Mönche gemäß den vom Buddha „erlassenen Regeln“ („sikkhā-padaṃ paññattaṃ“) praktizieren: „Wahrlich, nicht die Ehrwürdigen [Mönche] leiten uns, der Dhamma leitet uns.“[583] Als der Brahmane Vassakāra daraufhin Ānanda aber fragt, ob es einen Mönch gebe, den die anderen Mönche verehren und auf den sie sich stützen würden

---

577 Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 180-181.

Nach Phra Mano Mettanantho war nach dem Tod des Buddha eigentlich Ānanda derjenige, der aufgrund seiner überragenden Gelehrsamkeit, seiner Blutsverwandschaft mit dem Buddha, seiner 25-jährigen persönlichen Nähe zu Buddha, seiner körperlichen und charakterlichen Ähnlichkeit zu Buddha und der vielen Lobe, die er vom Buddha bekam, am besten dafür geeignet, der Nachfolger des Buddha zu werden (Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 220).

578 „...เป็นเหลวไหล...“ (Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 110).

579 Gemäß dem Pāli-Kanon sind Sāriputta und Moggallāna vor dem Buddha gestorben.

580 „...ใหญ่ที่สุด...“.

581 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 110-111; Phra Dhammapiṭaka, 2541e, S. 72-73; Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 439-440.

582 M.III.7-15.

583 „Na kira no bhavanto kārenti; dhammo no kāreti“ (M.III.10).

(upanissāya), bejaht dies Ānanda.[584] Nachdem der Brahmane, wohl einen scheinbaren Widerspruch zwischen den beiden Aussagen erkennend, um Aufklärung bittet, teilt ihm Ānanda mit, dass der Buddha die „Zehn zu Vertrauen führenden Dhammas“ („dasa pasādanīyā dhammā“)[585] lehrte: „Denjenigen unter uns, der über diese Dhammas verfügt, ehren wir... auf ihn stützen wir uns jetzt.“[586]

Nach Phra Dhammapiṭaka war Rājagaha - der Ort an dem die Erste Saṅgīti stattfand - in der damaligen Zeit

> *„das buddhistische Zentrum und der Ort, an dem der Buddhismus etabliert wurde [ที่ประดิษฐานพระพุทธศาสนา]. [Aus diesem Grund] hielten sich dort alle bedeutende Mönche auf. Selbst wenn sie zu jener Zeit [d.h. kurz vor der Ersten Saṅgīti] [noch] nicht da gewesen waren, so sind sie doch gekommen... Mahākassapa war der bedeutendste Ältesten-Mönch zu jener Zeit, und darum hat man ihm den Vorsitz gegeben. Anschließend hingen die Prozedur und die Beschlüsse von der [gesamten] Versammlung ab.“*[587]

Eine weitere von Phra Mano Mettanantho vertretene These besagt, dass sowohl die von Mahākassapa vorgeschlagene Tabuisierung des vinaya als auch deren Ratifizierung durch die 500 arahants „entgegen dem Wunsch des Buddha“ gewesen seien, da der Buddha kurz

---

584 In der burmesischen Pāli-Kanon-Ausgabe des Chaṭṭha Saṅgāyana auf CD-Rom verneint Ānanda diese Frage („Natthi...“) (M.III.10, 11).

585 Die „Zehn zu Vertrauen führenden dhammas“ sind: 1. die moralischen Vorschriften beachten (sīlavant), 2. große Gelehrsamkeit haben (bahussuta), 3. Zufriedenheit mit den vier Grundbedarfsgegenständen (santuṭṭha), 4. bei Bedarf mühelos die Vier jhānas erreichen, 5. verschiedene Magische Kräfte (iddhi), 6. das Himmlische Ohr (dibbasota), 7. die Gedanken und Gefühle anderer zu lesen vermögen (cetopariya-ñāṇa), 8. die Erinnerung an frühere Leben (pubbenivāsānussatiñāṇa), 9. das Himmlische Auge (dibba-cakkhu) und 10. die Zerstörung der mentalen Verunreingungen (āsavakkhaya = nibbāna) (M.III.11-12).
In Übereinstimmung mit Phra Dhammapiṭakas Sichtweise resümiert Wijayaratna die Aussagen von Ānanda im Gopakamoggallānasutta wie folgt: „... la constitution et l´administration de la Communauté: 1. Elle n´a ni leader ni chef; 2. Elle est toujours prête à vénérer, respecter et écouter un moine vertueux, sage et avancé dans la voie du progrès intérieur; 3. Il n´y a pas de centralisation de l´autorité et du pouvoir. “ (Wijayaratna, 1983, S. 164-165).

586 „Yasmiṃ no ime dhammā saṃvijjanti taṃ mayaṃ etarahi sakkaroma... upanissāya vihārama.“ (M.III.11).

587 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 111.

vor seinem Tod ja ausdrücklich dem saṅgha erlaubt hatte, Änderungen am vinaya vorzunehmen.[588] Nach Phra Mano Mettanantho wäre zu erwarten gewesen, dass sich die bei der Ersten Saṅgīti anwesenden Mönche, um entsprechend den Lehren und dem Wunsch Buddhas zu handeln, darauf einigen, was der Buddha mit „kleineren Trainingsregeln" („khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni") gemeint habe.[589]

Ähnlich interpretiert der thailändische Buddhologe Channarong Bunnun den Beschluss, den vinaya zu tabuisieren. Für ihn handelt sich hierbei um eine Nichtbeherzigung des Willens des Buddha: Denn dieser habe durch seine Erlaubnis, den vinaya verändern zu dürfen, dem zukünftigen saṅgha „die Pflicht aufgebürdet"[590], zu entscheiden, was „kleinere Trainingsregeln" sind. Channarong Bunnun versucht aber die Entscheidung der 500 arahants, „sich über die Worte Buddhas hinwegzusetzen", dadurch zu rechtfertigen, indem er auf den genauen Wortlaut der Erlaubnis aufmerksam macht. Indem der Buddha die Formulierung „Wenn der saṅgha es wünscht..." („Ākaṅkhamāno... saṅgho") wählte, übertrug er dem saṅgha die Autorität in dieser Angelegenheit. Außerdem bezieht er sich auf eine Stelle im Aṅguttaranikāya, an welcher der Buddha sagt:

---

588 Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 182-183; Mettanantho Phikkhu, 2545b, S. 70-74.

589 Phra Mano Mettanantho stellt darüber hinaus das orthodoxe Verständnis hinsichtlich des Zwecks der Ersten Saṅgīti in Frage: „Die wahre Absicht der Ersten Saṅgīti liegt deshalb nicht im Zusammenfassen des Dhammavinaya, um, nach den Worten des Mahākassapa, den Buddhismus hierdurch vor dem Verfall zu schützen, sondern in einer schnellen Eliminierung des Nonnenordens. Im Wesentlichen besteht diese Erste Saṅgīti in der Reformierung des vinaya, insbesondere der Teile, die mit allen Nonnen zu tun haben. Die Saṅgīti des Dhamma fand schon einmal davor unter der Leitung des Sāriputta statt...." (Mettanantho Phikkhu, 2545b, S. 226). Der größte Teil der überlieferten Texte des Dhammavinaya wurde, so Phra Mano Mettanantho, schon vor Buddhas Tod kompiliert (Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 70-73).

590 „...ยกภาระหน้าที่...ให้...".

„... den dhamma, den ich erkannt habe, achtend, Respekt erweisend und mich auf ihn stützend, weilte ich. Und als, ihr Mönche, auch der saṅgha Größe erlangt hatte, da erwies ich auch dem saṅgha Respekt...“[591]

Diese Stelle, so Channarong Bunnun, könne man als Legitimierung für die Autoritätsübernahme der 500 arahants hinsichtlich des vinaya anführen.[592]

Phra Dhammapiṭaka scheint diese Problematik völlig anders als Phra Mano Mettanantho und Channarong Bunnun zu bewerten: In der Entscheidung, den vinaya zu tabuisieren, erkennt er weder eine Zuwiderhandlung noch eine Hinwegsetzung, sondern vielmehr „einen Entschluss, der dem Buddha aufs höchste Respekt erweist.“ Denn der saṅgha

„willigte ein, sich selber aufzuopfern, [indem er beschloss]: , Okay [เอาเถอะ], lasst uns doch alles vollständig bewahren, so wie der Buddha es dargelegt hat. Denn würden wir [Dinge] entfernen, so wäre das nur zu unserem eigenen Vorteil.’“[593]

Die Entscheidung der 500 arahants bei der Ersten Saṅgīti, den vinaya „einzufrieren“, bürdet - auf lange Sicht gesehen - dem saṅgha der Theravāda-Tradition einen Anachronismus auf: Im Gegensatz zum Dhamma ist der vinaya nämlich nicht transhistorisch (akālika), sondern stellt eine Reaktion auf die gesellschaftliche Realität Nordindiens zur Zeit des Buddha dar:

„Beim Festlegen der einzelnen Trainingsregeln oder Klauseln verfuhr der Buddha in folgender Reihenfolge:

1. Ein Mönch verursachte einen schädlichen Vorfall,

2. Die Bevölkerung oder der saṅgha missbilligten dies als eine schädliche, ungute oder unschöne Sache und klagten [diesen Vorfall] beim Buddha an. Sobald der saṅgha hörte, dass in der Bevölkerung das Wort umging, dass ein bestimmter Mönch sich unpassend verhalten hatte, erachtete er es als seine

---

591 „...yvāyaṃ dhammo mayā abhisambuddho tameva dhammaṃ sakkatvā garuṃ katvā upanissāya vihāsiṃ. Yato ca kho, bhikkhave, saṅghopi mahattena samannāgato, atha me saṅghepi gāravo'ti...“ (A.II.21).

592 Channarong Bunnun, 2543, S. 7; Channarong Bunnun, 2545, S. 8.

593 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004.

Pflicht, dies dem Buddha zu melden. Der Buddha berief daraufhin eine Versammlung aller Mönche ein und interviewte vor der Versammlung denjenigen, der sich inkorrekt verhalten hatte. Nachdem [der betreffende Mönch sein Vergehen] zugegeben hatte, erläuterte der Buddha den Schaden jener Tat, warum sie unschön oder inkorrekt war und mit den Grundsätzen des Buddhismus im Widerspruch steht... [Anschließend] stellte er eine Trainingsregel [sikkhāpada] auf... Auf diese Weise entstanden sukzessiv die einzelnen sikkhāpadas. Jedes einzelne sikkhāpada hat zuerst eine ursprüngliche Fixierung. Wenn es sich aber später ergeben sollte, dass [das sikkhāpada] unpassend wurde, so wurde es ausgebessert oder erweitert, indem nochmals eine Versammlung einberufen, der [aktuelle] Vorfall erläutert und das [betreffende] sikkhāpada adaptiert wurde."[594]

Für Phra Dhammapiṭaka ist der vinaya ein System, welches zur Zeit des Buddha unter Berücksichtigung der damaligen gesellschaftlichen Bedingungen darauf abzielte, das optimale Umfeld für die Praxis des Achtfältigen Pfades zu schaffen.[595] Aufgrund seiner Historizität und Relativität aber steht der von der Theravāda-Tradition „eingefrorene" vinaya somit nolens volens in einer immer größer werdenden anachronistischen Spannung einerseits zu der jeweiligen aktuellen Gesellschaft, andererseits aber auch zum transhistorischen und absoluten dhamma. Phra Dhammapiṭaka reflektiert diesen bewussten Anachronismus, mit dem sich der Theravāda-Buddhismus zur Identitätswahrung auseinandersetzen muss, so:

„[Die Entscheidung, den vinaya zu tabuisieren,]... hat sowohl positive als auch negative Aspekte... Wenn man Teile [des vinaya] verändern würde, sicherlich, das wäre bestimmt gut. Man sollte ihn anpassen entsprechend den Zeiten. Aber das Verändern würde zukünftig weitere Probleme aufwerfen, denn es würde kein Ende nehmen. Schließlich... würde überhaupt nichts von den ursprünglichen Prinzipien übrig bleiben. Wenn man dies auf lange Sicht betrachtet, so würde nichts übrig bleiben. [Lachen] ... und wenn man ein bisschen... unflexibel wird, [so] wird aber [doch] die Essenz bewahrt. [Das bedeutet], man ist bereit, dass hinsichtlich von Nebensächlichkeiten manche Probleme von

---

[594] Phra Dhammapiṭaka, 2541e, S. 68.

[595] Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004.

Disharmonie und Inkohärenz entstehen... Man akzeptierte [bei der Ersten Saṅgīti], dass der gesamte saṅgha Opfer bringt, d.h. nicht in der Lage ist, hundertprozentig positive Resultate zu erzielen. D.h. man musste einige negative Auswirkungen in Kauf nehmen, [um dafür]... die großen Prinzipien zu wahren... Deshalb gibt es keine Entscheidung, die perfekt wäre. Es gibt aber die Alternative, die geringste negative [Möglichkeit] zu wählen... Wir [heutzutage] müssen auch wissen, dass man den [vinaya eigentlich den jeweiligen] Umweltbedingungen anpassen müßte. Unser Geist weiß das, aber zur gleichen Zeit akzeptieren wir die Gründe der [Mönche der Ersten] Saṅgīti...“[596]

Die Rigidität, mit welcher die Theravāda-Tradition den vinaya oder die ursprüngliche Form in ihrer Originalität bewahren will, zielt darauf ab, den authentischen Inhalt zu bewahren. Es verhält sich hier also genauso wie bei der Interdependenz von Textoberfläche und Textinhalt der kanonischen Texte: Erodiert die Form, so ist auch der Inhalt in Gefahr entstellt zu werden, d.h. vom originalen Sinn abzuweichen.

„Das Bewahren der Form bedeutet das Sicherstellen der Basis des Inhaltes... Man versucht darum auch den Inhalt zu bewahren, indem man die Form selbst bewahrt... Wir müssen den Wert der Form erkennen: Solange die Form noch existent ist, besteht noch die Möglichkeit den Inhalt leichter wieder zu beleben.“[597]

Die Furcht vor Sinnverlust ist darum die Motivation für den strengen Konservatismus der Theravāda-Mönche.

Dass die vom „erhärteten“ vinaya normierte Ordinationsprozedur und die hiermit verbundene Integrität der Ordinationslinie in der heutigen thailändischen Gesellschaft weiterhin ein brisantes Thema bleiben, zeigt sich an der „fervent debate“[598], die ausgelöst wurde durch

---

596 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 15.07.2002. Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2539b, S. 32-35.

597 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004.

598 Atiya Achakulwisutu, Bangkok Post, 30.05.2001.

eine jüngst (6.2.2001) auf Sri Lanka durchgeführte Ordination, bei der sich die renommierte thailändische Buddhologin Chatsuman Kabinlasing[599] zur theravāda-buddhistischen Novizin Thammanantha (Sāmaṇerī Dhammanandā) ordinieren ließ.[600] Der kontroverse Punkt in dieser Debatte dreht sich nicht um die spirituelle Gleichwertigkeit der Frau, die in dieser Diskussion von keiner Seite in Frage gestellt wird, sondern um die Möglichkeit der Wiedereinführung einer nach kanonischem Recht sanktionierten weiblichen Ordinationslinie.

Für ihre Ordination wurde Samaneri Thammanantha „harshly attacked from senior monks who also dismissed the possibility of female ordination within the Thai clergy.“[601] Diese Reaktion lässt sich u.a. dadurch erklären, dass nach dem orthodoxen Verständnis der Theravāda-Tradition der Nonnenorden bereits seit mehreren Jahrhunderten erloschen ist.[602]

Für eine kurze Übersicht über die z.T. sehr unterschiedlichen Meinungen, die zu diesem Thema von buddhologischen Persönlichkeiten in Thailand vertreten werden, siehe: Sekhiyatham, 2544, S. 12-14. Siehe auch: Thongyoi Sängsinchai/Chamnan Nisarat, 2544.

599 Samaneri Thammanantha (geb.1944) promovierte auf dem Gebiet der Religionswissenschaft und lehrte bis 2001 an der thailändischen Universität Thammasat Philosophie und Religion. In vielen ihrer zahlreichen Publikationen beschäftigt sie sich mit der Rolle der Frau im Buddhismus. Außerdem setzt sie sich in ihren Vorträgen und Veröffentlichungen über den „grünen Buddhismus“ für den Schutz des in Thailand enorm dezimierten Waldes ein. Für weitere Angaben zur Biographie von Samaneri Thammanantha, siehe: Phimphan Hansakul/Bunkhanit Worawithayanon/Chaiwat Premcan, 2544; Warner/Gayley, 1999, S. 213-226.

600 Im Februar 2003 wurde die Novizin Thammanantha bzw. Sāmaṇerī Dhammanandā (Chatsuman Kabinlasing) zur theravāda-buddhistischen Nonne ordiniert (bhikkhunī) (Bangkok Post, vom 08.03.2003).
In dieser Arbeit wird sie aber weiterhin mit „Samaneri Thammanantha“ bezeichnet, da die hier dargestellte Diskussion vor, hauptsächlich aber während ihres Noviziats stattfand.

601 Sanitsuda Ekachai, Bangkok Post, 22.09.2001.

602 Wann genau der Nonnenorden des Theravāda-Buddhismus erloschen ist, lässt sich wohl nicht mehr ermitteln. Swearer berichtet hierzu Folgendes: „... the tradition of a valid ordination is generally agreed to have ended in 456 C.E. in the Theravāda Buddhist tradition,…“ (Swearer, 1995, S. 154). Gombrich vermutet hingegen, dass dies wohl im „mittelalterlichen Ceylon“ passierte (Gombrich, 1995a, S. 25). An anderer Stelle berichtet er aber, dass inschriftlich belegt ist, dass es 1279 ein birmanisches Nonnenkloster gab, was bedeuten würde, so Gombrich, dass sie dort länger als in Sri Lanka existent waren (Gombrich, 1997, S. 173).
Abgesehen von den Argumenten hinsichtlich der legitimen Ordination von Frauen wurden noch andere Bedenken gegen eine Einführung des Nonnenordens geäußert. Der Vizeabt von Wat Bowonniwet, dem

Nach der im vinaya vorgeschriebenen Prozedur umfasst eine gültige Ordination zur Nonne (bhikkhunī) eine doppelte Ordination: Sowohl von legitim ordinierten Mönchen als auch von legitim ordinierten Nonnen muss eine Frau ordiniert werden, um eine nach Theravāda-Verständnis legitime Nonne zu sein. Weil jedoch - nach Ansicht der meisten orthodoxen Theravāda-Buddhisten - keine gültig ordinierten Nonnen im Theravāda-Buddhismus vorhanden sind, kann es keine gültigen Nonnenordinationen mehr geben.[603]

Bislang konnten noch keine Hinweise dafür gefunden werden, dass es in den vergangenen 700 Jahren theravāda-buddhistische Nonnen in Thailand gegeben hat. Den Versuch, den buddhistischen Nonnenorden in Thailand zu etablieren, gab es wohl erstmals 1927, als der ehemalige Beamte und engagierte Laien-Buddhist Narin Phasit (นรินทร์ ภาษิต) seine zwei Töchter Sara und Congdi (สาระ, จงดี) zu sāmanerīs ordinieren ließ. Die beiden erhielten allerdings nur eine einseitige Ordination, nämlich vom männlichen saṅgha. Nur zwei Monate nach ihrer Ordination wurden die beiden Schwestern sowohl von staatlicher als auch von klerikaler Seite stark kritisiert. Ein Dhammayuttika-nikāya-Mönch, von dem vermutet wurde, dass er die Ordination vorgenommen hatte, wurde von seinem Vorgesetzten wegen dieses „Vergehens“ aufgefordert, den Mönchsstand zu verlassen.[604] Die oberste administrative Instanz des Thai-saṅgha (*mahatherasamakhom*, T.) beschuldigte Narin Phasit, den Buddhismus zerstören zu wollen und forderte die zwei Novizinnen auf, ihre Roben abzulegen. Schließlich kam es zu einem Gerichtsprozess. Die Roben wurden den zwei

---

Kloster des derzeitigen thailändischen Patriarchen, vertritt beispielsweise die Ansicht: „If we allow women to be ordained as bhikkhunis and to establish their own monasteries, they can be attacked, even raped. Such a thing will weaken Buddhism.“ (Atiya Achakulwisutu, Bangkok Post, 30.05.2001).

603 Im theravāda-buddhistischen Sri Lanka gibt es mittlerweile mehrere hundert im Theravāda-Buddhismus ordinierte Frauen. Samaneri Thammanantha hat dafür eine Erklärung: „Wenn ich Sri Lanka mit Thailand vergleiche, so sind die Mönche [auf Sri Lanka] deshalb fortschrittlicher, weil sie in der Lage sind, Englisch zu benutzen. Aus diesem Grund können die Mönche Nachrichten aus dem Ausland lesen und deshalb verstehen, dass die Frauen-Sache ein Problem ist, das die Allgemeinheit betrifft. Darum haben die Mönche begonnen, [den Frauen] Unterstützung zukommen zu lassen.“ (Nasak Atcimathon, 2544, S. 71).

604 Nach seinem Austritt aus dem Orden bestritt dieser Mönch aber, die Ordination vorgenommen zu haben.

Schwestern abgenommen, und Sara wurde zu einer achttätigen Gefängnisstrafe und einer Geldstrafe in Höhe von 20 Baht verurteilt.[605] Als Narin Phasit den damaligen König von Thailand Rama VII in dieser Sache um Hilfe bat, lehnte dieser sein Gesuchen ab.[606] Aufgrund der Ordination von Sara und Congdi wurde 1928 ein Gesetz im Gesetzeswerk für die thailändische klerikale Administration (พ.ร.บ. คณะสงฆ์) verabschiedet, das den thailändischen Mönchen verbietet, Frauen zu ordinieren. Dieses Gesetz existiert heute noch. Nach Samaneri Thammanantha widerspricht dieses Gesetz aber der bestehenden thailändischen Verfassung, die im Paragraph 5 die geschlechtliche Gleichheit zusichert, und ist somit gemäß Paragraph 6 der thailändischen Verfassung, worin die Verfassung als höchstes Gesetzeswerk deklariert wird, ungültig.[607] Was die Gültigkeit einer Nonnenordination darüber hinaus juristisch prekär macht, ist ein Paragraph im thailändischen Strafgesetz, wonach Personen, die unrechtmäßig die Kleidung von Geistlichen anlegen, mit einer Gefängnisstrafe von nicht mehr als einem Jahr, einer Geldstrafe von nicht mehr als 20.000 Baht oder beidem bestraft werden können.[608]

Entgegen der etablierten Auffassung ist es nach Samaneri Thammanantha dennoch möglich, eine Wiederbelebung der Nonnenordinationslinie zu legitimieren. Vor ihrer Ordination beschäftigte sie sich in ihrer wissenschaftlichen Forschung eingehend mit dem komparativen Studium verschiedener überlieferter Versionen des Nonnen-Pātimokkha.[609] Ihre textvergleichende und historische Forschung brachte sie schließlich zu dem Resultat, dass die in

---

605 Da Congdi noch keine 14 Jahre alt war, bekam sie keine Strafe auferlegt (Düan Khamdi, 2544, Anhang: S. 53). Die verschiedenen Quellen widersprechen sich an dieser Stelle darüber, wer die Gefängnisstrafe antrat.

606 Arun Musiri, 2545, S. 12-14; Chatsumarn Kabilsingh, 1998, S. 30-31; Thammanantha Samaneri, 2546, S. 89-90.

607 Nasak Atcimathon, 2544, S. 74-75; Atiya Achakulwisu, 2001.

608 Düan Khamdi, 2544, S. 239.

609 Chatsumarn Kabilsingh, 1991.

Taiwan überlebende Nonnen-Tradition, auf die die Ordinationslinie in Sri Lanka, in der sie ordiniert wurde, zurückgeht, von der Theravāda-Tradition abstammt.[610] Samaneri Thammanantha erklärt deshalb Folgendes:

> *„Ich versichere, dass die Ordination der chinesischen Nonnen ihren Ursprung in einer theravāda-buddhistischen Linie hat. Aber im Gegensatz hierzu versucht unser [heutiger, thailändischer] Theravāda seine eigenen Abkömmlinge zurückzuweisen, anstatt dass er sie annimmt in Bewunderung, dass sie in der Lage waren, standhaft zu bleiben, und [ihre Tradition] überliefern konnten.“*[611]

Phra Dhammapiṭaka begegnet diesem Argument so:

> *„Wenn der Nonnenorden in Taiwan wirklich seinen Ursprung in einem theravāda-buddhistischen Nonnenorden hat, [so muss doch festgestellt werden, dass] es sich später aber bei der Nonnenordination um zwei ordinierende saṅghas handelte: Ein Theravāda-Nonnenorden und ein Mahāyāna-Mönchsorden. [Das bedeutet], dass die neuordinierten Nonnen zu Mischkindern [lukkhrüng (ลูกครึ่ง)] wurden, d.h. zu Nonnen halb Theravāda, halb Mahāyāna.“*[612]

Samaneri Thammanantha wiederum erwidert diesem Einwand Folgendes:

---

610 Nach Samaneri Thammanantha sandte der indische Herrscher Aśoka im dritten vorchristlichen Jahrhundert seinen ordinierten Sohn Mahinda nach Sri Lanka, um dort den Buddhismus zu etablieren. Als später die Schwägerin des damaligen Königs von Sri Lanka um die Ordination zur Nonne bat, wurde die ordinierte Schwester von Mahinda eingeladen nach Sri Lanka zu kommen, um mitzuhelfen, dort den Nonnenorden einzurichten. 429 reiste dann eine Gruppe von Nonnen von Sri Lanka nach China und ordinierte dort 300 chinesische Frauen. Nach der kommunistischen Machtübernahme wanderte der Nonnenorden nach Taiwan aus. Der heute in Taiwan existente Nonnenorden ist somit, so behauptet Samaneri Thammanantha, ein Ableger der Theravāda-Tradition (Nasak Atcimathon, 2544, S. 70; Chatsumarn Kabilsingh, 1998, S. 27-29). Siehe hierzu auch: Channarong Bunnun, 2545, S. 25-26; Atiya Achakulwisutu, Bangkok Post vom 30.05.2001; Lee/Badhra, 2002, S. 32-33.

611 Phimphan Hansakul/Bunkhanit Worawithayanon/Chaiwat Premcan, 2544, S. 142.

612 Phra Dhammapiṭaka, 2544b, S. 9.

„Was die Bedingung der Ordination durch beide saṅghas angeht, so muss die Ordinationszeremonie durch den Nonnen-saṅgha und den Mönchs-saṅgha durchgeführt werden. Es wird aber nirgendwo [im Pāli-Kanon] erwähnt, dass der Nonnen-saṅgha theravāda-buddhistisch sein muss. Zur Zeit des Buddha und selbst in den darauffolgenden 100 Jahren gab es keine Aufspaltungen in Kongregationen [nikāya]. Dass man fordert und feststellt, dass die Ordination ausschließlich von einem theravāda-buddhistischen Nonnen-saṅgha durchgeführt werden muss, ist eine Forderung, die über den Bereich des Dhamma-vinaya Buddhas hinausgeht. Dies ist ein Indikator, der zeigt, wie diejenigen, die so stark die nikāyas hochhalten, dass sie den Dhammavinaya vergessen, an Kleinigkeiten haften. Diese Anhaftung an nikāyas widerspricht der Haltung Buddhas, der wiederholt das Sich-Einigsein lehrte.“[613]

Für Phra Dhammapiṭaka ist diese Argumentation widersprüchlich und zeigt, dass Samaneri Thammanantha selbst „noch am Theravāda anhaftet“[614]:

„Zuerst sagt sie [=Samaneri Thammanantha], dass es zur Zeit des Buddha weder den Theravāda noch den Mahāyāna gegeben hat. Somit könnte sie doch Mahāyāna-Nonnen [als Ordinationslinie akzeptieren]. Und warum spricht sie dann von einer Nonnen[linie] aus Sri Lanka, die nach Taiwan gelangte? ... Dies zeigt doch, dass sie immer noch an das Theravādatum denkt [คำนึงถึง]... und, dass sie keine sicheren Prinzipien hat... Beim Entstehen eines nikāya handelt es sich um die Fakten historischer Ereignisse... Das Wort ‚Theravāda‘: Was bedeutet es? Wir dürfen uns nicht an Bezeichnungen anhaften. Es handelt sich lediglich um ein Wort, mit dem man dieses traditionelle[615] *System oder Bewahren von Traditionellem [การรักษาแบบแผน] mit ‚Theravāda‘ bezeichnet. Nur das!... Es handelt sich nur um ein Wort, dass eine Bedeutung übermittelt. Und dieses bedeutungsübermittelnde Wort steht für einen tatsächlichen Zustand, welcher... historische Ereignisse meint, nämlich, dass sich diese Linie des saṅgha an diese Prinzipien hält und an dieser Handhabung [หลักปฏิบัติ] festhält... es ist so, als ob sie [Samaneri Thammanantha] darum kämpft [ดิ้นรน], theravāda-*

---

613 Thammanantha Samaneri, 2544, S. 21. Siehe hierzu auch: Thammanantha Samaneri, 2546, S. 83-84; Channarong Bunnun, 2545, S. 26-27.

614 „...ยังติดใจเรื่องเถรวาทอยู่...“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004).

615 Phra Dhammapiṭaka verwendet hier das englische „tradition“.

buddhistisch zu werden... Warum darum kämpfen, wenn sie [doch] selber sagt, dass [es zur Zeit des Buddha] keine Trennung [zwischen den nikāyas] gab?"[616]

Suwanna Satha-anan erkennt in der Entscheidung des Buddha, den Frauen trotz des damaligen patriarchalisch geprägten soziokulturellen Umfeldes die Ordination zu erlauben, ein Prinzip, welches die „ultimate truth" des dhamma (paramatthasacca) über die „conventional truth" (sammutisacca) stellt: Die „höhere Wahrheit" meint in diesem Kontext das gleiche Erwachenspotential von Mann und Frau, die „konventionelle Wahrheit" hingegen „were the cultural constraints of that time". Suwanna Satha-anan fordert darum, dass der zeitgenössische thailändische saṅgha nicht hinnimmt, dass „one accident in history [i.e. der Abriss der Nonnen-Ordinationslinie]... triumph[s] over the Buddha´s decision." Vielmehr solle der saṅgha dem vom Buddha vorpraktizierten Paradigma folgen: „[T]he Sangha is duty-bound to respect the Buddha´s will and support bhikkhuni ordination".[617] Aus der Tatsache, dass der Buddha den vinaya oft den gesellschaftlichen Bedingungen seiner Zeit anpasste, folgert Suwanna Satha-anan, dass „when conditions of lay society change, the Buddha would desire the sangha to change as necessary."[618] Und da die moderne Gesellschaft weitaus empfänglicher für Frauenfragen geworden sei, fordert sie eine entsprechende Akkommodation des vinaya, insbesondere aber der acht garudhammas, die im Folgenden detailliert besprochen werden, und in denen Suwanna Satha-anan eine anachronistische „institutional subordination" erkennt:

„The principle of truth over convention should serve as a basis for future feminist interpretations and renegotiations of the Buddhist scriptures. It should also serve as a basis for institutional decisions of the Sangha in relation to the women´s issues. What is at stake is not only the human rights of women, but

---

616 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004.

617 Atiya Achakulwisutu, Bangkok Post vom 30.05.2001; Suwanna Satha-Anand, 2001, S. 281-291.Siehe auch: Thammanantha Samaneri, 2546, S. 69-71.

618 Suwanna Satha-Anand, 2001, S. 288.

also the philosophical universality and institutional integrity of Buddhism itself.“[619]

Phra Dhammapiṭaka erwidert auf diese Argumentation Folgendes:

„Eigentlich aber gibt es [zwischen dem paramatthasacca und dem sammuti-sacca] keine Höherwertigkeit [ไม่มีเหนือ]... D.h. [das Entscheidende] liegt in ihrem Zweck und ihren Bedeutungen... Wir können deutlich die Absicht des Buddha erkennen, d.h. wir wissen, dass sich die Zeiten ändern und man [deshalb den vinaya] akkommodieren muss, damit es passt. Aber hier gibt es ein Problem: ... Wie soll man sich entscheiden? Und was hat den größeren Vorteil? Wo liegt [unsere] Absicht? [Sie liegt darin], die ursprüngliche Lehre des Buddha zu bewahren,... um dadurch späteren Generationen die Möglichkeit zu geben, [diese auch] zu erreichen. Und welche Methode ist nun besser? ... Den Buddha gibt es nicht mehr. Und wer hat dieses sammuti[sacca] fixiert? Der Buddha hat es fixiert... [Deshalb] ergibt sich jetzt das Problem: Wer soll derjenige sein, der [Änderungen] dieses sammuti[sacca] vornimmt? ... Der Theravāda... vertritt die Auffassung, dass, wenn ein saṅgha sagt: ‚Dieses sammuti[sacca] ist unpassend, [laßt es uns] ausbessern.‘, so gibt es später einen anderen saṅgha, der damit nicht einverstanden ist... und sagt: ‚Das ist nicht richtig‘ [und daraufhin] etwas anderes ausbessert... nachher können sie sich gegenseitig nicht mehr akzeptieren und es kommt zu Spaltungen in kleinere nikāyas...“[620]

Die Ereignisse der Ersten Saṅgīti, bei der sich die anwesenden 500 arahants nicht auf eine gemeinsame Resolution hinsichtlich der Frage, was „kleinere Trainingsregeln“ sind, einigen konnten, hat, so Phra Dhammapiṭaka, gezeigt, wie schwierig es ist, zu einem einvernehmlichen Verständnis in diesen Fragen zu kommen. Solange aber die originalen Texte bewahrt und befolgt werden, „gibt es *ein* Zentrum und somit *eine* Meinung.“[621]

Eine Adaption der vinaya–Texte an die gegenwärtigen Gegebenheiten riskiert die Fragmentarisierung in verschiedene nikāyas und damit wieder den Verlust des originalen Sinns. Die

---

619 Suwanna Satha-Anand, 2001, S. 290.

620 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004.

621 „...มีศูนย์อันเดียวกัน ก็มีมติเดียว“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004).

Einheit (sāmaggi) des saṅgha ist nämlich ein notwendiger Faktor für die Authentizität und historische Kontinuität der Theravāda-Tradition. „Sollte es passieren, dass irgendeine [theravāda-buddhistische] Gruppe in irgendeinem Land eine neue Meinung [mati] hervorbringt, so ist das gleichbedeutend mit dem Beginn einer Spaltung des Theravāda."[622]

Den Dhammavinaya zu enttabuisieren, bedeutet für Phra Dhammapiṭaka, den Theravāda-Buddhismus langfristig der Gefahr der fortschreitenden Entropie[623] und der historischen Erosion, d.h. des allmählichen Verschwindens[624], auszusetzen:

> *„Manchmal betrachten wir die Dinge einseitig, insbesondere die Dinge, die wir gerade benötigen. Wir betrachten die Dinge nicht im Ganzen, wie [z.B.] in der Geschichte versucht wurde, sich in strikter Weise nach der Verkündigung des Buddha [buddhapaññatti] zu richten. Als es keine Mönche mehr auf Sri Lanka gab, musste man Boten schicken, um den Mönchsorden von Thailand oder Burma um Ordination zu bitten... Das bedeutet, dass man versuchte, die Verkündigung des Buddha zu bewahren, um [das Wohl] der Allgemeinheit und der Gesellschaft auf lange Sicht hin zu wahren. Grundsätze müssen bewahrt werden, andernfalls bleibt kein Standard übrig. Wenn man dies nicht akzeptiert, kann man zukünftig auch alles andere anführen."*[625]

In Phra Dhammapiṭakas Augen ist der Theravāda-Buddhismus ein historisch gewachsenes Gebilde mit einer historischen Aufgabe, die nur durch Konsens erfolgsversprechend ist. Fundament dieses Konsenses ist der Pāli-Kanon und das Bestreben einer authentischen Praxis entsprechend den vom Kanon vorgegebenen Maßstäben.

Die Restriktionen, welche die Bewahrung des originalen vinaya mit sich bringt, belasten die heutigen Theravāda-Mönchen z.T. mit Erschwernissen, die eine Verbreitung der buddhis-

---

622 „ถ้าเกิดมีกลุ่มไหนประเทศไหนไปสร้างมติใหม่ขึ้นมา มันก็เท่ากับทำให้เถรวาทนั้นเริ่มแตกแยก" (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004).

623 „ยุ่ง".

624 „...ค่อย ๆ หมด หาย ๆ ไป..." (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 15.07.2002).

625 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 15.07.2002.

tischen Lehren schwierig machen (vor allem im Ausland). Aus diesem Grund schlägt Phra Dhammapiṭaka vor, sich Gedanken darüber zu machen, bei der Mönchsordination selektiv vorzugehen und die Zahl der Mönche einzuschränken und eine weitere Gemeinschaft zu schaffen, die mehr soziale Freiheiten hat, die sie bei der Verbreitung der buddhistischen Lehre einsetzen kann.[626]

Während Samaneri Thammanantha den Texten zu entsprechen versucht, plädiert Suwanna Satha-anan für eine bewusste Änderung der Texte, da die Texte selber eine Änderung legitimieren würden. Beide versuchen hier also ihre Argumente in erster Linie auf den Textinhalt zu stützen. Gleichzeitig gibt es aber auch Stimmen, die mit hauptsächlich sozialen Argumenten für die Ordination der Frauen drängen. Mit dem Argument der geschlechtlichen Gleichrangigkeit verlangen auch weitere renommierte thailändische Wissenschaftler die Ordination der Frauen: Hierdurch würde der bestehende soziostrukturelle Unterschied, der zwischen den thailändischen Männern und Frauen besteht, ausgeglichen werden. Sie erkennen in der Etablierung eines Nonnenordens die Möglichkeit, viele durch die bestehenden sozialen Strukturen verursachten Probleme der thailändischen Frauen zu reduzieren: „[T]he existence of a bhikkhuni order could provide a new opportunity for poor rural girls who otherwise would end up in sweat shoops or brothels.“[627]

---

626 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004.

627 Atiya Achakulwisutu, Bangkok Post, 30.05.2001; Chatsumarn Kabilsingh, 2002, S. 97-98; Ouyporn Khuankaew, 2002, S. 16-17; Channarong Bunnun, 2545, S. 28; Suwanna Satha-Anand, 2001, S. 289.
Thawiwat Puntharikwiwats Argumente für die Einführung eines Nonnenordens sind wie folgt: „The widespread prostitution and women´s poverty in Thailand is partly due to the lack of a sound female religious institution – like the Bhikkhuni Sangha – to support women spiritually and socially and provide them with an alternative for a better life.“ „What men essentially owe to women, in the Thai Buddhist context, is acknowledgement and support of women´s religious rights – the rights to ordination and the revival of the Bhikkhuni Sangha… The grant of women´s religious rights – the establishment of Bhikkhuni Sangha – is seen as a structural solution for prostitution, sexual abuse, and child abuse in Thailand.“ (Tavivat Puntarigvivat, 2002, S. 99, 111).
Phra Dhammapiṭaka nimmt hinsichtlich der sozialen Benachteiligung der thailändischen Frauen und der diesbezüglichen Rolle des saṅgha folgende Position ein: „Es ist nicht die Aufgabe des saṅgha, dass er

Nach Phra Dhammapiṭaka ist aber eine Wiederbelebung des theravāda-buddhistischen Nonnenordens schlichtweg aus faktischen Gründen nicht mehr möglich (es sei denn, dass die historische Forschung eindeutig aufzeigt, dass eine intakte Theravāda-Ordinationslinie für Frauen immer noch vorhanden ist). Aus diesem Grund schlägt er folgende Herangehensweise an dieses Problem vor:

> *„...der erste Schritt [in dieser Angelegenheit] besteht darin, dass... wir eine wohlwollende Absicht haben... und dann nach Möglichkeiten suchen... Die Bedürfnisse müssen begrenzt werden durch die Prinzipien. Soweit wie uns die Prinzipien [Möglichkeiten] eröffnen, sollten wir versuchen, sie vollständig auszuschöpfen... Die Absicht besteht nicht darin, auszugrenzen, sondern darin, Möglichkeiten zu suchen, Möglichkeiten aber, soweit dies die Prinzipien zulassen... Wir sollten gemäß folgender Methode verfahren:* ***‚Die Frauen zu fördern, den Dhammavinaya aber nicht zu beschädigen.'***“[628]

Basierend auf dem Potential des Erwachens und dem nach wie vor vorhandenen Recht zur Ordination plädiert Phra Dhammapiṭaka dafür, die Tatsache zu akzeptieren, dass die

---

Armen und Notdürftigen Bildung zukommen lassen muss; dies ist vielmehr die Aufgabe des Staates. Es gab aber eine Zeit, in der die Regierung, sei es aufgrund von mangelndem Vermögen oder sei es aufgrund von Unwissenheit, unzulänglich [arbeitete], was bewirkte, dass armen und notdürftigen Reisbauern die staatliche Ausbildung nicht zugänglich war. Aber weil das Kloster [wat, T.] und der saṅgha die [traditionellen] Bildungszentren schon waren, bekamen die Reisbauern daraufhin beiläufig die Gelegenheit zur Bildung... Was nun die Angelegenheit betrifft, dass Frauen zu Prostituierten werden, und dass die Männer sich ordinieren lassen, so handelt es sich nicht um dieselbe Sache. Dass Männer sich ordinieren lassen können, bedeutet nicht, dass all jene Frauen zu Prostituierten werden müssen. Die Männer lassen sich schon lange ordinieren, und es kam nicht zu diesem Problem. Es handelt sich hier nämlich um ein Problem der thailändischen Gesellschaft selbst. So wie ich schon gesagt habe: Es ist zu einer beiläufigen Rolle gekommen, dass nämlich der saṅgha einer Anzahl von armen, bedürftigen Landjungen helfen kann und ihnen einen Bildungsweg ermöglicht. Aber weil es keine Nonnen gibt, so ergibt sich, dass man den Frauen [in entsprechender Weise] nicht hilft. Das bedeutet aber nicht, dass diese Rolle die Aufgabe des saṅgha wäre... Wenn unsere Gesellschaft in Ordnung wäre, dann würde sie es nicht zulassen, dass die Frauen zu Prostituierten werden. Eigentlich besteht keine Notwendigkeit darin, dass die Männer sich ordinieren lassen und die Frauen dann zu Prostituierten werden... Was die Fürsorge von Landfrauen angeht, so ist es die Aufgabe einer ordentlichen Gesellschaft selber, ein [entsprechendes] System zu etablieren. Es ist nicht die Aufgabe des saṅgha.“ (Phra Dhammapiṭaka, 2544b, S. 43-44).

628 „...**‚ผู้หญิงก็ได้ ธรรมวินัยก็ไม่เสีย'**...“ (Hervorhebung entspricht dem Originaltext). (Phra Dhammapiṭaka, 2544b, S. 9-10).

notwendigen Faktoren für eine Neuinitiation des bhikkhunī–Ordens nicht gegeben sind. Phra Dhammapiṭaka regt aber aus diesen zwei Gründen an, sich Gedanken über alternative Institutionen wie z.B. die Etablierung eines „Nonnen[ordens] in neuer Gestalt“ zu machen.[629] Hierbei muss allerdings „das Faktum akzeptiert werden, dass es sich nicht um bhikkhunīs gemäß der Verkündigung des Buddha [buddhapañňatti] handelt.“[630] Außerdem hat sich Phra Dhammapiṭaka schon einige Zeit vor der Kontroverse um die Nonnenordination dafür ausgesprochen, den sozialen Status der schon seit Jahrhunderten in Thailand bestehenden Institution der Mächis[631] anzuheben, um dadurch Frauen eine bessere Möglichkeit zu geben, an Bildung zu gelangen. Die Mächis, so ergänzt Phra Dhammapiṭaka diesen Punkt, haben im Vergleich zu den bhikkhunīs, die aufgrund ihres 311 Trainingsregeln umfassenden vinaya sehr eingeschränkt in ihrer Kontaktaufnahme zur Laiengesellschaft sind, bessere Möglichkeiten, durch soziale Dienste die Gesellschaft zu bereichern. Phra Dhammapiṭaka ist der Auffassung, dass eine Verbesserung des Status' der Mächis mit Hinblick auf die soziale Akzeptanz konservativer Kreise erfolgversprechender ist als die Etablierung einer neuen Institution, die zu „factionalism and disharmony“ führen könnte. Um das teilweise schlechte

---

629 „...ภิกษุณีในรูปใหม่...“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 15.07.2002). Siehe hierzu auch: Sanitsuda Ekachai, 1999, S. 227-234.

630 „...ยอมรับความจริงว่า ไม่ใช่ภิกษุณีตามพุทธบัญญัติ“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 15.07.2002).

631 Die Mächis sind weißgekleidete Frauen, die sich Kopf und Augenbrauen rasieren und acht oder zehn Gelübde auf sich nehmen. Bezüglich des klerikalen Status der Mächis nimmt der thailändische Staat eine ambivalente Position ein: Während das Kommunikationsministerium die Mächis als „Nicht-Ordinierte“ betrachtet, sieht das Innenministerium in ihnen „Ordinierte“. Praktisch bedeutet dies für Mächis, dass sie wie die Mönche nicht wählen dürfen, gleichzeitig aber nicht wie Mönche Ermäßigungen bei der Benutzung von öffentlichen Verkehrsmitteln bekommen (Siehe hierzu: Chatsumarn Kabilsingh, 1998, S. 44; Delouche, 2003, S. 15ff.; Samaneri Rattanavali, 2002, S. 10-11).
Für Phra Dhammapiṭaka gibt es - im Gegensatz zu Samaneri Thammanantha (Nasak Atcimathon, 2544, S. 73) - ein kanonisches Vorbild für die heutigen thailändischen Mächis: Die „odātavasanā brahmacārinī“ („weißgekleidete zölibatär lebende Frauen“ (M.I.490); Phra Dhammapiṭaka, 2544b, S. 17).

Ansehen, das Mächis in der thailändischen Gesellschaft haben[632], zu korrigieren, bedarf es, so Phra Dhammapiṭaka, sowohl der Bereitstellung besserer Bildungsmöglichkeiten für Mächis und gesetzlicher Maßnahmen als auch des Engagements der Mächis selbst.[633] In diesem Zusammenhang hat Phra Dhammapiṭaka alternative Bezeichnungen für die Mächis vorgeschlagen, wie „Nekkhammikā", i.e. „Die der Welt Entsagende", oder „Bhāvikā", i.e. „Die Sich-Trainierende".[634]

Ein weiterer die Interpretation des Pāli-Kanons betreffender Punkt, bei der die Rolle der Frauen im Buddhismus thematisiert wird und der sowohl aufgrund der Ordination von Samaneri Thammanantha als auch wegen der umstrittenen textkrititischen Analysen von Phra Mano Mettanantho in Thailand erneut diskutiert wird, dreht sich um die im Pāli-Kanon anzutreffenden androzentristischen Tendenzen.

