

Dhammadūta

Jahrgang 11, Nr. 2 – Oktober 2007

Inhalt

Editorial	2
Was ist mit dem Sangha der Mönche und Nonnen geschehen? <i>Bhikkhu Bodhi</i>	4
Alternative Lebensentwürfe. Anmerkungen zu Bhikkhu Bodhi <i>Dr. Marianne Wachs</i>	14
Ein Leben in Einsamkeit: Selbstsucht oder Selbstlosigkeit? <i>Vijayā</i>	24
Programme <i>Theravāda</i> -Buddhismus	28

Liebe Dhammafreunde,

die 22. Ausgabe von *Dhammadūta* (Bote der Lehre) erscheint anlässlich der *Kathina*feier. Am Ende der drei- bis viermonatigen nordindischen Monsunzeit gefeiert, hat das *Kathina*fest seinen Ursprung in einem Ereignis, das den Buddha veranlasste, eine neue Regel für das Verhalten der Mönche aufzustellen. Damals wanderten die Mönche, die Familie und Besitztum verlassen hatten, das ganze Jahr umher und verbreiteten die Lehre des Buddha. Dieses Verhalten stieß während der Regenzeit auf Missmut, da sie das Gras zertraten, die Pflanzen beschädigten und viele kleine Lebewesen zerstörten. Als die Mönche von der Entrüstung der Bevölkerung hörten, meldeten sie dies dem Buddha. Dieser ordnete an, dass die Mönche ihren Aufenthaltsort von nun an in der Regenzeit nicht mehr verlassen dürfen. So sollte vermieden werden, dass versehentlich lebende Wesen – Würmer und andere Tiere – getötet wurden, die mit dem Regen an die Erdoberfläche kamen. Fortan wurden die Mönche aufgefordert, während dieser Monate im Kloster zu bleiben. Daran halten sie sich auch heute noch. Laienanhänger bringen den Mönchen alles, was sie zum Leben brauchen: Speisen, Getränke, Medikamente, Öl für die Lampen, Streichhölzer und Räucherstäbchen. Die Mönche nutzen ihrerseits die Abgeschiedenheit zur inneren Einkehr und Meditation.

Umso turbulenter ist das Fest danach. In Sri Lanka bereiten die Laienanhänger das *Kathina*fest in der Nacht vor. Die Bäume am Weg zum Kloster werden mit Gaben geschmückt. Die Dorfbewohner beginnen gegen 2 Uhr morgens mit Fackeln eine Prozession von einem Dorf zum anderen und gehen dann gemeinsam zum Kloster, das sie im Morgengrauen erreichen. In der Zwischenzeit haben die Mönche über Lautsprecher Paritta (Verse auf Pāli) rezitiert. Im Kloster wird den Mönchen eine Robe übergeben, die *Kathinarobe*. Dann dürfen die Mönche wieder auf Wanderschaft gehen.

Sāmaṇerī Agganyāni, die Leiterin der *Theravāda* AG, ist von ihrer Burmareise zurück und widmet sich jetzt wieder der Redaktion der *Theravāda-Newsletters*, kann aber – wie sie schreibt – nur die Veranstaltungen und Ereignisse bekannt geben, die ihr mitgeteilt werden. Sie ist per Mail zu erreichen unter: Agganyani@ginko.de. *Dhammadūta* ist auch auf der *Theravāda*-Website erhältlich unter www.theravadanetz.de (unter Info-Download) und unter www.budd-ges.de, der Website *Buddhistischen Gesellschaft Leipzig*. Sie können die Broschüre aber auch per Post oder in der *Buddhistischen Gesellschaft Berlin* (Wulffstr. 6, 12165 Berlin-Steglitz) erhalten.

Der buddhistische Religionsunterricht findet weiterhin an öffentlichen Schulen in Berlin statt. Die Kinder lernen dort u.a. das Leben des historischen Buddha sowie die Grundlagen des *Dhamma* altersgerecht kennen. Sie werden mit den Formen der Meditation und Rezitation vertraut gemacht

und unternehmen Exkursionen zu den verschiedenen Stätten buddhistischen Lebens in Berlin. Ab der 4. Klasse können sie an einer Konfliktlotsenausbildung teilnehmen, denn das Erlernen friedfertigen Verhaltens ist eine der wichtigsten Grundlagen im Buddhismus. Informationen erhalten Sie unter www.buddhistischer-religionsunterricht.de oder bei Renate Noack in der *Buddhistischen Gesellschaft Berlin e.V.* unter 792 95 50.

Berichtigung: In der vorigen Ausgabe von *Dhammadūta* ist mir ein Fehler unterlaufen: Ein Stromeingetretener ist ein *Sotāpatti*, und kein *Arahatta* (Seite 20, 2. Absatz, 6. Zeile).

Ein Dankeschön an alle, die mit einem redaktionellen Beitrag und/oder Spenden zu dieser Ausgabe von *Dhammadūta* beigetragen haben, sowie an Carolin Schneider für die graphische Gestaltung des Titelblattes, an Oliver Zinke für die Illustrationen und an Dr. Marianne Wachs für das Korrekturlesen. Um welche vier Symbole handelt es sich bei den Illustrationen? Schicken Sie Ihre Antwort an die Redaktion. Die ersten drei richtigen Antworten werden mit Preisen belohnt.

Wer sich weiterhin mit dem Thema beschäftigen möchte, ob ein Buddhist Nonne bzw. Mönch werden sollte, dem sei das Buch *Vinaya – die unbekannt Seite der Lehre des Buddha* von Kevali Bhikkhu zur Lektüre empfohlen. Es ist bei dem Verein *Buddhistisches Waldkloster e.V.* (info@buddhistisches-waldkloster.de) gegen eine Spende erhältlich. In der nächsten Ausgabe von *Dhammadūta*, die im Mai 2008 erscheint, soll das **Thema *puñña* (verdienstvoll) oder auch *kusala* (karmisch-heilsames Handeln) diskutiert werden.** Was ist gut? Was ist heilsam? Was ist verdienstvoll? Welche Handlungen führen zu heilsamen, guten und verdienstvollen Resultaten oder Wirkungen? Bitte senden Sie Ihre Beiträge zu diesem Thema (etwa 4 Seiten) bis zum 10. März 2008 an die Redaktion. Als Anregung sei auf *Form ist Leere – Leere Form. Buddhistische Themen und Lehrbegriffe 5* (Buddhistischer Studienverlag ISBN 978-3-937059-09-9) hingewiesen, wo das Thema “buddhistische Ethik” ausführlich behandelt wird.

Dhammadūta wird unentgeltlich abgegeben. Die Herstellung einer Zeitschrift, bei der alles in einer Hand liegt und die einzig und allein durch Spenden finanziert wird, nimmt jedoch nicht nur viel Zeit in Anspruch, sondern ist leider auch mit Kosten verbunden. Für die Kopierkosten von *Dhammadūta* wurde das Spendenkonto Nr. 941280144 auf den Namen von Dr. Helmtrud Rumpf bei der Sparkasse Berlin (BLZ 100 500 00) eingerichtet. Wenn die nächste Ausgabe erscheinen soll, müssen auch Spenden auf dem Konto eingegangen sein.

Für die Redaktion verantwortlich

Vijayā (Helmtrud Rumpf)

<p>Herausgeberin: Vijayā (Dr. Helmtrud Rumpf) Joachim-Friedrich-Str. 21 10711 Berlin, Tel.: 323 34 61, e-mail: helmtrud.rumpf@gmx.net Gestaltung des Titelblattes: Carolin Schneider</p>
--

Was ist mit dem Sangha der Mönche und Nonnen geschehen?¹

Neulich berichtete mir jemand: „Sagt man Nicht-Ordinierten, dass der *Sangha* der Mönche und Nonnen ihnen überlegen ist, so werden sie ärgerlich und schauen auf den *Sangha* herab. Gibt man ihnen jedoch das Gefühl, sie wären (was den *Dharma* anbetrifft) dem *Sangha* ebenbürtig, dann sehen sie nicht ein, warum sie den *Sangha* der Mönche und Nonnen verehren sollen. Der klösterliche *Sangha* verwirkt dann seine besondere Rolle als „Fackelträger“ der Lehren des Buddha.“

Wie können wir aus dieser Sackgasse herauskommen und sicherstellen, dass der klösterliche *Sangha* auch in Zukunft seine besondere Rolle als „Fackelträger“ der Botschaft des Buddha beibehält? Dass Nicht-Ordinierte sich dort wohl fühlen und mit Vertrauen, Zuversicht und Hingabe erfüllt werden? In den USA – und vielleicht auch ganz allgemein im Westen – unterrichten heutzutage in den verschiedenen buddhistischen Traditionen immer häufiger Nicht-Ordinierte, und dies geschieht häufig mit dem Segen der Mitglieder des klösterlichen *Sangha*. Diese außergewöhnliche Situation ist höchstens noch in Japan anzutreffen. Manchmal schulen nicht-ordinierte Lehrer/innen sogar Mitglieder des klösterlichen *Sangha* und bestätigen ihnen, dass sie zur Lehre befähigt sind. Die Schulung im *Sangha* sollte meines Erachtens die Mönche und Nonnen darauf vorbereiten, als *Dharma*-Lehrer/innen tätig zu sein, da sie ihr Leben diesem Zweck geweiht haben; doch heutzutage müssen wir – aus Anerkennung ihrer Fähigkeiten als Praktizierende und Lehrer/innen – auch ernsthaft bemühte Nicht-Ordinierte so unterweisen, dass sie den *Dharma* verstehen, praktizieren und lehren können. Dies sollte jedoch im Rahmen eines Systems geschehen, in dem der klösterliche *Sangha* als Wächter des *Dharma* und als Verdienstfeld für Nicht-Ordinierte anerkannt wird.

Sogar in einem so traditionellen buddhistischen Land wie Sri Lanka ist es nicht ungewöhnlich, dass Nicht-Ordinierte *Dharma*-Lehrer/innen werden. Sie halten Vorträge, leiten Kurse, geben Anleitungen zur Meditation und in Retreats; sie sind jedoch fast immer in ein System integriert, das dem klösterlichen Orden den Vorrang zuerkennt. In der Regel haben sie bei klösterlichen Lehrer/innen gelernt und wurden von ihnen geschult; sie verehren weiterhin den klösterlichen *Sangha* an sich und nicht nur einzelne klösterliche Lehrer/innen. Wendet sich eine nicht-ordinierte Person gegen den klösterlichen *Sangha* – davon gibt es heutzutage einige in Sri Lanka, die in der Regel an der eigenwilligen Art ihrer Belehrungen erkennbar sind –, dann werden sich jene nicht-ordinierten Anhänger/innen, die auf den klösterlichen *Sangha* vertrauen, ihnen aus dem Wege gehen.

Im traditionellen vor-modernen Buddhismus ist die Rolle für Nicht-Ordinierte und Ordinierte klar definiert; den beiden Gruppen wird eine klar festgelegte Version des *Dharma* vermittelt. Diese Struktur kann jedoch sehr starr und einengend sein. Nicht-Ordinierte sehen ihre wichtigste Aufgabe darin, Verdienste anzuhäufen, um sich dadurch eine günstige Wiedergeburt zu sichern und so die notwendigen Bedingungen zu schaffen, um das buddhistische Endziel, *Nibbāna*, zu erreichen. Die Praxis dieser Nicht-Ordinierten besteht deshalb in erster Linie aus Gabenspenden (*dāna*); d.h. gewöhnlich versorgen sie die Mönche unentgeltlich mit Nahrung, halten die buddhistischen Übungsregeln (*sīla*) ein, befolgen die Andachtsübungen und führen an besonderen dafür vorgesehenen Tagen kurze Meditationen durch. In ihrer Meditation bringen sie sich hauptsächlich den Buddha und den *Sangha* in Erinnerung und üben Liebevoller Freundlichkeit (*mettā*). Durch westliche Einflüsse geprägte nicht-ordinierte Buddhisten aus Asien haben ein neues Rollenverständnis entwickelt: Auch wenn sie weiterhin den klösterlichen Orden unterstützen und in den Mönchen die Wächter des *Dharma* sehen, möchten sie unbedingt den *Dharma* in seiner Tiefe kennen lernen und intensive Einsichtsmeditation üben.

Im Kloster lebende Menschen haben eigentlich die Aufgabe, intensiv den *Dharma* zu studieren, ausgiebig zu meditieren und für Nicht-Ordinierte buddhistische Texte zu rezitieren. In den asiatischen Ländern, in denen der *Theravāda*-Buddhismus zu Hause ist, sind jedoch in den meisten Tempeln Rezitationen zur wichtigsten Aufgabe der Mönche geworden. Sogar das intensive, in die Tiefe gehende Studium des *Dharma* findet nicht mehr statt, und die Meditationspraxis wurde fast vollständig aufgegeben: Sie beschränkt sich auf die fünf oder zehn Minuten stillen Sitzens während der täglichen Andachten für Nicht-Ordinierte. Waldmönche legen oft größeren Wert auf Meditation, da sie hoffen, die Verwirklichung zu erreichen.

¹ Vortrag vom 28. Juni 2006 in der *Bhāvanā Society*

In Asien finden diese Handlungen – trotz all ihrer Unzulänglichkeiten – im traditionellen Rahmen einer jahrhundertealten buddhistischen Kultur statt, so dass das Vertrauen in die „Drei Juwelen“² als Objekte der Verehrung und eine weitgehend von den Lehren der Sutten und Kommentare geprägten Weltsicht vorhanden sind. Sie basiert auf dem festen Vertrauen in das Gesetz von Karma und Wiedergeburt und dem Streben nach *Nibbāna* als Zustand der die Welt transzendierenden Erkenntnis.

Die modernen Menschen aus dem Westen begegnen dem *Dharma* jedoch mit einem ganz anderen Bewusstsein. In der Regel ist ihr Bildungsniveau höher als das der aus traditionellen Dörfern stammenden Buddhisten. Viele Westler haben sich großes Wissen über Psychologie und in Bereichen wie „Spiritualität“ und „Höheres Bewusstsein“ angeeignet. Sie haben unterschiedliche Probleme, wenn sie sich dem *Dharma* widmen, und suchen deshalb natürlich auch unterschiedliche Lösungen.

Beschäftigen sich Westler mit Buddhismus, so haben sie bei ihrer Begegnung mit dem *Dharma* ein Gespür dafür, was ich „existentielles Leiden“ nennen werde. Damit ist keine klinische Depression oder Neigung zu krankhaften Geisteszuständen oder irgendeine Psychopathologie gemeint. Es handelt sich vielmehr um das quälende Gefühl eines Mangels, einer Bedürftigkeit oder Unzulänglichkeit, das durch die alltäglichen Vergnügungen nicht zum Verschwinden gebracht werden kann. Dieses Gefühl existentiellen Leidens kann auch bei einer Persönlichkeit auftreten, die, wenn man allgemein anerkannte Kriterien anlegt, geistig und körperlich völlig gesund ist. Manchmal äußert sich existentielles Leiden in einem Gefühl von Einsamkeit, das weder durch soziale Kontakte noch durch menschliche Beziehungen behoben werden kann, wie zahlreich sie auch sein mögen. Manchmal entsteht das Gefühl, dass „das eigene Leben leer, sinn- und zwecklos“ sei. Dann ist es wiederum nur die Überzeugung, dass es im Leben mehr geben muss, als Belohnungen und Trophäen zu erwerben, wie die bekannte amerikanische Story vom Erfolg uns vorgaukelt. Ist jemand in einem tiefreligiösen Milieu aufgewachsen und hat seinen Glauben verloren, so kann es sich als Gefühl eines unendlichen Mangels – als Abwesenheit Gottes – offenbaren, der durch etwas anderes ersetzt werden muss, das dem Leben einen endgültigen Sinn gibt. Es bedarf einer objektiven Quelle von Sinn und Zweck, da das Leben sonst bedeutungslos und absurd zu sein scheint.