Das wohl am häufigsten angeführte Beispiel für diese Neigungen stellt die kanonische Erzählung über die Entstehung des Nonnenordens dar: Im Vinayapiṭaka wird berichtet, wie der Buddha im fünften Jahr nach seinem Erwachen von seiner Tante und Ziehmutter Mahā-pajāpatī Gotamī dreimal um die Ordinationserlaubnis für Frauen gebeten wird. Der Buddha lehnt ihr Gesuch aber jedes Mal ab, indem er ihr sagt: „Genug, Gotamī, setze dir nicht das Hinausziehen der Frauen vom Haus in die Hauslosigkeit im vom Buddha verkündeten

---

632 Obwohl es einige Mächis gibt, die aufgrund ihrer Meditationspraxis, ihres sozialen Engagements oder ihres skripturalen Wissens hochverehrt werden, haben die Mächis immer noch in weiten Teilen der Gesellschaft einen eher schlechten Ruf. Man sagt ihnen beispielsweise nach, sie würden sich nur aufgrund eines „gebrochenen Herzens" („อกหัก") dem geistlichen Leben zuwenden oder seien Heimatlose, die keine anderen Möglichkeiten mehr in ihrem Leben sehen würden. Außerdem werden immer wieder bettelnde Mächis in den Straßen Bangkoks angetroffen, was für ein schlechtes Ansehen der Mächis sorgt.

633 Sanitsuda Ekachai, 1999, S. 227-234; Sanitsuda Ekachai, 2001, S. 218-227.

634 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004.

Dhammavinaya in den Kopf.“[635] Mahāpajāpatī Gotamī, die sich durch diese Antwort nicht entmutigen lässt, schneidet ihr Haar ab, zieht die safranfarbene Robe an und reist dem Buddha zusammen mit einer großen Gruppe anderer Frauen von Kapilavatthu bis nach Vesālī hinterher. Als sie dort ankommt, befindet sie sich aufgrund der strapaziösen Reise in einer bedauernswerten Verfassung[636], in der sie von Ānanda erblickt wird. Nachdem Ānanda von ihr über das Vorgefallene unterrichtet wird, trägt er ihr Anliegen erneut dem Buddha dreimal vor. Wieder gibt der Buddha aber jedes Mal eine negative Antwort. Daraufhin fragt Ānanda den Buddha in „geschickte[r] Gesprächsführung“[637], ob ordinierte Frauen in der Lage sind (bhabbo) zu ariyas zu werden. Der Buddha bejaht dies. Als dann Ānanda darüber hinaus den Buddha noch an die verdienstvollen Taten erinnert, die einst Mahāpajāpatī Gotamī gegenüber dem Buddha ausführte, gestattet Buddha schließlich die Ordination von Frauen. Er stellt aber die Bedingung, dass Mahāpajāpatī Gotamī die acht garudhammas (aṭṭha garudhammā) akzeptiert.[638] Die acht garudhammas lauten wie folgt:

1. „[Von einer] Nonne, selbst wenn sie schon 100 Jahre ordiniert ist, ist einem Mönch gegenüber, selbst wenn dieser erst an diesem Tag ordiniert worden ist, eine (verbale) ehrfurchtsvolle Begrüßung durchzuführen, aufzustehen, die Begrüßung mit aneinander gelegten Händen durchzuführen und sind Akte der Huldigung zu vollziehen.“[639]

---

635 „Alaṃ, gotami, mā te rucci mātugāmassa tathāgatappavedite dhammmavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjā'ti.“ (Vin.II.253).
Für eine Besprechung dieser auffallenden Formulierung, siehe: Hüsken, 1993, S. 152.

636 „...mit geschwollenen Füßen, den Körper mit Staub bedeckt, leidend, traurig und mit Tränen im Gesicht weinend...“ („...sūnehi pādehi rajokiṇṇena gattena dukkhī dummanā assumukhī rudamānā...“; Vin.II.253-254).

637 Hüsken, 1993, S. 152.

638 Vin.II.252-255. Siehe hierzu auch: Hüsken, 1993, S. 151-170; Chatsumarn Kabilsingh, 1998, S. 9-11.

639 Übersetzung von Ute Hüsken (Hüsken, 1993, S. 155-156).
„Vassasatūpasampannāya bhikkhuniyā tadahupasampannassa bhikkhuno abhivādanaṃ paccuṭṭhānaṃ añjalikammaṃ sāmīcikammaṃ kātabbaṃ.“ (Vin.II.255).

2. „Eine Nonne soll die Regenzeit nicht in einem Wohnbezirk verbringen, in dem sich kein Mönch befindet.“[640]
3. „Zweimal im Monat soll eine Nonne den Mönchs-saṅgha um zwei Dinge fragen: Die Frage nach dem uposatha-Tag und das Kommen zur Belehrung.“[641]
4. „Eine Nonne soll, nachdem die Regenzeit vorüber ist, beide Orden in drei Hinsichten befriedigen: durch das Gehörte, das Gesehene und das Vermutete.“[642]
5. „Eine Nonne, die gegen ein garudhamma verstoßen hat, soll vor beiden Orden für die Hälfte eines Mondmonats mānatta[643] ausüben.“[644]
6. „Eine Sikkhamānā muß, nachdem sie zwei Jahre die sechs Regeln befolgt hat, bei beiden Orden um die Erteilung der Upasampadā nachsuchen.“[645]
7. „Eine Nonne darf auf keine Weise einen Mönch beschimpfen oder schmähen.“[646]
8. „Von heute an ist das Ansprechen von Mönchen durch Nonnen verboten, (aber) das Ansprechen von Nonnen durch Mönche ist nicht verboten.“[647]

---

640 Übersetzung von Ute Hüsken (Hüsken, 1993, S. 157).
„Na bhikkhuniyā abhikkhuke āvāse vassaṃ vasitabbaṃ.“ (Vin.II.255).

641 „Anvaddhamāsaṃ bhikkhuniyā bhikkhusaṅghato dve dhammā paccāsīsitabbā - uposathapucchakañca, ovādūpasaṅkamañca.“ (Vin.II.255).

642 Übersetzung von Ute Hüsken (Hüsken, 1993, S. 159).
„Vassaṃvuṭṭhāya bhikkhuniyā ubhatosaṅghe tīhi ṭhānehi pavāretabbaṃ - diṭṭhena vā, sutena vā, parisaṅkāya vā.“ (Vin.II.255).

643 Mānatta ist die Bezeichnung für eine Vorgehensweise zur „Wiedergutmachung“ von schweren Vergehen.

644 „Garudhammaṃ ajjhāpannāya bhikkhuniyā ubhatosaṅghe pakkhamānattaṃ caritabbaṃ.“ (Vin.II.255).

645 Übersetzung von Ute Hüsken (Hüsken, 1993, S. 160).
„Dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhatosaṅghe upasampadā pariyesitabbā.“ (Vin.II.255).

646 Übersetzung von Ute Hüsken (Hüsken, 1993, S. 162).
„Na bhikkhuniyā kenaci pariyāyena bhikkhu akkositabbo paribhāsitabbo.“ (Vin.II.255).

647 Übersetzung von Ute Hüsken (Hüsken, 1993, S. 163).

Dass es sich bei den acht garudhammas um die authentischen Worte des Buddha handelt, wird sowohl von thailändischen als auch von westlichen Forschern angezweifelt.[648] Nach Phra Mano Mettanantho widersprechen die acht garudhammas gemäß der Kohärenzforderung des mahāpadesa–Satzes den wesentlichen Ideen der meisten anderen Lehrreden Buddhas, in welchen von der Gleichwertigkeit von Mönchen und Nonnen gesprochen wird[649], und die Liebe (mettā) und Mitgefühl (karuṇā) gegenüber allen Lebewesen lehren.[650] Für Phra Mano Mettanantho handelt es sich aus diesem Grund bei den acht garudhammas um Interpolationen, die, um ihnen Autorität zu verleihen, dem Buddha nach seinem Tod in den Mund gelegt wurden. Die eigentliche Intention der acht garudhammas besteht aber, so behauptet Phra Mano Mettanantho, darin, den „Nonnenorden schnell und vollständig zu eliminieren".[651]

Phra Dhammapiṭaka, der im Gegensatz zu Phra Mano Mettanantho die Authentizität der acht garudhammas nicht in Frage stellt, erklärt, dass bei der Analyse der acht garudhammas zwei Gesichtspunkte berücksichtigt werden müssen, nämlich der soteriologische und der soziokulturelle, konventionelle Aspekt:

> *„Das Mensch-Sein und das Mann- oder Frau-Sein sind ebenfalls verbunden mit dem Verwirklichen des dhamma. Wenn man dies vom Standpunkt der dhamma–Verwirklichung aus betrachtet, so gibt es kein Mann-Sein und kein Frau-Sein... denn sowohl die Frauen als auch die Männer haben die Gemeinsamkeit des Mensch-Seins... Jeder Mensch wird manchmal als Frau und manchmal als Mann geboren. Es geht hin und her und hängt ab vom indivi-*

„Ajjatagge ovaṭo bhikkhunīnaṃ bhikkhūsu vacanapatho, anovaṭo bhikkhūnaṃ bhikkhuhīsu vacanapatho." (Vin.II.255).

648 Gnanarama, 1997, S. 70-76; Hüsken, 1993, S. 169-170; Phra Dhammapiṭaka, 2544b, S. 25; Tavivat Puntarigvivat, 2002, S. 111.

649 Mettanantho Phikkhu, 2545b, S. 107.

650 Mettanantho Phikkhu, 2545b, S. 109.

651 „...ทำลายภิกษุณีสงฆ์ให้หมดไปโดยเร็ว..." (Mettanantho Phikkhu, 2545b, S. 125).

duellen kamma. Von diesem Standpunkt aus betrachtet sind alle Menschen gleich. Aus diesem Grund hat jeder Mensch, egal ob weiblich oder männlich, dasselbe Potential, das Erwachen zu erreichen. Was unsere Differenzierung in Frau und Mann angeht, so ist dies eine sehr kurzfristige Betrachtungsweise. In Wirklichkeit aber besitzt jeder Mensch sowohl Weibliches als auch Männliches, was sich ständig verändert."[652]

Während auf soteriologischer Ebene die geschlechtliche Gleichwertigkeit außer Frage steht, stellen die acht garudhammas eine Reaktion auf die damalige Gesellschaft dar: Der Buddha, so erläutert Phra Dhammapiṭaka, stand im Wettbewerb mit anderen religiösen Bewegungen seiner Zeit und musste darum, um den Erfolg der eigenen Lehre nicht zu gefährden, auf die Werte der stark patriarchalisch geprägten Gesellschaft reagieren, d.h. die von ihm erlassenen Ordensvorschriften entsprechend dem soziokulturellen Kontext adaptieren.[653]

Die von Phra Mano Mettanantho, Samaneri Thammanantha[654], der thailändischen Soziologin Aphinya Füangfusakun[655] und dem thailändischen Religionswissenschaftler Thawiwat Puntharikwiwat[656] vertretene These, dass es bei den Mönchen der Ersten Saṅgīti androzentristische Tendenzen gegeben habe, impliziert für das Selbstverständnis des Theravāda-Buddhismus schwerwiegende Konsequenzen. Der junge Gelehrtenmönch W. Wachiramethi formuliert diese wie folgt:

„Wenn jemand unvorsichtigerweise die Ältesten Mönche, die an der Ersten Saṅgīti teilnahmen, beschuldigt, sie hätten Vorurteile [agati] gegenüber Frauen gehabt, so ist dies so, als ob er behaupten würde, dass all diese Ältesten

---

652 Phra Dhammapiṭaka, 2544b, S. 26.

653 Phra Dhammapiṭaka, 2544b, S. 25-37.

654 Chatsuman Kabinlasing, 2528, S. 42; Thammanantha Samaneri, 2546, S. 99-100.

655 Für Apinya Füangfusakun zeigen die Geschehnisse der Ersten Saṅgīti, dass schon lange zuvor auf Seiten der Mönche eine Unzufriedenheit gegenüber den klerikalen Frauen vorhanden gewesen sei. Diese sei schließlich bei der *Ersten Rezitation* „explodiert" („...ระเบิดออกมา..."; http://www.geocities.Com/finearts2544/newpage01.html).

656 Tavivat Puntarigvivat, 2002, S. 111; siehe hierzu: Thammanantha Samaneri, 2546, S. 99-100.

Mönche keine wirklichen arahants gewesen seien. Oder anders betrachtet, wäre dies gleichbedeutend mit der Aussage, dass all diese arahants ‚Politik betrieben' [เล่นการเมือง] hätten."[657]

Diese Behauptung wird auch in der Tat explizit von Phra Mano Mettanantho aufgestellt: Nach seiner textkritischen Analyse des Pāli-Kanons kommt er zu dem Schluss, dass mit Ausnahme von Ānanda

„alle [anderen Teilnehmer], tief in sich eingegraben, brahmanische Werte hatten... Wahrscheinlich waren sie nicht wirklich arahants, die frei von Verunreinigungen [kilesa] waren, wie es in vorhandenen buddhistischen Quellen heißt. Es handelt sich [hierbei] nur um Behauptungen."[658]

Aufgrund der im Pāli-Kanon vorhandenen Hinweise sind nach Phra Dhammapiṭaka keinerlei Rückschlüsse darüber möglich, ob die Teilnehmer der Ersten Saṅgīti mit Vorurteilen (agati) gehandelt haben. So gibt es beispielsweise noch zu wenige Daten darüber, wie groß der Einfluss der brahmanistischen Gesellschaft auf die Stabilität und Prosperität der damals noch sehr jungen buddhistischen Bewegung war und inwieweit der Buddhismus auf diesen Einfluss reagierte.[659]

Phra Dhammapiṭaka resümiert seine Kritik an Phra Mano Mettananthos Analyse über die Rolle des Mahākassapa folgendermaßen:

„Ich selber habe darüber zu zweifeln begonnen, ob Phra Mano [= Phra Mano Mettanantho] nur sehr nachlässig gearbeitet hat oder eine [bestimmte] Absicht verfolgt. Denn die Dinge, die er dem Mahākassapa zuspricht und durch die er ihn so aussehen lässt, als ob er Macht [อิทธิพล] gehabt hätte, sind alle unwahr."[660]

---

657 W. Wachiramethi Phikkhu, 2545, S. 78.

658 Mettanantho Phikkhu, 2545b, S. 215.

659 Phra Dhammapiṭaka, 2546a, S. 188; Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004.

660 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004. Siehe hierzu: Phra Dhammapiṭaka, 2546a, S. 189-191.

Dieses Kapitel hat anhand verschiedener konkreter Auseinandersetzungen deutlich werden lassen, wie Phra Dhammapiṭakas konservativer Ansatz hinsichtlich des Pāli-Kanon zu verstehen ist und wie er diesen begründet: Um einen Autoritäts- und Authentizitätsverlust des Kanons vorzubeugen, dürfen die in ihm enthaltene Texte auf keinen Fall verändert werden. Dies gilt insbesondere für die Texte, die den vinaya beinhalten. Da diese Texte im Gegensatz zu den Texten, die den dhamma lehren, nicht den Anspruch erheben, eine „zeitlose Wahrheit" abzubilden, sondern ganz im Gegenteil ihren Inhalt als ausdrücklich sozial-historisch bedingt bezeichnen, wäre eigentlich zu erwarten, dass gemäß den Forderungen von Suwanna Satha-anan die in diesen Texten dargelegten monastischen Bestimmungen entsprechend den Zeiten angepasst werden. Nach Phra Dhammapiṭaka hat aber die bisherige Geschichte des Theravāda-Buddhismus und der Abspaltungen anderer buddhistischer Schulen nur zu deutlich gezeigt, dass die Einhaltung des originalen vinaya die Integrität und Kontinuität des Theravāda-Buddhismus gewährleisten können. Eine Veränderung der Textoberfläche riskiert den Verlust von Konsens, deshalb die Spaltung in verschiedene Schulen und damit verbunden den Verlust des originalen Sinns. Gleichzeitig hat sich aber gezeigt, dass der Kanon Phra Dhammapiṭakas Ansicht nach durchaus auch eine gewisse Flexibilität erlaubt: Trotz seiner ablehnenden Haltung in der Frage der Ordination von Frauen, steht er para-monastischen Modellen positiv gegenüber. Er sieht auch die möglichen Vorteile, wenn die Tradition um neue Elemente erweitert wird. Diese Erneuerungen sind für ihn aber nur dann möglich, wenn das Kohärenzprinzip eingehalten wird und gleichzeitig bestehende Strukturen nicht außer Kraft gesetzt werden. Der letzte Punkt hat sich besonders deutlich in der Kontroverse um die Vorgabe von übermenschlichen Errungenschaften gezeigt. Obwohl W. Chaiphak, wie im vorigen Kapitel geschildert wurde, die Textoberfläche der vinaya–Texte unangetastet lässt, zielen seine Interpretationen darauf ab, „ihren Sinn" an die Gegenwart anzupassen. Dieser Ansatz wird aber deshalb von Phra

Dhammapiṭaka aufs schärfste abgelehnt, weil, so Phra Dhammapiṭaka, die von W. Chaiphak vorgeschlagenen Interpretationen die Forderung der textuellen Kohärenz nicht erfüllen und damit innerhalb des Theravāda-Buddhismus unzulässig sind.

In der dargestellten Auseinandersetzung zwischen Phra Dhammapiṭaka und Phra Mano Mettanantho, der in seiner Interpretation des Mahāparinibbānasutta und der kanonischen Schilderung der Ersten Saṅgīti von der historisch-kritischen westlichen Forschung angeregt wurde, wurde gezeigt, wie Phra Dhammapiṭaka die Kohärenz der kanonischen Schriften sieht, und wie entschieden er dieses Konzept verteidigt. Bei philologischen Detailfragen beruft er sich entsprechend seiner von ihm geforderten Hierarchie der Referenzen auf die Interpretation der Kommentartexte, die für ihn - bei Erfüllung der Kohärenzforderung - eine größere Autorität zu haben scheinen als andere nicht-kanonische Quellen. Die Kontroverse um die Bewertung der Autorität Kommentartexte wird Gegenstand des nächsten Kapitels sein.

14.3 Die Tradition und ihre Schriften

Ein wesentliches Bestreben der westlichen buddhologischen Forschung besteht in der Suche nach dem „frühen Buddhismus“. Mittels verschiedener Techniken der Textkritik wird hierbei der Versuch unternommen, die buddhistischen Texte historisch zu stratifizieren (wobei oftmals nur eine relative Datierung der Texte möglich ist). Das eigentliche Ziel dieser textkritischen Methode ist aber, möglichst alte Texte oder Textteile zu isolieren, um auf diese Weise so weit als möglich die authentische Lehre des Buddha rekonstruieren zu können. Festgestellte Inkonsistenzen hinsichtlich der Textoberfläche und des Textinhalts werden hierbei als Indikatoren dafür betrachtet, dass der betreffende Text nachträglich bewusst oder unbewusst modifiziert wurde. Texte, deren Ursprung die Tradition selber in die Zeit nach Buddhas Tod datiert, nehmen für diesen Zweig der buddhologischen Forschung in ihrer Relevanz meist entsprechend ihrer vermuteten Entstehungzeit ab oder sind von vornherein kaum von Bedeutung. Dieses historische Bestreben ist darum weniger daran interessiert, was die buddhistische Tradition zu sagen hat(te), sondern vielmehr an dem, was der Buddha (wahrscheinlich) sagte.

Diese Interessengewichtung ist auch bei Phra Mano Mettanantho zu beobachten, der mittels seines methodologischen Ansatzes ebenfalls die originalen Worte Buddhas aus den Schriften zu extrahieren versucht. Für ihn ist es eine Eigenheit des Theravāda-Buddhismus, dass er sich bei der Interpretation des Pāli-Kanons an die Hierarchisierung der Texte hält, d.h. bei Unklarheiten im Pāli-Kanon werden die Kommentartexte (Aṭṭhakathā) herangezogen, die wiederum durch Subkommentartexte (Ṭīkā) erklärt werden. Bei deren Erklärung werden aber schließlich die Subsubkommentartexte (Anuṭīkā) benutzt. Obwohl die verschiedenen Kommentartexte zeitlich näher an die Zeit des Buddha heranreichen, sind der modernen westlichen Wissenschaft, so argumentiert Phra Mano Mettanantho, mehr und genauere

Informationen hinsichtlich der kulturellen Geschichte Indiens bekannt als den Verfassern der Kommentartexte. Sich bei der Auslegung des Pāli-Kanons nur auf die Kommentartexte zu beschränken und auf die Forschungsergebnisse der Archäologie, Philologie, vergleichenden Religionswissenschaft, Statistik, Psychologie, Medizin, Soziologie, Geographie usw. zu verzichten, ist deshalb in Phra Mano Mettananthos Augen „eine bedauernswerte Sache und bedeutet soviel, wie sich selbst von der realen Welt wegzuschließen.“[661] Außerdem, so fährt er fort, steht dies im Widerspruch zu den Prinzipien des Buddhismus, der im Kālāmasutta lehrt: „Glaube nicht dem Überliefertem“ (mā paramparāya). Darüber hinaus, so ergänzt Phra Mano Mettanantho diesen Punkt, ist das Beharren auf einer Interpretation, die sich nur auf die Tradition stützt und alles andere ausschließt, eine Sache, die der Buddha bei den Brahmanen kritisiert hatte.[662]

Diese Gedanken zusammenfassend stellt Phra Mano Mettanantho fest:

> *„Die verschiedenen Schriften auf dem Niveau der Aṭṭhakathā, Ṭīkā oder Anuṭīkā, die in dem Zeitraum der letzten 1.500 Jahre entstanden sind, vertreten darum eher die Meinungen der Mönche der Zeit, in welcher die betreffenden Schriften entstanden sind, als dass sie die Autorität haben, die Unanfechtbarkeit und Interpretation des Pāli-Kanons zu entscheiden.“*[663]

Der „Westler-Mönch“ Ñāṇavīra, der in seinem Bestreben, die Lehre Buddhas zu erfassen, nur bestimmte Teile des kanonischen Textmaterials als authentisch und deshalb autoritativ gelten lässt, geht sogar noch weiter und behauptet mit Hinblick auf das Studium der buddhistischen Lehre dies: „[I]gnorance... of the traditional Commentaries... may be counted

---

661 „...สิ่งที่น่าเสียดาย และเท่ากับเป็นการปิดกั้นตนเองออกจากโลกแห่งความจริง“ (Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 129).

662 Phra Mano Mettanantho bezieht sich hier auf eine Stelle im Caṅkīsutta (M. II. 170), an welcher der Buddha die vedischen Lehrer mit einer Kette von Blinden vergleicht, wobei sukzessiv der eine an den anderen anhaftet (paramparāsaṃsattā).

663 Mettanantho Phikkhu, 2545a, S. 130.

a positive advantage, as leaving less to be unlearned.“[664] Buddhadāsa nimmt eine ähnliche Position ein. Er betrachtet die Kommentartexte nämlich, so Gabaude, als „late accretions, useless and even harmful for Buddhism.“[665]

Im Gegensatz zu den bisher aufgeführten Positionen, die versuchen, die buddhistische Lehre über isolierte Texte bzw. Textteile zu verstehen, scheinen in Phra Dhammapiṭakas Auseinandersetzung mit den buddhistischen Lehren die Aṭṭhakathā-Texte eine weitaus wesentlichere Rolle einzunehmen. Für ihn stellen die Kommentartexte nämlich einen wichtigen Kontext dar, in dem die „originalen Buddhaworte“ zu verstehen sind, denn die Aṭṭhakathā sind

> *„die Schriften, welche die Lehre im Tipiṭaka am besten erklären, obwohl es Teile gibt, bei denen man gegenüber manchen hinzugefügten Kleinigkeiten skeptisch sein sollte. Aber was die wichtigen Prinzipien angeht, so sind sie untereinander kohärent.“*[666]

Die Aṭṭhakathā-Texte zeichnen sich in Phra Dhammapiṭakas Augen dadurch aus, dass ihre Verfasser, um den originalen Sinngehalt des Dhammavinaya nicht zu verzerren, mit äußerster Vorsicht bei ihren Erklärungen vorgegangen sind. Die Verfasser

---

664 Ñāṇavīra Thera, 1974, S. 10.

665 Gabaude, 1994, S. 50.

Sathianphong Wannapok stellt in diesem Zusammhang bei Buddhadāsa eine Widersprüchlichkeit fest: Obwohl Buddhadāsa die Kommentarschriften „zurückgewiesen“ („ปฏิเสธ“) hatte, stützte er sich oftmals bei seinen Lehrvorträgen in stärkerem Maße auf Aṭṭhakathā-Texte als auf den Pāli-Kanon. Sathianphong Wannapok fährt fort: „…es gibt Menschen, die schon davor viel [über das Zurückweisen der Kommentare] gesprochen haben, wenn man aber genauer hinschaut, so kann man nicht erkennen, dass sie sich daran gehalten haben. Um ein Beispiel zu geben: Der König Rama IV hat in der Zeit, in der er der Mönch Wachirayan war [Rama IV war vor seiner Inthronisierung 27 Jahre Mönch], gesagt, er weise die Kommentare und die Subkommentare zurück... Lesen Sie bitte mal seine Biographie zur der Zeit, als er die Dhammayuttika-Kongregation gründete. Bei der Entstehung der Dhammayuttika–Kongregation waren die Kommentartexte Wegweiser und nicht der Pāli-Kanon.

Bei der Klärung der Richtigkeit der verschiedenen mönchischen Zeremonien [saṅghakamma] stützte man sich ganz auf die Richtlinien der Kommentartexte und hat sie nicht aus dem Pāli-Kanon. Und wie kann man dann dies als ‚die Aṭṭhakathā zurückweisen‘ bezeichnen?“ (Sathianphong Wannapok, 2532, S. 53).

666 Phra Dhammapiṭaka, 2539e, S. 55.

> *„...versuchten darüber hinaus [eigene] Interpretationen zu vermeiden, d.h. sie versuchten zu erklären, indem sie lediglich Übersetzungen von schwierigen Vokabeln aufzeigten, überlieferte Erläuterungen präsentierten und das anderswo dargelegte buddhavacana zur Bestätigung heranzogen oder Dinge zusätzlich erhellten. Selbst dann, wenn sie interpretieren mussten, haben sie versucht, eine persönliche Interpretation zu umgehen. Sie versuchten Hinweise aufzuzeigen und darüber hinaus verschiedene Meinungen zusammenzutragen und zu präsentieren, Vorschläge zu liefern, oder sie informierten, wenn es sich um ihre persönliche Meinung handelte. Aus diesem Grund respektieren wir sie [die Kommentatoren], obwohl wir an vielen Stellen und in vielen Angelegenheiten nicht mit ihnen übereinstimmen.“*[667]

Die von Phra Dhammapiṭaka der kommentarischen Literatur eingeräumten Wichtigkeit lässt sich u.a. durch seine Auffassung über die Entstehung dieser Textgattung erklären: Im Gegensatz zu Phra Mano Mettanantho datiert er nämlich den Ursprung der Aṭṭhakathā-Texte nicht ins fünfte nachchristliche Jahrhundert, sondern in die Zeit des Buddha.[668] Für Phra Dhammapiṭaka stellen die kanonischen Schriften Mahāniddesa und Cullaniddesa[669], welche beide Sāriputta zugeschrieben werden, das Vorbild für die Kommentarliteratur dar: In diesen beiden Schriften hat Sāriputta die Worte Buddhas kommentiert, die in Versform in einem anderen kanonischen Text, dem Suttanipāta, fixiert sind. Nach Phra Dhammapiṭaka wäre zu erwarten gewesen, dass diese Texte eigentlich entsprechend ihrer Gattung nicht in den Pāli-

---

667 Phra Thepwethi/Rawi Phawilai, 2532, S. 82-83.

668 Hierin wird er vom Kommentartext Sumaṅgalavilāsinī bestätigt, der in seiner Einleitung berichtet, dass die Aṭṭhakathā (bzw. Teile davon) schon bei der Ersten Saṅgīti rezitiert wurden (D-a.I.1; siehe hierzu auch: Bond, 1972, S. 157-158).

669 Hinsichtlich der Datierung dieser beiden Schriften scheint die westliche Buddhologie zu sehr unterschiedlichen Resultaten gelangt zu sein: Während S. Lévi das zweite nachchristliche Jahrhundert vermutet, datiert Norman diese zwei Texte ins dritte vorchristliche Jahrhundert (v. Hinüber, 2000, S. 59).

Kanon mit aufgenommen werden, sondern vielmehr in der Gruppe der Kommentartexte erscheinen.[670]

> *„Die Aṭṭhakathā sind Erklärungen. Hauptsächlich sind es Erklärungen von mönchischen Anhängern [sāvaka], die Lehrer und Meister waren. Und wenn neuordinierte Mönche oder die Bevölkerung die buddhistischen Lehrprinzipien studierten, so mussten all diese Ältesten- und untergeordneten Ältesten-Mönche [diese] erklären... Ihre Erklärungen sind die ‚Aṭṭhakathā'. Diese entstanden dadurch, dass [ขึ้นอยู่ที่ว่า] die späteren Generationen von Meistern das im Gedächtnis behalten mussten, was ihre Meister lehrten. Dies wurde dann tradiert und weitererzählt. Manche Meister fügten dann noch eigene Erklärungen hinzu. Die grundlegenden Erklärungen, denen Glaubwürdigkeit entgegengebracht wurde, wurden auf diese Weise tradiert. Später wurden sie dann aufgeschrieben und kompiliert, und so sind die Aṭṭhakathā–Texte entstanden."*[671]

Für Phra Dhammapiṭaka ist deshalb der im fünften Jahrhundert lebende Buddhaghosa, der als der bedeutendste Kommentator in der Geschichte des Theravāda-Buddhismus gilt[672], nicht, wie dies Phra Mano Mettananthos Ausführungen implizieren, der Verfasser der Aṭṭhakathā-Texte, sondern vielmehr deren Übersetzer. Im Gegensatz zum Pāli-Kanon wurden nämlich, so berichtet Phra Dhammapiṭaka, die Kommentartexte, als sie nach Sri Lanka gelangt waren, von ihrer ursprünglichen Sprache Pāli in die einheimische Sprache übersetzt. Buddhaghosa ist dann für die Rückübersetzung verantwortlich gewesen. Dies, so

---

670 Phra Thepwethi, 2535a, S. 8-9. Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2544b, S. 55-58; Phra Debvedi, 1990, S. 101.
Eine Vielzahl der Lehrreden, die vom Buddha stammen sollen, besitzt ebenfalls einen kommentarischen Charakter. Außerdem gibt es noch weitere Lehrreden, in denen die bedeutenden Jünger Mahākaccāna und Sāriputta verschiedene Lehren des Buddha erklären: „The existence of these suttas supports the view that the Buddha and the leaders of the early Sangha began the commentarial tradition." (Bond, 1982, S. 101-102).

671 Phra Thepwethi, 2535a, S. 8.

672 Zur Biographie von Buddhaghosa und seine Bedeutung für den Theravāda-Buddhismus, siehe: Ñāṇamoli Thera, 1976, S. IX-XXXIX.

führt Phra Dhammapiṭaka weiter aus, erklärt auch, warum sich die Kommentartexte an manchen Stellen gegenseitig kritisieren:

> *„Wenn Buddhaghosa selbst alle [Kommentartexte] verfasst hätte, wie könnten sie sich dann gegenseitig bemängeln [ไปว่ากันเอง]? Ich sage, die Abweichungen entstanden aufgrund des eigenen Missverstehens [der Tradition]... Was Buddhaghosa angeht, so übersetzte er, und weil er sowohl vor als auch während des Übersetzens viel studierte, hat er nachdem er schon sehr viel übersetzt hatte, Erkenntnisse gewonnen und so sicherlich auch manche seiner eigenen Erklärungen hinzugefügt.“*[673]

Phra Dhammapiṭaka räumt also ein, dass Sinnabweichungen in den Schriften vorhanden sind, betont aber dennoch deren Autorität:

> *„Wenn wir unsere Meinung für wichtig erachten, so werden wir wohl nicht die Wichtigkeit der Erklärungen und Sichtweisen all jener Schriften bestreiten, denn diejenigen, die diese Schriften kompiliert und aufgezeichnet haben, waren gewöhnlich gelehrte Personen, von denen viele als Vertreter der buddhistischen Gelehrsamkeit ihrer Zeit gelten können. Darüber hinaus befanden sie sich noch in einer Zeit, die viel näher an die ursprüngliche Lehre heranreicht als die unsrige... Wenn es sich um spätere Schriften handelt, so handelt es sich um unsere Bereitschaft, den Meinungen anderer zuzuhören.“*[674]

Wie bereits geschildert wird Phra Dhammapiṭaka von verschiedener Seite direkt oder indirekt vorgeworfen, dass er eine Anhaftung an die Schriften habe.[675] Geäußert wird dieser Kritikpunkt in Zusammenhang mit seiner angeblichen epistemologischen Inkompentenz bezüglich der Interpretation der Schriften. Darüber hinaus gibt es aber auch Kritiker, die zwar ebenfalls bei Phra Dhammapiṭaka eine Anhaftung an die Schriften beanstanden, ihre diesbezüglichen Argumente aber nicht auf die Dichotomie pariyatti - paṭipatti stützen,

673 Phra Thepwethi, 2535a, S. 10.

674 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 927.

675 „ติดคัมภีร์“. Siehe hierzu auch: Somphan Phrommatha, 2542, S. 46.

sondern stattdessen bei Phra Dhammapiṭaka eine zu unkritische Haltung in der Frage der Integrität und Authentizität der theravāda-buddhistischen Schriften kritisieren.

So wurde ihm vorgeworfen, sich nicht an die Weisung des Kālāmasutta zu halten, den Schriften nicht zu glauben (mā piṭakasampadānena).[676]

Für Phra Dhammapiṭaka ist in diesem Zusammenhang diese Lehre des Buddha an die Kālāmas aber folgendermaßen zu deuten:

> *„Sowohl das Glauben als auch das Nicht-Glauben an die Schriften können, wenn dabei diskursive Erkenntnis [vicāraṇañāṇa] fehlt, alle beide eine Dummheit darstellen, d.h. in dummer Weise glauben oder in dummer Weise nicht glauben. Eine gründliche Praxis, die nicht im Widerspruch steht [zu der Lehre], den Schriften nicht zu glauben, besteht darin, es nicht zu einem vagen Nicht-Glauben kommen zu lassen. Bevor man ein Urteil über die Schriften fällt oder mit ihnen bricht, sollte man sie zur Gänze gründlich studieren, was sie zu sagen haben... Dann kann man sie interpretieren oder eine eigene, abweichende Meinung einnehmen. [Und] ganz besonders [sollte hier bedacht werden,] dass all die Ehrwürdigen, die die Schriften verfasst haben, schon verstorben sind und deshalb im Nachteil sind: Sie haben keine Gelegenheit [mehr], für ihre Meinung einzutreten und mit uns zu argumentieren. Aus diesem Grund sollten wir ihnen eine Chance geben, indem wir sie gänzlich studieren und somit zu Wort kommen lassen. "*[677]

Für Phra Dhammapiṭaka sind bei diesem Vorgehen die Kohärenzforderung und die Hierarchie der Referenzen gemäß dem Mahāpadesa-Satz entscheidend. Es gilt darum, selbst innerhalb des Pāli-Kanons die Texte entsprechend ihrer Autorität zu stratifizieren. Besonders in seinem Buch Buddhadhamma wird diese relative Hierarchisierung der Texte an vielen Stellen deutlich.[678] Bei dieser Bewertung der Schriften verlässt sich Phra Dhammapiṭaka im

---

676 Phimthai, [s.a.], S. 58-59. Ein Artikel, der von Dr. Ben Barakun verfasst wurde und dessen Verbreitung von der thailändischen Polizei deshalb verboten wurde, weil er darin Phra Dhammapiṭaka verleumdet, erschien in dieser Zeitung. Siehe außerdem hierzu: Phra Dhammapiṭaka, 2539e, S. 49.

677 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 927.

678 Siehe beispielsweise: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 55, 279, 287, 295, 298, 325, 365, 383, 452.

Gegensatz zu der westlichen Philologie weitgehend auf die expliziten Textaussagen selbst, d.h. er investiert Vertrauen in die Tradition und akzeptiert die Theravāda-Tradition in ihrer Gesamtheit, soweit ihre Aussagen mit den autoritativ höheren Textschichten kohärent sind. Weil aber nicht alle kanonischen Texte Auskunft über ihre(n) Verfasser geben, ist diese Vorgehensweise nicht absolut anwendbar, sondern fungiert für ihn vielmehr als eine Richtlinie.[679] Die Texte aufgrund der Sprachentwicklung der Pāli-Sprache zu datieren – eine wichtige Vorgehensweise westlicher Philologen – hält Phra Dhammapiṭaka für „sehr riskant".[680]

Diese Vorgehensweise und ihre Implikationen zeigen sich besonders deutlich an der aktuell in Thailand stattfindenden Kontroverse um die Frage, ob das nibbāna das Merkmal eines Selbst (attā) hat oder nicht (anattā). Im Folgenden wird diese Auseinandersetzung einfachshalber attā-anattā-Kontroverse genannt werden. Obwohl diese Kontroverse ebenfalls einen paṭipatti–Aspekt besitzt, da mit der Bezugnahme auf die spirituelle Erfahrungen verschiedener thailändischer Meditationsmeister argumentiert wird, konzentriert sich die folgende Darstellung hauptsächlich auf die Argumente hinsichtlich der Bewertung der verschiedenen kanonischen und postkanonischen Texte. Auf eine Schilderung der sich auf persönliche Erfahrungen stützenden Argumentationsweisen wird an dieser Stelle deshalb verzichtet, weil sie bzw. die gegen sie von Phra Dhammapiṭaka vorgebrachte Kritik im Wesentlichen mit denen übereinstimmen, die bereits im Kapitel „Theorie und Praxis oder Praxis und Theorie" beschrieben wurden.

Die attā-anattā-Kontroverse begann damit, dass Phra Mahasömchai Chayamangkhalo, Abt des Tempels Luang Pho Sot Thammakayaram (Provinz Ratburi) und ein Schüler des berühmten thailändischen Meditationsmeisters Luang Pho Sot, die aus theravāda-

679 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 10.7.2002.

680 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002.

buddhistischer Sicht unorthodoxe Lehre verbreitete, dass das nibbāna attā sei. Nach Phra Sömchai Chayamangkhalo gehen der Buddha und die arahants nach ihrem physischen Tod in ein nibbāna ein, welches „*ayatananipphan*“[681] genannt wird und räumliche Ausmaße besitzt.[682]

In der Folgezeit wurde diese Behauptungen u.a. in dem thai-sprachigen Magazin „samathi“ von verschiedenen Seiten diskutiert und kritisiert. Seit Anfang der 1990er Jahre beteiligte sich auch Phra Dhammapiṭaka an dieser Diskussion, indem er verschiedene Artikel in „samathi“ veröffentlichte, Briefe an den Herausgeber der Zeitschrift schrieb und schließlich ein Buch über diese Problematik publizierte.[683] In diesen Schriften betont Phra Dhammapiṭaka ständig, dass es weder in den kanonischen noch postkanonischen Schriften Hinweise gebe, welche die Interpretation, dass das nibbāna attā sei, rechtfertigen würden. Ganz im Gegenteil gebe es aber zahlreiche Belege, die eindeutig besagen, dass das nibbāna anattā sei. Mit dem Einstellen der Publikation des Magazins „samathi“ schien auch diese Kontroverse beendet, entbrannte aber aufs Neue, als der Tempel Phra Thammakai in Pathum Thani gegen Ende des Jahres 1998 wegen seiner undurchsichtigen Geldgeschäfte, einigen weiteren Skandalen und wegen seiner umstrittenen Lehren erneut für viel Aufsehen in der thailändischen Gesellschaft sorgte.[684]

Die „geistigen Köpfe“ des Phra Thammakai-Tempels sind wie Phra Sömchai Chayamangkhalo ebenfalls Anhänger der Lehren von Luang Pho Sot. Obwohl der Tempel Phra Tham-

---

681 „อายตนะนิพพาน“. Hierbei handelt es sich um ein Thai-Kompositum, das mit den zwei Pāli-Wörtern „āyatana“ („Sphäre“) und „nibbāna“ gebildet wurde.

682 Aphinya Füangfusakun, 2541, S. 62-63.

683 Phra Dhammapiṭaka, 2539e; Aphinya Füangfusakun, 2541, S. 60f.

684 Channarong Bunnun, 2543, S.16.

Der Tempel geriet bereits 1987 in die Schlagzeilen, als er mit anliegenden Bauern in einen Streit über die Höhe von Entschädigungsgeld für Grundstücke kam. Schon damals wurde der Tempel als kapitalistisch kritisiert (Apinya Fuengfusakul, 1993, S. 106-107).

makai hinsichtlich dieser Kontroverse dieselbe Ansicht wie Phra Sömchai Chayamangkhalo vertritt[685], schien er sich anfangs in der Öffentlichkeit wohl deshalb aus dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung heraushalten zu wollen, um nicht das Ziel von (weiterer) Kritik zu werden.[686]

Am 26. November 1998 kam eine Kommission, die von der dem Bildungsministerium zugehörigen Abteilung für religiöse Angelegenheiten beauftragt wurde, 113 vom Phra Thammakai-Tempel verbreitete Schriftstücke zu überprüfen, u.a. zu dem Ergebnis, dass der Tempel die Lehre verbreitet, dass das nibbāna attā sei.[687]

Am darauffolgenden 1. Januar veröffentlichte der für die Verbreitung der Lehren des Phra Thammakai-Tempels zuständige Phra Somchai Thanawuttho das Buch „Ist nibbāna attā oder anattā?“[688] Dieses Buch wird in der Folgezeit für viele Phra Thammakai-Kritiker zu einer der Hauptreferenzen in ihrer Kritikführung an den Lehren des Tempels.

In seinem Buch argumentiert Phra Somchai Thanawuttho, dass das nibbāna genauso wie das Gesetz des kamma oder Himmel und Höllen in den Bereich der „Metaphysik“[689] falle und zudem unbegreiflich (acinteyya)[690] sei. Der Buddha hat sich über metaphysische Dinge nicht

---

685 Dies zeigt sich neben den Vorträgen des ehemaligen Abtes Phra Thammachayo, in denen dieser das nibbāna als attā bezeichnet, auch an einem regelmäßig auf dem Tempelgelände durchgeführten Ritual. Bei diesem wird mit Hilfe der meditativen Kräfte Phra Thammachayos und der Mächi Can Khonnokyung von den Laienanhängern offerierter Reis dem Buddha und anderen arahants im so genannten *ayatananipphan* gespendet (Apinya Füangfusakun, 2541, S. 63-64).

686 Aphinya Füangfusakun, 2541, S. 63.

687 Somkiat Mitham, 2543, S. 128.

Am 10. Februar 1999 befiehlt der Oberste saṅgha-Rat neben drei weiteren Punkten dem Phra Thammakai-Tempel, dass er fortan lehren solle, dass das nibbāna anattā ist (Somkiat Mitham, 2543, S. 131).

688 Phra Somchai Thanawuttho, 2542.

689 „อภิปรัชญา“.

690 Im Pāli-Kanon werden vier Dinge genannt, die undenkbar sind und über die man deshalb nicht nachgrübeln sollte (na cintetabbāni). Das nibbāna wird hier aber nicht aufgelistet: „...der Machtbereich eines Buddha (buddha-visaya), der Machtbereich der Vertiefung (jhāna-visaya), der Bereich der Karmawirkung

detailliert, sondern nur „andeutungsweise“ geäußert. Einzig durch die Bezugnahme auf den Pāli-Kanon, so fährt er fort, kann nicht eindeutig entschieden werden, ob das nibbāna attā oder anattā ist. Vielmehr sind sämtliche anderen zur Verfügung stehende Quellen wie die überlieferten Kanons anderer buddhistischer Schulen sowie die Schriften nichtbuddhistischer Glaubensrichtungen heranzuziehen. Darüber hinaus müssen auch die Ergebnisse der Geschichtswissenschaften, der Philologie und anderer Wissenschaften berücksichtigt werden. Dennoch ist es aber schwierig, zu einem abschließenden Ergebnis in dieser Angelegenheit zu kommen, da der Buddha nicht sehr ausführlich über metaphysische Dinge gesprochen hat. Aus diesem Grund können die Ansichten über das Wesen der metaphysischen Elemente des Buddhismus sehr stark voneinander divergieren. Die Entscheidung, ob das nibbāna attā oder anattā ist, muss darum der durch buddhistische Praxis entstehenden individuellen Erkenntnis überlassen bleiben. Dies ist „besser als [nur] herumzusitzen und [über diese Frage] zu streiten...“[691]

Obwohl Phra Somchai Thanawuttho die Erfahrung des Wesens des nibbāna der individuellen Praxis vorbehalten will, spricht er sich dennoch in seinem Buch an mehreren Stellen dafür aus, dass das nibbāna attā sei. Ohne die Existenz eines permanten Selbstes (attā), so argumentiert er beispielsweise, sei es nicht möglich, das Gesetz des kamma schlüssig zu erklären: „Wie soll es denn sonst möglich sein, dass die Früchte der verdienstvollen [puñña] und schlechten Taten [pāpa], die vollbracht wurden, Auswirkungen auf zukünftige Existenzen [jāti] haben?“[692] Außerdem sei die Mehrzahl von Forschern, welche die tradierten Kanons verschiedener buddhistischer Schulen studiert haben, der Auffassung, dass

---

(kammavisaya) und Ergründung der Welt (lokacintā), eines absoluten ersten Anfangs usw.“ (Nyānatiloka, 1999, S. 16). Denkt man über diese Dinge trotzdem nach, so kann dies zu „Verrücktheit“ („ummāda“) und „Zerstörung“ („vighāta“) führen (A.II.80).

691 „...ดีกว่าการมานั่งถกเถียงกัน...“ (Phra Somchai Thanawuttho, 2542, S. 30).