Die meisten Menschen aus dem Westen kommen aus diesem Gefühl eines existentiellen Leidens oder eines „grundlegenden Mangels“ heraus zum *Dharma*. Diese von existentiellen Leiden gequälten Menschen sind auf der Suche nach einer sog. „radikalen Therapie“. Da sie in der Regel jedoch nicht psychisch schwer gestört sind, benutzen sie den *Dharma* nicht als Psychotherapie. Nach meinen Beobachtungen ist dieser Vorwurf unberechtigt. Sie nähern sich dem *Dharma* jedoch, als wäre er so etwas wie eine „existentielle Therapie“, und versuchen, eine wesentliche Lücke in ihrer Existenz zu füllen. Sie sind vor allem auf der Suche nach einer *Praxis*, die sie in ihr tägliches Leben integrieren können, um ihrem Leben wieder eine neue Qualität zu geben. So suchen sie weder Erklärungen, noch eine neue Religion; und im Allgemeinen suchen sie auch kein neues Glaubenssystem.

Auf ihrer Suche nach einer radikalen Therapie, nach einer Methode, mit der sie ihre Welt konkret, greifbar und unmittelbar verändern können, wenden sie sich dem *Dharma* zu. Die meisten buddhistischen Lehrer/innen – oder vielmehr, die meisten *Dharma*-Lehrer/innen – unterrichten den *Dharma* genau auf diese Weise. Sie stellen den *Dharma* als eine Praxis – einen Weg, einen Pfad – dar, mit dessen Hilfe sich dieses beunruhigende Bewusstsein existentiellen Leidens verbessern lässt, und präsentieren ihn als radikale, pragmatische, existentielle Therapie, die keinen Glauben erfordert, sondern lediglich die Bereitschaft, ihn als Methode anzuwenden und zu sehen, welche Resultate dadurch erzielt werden können. *Buddhismus ohne Glauben*, der Titel eines äußerst populären Buches über Buddhismus (Titel und Buch stellen diese *Dharma* Praxis der Nicht-Ordinierten sehr gut dar) verdeutlicht eindrucksvoll, was diese Lehrer/innen vermitteln.

Warum sind sich die Menschen gerade in den USA und in West-Europa so dramatisch ihres existentiellen Leidens in einer Zeit bewusst geworden, als die technologische und industrielle Macht dort ihren Höhepunkt erreicht hatte? Warum entstand dieses Gefühl in der gebildeten, wohlhabenden

² Anm. d. Übers.: Buddha, *Dharma* (die buddhistische Lehre) und *Sangha* (die buddhistische – meist monastisch verstandene – Gemeinschaft)

den Mittelschicht und oberen Mittelschicht? Für unsere Überlegungen sind diese Fragen wichtig, um zu verstehen, wie sich der Buddhismus auf seinem Weg von Asien in den Westen verändert hat. Meines Erachtens ist dieses Gefühl existentiellen Leidens in unserer heutigen Zeit im westlichen Kulturkreis entstanden, weil die technologische Revolution einen hohen Preis gefordert hat, den wir immer noch zahlen müssen. Die Menschen haben sich von sich selbst, von der Natur und voneinander entfremdet. Die Gebildeten und Wohlhabenden sind am meisten davon betroffen und fühlen diese Entfremdung am stärksten. Diese Entfremdung erzeugt ein unermessliches Gefühl der Zwecklosigkeit, das alle Aspekte unseres Lebens durchdringt. Es infiziert unsere Beziehungen zur Natur: Wir wandeln Naturwunder in Naturparks und Traumwelten in Disney-Welten um. Dieses Gefühl beeinflusst unser Verhältnis zu uns selbst und sucht uns in Momenten der größten Einsamkeit heim. Sogar die Religion wird zum Gegenstand evangelikalischer Fernsehkampagnen, die darauf abzielen, neue Mitglieder zu gewinnen oder eine Lobby zu stärken, die sich um strittige Fragen kümmert, die das sog. „Religiöse Recht“ für wichtig erachtet.

Diesem Vorhaben, Natur und Welt technologisch zu erobern, liegt auf einer tieferen Ebene etwas anderes zu Grunde: Wir möchten die konkrete aktuelle Situation unter Kontrolle bringen und die in unserem Geist konstruierten Bilder der Gegenwart beherrschen. Bei diesem Versuch entsteht unvermeidlich eine Kluft, eine Lücke zwischen den von uns geschaffenen konzeptuellen Konstrukten und der konkreten aktuellen Situation, die sie repräsentieren sollen. Konzeptuellen Konstrukten kann es nicht gelingen, die konkrete Bedeutung der Gegenwart, so wie sie tatsächlich ist, zu erfassen und adäquat zu repräsentieren; deshalb wird diese Unzulänglichkeit der Konzeptualisierung als leidvoll empfunden. Durch die Konzeptualisierung wollen wir die Dinge manipulieren, sie unserem Willen unterwerfen und für unsere Zwecke nutzen, was oft sehr gut gelingt. Dem liegt der tiefe Wunsch zugrunde, die Realität zu beherrschen, sie unserem Willen zu unterwerfen. So wird die Gegenwart zum Werkzeug des Selbst. Je stärker wir uns jedoch darum bemühen, desto weiter entfernen sich die Dinge von uns, desto mehr entkommen sie unseren Versuchen, sie zu beherrschen. Dadurch entsteht ein tiefes Gefühl innerer Qual, das ich als „existentielles Leiden“ bezeichne.

Jene Amerikaner – und die westlichen Menschen allgemein –, die sich dem Buddhismus oder der *Dharma*-Praxis zuwenden, weil sie – entweder bewusst oder unbewusst – von einem Gefühl existentiellen Leidens bedrückt sind, sehen im *Dharma* ein Mittel, das ihrem Leben wieder einen Sinn gibt. Sie sehen es nicht nur so – *es funktioniert auch so*. Es hilft ihnen, über das bittere Gefühl hinwegzukommen, von sich selbst, von anderen und von der Natur entfremdet zu sein. In der *Theravāda*-Tradition oder in der *Vipassanā*-Bewegung erfüllt die Praxis der Achtsamkeit diese Aufgabe, denn sie hilft uns, das Netz der Konzeptualisierung zu durchschneiden und mit Hilfe unserer Sinne unmittelbare Erfahrungen zu machen. Wir erleben den gegenwärtigen Augenblick unmittelbar, lernen die Funktionsweise unseres Geistes kennen und können so frischere, vitalere, dynamischere und bereicherndere menschliche Beziehungen knüpfen. Die Achtsamkeits-Meditation wird deshalb als eine Technik betrachtet, die uns zur konkreten Erfahrung der Gegenwart zurückbringt – einer Gegenwart, die in jedem Moment neu ist. Für die meisten Menschen ist das eine überraschende Erkenntnis.

Sowohl der klassische Buddhismus als auch die Meditationspraxis, wie sie in der *Vipassanā*-Bewegung der Nicht-Ordinierten gelehrt wird, bedienen sich dieser Funktion der Achtsamkeit.³ Da beiden Gruppen die Funktion der Achtsamkeit gemeinsam ist, stellt sich die Frage: „Warum *bleibt* die *Vipassanā*-Bewegung der Nicht-Ordinierten hauptsächlich eine *Vipassanā*-Bewegung der Nicht-Ordinierten? Warum entwickelt sie sich nicht in der klösterlichen *Sangha* und wird hier zum ‚Polarstern‘, der den Mitgliedern der *Sangha* als Ideal dient, das es zu verwirklichen gilt?“ Man

³ Ich vertrete natürlich den Standpunkt der buddhistischen Richtung, die mir am vertrautesten ist. Dabei möchte ich die Anhänger einer anderen buddhistischen Tradition jedoch nicht marginalisieren. Ich möchte sie veranlassen, meine Ausführungen zu ihren eigenen Traditionen in Beziehung zu setzen, denn ich bin sicher, dass die gleichen Veränderungen, die die *Theravāda*-Tradition in Mitleidenschaft ziehen, sich ähnlich auf die anderen buddhistischen Traditionen auswirken. Meines Erachtens ist die Zen-Tradition sehr stark von diesem Trend beeinflusst worden, und der gleiche Trend ist im tibetischen Buddhismus zu beobachten, vor allem bei den Richtungen, die *Dzogchen* und *Mahamūdra* als hauptsächliche Meditationsart praktizieren. Die *Gelug*-Tradition scheint in gewisser Weise immun dagegen zu sein, da sie die Notwendigkeit betont, eine umfassende und grundlegende Sicht des *Dharma* zu erlangen.

könnte sich auch fragen: „Besteht ein entscheidender Unterschied zwischen der Achtsamkeitsmeditation, die von der *Vipassanā*-Bewegung der Nicht-Ordinierten gelehrt wird, und der Achtsamkeitsmeditation, die im klassischen monastischen System gelehrt wird?“

Um diese Fragen zu beantworten, möchte ich auf das zurückkommen, was ich „existentielles Leiden“ genannt habe, nämlich das Gefühl des Mangels, der Sinnlosigkeit und Entfremdung, die im Fokus der *Dharma*-Praxis stehen, und sie von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachten. Aus der Perspektive des klassischen Buddhismus wird dieses Gefühl des Mangels oder der Sinnlosigkeit als *emblematisch* gesehen. Es *verweist auf etwas anderes*, nämlich auf die intrinsische⁴ und immer gegenwärtige nicht zufriedene Natur der samsārischen Existenz selbst. Wenn *das* gesehen wird, wenn *das* erkannt wird, möchten der oder die Praktizierenden natürlich der Welt entsagen, das Leben in der Welt hinter sich lassen und ins Kloster gehen, um zu versuchen, das große Problem von Geburt und Tod zu lösen. Ist der starke Wille, in die Hauslosigkeit zu gehen, jedoch nicht vorhanden, oder sind die Bedingungen, um diesen Schritt zu vollziehen, nicht gegeben, so würde man mit einem auf Entsagung ausgerichteten Geist zu Hause praktizieren und Entsagung als ein erstrebenswertes Ziel betrachten. Gelingt es nicht, zu Hause mit einem zur Entsagung geneigten Geist zu praktizieren, besteht immer noch die Möglichkeit, diejenigen zu würdigen und zu verehren, die aus dem weltlichen Leben ausgeschieden und ins Kloster gegangen sind. Menschen, die die ockerfarbene oder kastanienbraune Robe eines buddhistischen Mönches/einer buddhistischen Nonne angezogen haben, sind sehr zu bewundern. Diese tugendhaften und pflichtbewussten Mönche und Nonnen repräsentieren die Ideale und Ziele des Buddhismus. Diese Menschen haben ihre eigenen inneren Ideale vervollkommen. Sie sind deshalb zu verehren, weil sie das geistige Erbe des Buddha verkörpern. Sie sind – wie bereits gesagt wurde – wahrhaft als „Verdienstfeld für die Welt“ zu betrachten.

Damit das Gefühl des existentiellen Leidens bis zur Wahrnehmung dessen, was ich die „intrinsische und immer existierende unbefriedigende Natur der samsārischen Existenz“ nenne, führen kann, sind noch zwei weitere Dinge erforderlich: zunächst *Vertrauen*, auf Pāli „*Saddhā*“. Was bedeutet nun *Saddhā*? Es bedeutet Vertrauen in die Drei Juwelen: Buddha, *Dharma* und *Sangha*, Vertrauen in den Buddha als den voll erleuchteten Lehrer; Vertrauen in den *Dharma* als die Lehren des Buddha – in *alle* Lehren, nicht nur in eine geschickt zusammengestellte und strukturierte Auswahl von Zitaten, die gelegentlich und oft *falsch* nach Gutdünken zitiert werden - und Vertrauen in den *Sangha*. Vertrauen in den *Sangha* bedeutet nicht, Vertrauen in die Gemeinschaft derjenigen, die zusammen praktizieren; es bedeutet vor allem Vertrauen in den *Ariyan Sangha*, in die unsichtbare spirituelle Gemeinschaft derjenigen, die den die Welt transzendierenden *Dharma* verwirklicht haben – und dann bedeutet es auch Vertrauen in den *klösterlichen Sangha* als Gemeinschaft (nicht jedoch in jeden einzelnen Mönch und jede einzelne Nonne!) – in eine Gemeinschaft, die hier in dieser Welt als die sichtbare, menschliche Verkörperung des *Ariyan Sangha* fortlebt.

Das Wort *Saddhā*, wie es in den buddhistischen Texten verwendet wird – das wir mit „Vertrauen“ übersetzt haben – ist in besonderer Weise mit dem buddhistischen *Dharma* verbunden ist. Heutzutage befürworten die nicht-ordinierten *Dharma*-Lehrer den Begriff „Vertrauen“, lehnen den Begriff „Glauben“ jedoch ab. Vertrauen wird dann jedoch so erklärt, dass die Verbindung zwischen Vertrauen und den Drei Juwelen entweder aufgeweicht oder überhaupt nicht mehr hergestellt wird; man darf allem vertrauen, was als gut und heilig angesehen wird – und diese Haltung wird als vertretbar hingestellt.

Vertrauen hat verschiedene Aspekte: Es ist kein Synonym von „Glauben“. Einer dieser Aspekte ist *kognitiv*⁵, und das bedeutet, dass bestimmte Glaubensvorstellungen für wahr gehalten werden. Dazu gehört der Glaube, dass der historische Buddha Gautama aus der Familie der Sakyer *der* voll erleuchtete Buddha war; und ebenso der Glaube, dass *seine* Lehre zur Erleuchtung und Befreiung führt; sowie der Glaube, dass diejenigen, die *seine* Lehren erfolgreich befolgt und praktiziert haben, die Erkenntnis verwirklicht haben, welche die Welt transzendiert. Im klassischen Buddhismus bezieht sich das Wort „Vertrauen“ einzig und allein auf das Vertrauen in die Drei Juwelen – Buddha, *Dharma*, *Sangha* – und teilweise auch auf Vertrauen in bestimmte Glaubensvorstellungen.

⁴ Anm. D. Übers.: von innen her, aus eigenem Antrieb

⁵ Anm. d. Übers.: auf Erkenntnis beruhend, zur Erkenntnis fähig

Vertrauen hat auch eine emotionale Komponente. Es erfordert Hingabe, und in diesem Fall Hingabe zu den Drei Juwelen, vor allem Liebe und Hingabe zu dem Buddha als einem Menschen, der alle edlen Fähigkeiten und Ideale, die im *Dharma* gelehrt werden, vollkommen verwirklicht hat; es bedeutet ebenfalls Hingabe zu dem Buddha, der aus großem Mitgefühl die Last des Lehrens und der Verwandlung einfältiger Menschen - wie uns - auf sich genommen hat. Dieser Aspekt der Hingabe scheint meines Erachtens in den USA heutzutage in der buddhistischen Szene der Nicht-Ordinierten deutlich zu fehlen. Abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen ist in den populären westlichen buddhistischen Zeitschriften kaum Hingabe und Verehrung für den Buddha zu erkennen.

Vertrauen ist also ein notwendiger Faktor, um das Gefühl existentiellen Leidens zu verstehen, das schließlich zur Entsagung und zum klösterlichen Leben führt. Der andere Faktor ist "Rechte Sicht" (*sammā ditthi*), und diesen Faktor halte ich für besonders wichtig. Die klassischen Unterweisungen unterscheiden zwischen vielen Ebenen von Rechter Sicht; aber um der Verständlichkeit willen sollen hier nur zwei Arten erwähnt werden. Der *grundlegende* Faktor ist die Rechte Sicht von Karma und den Früchten des Karma. Um die Wirkungsweise von Karma und seine Früchte richtig zu verstehen, müssen wir erkennen, dass die Resultate unserer Handlungen sich *auf viele aufeinander folgende Leben* auswirken. Die Rechte Sicht von Karma und von seinen Früchten bedeutet also, dass (wenigstens im Prinzip) verstanden wird, wie Karma eine Folge von Wiedergeburten hervorbringt. Viele Amerikaner (und auch Europäer) haben Bedenken, die Lehren von Karma und Wiedergeburt, die nicht Teil der westlichen Kultur sind, anzuerkennen. Einige sind auch der Meinung, dass diese Vorstellungen ein Teil des "kulturellen Gepäcks" des asiatischen Buddhismus seien, die aufgegeben werden müssten, um einen neuen "amerikanischen (oder westlichen) Buddhismus" ins Leben zu rufen, der für die Menschen im Westen Sinn macht. Immer wieder vertreten sie die Ansicht, dass Lehren wie die Lehre von Karma und Wiedergeburt einengende Dogmen und blinder Glaube sind, mit denen sich die asiatischen Buddhisten selbst in ihrer Gedankenfreiheit beschränkt haben. Heutzutage seien wir über religiöse Dogmen und derartige Glaubensvorstellungen hinausgewachsen. Wir wollen in der Gegenwart völlig frei werden, und dies bedeutet, dass wir uns auch von diesen asiatischen buddhistischen Dogmen und Glaubensvorstellungen freimachen müssen.