692 „...ผลบุญผลบาปที่กระทำไว้ จะส่งผลไปในภพชาติต่อไปได้อย่างไร“ (Phra Somchai Thanawuttho, 2542, S. 26).

ein „höheres“, permanentes Selbst existiere. Ein Verabsolutieren irgendeiner Auffassung hinsichtlich des Wesens des nibbāna ist nach Phra Somchai Thanawuttho ein Fall von „saddhammapaṭirūpaka“ („Pseudo-Dhamma“), führe zu Zwietracht und Spaltung und zerstöre darum den Buddhismus.[693]

Für Phra Somchai Thanawuttho führt ein vorläufiger Agnostizismus hinsichtlich der Charakteristika des nibbāna aber nicht notwendigerweise zu einer willkürlichen Lehrweise, wo „jeder so lehren kann, wie es ihm gefällt.“[694] Die richtige Praxis gemäß dem Achtfältigen Pfades ist nämlich der Garant dafür, dass schließlich jeder Mensch für sich selber das nibbāna erfahren kann und somit alle zu einem einhelligen Wissen gelangen. Während dieser Praxis sorgt die Lehre des Achfältigen Pfades außerdem dafür, dass Toleranz hinsichtlich der verschiedenen Interpretationen und Ansichten hinsichtlich der meta-physischen Elemente des Buddhismus besteht: „**Dies ist Demokratie im Buddhismus und die intelligente Haltung unserer thailändischen Vorfahren**, die den Buddhismus bis in unsere Zeit bewahren konnten...“[695]

Unmittelbar nach Beginn der Skandalmeldungen über den Phra Thammakai-Tempel wurde Phra Dhammapiṭaka sowohl von der thailändischen Presse sowie dem Fernsehen in seinem Kloster aufgesucht und um eine Stellungnahme hinsichtlich der Skandalmeldungen gebeten. Zunächst gab Phra Dhammapiṭaka aufgrund seines schlechten Gesundheitszustandes und mangelnder Zeit keine Interviews. Als die Presse und das Fernsehen wiederholt in seinem Kloster auf ihn warteten und ihm manche Reporter Fragen hinterließen, gab er am 2. Dezember 1998 eine schriftliche Stellungnahme ab. Als ihm aber schließlich Dokumente

693 Phra Somchai Thanawuttho, 2542, S. 12.

694 „...ใครสอนอย่างไรก็ได้ตามใจชอบ...“ (Phra Somchai Thanawuttho, 2542, S. 13).

695 „**นี่คือความเป็นประชาธิปไตยในพระพุทธศาสนา และเป็นท่าทีอันชาญฉลาดของปู่ย่าตายายบรรพบุรุษไทย** ที่รักษาพระพุทธศาสนามาให้เราถึงปัจจุบัน...“ (Phra Somchai Thanawuttho, 2542, S. 13; Hervorhebungen entsprechen dem Originaltext).

vorgelegt wurden, aus denen hervorging, dass der Phra Thammakai-Tempel die Lehre verbreitet, dass das nibbāna attā ist, gestand er dieser Angelegenheit „eine große Wichtigkeit“ zu.[696]

Phra Dhammapiṭaka bezeichnete die von Phra Somchai Thanawuttho vertretenen Thesen, insbesondere die über das nibbāna, als Beleidigung[697] des Dhammavinaya und eine Gefahr für den Buddhismus. Und um dem entgegenzuwirken, verteilt er am 13. Februar 1999 an die Presse und Interessierte 500 Exemplare seines 159 Seiten starken Buches „Der Fall Thammakai. Dokumente für den Dhammavinaya. Februar 1999“. Innerhalb der nächsten drei Monate erscheint die überarbeitete 15. Auflage dieses Buches, das mittlerweile auf über 400 Seiten angewachsen ist. In diesem Buch kritisiert er in systematischer Weise die von Phra Somchai Thanawuttho vorgebrachten Thesen. Die Intention dieses Buches besteht darin, so Phra Dhammapiṭaka, „den Buddhismus so rein und perfekt wie möglich zu bewahren.“[698]

Da bereits an anderer Stelle ein Großteil der Kritik Phra Dhammapiṭakas an den Lehren der Wat Phra Thammakai-Bewegung dargestellt wurde, soll hier lediglich sein methodisches Vorgehen in der Bewertung der kanonischen Schriften anhand der attā-anattā-Kontroverse herausgearbeitet werden.[699]

In seinen zahlreichen Beiträgen zu dieser Auseinandersetzung betont Phra Dhammapiṭaka ständig:

---

696 Phra Dhammapiṭaka, 2545e, S. 118-120.

697 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 2.

698 „...รักษาพระพุทธศาสนาให้บริสุทธิ์บริบูรณ์ที่สุดเท่าที่จะทำได้“ (Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 3).

699 Siehe: Seeger, 2001, S. 52f.

Was das Argument von Phra Somchai Thanawuttho angeht, dass die kamma-Lehre über die Kompensation von Taten früherer Existenzen mit der Annahme eines permanten Selbstes, welches als Träger des kamma fungiert, schlüssiger erklärbar wird, so sei der Leser auf das nächste Kapitel verwiesen: Darin wird Phra Dhammapiṭakas Erklärung zu diesem Punkt dargestellt.

„Wenn Sie mich fragen, ob das nibbāna attā oder anattā ist, so habe ich nichts damit zu tun... aber ich kann sagen, dass nach den Prinzipien des Theravāda gilt, dass das nibbāna anattā ist... denn der Theravāda benutzt das Tipiṭaka als Maßstab und die Texte des Tipiṭaka sind hierin eindeutig... und wenn wir beantworten, was der Theravāda glaubt [ถือ], so müssen wir auch die Meinung [mati] der Aṭṭhakathā akzeptieren.“[700]

Phra Dhammapiṭaka räumt ein, dass es in den kanonischen Schriften kein buddhavacana gibt, das ausdrücklich feststellt, dass das nibbāna anattā ist: Aus diesem Grund müsse man hier interpretatorisch vorgehen. Trotzdem, so fährt er fort, ist die Haltung des Theravāda-Buddhismus in dieser Sache eindeutig, da es etliche kanonische Stellen gibt, die einen permanenten attā negieren, wie z.B. folgende Stelle aus dem Abhidhammapiṭaka, an welcher der Buddha zitiert wird:

„Der Lehrer, Seniya, der den attā nicht in der Gegenwart als wirklich und tatsächlich erklärt, den attā nicht in der Zukunft als wirklich und tatsächlich erklärt, dieser Lehrer, Seniya, ist der Perfekte Buddha.“[701]

Dieses Zitat zeigt, so Phra Dhammapiṭaka, dass im Buddhismus der attā nur auf einer sprachlichen, d.h. konventionellen Ebene akzeptiert, auf der Ebene der höheren Wahrheit (paramattha) aber gänzlich abgelehnt wird. Um dies zu betonen, führt Phra Dhammapiṭaka ein weiteres buddhavacana an:

„Mönche, welche religiösen Wanderer oder Brahmanen auch immer einen attā in einer seiner vielerlei Gestalten wahrnehmen, so nehmen sie alle fünf Daseinsgruppen[702] *wahr, oder eine dieser [fünf Daseinsgruppen].“*[703]

---

700 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 10.7.2002.

701 „Tatra, seniya, yvāyaṃ satthā diṭṭhe ceva dhamme attānaṃ saccato thetato na paññāpeti, abhisamparāyañca attānaṃ saccato thetato na paññāpeti - ayaṃ, seniya, satthā sammā-sambuddho.“ (Kvu.68; siehe auch: Pug.38).

702 Die fünf Daseinsgruppen sind die Körperlichkeitsgruppe (rūpa-kkandha), die Gefühlsgruppe (vedanā-kkhandha), die Gruppe der Vorstellungen (saññā-kkhandha), die Gruppe der Geistesformationen (san-

Die fünf Daseinsgruppen wiederum werden im Kanon aber explizit oder implizit vielerorts mit anattā charakterisiert.[704] Phra Dhammapiṭaka definiert den attā deshalb wie folgt:

> *„Tatsächlich ist mit attā die Wahrnehmung eines attā oder das Bild eines attā gemeint, an welches man sich in irgendeiner Weise anhaftet. [Dieser attā] ist eine Verbindung zwischen dem Durst nach Werden [bhavataṇhā] und irgendeiner Sache, an welche man sich anhaftet. Dieser attā hängt von dem Ding ab, an das angehaftet wird, ist aber nicht zu trennen von bhavataṇhā, welche der Grund der Anhaftung ist. Das Ding, an das man anhaftet, ist [aber] seinem eigenen natürlichen Status oder seinen eigenen natürlichen Gesetzen unterworfen, unabhängig davon, ob jemand eine Anhaftung daran in der Form eines attā hat oder nicht. Die Sache, die eigentlich angegangen werden muss, ist die bhavataṇhā. Wenn man die bhavataṇhā aufgeben konnte, so hat man auch den attā oder das Bild eines attā, auf das man sich in seinem Geist fixiert hat, aufgegeben. Wenn dies aufgegeben wurde, so hat man sich damit auch des Problems über den attā gänzlich entledigt: Es ist nicht mehr nötig den attā oder das Bild eines attā in irgendeine Sache zu investieren.“*[705]

Für Phra Dhammapiṭaka ist aber bereits die Aussage des Buddha „sabbe dhammā anattā“[706], i.e. „alle Dinge sind Nicht-Selbst“, ausreichend, da in diesem Fall die Bezeichnung „dhammā“ („Dinge“) das nibbāna einschließt. Auch dieses buddhavacana wird durch andere kanonische Stellen untermauert, wie z.B.: „...es ist nicht möglich, dass eine Person mit der rechten Sicht [= sotāpanna[707]] irgendeinen dhamma für einen attā hält...“[708] Außerdem führt

---

khāra-kkhandha) und die Gruppe der Wahrnehmungen (viññāṇa-kkhandha) (siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 162; Vetter, 1988, S. 36; Nyānatiloka, 1999, S. 106).

703 Phra Dhammapiṭaka, 2545e, S. 25.

„Ye hi keci, bhikkhave, samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavihitaṃ attānaṃ samanupassamānā samanupassanti, sabbete pañcupādānakkhandhe samanupassanti, etesaṃ vā aññataraṃ.“ (S.III.46).

704 Der berühmteste Text hierzu ist das Anattalakkhaṇasutta (Vin.I.13-14).

705 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 384.

706 Dh.279; Thag.678; A.I.286. Siehe hierzu auch: M.1.228, S.III.132f.

707 Wörtlich: „Der in den Strom Eingetretene“. Sotāpanna ist eine Bezeichnung für denjenigen, der auf der ersten der vier ariya-Stufen angelangt ist.

Phra Dhammapiṭaka noch zwei Stellen aus dem kanonischen Buch Suttanipāta an, an denen ein arahant als „jemand, der den attā aufgegeben hat“ („attañjaho“) bezeichnet[709] und über ihn gesagt wird: „Den attā aufgegeben habend, haftet er an nichts an...“[710]

Des Weiteren, so Phra Dhammapiṭaka, gibt es in den Schriften kein buddhavacana, das aussagt, dass das nibbāna attā ist. Im Gegensatz hierzu gibt es aber eine kanonische Stelle, die, obgleich sie kein buddhavacana darstellt und sich in dem relativ spätkanonischen Parivāra[711] befindet, ausdrücklich feststellt, dass das nibbāna anattā ist.[712] Phra Dhammapiṭaka beruft sich zudem in seiner Argumentation auf eine Stelle in dem kanonischen Paṭisambhidāmagga, der dem Sāriputta zugeschrieben wird, wahrscheinlich aber erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert verfasst wurde.[713] Hier wird erklärt, dass der nirodha, ein Synonym des nibbāna, anattā ist (nirodhaṭṭho anattaṭṭho).[714] Darüber hinaus gibt Phra Dhammapiṭaka etliche Stellen aus den Aṭṭhakathā–Texten an, die ausdrücklich feststellen, dass das nibbāna anattā ist.[715]

Aus Sicht der westlichen Buddhologie scheint die attā-anattā-Kontroverse nicht eindeutig beantwortbar zu sein. So gibt es in dieser Frage zwei Gruppen von modernen Forschern:

---

708 „...abhabbo diṭṭhisampanno puggalo kañci dhammaṃ attato upagantuṃ...“ (A.III.438).
Für ähnliche Stellen, siehe: M.III.64; A.I.27; Vbh.336.

709 Sn.155.
Norman übersetzt „attañjaho“ an dieser Stelle aber mit „abandons what has been taken up“, d.h. er versteht „atta“ als eine Partizip Perfekt-Form, die von „ā-dā“ herrührt (Norman, 1984, S. 133; Norman, 1992, S. 306).

710 „Attaṃ pahāya anupādiyāno...“ (Sn.157).

711 Nach v. Hinüber wurde der Parivāra, das letzte Buch im Vinayapiṭaka, möglicherweise erst im ersten nachchristlichen Jahrhundert geschlossen (v. Hinüber, 2000, S. 22).

712 Vin.V.86.

713 v. Hinüber, 2000, S. 59-60.

714 Ps.II.105.

715 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 63-71.

Während die einen - in Übereinstimmung mit Phra Dhammapiṭakas Ansichten - dem Buddha die Leugnung eines permanenten attā zuschreiben, gibt es gleichzeitig eine Reihe von Gelehrten, die der Auffassung sind, dass der Buddha von einem höherem Selbst ausging.[716] Schmithausen kommt nach seiner Analyse von verschiedenen kanonischen Stellen[717] zu folgendem Schluss:

> *„Wenn diese Stellen die Einstellung des Buddha zur Frage nach dem Selbst zumindest sinngemäß bewahrt haben, so hat er sich schlicht und einfach geweigert, diese Frage zu beantworten, und hat eine theoretische Festlegung welcher Art auch immer als nicht heilsförderlich bzw. heilshinderlich abgelehnt,...“*[718]

Nach Schmithausen enthalten die kanonischen Texte Aussagen, „welche die eine oder die andere Position zu stützen scheinen.“[719] Gleichzeitig entdeckt er aber auch Stellen[720], in „denen die Tendenz zu einer dogmatischen Leugnung des Selbstes schon deutlich anklingt.“[721] Schmithausen stellt weiter fest, dass während die älteren kanonischen Textschichten keine unzweideutige Aussage enthalten, es im Laufe einer späteren Entwicklung zu einer schrittweisen Explikation der Leugnung eines permanten attā kam.[722]

Für Phra Dhammapiṭaka impliziert die Ordination zum theravāda-buddhistischen Mönch, dass man die überlieferten Texte studiert und sich mit ihren Aussagen einverstanden erklärt, d.h. man geht eine bewusste Verpflichtung gegenüber diesen Texten ein:

---

716 Staal, 1990, S. 408-415.

717 S.IV.400; S.IV.392; M.I.8. Siehe hierzu auch: M.I.429.

718 Schmithausen, 2000, S. 124-125.

719 Schmithausen, 2000, S. 125.

720 Wie z.B.: S.IV.400.

721 Schmithausen, 2000, S. 128.

722 Schmithausen, 2000, S. 128-129.

> *„Wir haben unsere Freiheit dazu genutzt, aufgrund unseres Glaubens [saddhā] mittels der Ordination zu Mönchen zu werden. Wir sind Mönche durch unseren Glauben. Wenn die saddhā weg ist, so verlassen wir [den Mönchsorden].“*[723]

In Fragen über grundlegende Lehren des Theravāda-Buddhismus außerbuddhistische Systeme oder die Kanons anderer Schulen zu zitieren, so wie dies Phra Somchai Thanawuttho in der attā-anattā-Kontroverse fordert, führt nach Phra Dhammapiṭaka zu Konfusion und stellt eine „Beleidigung des Dhammavinaya“ dar.[724]

> *„Wenn die Buddhisten... nicht das Tipiṭaka akzeptieren, heißt das, dass sie den Buddhismus nicht akzeptieren, insbesondere die jeweilige Form des Buddhismus, wie den Theravāda oder den Mahāyana, abhängig um welches Tipiṭaka es sich handelt. Um so mehr gilt dies für Mönche: Wenn sie das Tipiṭaka ablehnen und nicht akzeptieren, bedeutet das, dass sie ihr eigenes Mönchssein ablehnen und nicht akzeptieren... Wenn die Mönche das Tipiṭaka nicht akzeptieren, heißt das, dass sie ihre eigene Ordination ablehnen.“*[725]

Die dargestellte attā-anattā-Kontroverse hat unterstrichen, in welchem Maße sich Phra Dhammapiṭaka bei seiner Beschäftigung mit dem Pāli-Kanon nach der referentiellen Hierarchie richtet, d.h. den Texten der theravāda-buddhistischen Tradition eine in manchen Lehrfragen entscheidende Bedeutung zuspricht: „Wenn wir beantworten wollen, was der Theravāda glaubt, so müssen wir die Meinungen [mati] der Aṭṭhakathā–Texte akzeptieren.“[726] Bei diesen Fragen, so betont er immer wieder, geht es nicht um Fragen über die Wirklichkeit, sondern ausschließlich darum, was der Theravāda-Buddhismus lehrt, mit anderen Worten, was die kanonischen und postkanonischen Texte sagen. Mit Hilfe dieser Vorgehensweise ist es ihm auch möglich präzisere Aussagen über den Dhammavinaya zu

---

723 Phra Dhammapiṭaka, 2543a, S. 122.

724 „การจ้วงจาบพระธรรมวินัย“. Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 32-33, 97-98.

725 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 19-20. Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2542c, S. 219.

726 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 10.07.2002.

machen. Gleichzeitig kann er damit aber auch eindeutiger Lehren identifizieren, die seiner Meinung nach im Theravāda-Buddhismus als unzulässig anzusehen sind.

Dass Phra Dhammapiṭaka bei der Anwendung des Grundsatzes der referentiellen Hierarchie und der Kohärenzforderung aber durchaus kritisch an die Schriften der Theravāda-Tradition herangeht, zeigt sich an zahlreichen Stellen in seinen Veröffentlichungen, wo er auf Widersprüche, Entwicklungen oder Akzentuierungsverschiebungen im Lehren des Dhamma-vinaya in den postkanonischen Schriften aufmerksam macht.[727] Sein kritischer Konservatismus zielt also darauf ab, die ursprüngliche Lehre herauszukristallieren und sie im Kontext der theravāda-buddhistischen Schriften zu erklären.

[727] Siehe beispielsweise: Phra Thepwethi, 2535c, S. 5-8; Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 86, 140-142, 160, 199, 279, 287, 298, 364, 373, 437, 486, 581, 851, 863, 888; Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 144, 154, 164; Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 147-148; Phra Dhammapiṭaka, 2544b, S. 50, 55, 57-58.

14.4 Die Bedingte Entstehung – Wie lange ist ein Leben?

In diesem Kapitel wird konkret anhand einer der buddhistischen Kernlehren, der Lehre über die „Bedingte Entstehung", dargestellt werden, wie Phra Dhammapiṭaka Inkonsistenzen, die in diesem Fall von Buddhadāsa im Pāli-Kanon wahrgenommen werden, erklärt. Wie bereits des Öfteren erwähnt wurde, wird mangelnde Kohärenz, d.h. Spannungen oder Widersprüche im Text, von Textkritikern als Indikator dafür angesehen, dass der ursprüngliche Text überarbeitet wurde und dass die Redaktoren nicht in der Lage waren, die ursprüngliche Kohärenz zu erreichen, die – so die Prämisse - vom eigentlichen Verfasser angestrebt wurde. Im Fall der Lehren des Theravāda-Buddhismus würde dies bedeuten, dass die spätere Tradition die ursprünglichen Lehren des Buddha entweder nicht richtig verstanden hatte oder aber willentlich diese verändern oder erweitern wollte.

Die „Bedingte Entstehung" („paṭiccasamuppāda") gehört zu den wichtigsten und eigentümlichsten, gleichzeitig aber auch am schwierigsten zu verstehenden Lehren des Buddhismus. Das Bestreben, den paṭiccasamuppāda zu begreifen, hat deshalb in der Buddhologie zu vielen unterschiedlichen Interpretationen, Spekulationen und Theorien geführt.[728] Schon der Buddha warnte Ānanda, nachdem dieser den paṭiccasamuppāda als „ganz einfach" („uttānakuttānako") bezeichnet hatte, vor der Tiefgründigkeit des paṭiccasamuppāda mit den folgenden Worten:

> *„Sag das nicht, Ānanda. Sag das nicht, Ānanda. Der paṭiccasamuppāda ist tiefgründig und tiefgründig in seiner Erscheinung. Ānanda, es ist aufgrund des Nichtverstehens und der Nichtdurchdringung dieses dhamma, dass die Lebewesen wie ein verhedderter Faden, wie ein verknoteter Ball aus Faden,*

728 Vetter, 1988, S. 45-53; Gabaude, 1988, S. 225; Schneider, 1997, S. 103-104; Nyānatiloka, 1999, S. 163.

wie verfilztes Schilf und Ried, nicht den niederen Gefilden, qualvoller Existenz und der Wiedergeburt entkommen."[729]

In der Tat ist das spirituelle Verstehen des paṭiccasamuppāda gleichbedeutend mit dem Erwachen, dem Erreichen des nibbāna.[730] Das Ziel dieser Lehre besteht darin, den Prozess der Entstehung (samudaya) und der Auslöschung (nirodha)[731] des Leidens (dukkha) aufzuzeigen.

In den kanonischen Texten tritt der paṭiccasamuppāda in vielerlei Gestalt auf. In seiner kompletten Form besteht er aber aus zwölf Gliedern und teilt sich in elf Abschnitte:

---

729 „Mā hevaṃ, ānanda, avaca, mā, ānanda, avaca. Gambhīro cāyaṃ, ānanda, paṭiccasamuppādo gambhīrāvabhāso ca. Etassa, ānanda, dhammassa ananubodhā appaṭivedhā evamayaṃ pajā tantākulakajātā gulāguṇṭhikajātā muñjababbajabhūtā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ saṃsāraṃ nātivattati." (D.II.55; S.II.92). Übers. nach: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 80.
Siehe hierzu auch: Vin.I.4; M.I.167, wo der Buddha kurz nach seinem Erwachen zuerst zögert, seine Lehre zu verkünden, weil die von ihm gefundene Wahrheit „tiefgründig" („gambīra"), „schwer zu sehen" („duddaso"), „schwer nachvollziehbar" („duranubodha"), „friedvoll" („santa"), „exzellent" („paṇīta"), „[bloßem] Nachdenken nicht zugänglich" („atakkāvacara"), „fein" („nipuṇa") und „nur durch den Weisen verstehbar" („paṇḍitavedanīya") ist. Der Buddha nennt dann an dieser Stelle den paṭiccasamuppāda als „schwer zu sehender" dhamma.

730 Vin.I.4-5; M.I.167-168.

731 Phra Dhammapiṭaka übt folgende Kritik an der etablierten Übersetzung von „nirodha" mit „Auslöschung" („dap"; „ดับ"): „‚Nirodha' wird [schon so lange] einzig mit ‚Auslöschung' übersetzt, dass es zu einer Standard [-übersetzung] wurde. Wird es anders übersetzt, so wird man möglicherweise beschuldigt, es falsch übersetzt zu haben, oder man meint, es handle sich um die Übersetzung eines anderen Wortes. Selbst in diesem Buch [= Buddhadhamma] wird, einfachheitshalber und um keine Verwechslung mit anderen Ausdrücken entstehen zu lassen (und da noch kein passenderes Wort gefunden werden konnte), die bevorzugte Übersetzung mit ‚Auslöschung' verwendet. Aber tatsächlich kann gerade die Übersetzung mit ‚Auslöschung' in vielen Fällen zu einem falschen Verständnis und manchmal einer falschen Übersetzung führen, die mit den Grundsätzen manchmal nicht übereinstimmt.
Das Wort ‚Auslöschung' bedeutet normalerweise das Entfernen oder Beenden von Dingen, die schon entstanden sind. ‚Nirodha' im paṭiccasamuppāda aber (...) bedeutet, dass jenes Ding nicht [erst] entsteht oder in Existenz kommt, da keine Ursache für sein Entstehen vorhanden ist..." (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 149).

A. Der Entstehungsmodus (samudayavāra)

1. avijjā-paccayā saṅkhārā	mit Unwissen als Bedingung, Willentliche Impulse
2. saṅkhāra-paccayā viññāṇaṃ	mit Willentlichen Impulsen als Bedingung, Bewusstsein
3. viññāṇa-paccayā nāmarūpaṃ	mit Bewusstsein als Bedingung, Name und Gestalt
4. nāmarūpa-paccayā saḷāyatanaṃ	mit Name und Gestalt als Bedingung, die sechs Sinne
5. saḷāyatana-paccayā phasso	mit den sechs Sinnen als Bedingung, Kontakt
6. phassa-paccayā vedanā	mit Kontakt als Bedingung, Gefühl
7. vedanā-paccayā taṇhā	mit Gefühl als Bedingung, Verlangen
8. taṇhā-paccayā upādānaṃ	mit Verlangen als Bedingung, Anhaftung
9. upādāna-paccayā bhavo	mit Anhaftung als Bedingung, Werden
10. bhava-paccayā jāti	mit Werden als Bedingung, Geburt
11. jāti-paccayā jarāmaranaṃ	mit Geburt als Bedingung, Alter und Sterben,
soka-parideva-dukkha-domanassapāyāsā sambhavanti.	Kummer, Jammer, körperliches Leid, geistiges Leid und Verärgerung entstehen.

Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

Dies ist die Entstehung der gesamten Masse von Leid (dukkha).

B. Der Auslöschungsmodus (nirodhavāra)

1. avijjāya tveva asesa-virāga-nirodhā saṅkhāra-nirodho	Mit dem vollständigen Aufgeben von Unwissen, verlöschen die Willentliche Impulse
2. saṅkhāra-nirodhā viññāṇa-nirodho	mit dem Auslöschen von Willentlichen Impulsen, verlischt das Bewusstsein
3. viññāṇa-nirodhā nāmarūpa-nirodho	mit dem Auslöschen von Bewusstsein, verlöschen Name und Gestalt,
4. nāmarūpa-nirodhā saḷāyatana-nirodho	mit dem Auslöschen von Name und Gestalt, verlöschen die sechs Sinne
5. saḷāyatana-nirodhā phassa-nirodho	mit dem Auslöschen von den sechs Sinnen verlischt Kontakt
6. phassa-nirodhā vedanā-nirodho	mit dem Auslöschen von Kontakt verlischt Gefühl
7. vedanā-nirodhā taṇhā-nirodho	mit dem Auslöschen von Gefühl verlischt Verlangen
8. taṇhā-nirodhā upādāna-nirodho	mit dem Auslöschen von Verlangen verlischt Anhaftung
9. upādāna-nirodhā bhava-nirodho	mit dem Auslöschen von Anhaftung verlischt Werden
10. bhava-nirodhā jāti-nirodho	mit dem Auslöschen von Werden verlischt Geburt
11. jāti-nirodhā jarāmaraṇaṃ	mit dem Auslöschen von Geburt erlöschen Alter und Sterben

soka-parideva-dukkha-

domanassapāyāsā sambhavanti. Kummer, Jammer, körperliches Leid, geistiges Leid und Verärgerung erlöschen.

Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.

Dies ist die Auslöschung der gesamten Masse von Leid (dukkha).[732]

Nach der gängigen traditionellen theravāda-buddhistischen Erklärung umfassen die elf Abschnitte des paṭiccasamuppāda drei Lebenszeiten, d.h. während Unwissen (avijjā) und Willentliche Impulse (saṅkhāra) in einem Leben angesiedelt werden, befinden sich Bewusstsein (viññāṇa), Name und Gestalt (nāmarūpa), die sechs Sinne (saḷāyatana), Kontakt (phassa), Gefühl (vedanā), Verlangen (taṇhā), Anhaftung (upādāna) und Werden (bhava) in einem zweiten Leben. Dagegen erscheinen Geburt (jāti), Alter und Sterben (jarā-marana) zusammen mit Kummer (soka), Jammer (parideva), körperliches Leid (dukkha), geistiges Leid (domanassa) und Verärgerung (upāyāsa) schließlich in einem dritten Leben. Im Folgenden wird diese Erklärung des paṭiccasamuppāda einfachshalber „Drei-Leben-Theorie" genannt.

In einem am 12. Juni 1971 in seinem Kloster Wat Suanmok gehaltenen Vortrag kritisiert Buddhadāsa diese Drei-Leben-Theorie mit scharfen Worten. Er bezeichnet diese Deutung des paṭiccasamuppāda als „**Krebs, [als]** unheilbaren **Tumor buddhistischer Gelehrsamkeit**

732 Der paṭiccasamuppāda tritt in den kanonischen Texten noch in einer kürzeren, abstrakteren Form auf: „Wenn das ist, ergibt sich dieses. Dadurch, dass das entsteht, entsteht dieses." „Wenn das nicht ist, ergibt sich dieses nicht. Dadurch, dass dieses vergeht, vergeht jenes." („Imasmiṃ sati idaṃ hoti. Imasuppādā idaṃ upajjati.", „Imasmiṃ asati idaṃ na hoti. Imassa nirodhā idaṃ nirujjhati." Z.B.: M.I.263; M.II.32; M.III.63; S.V.388) (Nach: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 81-82; Buddhadāsa, 2538a, S. 38-40; P. A. Payutto, 1994, S. 4-5).

[pariyatti]“.[733] Für ihn ist diese Interpretation deshalb „unbuddhistisch“, weil sie gemäß der Kohärenzforderung des mahāpadesa–Satzes weder mit dem Dhamma (sutte osārettabbaṃ) noch mit dem vinaya (vinaye sandassetabbaṃ) übereinstimme.[734] Buddhadāsa gibt für seine Behauptung mehrere Gründe: Die Drei-Leben-Theorie steht im Gegensatz zu grundsätzlichen Merkmalen des Dhamma. Dieser ist nämlich „durch einen selbst einsehbar“ („sandiṭṭhiko“), „zeitunabhängig“ („akāliko“) und „direkt erfahrbar durch den Weisen“ („paccattaṃ veditabbo viññūhi“).[735] Durch das Dekomponieren des paṭiccasamuppāda in drei Lebzeiten aber, so Buddhadāsa, verliert er seine Praktikabilität und damit diese Attribute. Darum ist der paṭiccasamuppāda in dieser Erklärung „gänzlich nutzlos“ und nunmehr lediglich zum Gegenstand „spielerischer Polemik“ reduziert worden.[736]

Ferner, so erklärt Buddhadāsa, führt die Drei-Leben-Theorie zu einem „extremen Standpunkt“ („antagāhikadiṭṭhi“)[737] und zur „Unvergänglichkeitsauffassung“ („sassatadiṭṭhi“), die ein permanentes „Ich“ („atta“) postulieren. Dies aber steht im Gegensatz zu der buddhistischen Lehre des „Nicht-Ich“ („anatta“). „Der Buddha hatte [aber den paṭiccasamuppāda] gelehrt, um gerade die antagāhikadiṭṭhi und die sassatadiṭṭhi zu zerstören.“[738]

---

733 „...เป็นโรคมะเร็ง เนื้องอกทางปริยัติ ที่รักษาไม่หาย...“ (Buddhadāsa, 2538a, S. 123; Hervorhebungen entsprechen dem Originaltext).

734 Buddhadāsa, 2538a, S. 17-18.

735 Siehe: M.I.37; A.III.285.

736 „...เถียงกันเล่น“ (Buddhadāsa, 2538a, S. 38).

737 Im Buddhismus gibt es zehn (fehlerhafte) extreme Standpunkte: 1. Die Welt ist ewig; 2. Die Welt ist nicht ewig; 3. Die Welt ist endlich; 4. Die Welt ist unendlich; 5. Die Seele (jīva) und der Körper sind identisch; 6. Die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere; 7. Der Tathāgata ist nach dem Tod; 8. Der Tathāgata ist nicht nach dem Tod; 9. Der Tathāgata ist sowohl als ist auch nicht nach dem Tod; 10. Weder ist der Tathāgata noch ist er nicht nach seinem Tod. (M.I.426; S.IV:392; A.V.193; nach: Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 248).

738 Buddhadāsa, 2538a, S. 91.

Ein weiteres Argument für die Unstimmigkeit der Drei-Leben-Theorie erkennt Buddhadāsa in der Biographie des Buddha: Dieser hätte nämlich bei der Korrektheit der Drei-Leben-Theorie, d.h. bei einem wörtlichen Verständnis der Termini des paṭiccasamuppāda, mit dem Erreichen seines Erwachens sterben müssen, da entsprechend der Auslöschungsformel der Bedingten Entstehung (nirodhavāra) die Elimination von Unwissen (avijjā) eine Auslöschung des „Geistes und des Körpers" (nāmarūpa) nach sich zieht. Da der Buddha aber noch weitere 45 Jahre nach dem Auslöschen seiner avijjā am Leben blieb, kann, so folgert Buddhadāsa, diese Erklärung „bestimmt" nicht richtig sein.[739]

Nach Buddhadāsa bestätigt eine wortsemantische Analyse des Terminus „paṭiccasamuppāda" die Fehlerhaftigkeit der Drei-Leben-Theorie: „Das Wort ‚paṭicca' bedeutet ‚abhängen', ist aber ein Abhängen im Sinne einer wirklich ununterbrochenen Verbundenheit"[740], die bei einer Demontage der Bestandteile des paṭiccasamuppāda in drei Lebzeiten nicht mehr vorhanden sei.

Die Drei-Leben-Theorie, so resümiert Buddhadāsa seine mannigfaltige Kritik, widerspricht der originalen Bedeutung des paṭiccasamuppāda hinsichtlich sowohl der Formulierung (byañjana) als auch des Sinns (attha).[741]

Nach Buddhadāsa verursacht die Drei-Leben-Theorie einen

> *„**großen Schaden**, da wir unsere Freiheit verlieren, [unsere] mentalen Verunreinigungen [kilesa] oder [unser] Tun [kamma] zu kontrollieren, denn sie befinden sich ständig in einer anderen Existenz [jāti] als wir. Dieses Leben [jāti] ist der vipāka [das Resultat früherer Leben], wir selbst sind vipāka. Wir, die wir hier sitzen, sind vipāka. Und der Ursprung dieses vipāka ist das kamma und die kilesas von jener Existenz, der letzten Existenz. Und die kilesas und*

739 Buddhadāsa, 2538a, S. 97.

740 Buddhadāsa, 2538a, S. 121.

741 Buddhadāsa, 2538a, S. 72.

das kamma dieses Lebens wird als Frucht, als vipāka, in jenem nächsten Leben erscheinen.“[742]

Buddhadāsa lehrt, dass die kanonischen Texte mit dem richtigen hermeneutischen Ansatz gelesen werden müssen, um ihre wahre Bedeutung zu verstehen. Der Buddha, so führt Buddhadāsa diesen Punkt aus, hat auf zwei verschiedenen Sprachebenen gesprochen, nämlich der „Menschen-Sprache“ und der „dhamma-Sprache“.[743] Die Menschen-Sprache verwendete der Buddha, wenn er dem „normalen“ Menschen moralisches Verhalten lehrte. In der dhamma–Sprache hingegen predigte er, wenn er zu Menschen mit einer hohen spirituellen Auffassungsgabe[744] über die „Höhere Wahrheit“ („paramattha“) sprach.

Mittels dieser Hermeneutik ist Buddhadāsa in der Lage, die „wahre“ Bedeutung der zwölf Glieder des paṭiccasamuppāda zu bestimmen. „Geburt“ bzw. „jāti“ bezeichnet auf diese Weise nicht „die Geburt aus dem Bauch der Mutter“ oder, dass man, „**nachdem man in den Sarg kam, anschließend neu geboren wird**“[745], sondern das Entstehen des fabrizierten Gefühls „Ich“ („*tuaku*“, T.).

„Bhava oder jāti in der dhamma–Sprache gibt es an einem Tag viele Male, d.h. wenn ein Ich [tuaku] oder ein Mein [khongku, T.] einmal entsteht, bedeutet das, bhava und jāti haben sich einmal manifestiert.“[746]

Dieses „Ich“ oder „Mein“ sind deshalb eine

*„**mentale Geburt [การเกิดแห่งจิตใจ], die einem Kontakt [phassa] folgt**. Dort wo es einen phassa gibt, der sich aus Unwissen [avijjā] konstituiert, dort gibt es ‚eine Geburt‘. Wenn das Auge beispielsweise auf eine Form trifft und avijjā involviert ist, dann erfreut man sich an dieser Form usw. Diese Freude*

---

742 Buddhadāsa, 2538a, S. 91 (Hervorhebung entspricht dem Originaltext).

743 „ภาษาคน“ bzw. „ภาษาธรรม“. Siehe: Gabaude, 1988.

744 Wörtlich: „Menschen mit nur wenig Staub in den Augen“ („ผู้มีธุลีในดวงตาแต่เล็กน้อย“).

745 „**ต่อเมื่อเข้าโลงแล้วจึงไปเกิดใหม่**“ (Buddhadāsa, 2538a, S. 111).

746 Buddhadāsa, 2538a, S. 69.

> *verursacht die Entstehung von Verlangen [taṇhā], d.h. ein Gefühl [vedanā] verursacht taṇhā; es entsteht Wollen:* ***Ein Geist [citta], der Begierde empfindet****. Hier haben wir einen* ***Verlangenden****. Und dann* ***entsteht die Anhaftung*** *[upādāna] an ein ‚Ich': Ich will jenes, ich will dieses, ich habe jenes bekommen. Wenn auf diese Weise upādāna entsteht, bezeichnet man das als ‚geboren werden'; d.h. ein* ***Individuum*** *[คน] wurde geboren!"*[747]

Der paṭiccasamuppāda passiert deshalb „**hier** und **jetzt**"[748] und ist ein „**geistiger Ablauf, der zu Leid [dukkha] führt, und sehr schnell, wie ein Blitz, vonstatten geht und in unserem alltäglichen Leben stattfindet.**"[749]

Buddhadāsa macht den Verlust der hermeneutischen Dichotomie Menschen-Sprache ↔ dhamma-Sprache dafür verantwortlich, dass der paṭiccasamuppāda falsch, d.h. nur noch in seiner wörtlichen Bedeutung verstanden wurde. Er vermutet, dass diese Pervertierung des originalen Sinns des paṭiccasamuppāda nach der Dritten Saṅgīti, d.h. ca. 300 Jahre nach Buddhas Tod, anfing. Das erste auffindbare schriftliche Zeugnis für diese Tendenz, so Buddhadāsa, ist der von Buddhaghosa verfasste Visuddhimagga.[750] Buddhadāsas Kritik an Buddhaghosa ist heftig: Er wirft ihm vor, dass durch seine Art der Erklärung der originale buddhistische paṭiccasamuppāda „**brahmanistisch geworden ist.**"[751]

Für seine Ablehnung der traditionellen Drei-Leben-Theorie und seine Interpretation des paṭiccasamuppāda als ein hic et nunc stattfindendes Phänomen wurde Buddhadāsa von verschiedenen Seiten vehement attackiert. Dies geschah unter anderem deshalb, weil seine Zurückweisung der Drei-Leben-Erklärung als Negation der physischen Wiedergeburt oder

---

747 Buddhadāsa, 2537, S. 286 (Hervorhebungen entsprechen dem Originaltext). Siehe: Gabaude, 1988, S. 194.

748 „ที่นี่ และ เดี๋ยวนี้" (Buddhadāsa, 2538a, S. 69-70).

749 „พฤติของจิตที่เกิดขึ้นเป็นไปเพื่อทุกข์ แล้วก็รวดเร็วรุนแรงเหมือนสายฟ้าแลบ แล้วก็มีอยู่ในชีวิตประจำวันของคนเรา" (Buddhadāsa, 2538a, S. 33).

750 Vism.II.517-586.

751 Buddhadāsa, 2538a, S. 93 (Hervorhebungen entsprechen dem Originaltext).

als „Nihilismus“ („natthikadiṭṭhi“) verstanden wurde und damit für thailändische Buddhisten eine eklatante Unterwanderung ihrer traditionellen buddhistischen Glaubensvorstellungen darstellte.[752] Außerdem wurde Buddhadāsas Erklärung des paṭiccasamuppāda als Alltagsphänomen als willkürlich und heterodox angesehen.[753]

In seinem magnus opus „Buddhadhamma“ macht Phra Dhammapiṭaka Buddhadāsas Kritiker darauf aufmerksam, dass eine „Ein-Geistes-Moment-“ bzw. „Alltagsleben-Interpretation des paṭiccasamuppāda“[754] durchaus ihre Berechtigung hat, weil es zahlreiche kanonische Belege gibt, welche diese Interpretation erlauben. Gleichzeitig aber erkennt er im Gegensatz zu Buddhadāsa in der Drei-Leben-Theorie keine Pervertierung des originalen Sinns, sondern sieht die Drei-Leben-Theorie durch die suttas legitimiert.[755] Phra Dhammapiṭaka kritisiert lediglich die einseitige Gewichtung der Theravāda-Tradition zu Gunsten der Drei-Leben-Theorie, welche die Alltagsleben-Interpretation völlig verdeckt hatte. Er stimmt mit Buddhadāsa darin überein, dass die theravāda-buddhistische Akzentuierung der Drei-Leben-Theorie auf den Einfluss des Visuddhimagga zurückzuführen ist, der eine Alltagsleben-Interpretation des paṭiccasamuppāda gänzlich unerwähnt lässt. Sein Verfasser Buddhaghosa, so führt Phra Dhammapiṭaka diesen Punkt weiter aus, ist gemäß der Überlieferung auch für die Abfassung des Kommentartextes Sammohavinodanī verantwortlich, den er seinen

---

752 Sathianphong Wannapok, 2532, S. 41-44; Jackson, 1988, S. 143-150; Olson, 1989, S. 337; Suwanna Satha-Anand, 1990, S. 398-399; Ito, 2001, S. 198-199. Siehe hierzu auch: Vetter, 1988, S. XVI.
Gabaude drückt Buddhadāsas Haltung bezüglich der Existenz physischer Wiedergeburt folgendermaßen aus: „Quant à l´objection selon laquelle il ne croit pas aux existences antérieurs ou futures, Buddhadasa refuse d´y répondre directement. Le problème n´est pas de savoir si on renaîtra après la mort mais d´essayer de supprimer la renaissance dans l´immédiat. Si la renaissance du moi est empêchée maintenant, celle qui pourrait suivre la mort le serait par surcroît...“ (Gabaude, 1988, S. 196-197).

753 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 140; Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002.

754 „การตีความปฏิจจสมุปบาทแบบชีวิตประจำวัน“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 140).

755 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002; Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 107.

eigenen Angaben zufolge aus den „alten Kommentartexten“ („porāṇaṭṭhakathā“)[756] kompiliert hatte. Der Sammohavinodanī-Text, der ebenfalls und zwar in fast identischer Weise wie der Visuddhimagga, den paṭiccasamuppāda in der Drei-Leben-Theorie erklärt, behandelt darüber hinaus im Unterschied zum Visuddhimagga, obgleich sehr kurz, auch die Ein-Geistes-Moment-Interpretation. Phra Dhammapiṭakas Vermutungen, dass das völlige Auslassen der Ein-Geistes-Moment-Interpretation im Visuddhimagga und die nur knappe Erklärung im Sammohavinodanī-Kommentartext darauf hindeuten, dass die Alltagsleben-Erklärung zur Zeit Buddhaghosas aus den „Gelehrtenkreisen“ bereits verschwunden gewesen war, bestätigen Buddhadāsas Überlegungen. Im Unterschied zu Buddhadāsa aber erkennt Phra Dhammapiṭaka den Grund hierfür nicht im Verlust der Hermeneutik Menschen-Sprache ↔ dhamma-Sprache, sondern macht die Komplexität des Gegenstandes dafür verantwortlich.[757]

Für Phra Dhammapiṭaka stellt die Drei-Leben-Theorie und die Ein-Geistes-Moment-Erklärung des paṭiccasamuppāda ein und dieselbe Sache dar:

> *„Um eine Sache wirklich zu verstehen, ist es notwendig [ihre] Bestandteile zu erkennen... Das Betrachten der kleinsten Konstituenten ist eine analytische Methode, [d.h. die Dinge werden] zerlegt (vibhajja), um die einzelnen Teile zu sehen... Zur gleichen Zeit müssen wir [die Komponenten] aber auch verbinden, um sie entsprechend der Modalität [sabhāva] menschlicher Existenz darzustellen. Das bedeutet, dass, wenn wir die einzelnen miteinander in Zusammenhang stehenden Mikrokomponenten, die jeden Moment [แต่ละขณะ] ablaufen, in Verbindung betrachten, sich ein langes Intervall ergibt. [Und] das lange Intervall existiert, weil es sich aus [seinen] Mikrokomponenten [zusammensetzt. Das verhält sich] so wie, wenn wir unsere täglichen Aktivitäten*

---

[756] Vbh-a.1.

[757] Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 140-142.

Buddhaghosa gibt zu, dass ihm die Erklärung des paṭiccasamuppāda erhebliche Schwierigkeiten bereitet: „Heute möchte ich die Lehre der Abhängigkeit erklären, [obwohl] ich, wie in einen Ozean eingetaucht, keinen Fuß fassen kann. “, „Vattukāmo ahaṃ ajja, paccayākāravaṇṇaṃ; patiṭṭhitaṃ nādhigacchāmi, ajjhogaḷhova sāgaraṃ“ (Vism.522).

ausführen. Diese entstehen durch Tun und Sprechen in jedem Moment, angefangen mit unseren in jedem Moment stattfindenden Gedanken...".[758]

Buddhadāsas Einwand, dass durch die Drei-Leben-Theorie implizit ein permanentes Selbst (atta) postuliert wird, entgegnet Phra Dhammapiṭaka, dass dies nicht notwendigeweise der Fall sein muss:

„Der Lebensprozess funktioniert entsprechend dem Gesetz der Drei Daseinsmerkmale [tilakkhaṇa], welches ein stabiles Naturgesetz darstellt. [Die Drei Daseinsmerkmale] sind Unbeständigkeit [aniccatā], Leidhaftigkeit [dukkhatā] und Wesenslosigkeit [anattatā]. Diese manifestieren sich durch jāti, jarā, maraṇa, sowohl in ihrer groben, oberflächlichen als auch profunden Bedeutung... Das Lebenskontinuum, welches gemäß dem natürlichen Gesetz vonstatten geht, d.h. sich entsprechend den Ursachen und Faktoren wandelt, ist, obwohl eigentlich wesenlos [ไม่มีตัวตน], nichtsdestotrotz identifizierbar als ein Kontinuum oder Prozess, der sich von anderen Kontinua oder Prozessen unterscheidet. Dieses Lebenskontinuum nennt man konventionelles ‚Selbst' [โดยสมมติสัจจะว่าเป็นตน]."[759]

Diesen Gedanken illustriert Phra Dhammapiṭaka durch folgende Metapher:

„Angenommen der Leser und der Autor stehen gerade an einem Fluss und betrachten ihn. Meistens fließt der Fluss an flachem Gebiet vorbei. Aus diesem Grund fließt er langsam und nicht sehr schnell. Der Erdboden, den der Fluss passiert, besteht hauptsächlich aus roter Erde. Darum ist dieser Fluss ziemlich rot. Darüber hinaus fließt der Fluss an Gebieten vorbei, wo es an vielen Orten eine hohe Bevölkerungsdichte gibt. Die Menschen werfen ständig große Mengen Abfall in den Fluss, was das Wasser verschmutzt. Ferner wurden neuerdings immer mehr Industrieanlagen errichtet, die täglich verunreinigtes Wasser in den Fluss ablassen, was zu Verseuchung führt. Dies macht den Fluss für Wassertiere schwer bewohnbar. Es gibt deshalb kaum Fische, Krabben usw. Zusammengefasst heißt das, dass der Fluss, den wir gerade betrachten, ziemlich rot, verschmutzt und vergiftet ist, wenig Wassertiere hat und langsam fließend dieses und jenes passiert. All dies zusammen sind die spezifischen

---

758 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002.

759 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 91-92.

Eigenschaften des Flusses, wobei manche Merkmale mit denen anderer Flüsse übereinstimmen... Dennoch ist der Fluss in seiner Ganzheit nicht wie irgendein anderer. Und dann informiert uns jemand, dass dieser Fluss Thawang heißt... Manche Leute sagen, dass der Fluss Thawang schmutzig ist und kaum Fische hat. Manche Leute sagen, die Strömung des Flusses Thawang ist nicht schnell und ist so und so. Manche Leute sagen, dass der Fluss Thawang Gebiete passiert, die viel rote Erde haben, und dass deshalb das Wasser ziemlich rot ist. In uns [die wir am Ufer stehen] steigt die Betrachtungsweise auf, dass der Fluss, den wir gerade betrachten eigentlich in sich vollkommen ist. Seine verschiedenen Merkmale, wie die, dass er langsam fließt, rot und schmutzig ist, usw. entstehen durch verschiedene Konstituenten und Mechanismen, die ursächlich sind und darum [den Fluss] notwendigerweise in dieser Art hervorbringen, wie z.B., dass wenn der Fluss auf rote Erde trifft und diese auflöst, das Resultat entsteht, dass das Wasser rot wird, usw... In dem Moment, in dem wir [den Fluss] betrachten, fließt das Wasser ständig vorbei und das Wasser, das wir zuerst gesehen haben, ist nicht dasselbe, das wir anschließend sehen. Und das Wasser, das wir danach sehen, ist nicht dasselbe Wasser, das wir bei unserem letzten Blick auf den Fluss sehen. Trotzdem gibt es spezielle Merkmale, die unverändert geblieben sind, weil die verschiedenen ursprünglichen Konstituenten des Flusses gleichgeblieben sind. Aber es sagt uns jemand, dass dieser Fluss Thawang heißt. Ferner erklärt er, dass der Fluss Thawang eine langsame Strömung hat, sein Wasser schmutzig ist und er wenige Fische hat. [Aber] wir können keinen ‚Fluss Thawang' erkennen. Außer dem Wasserstrom, den wir gerade betrachten, können wir keinen ‚Fluss Thawang' ausmachen, welcher der Besitzer des strömenden Wassers ist. Darüber hinaus wird uns gesagt, dass der Fluss Thawang an roter Erde vorbeifließt und diese auflöst und aus diesem Grund rot ist, fast so, als ob der Fluss Thawang irgendetwas mit der Erde machen würde und die Erde ihn ‚bestraft' und sein Wasser rot färbt. Wir können klar erkennen, dass der Wasserstrom, den wir betrachten, seine eigenen Abläufe hat, die sich nach dem Prozess von Wirkung und Ursache richten. Dass das fließende Wasser auf die rote Erde trifft, rote Erde sich ablöst und sich mit dem Wasser vermischt, ist die Ursache dafür, dass ein Resultat entsteht, nämlich, dass das fließende Wasser eine ziemlich rote Farbe hat... Wir können den eigentlichen Fluss Thawang überhaupt nicht ausmachen."[760]

760 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 210.

Auf diese Weise haben die Wörter „jāti“, „jarā“ und „maraṇa“ in den kanonischen Texten die Bedeutung sowohl der körperlichen als auch der mentalen, in einem Geistesmoment stattfindenden Geburt: Im zweiten Buch des Abhidhammapiṭaka, dem Vibhanga, so Phra Dhammapiṭaka, wird die Erläuterung des paṭiccasamuppāda in zwei Abschnitte eingeteilt, nämlich dem suttantabhājanīya, welches die Drei-Leben-Theorie erklärt, und dem abhidhammabhājanīya, welches die Ein-Geistes-Moment-Interpretation darlegt.[761] Die Alltagslebenerklärung des paṭiccasamuppāda sieht Phra Dhammapiṭaka durch suttas, wie das cetanāsutta[762], das dukkhanirodhasutta[763] und das lokanirodhasutta[764] legitimiert. Außerdem können die buddhavacanas, die als Untermauerung der Drei-Leben-Theorie angeführt werden, gleichzeitig auch im Sinne einer Alltagslebeninterpretation des paṭiccasamuppāda gelesen werden.[765]

Auf Buddhadāsas Kritik, dass durch die klassische Aufteilung des paṭiccasamuppāda über drei physische Leben das Kriterium der „Zeitlosigkeit“ oder „unmittelbaren“ Erfahrbarkeit nicht mehr gewährleistet werden könne, entgegnet Phra Dhammapiṭaka, dass es sich bei dieser Art der Erklärung lediglich um ein didaktisches Mittel handle, das in seiner Gestaltung darauf abziele, die Wirklichkeit verständlich zu erklären: „Wir sind nicht in der Lage, alle Modalitäten der Natur auf einmal darzulegen... Wir müssen deshalb schrittweise vorgehen... [und] dadurch die Dinge so erklären, dass sie leicht verständlich sind.“[766] Nach Phra Dhammapiṭaka werden die einzelnen Faktoren des paṭiccasamuppāda in der Drei-

---

761 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 141-142.

762 S.II.65f.

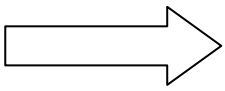
763 S.II.71-73.

764 S.II.73-74.

765 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 107; Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002.

766 „สภาวะในธรรมชาติเนี่ย เราไม่สามารถพูดโผล่งทีเดียวเห็นหมด... มันก็ต้องจับไปทีละอัน... มันจึงจะอธิบายเข้าใจง่าย“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002).

Leben-Theorie nicht voneinander isoliert, sondern sind durch eine kausale Interdependenz miteinander verbunden. Die formale Anreihung der zwölf Glieder und die Aufteilung in drei Existenzen bedeuten nicht, dass der paṭiccasamuppāda notwendigerweise eine sequenzielle zeitliche Abfolge darstellen muss.[767] Die drei Existenzen (jāti) der Drei-Leben-Theorie überschneiden sich, d.h. das derzeitige Leben ist zur gleichen Zeit auch das zukünftige Leben des vergangenen Lebens und auch das vergangene des nächsten Lebens. Wenn deshalb in der vergangenen Existenz Unwissen (avijjā) und Willentliche Impulse (saṅkhāra) angesiedelt werden, bedeutet das nicht, dass einzig diese Faktoren anwesend sind. Alle anderen zehn Glieder des paṭiccasamuppāda können gleichermaßen anwesend sein. Graphisch lässt sich diese Konzeption folgendermaßen darstellen:



	Früheres Leben (Glied 1&2)	Jetziges Leben (Glied 3-10)	Zukünftiges Leben (Glied 11&12)	
Früheres Leben	Jetziges Leben	Zukünftiges Leben (Glied 11&12)		
		Früheres Leben (Glied 1&2)	Jetziges Leben	Zukünftiges Leben

767 Phra Dhammapiṭaka illustriert diesen Gedanken anhand der folgenden Versinnbildlichung: „Die Faktoren [paccaya], die einen Baum zum Wachsen bringen, umfassen nicht nur den Pflanzensamen, sondern auch den Boden, Wasser, Dünger, die Luft, die Temperatur, usw... Dieses gegenseitige Bedingen stellt eine Beziehung dar, die nicht unbedingt entsprechend einer zeitlichen Abfolge ablaufen muss...“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 84). Phra Dhammapiṭaka verweist auf den Paṭṭhāna–Text des Abhidhammapiṭaka (Pat.1), in dem 24 verschiedene Arten von bedingten Abhängigkeiten (paccaya) aufgeführt werden (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 84; Phra Dhammapiṭaka, 2544g, 190).

In Phra Dhammapiṭakas Augen besitzt also die Aufteilung der Drei-Leben-Theorie in drei Existenzen eine konzeptionelle, analytische Zweckmäßigkeit.[768] Auf diese Weise verstanden bildet die Drei-Leben-Theorie eine Erklärung der „natürlichen Modalitäten,...[d.h. wie] die Dinge vonstatten gehen... So wie die Dinge immer schon vor sich gingen, in dieser Weise tun sie es auch [jetzt noch].“[769] Diese Gesetzmäßigkeit aber ist durch den menschlichen Geist potentiell jederzeit erfahrbar und erfüllt somit das Kriterium „akālika“.

Buddhadāsas Kritik hinsichtlich der traditionellen Auslegungen des paṭiccasamuppāda richtet sich aber nicht einzig gegen die Drei-Leben-Theorie, die er für eine postkanonische Entwicklung hält. Er unterscheidet nämlich drei Arten, den paṭiccasamuppāda zu erklären:

1. Die (richtige) Alltagslebenerklärung,
2. die (falsche) Drei-Leben-Theorie, und
3. die Erklärung, die im Abhidhammapiṭaka, der dritten Abteilung des Pāli-Kanons, auftaucht.[770]

Über Letztere sagt Buddhadāsa:

> *„Nāma [Geist] und rūpa [Körper]* ***entstehen und vergehen, entstehen und vergehen, entstehen und vergehen, entstehen und vergehen in jedem mentalen Moment [ทุกขณะจิต].*** *Dies stellt* ***eine Ebene [der Erklärung des paṭiccasamuppāda] dar, von der keiner weiß*** *oder von der keiner wissen will und bei der es nicht nötig ist, dass man sie kennt... Das ist die Sprache des Abhidhamma, die über die Bedürfnisse hinausgeht... Die Frequenz ist derart hoch, dass wir uns dessen nicht bewusst sind, dass wir geboren werden, vergehen, geboren werden, vergehen, geboren werden, vergehen. Wir müssen uns auf diese Art von Studium des Geistes verlassen, damit wir wissen, dass nāma und rūpa, sprich das Individuum geboren wird und vergeht, geboren wird und vergeht, mit einer hohen Frequenz in jedem Geistesmoment, und sogar schneller als die*

768 Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 102-107. Siehe hierzu auch: Karunaratne, 1988, S. 93-95.

769 „สภาวะธรรมดา... สิ่งทั้งหลายมันก็มีเป็นมา... มันเคยเป็นอย่างไง มันก็เป็นไปทำนองนั้น“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002).

770 Siehe: Buddhadāsa, 2538a, S.81-88.

Frequenz[771] *des elektrischen Stromes, den wir tagtäglich benutzen. Hierbei handelt es sich um* ***eine Art des Geborenwerdens und Vergehens, Geboren-werdens und Vergehens, welche nichts mit dem paṭiccasamuppāda zu tun hat****... [Dies] ist ein exzessives Wissen [ความรู้ส่วนเกิน] in der Art des geschwollenen*[772] *Abhidhamma.“*[773]

Während Buddhadāsa die Abhidhamma-Erklärung des paṭiccasamuppāda als „überflüssig“ und „intellektuelle Geschraubtheit“[774] beurteilt, weil sie „nicht praktizierbar“ sei, räumt Phra Dhammapiṭaka zwar ein, dass diese Erklärung nicht augenscheinlich in den suttas vorhanden ist, sondern erst durch die Interpretation der Verfasser des Abhidhamma entstand, die „die Erklärungen [zum paṭiccasamuppāda] aus den suttas heraussuchten, um sie zu einer voll-ständigen systematischen Struktur zu verbinden.“[775] Trotzdem betont er aber den Nutzen und die Legitimität der Abhidhamma-Erklärung des paṭiccasamuppāda. Für Phra Dhammapiṭaka stellt diese Interpretation ein Zeugnis für das Expertentum der Abhidhamma–Verfasser dar: „Diejenigen, die den Abhidhamma schaffen konnten... mussten über eine wirkliche hohe Vertrautheit mit den suttas verfügen.“[776]

Er erkennt in der Abhidhamma-Erklärung des paṭiccasamuppāda ein Beispiel für die Flexi-bilität der buddhistischen Lehren, mit der es möglich ist, auf die individuelle Situation der Zuhörer einzugehen, ohne dabei aber die wesentliche Struktur der Lehre aufzugeben:

---

771 Hier steht im Originaltext das englische „frequency“.

772 „เฟื้อ“ („fö“). Gabaude übersetzt „fö“ in diesem Zusammenhang mit „ampoulé“ (Gabaude, 1988, S. 188).

773 Buddhadāsa, 2538a, S.81-82 (Hervorhebungen entsprechen dem Originaltext).

774 „เรื่องเฟื้อทางปริยัติ“.

775 „...ไปจับเอาคำอธิบายในพระสูตรนี้มาเรียงให้มันครบโครงสร้างเป็นระบบ“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002).

776 „คนที่จะสร้างอภิธรรมได้... ต้องชำนาญพระสูตรมากทีเดียวเลย“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002). Für Buddhadāsa dagegen scheint das Abhidhammapiṭaka keinen besonders großen soteriologischen Wert zu besitzen: Er sagt, dass man das Abhidhammapiṭaka ins Meer werfen könne und die Welt würde nichts missen (Gabaude, 1988, S. 164).

„Die Menschen sind hinsichtlich ihrer geistigen Disposition [ajjhāsaya; atthayasai, T.] und geistigen Auffassungsgabe [satipanya, T.] nicht gleich... Die Darlegungen der suttas als Basis nehmend... erklären [die Verfasser des Abhidhamma den paṭiccasamuppāda] bis ins Detail. [Diese Art der Darlegung] kann möglicherweise für einige Menschen passend sein und ihnen helfen, ein besseres Verständnis zu bekommen.“

„Die Verfasser des Abhidhamma sind Reduktionisten [นักแยกซอย]... Was die suttas angeht, so sprechen sie... ganz pragmatisch[777]*,... so wie Praktizierende, so dass es die Leute verstehen können... ohne die Zustände in einer Art zu analysieren, die schwer verstehbar ist... Man nennt dies pariyāya-Sprache [=diskursive Sprache] ... Der Abhidhamma besteht ausschließlich aus der nippariyāya-Sprache [=nichtdiskursive Sprache], d.h. es wird ohne andere, weitere Blickwinkel und ... direkt, klar und ganz ausschließlich gesprochen.“*[778]

Aus dem Gesagten wird deutlich, dass Phra Dhammapiṭaka - im Unterschied zu Buddhadāsa - betont, dass der paṭiccasamuppāda in erster Linie eine Beschreibung eines „natürlichen Prozesses“ („dhammatā“) darstellt, und deshalb keine Lehranweisung zur unmittelbaren Anwendung (paṭipatti) ist: Es „besteht [deshalb] unsere Pflicht [einzig] darin, ihn zu kennen.“[779]

Anders ausgedrückt, bedeutet das, dass der paṭiccasamuppāda innerhalb der buddhistischen Lehre im Bereich der dhammadesanā anzusiedeln ist, die darauf abzielt, die „richtige Sichtweise“ („sammādiṭṭhi“) zu schaffen. Diese bildet aber nur einen Teil des Achtfältigen Pfades, der in seiner Gesamtheit die praktische Anweisung im Buddhismus darstellt.[780]

Für Phra Dhammapiṭaka eröffnet die Abhidhamma-Interpretation im Gegensatz zur „gelegentlichen Ein-Geistes-Moment-Interpretation“ des paṭiccasamuppāda eine profundere

---

777 Phra Dhammapiṭaka verwendet hier das englische „pragmatic“.

778 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 20.11.2002.

Für die pariyāya-nippariyāya-Dichotomie siehe: A.IV.449-456; Dhs-a.222; Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 292-294, 315, 367, 369; Cousins, 1982, S. 6f.

779 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 570; P. A. Payutto, 1994, S. 87.

780 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 121.

Betrachtung der mentalen Prozesse, als dies bei Buddhadāsa der Fall zu sein scheint. Der paṭiccasamuppāda, so Phra Dhammapiṭaka, zeigt, dass der Mensch aufgrund seines Unwissens (avijjā) konditionierte Zustände als wesenhaft auffasst und diese als „Lebewesen, Person, Selbst, Wir oder Er“ kategorisiert. Tatsächlich aber handelt es sich hierbei

> *„nur um Flüsse aus einer Vielzahl kleiner materieller und mentaler Bestandteile, die miteinander in Verbindung stehen und sich gegenseitig bedingen. Ihre Eigenschaft des ständigen Entstehens und Vergehens bewirkt, dass diese Flüsse in einem Zustand des permanenten Wandels sind. Oder einfacher gesagt: Die Person ist das Resultat aus Gefühlen, Gedanken, Wünschen, Gewohnheiten, Vorurteilen, Ansichten, Wissen, Verstandenem, Überzeugungen (angefangen auf einer groben Stufe, mit falschen oder irrationalen, bis hin zu einer subtilen Stufe, mit richtigen und rationalen), Meinungen, verschiedenen Wertempfindungen usw. All dies ist zu jedem beliebigen Zeitpunkt das Resultat von kultureller Überlieferung, Bildung und Erziehung und all der verschiedenen Reaktionen, die im Geist [ภายใน] und mit Richtung auf die Umwelt entstehen und ständig vonstatten gehen... Egal welchen Moment man auch fixiert, es zeigt sich immer, dass der Mensch ständig auf der Suche nach einem Zustand ist, der mehr Glück enthält als [der derzeitige] Moment. Die puthujjanas [=Nichterwachten] fegen deshalb jeden gegenwärtigen Moment weg oder reißen sich von ihm los [ปัดหรือผละทิ้งจากขณะปัจจุบันทุกขณะ]. Jeder einzelne gegenwärtige Moment stellt einen Lebenszustand dar, der unerträglich ist. Man will sich auflösen, man will, dass das Selbst [aus diesem Zustand] entkommt, um einen anderen Zustand zu erreichen, der die Bedürfnisse befriedigt. Der Wille zu bekommen, der Wille zu sein und der Wille nicht zu sein rotieren die ganze Zeit im alltäglichen Leben eines puthujjana. Es handelt sich aber um einen Vorgang, der so fein jeden Geistesmoment vonstatten geht, dass sich die Menschen überhaupt nicht dessen bewusst sind, dass das eigene Leben in jedem Augenblick ein Kämpfen [การดิ้นรน] darstellt, um der Lebenssituation im vergangenen Augenblick zu entkommen und um ein Mittel zur Befriedigung in einer neuen Lebenssituation zu suchen.“*[781]

781 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 123-124. Siehe auch: P. A. Payutto, 1994, S. 63-65; Phra Prayudh Payutto, 1995, S. 129-130.

Diese Gegenüberstellung der Interpretationen Buddhadāsas und Phra Dhammapiṭakas hat deutlich werden lassen, wie Phra Dhammapiṭaka auch in dieser zentralen Lehre des paṭicca-samuppāda eine sehr konservative Haltung einnimmt, in dem er versucht, die verschiedenen sich zu widersprechen scheinenden Lehren als Ausdruck einer Wahrheit zu erklären. Für ihn war die Theravāda-Tradition nicht nur hinsichtlich ihrer Überlieferungsgeschichte erfolgreich, sondern war auch gleichzeitig in der Lage die ursprüngliche buddhistische Lehre in ihrer „wahren" Bedeutung zu verstehen und zu deuten. Für ihn hat deshalb die spätere Tradition keine Veränderung an der originalen Lehre des paṭiccasamuppāda vorgenommen, sie missverstanden oder gar erweitert, sondern sie vielmehr „nur" entfaltet.

14.5 Höllen und Himmel – Gibt es sie wirklich?

Die zwei folgenden Kapitel besitzen eine ähnliche Zielsetzung wie das vorangehende Kapitel: Anhand einflussreicher kanonischer Lehren soll die spezifische Interpretationsweise Phra Dhammapiṭakas näher untersucht werden.

Bis in die frühe Bangkokzeit stellte die kosmologische Darstellung des im 14. Jahrhundert von Phra Yalithai verfassten Textes „Die Drei Welten des Phra Ruang" („Traiphum Phra Ruang", T.)[782] einen wesentlichen Teil des Glaubens sämtlicher thailändischer gesellschaftlicher Schichten vom Hof bis zu den Dorfbewohnern dar. Der Text „Traiphum Phra Ruang" teilt den Kosmos in 31 Ebenen auf, beginnend mit den Höllen und abschließend mit den verschiedenen Himmelsebenen. Dazwischen werden alle möglichen Daseinsformen angesiedelt: Die Tierwelt, Geister, Dämonen, die Menschen, materielle Körper besitzende Götter

[782] Reynolds/Reynolds, 1982.

und körperlose Götter. Entsprechend der Qualität ihrer angesammelten Taten, d.h ihrer Verdienste (puñña) oder unheilvollen Taten (pāpa), werden die Menschen nach ihrem Tod in den verschiedenen Daseinsebenen wiedergeboren, wo ihre Taten gemäß dem kammischen Gesetz entweder durch enorme Qualen oder höchste Freuden kompensiert werden. Wie tief der Glaube an postmortale Höllen- und Himmelswelten in der thailändischen Gesellschaft verwurzelt gewesen war, zeigen nicht nur die farbenprächtige Wandmalereien in den Tempeln und Palästen und die Architektur, die auf dieser Kosmologie basierende Motive inkorporierten: Die Könige Rama I (r. 1782-1809) und Rama II (r. 1809-1824) warnten in ihren Gesetzeswerken potentielle Straftäter vor den furchtbaren Leiden, die sie als Konsequenz ihrer Gesetzesübertretung für eine lange Zeit in der Hölle erdulden müssten.[783]

Mit dem seit Anfang des 19. Jahrhunderts immer stärker werdenden Interesse thailändischer Intellektueller an westlichen Technologien und Wissenschaften, vor allem an der Astronomie und der Geographie, schien auch der Zweifel an der tatsächlichen Existenz der Höllen und Himmel zu wachsen. Gabaude spricht von einer „Erschütterung des traditionellen Bildes der ‚Drei Welten'", die „auf der Grundlage der Diskussionen zwischen den Europäern – Diplomaten, Missionaren oder Geschäftsleuten – und der thailändischen Elite von Bangkok und selbst am Hof" begann.[784] Obwohl Cauphraya Thiphakorawong, ein Minister König Ramas IV (r. 1851-1868) und ein führender Intellektueller seiner Zeit, nicht so weit ging, ihre Existenz zu bestreiten, ist in seinem Buch „Kitcanukit" deutlich zu merken, wie schwierig für ihn die Einbindung der traditionellen Höllen- und Himmelsvorstellungen in

---

783 Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 9-10.

784 „… l´ébranlement de l´image traditionelle des 'Trois Mondes'...", „...à partir des discussions entre les Européens – diplomates, missionnaires ou hommes d´affaires – et l´élite thaïe de Bangkok et même de la Cour." (Gabaude, 1988, S. I).

das neue wissenschaftsgeprägte Weltbild ist.[785] Rama IV selber schien zwar an eine materielle Existenz der Höllen und Himmel zu glauben, konzentrierte sich aber in seinen Werken auf die im gegenwärtigen Leben erfahrbaren Resultate von puñña und pāpa, und verwendete bei seinen Dhamma-Lehren eine demythologisierte Bedeutung: „Die Himmel sind in der Brust, die Höllen im Herzen".

> *„Die Gruppe der führenden Dhamma[-Exegeten] in der Zeit Rama des Vierten hörten auf, die Struktur des Traiphum als Kosmologie [โลกทัศน์] zu benutzen, um die Vorstellung vom Leben [ชีวทัศน์] zu vermitteln, betonten aber die Rationalität des Leidens und Glücks, des Guten und Bösen im gegenwärtigen Leben."*[786]

Phra Mahasamanacau, ein Sohn Rama IV, sah sich nicht in der Lage, die Höllen- und Himmels-Darstellungen, die er im Pāli-Kanon antraf, zu rationalisieren. Er schreibt:

> *„Normalerweise schätzen wir den Wert unserer Religion hoch ein. [Wenn wir aber] auf solche Dinge in unseren Schriften treffen, so zögern wir: Sie zu akzeptieren, wäre peinlich, sie zu negieren, ist auch nicht wirklich möglich."*[787]

Mittels seiner hermeneutischen Dichotomie Menschen-Sprache ↔ dhamma-Sprache demythologisiert Buddhadāsa die in den kanonischen Texten erwähnten Höllen- und Himmelskonzepte. Er betont zwar, dass er die Existenz materieller Höllen nicht bestreitet, stellt aber fest, dass die vom Buddha gelehrten Höllen und Himmel in der Bedeutung der dhamma–Sprache zu lesen sind.[788] Gabaude formuliert dies so:

> *„Die himmlischen Paradiese und Höllen sind nicht mehr Orte eines geographisch weit entfernten Kosmos - in unteren oder höheren Welten - und historisch - in vergangenen oder zukünftigen Leben. Sie sind psychologische*

---

785 Cauphraya Thiphakorawong, 2514, S. 99, 106-107, 233; Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 10; Reynolds, 1976; Gabaude, 1988, S. 347-348.

786 Suphaphan na Bangchang, 2535, S. 107.

787 Somdet Phra Mahasamanacau Kromphrayawachirayanawarorot, 2511, S. 90.

788 Buddhadāsa, 2529b, S. 1-45.

Zustände, die unmittelbar durch unsere Art die Welt zu erfassen produziert werden.“[789]

Was Phra Dhammapiṭaka betrifft, so räumt er dem Thema Höllen und Himmel eine große Bedeutung ein: „Verglichen aber mit den Religionen im Allgemeinen vermindert sich von einem buddhistischen Standpunkt aus betrachtet die Wichtigkeit der Höllen und der Himmel ein wenig.“[790] Dies, so Phra Dhammapiṭaka, hat folgende Gründe: Das Heilsziel der Buddhisten stellt nämlich nicht der Himmel, sondern das weitaus höherwertigere nibbāna dar. Außerdem ist es im Buddhismus möglich, das nibbāna im gegenwärtigen Leben zu erlangen, weshalb es nicht unbedingt notwendig ist, sich mit postmortalen Dingen zu beschäftigen. Während es sich in anderen Religionen bei der Hölle und dem Himmel um endgültige Verweilorte handelt, stellen sie im Buddhismus lediglich temporäre Phänomene dar.[791]

Phra Dhammapiṭaka teilt die im Pāli-Kanon auftretenden „Höllen-“ und „Himmel-“ („*narok*“ bzw. „*sawan*“, T.) Darstellungen in drei semantische Ebenen ein:

1. „Höllen und Himmel nach dem Tod“

Er stellt fest, dass im Buddhismus bei einer wörtlichen Lesart der betreffenden kanonischen Stellen die Existenz von Höllen und Himmeln als postmortale Daseinsebenen nicht bestritten werden kann, da entsprechende Bezeichnungen in den Texten sehr häufig auftauchen. Gleichzeitig beobachtet er aber, dass die kanonischen Texte relativ sparsam in der

---

789 „Paradis et enfers ne sont plus des lieux d´un cosmos éloigné géographiquement – dans des mondes inférieurs ou supérieurs – et historiquement – dans des vies antérieurs ou futures. Ce sont des états psychologiques immédiatement produits par notre manière d´appréhender le monde.“ (Gabaude, 1988, S. 234).

790 „แต่ถ้าเทียบกับศาสนาทั่ว ๆ ไปแล้ว มาดูในแง่พระพุทธศาสนา ความสำคัญของนรก-สวรรค์มันลดลงไปหน่อย“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 106).

791 Dies trifft zumindest in den traditionellen Vorstellungen der Gläubigen zu.

Beschreibung dieser postmortalen Zustände sind.[792] Vor allem in Texten des Khuddakanikāya tauchen Beschreibungen von Höllen und Himmeln auf. Phra Dhammapiṭaka warnt davor, diese Schilderungen wörtlich zu verstehen, da es sich hierbei um literarische Mittel handelt, die bildliche Darstellungen für didaktische Zwecke einsetzen. D.h., dass bereits vorhandene traditionelle Glaubenskonzepte verwendet werden, um den dhamma zu lehren. In der kommentarischen Literatur wurden diese Ansätze dann weiter ausgebaut, mit brahmanistischem Gedankengut assoziiert und zu einer komplexen Kosmologie weiterentwickelt. Der thailändische Text „Die Drei Welten von Phra Ruang" und die Wandmalereien in vielen thailändischen Tempeln, die in detaillierter Weise eine Beschreibung der Höllen- und Himmellandschaften darstellen, sind als Manifestitationen dieser Weiterentwicklungen zu verstehen.

Dennoch vermutet Phra Dhammapiṭaka, dass „narok" und „sawan" konkrete Daseinsebenen (bhava, bhūmi) bezeichnen, die sich in einer „anderen Dimension"[793] befinden. Kanonische Ausdrücke wie „sahassīlokādhatu" oder „dasasahassīlokadhātu" („tausendfaches" bzw. „zehntausendfaches Universum"), so Phra Dhammapiṭaka, deuten auf die Existenz von unzähligen Universen hin, die feinstoffliche Qualitäten besitzen und deshalb normalerweise nicht mit den menschlichen Sinnen erfahrbar sind.[794]

Bei der Frage nach der Entität der postmortalen Höllen und Himmel kommen die von Phra Dhammapiṭaka präsentierten Grundsätze des Caṅkīsutta zum Tragen. Da ihre Existenz im

---

792 Besonders das Bālapaṇḍitasutta (M.III.163-178) und das Devadūtasutta (M.III.178-187) geben recht ausführliche Berichte über Himmel und Höllen. Beide suttas übten einen großen Einfluss auf Himmel- und Höllendarstellungen in der späteren Literatur aus (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 199, Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 114).

793 „คนละมิติ".

794 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 15.7.2002.

Normalfall derzeitig endgültig weder verifizierbar noch falsifizierbar ist, bleiben diese Dinge Gegenstand des Glaubens (saddhā):

> *„1. Verfügte der Buddha über viel Weisheit? Sind seine Lehren, durch die er [seine Weisheit] darlegte, wahr? Gibt es vernünftige Gründe [เหตุผล], ihnen zu glauben?*
>
> *2. Hatte der Buddha eine gute Absicht? Hatte er Liebe [mettā] und Mitgefühl [karuṇā]? Hat er uns durch eine lautere Absicht gelehrt? Wollte er, dass wir Heil erlangen?*
>
> *Wenn wir aufgrund dieser zwei Gründe Zuversicht in den Buddha haben, so haben wir saddhā. Hat der Buddha wirklich über postmortale Höllen und Himmel gelehrt? Wenn wir saddhā haben, dann tendieren wir gemäß den vorhandenen Hinweisen zu glauben, dass die Dinge, die der Buddha lehrte, der Wirklichkeit entsprechen.“*[795]

[795] Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 129; Phra Dhammapiṭaka, 2545d, S. 22.

2. „Höllen und Himmel, die sich im Herzen befinden“

Die zweite semantische Ebene, die Phra Dhammapiṭaka in den kanonischen Begriffen Höllen und Himmel entdeckt, bezieht sich auf das derzeitige Leben und bezeichnet die gegenwärtige „geistige Kondition“ oder „geistige Ebene“[796] und ist das Resultat der begangenen Taten (kamma):

> *„Wir besitzen ein Gefühl als individuelle Erfahrung darüber, was wir an guten kammas und schlechten kammas getan haben. Wenn wir ein schlechtes kamma getan haben, so fühlen wir uns beunruhigt. In der klerikalen Sprache benutzt man hierfür das Wort ‚vippaṭisāra‘.*[797] *Und eben dieser vippaṭisāra ist ein geistiger Zustand, der leidhaft ist und als Hölle gilt... Wenn wir andererseits ein gutes kamma getan haben, so entsteht Freude [pāmojja]. Und es sind Entzückung [pīti] und ein warmes Herz vorhanden. Man ist freudestrahlend, fröhlich, vergnügt, froh und glücklich: Der Geist befindet sich auf der Ebene eines Himmels. Dies bedeutet [also] ‚Den Himmel in der Brust und die Hölle im Herzen haben‘.“*[798]

Diese etwas vereinfachte Darstellung menschlicher Psychologie wirft die Frage auf, wie beispielsweise Menschen, die schlechte Taten begangen haben, aber keine Reueempfinden haben, in dieses Schema hineinpassen: Es scheint doch auch Menschen mit schlechtem kamma zu geben, die kein Leiden empfinden. Phra Dhammapiṭaka erklärt diese scheinbare Widersprüchlichkeit durch die verschiedene Beschaffenheit der menschlichen Geister, denn

---

796 „สภาพจิต“, „ภูมิของจิต“.

797 Ein weiterer kanonischer Begriff für diesen geistigen Zeit ist „kukkucca“ („Reue“) (Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 119; Phra Dhammapiṭaka, 2545d, S. 12-13).

798 Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 118-119; Phra Dhammapiṭaka, 2545d, S. 12-13.
„Den Himmel in der Brust, die Hölle im Herzen haben“ („สวรรค์ในอก นรกในใจ“) ist ein in Thailand sehr geläufiger Spruch, den schon Rama IV verwendete (Suphaphan na Bangchang, 2535, S. 106-107). Auch in Buddhadāsas Lehrreden taucht dieser Spruch relativ häufig auf.

es gibt „grobe Geister“ als auch „feine Geister“.[799] Wenn deshalb ein Mensch, der schlechte Taten begangen hat, nicht deren kammischen Auswirkungen spürt, so bedeutet das, dass

> *„sein Geist zu grob ist... Es verhält sich so, wie bei einem Brillenglas: Hat es nur ein bisschen Staub, so erkennt man dies [sofort], nicht wahr? Handelt es sich aber um die Scheibe eines Schrankes, die [sogar] noch mehr Staub hat [als das Brillenglas], so kann man dies [kaum] erkennen, denn sie sieht noch immer sauber aus, nicht wahr? Und wenn man ein Gerät auf den Boden legt, der noch schmutziger als [diese Scheibe] ist, so ist der Boden, der als sauber gilt, noch immer schmutziger als die Scheibe des Schrankes. Je mehr Weisheit [paññā] entsteht, desto feiner wird der Geist. Und er erkennt in einem größerem Maße Dinge, die betrüben. Man kann nicht gegen sich selber angehen, man kann sich nicht selber täuschen... Es ist darum möglich, dass ein Mensch mit einem sehr groben Geist möglicherweise Böses tut, ohne sich dessen bewusst zu sein oder ohne das Böse zu sehen...“*[800]

3. „Höllen und Himmel in jedem Geistesmoment“

Diese dritte semantische Ebene steht in engem Zusammenhang mit der zweiten Bedeutung, obgleich sie subtilere Konnotationen besitzt. Motiviert durch ihre angesammelten mentalen Verunreinigungen (kilesa)

> *„fabrizieren [ปรุงแต่งสร้าง] [puthujjanas] ständig Himmel und Höllen durch ihre eigenen Sinne [āyatana], d.h. durch unsere Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper und Geist... Dieses Fabrizieren entsteht als eine Reaktion auf die Dinge, die wir wahrnehmen, wie z.B. wenn wir etwas Schönes sehen, so gefällt es uns und wir empfinden Glück. Sehen wir etwas, das wir nicht mögen, so sind wir frustriert und es entsteht Leiden... Wenn unser Geist über ein gutes spirituelles Niveau [มีภูมิธรรมดี] verfügt, wir viel Verdienstvolles [kusala] geschaffen haben, und bewirkten, dass [unser] Geist freudig und glücklich ist, wir die Dingen in einem guten Licht sehen können, so sind wir in der Lage, viele glücks-*

---

799 „จิตหยาบ“, „จิตละเอียด“.

800 Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 155-156; Phra Dhammapiṭaka, 2545d, S. 44.

bringende Sinnesobjekte [ārammaṇa[801]] zu empfangen. Wenn wir aber eine geistige Ebene angesammelt haben in der Art, dass der Geist viele Verunreinigungen [kilesa] besitzt, verursachen die verschiedenen Verunreinungen, dass [unser] Geist häufig getrübt ist, d.h. wir schaffen ständig unsere Hölle: Egal, was wir auch sehen, so fühlen wir uns nicht gut, wohin wir auch gehen, wir fühlen uns unwohl und haben viel Leiden [dukkha].“[802]

Diese semantische Ebene scheint also der Abhidhamma-Interpretation des paṭiccasamuppāda zu entsprechen.

Obwohl im Buddhismus die Himmel und Höllen aller drei Ebenen gelehrt werden, liegt die Fokussierung auf der dritten Ebene, d.h. das Ziel besteht darin, Gutes zu tun, weil „man den dhamma liebt, das Schöne liebt und weil man die Dinge liebt, die heilsam [kusala] sind“[803], und nicht weil man eine Belohnung für seine guten Taten erwartet. Außerdem lehrt der Buddhismus

„Dinge, die praktiziert werden können, ohne auf die Metaphysik zu warten. Und der Buddhismus braucht sich nicht auf Dinge zu stützen, die eine Verifizierung all dieser Dinge [Himmel und Höllen] abwartet...“[804]

„Die dritte Ebene meint den geistigen Zustand, der in der ständigen Wahrnehmung oder Reaktion auf die wahrgenommenen Dinge in jedem Moment besteht, was verbunden ist mit der zweiten Ebene, da es das ständige Fabrizieren und Sammeln auf kleinster Ebene darstellt und seine Resultate auf eben der zweiten Ebene manifest werden. Und auch darüber hinaus: Wenn wir von der langfristigen Manifestitation der Resultate sprechen, so sind dies die Höllen

---

801 Im Buddhismus gibt es sechs verschiedene Sorten von Sinnesobjekten: 1. Sichtbare Objekte (rūpa), 2. Geräusch (sadda), 3. Duft (gandha), 4. Geschmack (rasa), 5. tastbare Objekte (phoṭṭhabba) und 6. Geistesobjekte (dhamma) (Siehe: D.III.243; M.III.216; Vbh.70).

802 Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 119-120; Phra Dhammapiṭaka, 2545d, S. 13-14.

Phra Dhammapiṭaka stützt sich bei dieser Erklärung auf das Khaṇasutta (S.IV.126) und das Mahāpariḷāhasutta (S.V.450-452).

803 „รักธรรม รักความดีงาม รักสิ่งที่เป็นกุศล“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 135; Phra Dhammapiṭaka, 2545d, S. 27).

804 Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 142; Phra Dhammapiṭaka, 2545d, S. 33.

und Himmel auf der ersten Ebene. Alle [drei Ebenen] sind miteinander verbunden.“[805]

Die Lehren über postmortale Höllen und Himmel sind deshalb ein Zugeständnis an „normale“ Menschen, die noch nicht im Besitz transzendenter Weisheit sind (lokiya-puthujjana) und eine Motivationstütze benötigen, Böses zu unterlassen, stattdessen aber Gutes zu tun.[806]

Phra Dhammapiṭakas Interpretation der im Pāli-Kanon erwähnten Phänomene Himmel und Hölle scheint seiner Deutung der Lehre des paṭiccasamuppāda zu entsprechen. Bei beiden Lehren gibt es nach Phra Dhammapiṭaka drei semantische Ebenen: Die im Kanon verwendeten Wörter „Geburt“, „Himmel“ und „Hölle“ und die damit verbundenen Konzepte können abhängig vom Kontext, in dem sie benutzt werden, bis zu drei verschiedene Bedeutungen haben, nämlich eine wörtliche und zwei metaphorische, welche sich in ihrer Subtilität unterscheiden.

805 Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 157; Phra Dhammapiṭaka, 2545d, S. 46.

806 Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 201; Phra Dhammapiṭaka, 2538b, S. 142, 168-169; Phra Dhammapiṭaka, 2545d, S. 33, 55.

14.6 Geister, Götter und Dämonen

In den kanonischen Texten gibt es etliche Stellen, die in mehr oder weniger detaillierter Weise von Göttern, Titanen, Dämonen und Geistern berichten, wie z.B. das Mahāsamaya-sutta (D.II.253-262), das Candimasutta (S.I.50-51), das Suriyasutta (S.I.51) oder das Dhajag-gasutta (S.I.218-220). Stellvertretend für seine Bewertung dieser Berichte soll im Folgenden besonders Phra Dhammapiṭakas Erklärungen zum Āṭānāṭiyasutta dargestellt werden.

Das Āṭānāṭiyasutta[807] erzählt, wie eines Nachts die Wächtergottheiten der Vier Himmels-richtungen (cattāro mahārājā) mit Heerscharen (senā) von Dämonen (yakkha) und göttlichen und halbgöttlichen Wesen[808] den Buddha auf dem Geierberg unweit der Stadt Rājagaha auf-suchen und der Großkönig des Nordens dem Buddha erzählt, dass es sowohl yakkhas gibt, die Glauben an den Buddha haben, als auch solche, die keinen haben (bhagavato appasannā). Er erklärt, dass die ungläubigen yakkhas deshalb nicht glauben, weil der Buddha das Abstandnehmen von Mord, Diebstahl, unziemlichem Verhalten in der Liebe (kāmesu micchācārā), Lüge und dem Einnehmen von Alkohol lehrt. Weil die Mehrheit der yakkhas sich aber dieser Dingen nicht enthält (appaṭiviratā), ist ihnen diese Lehre des Buddha „unlieb“ („appiyaṃ“) und „unangenehm“ („amanāpaṃ“). Aus diesem Grund könnten diese ungläubigen yakkhas möglicherweise die Anhänger des Buddha, die sich in einen einsamen Wald zurückgezogen haben, schikanieren. Der Großkönig des Nordens bittet den Buddha deshalb, den Schutztext Āṭānāṭiya auswendig zu lernen (uggaṇhātu), „damit jene [yakkhas]

---

807 D.III.194-207.

Die Bezeichnung „Āṭānāṭiya“ kommt von der Stadt Āṭānāṭā her, die sich auf dem nach buddhistischer Kosmologie nördlichen Kontinent Uttarakuru befindet.

808 Gandhabba („heavenly musician, as a class (…) belonging to the demigods…“, Rhys Davids/Stede, 1994, S. 244), kumbhaṇḍa („a class of fairies or genii…“, Rhys Davids/Stede, 1994, S.222) und nāga („a serpent or Nāga demon, playing a prominent part in Buddh. Fairy-tales, gifted with miraculous powers & great strength. They often act as fairies & are classed with other divinities …, with whom they are sometimes friendly, sometimes at enmity“, Rhys Davids/Stede, 1994, S. 349).

wohlgesonnen sein mögen, ... zum Schutz, zum Bewahren, für die Unversehrtheit und für das Wohlbefinden der Mönche, Nonnen, männlichen und weiblichen Laienanhänger.“[809] Als der Buddha durch Schweigen (tuṇhībhāvena) sein Einverständnis gibt, sagt der Großkönig den Schutztext (rakkhā) auf. Der Buddha rezitiert diesen Text schließlich vor seinen Mönchen und trägt ihnen auf, diesen vorteilhaften (atthasaṃhita) Schutztext zu memorieren (uggaṇhātha), gründlich zu lernen (pariyāpuṇātha) und zu bewahren (dhāretha).

Der Text Āṭānāṭiya, der auf dieses sutta zurückzuführen ist, zählt in Thailand genauso wie beispielsweise das Ratana-paritta, das Khandha-paritta, das Mora-paritta, das Dhajagga-paritta und das Angulimāla-paritta zu dem Genre der Paritta– oder Suatmon-Texte.[810] Von vielen Thais wird diesen Texten eine magische Wirksamkeit zugesprochen. So werden sie dazu benutzt, Unheilvolles abzuwehren oder verschiedene Gegenstände mit positiven Energien aufzuladen, indem Mönche diese Texte in einer Zeremonie laut rezitieren.[811] Das Āṭānāṭiya-paritta wird auch bei der in Thailand weit verbreiteten Praxis des Herstellens von nammon (T.), d.h. geweihtem Wasser, verwendet. Hierbei wird eine brennende Kerze am Rand eines mit Wasser gefüllten Gefäßes derart befestigt, dass das Wachs in das Wasser hineintropft. Während dieser Zeit werden von Mönchen neben dem Āṭānāṭiya-paritta noch eine Reihe verschiedener anderer heiliger Texte rezitiert. Nach dem Konsekrationsvorgang werden mit dem Wasser die anwesenden Laien, das neu bezogene Haus, der neu eröffnete Laden oder ein gerade erworbenes Fahrzeug besprenkelt und somit die positiven Energien des heiligen Wassers darauf übertragen.[812]

---

809 „Tesaṃ pasādāya... bhikkhūnaṃ bhikkhunīnaṃ upāsakānaṃ upāsikānaṃ guttiyā rakkhāya avihiṃsāya phāsuvihārāyā'ti.“ (D.III.195).

810 „suatmon“ („สวดมนต์“, T.) bedeutet wörtlich „einen magischen Text [manta] rezitieren“.

811 Tambiah, 1975, S. 195-222.; Terwiel, 1994, S. 92-95, 192-196.

812 Olson, 1991, S. 75-76; Terwiel, 1994, S. 41, 195-196.

Zeremonien, bei denen das Āṭānāṭiya-paritta aufgesagt wird, werden im Thailändischen auch „suat phanyak“ oder „suad atana“[813] genannt. In der späten Ayutthaya-Zeit (1351-1767) wurde das Āṭānāṭiya-paritta am Hofe bei königlichen Zeremonien verwendet: Während der Text rezitiert wurde, wurden Schüsse abgefeuert, um Unheil, wie beispielsweise Epidemien, zu vertreiben. Seit kurzem scheint sich der Phanyak-Ritus wieder größerer Popularität zu erfreuen. In den Monaten Februar und März wird vor allem in Tempeln Bangkoks und der umliegenden Provinzen bei dem Phanyak-Ritus mittels der magischen Kräfte des Āṭānāṭiya-paritta eine Art Exorzismus bei den Anwesenden durchgeführt.[814]

Für Buddhadāsa, Somdet Phra Yanasangwon[815], dem derzeitigen Mönchspatriarchen, und Phra Mahasamanacau[816] scheint es sich bei den kanonischen Texte, bei denen Götter und Dämonen eine tragende Rolle spielen, nicht um originale Lehrreden des Buddha, sondern vielmehr um spätere Interpolationen zu handeln.

Für Buddhadāsa stellen derartige Texte etwas „Exzessives oder einen Überschuss“[817] im Korpus des Pāli-Kanons dar. Suttas, wie das Candimasutta und Suriyasutta[818], sind „ein [von späteren Lehrern verwendeter] Trick [upāya], ein Trick zur Abkürzung, der hilft, dass alle dummen Menschen kommen, um an den Buddha zu glauben.“[819] Nach Buddhadāsa halten diese Texte einer Überprüfung gemäß den zehn Kriterien des Kālāmasutta oder der

---

813 „สวดภาณยักษ์“, „สวดอาฏานา“.

814 Kittikorn Meesapya, 1994, S. 24.

815 Somdet Phra Yanasangwon, 2543, S. 64.

816 Somdet Phra Mahasamanacau Kromphrayawachirayanawarorot, 2511, S. ง-จ.

817 „ของเกินหรือของเหลือเฟือ“ (Buddhadāsa, 2529a, S. 17). Siehe hierzu auch: Phra Pracha Pasannathammo, 2535, S. 472-473.