Ich möchte darauf mit einer Analogie antworten. Nehmen wir einmal an, in Indien würde eine neue Universität gegründet und man würde planen, ein Institut für Physik einzurichten. Würden die Physikprofessoren und -professorinnen dann darüber diskutieren, ob sie die Fluxionsrechnung von Newton oder die Gesetze der Thermodynamik oder Einsteins Relativitätstheorie lehren sollten? Angenommen ein Professor würde sich erheben und sagen: "Diese Gesetze und Theorien kommen aus dem Westen. Sie sind nicht Teil *unseres* kulturellen Erbes. Wir sollten nicht verpflichtet sein, sie an unserer Universität zu lehren. Sie sind Teil des kulturellen Gepäcks im Westen, deswegen müssen wir darauf verzichten, wenn wir in Asien Physik lehren." Die anderen Professor/innen würden ihn anschauen und denken, er sei verrückt geworden. Bevor sie auf diese physikalischen Gesetze verzichten, würden sie im Institut sicherlich auf *ihn* verzichten. Und warum? Die Gesetze der Physik werden nicht nur gelehrt werden, weil sie Teil eines bestimmten kulturellen Erbes sind, sondern weil sie Phänomene erklären, die universell wahr sind, weil sie in Peking, Kalkutta, Nairobi und Istanbul genauso wahr sind, wie in London, New York oder Buenos Aires. Das ist der Zweck der Physik. Genauso haben die Gesetze von Karma und Wiedergeburt den Zweck, die universellen Gesetze des moralischen Lebens zu erklären. Sie erklären für uns lebenswichtige Gesetze, denn es handelt sich um Gesetze, die unser zukünftiges Schicksal von Leben zu Leben beherrschen, um Gesetze, die dem Entwicklungsgang zu Grunde liegen, den wir vom Zustand des im Wahn befangenen Weltmenschen bis zum Zustand des befreiten *Arahants* oder des völlig erleuchteten Buddha durchlaufen. Diese Unterweisungen (zumindest die ältesten Versionen) stammen vom Buddha persönlich. Sie waren Bestandteil seiner Erleuchtung, und er hat sie den Menschen aus gutem Grunde gelehrt. Diese Gesetze lehren uns, grundlegende ethische Entscheidungen im täglichen Leben zu treffen. Sie helfen uns, immer weniger unheilsame und immer mehr heilsame Entscheidungen zu treffen. Sie sind das Rückgrat buddhistischer Spiritualität und im *Dharma* enthalten. Hat man keinen Einblick in diese Gesetze und glaubt: „Wenn ich in der Gegenwart achtsam bin, kann ich die höchsten Verwirklichungen erreichen“, so verhält man sich wie ein Mensch, der mit einem Sieb Wasser aus einem See schöpft, um seine Eimer zu füllen. Am Ende wird er mit einem leeren Eimer nach Hause gehen.

Deshalb ist die Rechte Sicht von Karma und Wiedergeburt – Karma als der Kraft, welche im Kreislauf des Daseins immer wieder Leben erzeugt – die *elementare* Grundlage, durch die die zweite Art Rechter Sicht ihre volle Bedeutung gewinnt. Es handelt sich dabei um die Rechte Sicht – die höhere Rechte Sicht, die zur Befreiung führt – der Vier Edlen Wahrheiten. Und nun werde ich eine etwas kühn anmutende Behauptung aufstellen: „Die Vier Edlen Wahrheiten können einzig und allein auf der Grundlage der Rechten Sicht des Karma und seiner Früchte gelehrt und verstanden werden, auf der Grundlage eines Verständnisses dafür, wie das Karma das erneute Leben hervorbringt, auf der Grundlage eines Verständnisses unserer saṃsārischen Notlage. Ich möchte jedoch darauf hinweisen, dass es notwendig ist, anders zu verfahren, wenn die Lehre des Buddha Menschen erläutert wird, die dem Buddhismus relativ fremd gegenüberstehen. Hören Menschen zum ersten Mal etwas über Buddhismus, so kann man ihnen die Lehre von Karma und Wiedergeburt nicht als notwendigen Glaubensartikel darlegen. Man sollte ihnen grundsätzlich eine „angepasste“ oder „publikumsfreundliche“ Darlegung der Vier Edlen Wahrheiten vermitteln, wie der Buddha selbst es gelegentlich getan hat; er ist dabei nicht auf die Wiedergeburt eingegangen. Man sollte die Menschen nicht dadurch erschrecken, dass man ihnen Lehren darlegt, auf deren Verständnis sie nicht vorbereitet sind. Man kann also die Vier Edlen Wahrheiten auf psychologische Weise darlegen und zeigen, wie die Erfahrung des Leidens in Verbindung mit unserem Anhaften und Anklammern entsteht und vergeht. So können die Menschen sich mit der Lehre des Buddha als etwas vertraut machen, was zumindest teilweise anhand ihrer eigenen Erfahrung geprüft werden kann. Haben sie jedoch Vertrauen in die Lehre, sollte man sie zu einem tieferen, umfassenderen Verständnis des *Dharma* führen.

Möchte man eine umfassende, wirklich *angemessene* Erklärung der Vier Edlen Wahrheiten geben, eine *erschöpfende* Vorstellung davon vermitteln, dann muss dies auf der Grundlage der Rechten Sicht des Karma und seiner Früchte, sowie der Vier Edlen Wahrheiten als Diagnose unserer misslichen Lage im *Samsāra* geschehen. Möchte man verdeutlichen, wie die fünf Daseinsgruppen⁶ (*khandha*) im tiefsten Sinne *Dukkha* sind, so muss erklärt werden, wie diese fünf Daseinsgruppen wieder und wieder durch unser Verlangen nach neuer Existenz „erlangt werden“. Möchte man – wieder erschöpfend – zeigen, wie Begehren – die Ursache von *Dukkha* – als Zweite Edle Wahrheit funktioniert, muss man erklären, auf welche Art und Weise Begehren (*tanhā*) *ponobhavika* ist, d.h. „eine erneute Existenz hervorbringend“. Und möchte man klarmachen, wie die Vernichtung des Begehrens zum Ende von *Dukkha* (Leiden) führt, so muss man wiederum erklären, wie die Beseitigung des Begehrens dem Kreislauf der Wiedergeburten ein Ende setzt und zum bedingungslosen Frieden und zur Freiheit – *Nibbāna* – führt. Erklärt man dies *geistig aufgeschlossenen* Menschen *nicht*, so verhilft man ihnen nicht dazu, den *Dharma* angemessen zu verstehen. Lehrt man sie weiterhin die vereinfachte angepasste Form des *Dharmas*, d.h. Lehren und Praktiken, die dazu bestimmt sind, ihr Leben zu bereichern, sie jedoch nicht zur Erkenntnis der letzten Wahrheit führen, die Leben und Tod transzendiert, die sie nicht zu einer Vision des Gesichts des Todlosen führt, dann handelt man nicht wie ein verantwortungsbewusster Überlieferer des *Dharma*.

Von dem, was heutzutage im Allgemeinen als „*Theravāda*-Tradition“ bezeichnet wird, wird der *Dharma* primär folgendermaßen gelehrt: „*Dharma* entspricht Achtsamkeitsmeditation; Achtsamkeitsmeditation entspricht reiner Aufmerksamkeit.“ So wird die Achtsamkeitsmeditation aus ihrem ursprünglichen Kontext – dem *vollständigen* Edlen Achtfachen Pfad – *herausgenommen*, der – wie oben erklärt – Rechte Sicht und auch Rechte Absicht, also die Absicht der Entsagung, beinhaltet. Darüber hinaus umfasst er Rechte Ethik, welche verschiedene Faktoren des Zurückhaltens im Hinblick auf körperliches und verbales Verhalten einschließt, sowie Rechte Anstrengung, als ein Bemühen, den Geist durch Aufgabe von unheilsamen Eigenschaften und Ausbildung von heilsamen Eigenschaften zu verändern. Stattdessen wird die Achtsamkeitsmeditation als Methode gelehrt, die eigene Erfahrung zu *erhöhen* und zu *intensivieren*, indem man einfach auf das achtet, was im gegenwärtigen Moment geschieht. Dadurch wird das Gefühl existentiellen Unbehagens, von dem ich vorhin gesprochen habe, verbessert. Auf diese Art und Weise wird auch das Gefühl überwunden, den Zugang zu eigenen direkten Erfahrungen verloren zu haben. Die Achtsamkeitsmeditation wird also als ein Mittel verwendet, das uns zur lebendigen Erfahrung des gegenwärtigen Augenblicks zurückbringen kann. Weil wir im Westen in unseren konzeptuellen Konstruktionen gefangen sind, weil unsere Gesellschaft und Zivilisation von ihrem eigenen Konzept – dem Versuch, die Welt durch konzeptuelle Deutungsschemata zu beherrschen – völlig überwältigt und an den Rand des Zusammenbruchs getrieben wurde, suchen wir Zuflucht bei der nicht-konzeptuellen reinen Acht-

⁶ Anm. d. Übers.: *Khandha*: Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewusstsein

samkeitspraxis als Mittel zu größerem Frieden und innerer Erfüllung. Wir nehmen wieder direkten Kontakt zu unserer eigenen Erfahrung auf, wenn wir auf das achten, was bei jeder Erfahrung geschieht. Dies führt uns zu dem zurück, was ich „Verstärkung und Intensivierung der Erfahrung“ nenne. Diese Art der Praxis führt meiner Ansicht nach zu größerem Frieden und innerer Freiheit. Es ist jedoch fraglich, ob sie auch zu dem letzten Frieden und der vollkommenen Freiheit führen kann, die die *Dharma*-Praxis bringen will. Ausgehend von meinem eigenen Verständnis kann ich darauf nur antworten, dass diese Praxis allein dazu nicht in der Lage ist. Rechte Achtsamkeit ist weitaus mehr als nur reine Achtsamkeit. Sie steht im Gesamtkontext des Edlen Achtfachen Pfades und setzt Vertrauen, Rechtes Verständnis, Rechtes Verhalten und verschiedene andere Faktoren voraus.

Aus der Tatsache, dass die Praxis der Achtsamkeitsmeditation ein „tieferes und klareres Verständnis der direkten Erfahrung“ bringt, möchte ich eine Folgerung ziehen, die Sie vielleicht erschrecken wird: Solange die Achtsamkeitsmeditation auf diese Art und Weise gelehrt wird, muss das Leben im Kloster als eine von vielen möglichen Lebensformen angesehen werden. Das Leben im Kloster und das Leben als Haushälter scheinen gleichwertige Lebensformen zu sein; das zölibatäre Leben und das Leben in einer Beziehung, deren Sexualität auf ethischen Grundsätzen beruht, scheinen also – in Übereinstimmung mit dem *Dharma* – gleichwertige Lebensformen zu sein. Es ließe sich sogar argumentieren, dass das Leben als Haushälter eine *größere Herausforderung* und deshalb fruchtbarer und *förderlicher* sei. Und warum? Weil das klösterliche Leben künstliche Grenzen zwischen dem Heiligen und dem Weltlichen errichtet, weil es Wände zwischen dem Weltlichen und dem, was die Welt transzendiert, errichtet. Es schneidet ab von Möglichkeiten neuer Erfahrung. Es hindert daran, neue Gelegenheiten zu finden, um die Achtsamkeit im täglichen Leben anzuwenden. Deshalb sei dieses Leben – im Gegensatz zu der Praxis der ernsthaften Nicht-Ordinierten – enger, beengter, beengender, ein ärmerer Lebensstil, ein *entkräftender* Lebensstil.

Wenn das jedoch wirklich so wäre, hätte der Buddha keinen monastischen Orden für zölibatäre Mönche und Nonnen gründen müssen. Ich werde dies anhand einer Metapher erklären. Vermittelt man kein umfassendes und klares Bild von dem *Dharma*, so scheinen das Zölibat und das Eheleben, wenn die *Sīlas* eingehalten werden, Alternativen zu sein, die über den Strom des *Samsāra* zum anderen Ufer – *Nibbāna* – führen. Vermittelt man dieses umfassende und klare Bild, dann weiß man, was das „diesseitige Ufer“ und was das „jenseitige Ufer“ ist, und wie die verschiedenen Formen der Lebensgestaltung aneinandergereiht werden müssen, um vom nahen Ufer zum fernen Ufer gelangen zu können. Dann wird absolut klar, dass das Eheleben, auch wenn die *Sīlas* eingehalten werden, eine Form der Lebensgestaltung ist, die dem „diesseitigen Ufer“ näher sein muss als das zölibatäre Leben, das dem „jenseitigen Ufer“ näher sein muss. Ich möchte damit nicht die spirituelle Entwicklung von Menschen, die die weltliche Lebensform gewählt haben, diskreditieren. Sicherlich kommt es vor, dass ein verheirateter Mensch, der sich an die *Sīlas* hält, spirituell fortgeschrittener ist als ein im Zölibat lebender. Ich spreche nicht über Einzelfälle, sondern über Lebensstile als solche: über das Zölibat im Gegensatz zu einem ethischen nicht-zölibatären Leben. Da wir auf Grund unseres Begehrens an das *Samsāra* gefesselt sind, und da das Begehren nach sinnlichen Vergnügungen ebenfalls eine Art des Begehrens ist, denn sexuelle Leidenschaft ist eine der mächtigsten Formen sinnlichen Begehrens – vielleicht sogar die mächtigste überhaupt –, muss man automatisch an das „diesseitige Ufer“ (den Kreislauf von Geburt und Tod) gebunden bleiben, wenn man der sexuellen Leidenschaft (einer der mächtigsten Fesseln überhaupt) nachgibt. Da das „jenseitige Ufer“ oder *Nibbāna* Leidenschaftslosigkeit (*virāga*) ist, und da die Einhaltung des Zölibats ein Mittel ist, um Lust oder Leidenschaft (*rāga*) zu zügeln, muss das zölibatäre Leben ein potentiell wirksameres Mittel sein, um das letztendliche Ziel zu realisieren. Da das Klosterleben auf dem Zölibat gründet, muss es im Prinzip dem letztendlichen Ziel des *Dharma* förderlicher sein als das Leben der Nicht-Ordinierten, auch wenn sie die *Sīlas* einhalten. Ich möchte nochmals betonen, dass es hier nicht darum geht, ein Urteil über einzelne Menschen abzugeben, sondern lediglich darum, verschiedene Lebensstile zu charakterisieren. Es kann durchaus vorkommen, dass ein nicht-ordinierter Buddhist gewissenhafter ist als ein Mönch oder eine Nonne, dass nicht-ordinierte Buddhisten zu allen Zeiten ein bewundernswerteres spirituelles Leben führen als die Mitglieder des klösterlichen *Sangha*. Dadurch wird meine prinzipielle Aussage jedoch nicht widerlegt.

In der *Theravāda*-Tradition (vielleicht gibt es auch parallele Entwicklungen in anderen Traditionen) scheint sich folgende Entwicklung abzuzeichnen: Eine bestimmte buddhistische Praxis – nämlich die Praxis der Achtsamkeitsmeditation – wurde aus ihrem klassischen Kontext herausgegriffen und in einem anderen Zusammenhang gelehrt. Sie wurde Menschen gelehrt, die zwar die

mechanistische Weltansicht der modernen Wissenschaft vielleicht abgelegt haben, die aber dennoch weitgehend von dieser Weltansicht geformt wurden. Sie wurde auch Menschen gelehrt, die zwar keinen neuen „-ismus“ billigen, auch keinen Buddhismus, die jedoch die Weltansicht des *Materialismus* weitgehend anerkennen, auch wenn sie es nicht eingestehen. Sie vertreten häufig den Agnostizismus – und das ist auch ein „-ismus“. Dadurch wird ihre Erfahrung bei der buddhistischen Meditation beeinflusst, so dass die Meditation nicht länger als befreiende Disziplin im traditionellen Sinne wirkt, sondern als therapeutische Technik. Vielleicht ist es keine Psychotherapie im engeren Sinne, aber dennoch ist es eine *existentielle* Therapie, die darauf abzielt, das Individuum mit der bedingten Existenz zu versöhnen, indem sie weitere Aussichten auf Erfüllung innerhalb der bedingten Existenz eröffnet. Diese Therapie wird nicht automatisch zu einem Weg, der zur Befreiung von den Begrenzungen, von der Endlichkeit, von den Mängeln und Fehlern der bedingten Existenz führt. Es ist lediglich eine Therapie gegen das Gefühl der Sinnlosigkeit, der existentiellen Leere, welches die moderne Gesellschaft als ihr Vermächtnis hinterlassen hat. Abgesehen von seiner therapeutischen Funktion erfüllt dieser Weg nicht die Aufgabe, die *Kilesas*, die Verunreinigungen und Täuschungen, mit ihrer Wurzel auszurotten – er führt nicht über den unerträglichen Kreislauf von Geburt und Tod hinaus.

Das möchte ich kurz anhand eines Beispiels erläutern, um die Methode der Vergänglichkeitsbetrachtung zu verdeutlichen. Sowohl für nicht-ordinierte *Vipassanā*-Lehrer/innen als auch für den monastischen *Theravāda*-Buddhismus, der auf dem *Pāli-Kanon* gründet, impliziert Vergänglichkeit: „Haft an nichts. Wenn du an irgendetwas haftest, wirst du leiden.“ Die beiden Gruppen – die *Vipassanā*-Bewegung der Nicht-Ordinierten und der *Theravāda*-Buddhismus – ziehen daraus jedoch unterschiedliche, fast gegensätzliche Schlussfolgerungen. Für den kanonischen Buddhismus führt das Verständnis von Vergänglichkeit zu der grundlegenden Erkenntnis von *Dukkha-lakkhana*, dem Daseinskennzeichen des Leidens. „Was immer vergänglich ist, ist *Dukkha*; was immer *Dukkha* ist und dem Wechsel unterworfen, das sollte so gesehen werden: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.‘“ Darum betrachtet der edle Schüler alles das, was zu den fünf Daseinsgruppen gehört, als „nicht meins, nicht ich, nicht mein Selbst.“ Diese Sicht führt zur Ernüchterung, und Ernüchterung führt zur Leidenschaftslosigkeit. Durch Leidenschaftslosigkeit entsteht Befreiung. Befreiung (*vimutti*) bedeutet hier die Befreiung des Geistes von den ursprünglichen Befleckungen, den *Āsavas* und *Samyojanas*, sowie die Befreiung vom Zyklus der Wiedergeburten. Für viele nicht-ordinierte *Vipassanā*-Meditierende ist Vergänglichkeit jedoch durchaus auch positiv besetzt. Sie sehen zwar ein, dass die Verhaftung am Vergänglichen Leiden mit sich bringt, meinen aber, dass man sich ganz und gar auf die Vergänglichkeit einlassen könne, ohne an irgendetwas zu hängen. So interpretieren sie die Tatsache, dass das Hängen am Vergänglichen Leiden bringt, dahingehend um, dass man in der Welt leben und alles mit Ehrfurcht und Erstaunen akzeptieren sollte, dass man „mit den zehntausend Dingen tanzen sollte, ohne an ihnen zu hängen.“ Ich wiederhole nochmals: Wir werden durch die Praxis der Achtsamkeit zu einer neuen Bejahung und Wertschätzung der Welt geführt. Vom Standpunkt des klassischen Buddhismus läuft das *erneut* auf eine subtile *Billigung des Samsāra* hinaus.

Im Buddhismus sind Weisheit und Mitgefühl – zwei großartige Tugenden – die beiden „tragenden Pfeiler“: Weisheit ist die krönende intellektuelle Tugend, während Mitgefühl die krönende Tugend unserer affektiven Natur ist. Meiner Ansicht nach sind tiefes Vertrauen und Rechte Sicht ebenfalls notwendige Bedingungen, um beispielloses Mitgefühl entwickeln zu können. Mitgefühl hat viele Abstufungen und Formen. Damit es jedoch seine ganze Fülle und Tiefe erreichen kann, muss es auf der Rechten Sicht gründen, d.h. auf einer umfassenden Wahrnehmung der Gefahren und Unzulänglichkeit der bedingten Existenz. Ohne diese Wahrnehmung lässt sich zwar denjenigen gegenüber Mitgefühl entwickeln, die den verschiedenen Arten des existentiellen Leidens unterworfen sind – und selbstverständlich sind zu allen Zeiten zahllose Lebewesen existentiell Leiden unterworfen, so dass es nie an Gelegenheiten mangeln wird, Mitgefühl zu entwickeln –; aber unser Mitgefühl erreicht dann immer noch nicht die weitesten und tiefsten Ausmaße. Dies wird nur möglich sein, wenn wir das grenzenlose Ausmaß des Leidens im *Samsāra*, die subtilen Fesseln, welche die Lebewesen an den Wiedergeburtzyklus gebunden halten, berücksichtigen, sowie die versteckten Gefahren, welche immer und überall auf jene Wesen lauern (die, wie es heißt, sehr wohl in zahllosen vergangenen Leben unsere Mütter, Väter, Brüder und Schwestern gewesen sein konnten), welche von einem Leben ins nächste wandern.

⁷ Anm. d. Übers.: Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes oder der Wahrheit

Meiner Ansicht nach ist es notwendig, dass Nicht-Ordinierte (Haushälter) die Ordinierten grundlegend verehren sollten, damit der monastische Buddhismus Wurzeln schlagen und sich richtig entfalten kann. Damit die Nicht-Ordinierten diese Verehrung entwickeln können, müssen immer wieder zwei Dinge bei der Darlegung des *Dharma* betont werden: Vertrauen und die Rechte Sicht. Wir sollten vielleicht zunächst nicht mit schwierigen Themen wie dem buddhistischen Pietismus und Belehrungen über die Schwierigkeiten buddhistischer Kosmologie beginnen; ist der richtige Augenblick jedoch gekommen, müssen wir die buddhistische Lehre entschlossen und freimütig weitergeben. Andernfalls werden wir – ähnlich wie unsere nicht-ordinierten Kollegen – nur kahlgeschorene Lehrer der Achtsamkeitsmeditation in Roben sein. Die Nicht-Ordinierten werden dann eher zu den ihnen näher stehenden nicht-ordinierten Lehrer/innen gehen, die ihre Erfahrungen im weltlichen Leben teilen.

Es kann nicht oft genug betont werden, dass die Ordinierten viel zum Überleben des *Dharma* beitragen. Der buddhistische *Dharma* hat Jahrhunderte lang einzig und allein durch die aufopferungsvollen Bemühungen *der Mönche und Nonnen* überlebt, die mutig und aufrichtig die Vergnügungen des weltlichen Lebens aufgegeben und sich dem Buddhismus geweiht haben, die sich selbst ganz und gar den drei Juwelen geweiht haben. Daraus sollten wir folgende Schlussfolgerung ziehen: Wenn der eigentliche *Dharma* hier in Amerika Wurzeln schlagen und gedeihen soll, dann brauchen wir Amerikaner/innen, die den Mut zur Ordination haben. Und zwar nicht nur, weil es "für ihre Praxis förderlicher ist," sondern weil sie derart vom *Dharma* ergriffen wurden, dass sie dem *Dharma* ihr Leben weihen möchten. Begegnen die Nicht-Ordinierten dann diesen Mönchen und Nonnen, die ein Leben selbstloser Hingabe führen, so werden sie die Schönheit und den Wert des klösterlichen Lebens schätzen; sie werden Ehrfurcht und Großzügigkeit entwickeln, um jene zu unterstützen, die sich für das klösterliche Leben entschieden haben.

Abschließend möchte ich noch auf die Situation der nicht-ordinierten Buddhist/innen in Amerika eingehen. Wir sollten heutzutage von Nicht-Ordinierten nicht erwarten, dass sie sich ebenso verhalten werden wie Nicht-Ordinierte in einer traditionellen buddhistischen Kultur, und dass sie sich lediglich als Anhänger des monastischen *Sangha* begreifen und dessen materielle Bedürfnisse befriedigen, um für eine zukünftige Wiedergeburt Verdienste zu erwerben. Das wäre auch nicht wünschenswert. Heutzutage haben Nicht-Ordinierte viel eher die Möglichkeit als früher, ein erfülltes *Dharma*-Leben zu führen, und als Mönche und Nonnen sollten wir uns darüber freuen und sie dabei unterstützen. Wir sollten ihnen helfen, als *Dharma*-Praktizierende und –Lehrer/innen ihre Fähigkeiten voll zu entwickeln. Wir leben in einer Zeit, in der die Menschen den konkreten Nutzen, den ihnen der *Dharma* bringen kann, erfahren möchten. Dazu sollte ihnen Gelegenheit gegeben werden. Nicht-Ordinierte haben heutzutage viel Freizeit und Gelegenheit, an langen Meditations-Retreats teilzunehmen, den *Dharma* tiefgründig zu studieren und ein Leben zu führen, welches sich dem der Ordinierten annähert. In unserer Zeit gibt es Nicht-Ordinierte, die das erforderliche Wissen, die Erfahrung und die kommunikative Kompetenz besitzen, um den *Dharma* zu lehren.

Wir sollten uns ernsthaft Gedanken darüber machen, welche Aufgaben nicht-ordinierte Buddhist/innen entsprechend ihren Fähigkeiten übernehmen könnten. Wir sollten heutzutage auch die gesellschaftlichen Ausprägungen des Buddhismus den vorhandenen Gegebenheiten anpassen. Wir sollten nicht erwarten, dass westliche Buddhist/innen den asiatischen Buddhismus imitieren. Damit der wahre *Dharma* im Sinne des Buddha sich entfalten kann, sollte meinem Gefühl nach jedoch die Position der monastischen *Sangha* als Fackelträger des *Dharma* erhalten bleiben, damit er sich im Westen gut entwickeln kann. Dabei geht es nicht darum, dass wir Ordinierten weiterhin gewisse Privilegien haben, auf hohen Sitzen thronen, Fächer mit unseren Namen in der Hand halten und mit eleganten und höflichen Worten angedredet werden, sondern dass ich überzeugt davon bin, dass der Buddha die volle klösterliche Ordination mit den sich bietenden Gelegenheiten und Verantwortungsbereichen für notwendig hielt, damit der wahre *Dharma* in der Welt überleben kann. Deshalb brauchen alle großen buddhistischen Traditionen mehr talentierte und idealistische hingebungsvolle Menschen, die in die Hauslosigkeit gehen, sich ordinieren lassen, eine angemessene Ausbildung erhalten und dann in der Lage sind, der nächsten Generation von Mönchen und Nonnen ihre Erkenntnisse und Erfahrungen weiterzugeben. Nur so wird der *Dharma* sich von einer Generation zur nächsten fortpflanzen können.

Ehrw. Bhikkhu Bodhi

Alternative Lebensentwürfe. Anmerkungen zu Bhikkhu Bodhi

Während ich den Aufsatz von Bhikkhu Bodhi „Was ist mit dem Sangha der Mönche und Nonnen geschehen?“ übersetzte, wurde mir immer klarer, dass sich seine Position von meiner eigenen Position unterscheidet und dass es gut wäre, ihn aus der Perspektive einer westlichen Buddhistin zu hinterfragen und andere Möglichkeiten als die von ihm vorgestellten aufzuzeigen. Ich möchte aber versichern, dass ich ihn treulich aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt habe, wobei ich nur an einer Stelle eine wirkliche Abwandlung vorgenommen habe: Wenn Bhikkhu Bodhi von „lay people“ und ähnlichen Zusammensetzungen mit „lay“ spricht, dann wurde dies nicht mit „Laien“ übersetzt, sondern mit „Nicht-Ordinierten“, denn im Deutschen ist das Wort „Laie“ im Unterschied zum Englischen herabwürdigend – man denke an die Phrase „der blutige Laie“ – und ich glaube doch, dass Bhikkhu Bodhi nicht im Sinn hatte, die nicht-ordinierten Menschen mit einem verächtlichen Wort zu belegen. An manchen Stellen spricht er auch von „Haushälter“, und das ist etwas, was man im Deutschen durchaus beibehalten kann, da es nicht von vornherein pejorativ ist. Ansonsten habe ich nur, wenn er von „Buddhists“ u.ä. spricht, „Buddhist/innen“ eingesetzt, damit sich die Frauen auch angesprochen fühlen – „Buddhists“ ist im Englischen viel geschlechtsneutraler als im Deutschen. Als Letztes zur Übersetzung: Es gab Schwierigkeiten bei der Übersetzung von „faith“ und entsprechenden Begriffen – „Glaube“ darf man nicht nehmen, da dies Wort im Deutschen zu stark im christlichen Sinne gefärbt ist (ein blinder Glaube an Dogmen, die der Erfahrungswirklichkeit nicht standhalten). Ich habe „faith“ mit „Vertrauen“ übersetzt, was dem Bedeutungsinhalt des Pāli-Wortes *saddhā* noch am ehesten entspricht.

Bhikkhu Bodhi spricht immer wieder vom „klassischen Buddhismus“. Dieser sog. klassische Buddhismus ist, darüber gibt es keinen Zweifel, der traditionelle Buddhismus, und Bhikkhu Bodhi ist Traditionalist. Man könnte ihn auch einen Konservativen nennen. Typisch für eine konservative Denkweise ist seine Aussage, dass der Orden der Mönche und Nonnen in der Vergangenheit „Fackelträger des *Dharma*“ war – und daraus folgt für ihn, dass er es auch in der Gegenwart und Zukunft zu sein hat. Wir finden bei ihm eine Verneinung von Geschichtlichkeit. Die Möglichkeit, dass sich mit der Zeit auch Grundsätze des Buddhismus, die einmal für unverrückbar gehalten wurden, ändern können, wird gar nicht wahrgenommen. Des Weiteren zeichnet sich sein Konservativismus dadurch aus, dass er alternative Denkweisen überhaupt nicht in Betracht zieht, sondern geradezu ängstlich auf dem beharrt, was die „gute alte Zeit“ gebracht hat. Typisch für den von ihm vertretenen Konservativismus ist auch die Ablehnung der *Vipassanā*-Bewegung, die ja gerade in seinem Heimatland, den USA, sehr stark geworden und „zu neuen Ufern aufgebrochen“ ist – ohne die traditionelle Hierarchie beizubehalten. Darauf werde ich noch bei der Besprechung seiner Kritik an der *Vipassanā*-Bewegung näher eingehen.

Das Konservative an seiner Anschauung kommt auch in einem gewissen Dogmatismus zum Ausdruck: Er spricht betont vom *Dharma*, als wäre es etwas höchst Heiliges, und verkennt dabei, dass es für den historischen Buddha nur ein Floß, eine Ansammlung von Methoden war, um Nirwana zu erreichen. Im *Pāli-Kanon* steht: „Also ihr *Bhikkhus*, habe ich euch gezeigt, wie das *Dhamma* einem Floß ähnlich ist, indem es der Überfahrt dient, nicht dem Festhalten.“⁸ Andererseits ist er jedoch in einigen Punkten eindeutig vom *Mahāyāna* beeinflusst: zum Beispiel, wenn er den Sanskrit-Ausdruck „Dharma“ und nicht das Pāli-Wort „Dhamma“ verwendet, wenn er einen Ausdruck wie „mit den 10.000 Dingen tanzen“ benutzt oder wenn er die Vereinigung von Mitgefühl und Weisheit als unerlässlich für das Erwachen darstellt. Eine solche Beeinflussung durch das *Mahāyāna* ist aber gerade typisch für den modernen *Theravāda*-Buddhismus – und lässt sich wohl nicht mehr als ursprünglich bezeichnen. Hier versagt also seine konservative Haltung, muss sie versagen. Niemand kann sich von den Einflüssen seiner Zeit und seiner Umgebung vollkommen fernhalten.