818 Im Candimasutta und Suriyasutta wird beschrieben, wie der Dämon Rāhu den Mond bzw. die Sonne verschlingt und der Mond- bzw. Sonnengöttersohn daraufhin einen Spruch (gāthā) aufsagen, den sie vom Buddha erhalten haben. Dies bewirkt, dass Rāhu den Mond bzw. die Sonne wieder freigeben muss.

819 „...อุบาย... อุบายลัดสั้น ที่ช่วยให้คนงมงายทั้งหลายทั้งหมดทั้งปวง จะได้มานับถือพระพุทธเจ้า“ (Buddhadāsa, 2529a, S. 19).

Kohärenzforderung des mahāpadesa-Satzes nicht stand.[820] Der Buddha, so Buddhadāsa, lehrte nämlich ausschließlich das Leiden (dukkha) und dessen Aufhebung (dukkhassa nirodha).[821] Da diese suttas aber nicht direkt und in nur minimaler Weise vom Leiden und seiner Aufhebung handeln, stellen sie nicht die originale Lehre des Buddha dar.[822]

Im Unterschied zu Buddhadāsa ist Phra Dhammapiṭaka bereit, suttas wie das Āṭānāṭiyasutta als authentische Texte, die entsprechend ihrem Anspruch das buddhavacana enthalten, zu akzeptieren. Für ihn erfüllen diese Texte das Kriterium der Kohärenz. Dies wird klar, wenn man diese Texte einer pragmatischen Analyse unterzieht:

> *„In manchen Fällen hat der Buddha keine Zeit damit verschwendet, zu disputieren, ob und wie [die Dinge] existieren... Insistiert man bei manchen Dingen darauf, [über ihre Ontologie] zu argumentieren, so findet dies kein Ende und es kann kein Heil entstehen... Das Āṭānāṭiyasutta zeigt, wie der Buddha eine Methode benutzt, die an die zeitgenössischen Glauben[ssysteme] anschließt, ohne in Streit treten zu müssen, ohne sich gegenseitig zu unterdrücken, ohne gegeneinander anzukämpfen, ohne einander zu verletzen und ohne sich gegenseitig verfolgen[823] zu müssen... Die einfachen Leute [ชาวบ้าน] hängen einem Götterglauben an. Dies hat zwei Bedeutungen. Die grundsätzliche Bedeutung ist [aber] das Vorhandensein von großer Macht. Und diese Existenz von übergroßer Macht hat zwei [Implikationen]. Erstens, [die Mächtigen] bedrohen [ทำอันตรายต่อ] diejenigen, die sie nicht mögen,... wenden Gewalt gegen sie an. Zweitens, denjenigen, welche [die Mächtigen] favorisieren, geben sie Belohnungen. Aber dieses System funktioniert gänzlich durch Wünschen und durch Gier [taṇhā] und nicht durch [wahre] Tugenden, denn die Tugenden*

---

820 Buddhadāsa, 2529a, S. 23.

821 Buddhadāsa bezieht sich hier auf eine Stelle (M.I.140) aus dem Alagaddūpamasutta, an der Buddha sagt: „Mönche, früher und jetzt lege ich nur das Leiden und die Aufhebung des Leiden dar." („Pubbe cāhaṃ, bhikkhave, etarahi ca dhukkhañceva paññāpemi, dukkhassa ca nirodhaṃ.").

822 Buddhadāsa, [s.a.], S. 13-16.

Buddhadāsa räumt ein, dass der Glaube an die Wirksamkeit dieser Paritta–Texte bewirken kann, dass das Leid, welches durch die Furcht vor Dämonen und Geistern entsteht, reduziert wird (Buddhadāsa, [s.a.], S. 15).

823 Phra Dhammapiṭaka verwendet hier das englische „persecute".

rühren von Macht her, welche [befiehlt] ‚Du musst so praktizieren!' und ‚So darfst du nicht praktizieren!' oder ‚Du wirst bestraft werden!'... Dies ist eine Furchtethik [จริยธรรมแบบกลัว]: Man fürchtet sich vor Macht. Das System des Buddha will diese [Motivation] verändern, von Macht hin zu Reinheit [parisuddhi] und Liebe [mettā]... Der Buddha zerstörte nicht den [bisherigen] Glauben, aber er veränderte die Denkweise, die Ansichten, die Einstellungen[824] *dahingehend neu, dass all die Götter, welche Anführer sind, Glauben an den Dhamma des Buddha haben... Sowohl die Mönche als auch die Laien, die aus einer Gesellschaft stammen, die einen solchen Glauben besitzen, haben, obwohl sie schon begonnen haben, an den Buddhismus zu glauben, noch nicht genügend Vertrauen, [denn] sie sind noch keine ariyas. Der normale Mensch glaubt noch [an diese Dinge], oder ist sich zumindest noch nicht sicher und fürchtet sich [เกรง ๆ กลัว ๆ] noch. Der Buddhismus... muss darum eine Methode sowohl der Liebe [mettā] als auch der Weisheit [paññā] benutzen... oder genauer gesagt [eine Methode] der Weisheit verbunden mit Mitgefühl [karuṇā].*[825] *Diese beiden [Faktoren] müssen benutzt werden. Damit paññā entstehen kann, braucht es Zeit. Aber zuerst gibt es karuṇā... und der erste Vorreiter [von karuṇā] ist mettā. D.h. man hat Freundschaft, um in guter Weise miteinander zu leben.*

Der Buddha oder die Prinzipien des Buddhismus lehren [mit dem Ziel], die Einstellung gegenüber den Göttern von der Furcht vor Macht hin zu gegenseitiger Liebe zu verändern...: All diese Götter sind unsere gemeinsamen Freunde im Geborenwerden, im Altern, im Schmerz und im Sterben. Auch sie haben noch Verunreinigungen [kilesa]... Die Anführer [der Götter] haben schon Tugenden, mettā und karuṇā, sie glauben schon an das Dreijuwel [ratanattaya].[826] *Aber viele ihrer Untergebenen sind noch aufsässig und unartig [เกะกะเกเร]. Was soll man aus diesem Grund tun, um den Laien und den Mönchen zu helfen, die noch nicht über genügend Vertrauen verfügen, die schwankend [ก้ำ ๆ กึ่ง ๆ] und misstrauisch sind?*

Auf diese Weise ist dieses sutta entstanden. Dieses sutta erzählt, wie der Anführer der Vier Wächterkönige beim Buddha vorspricht und erzählt, dass

---

824 Phra Dhammapiṭaka verwendet hier das englische „attitude".

825 Im Thailändischen werden im Gegensatz zum Pāli die Begriffe „mettā" und „karuṇā" oftmals ungenau und austauschbar verwendet.

826 Das Dreijuwel ist der Buddha, der Dhamma und der saṅgha.

sowohl der saṅgha als auch die Laien, die sich an verschiedenen Orten befinden (wie z.B. die Mönche im Wald), von dem eigenen Gefolge [der Götter] möglicherweise belästigt, schikaniert, getäuscht und zum Fürchten gebracht werden. Darum übergeben [ถวาย] sie [dem Buddha] ihren Spruch..., damit dieser ihn dem saṅgha und den Laien übergibt... Wenn [die Mönche oder die Laien] sich an einem furchterregenden Ort befinden, sollen sie diesen Spruch aussprechen, und wenn die Untergebenen [der Götter] dies hören, werden sie sich überlegen, dass ihre Herren sie bestrafen werden [เอาด้วย], wenn sie sich schlecht benehmen. Darum werden sie wohlwollend sein und [die Mönche und Laien] nicht belästigen...“[827]

Für Phra Dhammapiṭaka zeigen Texte wie das Āṭānāṭiyasutta, dass, wenn

„die Thailänder Geister [phi, T.] und verschiedene Heilige Objekte [สิ่งศักดิ์สิทธิ์] mit [in den Buddhismus] aufnehmen, [dies] eine Vorgehensweise ist, die kohärent ist mit den ursprünglich vorhandenen Dingen“[828]*,*

d.h. mit dem originalen Buddhismus.

Der Buddhismus, so Phra Dhammapiṭaka, verfügt über „ein großes Potential an Flexibilität“[829] und ist darum in der Lage, sich an die verschiedenen spirituellen Entwicklungsebenen anzupassen. Der Buddha war mit traditionellen Erzählungen vertraut und benutzte sie, um den Dhammavinaya seinen Zuhörern verständlich zumachen.[830] Lehrreden wie das Āṭānāṭiyasutta oder die Geburtsgeschichten des Buddha (jātaka) stellen Zeugnisse dieses Adaptionspotentials dar. Sie haben deshalb in erster Linie kein historisches Interesse, sondern vielmehr eine pädagogisches Zielsetzung. In ihrem entscheidenden Wesen, d.h. in ihrer Pragmatik, der Vermittlung des Dhamma, oder anders formuliert, in ihrer semantischen Tiefenstruktur, sind diese Texte mit den anderen kanonischen Texten kohärent.

---

827 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 14.10.2002.

828 „...ไทยผนวกเอาผีหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ เข้ามา จึงเป็นการกระทำที่สอดคล้องกับสิ่งที่มีมาแต่เดิม“ (Phra Dhammapiṭaka/Prawet Wasi/Ekawit na Thalang, 2544, S. 138).

829 „...มีโอกาสให้ยืดหยุ่นมาก...“ (Phra Thepwethi, 2535c, S. 5). Siehe hierzu auch: Olson, 1989, S. 348.

830 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 4.1.2004.

Phra Dhammapiṭakas Bereitschaft, volksbuddhistische Glaubensvorstellungen zu akzeptieren und sie harmonisch in das buddhistische Lehrgebäude zu integrieren, rührt aber wohl nicht nur aus seiner theoretischen Beschäftigung mit dem Pāli-Kanon. Seine Erfahrungen als zwölf Jahre alter Novize in seinem Heimatort[831] scheinen ihm zu bestätigen, dass eine harmonische Integration nicht nur möglich, sondern auch sehr sinnvoll sein kann: Sein damaliger Präzeptor (upajjhāya), der damals 60-jährige Phra Methithammasan, Abt des Klosters Wat Bankrang, war bei der Bevölkerung sehr bekannt für seine „magischen Formeln“[832], denen eine hohe Wirksamkeit nachgesagt wurde. Außerdem stellte Phra Methithammasan Amulette und sonstige magische Gegenstände her und verteilte sie an die Bevölkerung.[833] Viele Thais glauben, dass derartige Gegenstände in der Lage seien, auf magische Weise das Leben positiv zu beeinflussen.[834] Phra Methithammasan verteilte die magischen Gegenstände aber weder zu kommerziellen Zwecken noch ohne sie in Verbindung mit einer buddhistischen Lehre auszuhändigen.[835] Auch die magischen Formeln soll er niemals ohne anschließende Lehranweisung (upadesa) verwendet haben, um sie auf diese Weise mit den buddhistischen Lehrprinzipien zu verbinden.[836]

---

831 Phra Dhammapiṭaka (Hrsg.), 2542, S. 50-55. Apha Cantharasakun, 2538, S. 48; Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 14.10.2002.

832 „คาถาอาคม“.

833 Amulette produzierte Phra Methithammasan relativ wenig: Es gibt nur eine Serie von gebrannten Tonamuletten und zwei Serien, die aus Metall hergestellt wurden.

834 Siehe hierzu: Terwiel, 1994, S. 62f.

835 Als ihn beispielsweise ein angehender Geschäftsmann um eine „magische Zeichnung“ („ยันต์“), welche seine geschäftlichen Tätigkeiten positiv beeinflussen sollte, bat, gab er ihm eine und belehrte ihn darüber, dass er seinen Handel in tugendhafter Weise ausführen solle und die zukünftigen Kunden nicht betrügen oder übervorteilen solle (Phra Dhammapiṭaka (Hrsg.), 2542, S. 51-52).
Folgende Stellen geben Auskunft darüber, wie Phra Dhammapiṭaka selber reagiert, wenn er um glücksbringende Dinge gebeten wird: Apha Cantharasakun, 2538, S. 51; Olson, 1989, S. 139.

836 Auf diese Weise verwendet Phra Methithammasan die „magische Formel ‚Das Herz des Millionärs‘“ („คาถาหัวใจเศรษฐี“), welche „**u a ka sa**“ („อุ อา กะ สะ“) lautet, in Übereinstimmung mit der buddhistischen Lehre

Für Phra Dhammapiṭaka stellt diese Vorgehensweise, bei der man „den anderen auf dessen Standpunkt trifft“[837], die eines „Guten Freundes“ (kalyāṇamitta) dar:

> *„Solange er noch nicht weiß, kann er [nur] in dieser Weise praktizieren [i.e. die Praxis volksbuddhistischer Elemente]. Wir müssen ihn so akzeptieren, wie er ist... [Aber weil] wir Liebe [mettā] ihm gegenüber empfinden,... [überlegen wir uns,] wie wir ihn dazu bringen, sich fortzubewegen... Es handelt sich hierbei um einen graduellen Prozess in der Entwicklung des Menschen... [denn] es ist nicht möglich, das Entstehen von Weisheit [paññā] und [anderen] Eigenschaften im menschlichen Geist zu erzwingen oder sie [in den menschlichen Geist] hineinzupressen [ยัดเยียด]...“*[838]

> *„Wir helfen nicht nur den höchst [entwickelten] Menschen [คนที่เลิศลอยแล้ว], sondern wir müssen auch denjenigen helfen, die am weitesten [vom soteriologischen Ziel] entfernt sind. Der Buddhismus darf sich nicht selber ausgrenzen. Und genau aus diesem Grund gibt es den Buddhismus, den man unrein nennt und der mit Geistern und Magie vermischt ist.“*[839]

Es ist vor allem der saṅgha, dem Phra Dhammapiṭaka die Aufgabe zuschreibt, aufgrund seiner Gelehrsamkeit und mithilfe seiner Darlegungen die „Verbindungsbrücke“ zwischen dem „reinen“ und dem „unreinen“ Buddhismus herzustellen. Dabei soll der saṅgha einerseits die originalen Prinzipien durch seine Lehre (Dhamma) und sein Verhalten (vinaya) wahren, gleichzeitig aber auf die Bedürfnisse der Menschen eingehen.

---

der vier Tugenden, die zum Vorteil in der Gegenwart führen (diṭṭhadhammikattha-saṃvattanika-dhamma; siehe: A.IV.281) und erklärt, dass „**u**“ für „**u**ṭṭhānasampadā“, d.h. für das „Erreichen von Fleiß“, „**a**“ für „**ā**rakkhasampadā“, d.h. für „Erreichen von Schutz“, „**ka**“ für „**ka**lyāṇamittatā“, d.h. für die „Verbindung zu guten Menschen“, und „sa“ für „**sa**majīvitā“, d.h. für eine „ausgewogene Lebensführung“ stehe (Phra Dhammapiṭaka (Hrsg.), 2542, S. 50-51; Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 116).

837 „...ไปพบกับเขาที่จุดยืนของเขา“ (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 13.07.2002).

838 Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 13.07.2002. Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 474-475; Phra Dhammapiṭaka, 2540c; Olson, 1989, S. 139.

839 Phra Ratchworamuni, 2527, S. 365.

Phra Dhammapiṭaka resümiert diese Vorgehensweise so:

> *„Wenn wir die Zielsetzung gut verstehen und gefestigt in unserer Praxis [paṭipadā] sind, ist das, was wir als unrein bezeichnen, lediglich eine Treppe oder ein Zwischenabschnitt hin zur Reinheit. Wenn wir aber die Zielsetzung nicht verstehen und nicht durch sie gefestigt werden, werden selbst die ‚reinen' Dingen in ‚unreine' verändert."*[840]

---

840 Phra Ratchaworamuni, 2527, S. 365-366.

Phra Dhammapiṭaka schenkt in seinen Arbeiten diesem Verhältnis zwischen „reinem" und „unreinem" Buddhismus große Aufmerksamkeit: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 474-475; Phra Dhammapiṭaka, 2538d, Phra Dhammapiṭaka, 2538h; Phra Dhammapiṭaka, 2540c; Phra Phaisan, 2542, S. 47-50.

15. Phra Dhammapiṭakas Arbeit perspektivisch betrachtet

Ishii erkennt im Konservatismus des Theravāda-saṅgha einen Grund dafür, „that the Dhamma and Vinaya have been preserved in the Pāli Canon in virtually their original form for two millenia…". Denn „[t]heir totally passive attitude has virtually precluded any active development of the teachings they hear. The same is true of even the Theravādin scholar-monks."[841] Dieses konservative, sprich bewahrende Element stellt für Phra Dhammapiṭaka sicherlich einen wichtigen und notwendigen Faktor für das Fortbestehen des Buddhismus dar. Die folgende Aussage von Gombrich übersieht jedoch, dass das Bewahren der buddhistischen Texte alleine noch nicht ausreichend ist. Dieser stellt nämlich fest, dass es die „Hauptaufgabe des Sangha" ist, „die Lehre zu bewahren und somit den Buddhismus lebendig zu erhalten. Dies bedeutet konkret die Erhaltung der Schriften, d.h. des Kanons und seiner Kommentare."[842] Da die Texte des buddhistischen Kanons durch seine Schließung nicht mehr verändert werden dürfen, d.h. somit

> *„durch Fixierung der Ausdrucksseite erhärtet und also aus der ständigen Akkomodation an die Lebenswelt herausgenommen sind, rücken sie notwendigerweise in wachsende Distanz zur Wirklichkeit. Dabei ist ihr Sinnverfall unaufhaltsam... Durch Textpflege allein, das wird hieraus überaus deutlich, entstehen noch keine Großen Traditionen. Dazu bedarf es der Sinnpflege, die die semantischen Defizite der Textpflege kompensiert. Der unvermeindliche Sinnverfall muß durch Techniken der Auslegung und Anwendung fortlaufend überbrückt werden."*[843]

---

841 Ishii, 1986, S. 10-11.

842 Gombrich, 1995, S. 71.

843 Assmann, J. u. A., 1987, S. 13.

Damit der Buddhismus sowohl für die Gesellschaft als auch für das Individuum bedeutsam bleibt, ist es nach Phra Dhammapiṭaka notwendig, dass es neben dem „passiven“ Element des Bewahrens auch ein aktives Element der Akkommodation und Anwendung gibt.

Aus diesem Grund zielt Phra Dhammapiṭakas Beschäftigung mit dem Pāli-Kanon darauf ab, die in den Texten existierenden kulturtranszendenten Strukturen zu identifizieren, um sie anschließend anzupassen und auf die moderne Wirklichkeit anzuwenden.

Während er auf der individuellen Ebene einen dialektischen Verifikationsprozess zwischen dem Verständnis des nicht veränderbaren Dhammavinaya - als Verbalisierung des zeitlos Wahren und damit Verbindlichen - und der eigenen Praxis (pariyatti↔paṭipatti) fordert, müsse auf kultureller Ebene eine ständige Reflektion über die Distanz zwischen der im Pāli-Kanon fixierten Norm und der momentanen Wirklichkeit stattfinden.

Sowohl hinsichtlich der „Textpflege“, i.e. die Bewahrung der Textoberfläche der kanonischen Schriften und die Beachtung der Hierarchie der Texte als auch der „Sinnpflege“[844], i.e. Anwendung und Akkommodation der Texte, spielt nach Phra Dhammapiṭakas Ansicht der Mönchsorden eine besonders wichtige Rolle. Durch ihre Ordination haben die Mönche eine besondere Verpflichtung gegenüber den Texten des Pāli-Kanons übernommen: Einerseits besteht ihre Aufgabe darin, die Texte in ihrer ursprünglichen Gestalt zu bewahren, gleichzeitig aber die Botschaften der Texte zu aktualisieren, d.h. sie für den modernen Menschen verständlich und dadurch relevant zu machen. Diese Kompetenz entsteht durch ein entsprechendes Studium der Mönche.

Der Buddhismus hat laut Phra Dhammapiṭaka dort „einen schwachen Punkt, wo er Freiheit einräumt und keine gewaltsame Methoden benutzt und es keinen Zwang gibt.“[845] So gibt es

---

844 Zu den Begriffen „Textpflege“ und „Sinnpflege“, siehe: Assmann, J. u. A., 1987; Assmann, 1995; Assmann, 2002, S. 88f.

845 „...จุดอ่อนอันหนึ่ง ตรงที่ให้เสรีภาพและไม่ใช้วิธีรุนแรง ไม่มีการบังคับ...“ (Phra Dhammapiṭaka, 2545h, S. 18).

beispielsweise keine „rituellen Vorschriften“ und keine konkreten religiösen Praktiken wie in den „Glaubensreligionen“ oder Rituale wie im Hinduismus.[846] Aus diesem Grund drohen dem Buddhismus unkontrollierte Entropie und Fragmentarisierung. Dieser „Schwachpunkt“ kann aber durch Studium kompensiert werden: „Gibt es [im Buddhismus] kein Studium, so ist es mit ihm ganz zu Ende und er kann zu was auch immer werden.“[847] Nach Phra Dhammapiṭaka sind es vor allem die Mönche, die durch ihr Studium zu Garanten der Einheit der Buddhisten und Langlebigkeit des Buddhismus werden.

Der unversehrte Pāli-Kanon bildet zwar den fundierenden Text für „alle Buddhisten aller Theravāda-Länder“[848], weil er das identitätssichernde Wissen für deren Einheit liefert, aber hierauf basierend bedarf es zusätzlich der aktiven Arbeit der „geistigen Führer“.[849] Diese geistigen Führer seien eigentlich die buddhistischen Mönche, da sie als „Zentrum des Buddhismus“ ihre in theoretischen und praktischen Studien erworbene Kompetenz als Hauptpflicht in der Text- und Sinnpflege einsetzen müssten. Nach Phra Dhammapiṭaka hat aber der thailändische saṅgha aufgrund der Vernachlässigung der klerikalen Ausbildung und einer falschen Konzeption von „Studium“[850] diese Rolle in Thailand eingebüßt. Er ist nicht

---

846 „ข้อบังคับเชิงพิธีกรรม“, „ศาสนาแห่งศรัทธา“ (Phra Dhammapiṭaka, 2545h, S. 34).

847 „ถ้าไม่มีการศึกษาก็จบเลย กลายเป็นอะไรก็ได้“ (Phra Dhammapiṭaka, 2545h, S. 19).

848 „ชาวพุทธทั้งปวงในประเทศเถรวาททุกประเทศ“ (Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 56).

849 „ผู้นำทางด้านสติปัญญา“ (Phra Ratchaworamuni, 2530b, S. 68-69).

850 Phra Dhammapiṭaka beobachtet hierzu: „Der wahre Buddhismus besteht aus Studieren. In der klerikalen Sprache auf Pāli nennt man das ‚sikkhā‘. Gibt es kein Studium, so gibt es keinen Buddhismus... Dies ist leicht einsehbar an dem Wort ‚buatrian‘ [T.]. Das Mönchssein [buat] heißt Lernen [rian]. Aber nun ist diese Vorstellung von uns [über den Zweck der Ordination] am Schwinden...
Bei der modernen [Konzeption von] Studium [sikkhā], die angewendet wird, läßt sich immer deutlicher erkennen, dass es zu einer neuen verengten und abweichenden [เพี้ยน] Bedeutung [von Studium] kommt. [Studium] wird nur auf einen Wissen[serwerb] von Daten [reduziert] und dient dazu, ein Mittel zum Erwerb des Lebensunterhaltes zu werden, oder es geht sogar so weit, dass [damit] die Fähigkeit, sich Vorteile zu verschaffen, [gemeint wird]. Von der wahren Bedeutung sind nur noch Schatten übrig, und an diesen wird kaum Interesse gezeigt. [Das wahre Studium] meint die Entwicklung des Menschseins, den

mehr in der Lage, den Problemen des modernen Menschen eine Antwort zu geben oder die buddhistischen Grundlehren zu identifizieren und zu lehren. Stattdessen scheint sich, so Phra Dhammapiṭaka, der gegenwärtige saṅgha seiner eigentlichen gesellschaftlichen Rolle nicht klar bewusst zu sein: Der thailändische saṅgha beschränkt sich auf die Bewahrung seiner Traditionen, die Mönche werden zu rituellen Spezialisten, zu Wahrsagern, Amulettverkäufern, usw.[851] Schon vor 15 Jahren macht Phra Dhammapiṭaka diesbezügllich folgende Feststellung.

> *„Die Institution des [thailändischen] saṅgha hat sich von der gesamten Gesellschaft als auch vom Individuum entfremdet. Insbesondere vom modernen Menschen ist er schon lange getrennt.“*[852]

In vielen seiner Schriften plädiert Phra Dhammapiṭaka deshalb für eine Bildungsreform des thailändischen saṅgha.[853]

Für Phra Dhammapiṭaka ist der Pāli-Kanon für die buddhistische Gemeinde ein gemeinschaftsbegründender[854] und identitätsgenerierender Text. Wie gezeigt wurde, impliziert für ihn die Autorität des Pāli-Kanons aber nicht, dass kulturelle Varianz ausgeschlossen wird und eine soziokulturelle Nivellierung angestrebt werden soll. Der Variantenreichtum der kanonischen Schriften selber, die Aufforderung zur Kritik im Kālāmasutta und die flexiblen,

---

Menschen zu verschönern und ihm ein besseres Leben zu geben. D.h. der Mensch verfügt über ein Verhalten, einen Geist und einer Weisheit [Anspielung auf das Dreifache Training!], die [ihm ermöglichen], ein Leben und eine Gesellschaft zu schaffen, welche exzellent sind (und zivilisiert sind [เป็นอารยะ]) und welche Friede und Glück haben.

Dies ist ein sehr wichtiger Punkt. Wollen wir den Buddhismus wiederbeleben, so müssen wir diesen Punkt wiederbeleben.“ (Phra Dhammapiṭaka, 2544e, S. 25-27).

851 Phra Dhammapiṭaka, 2541d, S. 8-9.

852 Phra Thepwethi, 2531, S. 21.

853 In vielen seiner Schriften und Vorträgen beschäftigt sich Phra Dhammapiṭaka eingehend mit den Problemen des thailändischen saṅgha und versucht Lösungswege aus der gegenwärtigen Krise aufzuzeigen. Siehe beispielsweise: Phra Ratchaworamuni, 2527; Phra Ratchaworamuni, 2529; Phra Dhammapiṭaka, 2544e.

854 Phra Dhammapiṭaka, 2543e, S. 9. Siehe auch: Phra Ratchaworamuni, 2530b, S. 68-70.

ahistorischen und universal gültigen Strukturen des Dhammavinaya erlauben oder fordern geradezu kulturellen Pluralismus und die Ausdifferenzierung von soziokulturellen und individuellen Identitäten. Die Traditionsgeschichte des Theravāda-Buddhismus hat nicht nur gezeigt, dass kultureller Pluralismus und gleichzeitige Bewahrung der originalen Prinzipien möglich sind, sondern auch, dass eine kulturelle Adaption unbedingt notwendig ist für das Tradieren und Praktizieren der originalen Lehre. Eine erzwungene Gleichschaltung, so Phra Dhammapiṭaka, wie im kommunistischen Sozialismus, der die Verschiedenartigkeit der Menschen nicht akzeptiert und sie zwingt zu „unechten arahants“[855] zu werden, d.h. „sehr einfach zu leben, sehr wenig zu essen, sich nicht luxuriös kleiden zu dürfen, [aber] sich einheitlich zu kleiden...“, ist dem Buddhismus fremd. Dieser nämlich

> *„akzeptiert die Vielfältigkeit in der menschlichen Gemeinschaft, indem er sie verbindet mit menschlicher Entwicklung und den verschiedenartigen Persönlichkeiten, die sich auf verschiedenen Entwicklungsstufen befinden, und ihnen die Wahl gibt in ihrer Lebensführung. [Die buddhistische Vorgehensweise] besitzt in ihrem gesamten System einen Kern, der in der Entwicklung des Menschen besteht. Hier werden Trainingsmethoden benutzt und kein Zwang ausgeübt. Das bedeutet aber nicht, dass [der Buddhismus] überhaupt keinen Einfluss auf die Menschen ausüben will [แต่ก็ไม่ใช่ปล่อยอย่างไรก็ได้].“*[856]

Was aber nicht zur Disposition steht, ist der Pāli-Kanon selbst. Durch seine spezifische Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte ist er tabuisiert worden, d.h. er kann nur abgelehnt, aber nicht verändert werden.

Der Pāli-Kanon stellt aber nicht nur ein orientierungsgebendes, sondern auch ein herausforderndes Prinzip dar, welches nicht Gehorsam verlangt, sondern vernünftigen und kritischen Glauben, d.h. Anwendung, Verifikation und Konsens.[857] In Phra Dhammapiṭakas

---

855 „อรหันต์ปลอม“.

856 Phra Dhammapiṭaka, 2539c, S. 184.

857 Siehe hierzu: Assmann, 2002, S. 116-118.

Worten ausgedrückt heißt das, dass die Texte die „Stimme von außen“ (paratoghosa) oder Gute Freunde (kalyāṇamitta) sind, mit denen man durch gründliches Nachdenken (yoniso-manasikāra) in einen Dialog eintritt. Konsens entsteht durch Glaube (saddhā) und Bekenntnis (z.B. durch die Ordination) oder durch die eigene Erfahrung mit dem Pāli-Kanon, d.h. dem praktischen und theoretischen Studium, welches die in ihm fixierten Lehren verifiziert.

Der Pāli-Kanon bildet für Phra Dhammapiṭaka aber nicht nur den Fundus für eine gemeinsame Identität und dient somit als Garant historischer Kontinuität, sondern ist gleichzeitig auch die Quelle von Motivation und Begeisterung, d.h. Antrieb in der spirituellen Praxis.[858] Sowohl die Texte selbst in ihrer Ästhetik als auch die Geschichte ihrer Überlieferung bewirken diese Motivation. Diese Textästhetik offenbart sich für Phra Dhammapiṭaka in der strukturellen Kohärenz der Textoberfläche und vor allem des Textinhaltes. Kohärenz ist aber gleichzeitig der Indikator für Authentizität. Diese wiederum ermöglicht erst eine geschichtsüberbrückende Verbindung zum Buddha und damit zum Wahren und deshalb Richtigen und Normativen.

Indem die Theravāda-Tradition versucht, die Authentizität der Texte zu bewahren, wird sie zu einem historischen Unternehmen, das versucht, dem Prinzip der Vergänglichkeit entgegenzuwirken.

Für viele mag Phra Dhammapiṭakas energischer Einsatz hinsichtlich der Textpflege möglicherweise ungewöhnlich erscheinen, weil sie von einem buddhistischen Mönch eine eher gleichmütigere Einstellung gegenüber den Vorgängen „in der Welt“ erwarten. Die unmittelbare Bestimmtheit, mit der er auf Vorfälle, die seiner Einschätzung nach den Buddhismus gefährden, reagiert, scheint im Gegensatz zu der Ruhe, Freundlichkeit (mettā) und Losgelösheit zu stehen, die als wesentliche Charakteristika des Buddha gelten. Für Phra Dhammapiṭaka stellt aber Wohlgesonnenheit, die nicht durch Wissen (paññā) um die

858 Siehe z.B.: Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 92.

aktuellen Geschehnisse ausgewogen wird, eine Form von Nachlässigkeit (pamāda) dar. Die buddhistische Tugend des Gleichmuts (upekkhā) kann auf diese Weise leicht zu „dummem Gleichmut“ (aññāṇupekkhā) werden, mit dem es nicht möglich ist, die buddhistische Lehre zu konservieren und mit ihr moderne Phänomene kritisch zu betrachten.[859] Wohlwollen (mettā) impliziert nach Phra Dhammapiṭaka nicht unbedingt immer Passivität. Selbst der Buddha, so argumentiert Phra Dhammapiṭaka, hat in unterschiedlicher Weise und angemessen reagiert, als er mit Problemen verschiedener Art konfrontiert wurde:

> *„Manche Angelegenheiten löste der Buddha durch eine wohlwollende [mettā] Methode, manche durch Ausdauer [khanti], manche durch [das Aufführen von] Wundern [iddhipāṭihāriya], manche durch eine Methode mit friedlichen Merkmalen, manche durch tiefgründige Anwendung von Weisheit [paññā] und manche dadurch, dass er die Wahrheit oder den dhamma darlegte.“*[860]

In den vergangenen zwei Jahrzehnten kam es zu drei in der thailändischen Gesellschaft für sehr viel Aufsehen sorgende Kontroversen um die „richtige“ Lesart des Pāli-Kanons:

1. die Interpretationen des Samana Phothirak,
2. die Lehren der Wat Phra Thammakai-Bewegung in Pathum Thani und neulich
3. die Textkritik des Phra Mano Mettanantho.

Bei allen drei Auseinandersetzungen spielte Phra Dhammapiṭaka eine wesentliche Rolle. Für orthodoxe Theravāda-Anhänger und für weite Teile der thailändischen Presse haben Phra Dhammapiṭakas Stellungnahmen in diesen Kontroversen „mehr Gewicht als die anderer [Kommentatoren]“.[861] Diese Autorität gründet sich aus der Sicht seiner Anhänger nicht nur auf sein enormes Buchwissen, seine moralische Integrität und seine Unbestechlichkeit,

---

859 Phra Dhammapiṭaka, 2545e, S. 44.

860 Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 7. Siehe hierzu auch: Phra Dhammapiṭaka, 2539b, S. 43-45.

861 Thongyoi Sänsinchai, 2533, S. (11). Siehe auch: Sulak Siwarak, 2542a, S. 41; Channarong Bunnun, 2543, S. 17; Phra Mahawuthichai Wachiramethi, 2546, S. 3, 7; Keyes, 1999, S. 141.

sondern auch auf seinen Mut, seine Positionen trotz Morddrohungen und Verleumdungskampagnen publik zu machen.[862]

Ein weiterer Grund für die ihm zugesprochene Autorität besteht darin, dass er zwar innerhalb des thailändischen saṅgha, aber davon abgesehen unabhängig von einer anderen Institution arbeitet, die möglicherweise einer bestimmten Politik oder einem bestimmten Profil verpflichtet ist. Dies lässt ihn für viele als neutral und deshalb objektiv erscheinen. Genau hierin liegt gleichzeitig aber auch ein Schwachpunkt seiner Arbeit, den Dhammavinaya zu schützen: Aufgrund seines Einzelgängertums fehlt es ihm an einer Organisation, die sein Anliegen wirkungsvoller und langfristiger durchsetzen würde. Außerdem verfügt er nicht über ein exekutives Organ, das seiner Meinung nach unzulässige buddhistische Lehren unterbinden könnte. Nur aufgrund des guten Rufs, den er vor allem bei thailändischen Intellektuellen besitzt, ist es ihm durch seine kritischen Schriften möglich, den Aussagen der mächtigen Phra Thammakai-Bewegung oder des Phra Mano Mettanantho, der seine Interpretationen auf geschickte Weise medienwirksam verbreitet, entgegenzuwirken.

Der junge Gelehrtenmönch Phra Mahawuthichai Wachiramethi macht hierzu die interessante Beobachtung, dass sich Phra Dhammapiṭaka unter diesem Gesichtspunkt erheblich von Mahākassapa, Yasa oder Moggaliputtatissa, den Vorsitzenden der Ersten, Zweiten bzw. Dritten Saṅgīti, unterscheidet. Diese haben nämlich bei ihrer Arbeit, den Dhammavinaya zu

---

862 Ein Bangkoker Mönch erzählte mir, dass viele Punkte, die Phra Dhammapiṭaka an den Lehren von Samana Phothirak, Wat Phra Thammakai oder Phra Mano Mettanantho kritisiert, so offensichtlich den Lehren des Pāli-Kanons widersprechen, dass theoretisch jeder gebildete Mönch in Thailand eine Kritikschrift schreiben könnte: Diese Auseinandersetzungen „müssten darum nicht die Hand von Phra Dhammapiṭaka erreichen“ („มันไม่ต้องถึงมือของท่านเจ้าคุณ“) und ihm dadurch seine wertvolle Zeit stehlen, da er andere, wichtigere Dinge zu tun habe, wie z.B. die Fortsetzung von Buddhadhamma zu schreiben oder mehr auf seine Gesundheit zu achten. Viele der gebildeten Mönche, so fuhr er fort, kommen aber deshalb nicht ihrer Pflicht nach, den Dhammavinaya zu bewahren, weil sie sich fürchten, entweder vor Drohungen oder vor dem Einfluss mächtiger Mönche („ผู้ใหญ่“).

schützen, im Gegensatz zu Phra Dhammapiṭaka mit einem „Netzwerk“[863], d.h. einer großen Anzahl von Mönchen, zusammengearbeitet und dadurch auch „Erben der Religion“ (sāsana-dāyādā) hervorgebracht, was schließlich zu einer „Tradition von Meistern“ (ācariya-paramparā) führte.[864]

Außerdem wurden Mahākassapa, Yasa und Moggaliputtatissa im Unterschied zu Phra Dhammapiṭaka in ihrem Bestreben, die „Reinheit“ des Dhammavinaya sicherzustellen, von staatlicher Seite unterstützt, was als ein wesentlicher Faktor für die Nachhaltigkeit der drei ersten Saṅgītis anzusehen ist. Besonders Moggaliputtatissa profitierte von der weltlichen Unterstützung des mächtigen Königs Aśoka: Um seine intellektuelle Autorität zu ergänzen, wurde Moggaliputtatissa mit einer Amtsautorität ausgestattet, die es ihm erlaubte, Mönche, die heterodoxe Ansichten vertraten, aus dem Mönchsorden auszustoßen. Obwohl die thailändische Geschichte zahlreiche Beispiele aufzuweisen hat, bei denen sich Könige für die „Reinheit“ des Buddhismus engagiert haben, scheint sich der heutige thailändische Staat in diesem Punkt auf seine weltliche Aufgaben beschränken zu wollen und es dem thailändischen saṅgha selbst zu überlassen, religiöse Streitfragen (vivādādhikaraṇa) zu klären. Der thailändische Mönchsorden scheint aber, wie die von der Thammakai-Bewegung ausgelöste attā-anattā-Kontroverse oder ihre Kommerzialisierung des *bun*-Begriffes gezeigt haben, aufgrund seiner maroden und teilweise sehr undurchsichtigen administrativen Machtstrukturen in diesen Angelegenheiten völlig überfordert zu sein.

Vielen thailändischen Buddhisten fehlt es deshalb an einer klerikalen Instanz, die in überzeugender und entschiedender Weise Klarheit schafft und Richtung gibt, in einer Zeit, in der fast täglich in den Medien Skandalmeldungen über Mönche erscheinen, die in fragwürdige Geldgeschäfte verwickelt sind, bei ihren Liebesabenteuer in flagranti ertappt werden, sich im

---

863 „เครือข่าย“.

864 Phra Mahawuthichai Wachiramethi, 2546, S. 73-74.

Drogenmilieu oder Waffengeschäft betätigen oder eben umstrittene Lehren verbreiten. In dieser Situation sucht eine ständig wachsende Zahl von thailändischen Buddhisten Zuflucht bei Phra Dhammapiṭaka, der ihnen „in der Dunkelheit der leuchtende Stern ist".

Aufgrund seines selbst gewählten Außenseitertums ist es aber schwer vorhersehrbar, inwieweit Phra Dhammapiṭakas Engagement beim Schutz des Dhammavinaya ein Vorbild für zukünftige Gelehrtenmönche sein wird.[865]

Mit der Art, wie Phra Dhammapiṭaka Kritik an seiner Meinung nach unzulässigen Lehren übt, lässt er sich aber selber in die von Sāriputta, Moggallāna[866], Mahākassapa, Yasa und Moggaliputtatissa begonnene und geformte theravāda-buddhistische „Tradition von Meistern" (ācariyaparamparā) einordnen, die sich u.a. dadurch hervorgetan haben, dass sie sich für die Langlebigkeit des Dhammavinaya einsetzten. Wie seine Vorgänger sieht Phra Dhammapiṭaka es als seine Pflicht an, Streitfragen um die Lehre (vivādādhikaraṇa) „zu schlichten" oder „häretische Lehren zu unterdrücken" (parappavāda), indem er die kanonischen und postkanonischen Texte als Maßstab anlegt, um Orthodoxes vom Heterodoxen klar zu trennen.

---

865 Auf die Frage, warum er keine effektive Organisation gründe, die seiner Arbeit eine größere Effektivität und Nachhaltigkeit geben würde, antwortet er, dass er eigentlich nie vorgehabt hatte, seine Arbeit zu veröffentlichen: „Es ist schwierig zu schreiben. Es verhält sich fast so: Wenn ich etwas schreibe, habe ich das Gefühl: ‚Oh, das habe ich noch nicht so gut machen können, wie ich eigentlich sollte.' Und dann, schreibe ich überhaupt nicht. Aber ich liebe es, zu forschen... [Aber auf der anderen Seite] ist es so, dass, wenn ich auf etwas Schönes getroffen bin, ich möchte, dass es auch andere Menschen sehen. Eee, ich möchte, dass andere das auch wissen, denn es ist gut und vorteilhaft. Oh, falls andere das sehen, das wäre gut. Aber immer noch nicht [habe ich angefangen] zu schreiben, da ich das Gefühl habe, dass wenn ich irgendetwas schreibe, es immer noch nicht so ausfällt, wie ich es [eigentlich] möchte...
Hätte mich niemand eingeladen [nimanteti], so wäre es so geblieben... und fast keine Arbeit wäre erschienen..." Phra Dhammapiṭaka räumt ein, dass eine effektivere Verbreitung seiner Gedanken zwar anstrebenswert wäre, aber „alleine für die Forschung, die Vorträge und das Schreiben nur für dies... ist dieses Leben nicht ausreichend..." (Interview mit Phra Dhammapiṭaka vom 15.7.2002).

866 Für Sāriputtas und Moggallānas Arbeit hinsichtlich der Bewahrung der Lehre, siehe: Vin.II.199; Phra Mahawuthichai Wacharamethi, 2546, S. 17-21; Suchip Punyanuphap, 2539, S. 5.

Die vorangehenden Kapitel haben gezeigt, dass Phra Dhammapiṭaka die im Pāli-Kanon auftretenden Variationen nicht als Widersprüche erklärt, sondern diese entweder als Ausdruck der didaktischen Fähigkeiten des Buddha oder als mit dem Originalsinn kongruente und deshalb legitime Interpretationen der theravāda-buddhistischen Tradition sieht. Obwohl er in der postkanonischen Literatur etliche Widersprüche oder Gewichtungsverschiebungen in zahlreichen Lehren festellt, ist es ihm mittels der Prinzipien der referentiellen Hierarchie und der Kohärenzforderung des mahāpadesa-Satzes möglich, zahlreiche nichtkanonische Interpretationen und Erklärungen in seine Lehren zu integrieren. Ausgestattet mit der Fülle dieser Variationen ist er in der Lage, ein breiteres Band von verschiedenen religiösen Bedürfnissen zu befriedigen und oftmals seinen Darlegungen eine größere Präzision zu verleihen.[867]

Besonders an diesem Punkt zeigt sich Phra Dhammapiṭakas anspruchsvolles Expertentum hinsichtlich der verschiedenen Textschichten der kanonischen und postkanonischen Literatur und der darin enthaltenen Lehrpunkte und deren Erklärungen: Phra Dhammapiṭaka nimmt die verschiedenen buddhistischen Lehrprinzipien nicht nur synchronisch als ein komplexes Gefüge wahr, sondern berücksichtigt gleichzeitig durch eine diachronische Sichtweise, wie dieses Gefüge von den verschiedenen Generationen von Schülern des Buddha entfaltet wurde. Bei diesem Vorgehen lässt er sich kaum leiten von den Ergebnissen der westlichen Philologie oder der intertextuellen Forschung, die die Kanons verschiedener frühbuddhistischer Schulen vergleicht, sondern schenkt den pāli-kanonischen Texten weitgehend sein Vertrauen (saddhā). Gleichzeitig versucht er aber, durch seine intensive und kritische Beschäftigung mit dem Pāli-Kanon entsprechend der Lehren des Kālāmasutta und des

867 Zwei in seinen Schriften oft auftauchende Beispiele hierfür sind die zehn puññakiriyāvatthus, die in den Aṭṭhakathā-Texten (D-a.III.999) aus den drei kanonischen puññakiriyāvatthus entwickelt wurden, oder die fünf niyāmas (D-a.II.432), die Phra Dhammapiṭaka verwendet, um dem falschen Verständnis von kamma vorzubeugen (siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 93-94, 166).

Caṅkīsutta in einem dialektischen Prozess diese saddhā in Wissen und Weisheit (paññā) umzuwandeln.

Durch seine textkritischen Ansätze entdeckt Phra Mano Mettanantho Widersprüche in den Texten und bezweifelt darum die Authentizität bestimmter Texte oder Textteile des Pāli-Kanons. Wie dargestellt wurde, „erschütterte“ er auf diese Weise in den Augen vieler thailändischer Theravāda-Buddhisten den Authentizitäts- und damit autoritativen Anspruch des Pāli-Kanons als maßgeblichen und identitätsstiftenden Text.

Vor Phra Mano Mettananthos aufsehenerregenden Interpretationen hat schon Buddhadāsa mit seiner Lesart des Pāli-Kanons, die von Suwanna Satha-anan als „[e]in Lichten des undurchdringlichen Waldes im Tipiṭaka“ bezeichnet wurde, für „Erschütterungen“ gesorgt: Er bewirkte „eine große Verstimmung in konservativen buddhistischen Gruppierungen, die Bücher veröffentlichten und oft ihre Kritik an ihm verbreiteten.“[868] Dieser Unmut wurde dadurch ausgelöst, dass Buddhadāsa sich auf den vierten Punkt des Kālāmasutta (mā piṭakasampadānena) berufend von weiten Teilen des Pāli-Kanons, wie z.B. Texten der Art des Āṭānāṭiyasutta, feststellte, dass es sich hierbei nicht um die authentischen Worte des Buddha (buddhavacana) handle, sondern vielmehr um Interpolationen der späteren Tradition: „Heutzutage sind wir viel zu dumm gegenüber dem, was man als Piṭaka oder Tipiṭaka bezeichnet. Das geht soweit, dass wir zu Sklaven jedes Buchstabens des Tipiṭaka werden...“[869] Um zum wahren Kern des Buddhismus zu gelangen, schlägt Buddhadāsa vor,

---

868 „การแผ้วถางป่ารกชัฏในพระไตรปิฎก...“, „ความสั่นสะเทือน“, „ความไม่พอใจอย่างมากจากกลุ่มอนุรักษ์นิยมฝ่ายพุทธ ซึ่งได้ออกหนังสือและเผยแพร่คำวิพากษ์วิจารณ์ท่านอยู่เนือง ๆ“ (Suwanna Satha-anan, 2536, S. 21-22).