⁸ *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung (Majjhima Nikāya). Band 1 übersetzt aus dem Englischen und aus dem Pāli von Kay Zumwinkel, Uttenbühl, 2001: 271*

Wenn Bhikkhu Bodhi im übrigen auf der Priorität der Ordensangehörigen gegenüber den Nicht-Ordinierten beharrt, dann setze ich dem nicht einfach ein „Nein“ dagegen, sondern versuche zu zeigen, dass es auch andere Meinungen zu dieser Frage gibt und dass diese Meinungen ebenfalls mit Argumenten gestützt werden können. Es ist nicht so, dass eine Ansicht absolut richtig und die andere absolut falsch ist. Es gibt immer Zwischentöne und es gibt immer mehr als eine Perspektive, mehr als eine Möglichkeit. Außer für den Fundamentalismus. Wenn er selbst gerne den Vorrang der Ordensangehörigen herausstellen möchte und wenn es nicht-ordinierte Menschen gibt, die gern die Mönche und Nonnen als etwas Höheres verehren möchten – meinetwegen. Sie können dies gern tun, sie sollen bloß nicht allen ihre persönliche Meinung aufdrängen und von allen verlangen, dass sie sich so verhalten, wie sie es selbst tun. Denn nicht alle haben Angst vor Veränderungen, nicht alle brauchen einen Schutzwall um sich.

Einen weiteren Einwand gibt es gegen Bhikkhu Bodhis konservative Position: Sie stimmt nicht mit dem Mittleren Weg überein, sondern neigt sich etwas zu sehr der Seite des Idealismus zu. Dies zeigt sich daran, dass er von Prinzipien und nicht von der Wirklichkeit ausgeht. Er spricht von den prinzipiell den Nicht-Ordinierten übergeordneten Ordinierten, von den Mönchen und Nonnen, wie sie eigentlich sein sollten – und nicht, wie sie wirklich sind. Wenn man aber die Realität einbezieht, dann sieht alles anders aus. Man lese einmal den Aufsatz des australischen Mönches Dhammika *The Broken Buddha*⁹, um zu erfahren, wie korrupt, wie dekadent, wie unbuddhistisch das Mönchtum in asiatischen Ländern wirklich ist¹⁰. Dabei ist natürlich zu bedenken, dass es immer wieder sehr löbliche einzelne Ausnahmen gibt, aber dies sind eben nur Ausnahmeerscheinungen. Es kommt mir fast so vor, als gäbe es mehr nicht-ordinierte spiritueller Fortgeschrittene als ordinierte spiritueller Fortgeschrittene. Und da sollen die Nicht-Ordinierten die Ordinierten um ihres Status willen verehren? Die Wirklichkeit wird nicht von Prinzipien bestimmt, in ihr gibt es keine Ideale, auch kein ideales Mönchtum – wer davon spricht und sich darauf stützt, zeigt nur, dass er die Wirklichkeit zu stark vernachlässigt und sich zu sehr von ihr in Richtung auf den Idealismus entfernt – und damit vom Mittleren Weg abgekommen ist.

Historisch hängt die Verehrung von Ordinierten mit dem indischen Gurutum zusammen. Im Gurutum wird der eigene Lehrer hoch verehrt, mehr als die Eltern, mehr als jeder andere, denn von ihm wird alles Heil erwartet. Diese Verehrung, welche es zu Buddhas Zeit schon gab, wurde von dem Buddha ein wenig abgeschwächt: Die Mönche und Nonnen werden um ihrer geistigen Verdienste willen verehrt, aber nicht, weil sie den sie Verehrenden durch ihren bloßen Anblick (das sog. *darshana*) zu einer höheren geistigen Stufe verhelfen. Übrigens hat sich diese Guru-Verehrung im tibetischen Buddhismus erhalten. Die tibetischen Lehrer/innen in Roben werden von ihren – asiatischen ebenso wie westlichen – Schüler/innen tief verehrt, weil man glaubt, dass sie eine Art Energie ausstrahlen (also eigentlich Wunderkräfte besitzen), welche den Schüler/innen auf übernatürliche Weise weiterhilft. Wenn ein tibetischer Mönch einen Vortrag hält, dann ist dies nicht einfach ein Vortrag, sondern er und die Schüler/innen, die nicht völlig unbedarft sind, gehen davon aus, dass er ihnen mit dem Vortrag nicht nur etwas auf einer äußeren, sondern auch auf einer inneren geistigen Ebene nicht-verbal und magisch vermittelt – sie müssen nur mit einer andächtigen, konzentrierten Haltung zuhören.

Im Übrigen ist der Weg der Verehrung auch ein Weg, um das höchste Ziel zu erreichen, und dass gerade viele Menschen im Westen dem tibetischen Buddhismus zugeneigt sind, zeigt, wie sehr ihnen dieser Weg zusagt. Der Weg der Verehrung ist nicht geringer einzuschätzen als andere, z.B. mehr intellektuelle Wege, aber er ist nur ein Weg, neben dem gleichberechtigt noch weitere stehen,

⁹ Dieser Aufsatz ist im englischen Original auf der Homepage der Buddhistischen Gesellschaft Berlin e.V. zu lesen (www.buddhistische-gesellschaft-berlin.de) und in der deutschen Übersetzung auf der Homepage des Fördervereins Theravāda-Buddhismus Berlin (www.ftbb.de).

¹⁰ Allerdings möchte ich hier einen Einwand gegen Dhammika nicht verschweigen: Er meint, im *Mahāyāna* wäre es viel besser. Dem ist aber nicht so, wie es von anderen Autoren bewiesen wird: Die Situation im *Mahāyāna* ist genauso haarsträubend wie im *Theravāda*. Es gibt noch weitere Einwände gegen *The Broken Buddha*, die in diesem Rahmen jedoch zu weit führen würden.

die für andere Charaktere geeignet sind. Und für andere Wege gilt: Warum sollte man bestimmte menschliche Lebewesen verehren? Warum nicht die Verehrung auf jedes, auch das geringste Lebewesen ausdehnen – oder die Verehrung durch liebevolle Freundlichkeit ersetzen, die jedem Lebewesen gebührt? Ähnlich ist es mit dem Respekt. Eine respektvolle, freundliche Haltung ist jedem gegenüber angemessen, ob er nun ordiniert oder nicht-ordiniert ist. Hier meine Meinung, die sicher einige zu Widerspruch reizen wird: Wenn ein Mönch lügt, stiehlt, schwatzt u.ä., hat er keine Verehrung verdient. Wenn ein Nicht-Ordinierter sich immer bemüht, die Wahrheit zu sagen, wenn er/sie nicht stiehlt, sich um Rechte Rede bemüht usw., dann hat er/sie Verehrung verdient. Was aber jeder verdient hat, das sind Höflichkeit und Freundlichkeit – und daran hapert es bei einigen, besonders westlichen Buddhist/innen doch in erheblichem Umfang!

Ein weiterer Einwand gegen Bhikkhu Bodhi ist, dass er zu schematisch nur von dem Gegensatz „Ordinierte/Nicht-Ordinierte“ ausgeht. Sicher, Buddha hat einen Mönchs- und später (nicht zu vergessen: nach langem Zögern!) einen Nonnenorden gegründet, aber mit der Zeit haben sich noch andere spirituelle Lebensformen entwickelt. So gibt es heute z.B. *Anagārikas*, die wie Mönche leben, ohne ordiniert zu sein, *Sāmaṇeras* und *Sāmaṇerīs*, die gar nicht die Absicht haben, sich jemals ordinieren zu lassen, die *Maejis* in Thailand, denen eine Voll-Ordination verwehrt wird, obwohl sie sie gern hätten, dann alle die, welche die Robe ausgezogen haben, sich selbst jedoch keineswegs in jeder Beziehung als nicht-ordiniert betrachten (es ist interessant, dass es davon unter den buddhistischen Lehrer/innen eine erkleckliche Anzahl gibt), buddhistische Einsiedler/innen, Einsiedler/innen auf Zeit, Mönche und Nonnen auf Zeit und die Yogis und Yoginis im klassisch-asiatischen und modernen westlichen Verständnis, auf die ich gesondert eingehen möchte. Alles das sind entweder Zwischenformen oder eigenständige Formen, die sich selbstbewusst neben das Mönchtum stellen und keineswegs als bloße „Haushälter“ abstempeln lassen. Entscheidend ist, dass sich einige (nicht alle!) von ihnen durchaus als „Fackelträger des *Dharma*“ verstehen. Bhikkhu Bodhi würde ihnen den Titel „Fackelträger des *Dharma*“ verweigern. Ich nicht, denn ich meine, dass jemand, der persönlich geistig weit fortgeschritten ist, diesen Titel tragen darf, egal, ob der/diejenige ordiniert ist oder nicht. Und eine ketzerische Frage: Wäre es denn wirklich so schlimm, wenn der buddhistische Orden aussterben sollte? Haben sich nicht mit der Zeit genügend andere Formen entwickelt, in denen der *Dharma* weitergetragen werden kann? Eine Bitte an die Leser/innen: Dies ist nur eine Frage, also sollte man sie überdenken, aber nicht gleich: „Unmöglich!“ stöhnen. Es ist nur eine Frage, nichts weiter!

Die Entwicklung zu einem Buddhismus der Nicht-Ordinierten, wie sie im Westen zur Zeit abläuft, hat eine Parallele in der Geschichte des frühen *Mahāyāna*. Sehen wir uns dazu das *Vimalakīrti-Nirdesha Sūtra* an, eine der bedeutendsten und ältesten *Mahāyāna*-Lehrreden. In diesem ist von dem Haushälter Vimalakīrti die Rede, von dem es heißt:

Als ein weißgewandeter *Upāsaka* hält er doch in Reinheit die Mönchsregeln; er lebt zu Hause und begehrt doch nie irgend etwas; er hat Weib und Kind und übt doch stets die reine Tugend; inmitten seiner Familie lebend, hält er sich doch fern von weltlichen Vergnügen; er benutzt den Juwelenschmuck der Welt, und doch ist der Glanz des Geistes sein Schmuck; er isst und trinkt und genießt doch nur den Geschmack meditativer Versunkenheit; er verkehrt in der Spielhölle, doch führt er die Spieler auf den rechten Pfad; er kommt mit Irrlehren in Berührung, doch seinen rechten Glauben lässt er davon nicht beeinträchtigen; von tiefer Einsicht in die weltliche Gelehrsamkeit, hat er doch allezeit Freude an den Dingen des Geistes, wie der Buddha sie lehrte [...].¹¹

Zurück zu Bhikkhu Bodhi. Sein Verständnis von Entsagung ist zumindest fragwürdig. Er geht davon aus, dass sich die „wahre“ Entsagung am Mythos vom Leben des Buddha orientiert, d.h. dass sie ursächlich mit der Hauslosigkeit zusammenhängt. Wer entsagt, wird Mönch oder Nonne und ist damit dem Prinzip nach dem *Nibbāna* näher. Doch lässt sich dieser einfache Schluss wirklich in der Gegenwart aufrechterhalten? Im Westen gibt es den Spruch „in der Welt leben, aber nicht von der

¹¹ zitiert n. Dennis Lingwood (Sangharakshita), *Das Buddha-Wort*, Bern, München, Wien, 1992: 214

Welt sein“ – und das verstehe ich unter wirklicher Entsagung. Allerdings muss man zugestehen, dass dazu bestimmte Rahmenbedingungen gegeben sein müssen. Zum einen darf man nicht – zumindest bis man eine sehr hohe Stufe erreicht hat – zu sehr in einen Beruf eingebunden sein. Doch gerade im Westen gibt es heute diese Chance. Das Stichwort heißt „Arbeitslosigkeit“. Im Grunde kann man jeden, der dem Edlen Achtfachen Pfad folgen will, nur beglückwünschen, wenn er arbeitslos ist oder Frührente bezieht. Für seine Grundbedürfnisse ist gesorgt und es steht ihm nun frei, einen Großteil seiner Zeit – bei i.a. noch recht guter Gesundheit – dem Wandel auf dem Edlen Achtfachen Pfad zu widmen. Dazu gehört aber noch eine zweite Bedingung: Man sollte möglichst allein leben und keine oder wenig familiäre Verpflichtungen haben. Nur dann kann man am Tag viele Stunden lang meditieren und die Achtsamkeit und Konzentrationsfähigkeit ununterbrochen einüben. Und diese Bedingungen sind heute für viele „Hausleute“ gegeben! Sie brauchen dazu nicht in die „Hauslosigkeit“ zu gehen – wenn sie ihre Chance nutzen, sind sie damit aber auch nicht „Haushälter“, wie man sie im alten Sinne verstanden hat. Wie kann man sie nennen, wenn sie einerseits das Erwachen anstreben, sich aber andererseits dezidiert und selbstbewusst außerhalb des hierarchischen Systems Mönch-Nonne-Haushälter-Haushälterin (in absteigender Reihenfolge) stellen? Mein Lösungsvorschlag: Yoginis und Yogis. Später mehr davon.

Um die Position der zum höchsten Ziel strebenden Nicht-Ordinierten zu stärken, schlage ich vor, auf etwas zu rekurrieren, was der Buddha immer wieder erwähnt hat. Wenn er mit Brahmanen konfrontiert war, die auf ihre Geburt, auf ihre Brahmanen-Kaste stolz waren, dann hat er gegen ihre Vorstellung vom Brahmanentum die Vorstellung von den „Brahmanen aus Verdienst“ gestellt. So heißt es beispielsweise im *Pāli-Kanon*:

Brahmane ist, wer sich von Schlechtem fernhält, nicht stolz auf Mantras, säuerlich. Wer unbefleckt auf Wissens Gipfel steht, den Brahmaweg vollendet, als Reiner kann er sich zu Recht Brahmane nennen, für den es nirgends in der Welt mehr Wallung gibt.¹²

Sprechen wir also von „Menschen von hohem Verdienst“ und erweisen diesen Verehrung – aber eben nur, wenn sie schon eine hohe Stufe geistiger und ethischer Vervollkommnung erreicht haben. Gleichgültig, ob sie die Robe tragen oder nicht – das Entscheidende ist ihre Entwicklungsstufe und nichts weiter! Sie gehören zum „Edlen *Sangha*“, alle anderen, seien es Ordinierte oder Nicht-Ordinierte, nur zum *Sangha* im Allgemeinen. Dies bedeutet natürlich – und darüber bin ich mir durchaus im Klaren –, dass zwischen diesen und den „gewöhnlichen“ Menschen doch eine hierarchische Abstufung besteht. Hierarchie ist nun einmal nicht zu vermeiden, aber sie muss sinnvoll sein, die wirklichen Verhältnisse widerspiegeln und nicht auf die Verfestigung von gesellschaftlicher und persönlicher Ungerechtigkeit gerichtet sein. Die „Menschen von hohem Verdienst“ werden allerdings nicht ganz und gar im Welterleben stehen können – es sei denn, sie haben bereits die höchste Stufe, die Befreiung, erreicht. Danach können sie ins Welterleben zurückkehren, werden aber nie mehr ein Teil davon sein. Und es ist kaum abzustreiten, dass es eine der Unsitten des *Mahāyāna* ist, die Menschen viel zu früh wieder ins Welterleben zurückzuschicken. Dies geht auf ein falsches Verständnis des Bodhisattvatums zurück: So lange ich nicht die Unpersönlichkeit des Daseins wirklich (nicht nur intellektuell) erfahren habe, werde ich mich im Welterleben immer von neuem unheilsam verhalten, bin ich in großer Gefahr, das Ego zu verstärken und nicht abzubauen.

Aus dieser, meiner Auffassung ergibt sich auch ein anderes Verständnis von „*Sangha*“. Einerseits sehe ich – und nicht nur ich! – „*Sangha*“ als die Gemeinschaft aller, welche dem Edlen Achtfachen Pfad folgen. Niemand braucht sich ausgeschlossen zu fühlen, alle gehören zum *Sangha*. In gewisser Hinsicht sollte man auch Vertrauen zu diesem *Sangha* entwickeln – aber bitte nicht blindes Vertrauen! Man sollte sich dem *Sangha* als der Gemeinschaft öffnen, ohne zu vergessen, die einzelnen Mitglieder dieses *Sangha* kritisch zu betrachten. Andererseits sehe ich „*Sangha*“ als die Gemeinschaft aller verstorbenen und lebenden Menschen, welche das Erwachen erreicht haben

¹² Verse zum Aufatmen. Die Sammlung *Udāna* und andere Strophen des Buddha und seiner erlösten Nachfolger. Aus dem *Pālikanon* übersetzt v. Fritz Schäfer, Herrnschrot-Stammach, 1998: 4 [*Ni-(k)-kasāva* „säuerlich“ übersetzt Trätow im Mahavagga I.2 mit „nicht überheblich“]

oder zumindest die Unpersönlichkeit, Vergänglichkeit und Unzulänglichkeit des Daseins so erfahren haben, dass sie ihnen „ins Mark ihrer Knochen übergegangen ist“. Diese Menschen verdienen Verehrung, denn ihnen kann man nacheifern, und sie haben gezeigt, dass es möglich ist, den Weg zur Befreiung von allem Leiden zu gehen. Ob sie nun Robe tragen/trugen oder nicht, das spielt hier überhaupt keine Rolle. Im Sinne des „Brahmanentums durch Verdienst“ geht es nur darum, dass sie eine hohe Entwicklungsstufe erreicht haben und deswegen vertrauens- und verehrungswürdig sind.