869 „เราปัจจุบันงมงายต่อสิ่งที่เรียกว่าปิฎก หรือพระไตรปิฎกกันมากเกินไป จนเป็นทาสของพระไตรปิฎกทุกตัวอักษร...“ (Buddhadāsa, 2529a, S. 6).
Insbesondere, dass Buddhadāsa ablehnte, das Abhidhammapiṭaka als buddhavacana zu akzeptieren, sorgte für viel Missfallen bei thailändischen Studenten des Abhidhammapiṭaka (Suwanna Satha-anan, 2536, S. 20; Gabaude, 1988, S. 130f.).

die interpolierten Teile des Pāli-Kanons „herauszureißen“[870], so dass nur noch die authentischen Worte des Buddha (buddhavacana) übrig bleiben. Geht man so vor, bleiben schließlich nur noch 40% der Texte des Pāli-Kanons übrig.[871]

Phra Dhammapiṭaka hat sich nicht – wie vielleicht auf den ersten Blick zu erwarten gewesen wäre - den Kritikern Buddhadāsas angeschlossen, die ihn wegen dieser Argumentation angegriffen haben. Ganz im Gegenteil: Als ein Anhänger der Thammakai-Bewegung diese Argumente Buddhadāsas in der attā-anattā-Kontroverse aufgreift, um seiner Auffassung, dass das nibbāna attā sei, Nachdruck zu verleihen, entgegnet ihm Phra Dhammapiṭaka:

> *„Obgleich Buddhadāsa einst über das Anhaften an Punkte [หลักฐาน] im Tipiṭaka gesagt hat, dass sie wohl zu einem bestimmtem Prozentsatz authentisch sind, so kann ein Studierender deutlich erkennen, dass die Weise, wie er argumentiert, seine Absicht zeigt, die auf das Wohl des [im Buddhismus] Studierenden abzielt. Es ist als eine Warnung [zu verstehen], nicht unvorsichtig*

---

870 „ฉีกออก“.

871 Buddhadāsa sagt hierzu: „Ich möchte meine ‚Sünde‘ [pāpa] eingestehen. Selbst wenn mich das ganze Land dafür ausschimpfen [ด่า] sollte, so soll es das tun, ich sage dennoch, dass das Tipiṭaka... als Referenz benutzt wird, um manche Dinge zu tun, die nicht buddhistisch sind...
Wenn man aber mit Studenten spricht, welche Weltbürger des Atomzeitalters sind, so... sollten für sie 30% des Tipiṭaka entfernt oder herausgerissen werden, i.e. die Geschichte des Rāhu, der die Sonne fängt, des Rāhu, der den Mond fängt, über die Stadt der yakkhas, andere Geschichten, die ähnlich wie diese sind, und Geschichten, die ausschließlich von den Mönchen erzählen. Und manche Stellen, die in der Art der Ewigkeitsauffassung [sassatadiṭṭhi], der Art eines [ewigen] Selbsts erzählen, in der Art, dass ein und derselbe Mensch transmigriert, stirbt und wiedergeboren wird, was eine außerbuddhistische Sichtweise ist. Hat man [diese Texte] entfernt, so bleiben ca. 70% übrig.
Handelt es sich um Lehrer des Atomzeitalters, um weiße Westler [ฝรั่งมังค่า], um Wissenschaftler, um richtige und bekannte Archäologen, die schon in fachmännischer Weise mit dem Tipiṭaka Bekanntschaft gemacht haben, so wissen sie selber aus ihren eigenen Erfahrungen, was was ist. Diese Art von Lehrern glaubt schon selber nicht, dass das gesamte Tipiṭaka Ursprüngliches des Buddhismus darstellt: Sie wissen, was neu und was alt ist. Und sind deshalb in der Lage, die Dinge zu wählen und zu glauben, welche authentisch und ursprünglich sind, und die man Old Suttas nennt und die einer Untersuchung gemäß dem Kālāmasutta standhalten. Wenn man deshalb Wissenschaftler, Altertumsforscher und Lehrer auf dem Niveau von Experten als Basis nimmt, kann man vom Tipiṭaka, das man ihnen reicht, nochmal ca. 30% entfernen. Insbesondere das Abhidhammatipiṭaka...
Haben wir nochmals 30 % entfernt, so macht das insgesamt 60 %. [D.h.] es sind noch 40 % vom Ganzen übrig...“ (Buddhadāsa, 2529a, S. 21-22). Siehe hierzu auch: Buddhadāsa, 2538b, S. 141-144.

zu sein und nicht in dummer Weise zu glauben, sondern [stattdessen] eine rationale Einstellung zu haben. Buddhadāsa spricht nicht in einer respektlosen Weise, die nicht den Wert sieht oder dem Studierenden die Wichtigkeit des Tipiṭaka nicht erkennen läßt. Aber im Gegenteil ist gerade Buddhadāsa jemand, der entschlossen die Buddhisten dazu motiviert, sich direkt mit dem Tipiṭaka zu beschäftigen. Seine Arbeit und Werke beziehen sich ständig auf das Tipiṭaka...“[872]

Dieser Kommentar und das vehemente Eingreifen im Fall von Phra Mano Mettananthos Interpretationen zeigen, dass es Phra Dhammapiṭaka nicht darum geht, generell Kritik am Pāli-Kanon zu missbilligen, sondern darum, ob die Kritik hinsichtlich der Prinzipien des Pāli-Kanons schlüssig und aufrichtig ist.

Trotzdem gibt es hinsichtlich ihrer Lesart der kanonischen und postkanonischen Schriften zwischen Buddhadāsa und Phra Dhammapiṭaka erhebliche Unterschiede. Buddhadāsas Hermeneutik der zwei Sprachen und seine Grenzziehung zwischen Originalem und Apokryphem oder zwischen theravāda-buddhistischen Lehren und den Lehren anderer Religionen wirken auf viele seiner thailändischen Kritiker willkürlich.[873] Phra Dhammapiṭakas Lehren bewegen sich dagegen immer innerhalb der kanonischen und postkanonischen Schriften der Theravāda-Tradition. Außerdem verteidigt er mit seiner Lesart den Authentizitätsanspruch dieser Texte. Dadurch, dass er die Variationen nicht als Widersprüche sondern als verschiedene Ausdrucksformen ein und derselben Wahrheit auffasst, liefert er auch ein

---

872 Phra Dhammapiṭaka, 2539e, S. 48.

Und in der Tat: Als Buddhadāsa gefragt wird, ob er mit dem „Herausreißen“ mancher Teile aus dem Pāli-Kanon vorschlage, das Tipiṭaka zu verändern, antwortet er mit „grimmiger Stimme“ (เสียงดุ), dass der Pāli-Kanon tabuisiert bleiben müsse: „Das Entfernen oder Unterdrücken [bestimmter Teile des Pāli-Kanons] hängt von den Menschen ab, denen man [die buddhistische Lehre] darlegt. Handelt es sich um normale Menschen, Menschen denen es an fundamentaler Bildung fehlt, so braucht man nichts herauszureißen...“ (Phra Pracha Pasannathammo, 2535, S. 473).

873 Sathianphong Wannapok, 2532, S. 62; Gabaude, 1988, S. 144; Olson, 1989, S. 256-257; Olson, 1990, S. 259; Gabaude, 1994, S. 57; Swearer, 1995, S. 136.

klares Verfahren zur Einschätzung der Texte: Sie sind nämlich weitgehend das, was sie vorgeben zu sein.

Wie gezeigt wurde, ist Phra Dhammapiṭaka überzeugt davon, dass der Pāli-Kanon des Theravāda-Buddhismus hinsichtlich seiner Originalität den Kanons anderer früher buddhistischer Schulen überlegen ist. Die gegenwärtige westliche Buddhologie hingegen räumt zwar ein, dass die Theravāda-Tradition von großer Wichtigkeit für die buddhologische Forschung ist, weil sie als einzige den gesamten Kanon in einer mittelindischen Originalsprache tradiert hat. Dennoch gehen westliche Buddhologen aber davon aus, dass „der Pāli-Kanon weder die einzige maßgebliche buddhistische Quelle, noch ... automatisch die älteste [ist].“[874] Die chinesischen Übersetzungen der Kanons anderer Schulen, wie beispielsweise der Sarvāstivādin- oder Dharmaguptaka-Schule, „have in principal an equal claim to authority and originality to that of the Pali canon...“[875]

Phra Mano Mettanantho ist der erste thai-buddhistische Mönch, der eine buddhologische Ausbildung im Westen genossen hat und anschließend, nach Thailand zurückgekehrt, mit seinen textkritischen Ansätzen die Autorität wichtiger Prinzipien des Pāli-Kanons herausgefordert hat. Es bleibt abzuwarten, inwieweit Phra Mano Mettanantho in dieser Hinsicht in Thailand als ein Vorreiter einer neuen Lesart des Pāli-Kanons gelten wird und inwieweit seine möglichen Nachfolger - womöglich auch auf einem höheren wissenschaftlichen Niveau - ähnliche Thesen in Thailand vertreten werden, welche die Autorität bestimmter Teile des Pāli-Kanons in Frage stellen, und welche Reaktionen dies hervorrufen wird.

Dadurch, dass Phra Dhammapiṭaka mit seiner Lesart in überzeugender Weise weite Teile des kanonischen und postkanonischen Textmaterials als kohärent erklären und dadurch als autoritativ akzeptieren kann, ist er auch in der Lage präzisere Aussagen über die einzelnen

---

874 Tilmann Vetter in: Bsteh (Hrsg.), 2000, S. 115.

875 Salomon, 1999, S. 7-8.

Lehrsätze zu treffen, weil ihm die Mannigfaltigkeit der Formulierungen späterer Textschichten zur Verfügung stehen. Dies erlaubt es ihm aber auch gleichzeitig unorthodoxe Lehren von orthodoxen eindeutiger zu unterscheiden, was in besonders entscheidender Weise in der Kontroverse mit den Anhängern von Luang Pho Sot über die Frage, ob das nibbāna attā oder anattā ist, zum Tragen kam.

Die Schwierigkeit seiner Sprache und die Komplexität seiner Argumentationen machen es für viele Thailänder allerdings schwierig, seine Lehren und ihre Implikationen zu verstehen. So wurde er dafür kritisiert, dass seine Sprache zu wissenschaftlich und deshalb für Nichtintellektuelle kaum verstehbar sei.[876] Seine Art den Buddhismus zu lehren wird als „trocken", zu wissenschaftlich und unattraktiv empfunden.[877] Aus diesem Grund ist es kaum denkbar, dass Phra Dhammapiṭakas Lehren zu den ländlichen und weniger gebildeten Bevölkerungsgruppen Thailands in direkter Weise vordringen werden. Dazu bedarf es Anhänger, die seine Lehre „verdauen" und in eine leichtere Sprache neu formulieren.

Buddhadāsas Botschaften erscheinen oftmals tiefere Auswirkungen auf den thailändischen Buddhismus zu hinterlassen als dies bei Phra Dhammapiṭaka der Fall ist. Das mag u.a. daran liegen, dass Buddhadāsa bei seiner Art, die buddhistische Lehre zu vermitteln, oftmals attraktive Slogans oder Titel benutzt, wie „Leerer Geist", „Nibbāna hier und jetzt", „Sterben bevor man stirbt", „Methodik den Tod zu besiegen", „Den Himmel in jeder Bewegung" usw. Dies bewirkt, dass seine Lehren Aufsehen erregender, einprägsamer und deshalb

---

876 Phra Thammaraksa, 2538, S. 113; Phra Chayasaro Phikkhu, 2539, S. 40; Picha Changkhwanyün, 2540, S. 1-54, 161-170; Oslon, 1989, S. 376-384, 396.
Nach Pricha Changkhwanyün fehlt Phra Dhammapiṭakas Werken „ein motivierender Charakter" („ลักษณะจูงใจ"), weshalb sie nicht in der Lage seien, Glauben in die Religion zu schaffen (Pricha Changkhwanyün, 2540, S. 51).

877 Phra Thammaraksa, 2538, S. 113; Rawi Phawilai, 2539, S. 103; Interview mit Sathianphong Wannapok vom 21.8.2002.

möglicherweise auch nachhaltiger sind.[878] Obwohl Buddhadāsa ebenso wie Phra Dhammapiṭaka als „Weisheitsmönch“ („*phrapanya*“, T.) kategorisiert wurde[879], besitzt Buddhadāsa im Gegensatz zu Phra Dhammapiṭaka nicht nur das Image eines Lehrers, sondern auch das eines „Meisters“ (*acan*, T.), der den meditativen Aspekt des Buddhismus (paṭipatti) lehrt. Buddhadāsa wirkt nicht nur durch seine Bücher, sondern auch durch seine Person und sein Kloster Suanmok, das in Thailand zu den bekanntesten Klöstern überhaupt zählt. Phra Phaisan Wisalo stellt fest, dass es bei Buddhadāsa eine persönliche Dimension gebe, die man erfahren, „berühren“ könne:

> *„Kommt man nach Suanmok, so ändert sich das Leben... Aber Menschen, deren Leben sich ändert, weil sie Buddhadhamma gelesen haben, gibt es wahrscheinlich nicht viele...; denn wir Thais lesen nicht gerne Bücher... und wir verändern uns,... wenn wir mit Persönlichkeiten in Berührung kommen [ได้สัมผัสผู้คน] oder in eine [entsprechende] Umgebung kommen.“*[880]

Diese Atmosphäre der persönlichen Erfahrung mit ihren tiefgehenden Eindrücken fehlt Wat Yannawetsakawan, dem Kloster von Phra Dhammapiṭaka.

Während Buddhadāsa sich selber als „destroyer“ sieht, „not of people but of their wrongly views or passion“[881] und mit seiner provokativen und z.T. für thailändische Verhältnisse ungewöhnlichen Lehrweise des Dhammavinaya und seinen „schockierenden“ Botschaften[882] die Leute wachzurütteln versucht[883], besteht Phra Dhammapiṭakas Ansatz darin, zu den

878 Interview mit Phra Phaisan Wisalo vom 20.10.2002.

879 Olson, 1990, S. 261.

880 Interview mit Phra Phaisan Wisalo vom 20.10.2002.

881 Gabaude, 1994, S. 47-50.

882 Jackson, 1988, S. 146; Oslon, 1989, S. 257.

883 Jackson, 1988, S. 115.

Menschen „Brücken“ aufzubauen, um sie von ihrem Standpunkt weg hin zum vom Kanon vorgegebenen Ideal zu führen.[884]

An verschiedener Stelle[885] wurde bereits festgestellt, dass Buddhadāsas Art, den Buddhismus zu vermitteln zwar in der Lage ist, auf die religiösen Bedürfnisse moderner, intellektueller Buddhisten einzugehen, aber Buddhisten vieler anderer Bevölkerungschichten überfordert.

Es scheint, dass es bei Buddhadāsa, in den Worten von Max Weber ausgedrückt, an einer Akkommodation an das „religiöse Bedürfnis nach emotionalem Erleben des Ueberweltlichen [sic] und nach Nothilfe in äußerer und innerer Bedrängnis“[886] fehlt. Mittels seiner hermeneutischen Theorie der zwei Sprachebenen reduziert Buddhadāsa die in den kanonischen Schriften erwähnten Phänomene wie Himmel, Höllen, Wiedergeburt, usw. auf im Hier und Jetzt erfahrbare mentale Ereignisse.[887] Obwohl er die Existenz dieser Dinge in ihrem wörtlichen Sinn nicht ausdrücklich bestreitet[888], wurde seine Art der Lehre als ein verengter, positivistischer Buddhismus aufgefasst und über ihn festgestellt, dass er der Überzeugung sei, dass „all Buddhist concepts are empirical and to make them metaphysical is to make Buddhism not Buddhism.“[889]

Phra Mano Mettanantho erkennt in den „übernatürlichen“ Elementen des Pāli-Kanons „an obstacle that prevents [modern people] from approaching the religion in a sensible way.

---

884 Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2542a, S. 95.

885 Nithi Iausiwong, 2537, S. 106; Sisak Wanliphodom in: Phra Dhammapiṭaka/Prawet Wasi/Ekawit na Thalang, 2544, S. 129; Fernhout, 1994, S. 276; Gabaude, 1990, S. 211f.
Gabaude bezeichnet Buddhadāsas Lehre sogar als „a ‘bitter potion’ to swallow for the majority of the Thais.“ (Gabaude, 1990, S. 211).

886 Weber, 1988, S. 255; siehe hierzu auch: Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 214-219.

887 Siehe: Gabaude, 1988, S. 234.

888 Jackson, 1988, S. 100.

889 Somparn Promta, 1999, S. 98.

Some may even doubt the existence of the Buddha as a real historical person.“[890] Aus diesem Grund versucht er, durch seine textkritischen Ansätze die ursprünglichen Texte von seiner Meinung nach interpolierten Stellen, die den Buddha ins Übermenschliche überhöhen, zu isolieren.

Bei Phra Mahasamanacaus Lesart des Pāli-Kanons ist ebenfalls der Einfluss westlich-wissenschaftlicher Rationalität unverkennbar: In seiner Biographie über den Buddha beispielsweise werden „nicht nur eine Vielzahl von Wundergeschichten herausgeschnitten, sondern der Buddha wird auch in einem stärkeren Maße als eine historische Person dargestellt.“[891]

Phra Dhammapiṭakas Lehren unterscheiden sich in diesem Punkt deutlich von denen Buddhadāsas, Phra Mahasamancaus und Phra Mano Mettananthos: Ohne auf die Frage nach der Ontologie von Dingen einzugehen, die sich jenseits des normalen empirischen Bereichs befinden, akzeptiert er diese Dinge in ihrer wörtlichen Bedeutung. Nach Phra Dhammapiṭaka hatte der Buddha diese Dinge aus didaktischen Gründen in seine Lehre inkorporiert. Diesem Beispiel folgend verwendet Phra Dhammapiṭaka in seinen Büchern und Vorträgen Phänomene wie Wunder, vergangene und zukünftige Leben, Götter, Himmel und Höllen sowohl in ihrer wörtlichen als auch metaphorischen Bedeutung. Seine Lehrstrategie besteht darin, diese Motive harmonisch in ein System zu integrieren, welches seine Zuhörer und Leser zu den eigentlichen Kernlehren des Buddhismus hinführt. Wie umfassend und inklusiv dieses System ist, zeigt wohl am deutlichsten seine Lehre über den paṭiccasamuppāda, die sowohl eine makrokosmische als auch eine mikrokosmische Bedeutungsebene zulässt: D.h.

---

890 Paisarn Likhitpreechakul, 2002.

891 „...ไม่เพียงจะทรงตัดเรื่องอิทธิปาฏิหาริย์ออกไปอย่างมากมายเท่านั้น หากยังทำให้พระพุทธองค์เป็นบุคคลในประวัติศาสตร์ชัดขึ้น“ (Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 8). Siehe hierzu auch: Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 9-31.
Phra Mahasamancau geht sogar soweit, den menschlichen Geist (citta) als ein „Klumpen im Gehirn“ („ก้อนมันที่อยู่ในสมองศีรษะ“) zu erklären. Glück entstehe dadurch, dass man das Gehirn in entsprechender Weise trainiere (Suphaphan na Bangchang, 2535, S. 131; Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 30).

zur selben Zeit toleriert sie Äonen von physischen Wiedergeburten, die in verschiedenen Daseinsebenen vonstatten gehen, geistige Zustände sowie permanent ablaufende psychische Prozesse auf einer derart subtilen Ebene, dass sich die meisten Menschen ihrer nicht bewusst sind. Das Ziel bleibt aber immer dasselbe: Die Motivation zur buddhistischen Praxis im Hier und Jetzt.

Im Gegensatz zu Phra Mano Mettanantho stellt der Pāli-Kanon für Phra Dhammapiṭaka in erster Linie keine Quelle dar, um historische Ereignisse rekonstruieren zu können: Vielmehr versteht er das Tipiṭaka als eine fest strukturierte Lehrsammlung, die einen pädagogischen Zweck hat. Er liest den Pāli-Kanon darum hauptsächlich nicht historisch, sondern pragmatisch.[892]

Phra Phaisan Wisalo macht die Beobachtung, dass die transzendenten buddhistischen Elemente (lokuttaradhamma) in den Werken Phra Mahasamancaus stark reduziert werden: So behandelt er das nibbāna als eine „rein wissenschaftlichen Sache, die keine Verbindung ... zum Leben des normalen Menschen hat."[893]

Eine absolute Neuigkeit in der buddhistischen Geistesgeschichte Thailands besteht darin, dass sowohl Buddhadāsa als auch Phra Dhammapiṭaka das nibbāna

> *„nicht als Ziel [lehren], welches man in zukünftigen Leben erreichen kann oder als Ideal, welches so weit entrückt ist, dass man nicht darauf zu hoffen braucht, sondern, dass es im Bereich und Potential eines jeden Menschen liegt, es in diesem Leben zu erreichen."*[894]

---

892 Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2546a, S. 179.

893 „...เป็นวิชาการล้วน ๆ ที่ไม่สัมพันธ์... กับชีวิตของคนทั่วไป" (Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 10).

894 Phra Phaisan Wisalo, 2542, S. 18; Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 444-447. Siehe hierzu: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 371, 418, 425.
Auch in seiner Lehre über das nibbāna zeigt sich, wie Phra Dhammapiṭaka den Dhamma an die Bedürfnisse der Menschen anpasst: „Heutzutage hat sich das Verständnis und das Gefühl der Menschen über das nibbāna und das arahant–tum stark verändert. Die altertümliche Betrachtung des nibbāna als eine Juwelenstadt des ewigen und höchsten Glücks wandelte sich in ein Gefühl, dass [es sich beim nibbāna um einen

Das Ergebnis einer Gegenüberstellung der verschiedenen Art und Weise, wie Phra Mahasamanacau, Buddhadāsa und Phra Dhammapiṭaka den Dhammavinaya lehren, lässt sich ausgezeichnet durch die Taxonomie der drei „Vorteile“ („attha“) darstellen:

1. das Vorteilhafte, was im jetzigen Leben erworben werden kann (diṭṭhadhammikattha),
2. das Vorteilhafte, was im zukünftigen Leben erworben werden kann (samparāyikattha) und
3. der höchste Vorteil, das nibbāna (paramattha).[895]

Während Phra Mahasamanacau sich in seinen Werken weitgehend auf den diṭṭhadhammikattha zu konzentrieren scheint, stellt bei Buddhadāsa die Akzentuierung des paramattha ein wesentliches Merkmal seiner Lehre dar. Der Bereich des diṭṭhadhammikattha und des samparāyikattha spielt in Buddhadāsas Werken in direkter Weise kaum eine Rolle. Phra Dhammapiṭaka hingegen deckt in seinen Lehren alle drei atthas ab.

Zustand der] Auslöschung [handle]. Um so mehr sich der moderne Mensch von der buddhistischen Lehre entfernt und darüber hinaus unter den Einfluss des Materialismus [ถูกความนิยมปรนเปรอทางวัตถุ] gerät, hat er gewöhnlich ein negatives Gefühl hinsichtlich des nibbāna und betrachtet es als einen Zustand, von den man sich abwenden oder vor dem man fliehen sollte. Zumindest hat man das Gefühl, dass es sich um eine weit entfernt liegende Sache handelt bezüglich derer man keinen Grund sieht, dass man was mit ihr zu tun haben sollte. In solch einer Situation, muss man einerseits versuchen, das richtige Wissen und Verständnis über das nibbāna zu schaffen und andererseits gibt es eine spirituelle Ebene [ภูมิธรรม], auf die man das Interesse der Menschen ziehen sollte: Das ist das sotāpanna-tum... Der Zustand und das Leben des sotāpanna ist weder entrückt noch zum Fürchten für alle puthujjanas, selbst die der gegenwärtigen Zeit. Ganz im Gegenteil ist der sotāpanna jemand, der von aufrechten Leuten [sādhujana] sehr bewundert wird...“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 395) „Falls noch das Gefühl vorhanden ist, dass das nibbāna entrückt und schwer verstehbar ist und dass, wenn man vom nibbāna spricht, man noch ein Gefühl der Einsamkeit oder Leere hat, so sollte man eben den Zustand des sotāpanna nehmen als Verbindungsbrücke zum Verständnis des nibbāna, denn das sotāpanna-tum ist eine Sache, die nahe am Gefühl des modernen Menschen liegt und für ihn leichter zu verstehen ist.“ (Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 400)

895 Diese Einteilung entstammt den Werken Phra Phaisan Wisalos und wurde in einem Interview mit ihm am 20.10.2002 weiter ausgeführt.
Für die drei atthas, siehe. A.IV.281f.; MNid.168, 178, 357; CNid.57; It.16-17; It-a.1.79. Siehe auch: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 594-595; Phra Dhammapiṭaka, 2545a, S. 110.

16. Ausblick und Schlussbetrachtungen

Die vorliegende Arbeit untersuchte die Rolle, die Phra Dhammapiṭaka in religiös-gesellschaftlichen Kontroversen des modernen Thailands einnimmt. Um einen tieferen Einblick in seine Denkkonzepte zu gewinnen, wurden Phra Dhammapiṭakas Positionen mit denen anderer bedeutender Denker oder Gruppierungen des modernen Thailands kontrastiert. Die zentralen Fragen dieser Gegenüberstellungen drehten sich um die Bedeutung und Legitimation des Pāli-Kanons als autoritativen Text. Auf diese Weise wurde deutlich, dass der Pāli-Kanon ein wichtiger Bezugspunkt im modernen Thailand darstellt: Weil von den thailändischen Buddhisten geglaubt wird, dass er „ewige“ und „absolute“ Wahrheiten beinhaltet, wird er auf verschiedene Art und Weise als Quelle für Identität und Legitimation benutzt. Da der Pāli-Kanon aber eine äußerst komplexe Struktur und Entstehungsgeschichte aufzuweisen hat, ist die Bezugnahme auf ihn immer mit Interpretation verbunden. Wie diese Arbeit gezeigt hat, sind diese Interpretationen im modernen Thailand sehr mannigfaltig, teilweise sehr verschieden und z.T. sehr umstritten.

Phra Dhammapiṭaka vertritt in diesen Kontroversen eine sehr konservative Position. Zugleich zeichnen sich aber seine Interpretationen der kanonischen Lehren durch einen sehr flexiblen Charakter aus. Er ist sich selber über diese zwei Elemente seines Ansatzes bewusst. Nach Phra Dhammapiṭaka entspringen diese nämlich dem Pāli-Kanon selbst. Darum erkennt er es als seine „normale Pflicht“ als Mönch, der sich durch seine Ordination den kanonischen Texten gegenüber verpflichtet hat, diese zwei Elemente zu praktizieren. Außerdem sind für ihn diese zwei Prinzipien, d.h. strikter Konservatismus und gleichzeitig Flexibilität, unbedingt notwendig um die Kontinuität und Prosperität der buddhistischen Lehre, die für ihn eine universale Problemlösungsstrategie darstellt, zu gewährleisten. Fehlt eines dieser Elemente verliert der Kanon seine Funktion als Maßstab und relevante Bezugs-

quelle, die eine dialektische Auseinandersetzung mit der momentanen Wirklichkeit herausfordert und Anleitung gibt.

Besonders die Fragen, die der Pāli-Kanon mit Hinblick auf die Generierung der thailändischen nationalen Identität aufwirft, verdienen weiteres wissenschaftliches Interesse. Darüber hinaus wäre es äußerst interessant, der Frage nachzugehen, wie die Prinzipien, die der Kanon als autoritativer Text erfordert, im Umgang mit anderen Religionen funktionieren, und welche Konflikte hierbei möglicherweise entstehen. Oder, wie bereits in der Darstellung der Kontroverse um die Ordination der Frauen angeklungen ist, scheinen Konfliktpunkte zwischen dem Pāli-Kanon und weltlichen thailändischen Gesetzeswerken zu bestehen: Wie wird mit diesen Konflikten umgegangen?

Die vorliegende Arbeit hat deutlich werden lassen, warum es unumgänglich ist, bei der Behandlung all dieser Fragen die Positionen und Ansichten Phra Dhammapiṭakas zu berücksichtigen.

In der Einleitung dieser Arbeit wurde erwähnt, dass für die Charakterisierung sowohl der Person Phra Dhammapiṭakas als auch seines Hauptwerkes Buddhadhamma die Metapher des „geschliffenen Diamanten“ in Thailand weit verbreitet verwendet wird. In Anbetracht dieser Arbeit lässt diese Metapher nunmehr weitere Interpretationsmöglichkeiten zu.

1. Prüfer der Authentizität

So wie der Diamant, weil er das härteste Mineral ist, zum Prüfstein für Echtheit wird, so stellt Phra Dhammapiṭaka durch seine Lebensführung und seine Werke für viele Thailänder der Maßstab für den authentischen Buddhismus dar. Außerdem greift er, wann immer er den Dhammavinaya durch unzulässige Lehren bedroht sieht, ein, indem er sie mit den Lehren des Pāli-Kanons und der Kommentarliteratur vergleicht.

2. Strukturiertheit

Der Diamant besitzt duch seinen kristallinen Aufbau Strukturen, welche die eindringenden Lichtstrahlen brechen, d.h. sie dekonstruieren. Wer in den Diamanten hineinschaut, dessen Selbstbild wird nicht nachgebildet, sondern in seine verschiedene Bestandteile aufgelöst. Der Diamant wird somit zum Instrument der Selbstanalyse. Für Phra Dhammapiṭaka bildet die dekonstruierende Vorgehensweise ein wesentliches Merkmal der Lehren der Theravāda-Tradition, was durch deren alternativen Bezeichnung, „Vibhajjavāda", i.e. die „analysierende Lehre", zum Ausdruck kommt. Gleichzeitig stellen die Strukturen ein komplexes Gebilde dar, das für viele undurchdringlich scheint und deshalb viele davon abhält, sich in intensiver Weise damit zu beschäftigen.

3. Der Diamantschleifer

Nur mit einem Diamanten kann man andere Diamanten bearbeiten: Hierzu stellt der renommierte thailändische Buddhologe Sathianphong Wannapok über Phra Dhammapiṭaka fest: „Er schneidet aus dem Tipiṭaka Edelsteine heraus, die niemand anders sieht." Diese Edelsteine bestehen beispielsweise aus den zehn Methoden des analytischen Denkens (yonisomanasikāra) oder der Verbindung zwischen paratoghosa bzw. kalyāṇamitta mit yonisomanasikāra, die Phra Dhammapiṭaka aus dem Kanon heraus kompiliert hat, und die davor im thailändischen Buddhismus fast unbekannt gewesen waren.[896]

---

896 „ท่านเจียระไนเพชรจากพระไตรปิฎกที่ไม่มีใครเห็น" (Interview mit Sathianphong Wannapok vom 21.8.2002; siehe hierzu auch: Sathianphong Wannapok, 2538). Siehe: Phra Dhammapiṭaka, 2538a, S. 675-726; Sathianphong Wannapok, 2539, S. 148.

4. Dichte

Es wurde gezeigt, dass der Pāli-Kanon, um zu einem maßgeblichen Text werden zu können, eine Reihe anspruchsvoller Mechanismen bedarf, i.e. die Kontrolle der im Namen des Theravāda-Buddhismus verbreiteten Lehren, die Sicherstellung der Oberflächenstruktur der Pāli-Texte (Textpflege), was gleichzeitig auch die strikte Einhaltung der traditionellen Formen beinhaltet (vinaya), und die Akkommodation und Adaption der transhistorischen Strukturen, die in den Pāli-Texten eingelagert wurden (Sinnpflege). Vor allem der letzte Punkt verlangt, dass man sich ständig mit der zeitgenössischen Politik und Gesellschaft in intensiver Weise auseinandersetzt. Denn um die Textbotschaften aktualisieren zu können, bedarf es nicht nur einer gründlichen Textkenntnis, sondern auch einer profunden Reflektion der gegenwärtigen Situation. Nur so ist es möglich, in den alten Texten relevante Botschaften für die Moderne zu entdecken und sie entsprechend zu adaptieren, d.h. die historische Distanz zwischen dem modernen Leser und dem alten Text zu überbrücken. In Anbetracht dieser Mannigfaltigkeit von Mechanismen, die der Kanon erfordert, ist es erstaunlich, dass Phra Dhammapiṭaka all diese Bereiche als einzelne Person in so überzeugender Weise abdecken kann, dass auf jedem dieser Gebiete sein Expertentum als autoritativ angesehen wird.

5. Reinheit und Klarheit

Seine Verehrer beeindruckt Phra Dhammapiṭaka, wie gezeigt wurde, nicht nur durch sein Buchwissen, sondern auch durch seine authentische Lebensführung gemäß dem vinaya, durch seine Treue zum Wort und seine Unbestechlichkeit. Phra Dhammapiṭaka zeigt sich unbeeindruckt von seinem Ruhm, den ihm verliehenen Ehrentiteln und Preisen und seinem hohen ekklesiastischen Titel. Ganz im Gegenteil versucht er jeden Kult um seine Person zu vermeiden und sein Leben mit größt-möglicher Schlichtheit zu gestalten, was sich nicht

zuletzt jedem Besucher an der Gestaltung seines Klosters zeigt: Dort gibt es nur die für den Klosterbetrieb notwendigsten Gebäude, während der überwiegende Teil des Geländes mit Bäumen bedeckt ist. Großbauten, die ihm seine Anhänger bauen wollten, hat er abgelehnt, weil er sie für unangemessen hält.

Weil er sich in seinen Darlegungen streng an die referentielle Hierarchie hält und darüber hinaus als Einzelgänger arbeitet, scheinen seine Lehren rein, d.h. unbeeinflusst von der Politik oder Ideologie einer bestimmten Institution zu sein.

Phra Dhammapiṭaka beobachtet in der thailändischen Gesellschaft eine andauernde und gefährliche Veränderung des traditionellen Wertesystems, das immer stärker unter den Einfluss einer materialistischen Anschauung zu geraten scheint: Die thailändische Gesellschaft entwickelt sich immer mehr zu einer Wettbewerbs- und Konsumgesellschaft, hat ihre kulturelle Wurzeln verloren und ist orientierungslos.

Für Phra Dhammapiṭaka stellt der Pāli-Kanon der Wegweiser dar, der die Thailänder aus ihrer Orientierungslosigkeit herausführen kann, denn er gibt Antwort auf die Frage: Was sind wir? Und: Wohin sollen wir gehen? D.h. der Pāli-Kanon ist für Phra Dhammapiṭaka eine identitätsstiftende und orientierungsgebende Quelle. Indem Phra Dhammapiṭaka durch sein überzeugendes Expertentum diese Quelle zum Sprechen bringt, wird er selber zum Identitätsstifter und Wegweiser. Phra Dhammapiṭaka ist sich dieser Rolle bewusst und kritisiert in der Öffentlichkeit gesellschaftliche Phänomene, die Gesinnung der Politiker (ohne allerdings Namen zu nennen), das Administrations- und Bildungssystem des thailändischen saṅgha, die rücksichtslose Ausbeutung der Natur, die negativen Auswirkungen der Globalisierung, usw. Gleichzeitig versucht er Leitung zu geben in ethischen Fragen, wie Sterbehilfe, Abtreibung, Organspende, usw.

Das Repertoire der Themenfelder seiner Publikationen scheint sämtliche Problembereiche der Moderne abzudecken.

6. Wert

Die Struktur des Diamanten, welche eigentlich eine Herausforderung sowohl an den individuellen Geist so wie an die intellektuellen Macher von politischen, sozialen und ökonomischen Konzepten darstellt, wird weitgehend übersehen und bleibt ungenutzt. Viele Thais sehen in Phra Dhammapiṭaka ein Genie, welches in einer Zeit drastischer sozialer Umwälzungen und Werteverschiebungen Orientierung gibt. Seine Genialität und seine moralische Integrität werden für viele Menschen zwar zur Zuflucht, selten aber zum Vorbild.[897] In Anbetracht der großen Zahl von Anhängern und Bewunderern Phra Dhammapiṭakas, die trotz der verschiedenen Verleumdungskampagnen gegen ihn ständig zu wachsen scheint[898], gibt es relativ wenige, die sich in kritischer und kreativer Weise mit seinem Werk auseinandersetzen. Phra Dhammapiṭaka hat in seinen Werken gezeigt, dass der Buddhismus die Methoden für eine persönliche und soziale Entwicklung lehrt. Diese entsteht durch einen dialogischen Prozess zwischen dem investierten Vertrauen in die Aussagen des Pāli-Kanons oder in einen Lehrer (paratoghosa, kalyāṇamitta) und dem eigenen kritischen Reflektieren (yonisomanasikāra). Es scheint so, als ob viele seiner Bewunderer nicht bereit sind, ihren Glauben an Phra Dhammapiṭaka mittels einer kritischen Reflektion kreativ zu verwenden.[899]

---

897 Siehe beispielsweise: Sulak Siwarak, 2542b, S. 67f.

In einem Gespräch mit dem Verfasser verglich Phra Mahawuthichai Wachiramethi Phra Dhammapiṭaka mit einem Automaten, den die Thais aufsuchen, wenn sie ein Problem haben: Sie drücken auf eine Taste und erhalten sofort das gewünschte Resultat, anstatt dass sie sich selber mit der Suche nach Problemlösungen (in diesem Zusammenhang: Selber im Tipiṭaka nachlesen) beschäftigen.

898 Phra Phaisan Wisalo, 2546, S. 478.

899 Der derzeitige Direktor der Bangkoker Mönchsuniversität Mahaculalongkon spricht in diesem Zusammenhang von einer kultartigen Erscheinung um die Person von Phra Dhammapiṭaka, welche er „Prayudhism" nennt. Er erklärt dies folgendermaßen: „People see [*Buddhadhamma*] as instant Buddhism, as very accessible - it tends to be that way. They do not try to see how *Buddhadhamma* came from the Tipiṭaka; they do not go that far. Part of this is due to the fact that we tend to believe that all that is presented in *Buddhadhamma* is correct and people believe that it is all inclusive." (Olson, 1995, S. 25-26).

Der Diamant wird somit auf ein Ojekt ostentativen Reichtums reduziert. Der angesehene thailändische Gesellschaftskritiker Prawet Wasi formuliert dies so:

> *„Die thailändische Gesellschaft konsumiert gerade Phra Dhammapiṭaka wie eine Beruhigungsmedizin [ยากล่อม] für die eigene Zufriedenheit in einem größeren Maße, als dass sie selber versucht, fleißig mehr Weisheit [paññā] zu schaffen, indem sie ihn als Guten Freund [kalyāṇamitta] nutzt. Der Konsum wird [irgendwann] nur zu Ende gehen, das Schaffen [von Weisheit] geht weiter.“*[900]

[900] Prawet Wasi, 2542, S. 80.

17. Quellenverzeichnis

1. Thailändische Quellen

A. Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto) (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต))

Die folgende Liste stellt kein vollständiges Verzeichnis der Werke Phra Dhammapiṭakas dar, sondern enthält lediglich die Quellen, die auch in dieser Arbeit verwendet wurden. Die unterschiedlichen Autorennamen erklären sich daraus, dass Phra Dhammapiṭaka die meisten seiner Arbeiten nicht unter seinem ersten Namen Prayut und Familiennamen Arayangkun veröffentlichte, sondern unter seinem jeweiligen ekklesiastischen Titel. Bei vielen seiner Werke erscheint aber sein erster Name und Familienname als Abkürzung P. A. zusammen mit seinem klerikalen Namen (ฉายา) Payutto in Klammer hinter dem Titel. Die meisten seiner englischen Veröffentlichungen wurden unter dem Autorennamen P. A. Payutto herausgegeben.

Bevor er 1969 den Titel „Phra Siwisutthimoli“ bekam, war er unter dem Namen Phra Mahaprayut Payutto bekannt. Zwischen 1973 und 1987 trug er dann den Titel „Phra Ratchaworamuni“ und von 1987 bis 1993 den Titel „Phra Thepwethi“. Von 1993 bis August 2004 hatte er den Titel „Phra Dhammapiṭaka“ inne.

Phra Mahaprayut Payutto (พระมหาประยุทธ์ ปยุตฺโต)

2513 „Die Rolle des saṅgha in der heutigen thailändischen Gesellschaft“ In: Der Buddhismus und die heutige thailändische Gesellschaft. Phra Nakhon : Sayamsamakhom. S. 7-84.
“บทบาทของพระสงฆ์ในสังคมไทยปัจจุบัน” ใน: พุทธศาสนากับสังคมไทยปัจจุบัน. พระนคร : สยามสมาคม. หน้า ๗-๘๔.

Phra Ratchaworamuni (P. A. Payutto) (พระราชวรมุนี (ป. อ. ปยุตฺโต))

2517 Analyseregeln zur Beurteilung von Bedeutung und Wert der buddhistischen Lehren. Bangkok : Stiftung Komon Khimthong.
เกณฑ์วินิจฉัยความหมายและคุณค่าของพุทธธรรม. กรุงเทพฯ : สำนักมูลนิธิโกมลคีมทอง.

2518 Thailändische Bildungsphilosophie. Phra Nakhon : Kletthai.
ปรัชญาการศึกษาของไทย. พระนคร : สำนักพิมพ์เคล็ดไทย.

2527 Die saṅgha-Institution und die thailändische Gesellschaft. Bangkok : Stiftung Komon Khimthong.
สถาบันสงฆ์กับสังคมไทย. กรุงเทพฯ : สำนักมูลนิธิโกมลคีมทอง.

2529 Die Ausbildung des saṅgha: Das Problem, das auf einen Ausweg wartet. Bangkok : Stiftung Komon Khimthong.
การศึกษาของคณะสงฆ์: ปัญหาที่รอทางออก. กรุงเทพฯ : สำนักมูลนิธิโกมลคีมทอง.

2530a „Schönheit aus buddhistischer Sicht“ Zsgef. von Phra Dutsadi Methangkuro. In: Pacarayasan 14 (1) Jan.-Febr. S. 90-92.
“ความงามในทัศนะทางพุทธศาสนา” พระดุษฎี เมธงฺกุโร สรุปความ. ใน: ปาจารยสาร ปีที่ ๑๔ เล่มที่ ๑ ม.ค. – ก.พ. ๒๕๓๐. หน้า ๙๐-๙๒.

2530b Dhamma-Unterhaltung mit buddhistischen Denkern in Suanmok: Buddhadāsa Phikkhu, Phra Ratchaworamuni, Prawet Wasi und S. Siwarak. Bangkok : Stiftung Komon Khimthong.
สนทนาธรรมกับนักคิดชาวพุทธที่สวนโมกข์. พุทธทาสภิกขุ พระราชวรมุนี ศ.นพ. ประเวศ วะสี ส. ศิวรักษ์. กรุงเทพฯ : สำนักมูลนิธิโกมลคีมทอง.

2530c Thailändische Bildungsphilosophie. Bangkok : Univ. Mahaculalongkon.
ปรัชญาการศึกษาของไทย. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

2541 „Würdigung“ In: Das Herz der meditativen Übungen. Verf. von Phra Yanaponikathera. Übers. von Chan Suwannawiphat. Bangkok : Kletthai. S. [9-11].
“คำอนุโมทนา” ใน: หัวใจกรรมฐาน. รจนาโดย พระญาณโปนิกเถระ. แปลโดย พล.ต. นายแพทย์ชาญ สุวรรณวิภัช. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศยาม บริษัทเคล็ดไทย จำกัด. หน้า (๕)-(๑๑).

Phra Thepwethi (P. A. Payutto) (พระเทพเวที (ป. อ. ปยุตฺโต))

2531 Der Ausweg der thailändischen Gesellschaft. Bangkok : Alumni der Univ. Mahaculalongkon.
ทางออกของสังคมไทย. กรุงเทพฯ : สมาคมศิษย์เก่ามหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

2532a Die Motivationen beim Schreiben von ‚Der Fall Santi Asok’. 3. Aufl. Bangkok : Rungsängkanphim.
แรงจูงใจในการเขียนกรณีสันติอโศก. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : พิมพ์ที่ รุ่งแสงการพิมพ์.

2532b „Phra Phothirak und die Interpretation des Dhammavinaya“ In: Analyse der ñāṇas Phothiraks. Kitiya Wiraphan (Hrsg.). Bangkok : Stiftung Thammasanti. S. 5-17.
“พระโพธิรักษ์กับการตีความพระธรรมวินัย” ใน: วิเคราะห์ญาณโพธิรักษ์. กิติยา วีระพันธ์ (ผู้พิมพ์ผู้โฆษณา). กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มูลนิธิธรรมสันติ. หน้า ๕-๑๗.

2532c Universale Bildung auf dem Fundament thailändischer Weisheit. Bangkok : Univ. Kasetsat.
การศึกษาที่สากลบนฐานแห่งภูมิปัญญาไทย. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.

2533 Zum Verständnis des Problems Phothirak: (einschließlich eines Spezialtextes und eines Beweistextes). 3. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
เพื่อความเข้าใจปัญหาโพธิรักษ์ (รวมทั้งบทความพิเศษ และบทพิสูจน์). พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2535a „Die Geschichte, die Entwicklung und der Einfluss des Tipiṭaka“: Exklusiv-interview mit Phra Thepwethi (P. A. Payutto). In: Phutthacak: monatliches Magazin der buddhistischen Universität Mahaculalongkon. 46 (9). S. 4-14.
“ประวัติ พัฒนาการและอิทธิพลของพระไตรปิฎก” สัมภาษณ์พิเศษ พระเทพเวที (ป.อ. ปยุตฺโต). ใน: พุทธจักร นิตยสารรายเดือนของมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ปีที่ ๔๖ ฉบับที่ ๙. หน้า ๔-๑๔.

2535b „Die Geschichte, die Entwicklung und der Einfluss des Tipiṭaka“: Exklusiv-interview mit Phra Thepwethi (P. A. Payutto). In: Phutthacak: monatliches Magazin der buddhistischen Universität Mahaculalongkon. 46 (10). S. 4-9.
“ประวัติ พัฒนาการและอิทธิพลของพระไตรปิฎก” สัมภาษณ์พิเศษ พระเทพเวที (ป.อ. ปยุตฺโต). ใน: พุทธจักร นิตยสารรายเดือนของมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ปีที่ ๔๖ ฉบับที่ ๑๐. หน้า ๔-๙.

2535c „Die Geschichte, die Entwicklung und der Einfluss des Tipiṭaka“: Exklusiv-interview mit Phra Thepwethi (P. A. Payutto). In: Phutthacak: monatliches Magazin der buddhistischen Universität Mahaculalongkon. 46 (11). S. 4-11.
“ประวัติ พัฒนาการและอิทธิพลของพระไตรปิฎก” สัมภาษณ์พิเศษ พระเทพเวที (ป.อ. ปยุตฺโต). ใน: พุทธจักร นิตยสารรายเดือนของมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ปีที่ ๔๖ ฉบับที่ ๑๑. หน้า ๔-๑๑.

Phra Thepwethi (P. A. Payutto) und Rawi Phawilai

2532 Die Buddhistische Vereinigung und der Dhammavinaya. Bangkok : Panya.
พุทธบริษัทกับพระธรรมวินัย. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ปัญญา.

Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto) (พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต))

2538a Buddhadhamma. 6. Aufl., verb. und erw. Ausg. Bangkok : Univ. Mahaculalongkon.
พุทธธรรม. ฉบับปรับปรุงและขยายความ. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

2538b Höllen und Himmel für den modernen Menschen. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
นรก-สวรรค์สำหรับคนรุ่นใหม่. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2538c Die thailändische Kultur auf dem Weg ins Zeitalter, in dem sie führt und gibt. 4. Aufl. Bangkok : Bildungsministerium, Amt der nationalen Kultur.
วัฒนธรรมไทย สู่ยุคเป็นผู้นำและเป็นผู้ให้. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพฯ : สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงศึกษาธิการ.

2538d Thailand kommt in die Krise, wenn die Thais einen verkehrten Glauben haben. 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
เมืองไทยจะวิกฤต ถ้าคนไทยมีศรัทธาวิปริต. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2538e Die thailändische Literatursprache und Kultur inmitten der globalen Veränderungen. 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.

ภาษาวรรณกรรมและวัฒนธรรมไทยท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงของโลก. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2538f Der Dhamma und die thailändische Bildung. Bangkok : Stiftung Buddha-dhamma.
ธรรมกับการศึกษาของไทย. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2538g Wörterbuch der Buddhologie: Ausgabe der Wörtersammlung. 8. Aufl. Bangkok : Univ. Mahaculalongkon.
พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

2538h Heilige Dinge, Götterkraft und Wunder. 3. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
สิ่งศักดิ์สิทธิ์เทวฤทธิ์ปาฏิหาริย์. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2539a Die thailändischen dhamma-Botschafter öffnen den Weg zu einer neuen Zivilisation. Bangkok : Univ. Mahaculalongkon.
พระธรรมทูตไทยเบิกทางสู่อารยธรรมใหม่. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

2539b Rituale: Wer sagt, dass sie nicht wichtig seien? 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
พิธีกรรม ใครว่าไม่สำคัญ. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2539c Langfristige Entwicklung. 2., verb. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
การพัฒนาที่ยั่งยืน (Sustainable Development). พิมพ์ครั้งที่ ๒ (ปรับปรุง). กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2539d Charakteristika des Buddhismus. 4. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
ลักษณะแห่งพระพุทธศาสนา. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2539e Nibbāna-anattā. 3. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
นิพพาน-อนัตตา. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2540a Verdienstvolles Pilgern – den Dhamma aufzeichnen. 6. Aufl. Bangkok : Sahathammik.
จาริกบุญ-จารึกธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ บริษัท สหธรรมิก จำกัด.

2540b Eine Verfassung fürs Leben. Verb. und neu erw. Ausg. Bangkok : Bildungsministerium.
ธรรมนูญชีวิต. ฉบับปรับปรุง-เพิ่มเติมใหม่. กรุงเทพฯ : กระทรวงศึกษาธิการ.

2540c Will man der Krise entkommen, muss man aufhören, der Magie anzuhaften. 3. Aufl. Bangkok : Fonds Wuthitham zum Studium und Praktizieren des Dhamma.
ถ้าอยากพ้นวิกฤต ต้องเลิกติดไสยศาสตร์. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : กองทุนวุฒิธรรมเพื่อการศึกษาและปฏิบัติธรรม.

2540d Eine Kurzeinführung zum Dhamma. 5. Aufl. Bangkok : Sahathammik.
ธรรมะฉบับเรียนลัด. พิมพ์ครั้งที่ ๕. กรุงเทพฯ : สหธรรมิก.

2540e Allgemeine Prinzipien der Buddhologie. Bangkok : Thammasapha.
หลักทั่วไปของพุทธศาสตร์. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา.

2541a Studium und Forschung für Thailands Zukunft. 2. Aufl. Bangkok : Fonds Wuthitham zum Studium und Praktizieren des Dhamma.
การศึกษากับการวิจัยเพื่ออนาคตของประเทศไทย. กรุงเทพฯ : กองทุนวุฒิธรรมเพื่อการศึกษาและปฏิบัติธรรม.

2541b Der Buddhismus als Basis für die Wissenschaften. 5. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
พุทธศาสนาในฐานะเป็นรากฐานของวิทยาศาสตร์. พิมพ์ครั้งที่ ๕. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2541c „Die thailändische Gesellschaft verwendet wenig Wissen, aber viel Gefühl“: Interview mit Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto). In: Sarakhadi. Ein Magazin für die Familie. 14 (166) Dez. S. 80-94.
“สังคมไทยใช้ความรู้น้อย แต่ใช้ความรู้สึกมาก” ใน: สารคดี. นิตยสารสำหรับครอบครัว. สัมภาษณ์ พระธรรมปิฎก. ฉบับที่ ๑๖๖ ปีที่ ๑๔ เดือนธันวาคม. หน้า ๘๐-๙๔.

2541d Eine Lektion - 25 Jahre: Haben die Thais gelernt? Bangkok : Thammasapha.
บทเรียน 25 ปี. คนไทยเรียนรู้หรือยัง? กรุงเทพฯ :ธรรมสภา.

2541e Buddhistische Jurisprudenz. 3. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
นิติศาสตร์แนวพุทธ. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2542a Der Fall Thammakai: Eine Lektion zum Studium des Buddhismus und zur Schaffung einer thailändischen Gesellschaft. 15. Aufl. Bangkok : Fonds Wuthitham zum Studium und Praktizieren des Dhamma.
กรณีธรรมกาย. บทเรียนเพื่อศึกษาพระพุทธศาสนาและสร้างสรรค์สังคมไทย. พิมพ์ครั้งที่ ๑๕. กรุงเทพฯ : กองทุนวุฒิธรรมเพื่อการศึกษาและปฏิบัติธรรม.

2542b Wie befreien wir das Land zusammen? Ein freies Volk sind Menschen, die sich weder klein machen noch sich aufblähen. Bangkok : Sahathammik.
เราจะกู้แผ่นดินกันอย่างไร? อิสรชน คือคนที่ไม่ยุบไม่พอง. กรุงเทพฯ : สหธรรมิก.

2542c Betrachtung des Weltfriedens vor dem Hintergrund der globalisierenden Zivilisation. Bangkok : Thammasan.
มองสันติภาพโลกผ่านภูมิหลังอารยธรรมโลกาภิวัตน์. กรุงเทพฯ : พิมพ์ที่ บริษัท ธรรมสาร จำกัด.

2542d Für eine Gemeinschaft der Bildung und eine Atmosphäre der Wissenschaft: (Die Tugenden des Lehrers und Administrators). 4. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
เพื่อชุมชนแห่งการศึกษาและบรรยากาศแห่งวิชาการ (คุณธรรมของครูอาจารย์และผู้บริหาร). พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2542e Das moderne Ärztewesen aus buddhistischer Sicht. 2. Aufl. Bangkok : Fonds Wuthitham zum Studium und Praktizieren des Dhamma.
การแพทย์ยุคใหม่ในพุทธทัศน์. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : กองทุนวุฒิธรรมเพื่อการศึกษาและปฏิบัติธรรม.

2542f „Eine Dhamma-Rede von Phra Dhammapiṭaka“ In: Aufdeckung der betrügerischen Täuschungen zur Zerstörung des Buddhismus durch die Gruppe um Dr. Ben Barakun. Ongkonkhrüakhaichauphut phüa upatham lä khumkhrongphraphutthasatsana (Hrsg.). Bangkok : Sahathammik. S. 23-35.
“ธรรมกถาของพระธรรมปิฎก” ใน: แฉกลวิธีทำลายพระพุทธศาสนาของกลุ่ม ดร.เบญจ์ บารกุล. ผู้พิมพ์เผยแพร่: องค์กรเครือข่ายชาวพุทธ เพื่ออุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา. กรุงเทพฯ : สหธรรมิก. หน้า ๒๓-๓๕.

2542g Buddhistische Methoden beim Lehren. 6. Aufl. Nakhon Pathom : Buchladen Bökman.
พุทธวิธีในการสอน. พิมพ์ครั้งที่ ๖. นครปฐม : ร้านหนังสือเบิกม่าน.

2543a Der Fall mit Haken: An welcher Krankheit starb der Buddha? Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
กรณีเงื่อนงำ: พระพุทธเจ้าปรินิพพานด้วยโรคอะไร? กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2543b Der wahre Kern des Budddhismus. Bangkok : Bildungsministerium, Amt für religiöse Angelegenheiten.
แก่นแท้ของพระพุทธศาสนา. กรุงเทพฯ : กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ.

2543c Es ist Zeit, das Entwicklungssystem des Menschen neu zu gestalten. Bangkok : Wissenschaftsamt, Bildungsministerium.
ถึงเวลา มารื้อปรับระบบพัฒนาคนกันใหม่. กรุงเทพฯ : กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ.

2543d Der Ausweg aus dem Wirtschaftssystem, das die thailändische Gesellschaft überwältigt. 3. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
ทางออกจากระบบเศรษฐกิจที่ครอบงำสังคมไทย. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2543e Das Tipiṭaka kennen, um ein wahrer Buddhist zu sein. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
รู้จักพระไตรปิฎกเพื่อเป็นชาวพุทธที่แท้. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2544a Den dhamma richtig praktizieren. 60. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddha-dhamma.
ปฏิบัติธรรมให้ถูกทาง. พิมพ์ครั้งที่ ๖๐. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2544b Das Nonnen-Problem: Die Prüfungslektion der thailändischen Gesellschaft. 2. Aufl. Bangkok : Sukhaphapcai.
ปัญหาภิกษุณี : บททดสอบสังคมไทย. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : สุขภาพใจ.

2544c „Woher soll der Erfolg kommen, wenn die geistige Freiheit fehlt?“ In: Unter der Komplexität der thailändischen Gesellschaft den Ausweg aus dem Krisenzustand finden: Kulturtreffen im Kloster Yannawetsakawan. Von Phra Dhammapiṭaka, Prawet Wasi und Ekawit na Thalang. Bangkok : Phakkhathat . S. 170-199.
“หากไร้อิสรภาพทางปัญญา ชัยชนะจะมาจากที่ไหน” พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) นำเสวนา. ใน: พระธรรมปิฎก ประเวศ วะสี เอกวิทย์ ณ ถลาง วัฒนธรรมเสวนา ณ วัดญาณเวศกวัน. กรุงเทพฯ : ภัคธรรศ. หน้า ๑๗๐-๑๙๙.

2544e Bildungsreform: Wohin mit dem Buddhismus? Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
ปฏิรูปการศึกษา พระพุทธศาสนาจะไปอยู่ไหน? กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2544f(MP 3) „Sammati: Das Medium, welches die Gesellschaft zum dhamma bringt“ In: Der Dhamma aus Ereignissen des Jahres 2544. Elektronische Ressource. MP 3-Disk. 1.
“สมมติ: สื่อนำสังคมเข้าสู่ธรรม” ธรรมะจากเหตุการณ์ พ.ศ. ๒๕๔๔ (MP 3). แผ่นที่ 1.

2544g Buddhadhamma: (Ursprüngliche Ausgabe). 12. Aufl. Bangkok : Thammasapha.
พุทธธรรม (ฉบับเดิม). พิมพ์ครั้งที่ ๑๒. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ธรรมสภา.

2544h „Die Wichtigkeit des Buddhismus in der Position als Staatsreligion“ In: Saratthatham. Gedruckt aus dem Anlass, dass das Ratchaphat-Institut Bansomdetcauphraya die Ehrendoktorwürde im Bereich Buddhismus an Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto) verleiht. Bangkok : Sahathammik. S. 43-104.
“ความสำคัญของพระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ” ใน: สารัตถธรรม. พิมพ์เนื่องในโอกาสที่สถาบันราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยาถวายปริญญาครุศาสตร์ดุษฎีบัณฑิตกิตติมศักดิ์ สาขาพระพุทธศาสนาแด่พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต). กรุงเทพฯ : สหธรรมิก. หน้า ๔๓-๑๐๔.

2544i Errichtung einer gesellschaftlichen Ordnung nach der Tradition des saṅgha. Bangkok : Phathanasüksa.
จัดระเบียบสังคมตามคตินิยมแห่งสังฆะ. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์พัฒนาศึกษา.

2545a Wörterbuch der Buddhologie: Ausgabe der Lehrsammlung. 10. Aufl. Bangkok : Sütawan.
พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพฯ : พิมพ์ที่ บริษัท สื่อตะวัน จำกัด.

2545b Betrachtet man das Buch von Phra Mano, so spiegelt das den armseligen Zustand der thailändischen Bildung wider. Bangkok : Raikanthamruamsamai.
ดูหนังสือของพระมโน สะท้อนสภาพโซของการศึกษาไทย. กรุงเทพฯ : รายการธรรมร่วมสมัย.

2545c Zeit. Bangkok : Phimsuai.
กาลเวลา. กรุงเทพฯ : พิมพ์สวย.

2545d Höllen und Himmel im Tipiṭaka. 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
นรก-สวรรค์ในพระไตรปิฎก. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2545e Bitte um Antwort vom höchsten militärischen Befehlshaber im Falle des unaufrichtigen Soldaten: Brief von Phra Dhammapiṭaka. 6. Aufl. Bangkok : Phimsuai.
ขอคำตอบจากผบ.ทหารสูงสุด กรณีนายทหารทุจริต. จดหมายจากพระธรรมปิฎก. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพฯ : พิมพ์สวย.

2545f Fortschreiten in den Verdiensten. 17. Aufl. Bangkok : Phimsuai.
ก้าวไปในบุญ. พิมพ์ครั้งที่ ๑๗. กรุงเทพฯ : พิมพ์สวย.

2545g Die Gefahren für den Buddhismus in Thailand. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
ภัยแห่งพระพุทธศาสนาในประเทศไทย. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2545h Die Etablierung eines Ministeriums für Buddhismus. Wo liegen die wahren Gründe? Die Thais sind nicht engstirnig, aber seid vorsichtig, dass es nicht zu einer geistigen Enge kommt. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.
ตั้งกระทรวงพระพุทธศาสนา เหตุผลที่แท้อยู่ที่ไหน คนไทยไม่ใจแคบ แต่ระวังไว้อย่าให้ปัญญาแคบ. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

2546a Wacht auf von den Unwahrheiten der Bücher ‚Die Vorfälle des Buddhistischen Jahres 1'. Bangkok : Sahathammik.
ตื่น-กันเสียที จากความเท็จหนังสือ "เหตุเกิด พ.ศ. ๑". กรุงเทพฯ : สหธรรมิก.

2546b Das Tipiṭaka: Was ein Buddhist wissen muss. Bangkok : S. R. Print. Mass Products.
พระไตรปิฎก: สิ่งที่ชาวพุทธต้องรู้. กรุงเทพฯ : เอส. อาร์. พริ้นติ้ง แมส โปรดักส์.

Phra Dhammapiṭaka, Prawet Wasi (ประเวศ วะสี) und Ekawit na Thalang (เอกวิทย์ ณ ถลาง)

2544 Unter der Komplexität der thailändischen Gesellschaft den Ausweg aus dem Krisenzustand finden: Kulturtreffen im Kloster Yannawetsakawan. Bangkok : Phakkhathat.
แสวงหาทางออกจากภาวะวิกฤตภายใต้ความซับซ้อนของสังคมไทย. วัฒนธรรมเสวนา ณ วัดญาณเวศกวัน. กรุงเทพฯ : ภัคธรรศ.

Phra Dhammapiṭaka [Hrsg.]
2542 Der Luang Pho für das Kloster und für die Bevölkerung. Bangkok : Sahathammik.
หลวงพ่อ เพื่อวัด เพื่อบ้าน. กรุงเทพฯ : บริษัท สหธรรมิก จำกัด.

B. Thailändische Quellen anderer Autoren

Die thailändischen Autorennamen werden entsprechend der thailändischen Gepflogenheit nicht nach ihrem Familiennamen sondern nach ihrem ersten Namen aufgeführt. Die Titel oder Bezeichnungen „Phra“, „Samana“ oder „Somdet Phra“ werden nicht zu den Namen dazugerechnet.

Anurak Phakphum (อนุรักษ์ ภาคภูมิ)

2546 „Von ‚den Nonnen’ zu ‚Ongkhuliman’: Der Theravāda tabuisiert“ In: Krungthepthurakit. Online-Ressource. 9. Mai.
“จาก ‘ภิกษุณี’ ถึง ‘องคุลิมาล’ เถรวาทห้ามแตะ” ใน : กรุงเทพธุรกิจ ฉบับวันศุกร์ที่ ๙ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๔๖.

Apha Cantharasakun (อาภา จันทรสกุล)

2538 Biographie von Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto). Bangkok : Univ. Kasetsat.
ชีวประวัติพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.

Aphinya Füangfusakun (อภิญญา เฟื่องฟูสกุล)

2541 „Forschungsbericht. Die religiöse Einstellung der neuen urbanen Gemeinschaft: Studie des Thammakai-Vorfalls“ In: Journal der Buddhismuskunde der Universität Culalongkon. 5 (1). Jan.-Apr. S. 4-88.
“งานวิจัย. ศาสนทัศน์ของชุมชนเมืองใหม่ ศึกษากรณีธรรมกาย” ใน: วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๑ มกราคม-เมษายน ๒๕๔๑. หน้า ๔-๘๘.

2544 Nonnen: Tradition oder Vorurteile. In: Bhikkhuni: The Controversial Issue: Midnight´s University Buddhism Religion Issue. http://www.geocities.com/finearts2544/newpage01.html
ภิกษุณี คติหรืออคติ.

Aruni Musiri (อรุณี มุสิริ)

2545 „Erforschung der Zeit, als die bhikkhunīs gesucht wurden“ In: Athit. 24 (1234) 15.-21. Aug. S. 12-14.
“เจาะเวลาหา ‘ภิกษุณี’” ใน: อาทิตย์ ฉบับที่ ๑๒๓๔ วันที่ ๑๕-๒๑ สิงหาคม พ.ศ. ๒๕๔๕. หน้า ๑๒-๑๔.

Athit (อาทิตย์)

2545 „Heller Himmel nach dem Sturm“ In: Athit. 24 (1206) 31.Jan. – 6. Feb. S. 10-12.
“ฟ้าสว่างหลังมรสุม”. ใน: อาทิตย์ ฉบับที่ ๑๒๐๖ วันที่ ๓๑ ม.ค.-๖ ก.พ. ๒๕๔๕. หน้า ๑๐-๑๒.

Athitwikhro (อาทิตย์วิเคราะห์รายวัน)

2545 „‚Manipulierte Dokumente’, die Phra Mano verleumden“ In: Athitwikhro. 23. Juli.
“‘มั่วเอกสาร’ใส่ร้ายพระมโน” ใน: อาทิตย์วิเคราะห์รายวัน วันอังคารที่ ๒๓ กรกฎาคม ๒๕๔๕.

Buddhadāsa (พุทธทาสภิกขุ)

2542 *Santhatsetapphatham*. In: Kollektion Thammakhot Nr.1. Elektronische Ressource. Bangkok : Iksora. CD-ROM.
สันทัสเสตัพพธรรม. ในแผ่นซีดี “รวมธรรมโฆษณ์ชุดที่ ๑”. กรุงเทพฯ : อิกโซรา.

2529a Diamanten im Tipiṭaka. 2. Aufl. Bangkok : Studien- und Praxisgruppe des Dhamma.
เพชรในพระไตรปิฎก. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : กลุ่มศึกษาและปฏิบัติธรรม.

2529b Die Höllen und die Himmel und Das Bewahren des Buddhismus durch die richtige Methode. 2. Aufl. Bangkok : Studien- und Praxisgruppe des Dhamma.
นรกกับสวรรค์และการบำรุงพุทธศาสนาโดยถูกวิธี. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : กลุ่มศึกษาและปฏิบัติธรรม.

2530 „Vortrag über einige wunderbare Merkmale des Theravāda-Buddhismus“ In: Buddhadāsa Phikkhu, der Nāgārjuna des Theravāda: Biographie und Werk von Phra Thepwisutthimethimahathera. Bangkok : Odianstore. S. 343-375.
“เล็กเชอร์ลักษณะที่น่าอัศจรรย์บางประการของพุทธศาสนาอย่างเถรวาท” ใน: พุทธทาสภิกขุ นาคารชุนแห่งเถรวาท. ประวัติศาสตร์ชีวิตและผลงานพระเทพวิสุทธิเมธีมหาเถระ. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์. หน้า ๓๔๓-๓๗๕.

2537 Buddhadāsas idappaccayatā: Verkürzte Ausgabe aus der Serie: Thammakhot. 3. Aufl. Bangkok : Verlag Sukkhaphapcai
อิทัปปัจจยตาของท่านพุทธทาส. ฉบับย่นความจากชุดธรรมโฆษณ์. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุขภาพใจ.

2538a Was ist der paṭiccasamuppāda? 2. Aufl. Bangkok : Sukkhaphapcai.
ปฏิจจสมุปบาทคืออะไร? พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุขภาพใจ.

2538b Der Berg des Buddhadhamma-Weges. Bangkok : Somchaikanphim.
ภูเขาแห่งวิถีพุทธธรรม. กรุงเทพฯ : สมชายการพิมพ์.

[s.a.] Die Dinge, die der Buddha lehrte. Bangkok : Mitnarakanphim.
สิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงนำมาสอน. กรุงเทพฯ : มิตรนราการพิมพ์

Camlong Saraphatnük (จำลอง สารพัดนึก)

2539 Dhammapada in vier Sprachen (Pāli, Sanskrit, Thai, Englisch). Bangkok : Univ. Mahaculalongkon.
พระธรรมบท ๔ ภาษา (บาลี, สันสกฤต, อังกฤษ). กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

Camnong Thongprasöt (จำนง ทองประเสริฐ)

2538 „Phra Dhammapiṭaka und das literarische Schaffen“ In: P. A. Payutto. 2. Aufl. Bangkok : Sahathammik. S. 229-245.
“พระธรรมปิฎกกับงานวรรณกรรม” ใน: ป.อ. ปยุตฺโต. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : สหธรรมิก. หน้า ๒๒๙-๒๔๕.

2542 „Phra Dhammapiṭaka aus meiner Sicht“ In: Leben und Werk: Phra Dhammapiṭaka und verschiedene Ansichten von Wissenschaftler. Gedruckt aus Anlass des 60. Geburtstages von Phra Dhammapiṭaka. Bangkok : Univ. Mahaculalongkon. S. 67-77.
“พระธรรมปิฎกในทัศนะของข้าพเจ้า” ใน: ชีวิตและผลงาน. พระธรรมปิฎกและนานาทัศน์ของนักวิชาการ. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยจัดพิมพ์เนื่องในมงคลอายุครบ ๖๐ ปี พระธรรมปิฎก. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. หน้า ๖๔-๗๗.

Cauphraya Thiphakorawong (เจ้าพระยาทิพากรวงษ์มหาโกษาธิบดี)

2514 Ein Buch, das verschiedene Dinge erklärt. Bangkok : Süksaphanit.
หนังสือแสดงกิจจานุกิจ. กรุงเทพฯ : ศึกษาภัณฑ์พาณิชย์.

Chamnan Wongsi (ชำนาญ วงค์ศรี)

2541 „Videoaufzeichnung: ‚Phra Dhammapiṭaka': die leuchtende Verkörperung des dhamma im Zeitalter der Globalisierung" In: Khausot. 20. Jan.
"วีดิทัศน์...'พระธรรมปิฎก'สื่อภาพธรรมประทีปยุคโลกาภิวัฒน์". ใน: ข่าวสด ๒๐ มกราคม ๒๕๔๑.

Channarong Bunnun (ชาญณรงค์ บุญหนุน)

2543 „Die saṅgīti aus einem neuen Blickwinkel: Der Weg zur Bewältigung der derzeitigen Probleme des thailändischen saṅgha" In: Journal der Buddhismuskunde der Universität Culalongkon. 7 (2) Mai-Aug. S. 4-29.
"การสังคายนาในมุมมองใหม่: หนทางสู่การแก้ปัญหาคณะสงค์ไทยปัจจุบัน" ใน: วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ ๗ ฉบับที่ ๒ พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๔๓. หน้า ๕-๒๙.

2545 „Die Wichtigkeit des vinaya in der Geschichte des Theravāda-Buddhismus: Von der Ersten Saṅgīti zur Novizin Thammanantha" In: Journal der Buddhismuskunde der Universität Culalongkon. 9 (2) Mai-Aug. S. 7-30.
"ความสำคัญของพระวินัยในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาเถรวาท : จากสังคายนาครั้งที่ 1 ถึงธัมมนันทาสามเณรี" ใน: วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ ๙ ฉบับที่ ๒ พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๔๕. หน้า ๗-๓๐.

Chatsuman Kabinlasing (ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์)

2528 Das Wesen der Frau im Buddhismus. Bangkok : Sanmuanchon.
มาดสตรีในพระพุทธศาสนา. กรุงเทพฯ : สารมวลชน.

Chayasaro Phikkhu, Phra (พระชยสาโรภิกขุ)

2539 [Interview]. In: Verschiedene Ansichten über Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto). Interviewt und zsgest. von Dr. Sunthon Phalamin und Chutima Thanapura. 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma. S. 32-47.
คำสัมภาษณ์. ใน: นานาทัศนะเกี่ยวกับพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). สัมภาษณ์ รวบรวมและเรียบเรียง โดย ดร.สุนทร พลามินทร์และชุติมา ธนะปุระ. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม. หน้า ๓๒-๔๗.

Chomromthammaruamsamai (ชมรมธรรมะร่วมสมัย) = Zeitgenössische dhamma-Gemeinschaft

2542 Aufdeckung der Täuschereien von Dr. Ben Thammaklai bis hin zur (ungesetzlichen) buddhistischen Gruppe der drei Heere. 2. Aufl. Bangkok : Sahathammik.
แฉลัทธิเจ้าเล่ห์จากดร. เบญจ์ ธรรมกลายถึงชมรมพุทธ(เถื่อน)สามเหล่าทัพ. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : สหธรรมิก.

Dokbiakanmüang (ดอกเบี้ยการเมือง)

2539 [Titelseite]. 5 (42) 7.Jan. - 13. Jan. 1. Seite.
ดอกเบี้ยการเมือง ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๔๒ วันอาทิตย์ที่ ๗ มกราคม-เสาร์ที่ ๑๓ มกราคม ๒๕๓๙. หน้าปก.

Düan Khamdi (เดือน คำดี)

2544 Bhikkhunī im Buddhismus: Eine analytische Studie. Bangkok : Zentrum für Buddhismuskunde Culalongkon Univ.
ภิกษุณีในพระพุทธศาสนา: การศึกษาเชิงวิเคราะห์. กรุงเทพฯ : ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Khanacan häng rongphim liangchiang (คณาจารย์แห่งโรงพิมพ์เลี่ยงเชียง) = Die Lehrergruppe der Druckerei Liangchaing

2535 Biographie des Buddha: Standardausgabe. 2. Aufl. Bangkok : Liangchiang.
พุทธประวัติ. ฉบับมาตรฐาน. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์เลี่ยงเชียง.

Khausot (ข่าวสด)

2541 „Phra Dhammapiṭaka für den Friedens-Nobelpreis nominiert“ In: Khausot vom 16. Sep.
“เสนอ’พระธรรมปิฎก’ชิงโนเบลสาขาสันติภาพ” ข่าวสด ๑๖ กันยายน ๒๕๔๑.

Khom Chat Lük (คมชัดลึก)

2004a „40 Vereinigungen opponieren die VCD ‚Die Geburt des Buddha’“. Drittes Jahr, Ausg. 822, Donnerstag der 15. Januar 2547.
“40 องค์กรต้านวีซีดีกำเนิดพระพุทธเจ้า” ปีที่ ๓ ฉบับที่ ๘๒๒ วันพฤหัสบดีที่ ๑๕ มกราคม พ.ศ. ๒๕๔๗.

2004b „K.M.Th. drängt auf die Einstellung der Ausstrahlung des Filmes ‚Die Geburt des Buddha’“ 3. Jahr 823. Ausg. Freitag der 16. Januar 2547.
“กมธ.จี้ระงับฉายหนัง ´กำเนิดพระพุทธเจ้า`” ปีที่ ๓ ฉบับที่ ๘๒๓ วันศุกร์ที่ ๑๖ มกราคม พ.ศ. ๒๕๔๗.

Khrongkanthammasuchonnabot (โครงการธรรมะสู่ชนบท) = Projekt dhamma aufs Land.

2545 Was passiert, wenn die thailändischen Mönche nicht wissen, wo sich der Buddhismus befindet. Bangkok : Sahathammik.
อะไรจะเกิดขึ้น ถ้าพระไทยไม่รู้ว่า พระพุทธศาสนาอยู่ตรงไหน. กรุงเทพฯ : บริษัท สหธรรมิก จำกัด.

Mahasamanacau Kromphrayawachirayanawarorot, Somdet Phra (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส)

2511 Dhammavicāraṇā. 21. Aufl. Bangkok : Univ. Mahamakut.
ธรรมวิจารณ์. พิมพ์ครั้งที่ ๒๑. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาวัย.

2536 Navakovāda: Volksausgabe. 11. Aufl. Bangkok : Univ. Mahamakut.
นวโกวาท ฉบับประชาชน. พิมพ์ครั้งที่ ๑๑. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาวัย.

Mahasingthon Narasapho, Phra (พระมหาสิงห์ทน นราสโภ)

2539 „Phra Dhammapiṭaka: Ein guter Mönch, der schwer zu finden ist“ In: Verschiedene Ansichten über Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto). Interviewt und zsgest. von Dr. Sunthon Phalamin und Chutima Thanapura. 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma. S. 49-61.
“พระธรรมปิฎก: พระดีที่หาได้ยาก”. ใน: นานาทัศนะเกี่ยวกับพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). สัมภาษณ์ รวบรวมและเรียบเรียง โดย ดร.สุนทร พลามินทร์และชุติมา ธนะปุระ. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม. หน้า ๔๙-๖๑.

Mahawithayalai Sipathum (มหาวิทยาลัย ศรีปทุม) = Universität Sipathum

2545 Programm der Verleihungszeremonie der Ehrendoktorwürde der Kunst im Bereich Projektverwaltung der Universität Sipathum Jahrgang 31 zum Studienjahr 2544 an Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto).
สูจิบัตร พิธีถวายปริญญาศิลปศาสตรดุษฎีบัณฑิตกิตติมศักดิ์ สาขาวิชาการบริหารองค์การ มหาวิทยาลัยศรีปทุม รุ่นที่ 31 ประจำปีการศึกษา 2544 แด่พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต).

Mahawuthichai Wachiramethi, Phra (พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี)

2546 Die Rolle des Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto) in der Bewahrung des Dhammavinaya: Eine Fallstudie über Thammakai. Bangkok, Univ. Mahaculalongkon, Magisterarbeit.
บทบาทในการรักษาพระธรรมวินัยของพระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) : ศึกษาเฉพาะกรณีธรรมกาย. วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรบัณฑิตสาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑวิทยสาลัยมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

Mano Mettanantho, Phra (พระมโน เมตฺตานนฺโท)(Siehe auch: Mettanantho Phikkhu)

2543a An welcher Krankheit starb der Buddha? In: Kunst und Kultur. 21. Jahr 9. Ausg. Monat Juli. S. 27-35.
“พระพุทธเจ้าปรินิพพานด้วยโรคอะไร?” ใน: ศิลปวัฒนธรรม ปีที่ ๒๑ ฉบับที่ ๙ เดือนกรกฎาคม. หน้า ๒๗-๓๕.

2543b „Wo ist die Ethik der thailändischen Wissenschaftler?“ Aus: Tageszeitung Khausot vom 8. August 2543. S. 31. In: Der Streitfall An welcher Krankheit starb der Buddha? Phra Sipariyattimoli (Somchai Kusalacitto) (Autor). Bangkok : Univ. Mahaculalongkon. S. 72-75.
“จริยธรรมของนักวิชาการไทยอยู่ที่ไหน?” จากหนังสือพิมพ์รายวัน ข่าวสด ฉบับที่ ๘ สิงหาคม ๒๕๔๓ คอลัมน์รายงานพิเศษ หน้า ๓๑. ใน: กรณีวิวาทะพระพุทธเจ้าปรินิพพานด้วยโรคอะไร? เขียนโดย พระศรีปริยัติโมลี (สมชัย กุสลจิตฺโต). กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. หน้า ๗๒-๗๕.

2545 „Unterhaltung mit Mettanantho Phikkhu, dem mutigen Mönch“ In: GM Gentlemen´s Magazine. 17/267. Oktober 2545. Text: Woraphot Phanphong. S. 118-136, 180-191.
“สนทนาธรรมกับเมตตานันโท ภิกขุ พระผู้กล้า” เรื่อง: วรพจน์ พันธุ์พงศ์. หน้า ๑๑๘-๑๓๖, ๑๘๐-๑๙๑. ใน: GM Gentlemen´s Magazine 17/267. ตุลาคม ๒๕๔๕.

Methithammaphon, Phra (Prayun Thammacitto)(พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต))

2539 [Interview]. In: Verschiedene Ansichten über Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto). Interviewt und zsgest. von Dr. Sunthon Phalamin und Chutima Thanapura. 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma. S. 13-31.
คำสัมภาษณ์. ใน: นานาทัศนะเกี่ยวกับพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). สัมภาษณ์ รวบรวมและเรียบเรียง โดย ดร.สุนทร พลามินทร์และชุติมา ธนะปุระ. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม. หน้า ๑๓-๓๑.

Mettanantho Phikkhu (เมตฺตานนฺโท ภิกฺขุ) (Siehe auch: Phra Mano Mettanantho)

2545a Die Ereignisse des Buddhistischen Jahres 1. Bd. 1: Analyse der Umstände des Todes Buddhas. Bangkok : Phra Athit.
เหตุเกิด พ.ศ. ๑ (B.E. 0001). เล่ม ๑ : วิเคราะห์กรณีพุทธปรินิพพาน. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์พระอาทิตย์.

2545b Die Ereignisse des Buddhistischen Jahres 1. Bd. 2: Analyse der Ersten Saṅgīti und des Nonnen-Saṅgha. Bangkok : Phra Athit.
เหตุเกิด พ.ศ. ๑ (B.E. 0001). เล่ม ๒ : วิเคราะห์กรณีปฐมสังคายนาและภิกษุณีสงฆ์. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์พระอาทิตย์.

Nasak Atcimathon (ณศักดิ์ อัจจิมาธร)

2544 „Samaneri Thammanantha: Der Buddha hat den Frauen nicht verboten, sich ordinieren zu lassen: Interview mit Samaneri Thammanantha“ In: Sekhiyatham (49) Jan.-Feb. S. 67-78.
“สามเณรี ธัมมนันทา พระพุทธเจ้าไม่ได้ห้ามผู้หญิงบวช” สัมภาษณ์ สามเณรี ธัมมนันทา.ใน: เสขิยธรรม ฉบับที่ ๔๙ กรกฎาคม-กันยายน ๒๕๔๔. หน้า ๖๗-๗๘.

Nawachai Kiatkoküa (นวชัย เกียรติก่อเกื้อ)

2544 Beurteilung der textuellen Interpretation im Theravāda-Buddhismus. Bangkok, Culalongkon Univ., Magisterarbeit.
การประเมินการตีความตัวบทตามแนวทางพุทธศาสนาเถรวาท. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Nithi Iausiwong (นิธิ เอียวศรีวงศ์)

2537 „Der Ritualismus Caumäkuanim“ In: Kunst und Kultur. 15 (10) Aug. S. 78-106.
“ลัทธิพิธีเจ้าแม่กวนอิม” ใน: ศิลปวัฒนธรรม. ปีที่ ๑๕ ฉบับที่ ๑๐. สิงหาคม ๒๕๓๗. หน้า ๗๘-๑๐๖.

Ongkonkhrüakhaichauphut phüa upatham lä khumkhrongphraphutthasatsana (องค์กรเครือข่ายชาวพุทธ เพื่ออุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา) = Verbindungsorganisation der Buddhisten zur Förderung und zum Schutz des Buddhismus

2542 Aufdeckung der betrügerischen Täuschungen zur Zerstörung des Buddhismus durch die Gruppe um Dr. Ben Barakun. Bangkok : Sahathammik.
แฉกลวิธีทำลายพระพุทธศาสนาของกลุ่ม ดร.เบญจ์ บารกุล. . กรุงเทพฯ : สหธรรมิก.

Orasi Ngamwithayaphong (อรศรี งามวิทยาพงศ์)

2543 Der Dhamma und der gute Mönch, den die Thais kennen sollten. 3. Aufl. Bangkok : Stiftung Komon Khimthong.
ธรรมะและพระดีที่คนไทยควรรู้จัก. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : มูลนิธิโกมลคีมทอง.

Ph. S. (พ.ศ.)

2539 „Nibbāna: Anatta oder Attavimutti. Vergleich zwischen der Analyse Phra Dhammapiṭakas und den Erklärungen von Phra Maha Ch.“ In: Nibbāna - anattā. Phra Dhammapiṭaka. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma. S. 63-81.
“นิพพาน : อนัตตา หรือ อัตตาวิมุตติ. เปรียบเทียบทัศนวิจารณ์ของพระธรรมปิฎกกับข้อชี้แจงของพระมหา ช.”. ใน:นิพพาน-อนัตตา. พระธรรมปิฎก. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม. หน้า ๖๓-๘๑.

Parianthamsamakhom häng prathet thai (เปรียญธรรมสมาคมแห่งประเทศไทย) = Thailändische Gesellschaft für Pālistudien.

2543 „Vorwort“ In: Die Wahrheit im Mahāparinibbānasutta (der Fall Phra Mano). Verf. durch Thongyoi Sängsinchai. 3. Aufl. Bangkok : Parianthamsamakhom häng prathet thai. S. [3-4].
“คำนำ” ใน: ความจริงในมหาปรินิพพานสูตร (กรณีพระมโน).เขียนโดย ทองย้อย แสงสินชัย. พิมพ์ครั้งที่ ๓ : กรุงเทพฯ : เปรียญธรรมสมาคมแห่งประเทศไทย. หน้า (๓)-(๔).

Phaibun Sisan (ไพบูลย์ สีสัน (ผู้ประสานงาน))

2535 Phra Thammanantha Mahathera: Gedenken an eine große Gelehrte. Bangkok : Univ. Mahaculangkon.
พระธัมมานันทมหาเถระ. อัครมหาบัณฑิตานุสรณ์. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

Phaisan Wisalo, Phra (พระไพศาล วิสาโล)

2542 Phra Dhammapiṭaka und die Zukunft des Buddhismus: Essays zum Anlass 60 Jahre Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto). Bangkok : Fonds Wuthitham zum Studium und Praktizieren des Dhamma.
พระธรรมปิฎกกับอนาคตของพุทธศาสนา. ความเรียงในวาระครบ ๖๐ ปี ของพระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต). กรุงเทพฯ : กองทุนวุฒิธรรมเพื่อการศึกษาและปฏิบัติธรรม.

2546 Der thailändische Buddhismus in der Zukunft: Tendenzen und Auswege aus der Krise. Bangkok : Sotsi-Saritwong Stiftung.
พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต. กรุงเทพฯ : มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์.

Phataraphon Sirikancana (ภัทรพร สิริกาญจน)

2538 „Die Verdienste des Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto) gegenüber der thailändischen Gesellschaft“ In: P. A. Payutto. 2.Aufl. Bangkok : Sahathammik. S. 252-259.
“คุณูปการของพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต) ต่อสังคมไทย” ใน: ป.อ. ปยุตฺโต. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : บริษัท สหธรรมิก. หน้า ๒๕๒-๒๕๙.

2544 „Forschungsbericht. Die Santi Asok Vereinigung: Geschichte und religiöse Rolle in der thailändischen Gesellschaft“ In: Journal der Buddhismuskunde der Universität Culalongkon. 8 (1) Jan.-Apr. S. 6-68.
“รายงานการวิจัย. สำนักสันติอโศก: ความเป็นมาและบทบาททางศาสนาในสังคมไทย” ใน: วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ ๘ ฉบับที่ ๑ มกราคม-เมษายน ๒๕๔๔. หน้า ๖-๖๘.

Phimphan Hansakul, Bunkhanit Worawithayanon und Chaiwat Premcan (พิมพ์พันธ์ หาญสกุล, บุญขนิษฐ์ วรวิทยานนท์ และ ชัยวัฒน์ เปรมจันทร์)

2544 Die Wiederbeleberin des Nonnen-saṅgha wendet die Geschichte des thailändischen Buddhismus. Ro. So. Dr. Chatsuman Kabinlasingh. Bangkok : Phra Athit.
ผู้ฟื้นภิกษุณีสงฆ์ พลิกประวัติศาสตร์พุทธศาสนาไทย. รศ. ดร. ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์พระอาทิตย์.

Phimthai

[s.a.] Wer zerstört die Religion? Bangkok : Siangphimthai.
ใครทำลายศาสนา? กรุงเทพฯ : เสียงพิมพ์ไทย.

Phothirak, Samana (สมณะโพธิรักษ์)

2543 Der transzendente EQ: Das Erlernen der außergewöhnlichen Emotionen des Buddhismus. Bangkok : Fa-aphai.
EQ โลกุตระ. เรียนรู้อารมณ์อันวิเศษของพุทธ. กรุงเทพฯ : ฟ้าอภัย.

Phuthacan, Somdet Phra (สมเด็จพระพุฒาจารย์)

2544 „Der wertvolle lokadhamma“ In: Saratthatham: Gedruckt aus dem Anlass, dass das Ratchaphat-Institut Bansomdetcauphraya die Ehrendoktorwürde im Bereich Buddhismus an Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto) verleiht. Bangkok : Sahathammik. S. (14).
“โลกธรรมที่มีค่า” ใน: สารัตถธรรม. พิมพ์เนื่องในโอกาสที่สถาบันราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยาถวายปริญญาครุศาสตร์ดุษฎีบัณฑิตกิตติมศักดิ์ สาขาพระพุทธศาสนาแด่พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต). กรุงเทพฯ : สหธรรมิก. หน้า (๑๔).

Phutthakhosa (พุทธโฆสะ)

2506 Ñāṇodayapakaraṇa. Phra Nakhon : Kanrotfai.
ญาโณทยปกรณ์. พระนคร : การรถไฟ.

Pracha Pasannathammo, Phra (Interviewer) (พระประชา ปสนฺนธมฺโม (ผู้สัมภาษณ์))

2535 Erzählt im Alter der Abenddämmerung: Autobiographie von Buddhadāsa. Bangkok : Stiftung Komon Khimthong.
เล่าไว้เมื่อวัยสนธยา. อัตชีวประวัติของท่านพุทธทาส. กรุงเทพฯ : สำนักมูลนิธิโกมลคีมทอง.

Prachumphraratchaputcha (ประชุมพระราชปุจฉา) = Sammlung der Königlichen Fragen

2516 Sammlung der Königlichen Fragen: Gedruckt aus Anlass des 60. Geburtstages von Somdet Phra Yanasangwon am 3. Okt. 2516. Bangkok : Thaiwathanaphanit.
ประชุมพระราชปุจฉา. ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯให้พิมพ์ถวายสมเด็จพระญาณสังวร เจ้าอาวาสวัดบวรนิเวศวิหาร ในการฉลองชนมายุครบ ๖๐ ปี วันที่ ๓ ตุลาคม พุทธศักราช ๒๕๑๖. กรุงเทพฯ :ไทยวัฒนาพานิช.

Prawet Wasi (ประเวศ วะสี)

2539 [Interview]. In: Verschiedene Ansichten über Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto). Interviewt und zsgst. von Dr. Sunthon Phalamin und Chutima Thanapura. 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma.2. Aufl. Bangkok : Buddhadhamma Stiftung. S. 63-89.

คำสัมภาษณ์. ใน: นานาทัศนะเกี่ยวกับพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). สัมภาษณ์ รวบรวมและเรียบเรียง โดย ดร.สุนทร พลามินทร์และชุติมา ธนะปุระ. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม. หน้า ๖๓-๘๙.

2542 „Vier Vorschläge über Phra Dhammapiṭaka“ In: Leben und Werk. Phra Dhammapiṭaka und verschiedene Ansichten von Wissenschaftler. Gedruckt aus Anlass des 60. Geburtstages von Phra Dhammapiṭaka. Bangkok : Univ. Mahaculalongkon. S. 78-83.

“ข้อเสนอ ๔ ประการเกี่ยวกับพระธรรมปิฎก” ใน: ชีวิตและผลงาน. พระธรรมปิฎกและนานาทัศน์ของนักวิชาการ. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยจัดพิมพ์เนืองในมงคลอายุครบ ๖๐ ปี พระธรรมปิฎก. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.หน้า ๗๘-๘๓.

Pricha Changkhwanyün (ปรีชา ช้างขวัญยืน)

2540 *Thammawacanavohanthai*. Bangkok : Culalongkon Univ.-Verl.

ธรรมวัจนโวหารไทย. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Rawi Phawilai (ระวี ภาวิไล)

2539 [Interview]. In: Verschiedene Ansichten über Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto). Interviewt und zsgst. von Dr. Sunthon Phalamin und Chutima Thanapura. 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma. S. 91-113.

คำสัมภาษณ์. ใน: นานาทัศนะเกี่ยวกับพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). สัมภาษณ์ รวบรวมและเรียบเรียง โดย ดร.สุนทร พลามินทร์และชุติมา ธนะปุระ. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม. หน้า ๙๑-๑๑๓.

Rungrüang Prichaskul (รุ่งเรือง ปรีชากุล)

2539 „Das den Weg zeigende Lampenlicht“. In: Dokbiakanmüang. 5 (42) 7.-13. Jan. S. 3.

“แสงประทีปนำทาง”. ใน: ดอกเบี้ยการเมือง ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๔๒ วันอาทิตย์ที่ ๗ มกราคม-เสาร์ที่ ๑๓ มกราคม ๒๕๓๙. หน้า ๓.

Santikaro, Phra (พระสันติกโร)

2543 „Wissenschaftler und der Fall Thammakai: Interview mit Phra Santikaro“ In: Pacarayasan. 26 (2) Nov. – Feb. S. 41-49.
“นักวิชาการกับกรณีธรรมกาย. สัมภาษณ์พระสันติกโร” ใน: ปาจารยสาร ฉบับที่ ๒ ปีที่ ๒๖ เดือนพฤศจิกายน ๒๕๔๒ – กุมภาพันธ์ ๒๕๔๓. หน้า ๔๑-๔๙.