Es muss betont werden, dass nach vielen Aussagen des *Pāli*-Kanons Nicht-Ordinierte ebenso fähig sind, das Erwachen zu erreichen, wie Ordinierte – und es ist nicht ausgeschlossen, dass es in der Moderne mehr spiritueller Fortgeschrittene oder sogar schon Erwachte gibt, die nicht-ordiniert sind, als Ordinierte. Warum dann den Ordinierten von vornherein ein Privileg einräumen und sie als „höher“ ansehen? Nein, wenn man z.B. thailändische Mönche betrachtet, die mit einer Decke oder einem Kissen herumlaufen und es sich im Gespräch mit Nicht-Ordinierten unterlegen, dann ist die richtige Reaktion darauf ein Lächeln voller Mitgefühl und der Wunsch, dass diese Mönche auch einmal lernen, ihre Arroganz und ihren Dünkel abzubauen und einzusehen, dass sie nicht besser sind als andere Menschen.

Das, was an spiritueller Ausstrahlung, an Mitgefühl und Weisheit, herüberkommt, das sollte für die Schüler/innen das einzige Kriterium dafür sein, warum sie eine/n bestimmte/n buddhistische/n Lehrer/in aufsuchen, egal, ob sie/er ordiniert ist oder nicht. Es kommt darauf an, ob die Lehrer/innen ihnen eine Vision des Todlosen vermitteln können – und dazu müssen sie bereits selbst einen Einblick in das Todlose bekommen haben, und sei es nur für den Bruchteil einer Sekunde. Es zeigt sich, dass die Schüler/innen auch wirklich mehr zu denen gehen, die ihnen kein oberflächliches Verständnis vom Buddhismus vermitteln, sondern sie in Mitgefühl und Weisheit bestärken können, weil sie es selbst ausstrahlen – wenn man auch zugestehen muss, dass es viele „Blender“ gibt, die sich eine Anhängerschaft heranziehen. Und solche „Blender“ können ordiniert oder nicht-ordiniert sein. Zwischen beiden besteht kein prinzipieller Unterschied, ganz im Gegenteil: eine Falsche Vorgebende, eine heuchlerische Nonne oder ein Mönch voller Dünkel, Falschheit, Klammern an sinnlichen Genüssen können für den Ruf ihres Ordens viel schädlicher sein als Nicht-Ordinierte gleichen Kalibers.

Um kein „Blender“ zu sein, braucht man sich nicht den Kopf zu scheren und dem Orden beizutreten. Aber man braucht Konsequenz: die Konsequenz, dem Edlen Achtfachen Pfad zu folgen, komme, was da wolle, sich um den Einblick ins Todlose zu bemühen, komme, was da wolle. Und das kann ich beispielsweise auch als Yogini und Yogi! Diese sollte man aber nicht im asiatischen Sinne missverstehen und meinen, Yoginis und Yogis würden auf Verbrennungsstätten sitzen, Knochenschmuck tragen, aus Schädelschalen trinken u.ä. In Asien gab und gibt es solche Yoginis und Yogis, aber eine neue, westliche Auffassung kann ganz anders aussehen. Danach ist eine Yogini, ein Yogi ein Mensch, der sich voll und ganz, mit jeder Faser seines Wesens dem Buddhismus geweiht hat, der sich darum bemüht, in jeder Sekunde seines Lebens jeden Gedanken, jede Wahrnehmung, jedes Gefühl, jeden Willensimpuls usw. als unpersönlich, vergänglich und unzulänglich wahrzunehmen – und loszulassen. Darum kann sich ein Arbeitsloser genau so intensiv bemühen wie eine Nonne oder ein Mönch – er darf allerdings nicht zu sehr in Familienbande verstrickt sein und im Hinterkopf immer noch den quälenden Gedanken haben, dass er einzelnen Familienmitgliedern gegenüber verpflichtet ist.

Und hier sei etwas eingeschoben, was auch Dhammika in *The Broken Buddha* missverstanden hat. Im *Udāna* wird die Geschichte von dem Mönch Sangāmajji erwähnt, dessen frühere Frau ihm seinen kleinen Sohn bringt und ihn auffordert, sich um ihn zu kümmern. Sangāmajji sieht das Kind jedoch weder an noch spricht er zu ihm und so muss die Frau das Kind wieder an sich nehmen und gehen. Der Buddha lobt Sangāmajji als jemanden, der von Fesseln frei und deswegen Brahmane ist. Im rechtlichen Sinne ist das, was Sangāmajji macht, unterlassene Hilfeleistung. Dhammika kritisiert ihn als jemanden, der kein Mitgefühl entwickelt hat – und ich stimme ihm durchaus zu. Man muss aber darüber hinaus seinen geistigen Entwicklungsstand bedenken. Da er gerade übt, alles loszulassen, als trivial und unwichtig zu erkennen – wendet er dieses Kriterium auch auf seinen

kleinen Sohn an. Da er sich immer noch intensiv um das Loslassen von Moment zu Moment bemühen muss, ist er noch nicht in der Lage, sich gleichzeitig um das Kind zu kümmern. Das gelänge ihm erst, wenn Loslassen ihm zur Selbstverständlichkeit geworden wäre, was z.B. in der Zen-Geschichte von Hakuin angesprochen wird. Hakuin wurde wegen seines reinen Lebenswandels geachtet, aber eines Tages wurde ein Mädchen im Dorf schwanger und behauptete, er wäre der Vater. Die Dorfleute waren sehr aufgebracht und als das Kind geboren wurde, brachten sie es zu Hakuin und sagten, jetzt müsse er es versorgen. Hakuin sagte: „So?“, nahm das Kind und zog es auf. Ein Jahr darauf gestand das Mädchen, dass der Vater des Kindes ein anderer war. Die Dorfleute gingen sehr verlegen zu Hakuin, gestanden ihren Irrtum ein und erbaten das Kind zurück. Hakuin sagte nur „So?“ und übergab ihnen das Kind. Er hatte einen Geisteszustand erreicht, in dem der vollständige Gleichmut erreicht ist. Die einzige Grundlage, der einzige Antrieb seines Handelns ist Mitgefühl aber im Handeln selbst bleibt der Geist bewegungslos. Das ist anders bei Sangāmajji aus dem *Pāli-Kanon*, der diesen Zustand eben noch nicht erreicht hatte und sich erst noch fortgesetzt darum bemühen musste. Er hatte richtig gehandelt und durfte sich gar nicht um das Kind kümmern, weil dies sein Bemühen konterkarieren würde.

Jeder/Jede kann als Yogi/Yogini bei sich in seiner/ihrer kleinen Wohnung leben und üben, üben, üben – möglicherweise viel besser als Mönche oder Nonnen, die Tag für Tag von den Menschen mit ihren Problemen bedrängt werden. Er/Sie führt dann kein Haushälterleben mehr, aber entscheidend ist, dass er /sie sich voll und ganz dem Buddhismus weihet, voll und ganz den Edlen Achtfachen Pfad geht. Ob das auch jemand schafft, der im Berufsleben steht? Ich weiß es nicht. Möglich. Bei einfachen handwerklichen Tätigkeiten, die selbstständig und ohne Druck ausgeübt werden, wahrscheinlich. Bei intellektuellen Tätigkeiten vielleicht. Ich gebe hier nicht vor, etwas zu wissen, sondern bleibe bei dem „Vielleicht“. Um eine Yogini oder ein Yogi zu sein, ist aber noch etwas anderes entscheidend: Als Yogini/Yogi steht man außerhalb der traditionellen Hierarchie „Mönch – Nonne – Haushälter – Haushälterin“, man unterliegt damit keiner Rangfolge. Alles: Oben und Unten, Bezeichnungen, Klassifizierungen sind von der absoluten Ebene aus gleich-gültig – diese Erfahrung hat die Yogini/der Yogi schon gemacht oder bemüht sich zumindest darum. Er erreicht – und dies ist meine These – das Nirwana genauso schnell oder langsam wie Ordinierte. Vielleicht sogar schneller? Im Übrigen bezeichne ich mich als Yogini und lebe auch so. Man kann als Yogini bereits Meditation und Buddhismus unterrichten, sollte sich beim Unterrichts aber immer darum bemühen, seinen Schüler/innen gegenüber Gleichmut und Objektivität beizubehalten. Darüber hinaus ist die Bezahlung ein Problem. Viele nicht-ordinierten (oder nicht mehr ordinierte) Lehrer/innen lassen sich von ihrer Anhängerschaft bezahlen, damit ihre alltäglichen Bedürfnisse befriedigt sind. Ich gebe kein Urteil darüber ab, sondern weise nur darauf hin, wie problematisch das ist. Wenn man finanziell von der Anhängerschaft abhängig ist, muss man sich immer bemühen, seine Anhänger nicht vor den Kopf zu stoßen, ihre Wünsche zu erfüllen – auch wenn diese Wünsche im Weltlichen bleiben. Die Anhängerschaft wird vom Lehrer/von der Lehrerin abhängig, aber umgekehrt ist es ebenso. Es entsteht eine wechselseitige Abhängigkeit, bei der die Gefahr besteht, dass man sich gegenseitig herunterzieht. Bei den Ordinierten ist diese Gefahr ebenfalls gegeben – die Geschichte der buddhistischen Orden hat gezeigt, dass sie sehr konkret geworden ist -, aber auf Grund der Ritualisierung der Spenden durch die Nicht-Ordinierten ist sie etwas geringer. Diesen finanziellen Aspekt möchte ich nicht beurteilen, denn er sieht von Fall zu Fall anders aus. Doch zumindest lässt sich sagen, dass eine Bezahlung bei Nicht-Ordinierten wohl noch problematischer als bei Ordinierten ist.

Und wie steht es nun mit der Frage des Zölibats? Eine Diskussion darüber hat im Buddhismus überhaupt noch nicht begonnen! Denken wir an die asiatischen Mönche, die bereits in frühesten Jahren ins *Vihāra* kamen und mit Beginn ihrer Pubertät den Stürmen der Hormone ziemlich hilflos ausgesetzt sind! Denken wir an die vielen westlichen Mönche, die die Robe wieder ausgezogen haben, weil sie mit dem Verzicht auf die Sexualität nicht klarkamen! Denken wir an die Fälle von Missbrauch Abhängiger, die es im *Theravāda* und *Mahāyāna* genauso gibt wie in anderen Religionen! Gerade bei westlichen Ordinierten zeigt sich, dass sie noch am ehesten im Orden bleiben, wenn sie zu einem Zeitpunkt ordiniert wurden, als sie sich „die Hörner bereits abgestoßen haben“ – und das gilt für Männer und Frauen. Andererseits sollte man bedenken, wie herrlich ein Leben al-

lein sein kann, sofern man nicht von der für den Westen typischen Angst vor der Einsamkeit geplagt wird. Es gilt zu erkennen, dass Einsamkeit nichts weiter als ein Gefühl ist, welches entsteht und auch wieder vergeht, und das, wenn man sich entschließt, es bloß zu betrachten, gar nicht so schlimm ist.

Das Zölibat bietet alle Chancen, sich voll und ganz dem Buddhismus zu weihen. Nun wird man einwenden, dass asiatische Yoginis und Yogis tantrischer Provenienz Sexualität wieder ausüben. Es scheint also nicht so zu sein, dass die Ausübung von Sexualität unbedingt an das *Samsāra* bindet. Man muss jedoch bedenken, dass bei tantrischen Yoginis und Yogis die Ausübung von Sexualität erst auf einer sehr, sehr hohen Stufe gestattet ist. Dies verkennen auch die westlichen Buddhist/innen, die meinen oder denen man auch beibringt, die Ausübung von Sexualität wäre sehr nützlich, weil man damit auf dem spirituellen Pfad weiterkommt. Um es noch einmal zu betonen: Erst wenn ich mich vollständig von der Welt gelöst habe, kann ich die sexuelle Energie für geistige Zwecke benutzen. Vorher nicht. Oder irre ich mich? Kann man sexuelle Energie auch vorher für geistige Zwecke benutzen? Wer hat schon viel Erfahrung damit? Ich möchte keine endgültige Meinung zur Frage des Zölibats äußern – denn es wäre nur eine Meinung. Im Grunde muss das jeder und jede selbst entscheiden.

Bhikkhu Bodhi weist mit vollem Recht darauf hin, dass die Frage von Karma und Wiedergeburt in der modernen Lehre nicht genug beachtet wird. Allerdings stellt er Karma und Wiedergeburt zu sehr als Glaubensvorstellung hin. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, wie wichtig es im Westen ist, zu betonen, dass der Buddhismus eine Erfahrungsreligion und keine Glaubensreligion ist. Dadurch unterscheidet er sich wohltuend von den meisten anderen Religionen¹³ und gerade dadurch ist er ihnen überlegen. Bhikkhu Bodhi stellt Karma und Wiedergeburt zu sehr als bloßes Dogma, als reine Glaubensangelegenheit dar. Sicher wird anfangs bei bestimmten Punkten der buddhistischen Lehre Vertrauen gefordert, aber es ist immer nur ein vorläufiges Vertrauen, das sich später, wenn sich Erfolge in der Praxis einstellen, als gerechtfertigt erweist. Wenn sich der Buddhismus im Westen als Glaubensreligion darstellt, dann hat er von vornherein verloren! Westliche Buddhist/innen sind oft von Glaubensreligionen enttäuscht worden, sie haben dagegen eine gesunde Skepsis (keinen Skeptizismus, keinen Zweifel, der sich selbst unaufhörlich reproduziert) entwickelt. Sie sind durch die Aufklärung gegangen, von ihr – vielleicht nicht bewusst, aber zumindest unbewusst – beeinflusst worden, und das muss berücksichtigt werden. Und das kann berücksichtigt werden.

Karma ist etwas, was dem vom naturwissenschaftlichen Weltbild beeinflussten westlichen Denken durchaus entgegenkommt¹⁴, denn auf einer äußeren Ebene entspricht es durchaus dem naturwissenschaftlich abgesicherten Ursache-Wirkungs-Prinzip, während es auf der viel wichtigeren inneren Ebene für psychologische Fakten wie z.B. Gewohnheiten ein überzeugendes Erklärungsmuster liefert. Daneben muss man noch bedenken, dass dieses Erklärungsmuster des Karma für den Buddhismus das unverzichtbare ethische Fundament liefert – ohne die Vorstellung vom Karma wäre, wie es der Buddha des *Pāli*-Kanons in der Auseinandersetzung mit den sog. Häretikern immer wieder zum Ausdruck gebracht hat, eine Begründung für ethisches Verhalten nicht gegeben. Karma betrifft aber nur die relative Ebene, es wirkt im *Samsāra*, nicht auf der *Nibbāna*-Ebene.

Etwas komplizierter und strittiger ist die Lehre von der Wiedergeburt, die der Buddha dem allgemeinen indischen Denken entnommen hat – damals war völlig unvorstellbar, von etwas anderem als der Wiedergeburt auszugehen. Wiedergeburt ist nur dann direkt erfahrbar, wenn man schon eine sehr hohe Stufe erreicht hat, von daher kann man sie auf der Basis des Vertrauens übernehmen – aber nicht als Dogma, wie es Bhikkhu Bodhi darstellt. Sie ist – wie die Vorstellung vom Karma –

¹³ Eine weitere Religion, die größtenteils Erfahrungsreligion ist, ist z.B. der Taoismus.

¹⁴ Dies bedeutet aber nicht, dass der Buddhismus die Bestätigung durch die Naturwissenschaften braucht. Viel entscheidender – wenn auch immer noch nicht unbedingt erforderlich – ist, dass die Psychologie und die Neurowissenschaften als die Wissenschaften, die sich mit den Vorgängen der Psyche beschäftigen, seine Lehren bestätigen. Wirklich entscheidend und unverzichtbar ist jedoch, dass die Lehre vom Karma/Kamma zur Leidfreiheit führt. Dies ist nämlich der eigentliche Prüfstein.

ein Hilfsmittel, um ein festes ethisches Fundament zu schaffen. – Problematischer ist jedoch, dass sie sich eigentlich mit dem Gesetz von *Anattā*, von der Unpersönlichkeit des Daseins und der Lebewesen, nicht verträgt. Einerseits wird überzeugend dargelegt, dass mit dem Tod eines Menschen alles, was ihn ausmacht, auch sein Bewusstsein, endet. Das Einzige, was von ihm weiter besteht, ist sein Karma, was sich auf „sein“ künftiges Leben auswirkt. Um dies zu verdeutlichen, hat man im *Theravāda* bestimmte Bilder gefunden, so z.B. das Bild von der ausgehenden Kerze, mit der eine neue Kerze angezündet wird, während die alte zugleich verlischt. Dies erklärt, wie Karma über ein Leben hinaus wirken kann. Aber man darf nicht übersehen, dass mit dem Tod auch das Bewusstsein des „alten“ Menschen verlischt! Paul Williams hat in seinem umstrittenen, aber zu empfehlenden Buch *The Unexpected Way*, in dem er versucht, seine Konversion zum Katholizismus – nachdem er zwanzig Jahre lang Buddhist war (*Gelug*-Tradition) und auch die buddhistische Lehre unterrichtet hat – zu erklären¹⁵, genau dies angeführt. Er sagt, dass mit dem Tod für das Individuum eigentlich doch nach Auffassung des Buddhismus alles aufhört, da das Individuum sein persönliches Bewusstsein nicht in das neue Leben retten kann!

Die tibetischen Buddhist/innen umgehen diese Schwierigkeit, da sie von einem Bewusstseinskontinuum ausgehen, das von einem Leben ins nächste mitgenommen wird. In dem viel stringenteren *Theravāda*-Buddhismus ist diese Möglichkeit nicht gegeben – wie sich also vom Vorwurf des Extrems des Materialismus befreien? Ich möchte dem an dieser Stelle nicht näher nachgehen, empfehle den Punkt aber zur weiteren Diskussion. Meine persönliche Einstellung ist: Wieso will „ich“ denn etwas aus dem *Samsāra* in das nächste Leben mitnehmen? *Samsāra* ist unzulänglich und vergänglich – völlig unwichtig, wenn man erst einmal Einblick darin gewonnen hat, dass es noch etwas anderes – etwas ganz Anderes – gibt. Übrigens reicht es auch, wenn man am Anfang auf die Grundthese von der Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit des *Samsāra* vertraut (schließlich kann man sie in jedem Moment an der eigenen Erfahrung verifizieren, was das Vertrauen der Westler/innen stärken dürfte). Aber das ist nur meine persönliche Antwort. Eine weitere Diskussion, die andere Gesichtspunkte anführt, wäre wünschenswert.

Nun zur Diskussion von Bhikkhu Bodhis Einschätzung der amerikanischen *Vipassanā*-Bewegung. Viele Kritikpunkte scheinen mir berechtigt – ich sehe die Bewegung jedoch differenzierter. Bhikkhu Bodhis Kritik lässt eine gewisse Angst vermuten, dass die *Vipassanā*-Bewegung mit ihren Erfolgen „seinen“ traditionellen Ordinierten-Buddhismus unterminieren könnte. Meiner Ansicht nach befriedigt sie sehr viel stärker als der traditionelle Ordinierten-Buddhismus die Bedürfnisse des Westens; daher rührt ihr Erfolg. Sie scheint mir jedoch immer oberflächlicher geworden zu sein. Man betrachte einmal die Schriften ihrer herausragenden amerikanischen Lehrer/innen: Es ist nicht viel mehr als ein Wellness-Buddhismus davon übrig geblieben. Vielleicht liegt das u.a. auch daran, dass sich diese Lehrer/innen nach den unmittelbaren Bedürfnissen ihrer Schüler/innen richten müssen, da sie von ihnen finanziell abhängig sind. Vor ein paar Monaten habe ich es geschafft, ein von einer ihrer Koryphäen geschriebenes, über vierhundert Seiten starkes Buch in kürzester Zeit zu lesen: Es reichte nämlich das Durchblättern, nichts Wichtiges, nichts Neues, nichts Tieferes war darin zu finden. Alles nette psychologische Ratschläge für ein gestresstes Massenpublikum. Bhikkhu Bodhi erwähnt nicht, dass die *Vipassanā*-Bewegung inzwischen riesige Zentren besitzt, die schon allein auf Grund ihrer Größe sehr kommerziell ausgerichtet sind. Und wie viele Menschen sind inzwischen zu arm, um sich dort ein Seminar leisten zu können!

¹⁵ Ich empfehle dieses intelligent geschriebene Buch, weil man sich danach über die eigene buddhistische Position klarer ist und besser versteht, welche unüberbrückbare Kluft eine wirkliche Buddhistin/einen wirklichen Buddhisten vom Römischen Katholizismus trennt. Man kommt beim Lesen sehr schnell an den Punkt, an dem man die Entscheidung von Paul Williams einfach nicht mehr begreifen kann. Im Übrigen scheint es mir typisch, dass er vorher Anhänger der *Gelug*-Tradition war, in der bei der Ausbildung der Schüler/innen über lange Zeit nicht viel Wert auf Meditation gelegt wird. Daher kommt es, dass die Ausbildung einer emotionalen Komponente für alle die, welche Ritualen nichts abgewinnen können, nicht genug berücksichtigt wird: Wie soll ein/e westliche Schüler/in da wirkliche Wurzeln im Buddhismus ausbilden?

Bhikkhu Bodhi erwähnt folgendes nicht, was vielleicht in seiner Kritik unausgesprochen enthalten sein mag: Die Menschen, die zu *Vipassanā*-Kursen strömen, sind süchtig nach angenehmen Gefühlen. Und welches Gefühl kann angenehmer sein, als wenn beim Sitzen nach tagelangen Schmerzen in den Beinen der Schmerz plötzlich aufhört und ein exquisites Gefühl des Loslassens und Entspannens einsetzt, oder wenn bei der Meditation nach Goenka nach tagelanger Körperdurchwanderung auf einmal ein ganz köstliches Gefühl wie von Honig, der am Körper herunterfließt, entsteht! Deshalb nehmen die meisten Menschen die Strapazen auf sich und nehmen immer wieder an Retreats teil! Niemand macht ihnen klar, dass sie dabei auch nur an angenehmen Gefühlen hängen und diese Gefühle reproduzieren wollen. Kurz: Sie sind süchtig danach geworden und wollen ihre Sucht befriedigt wissen. Auch die Betrachtung alles dessen, was von Augenblick zu Augenblick entsteht und vergeht, führt zu einem angenehmen wohligen Gefühl, wenn sie nur konzentriert genug durchgeführt wird. Und nicht von vielen in der *Vipassanā*-Bewegung wird gelehrt, dass sie auch dieses angenehme Gefühl nur als *Samsāra* auffassen sollten! Es sei denn, sie wollen in der Unzulänglichkeit des Daseins verweilen. Es gibt jedoch eine Menge Menschen, die genau das wollen!

Eine buddhistische Religionslehrerin berichtete, dass viele Schüler/innen sie fragen, warum sie eigentlich das Leiden aufgeben sollen. Das Leben wäre doch angenehm, wenn es nach Kummer und Trauer dann wieder von Glückszuständen abgelöst wird. Sie haben sich in diesem Wechsel eingerichtet – und muss ich nicht ihre Meinung akzeptieren? Gibt es wirklich überzeugende Argumente, warum man versuchen sollte, den Ausweg aus der Leidhaftigkeit des Lebens zu finden? Kann man sich nicht auch, wie z.B. das Christentum, in Illusionen wiegen und auf ein Leben nach dem Tode hoffen (dies ist eine weitere Frage, zu der ich durch die Lektüre des Buches von Paul Williams kam)? Hier stelle ich wieder nur Fragen. Eine weitere Diskussion wäre angemessen.

Es gibt aber ein unschätzbare Verdienst der amerikanischen *Vipassanā*-Bewegung, das ich unbedingt noch erwähnen möchte. Sie hat es erreicht, dass bestimmte buddhistische Grundsätze des *Theravāda*-Buddhismus in die Öffentlichkeit eingesickert sind, dass sie zum allgemeinen Gedankengut geworden sind – und dies, ohne dass das Wort „Buddhismus“ überhaupt erwähnt wird. Wenn eine deutsche Fernseh-Zeitschrift auf dem Titelbild einen Artikel mit der Überschrift „Neue Wege zur Gelassenheit. Ziele realistisch setzen, Grenzen angstfrei akzeptieren – die fünf wichtigsten Schritte zu einer achtsamen Lebensführung“¹⁶ ankündigt, dann zeigt dies, dass der *Theravāda*-Buddhismus in der deutschen Gesellschaft angekommen ist und nun die Möglichkeit besteht, dass einige seiner Grundsätze auch von den Menschen akzeptiert werden können, die ganz anderen religiösen Vorstellungen anhängen. Dies war übrigens immer ein großes Plus des Buddhismus: seine Integrationsfähigkeit. Natürlich könnte sie von einigen als Infiltration negativ verstanden werden, aber ich sehe sie eher positiv. Schließlich geht es im Buddhismus um Grundsätze, die dem einzelnen Menschen im Leben sehr viel helfen können. Ein *Theravāda*-Buddhismus jedoch, in dem die herausragende Stellung der Ordinierten betont wird, kann eine solche Leistung nicht erbringen: Er wird den Westlern, die anderen religiösen Vorstellungen anhängen, immer als etwas Exotisches und ein bisschen Abgefahrenes erscheinen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für mich das Anlegen der Robe nur als eine Lebensmöglichkeit unter anderen erscheint. Es gibt noch andere Alternativen – z.B. das Leben als Yogini und Yogi, welche sich bewusst als Außenseiter/innen sehen. Inwieweit das Ablegen der Robe nach einer gewissen Zeit der Hauslosigkeit und die Rückkehr in das Leben der Nicht-Ordinierten eine andere Alternative ist, das möge jemand entscheiden, der damit Erfahrung hat. Übrigens gibt es noch eine andere Alternative – aber hier werde ich schon sehr spitzfindig: Das ist das bewusste Leben als Haushälter und die Verehrung der Ordinierten. Eine hundertprozentige Verehrung, die dem gleichkommt, was bei den Tibetern unter „Verehrung des Guru“ verstanden wird, und bei der es z.B. nicht wichtig ist, ob der Verehrte sich immer ethisch korrekt verhält. Wichtig ist die Ausschließlichkeit der Verehrung. Auch das ist ein Weg – jedoch nur einer unter mehreren! -, der zur Loslösung führen kann.

¹⁶ *HörZu*, Nr. 47. 25.11.-1.12.2006

Die Erfahrung zu machen, was *Samsāra* wirklich ist, ist befreiend. Damit ist ein Schritt dahin getan, nicht mehr an Meinungen zu hängen, sich nicht mehr hinter Traditionen zu verstecken und der „guten alten Zeit“ nicht mehr nachzutruern. Meinungen, Traditionen, Kritik und Ansichten (sogar die „Rechte Ansicht“) gehören zum *Samsāra*. Der *Dhamma/Dharma* ist nur ein Floß, dessen muss man sich immer bewusst sein. Ein Floß ist nötig, um den Strom zu überqueren und ans andere Ufer zu gelangen, um die bedingte Welt auf Dauer zu verlassen und im Unbedingten zu leben und zu sterben (und nicht mehr wiedergeboren zu werden). Welche Trittsteine man dazu benutzt, ob es solche sind, auf denen das Wort „Ordinierter“ eingraviert ist, oder solche, auf denen das Wort „Yogini“ eingraviert ist, oder solche, auf denen das Wort „Hausleute“ eingraviert ist – wenn man fest auf ihnen steht und sich hundertprozentig bemüht, dann führen alle zum *Nirvana*.

Dr. Marianne Wachs

Ein Leben in Einsamkeit: Selbstsucht oder Selbstlosigkeit?

Der Mensch ist seiner Natur nach ein gesellschaftlich geformtes Wesen, das allein nicht lebensfähig ist. Denken wir nur an die Hilflosigkeit eines Säuglings oder eines kleinen Kindes. Es wird jedoch immer wieder berichtet, dass ein Säugling/kleines Kind in der Wildnis fernab der Menschen ausgesetzt wurde. Am bekanntesten ist der Fall von Kaspar Hauser. Er soll in einem dunklen Behältnis aufgewachsen sein. Als er 1828 im Alter von 16 Jahren in Nürnberg gefunden wurde, blieb seine geistige Entwicklung trotz der Bemühungen seiner Adoptiveltern eng begrenzt. Ist geistige Entwicklung nur durch Sozialisierung, d.h. durch ein Miteinander der Menschen und durch Kommunikation möglich?

Ist es vorstellbar, ein Leben zu führen, d.h. zu handeln, ohne dass die eigenen Handlungen Folgen auf das eigene und das Leben anderer haben? Muss man sich in die Einsamkeit – sei es nun ein Kloster oder auch eine einsame Insel – zurückziehen und alle menschlichen Bindungen abbrechen, um niemanden ungewollt ein Leid zuzufügen? Diese Frage behandelt Stefan Zweig (1881- 1942) unter anderem in seiner Legende *Die Augen des ewigen Bruders*.¹⁷ Der Autor verlegt die Handlung in das ferne Indien und beginnt: „In den Jahren, ehe noch der Erhabene Buddha auf Erden weilte, [...] lebte im Lande Birwagher bei einem König Rajputas¹⁸ ein Edler, Virata, den sie den ‚Blitz des Schwertes‘ nannten“ (9). Virata war ein guter Jäger und diente seinem König als tapferer Krieger. Er wurde von allen geehrt, denn „aufrecht standen seine Augen vor der Frage der Menschen“ (9). Er sah die Bedürfnisse seiner Mitmenschen voller Gleichmut (*upekkhā*) – also ohne Hass oder Gier – und war bemüht, allen gesellschaftlichen Ansprüchen gerecht zu werden. Als das Königreich eines Tages bedroht wurde, zog Virata in den Krieg, um dem König pflichtgemäß seine Treue zu beweisen. Nachts besiegte er die Feinde. Als er am nächsten Morgen die Toten betrachtete, ihnen die Augen schloss und sie – wie damals in Indien üblich – verbrennen ließ, befand sich unter den Toten sein älterer Bruder, dessen Augen ihn vorwurfsvoll anzusehen schienen. Hat Virata damit ohne böse Absicht (*cetanā*) eine Tat begangen, die für ihn und andere karmisch unheilsame Folgen hat?

Als der König, glücklich über den Sieg Viratas, ihm anbot, der oberste Heerführer zu werden, lehnte dieser mit der Begründung ab: „Ich kann nicht Führer sein im Kriege, denn im Schwerte ist Gewalt, und Gewalt befeindet das Recht. Wer Teil hat an der Sünde der Tötung, ist selbst ein Toter. Ich aber will, dass nicht Furcht ausgehe von mir und will lieber das Brot des Bettlers essen, denn unrecht tun wider dies Zeichen, das ich erkannte“ (17). So wurde Virata zum obersten Richter – zum Gerechten – ernannt und war von nun an die „Quelle der Gerechtigkeit“ (20). „Er überdachte stets seine Entscheidung, urteilte ohne Abneigung oder Zuneigung, sondern mit Gleichmut und befragte die Verurteilten, ob er sie gerecht beurteilt hätte. Niemals sprach er ein Todesurteil aus, „denn er scheute Blut“ (19).