Sathianphong Wannapok (เสฐียรพงษ์ วรรณปก)

2532 Von Sathianphong Wannapok zu Phra Thepwethi und Buddhadāsa Phikkhu. Bangkok : Rungsängkanphim.
จากเสฐียรพงษ์ วรรณปกถึงพระเทพเวทีและพุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ : พิมพ์ที่ รุ่งแสงการพิมพ์.

2538 „Der Älteste-Mönch, der Diamanten aus dem Tipiṭaka heraushebt, damit wir sie bestaunen können“ In: Matichon. 1. Jan.
“พระเถระ ผู้หยิบเพชรจากพระไตรปิฎกมาให้เราชม” ใน: มติชน ๑.ม.ค.๒๕๓๘.

2539 [Interview]. In: Verschiedene Ansichten über Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto). Interviewt und zsgest. von Dr. Sunthon Phalamin und Chutima Thanapura. 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma. S. 143-171.
คำสัมภาษณ์. ใน: นานาทัศนะเกี่ยวกับพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). สัมภาษณ์ รวบรวมและเรียบเรียง โดย ดร.สุนทร พลามินทร์และชุติมา ธนะปุระ. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม. หน้า ๑๔๓-๑๗๑.

2542a „Phra Dhammapiṭaka und der Buddhismus“ In: Leben und Werk: Phra Dhammapiṭaka und verschiedene Ansichten von Wissenschaftler. Gedruckt aus Anlass des 60. Geburtstages von Phra Dhammapiṭaka. Bangkok : Mahaculalongkonratchawithayalai. S. 95-107.
“พระธรรมปิฎกกับพระพุทธศาสนา”. ใน: ชีวิตและผลงาน. พระธรรมปิฎกและนานาทัศน์ของนักวิชาการ. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยจัดพิมพ์เนื่องในมงคลอายุครบ ๖๐ ปี พระธรรมปิฎก. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.หน้า ๙๕-๑๐๗.

2542b „Die Administration des saṅgha“ In: Die Krise des Buddhismus. Bangkok : Anthropologie-Zentrum Sirinthon. S. 223-238.
“การปกครองคณะสงฆ์” ใน: วิกฤตพุทธศาสนา. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินทร. หน้า ๒๒๓-๒๓๘.

2543 „Der Buddha starb nicht aufgrund einer Krankheit“ In: Kunst und Kultur. 21 (12) Dez. S. 27-35.

"พระพุทธเจ้ามิได้ปรินิพพานด้วยโรคอะไร". ใน: ศิลปวัฒนธรรม ปีที่ ๒๑ ฉบับที่ ๑๒ เดือนตุลาคม. หน้า ๒๗-๓๕.

Sekhiyatham (เสขิยธรรม)

2544 „Zusammenfassung der Meinungen zu dem Fall: Die Nonnen-Ordinierung in der thailändischen Gesellschaft" In: Sekhiyatham. (49) Jan.-Febr. S. 12-14.
"สรุปความคิดเห็นต่อกรณี การบวชภิกษุณีในสังคมไทย" ใน: เสขิยธรรม ฉบับที่ ๔๙ กรกฎาคม-กันยายน ๒๕๔๔. หน้า ๑๒-๑๔.

Sipariyattimoli, Phra (Somchai Kusalacitto)(พระศรีปริยัติโมลี (สมชัย กุสลจิตฺโต))

2543 Der Streitfall: An welcher Krankheit starb der Buddha? Bangkok : Mahaculalongkonratchawithayalai.
กรณีวิวาทะพระพุทธเจ้าปรินิพพานด้วยโรคอะไร? กรุงเทพฯ : พิมพ์ที่ มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

Sisuphon Chuangsakun (ศรีสุพร ช่วงสกุล)

2530 Der Wandel des saṅgha: Eine Studie des Falles Thammayuttikanikai (2368-2464). Bangkok, Culalongkon Univ., Magisterarbeit.
ความเปลี่ยนแปลงของคณะสงฆ์ : ศึกษากรณีธรรมยุติกนิกาย (พ.ศ. 2368-พ.ศ. 2464). วิทยานิพนธ์ริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Somchai Thanawuttho, Phra (พระสมชัย ฐานวุฑฺโฒ)

2542 Ist nibbāna attā oder anattā? Bangkok : Pradiphat.
นิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา? กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ประดิพัทธ์.

Somkiat Mitham (สมเกียรติ มีธรรม)

2543 Die Maske Thammakais herunterreißen. Wer ist wirklich hinter der Bewegung, die den Buddhismus zu Fall bringt? Bangkok : Fonds Raktham zur Wiederbelebung des Buddhismus.
ฉีกหน้ากากธรรมกาย. ใครคือขบวนการล้มพุทธตัวจริง? กรุงเทพฯ : กองทุนรักษ์ธรรม เพื่อการฟื้นฟูพระพุทธศาสนา.

Somphan Phrommatha (สมภาร พรมทา)

2542 „Die thailändische Tipiṭaka–Ausgabe von der Universität Mahaculalongkon aus der Sicht von Wissenschaftler" In: Diamanten aus dem Tipiṭaka sammeln. Bangkok : Univ. Mahaculalongkon. S. 45-55.
"พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ในมุมมองของนักวิชาการ" ใน : เก็บเพชรจากคัมภีร์พระไตรปิฎก. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. หน้า ๔๕-๕๕.

Somphon Thepsittha (สมภร เทพสิทธา)

1999 „Vorwort" In: Aufdeckung der betrügerischen Täuschungen zur Zerstörung des Buddhismus durch die Gruppe um Dr. Ben Barakun. Bangkok : Ongkonkhrüakhaichauphut phüa upatham lä khumkhrongphraphutthasatsana. S. 3-5.

"คำปรารภ" ใน: แฉกลวิธีทำลายพระพุทธศาสนาของ กลุ่ม ดร.เบญจ์ บาระกุล. กรุงเทพฯ: องค์กรเครือข่ายชาวพุทธ เพื่ออุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา. หน้า ๓-๕.

Somsin Chanawangsa (สมศีล ฌานวังศะ)

2539 „Phra Dhammapiṭaka: Kalyāṇamitta der Buddhisten" In: Verschiedene Ansichten über Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto). Interviewt und zsgest. von Dr. Sunthon Phalamin und Chutima Thanapura. 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma. S. 187-195.

"พระธรรมปิฎก: กัลยาณมิตรของชาวพุทธ" ใน: นานาทัศนะเกี่ยวกับพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). สัมภาษณ์ รวบรวมและเรียบเรียง โดย ดร.สุนทร พลามินทร์และชุติมา ธนะปุระ. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม. หน้า ๑๘๗-๑๙๕.

Songwit Käusi (ทรงวิทย์ แก้วศรี)

2543 Laudatio für den Caukhun und Lehrer Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto). Bangkok : Stiftung Studium für den Frieden Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto).

สดุดีท่านเจ้าคุณอาจารย์พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). กรุงเทพฯ : มูลนิธิการศึกษาเพื่อสันติภาพพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต).

Suchip Punyanuphap (สุชีพ ปุญญานุภาพ)

2539 Die Volksausgabe des Tipaṭaka: Zusammenfassung des Tipiṭaka in Pāli in 45 Bänden. 16. Aufl. Bangkok : Univ. Mahamakut.

พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน. ย่อความจากพระไตรปิฎกฉบับภาษาบาลี ๔๕ เล่ม. พิมพ์ครั้งที่ ๑๖. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

Sulak Siwarak (สุลักษณ์ ศิวรักษ์)

2539 „Vortrag vom 29. Dezember 2539 im Gelehrteninstitut Mo. Co. Ro" In: Verschiedene Ansichten über Phra Dhammapiṭaka (Prayut Payutto). Interviewt und zsgest. von Dr. Sunthon Phalamin und Chutima Thanapura. 2. Aufl. Bangkok : Stiftung Buddhadhamma. S. 115-141.

ปาฐกถาเมื่อวันที่ ๒๙ ธันวาคม ๒๕๓๗ ที่บัณฑิตวิทยาลัย มจร. ใน: นานาทัศนะเกี่ยวกับพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). สัมภาษณ์ รวบรวมและเรียบเรียง โดย ดร.สุนทร พลามินทร์และชุติมา ธนะปุระ. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม. หน้า ๑๑๕-๑๔๑.

2542a Thammakai: Der letzte Strohhalm des Niederganges der Institution des thailändischen saṅgha. Nonthaburi : Fonds Raktham zur Wiederbelebung des Buddhismus.
ธรรมกาย ฟางสุดท้ายแห่งความเสื่อมสลายของสถาบันสงฆ์ไทย. นนทบุรี : กองทุนรักษ์ธรรมเพื่อการฟื้นฟูพระพุทธศาสนา.

2542b „Die Wiederbelebung des thailändischen saṅgha: Die Aufgabe der Buddhisten“ In: Der Buddhadhamma und das Ideal für das 21. Jahrhundert: Vorträge aus Anlass des 60. Geburtstages von Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto). Stiftung Komon Khimthong. S. 58-84.
“การฟื้นฟูคณะสงฆ์ไทย: ภารกิจของชาวพุทธ.” ใน: พุทธธรรมกับอุดมการณ์สำหรับศตวรรษที่ ๒๑. ปาฐกถาครบรอบ ๖๐ ปี พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). กรุงเทพฯ : มูลนิธิโกมลคีมทอง. หน้า ๕๘-๘๔.

Sunai Setbunsang (สุนัย เศรษฐ์บุญสร้าง)

2537 „Forschungsbericht: Das Sprachspiel und die Verwendung religiöser Sprache von Santi Asok“ In: Journal der Buddhismuskunde der Universität Culalongkon. 1 (3) Sep.-Dez. S. 53-81.
“รายงานการวิจัย เกมภาษากับการใช้ภาษาศาสนาของชาวอโศก” ใน: วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๓ กันยายน-ธันวาคม ๒๕๓๗. หน้า ๕๓-๘๑.

Suphak Inthongkhong (สุภาคย์ อินทองคง)

2539 „Phra Dhammapiṭaka und Arzt Prawet Wasi: Der Verbindungspunkt der thailändischen Weisheit“ In: Phucatkan. Wochenendausg 13-14 Juli. S. 12.
“พระธรรมปิฎก หมอประเวศ จุดเชื่อมทางปัญญาของสังคมไทย” ใน: ผู้จัดการรายวัน วันเสาร์-อาทิตย์ ๑๓-๑๔ กรกฎาคม. หน้า ๑๒.

Suphaphan na Bangchang (สุภาพรรณ ณ บางช้าง)

2526 Die Geschichte der Pāli-Literatur in Indien und Sri Lanka. Bangkok : Culalongkon Univ.verlag.
ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

2535 Buddhadhamma als Wurzel der thailändischen Gesellschaft: Von der Prä-Sukhothai-Zeit bis vor den Wechsel der Regierungsform [1932]. Bangkok : Institut der Thaistudien Culalongkon. Forschungsbericht von der Universität Culalongkon ; 29.
พุทธธรรมที่เป็นรากฐานสังคมไทยก่อนสมัยสุโขทัยถึงก่อนเปลี่ยนแปลงการปกครอง. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย งานวิจัยลำดับที่ ๒๙. กรุงเทพฯ : สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Suraphot Thawisak (สุรพศ ทวีศักดิ์)

2545 „Buchrezension. Die Vorfälle des Buddhistischen Jahres 1: Analyse des Falles der Ersten Saṅgīti und des Nonnenordens“ In: Journal der Buddhismuskunde der Universität Culalongkon. 9 (2) Mai-Aug. S. 82-92.
“วิจารณ์หนังสือ. เหตุเกิด พ.ศ. ๑ : วิเคราะห์กรณีปฐมสังคายนาและภิกษุณีสงฆ์. โดย เมตฺตานนฺโท ภิกขุ” ใน: วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ ๙ ฉบับที่ ๒ พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๔๕. หน้า ๘๒-๙๒.

Suwanna Satha-anan (สุวรรณา สถาอนันท์)

2536 Die Philosophie Buddhadāsas und der mahāyānistische Dhamma. Bangkok : Culalongkon Universität. Forschungsbericht der Universität Culalongkon ; 31.
ปรัชญาพุทธทาสกับมหายานธรรม. งานวิจัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ลำดับที่ ๓๑. กรุงเทพฯ : โครงการเผยแพร่งานวิจัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

2545 Saddhā und paññā: Ein philosophischer Dialog mit der Religion. Bangkok : Culalongkon Univ.-Verl.
ศรัทธากับปัญญา. บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Thairat (ไทยรัฐ)

2545 „Vertreibung eines berühmten Mönch, der den Thammayut verachtet und die Nonnenordination unterstützt“ In: Thairat. 24. Juli.
“ขับพระดังหมิ่นธรรมยุตหนุนบวชภิกษุณี” ใน: ไทยรัฐ. วันพุทธที่ ๒๔ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๕๔๕.

Thammanantha Samaneri (ธรรมนันทา สามเณรี)

2544 Die Ermittlung der Linie des Nonnen-saṅgha auf Sri Lanka. Bangkok : Thai-tibetisches Zentrum.
การสืบสายภิกขุณีสงฆ์ในศรีลังกา. กรุงเทพฯ : ศูนย์ไทยธิเบต.

2546 Nonnen… können sich nicht ordinieren lassen: Der Diskurs, der gerade nichtig wird. Bangkok : Sukhaphapcai.
ภิกษุณี... บวชไม่ได้ วาทกรรมที่ กำลังโมฆะ. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุขภาพใจ.

Thammaraksa (ธรรมรักษา)

2532 Phra Thepwethi: Der Praktizierende in der Haut eines Wissenschaftlers. Bangkok : Rungsängkanphim.
พระเทพเวที. นักปฏิบัติในคราบของนักวิชาการ. กรุงเทพฯ : รุ่งแสงการพิมพ์.

Thammaraksa, Phra (พระธรรมรักษา)

2538 „Die Praxis des Phra Dhammapiṭaka, die ich erfahren haben“ In: P. A. Payutto. 2. Aufl. Bangkok : Sahathammik. S. 108-114.
“ปฏิปทาของพระธรรมปิฎก ที่ข้าพเจ้าได้สัมผัส” ใน: ป.อ. ปยุตฺโต. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : สหธรรมิก. หน้า ๑๐๘-๑๑๔.

Thanaphon Thitaphakittirat (ธนภณ ฐิตาภากิตติรัต)

2545 „Das Handbuch für Buddhisten in der modernen thailändischen Gesellschaft: Vom ‚Navakovāda’ von Somdet Phra Mahasamanacau Kromphrayawachira-yanawarorot zur ‚Verfassung fürs Leben’ von Phra Dhammapiṭaka (Prayut. Payutto)“ In: Sripatum Review. 2 (1) Jan. – Juni. S. 30-42.
“คู่มือชาวพุทธในสังคมไทยสมัยใหม่: จากนวโกวาทของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ถึงธรรมนูญชีวิตของพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). ใน: ศรีปทุมปริทัศน์ ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๑ มกราคม –มิถุนายน ๒๕๔๕. หน้า๓๐-๔๒.

Thawiwat Puntharikwiwat (ทวีวัฒน์ ปุณฑริกวิวัฒน์)

2544 Thailand in der Wunschvorstellung des Phra Dhammapiṭaka. Bangkok : Buddhistische Weltuniversität.
เมืองไทยในความใฝ่ฝันของพระธรรมปิฎก. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยพระพุทธศาสนาแห่งโลก.

Thongyoi Sängsinchai (ทองย้อย แสงสินชัย)

2533 Analyse von W. Chaiphak im Fall Phra Thepwethi. Bangkok : Univ. Mahaculalong.
วิเคราะห์ ว.ชันภัค กรณีพระเทพเวที. กรุงเทพฯ : พิมพ์ที่ มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

2543 Die Wahrheit im Mahāparinibbānasutta: (Der Fall Phra Mano). 3. Aufl. Bangkok : Thailändische Gesellschaft für Pālistudien.

ความจริงในมหาปรินิพพานสูตร (กรณีพระมโน).พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : เปรียญธรรมสมาคมแห่งประเทศไทย.

2544 Die Entlarvung Thammakais – Bloßstellung des Dr. Ben. Bangkok : Sahathammik.
เปิดหน้ากากธรรมกาย-ลากไส้ ดร.เบญจ์. กรุงเทพฯ : สหธรรมิก.

Thongyoi Sängsinchai und Chamnan Nisarat (ทองย้อย แสงสินชัย และ ชำนาญ นิศารัตน์)

2544 Die Auflösung des Rätsels des Nonnen-Problems. Bangkok : Thailändische Gesellschaft für Pālistudien.
ไขปริศนาปัญหาภิกษุณี. กรุงเทพฯ : เปรียญธรรมสมาคมแห่งประเทศไทย.

W. Chaiphak (ว.ชัยภัค)

2533 Analyse Phra Thepwethis im Falle Phothirak. Bangkok : Fa-aphai.
วิเคราะห์พระเทพเวที กรณีโพธิรักษ์. กรุงเทพฯ : ฟ้าอภัย.

2534 Nur ein Auseinanderbrechen. Bangkok : Fa-apai.
เพียงแผกแตกต่าง. กรุงเทพฯ : ฟ้าอภัย.

W. Wachiramethi Phikkhu (ว. วชิรเมธีภิกขุ)

2545 „Das Potential der bhikkhunīs, das man nicht blockieren kann (15)“ In: Nation Wochenblatt. 11 (539) 30. Sep. S. 78-79.
“ศักยภาพอันบดบังมิได้ของภิกษุณี (15)” ใน: เนชั่นสุดสัปดาห์ ปีที่ ๑๑ ฉบับที่ ๕๓๙ วันที่ ๓๐ กันยายน ๒๕๔๕. หน้า ๗๘-๗๙.

Wanchai Tantiwithayaphithak/Wiwat Phanthawuthiyanon

2545 „Interview mit Prof. Dr. Thongchai Winitcakun. Ich bin einer Intellektueller im Elfenbeinturm“ In: Sarakhadi. Ein Magazin für die Familie. 17 (200) Okt. S. 134-151.
“สัมภาษณ์ศ.ดร. ธงชัย วินิจจะกูล. ผมเป็นปัญญาชนบนหอคอยงาช้าง” ใน: สารคดี. นิตยสารสำหรับครอบครัว. ฉบับที่ ๒๐๐ ปีที่ ๑๗ เดือนธันวาคม. หน้า ๑๓๔-๑๕๑.

Yanasangwon, Somdet Phra (สมเด็จพระญาณสังวร)

2543 Die Abstammungslinie der buddhistischen Lehre. 3. Aufl. Bangkok : Univ. Mahamakut.
พุทธศาสนาวงศ์. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

2544 „Glückwunschansprache“ In: Saratthatham. Gedruckt aus Anlass der Verleihung des Ehrendoktors im Bereich Buddhismus an Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto). Bangkok : Sahathammik. S. (12)-(13).

“วรสัมโมทนียกถา” ใน: สารัตถธรรม. พิมพ์เนื่องในโอกาสที่สถาบันราชภัฏบ้านสมเด็จเจ้าพระยาถวายปริญญาครุศาสตร์ดุษฎีบัณฑิตกิตติมศักดิ์ สาขาพระพุทธศาสนาแด่พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต). กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ บริษัท สหธรรมิก จำกัด. หน้า (๑๒)-(๑๓).

2. Westliche Sprachen

Die thailändischen Autorennamen werden gemäß der thailändischen Gepflogenheit nicht nach ihrem Familiennamen sondern nach ihrem ersten Namen aufgelistet. Außerdem muss darauf hingewiesen, dass aufgrund der unterschiedlichen Umschriftsysteme derselbe Name in unterschiedlichen Schreibweisen auftauchen kann, wie z.B. Aphinya Füangfusakun oder Apinya Feungfusakul.

A. Phra Dhammapiṭaka (P. A. Payutto)

Debvedi, Phra (Prayudh Payutto)

1990 „Buddhist Education“ In: Radical Conservatism: Buddhism in the Contemporary World: Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa´s 84th Birthday Anniversary. Bangkok : Thai Inter-Religious Commision for Development, International Network for Engaged Buddhists. S. 77-132.

P. A. Payutto

1994 Dependent Origination. The Buddhist Law of Conditionality. Trans. From the Thai by Bruce Evans. Bangkok : Buddhadhamma Foundation.

Prayudh Payutto, Phra

1995 Buddhadhamma. Natural Laws and Values for Life. Trans. by Grant A. Olson. New York : State University of New York Press.

B. Quellen anderer Autoren

Ampa Santimaethanedol/Sirikul Bunnag

1999 „Vow Made to Finish Enquiry this Month“ In: Bangkok Post. 3. März. Online-Ressource.

Apinya Feungfusakul
1993 Buddhist Reform Movements in Contemporary Thai Urban Context: Thammakai and Santi Asok. Bielefeld, Univ., Diss.

Assmann, Aleida und Jan
1987 „Kanon und Zensur“ In: Kanon und Zensur. Aleida und Jan Assmann (Hrsg.). München : W. Fink Verl. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation ; 2. S. 7-27.

Assmann, Jan
1995 „Text und Kommentar. Einführung“ In: Text und Kommentar. Jan Assmann und Burkhard Gladigow (Hrsg). München : W. Fink Verl. Beiträge zur Archäologie Archäologie der literarischen Kommunikation ; 4. S. 9-33.
2000 Religion und kulturelles Gedächtnis. München : C.H. Beck.

2002 Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München : C.H. Beck.

Atiya Achakulwisutu
2001 „A Path Less Travelled“ In: Bangkok Post. 17. Apr. Online-Ressource.

2001 „Her Holiness“ In: Bangkok Post. 30. Mai. Online-Ressource.

Bareau, André
1955 Les premiers conciles bouddhiques. Paris : Presses Univ. de France.

1970 Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūṭrapitaka et les Vinayapiṭaka anciens: 2: Les derniers mois, le Parinirvāṇa et les funérailles. 2: Tome 1. Paris : École Française d´Extrême-Orient. Publications de l´ École Française d´Extrême-Orient.

Bodhesako, Sāmaṇera
1984 Beginnings: The Pali Suttas. Kandy : Buddhist Publication Society.

Bond, George D.
1972 The Problem of Interpretation in Theravāda Buddhism and Christianity. Evanston, Ill., Graduate School, Diss.

1982 “The Word of the Buddha”: The Tipiṭaka and its Interpretation in Theravada Buddhism. Sri Lanka : Gunasena.

1992 „The Gradual Path as a Hermeneutical Approach to the Dhamma“ In: Buddhist Hermeneutics. Donald S. Lopez (Hrsg). Honolulu : University of Hawaii Press. Studies in East Asian Buddhism. No. 6. S. 29-45.

Bowers, Jeffrey S.

1996 Dhammakaya Meditation in Thai Society. Bangkok : Chulalongkorn University Press.

Bronkhorst, Johannes

2000 „Zur Genese des Buddhismus in seinem geschichtlichen Kontext. Proprium – Abgrenzung gegenüber hinduistischen Traditionen und Jinismus“ In: Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Andreas Bsteh (Hrsg.). Mödling : Verlag St. Gabriel. Studien zur Religionstheologie Bd. 5. S. 191-206.

Bsteh, Andreas (Hrsg.)

2000 Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Mödling : Verlag St. Gabriel. Studien zur Religionstheologie Bd. 5.

Chatsumarn Kabilsingh

1991 The Bhikkhunī Pātimokkha of the Six Schools. Trans. by Chatsumarn Kabilsingh. Bangkok : Thammasat University.

1998 Women in Buddhism: Questions and Answers. Bangkok : Thammasat University.

2002 „Prostitution and Buddhism“ In: WFB Review: Journal of the World Fellowship of Buddhists. Vol. 39 (3/4). S. 94-98.

Collins, Steven

1990 „On the Very Idea of the Pali Canon“ In: Journal of the Pali Text Society. 15. S. 89-126.

Cone, Margaret/Gombrich, Richard
1977 The Perfect Generosity of Prince Vessantara: A Buddhist Epic. Oxford : Clarendon Press.

Cousins, L.S.
1982 „Pali Oral Literature“ In: Buddhist Studies. Ancient and Modern. Philip Denwood und Alexander Piatigorsky (Ed.). London : Curzon Press.

Delouche, Gilles
2003 „Le problème de l´integration des moniales bouddhistes au *sangha* thailandais“ In: Religions et états en Indochine contemporaine. G. Delouche (éd.). Paris : Centre d´Histoire et Civilisations de la Péninsule Indochinoise. S. 9-29.

Dutt, Sukumar
1957 The Buddha and Five After-Centuries. London : Luzac.

Egger, Wilhelm
1999 Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden. 5. Aufl. Freiburg : Herder.

Essen, Juliana M.
2004 „Santi Asoke Buddhist Reform Movement: Building Individuals, Community, and (Thai) Society“ In: Journal of Buddhist Ethics. 11. S. 1-20.

Fernhout, Rein
1994 Canonical Texts Bearers of Absolute Authority. Bible, Koran, Veda, Tipiṭaka: A Phenomenological Study. Amsterdam [u.a.] : Rodopi.

Frauwallner, E.
1956 The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Roma : Is. M. E. O. Serie orientale Roma ; 8.

Fukushima, Masato
1993 „Another Meaning of Meditation: On the Santi Asoke Movement in Thailand“ In: Tai Culture. 4 (1). S. 131-152.

Gabaude, Louis

1988 Une herméneutique bouddhique contemporaine de Thaïlande: Buddhadasa Bhikkhu. Paris : École Française d´Extrême-Orient.

1990 „Thai Society and Buddhadasa: Structural Difficulties“ In: Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary. Bangkok : Thai Inter-Religious Commission for Development and the International Network of Engaged Buddhists. S. 211-229.

1994 „Buddhadasa´s Contribution as a Human Being, as a Thai, as a Buddhist“ In: The Quest for a Just Society: The Legacy and Challenge of Buddhadasa Bhikkhu. Sulak Sivaraksa (Ed.). Bangkok : The Inter-Religious Commission for Development Santi Pracha Dhamma Institute. S. 27-59.

1997 „Le renouveau bouddhiste en Thaïlande est-il possible? Le cas de l´ascétisme social“ In: Renouveaux religieux en Asie. Catherine Clémentin-Ojha (éd.). Paris : École Française d´Extrême-Orient. S. 155-175.

2001 „Approche du bouddhisme thai“ In: Thaïlande contemporaine. Stéphane Dovert (Hrsg.). Paris [u.a.] : L´Harmattan [u.a.]. S. 3-38.

Gethin, R.M.L.

1992 The Buddhist Path to Awakening. A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā. Leiden : Brill.

Gnanarama, Pategama

1997 The Mission Accomplished. A Historical Analysis of the Mahaparinibbana Sutta of the Digha Nikaya of the Pali Canon. Singapore : Ti-Sarana Buddhist Association.

Gokhale, Balkrishna Govind

1994 New Light on Early Buddhism. Bombay : Popular Prakashan.

Gombrich, Richard

1995 „Sinn und Aufgabe des Sangha“ In: Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart. H. Bechert/R. Gombrich (Hrsg.). München : C.H.Beck. S. 71-93.

1995a „Einleitung: Der Buddhismus als Weltreligion“ In: Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart: H. Bechert ; R. Gombrich (Hrsg.). München : C.H. Beck. S. 15-29.

1996 How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings. London [u.a.] : Athlone. Jordan Lectures in Comparative Religion ; 17.

1997 Der Theravada-Buddhismus: Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka. Aus dem Engl. übers. von Friedrich Wilhelm. Stuttgart [u.a.] : W. Kohlhammer.

Gombrich, Richard und Obeyesekere, Gananath

1988 Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka. Princeton, NJ : Princeton Univ. Press.

Hinüber, Oskar von

1985 „Die Bestimmung der Schulzugehörigkeit buddhistischer Texte nach sprachlichen Kriterien“ In: Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur. Erster Teil. Heinz Bechert (Hrsg.). Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht. S. 57-75.

1989 Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien. Mainz : Akad. der Wiss. und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse ; 1989, 11.

2000 A Handbook of Pāli Literature. Berlin [u.a.] : W. de Gruyter.

Hüsken, Ute

1993 „Die Legende von der Einrichtung des buddhistischen Nonnenordens im Vinaya-Piṭaka der Theravādin“ In: Studien zur Indologie und Buddhismuskunde. Festgabe des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde für Professor Dr. Heinz Bechert zum 60. Geburtstag am 26. Juni 1992. Reinhold

Grünendahl, Jens-Uwe Hartmann, Petra Kieffer-Pülz (Hrsg.). Bonn : Indica et Tibetica. S. 151- 170.

Ishii, Yoneo

1986 Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History. Peter Hawkes (Übers.). Honolulu : The Univ. of Hawaii Press.

Ito, Tomomi

2001 Discussions in the Buddhist Public Sphere in Twentieth-Century Thailand: Buddhadasa Bhikkhu and his World. Canberra, National Univ., Diss.

Jackson, Peter A.

1988 Buddhadasa: a Buddhist Thinker for the Modern World. Bangkok : Siam Society under Royal Patronage.

1989 Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Function of Urban Thai Buddhism. Singapore : Inst. of Southeast Asian Studies.

Jayatilleke, K.N.

1980 Early Buddhist Theory of Knowledge. Dehli [u.a.] : Motilal Banarsidass.

1987 (2530) The Buddhist Attitude to Other Religions. Chiang Mai : The Buddhist Publication Foundation Wat Phratatdoisutep.

Karunaratne, W.S.

1988 The Theory of Causality in Early Buddhism. Nugegoda : Indumati Karunaratne.

Keyes, Charles F.

1982 „Death of Two Buddhist Saints in Thailand“ In: Journal of the American Academy of Religion. 48 (3/4). S. 149-180.

1999 „Moral Authority of the Sangha and Modernity in Thailand: Sexual Scandals, Sectarian Dissent, and Political Resistance“ In: Socially Engaged Buddhism for the New Millennium: Essays in Honor of The Ven. Phra Dhammapitaka (Bhikkhu P.A. Payutto). On his 60th Birthday Anniversary. Bangkok : Sathirakoses-Nagapradipa Foundation & Foundation for Children. S. 121-147.

King, Sallie B.
2002 „From is to Ought: Natural Law in Buddhadasa Bhikkhu and Prayudh Payutto“ In: Journal of Religious Ethics 30 (2). S. 275-293.

Kittikorn Meesapya
1994 „Parn Yak Rites: Driving away the Evil Spirits“ In: The Sunday Post. 16. Jan. S. 24.

Lamotte, Étienne
1947 „La critique de l´authenticité dans le Bouddhisme“ In: India Antiqua. A Volume of Oriental Studies Presented to J.Ph. Vogel. Leyden : Brill. S. 213-222.

1988 History of Buddhism. From the Origins to the Śaka Era. Transl. from the French by Sara Webb-Boin. Louvain : Institut Orientaliste Louvain-la-Neuve.

Lee (Bhikkhunī) und Bhadra (Bhikkhunī)
2002 „Sri Lankan Bhikkhuni History“ In: WFB Review: Journal of the World Fellowship of Buddhists. 39 (3/4). S. 32-33.

McCargo, Duncan
2004 „Buddhism, Democracy and Identity in Thailand“ In: Democratization, 11 (4). S. 155-170.

McDaniel, Justin
2002 „The Curricular Canon in Northern Thailand and Laos“ In: Manusya: Journal of Humanities. Special Issue No. 4. S. 20-59.

Maithrimurthi, Mudagamuwe
1999 Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut: Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier *apramāṇa*s in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis zum frühen Yogācāra. Stuttgart : Steiner Verlag.

Mettanando Bhikkhu
2000a „The Cause of the Buddha´s Death“ In: Journal of the Pali Text Society. 26. S. 105-117.

2000b „How the Buddha died“ In: Bangkok Post. 17. Mai. Online-Ressource.

2003 „Faiths Together for Human Dignity: Developing a Perspective“ In: WFB Review: Journal of the World Fellowship of Buddhists. 40 (3). S. 6-14.

Mulder, Niels

1973 Monks, Merit, and Motivations: Buddhism and National Development. DeKalb : Northern Illinois Univ., Center for Southeast Asian Studies.

1997 Thai Images: The Culture of the Public World. Chiang Mai: Silkworm Books.

Ñāṇamoli Thera

1966 The Pāṭimokkha: 227 Fundamenatal Rules of a Bhikkhu. Transl. of the Pāli by Ven. Ñāṇamoli Thera. Bangkok : The Social Science Assoc. Press of Thailand.

1976 „Introduction“ In: The Path of Purification. Volume One. A Classical Textbook of Buddhist Psycholgy. Buddhaghosa. Transl. from the Pali by Bhikkhu Ñāṇamoli. Berkeley [u.a.] : Shambhala. S. IX-XXXIX.

Ñāṇavīra Thera

1974 Notes on Dhamma & Collected Letters (1960-1965). Dewalepola : Lionel Samaratunga.

Ñyāṇamoli, Bhikkhu

1976 The Path of Purification. Volume One. A Classical Textbook of Buddhist Psycholgy. Buddhaghosa. Transl. from the Pali by Bhikkhu Ñyāṇamoli. Berkeley [u.a.] : Shambhala.

The Nation

2001 „Experts´list of Best Science Books Contains some Surprises“ In: The Nation. 15. Okt. Online-Ressource.

Norman, K.R.

1983 Pāli Literature: Including the Canonical Literature in Prakrit of all the Hīnayāna Schools of Buddhism. Wiesbaden : Harrassowitz.

1984 The Group of Discourses (Sutta-Nipāta). Volume 1. K. R. Norman (Übers. Mit alternativen Übersetz. von I.B. Horner und Walpola Rahula) London : The Pali Text Society.

1992 The Group of Discourses (Sutta-Nipāta). Volume 2. Revised Translation with Introduction and Notes by K.R. Norman. Oxford : The Pali Text Society.

Nyānatiloka

1993 Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung. Neue Gesamtausgabe in fünf Bänden. Nyānatiloka (Übers.). Bd. 1. Braunschweig : Aurum Verlag.

1998 Milindapañha. Ein historisches Gipfeltreffen im religiösen Weltgespräch. Aus dem Pāli von Nyanatiloka. Hersg. und bearb. von Nyanaponika. Bern : O. W. Barth.

1999 Buddhistisches Wörterbuch. 5.Aufl. Stammbach-Herrnschrot : Beyerlein & Schulte.

O'Connor, Richard A.

1993 „Interpreting Thai Religious Change: Temples, Sangha Reform and Social Change" In: Journal of Southeast Asian Studies 24 (2). S. 330-339.

Olson, Grant Allan

1989 A person-centered ethnography of Thai Buddhism: The life of Phra Rajavaramuni (Prayudh Payutto). Ithaca, NY, Cornell Univ., Diss.

1990 „From Buddhadasa Bhikkhu to Phra Debvedi: Two Monks of Wisdom" In: Radical Conservatism: Buddhism in the Contemporary World. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa's 84th Birthday Anniversary. Bangkok : Thai Inter-Religious Commission for Development and the International Network of Engaged Buddhists. S. 251-267.

1995 „Introduction" In: Buddhadhamma: Natural Laws and Values for Life. Phra Prayudh Payutto. Grant A. Olson (Übers). Albany : State Univ. of New York Press. S. 1-33.

Ouyporn Khuankaew
2002 „Thai Buddhism: Women´s Ordination or More Prostitution?“ In: WFB Review: Journal of the World Fellowship of Buddhists. 39 (3/4). S. 12-17.

Paisarn Likhitpreechakul
2002 „New Medical Theory: Buddha´s nirvana by ‘mesentric infarction’“ In: The Nation. 7. Apr. Online-Ressource.

Pataraporn Sirikanchana
1990 „Buddhadasa Bhikkhu and the Buddhist Hermeneutics“ In: Radical Conservatism: Buddhism in the Contemporary World. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa’s 84th Birthday Anniversary. Bangkok : Thai Inter-Religious Commission for Development and the International Network of Engaged Buddhists. S. 245-250.

Phya Anuman Rajadhon
1988 Leben und Denken in Thailand: Eine Auswahl yum 100.Geburtstag des Autors. Übers. von Sangsri und Xaver Götzfried. Bonn : Deutsch-Thailändische Ges.

Rahula, Walpola
1966 History of Buddhism in Ceylon. Colombo : Gunasena.

Rattanavali, Samaneri
2002 „The Life of a Maechee“ In: WFB Review: Journal of the World Fellowship of Buddhists. 39 (3/4). S. 10-11.

Reynolds, Craig James
1973 The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand. Ithaca, NY, Cornell Univ., Diss.

1976 „Buddhist Cosmography in Thai History with Special Reference to Nine-Century Culture Change“ In: Journal of Asian Studies. 35 (2) Feb. S. 203-220..

Reynolds, Frank E. und Reynolds, Mani B.
1982 Three Worlds According to King Ruang. A Thai Buddhist Cosmology. Translation with Introduction and Notes by Frank E. Reynolds & Mani B. Reynolds. Berkely : Univ. of California. Berkeley Buddhist Studies Series ; 4.

Rhys Davids, T.W./Stede, William
1994 Pali-English Dictionary. New Delhi : Munshiram Manoharlal Publ.

Rosenberg, Klaus
1980 Nation und Fortschritt. Der Publizist Thien Wan und die Modernisierung Thailands unter König Culalongkon (r. 1868-1910). Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. 78. Hamburg.

S. Sivaraksa
1982 „Review“ In: Journal of Siam Society, 70 (1/2). S. 164-170.

Salomon, Richard
1999 Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Karoṣṭhi Fragments. London : The British Library.

Sanitsuda Ekachai
1999 „What is the Status of Women in Buddhism?“ In: Socially Engaged Buddhism for the New Millennium: Essays in Honor of the Ven. Phra Dhammapitaka (Bhikkhu P.A. Payutto). On his 60th Birthday Anniversary. Bangkok : Sathirakoses-Nagapradipa Foundation & Foundation for Children. S. 227-234.

2000 „Scholar Monk under Fire“ In: Bangkok Post. 17. Jan. Online-Ressource.

2001 „Dhammananda Controversy“ In: Bangkok Post. 22. Sep. Online-Ressource.

2001 Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads. Bangkok : Post Books.

Schmithausen, Lambert

1981 „On some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ and ‘Enlightenment’ in Early Buddhism“ In: Studien zum Jainismus und Buddhismus. Gedenkschrift für L. Alsdorf. K. Bruhn, A. Wezler (Hrsg.). Wiesbaden : Steiner. S. 199-250.

1990 „Preface“ In: Earliest Buddhism and Madhyamaka. Lambert Schmithausen (Ed.). Leiden [u.a.] : Brill. S. 1-4.

2000 „Ātman und Nirvāṇa im frühen Buddhismus“ In: Buddhismus in Geschichte und Gegenwart. <2000, Hamburg>: Vortragstexte des ersten Semesters, Sommersemester. Hamburg : Univ. Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, 4. S. 121-136.

Schneider, Ulrich

1997 Der Buddhismus: Eine Einführung. Lizenzausg. Darmstadt : Primus Verl.

Seeger, Martin

2001 Phra Thammapidok und seine Rolle als Wahrer des thailändischen Buddhismus. Hamburg, Univ., Magisterarbeit.

Seri Phongphit

1988 Religion in a Changing Society – Buddhism, Reform and the Role of Monks in Community Development in Thailand. Hong Kong : Arena Press.

Somparn Promta

1999 „Buddhism and Science in Thai Society“ In: Manusya: Journal of Humanities. 2 (2) Sep. S. 88-105.

Staal, Frits

1990 Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences. New York : Lang.

Suwanna Satha-Anand

1990 „Religious Movements in Contemporary Thailand. Buddhist Struggles for Modern Relevance” In: Asian Survey. 30 (4) Apr. S. 395-407.

2001 „Truth over Convention: Feminist Interpretations of Buddhism“ In: Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women. Courtney W. Howland (Hrsg.). 1. paperback ed.. New York : Palgrave. S. 281-291.

Swearer, Donald K.

1995 The Buddhist World of Southeast Asia. Albany : State Univ. of New York Press.

1997 „The Hermeneutics of Buddhist Ecology in Cotemporary Thailand: Buddhadāsa and Dhammapitaka“ In: Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds. Mary Evelyn Tucker/Duncan Ryuken Williams (Ed.). Cambridge, Mass : Harvard Univ. Press. S. 21-44.

Tambiah, Stanley Jeyaraja

1975 Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand. Cambridge : Cambridge Univ. Press.

1984 The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets. A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism. Cambridge, Mass [u.a.] : Cambridge Univ. Press.

Tavivat Puntarigvivat

2002 „What Men Owe to Women“ In: WFB Review: Journal of the World Fellowship of Buddhists. 39(3/4). S. 99-117.

Taylor, J.L.

1990 „New Buddhist Movements in Thailand: An ‘Individualistic Revolution’, Reform and Political Dissonance“ In: Journal of Southeast Asian Studies. S. 135-154.

1993a „Buddhist Revitalization, Modernization, and Social Change“ In: Soujourn. 8 (1). S. 62-91.

Terwiel, B.J.

1994 Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand. 3. Aufl. Bangkok : White Lotus.

Vetter, Tilman
1988 The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden : Brill.

Walshe, Maurice
1987 Thus Have I Heard. The Long Discourses of the Buddha. Dīgha Nikāya. Übersetzt aus dem Pāli von Maurice Walshe. London : Wisdom Publ.

Warner, Rebecca und Gayley, Holly
1999 „Feminism and Buddhism in Thailand“ In: Socially Engaged Buddhism for the New Millennium: Essays in Honor of the Ven. Phra Dhammapitaka (Bhikkhu P.A. Payutto). On his 60th Birthday Anniversary. Bangkok : Sathirakoses-Nagapradipa Foundation & Foundation for Children. S. 227-234.

Wassayos Ngarmkham
1999 „Arson Raid on Home of Wat Critic“ In: Bangkok Post. 2. März. Online-Ressource.

Weber, Max
1988 Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 2. 7.Aufl. Marianne Weber (Hrsg.). Tübingen : Mohr.

Wijayaratna, Mohan
1983 Le moine bouddhiste selon les textes du Theravāda. Paris : Éd. du Cerf.

Win Pe
1998 „A Fabulous Memory“ In: Myanmar Perspectives. 3 (2). S. 65-67.

Wyatt, David K.
1998 Thailand: A Short History. Chiang Mai : Silkworm Books.

1999 Studies in Thai History. Chiang Mai : Silkworm Books.

Zehner, Edwin
1990 „Reform Symbolism of a Thai Middle-Class Sect: The Growth and Appeal of the Thammakai Movement” In: Journal of Southeast Asian Studies. 21 (2). S. 402-426.

18. Thai-Deutsch Transkriptionstabelle

A. Konsonanten

ก k	ข kh (k)	ค kh (k)	ฆ kh (k)	ง ng	จ c (t)
ฉ ch	ช ch (t)	ซ s (t)	ฌ ch	ญ y (n)	ฎ d
ฏ t	ฐ th (t)	ฑ th (t)	ฒ th (t)	ณ n	ด d
ต t	ถ th (t)	ท th (t)	ธ th (t)	น n	บ b
ป p	ผ ph	ฝ f	พ ph (p)	ฟ f (p)	ภ ph (p)
ม m	ย y	ร r (n)	ฤ rü	ฤๅ rü	ล l (n)
ฦ lü	ฦๅ lü	ว w	ศ s (t)	ษ s (t)	ส s (t)
ห h	ฬ l (n)	ฮ h	อ (stumm)		
ทร s					

Buchstaben in Klammern als Auslaut.

B. Vokale und Konsonantensymbole

-ะ a	ั a	-า a	-ำ am	ิ i	ี i
ึ ü	ื ü	ุ u	ู u	เ-ะ e	เ- e
แ-ะ ä	แ- ä	โ-ะ o	โ- o	ใ- ai	ไ- ai
เ-า ao	เ-าะ o	เ-อะ ö	เ-อ ö	เ-ย oei	
เ-ียะ ia	เ-ีย ia	เ-ือ üa	เ-ิ ö	-ัว ua	
-ว ua	อ o	-ร on	-รร an	-รร- a	
-วย uai	-อย oi	-ัย ai	-าย ai	-าว au	ิว iu
เ-็ว eu	เ-ว eu	แ-ว äu	เ-ียว iau		

ohne Symbol a, o

19. Thai-Pāli Transkriptionstabelle

อ อา อิ อี อุ อู เอ โอ	a	ā	i	ī	u	ū	e o
ก ข ค ฆ ง	k	kh	g	gh	ṅ		
จ ฉ ช ฌ ญ	c	ch	j	jh	ñ		
ฏ ฐ ฑ ฒ ณ	ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ		
ต ถ ท ธ น	t	th	d	dh	n		
ป ผ พ ภ ม	p	ph	b	bh	m		
ย ร ล ว ส ห ฬ อำ	y	r	l	v	s	h	ḷ ṃ

20. Lebenslauf und Erklärung

Lebenslauf

Anschrift:

Martin Seeger
University of Leeds
Department of East Asian Studies
University of Leeds
Leeds LS2 9JT
UK

Geburtsdatum/-ort: 24.08.1973 in Haslach/Schwarzwald

Ausbildung:

1980-1984	Grundschule in Haslach
1984-1993	Gymnasium in Hausach (Abschluss mit Allgemeiner Hochschulreife)
1995-1997	Magisterstudiengang mit dem Hauptfach *Philosophie* und den Nebenfächer *VWL* und *Sinologie* an der Universität Freiburg
1997-2000	theravāda-buddhistischer Mönch im Kloster Wat Umong, Chiang Mai (Nord-Thailand)
2000-2001	Magisterstudiengang mit dem Hauptfach *Sprachen und Kulturen des südostasiatischen Festlandes* und den Nebenfächern *Sprachen und Kulturen des alten und mittelalterlichen Indien* und *Sinolgie II/Staat und Gesellschaft* an der Universität Hamburg
2001	Studienabschluss als M.A. mit dem Hauptfach *Sprachen und Kulturen des südostasiatischen Festlandes* und den Nebenfächern *Sprachen und Kulturen des alten und mittelalterlichen Indien* und *Sinolgie II/Staat und Gesellschaft* an der Universität Hamburg
2001-2004	Anfertigung der Dissertation bei Prof. Dr. Barend Jan Terwiel an der Universität Hamburg
Juni 2004	Disputation an der Universität Hamburg
seit Sept. 2004	*Teaching Fellow in Thai Language Studies* an der Universität Leeds, UK

Erklärung

Ich versichere an Eides Statt durch meine eigene Unterschrift, dass ich die eingereichte Arbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe angefertigt und alle Stellen, die wörtlich oder annähernd wörtlich aus Veröffentlichungen entnommen sind, als solche kenntlich gemacht und mich auch keiner anderen als der angebenen Literatur bedient habe. Diese Versicherung bezieht sich auch auf die in der Arbeit gelieferten Zeichnungen, Skizzen, bildlichen Darstellungen und dergleichen.

Martin Seeger

Leeds, 12. Februar 2005