Eines Tages warf ein zu vielen Jahren Gefängnis und Geißel Verurteilter dem Richter jedoch vor, dass er gar nicht beurteilen könne, was richtig oder falsch wäre, da sein Wissen nicht auf eigener Erfahrung, sondern lediglich auf subjektiven Aussagen anderer Menschen beruhe. Deshalb wäre sein Urteil nicht gerecht. „Schuldige vermisst sich dein Hochmut zu strafen und bist selbst der Schuldigste aller, denn ich habe im Zorne Leben genommen, im Zwange meiner Leidenschaft, du aber tust kalten Blutes mein Leben von mir und misst mir ein Maß, das deine Hand nicht gewogen und dessen Wucht sie nie geprüft hat“ (24). Virata beschloss daraufhin, einen Monat unter den gleichen Bedingungen anstelle des Verurteilten im Gefängnis zu verbringen, denn „es darf keiner messen mit einem Maße, das er nicht kennt“ (29). Er verbrachte also einen Monat unerkannt im

¹⁷ Insel Verlag, Frankfurt am Main 1998³⁷; die Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe.

¹⁸ Der Name Rajputa (*rāja* = König; *putta* = Sohn) verweist darauf, dass sich die Geschehnisse in Indien ereignet haben sollen.

Gefängnis und nahm auch die Geißelung anstelle des Missetäters auf sich. Als er in seiner Zelle nach dieser Züchtigung erwachte, wusch ihm die Frau des Pförtners die Stirn und „der Stern des Mitleids [strahlte] ihm aus ihrem Blick entgegen. Und durch den Brand seines Leidens erkannte er den Sinn allen Leidens“ (31). Lehrt diese direkte Erfahrung des körperlichen Leidens ihn erst, was Mitleid (*karuṇā*) tatsächlich bedeutet?

Von dieser Fürsorge (*karuṇā*) getragen setzte sich Virata zur Meditation. „Achtzehn Nächte genoss Virata das göttliche Geheimnis hingebenden Schauens, losgelöst vom eigenen Willen und ledig des Stachels des Lebens“ (33). Er erlebte ganz und gar die Gegenwart, ohne an Vergangenes oder Zukünftiges zu denken. Erst als sein Denken plötzlich wieder einsetzte, fragte er sich, was wäre, wenn er für ewig in dieser Zelle eingesperrt bliebe und der Verurteilte nach einem Monat nicht wieder seinen Platz einnehmen würde? In diesem Augenblick begann sein [psychisches] Leiden, denn „Zeit strömte ein in seine Seele und Angst und Hoffen, die Wirrnis des Menschen“ (33). Als Virata die Zelle verlassen hatte, bat er den König, sein Richteramt niederlegen zu dürfen, denn „gerecht kann nur sein, der nicht teil hat an Keines Geschick und Werk, der einsam lebt: nie war ich näher der Erkenntnis, als da ich einsam war, ohne der Menschen Wort, und nie freier von Schuld“ (36).

Virata lebte von nun an bei seiner Familie und stand allen mit Rat und Tat zur Seite, so dass er den Namen „Acker des Rats“ bekam. Es war ihm jedoch auch hier nicht vergönnt, allen gerecht zu werden. Als seine Söhne einen entlaufenen Sklaven hart bestrafen, trat er für die Freilassung des Sklaven ein. Seine Söhne empörten sich und wiesen ihn darauf hin, dass auch er von der Arbeit der Sklaven lebe. Da er nicht beiden Parteien gerecht werden konnte, zog er sich in die Einsamkeit des Waldes zurück und lebte ausschließlich von seiner Hände Arbeit. Hier stellt sich die Frage, ob die Ursache seines Rückzugs aus der Welt nicht die Ablehnung (*dosa*) der „Bosheit“ bzw. Unwissenheit seiner Mitmenschen (seiner Söhne und der Sklaven) andeuten könnte. Kommt in dieser Haltung nicht ein gewisser Hochmut zum Ausdruck?

Die Legende berichtet weiter, dass Virata aus dem Abstand von der Welt heraus erkannte: „Nur sich selbst kann der Einsame belehren. (...) Die Weisheit der Einsamen ist eine andere, denn die der Welt, das Gesetz der Betrachtung ein anderes, denn das der Tat“ (49). Warum und in wiefern unterscheidet sich aber nun die „Weisheit des Einsamen“ von der der Welt? Virata ist nicht mehr eingebunden in das gesellschaftliche Geschehen, sondern betrachtet es aus dem (emotionslosen?) Abstand seiner Einsamkeit heraus. Er hatte seine Familie verlassen, da die Taten seiner Söhne – von der Arbeit der Sklaven zu leben, diese als ihr Eigentum zu betrachten und hart zu strafen – ihm unrecht erschienen. Selbst hat er jedoch nichts dazu beigetragen, diesen unrichten Zustand zu beheben, denn dann hätten seine Söhne ihm gezürnt. Hätte er nicht durch seine bevorzugte Stellung am königlichen Hofe dazu beitragen können, dass die Sklaverei mit anderen Augen gesehen und möglicherweise später abgeschafft wird? Hätte er sich nicht zumindest für eine bessere Behandlung der Sklaven wirkungsvoll einsetzen können? Und trifft es wirklich zu, dass der Einsame (Betrachter) nur sich selbst belehren kann? Virata hat die Sklaverei zwar nicht am eigenen Leib erfahren, kann sich aber durchaus in die Lage der Gepeinigten hineinversetzen, zumal auch er im Gefängnis ausgepeitscht wurde. Hat er nicht selbst die Wohltat des Mitleids der ihn pflegenden Pförtnerfrau empfunden? Hätte er nicht die leidenden Sklaven aus Mitleid (*karuṇā*) trösten müssen, anstatt sich in (überheblichen?) Betrachtungen zu ergehen?

Virata wurde nun der „Stern der Einsamkeit“ genannt. Mit der Zeit folgten immer mehr Menschen seinem Beispiel. „Wenn sie einander begegneten beim Früchtesuchen am Wege, sprachen sie kein Wort, um nicht neue Gemeinschaft zu binden, aber ihre Augen lächelten einander freundlich zu“ (51). Die (gerechten) Männer werden als glückliche und unabhängig voneinander lebende Menschen beschrieben, die die Einsamkeit gewählt haben, um keine Schuld auf sich zu laden.

Eines Tages musste Virata ins Dorf gehen, um einen Toten zu bestatten. Eine Frau blickte ihn hasserfüllt an. Diese Augen erinnerten ihn an die Augen seines getöteten Bruders und er erkundigte

sich nach dem Grund ihres Zorns. Ihr Mann, der die Familie ernährt hatte, wäre Virata in den Wald gefolgt, so dass ihre drei Kinder verhungert wären. Sie warf ihm vor, ihren Mann verführt und damit Schuld auf sich geladen zu haben. Dieser hatte die Familie hilflos zurückgelassen, um sein eigenes Heil in der Waldeinsamkeit unter Gleichgesinnten zu suchen.¹⁹ Virata erkannte: „Ich trage an dir Schuld, und an vielem anderen Schicksal wohl auch, das ich nicht ahnte. Denn auch der Untätige tut eine Tat, die ihn schuldig macht auf Erden, auch der Einsame lebt in allen seinen Brüdern“ (56). Virata wurde durch diese Begegnung bewusst, dass auch in der Einsamkeit des Waldes und ohne, dass er selbst emotional (durch Abneigung oder Zuneigung) an andere gebunden ist, seine Tat bzw. Untätigkeit Auswirkungen auf „seine Brüder“ hatte, denen er als Vorbild diente. Weist Stefan Zweig hier nicht darauf hin, dass alle Phänomene in irgendeiner Beziehung zu einander stehen?

Auch die kleinste Handlung (Gedanken, Reden und Taten) – sogar in der Einsamkeit – beeinflusst das gesamte Geschehen in der Welt. Allein durch die Tatsache, dass der Mensch lebt, muss er handeln, und sei es nur deshalb, um seinen Körper am Leben zu erhalten. Es geht also nicht darum, nichts zu tun – was als lebender Mensch unmöglich ist –, sondern darum, die eigenen Gedanken, Reden und Taten achtsam und bewusst auszuführen. Wenn in der *Bhagavadgita* – die der Autor im Vorspann seiner Legende zitiert – steht: „Außer dem Opfer steckt die Welt ganz in den Fesseln ihres Tuns (III,9)“, so ist mit „Opfer“ wohl „Selbstlosigkeit“ gemeint, denn im Folgendem heißt es: „Die Toren hängen an der Tat, die sie vollführen, [...]. Der Weise tut sie ohne Hang, sich mühend um der Menschheit Wohl“ (III,25).

In der Legende von Stefan Zweig steckt Virata insofern „in den Fesseln seines Tuns“, als er sich aus der Welt zurückgezogen hat, um nicht in die – in seinen Augen bösen – Taten seiner Mitmenschen verwickelt zu werden. Er erkennt seine selbstsüchtigen Motive: „Ich wehrte dem Leben den Dienst, ein Nutzloser war ich, denn ich nährte nur mein Leben und diente keinem anderen“ (58). Sein Verhalten entspricht in etwa dem eines reichen Menschen in der heutigen Gesellschaft, der einen hohen Zaun um seinen gut gepflegten Garten errichtet, damit die Kinder der armen Nachbarn dort ja nicht spielen können. Auch für ihn ist die Hauptsache, dass er seinen gepflegten Garten vor den Leiden der Welt abschirmt. Hätte er nicht vielmehr die Kinder einladen können, in seinem Garten zu spielen?

Um auch die geringsten selbstsüchtigen Handlungen zu vermeiden, erklärte Virata dem König: „Ich will nicht mehr frei sein meines Willens. Denn der Freie ist nicht frei und der Untätige nicht ohne Schuld. [...] Mache mich frei von meinem Willen“ (58). Er beschloss, anderen selbstlos zu dienen und wurde der „Hüter der Hunde“ im Palast des Königs. Virata hatte erkannt, dass der sog. „freie“ Wille (*cetana*) eine Tat oder die Enthaltung einer Tat – Untätigkeit – bewirken kann, deren Ausmaße er selbst nicht einschätzen kann. Um keine Schuld – kein negatives Karma – auf sich zu laden, dient er als „Hüter der Hunde“, denn „wer nur dient und seinen Willen hingibt, ohne zu fragen, der hat die Schuld von sich getan und rückgegeben an den Gott“ (59). Handelt Virata hier aus Selbstlosigkeit, um anderen etwas Gutes zu tun, oder aus Selbstsucht, indem er sich weigert, Verantwortung für seine Entscheidungen zu übernehmen?

Nun ist „Dienen“ sicher eine Art von Hin-Gabe, also ein Loslassen der egoistischen Motive wie Gier, Hass und Verblendung, eine „Rückgabe der [eigenen] Schuld an einen Gott“ ist jedoch nach buddhistischer Auffassung nur in dem Sinne vorstellbar, dass durch die Hin-Gabe bzw. das selbstlose Dienen die negativen Tendenzen des Karma keine Wirkung zu erzeugen imstande sind. Denn: „Eigner der Taten sind die Wesen, Erben der Taten, die Taten sind der Schoß, der sie gebiert, sind ihre Freunde, sind ihre Zuflucht. Was immer für Taten sie tun, gute oder böse, deren Eigner werden sie sein“ (*Majjhima Nikāya* 135). Haben wir als Menschen aber nicht gerade die einzigartige Mög-

¹⁹ Der Buddha forderte unter anderem, dass vor Aufnahme in den *Sangha* die Erlaubnis der Eltern bzw. der Familie vorliegen müsse.

lichkeit, durch unsere Entscheidungskraft (*cetanā*) eine positive heilsame (*kusala*) Handlung zu begehen? Sollte Dienen bzw. Loslassen deshalb nicht mit Überlegung geschehen?

Virata erlangte als Krieger, Richter und Ratgeber den Höhepunkt seines Ansehens und war der Überzeugung, für die Menschen ein Vorbild und Wohltäter zu sein. Er war im ganzen Lande bekannt und wegen seiner Unparteilichkeit und Gerechtigkeit berühmt. Als ihm bewusst wird, dass all seine Taten auch leidvolle Wirkungen auf andere Menschen haben, zieht er sich als Asket in die Einsamkeit zurück. Aber sein Leben als Asket hat ebenfalls (auch negative) Auswirkungen auf andere. Es gelingt Virata nicht, sein Leben so zu führen, dass niemand sich vor ihm fürchtet oder dass sein Tun bzw. Nichttun das Leben seiner Mitmenschen nicht beeinflusst (17). Es spielt also keine Rolle, ob Virata innerhalb oder außerhalb der Gesellschaft lebt, Verantwortung trägt er in jedem Fall, da seine willentlichen Handlungen (*kamma-cetanā*) immer mittelbare oder unmittelbare, negative oder positive Wirkungen haben. Ist es vielleicht gar nicht so wichtig, ob ein Mensch zurückgezogen oder in der Gesellschaft lebt? Sind nicht vielmehr die – selbstsüchtigen oder selbstlosen – Motive ausschlaggebend für die Folgen seiner Taten?

Der Ausgang der Legende *Die Augen des ewigen Bruders* erweckt einerseits den Anschein, als ob der Autor Stefan Zweig seinen Helden scheitern lässt, denn als Virata gestorbenen ist, schämten seine Kinder sich seinetwegen, die Menschen hatten ihn vergessen und „nur die Hunde heulten zwei Tage und zwei Nächte lang, dann vergaßen auch sie Virata, dessen Namen nicht eingeschrieben ist in die Chroniken der Herrscher und nicht verzeichnet in den Büchern der Weisen“ (61). Hat aber andererseits Virata nicht gerade dadurch sein Ziel erreicht, dass er seinen eigenen Willen (*cetanā*) aufgegeben hat, in Vergessenheit geraten ist und seine Taten keine (negativen/positiven) Wirkungen mehr haben?

Vijayā

Buddhistische Gesellschaft Berlin e.V.

Wulffstr. 6, 12165 Berlin (Steglitz)
Tel.: 792 85 50 e-mail: budd.ges@gmx.de

Regelmäßige Veranstaltungen

Mo. 19.15 – 21.45 Uhr: Zazen (Roshi Philip Kapleau)
Di. 19.00 – 21.00 Uhr: Bodhicaryavatara
Mi. 19.30 – 21.30 Uhr: Zazen (Zen-Mesterin Prabhava Dharma)
Do. 15.00 – 17.00 Uhr: Seniorenmeditation
Do. 18.30 – 20.30 Uhr: Vipassanā Meditation
Fr. 17.00 – 19.30 Uhr: Lam-Rim Studiengruppe
So. 19.00 – 21.00 Uhr: Theravāda-Abend

Jeden 1. Sonntag im Monat 16.00 – 18.00 Uhr: Buddhistischer Gesprächskreis.

Jeden Mittwoch von 16.30 – 19.00 Uhr Möglichkeit zur Information und Buchausleihe.
Der Besuch der regelmäßigen Veranstaltungen ist in der Regel kostenlos, jedoch sind Spenden je nach Möglichkeit erwünscht. Auch Anfänger/innen können – ggf. nach kurzer Einführung – an allen Veranstaltungen teilnehmen.

Es findet weiterhin **buddhistischer Religionsunterricht** an öffentlichen Schulen statt.

Info: www.buddhistischer-religionsunterricht.de

Buddhistisches Zentrum Sambodhi

Marie-Elisabeth-Lüders-Str. 8, 10625 Berlin (Charlottenburg), Tel.: 31 800 938

Meditation: montags 18.00 – 19.00 Uhr, freitags 19.00 – 20.00 Uhr
(auch für Anfänger)

donnerstags 18.30 – 20.20 Uhr Buddhistische Gesellschaft Berlin

samstags 18.00 – 19.00 Uhr

Suryavilla Ayurveda Wellness Zentrum, Rykestr. 3, 10405 Berlin

Päli- und Singhalesisch-Unterricht nach Bedarf

Förderverein Theravāda-Buddhismus Berlin

Studiengruppe: *Udāna*

Dienstags von 18.30-20 Uhr am 3.10; 17.10.; 31.10., 14.11.; 28.11.; 12.12. 2006.
2.1.; 16.1.; 30.1.; 6.2.; 20.2.; 6.3.; 20.3.; 3.4.; 8.5.; und 22.5. 2007; anschließend
stille Meditation bis 21.00 Uhr.

(Bitte Meditationskissen oder –bänke mitbringen)

Ort: Vereinsräume c/o Dr. Marianne Wachs, Bismarckstr. 86, 10627 Berlin,
Tel.: 313 77 40

Sonntags von 19-21 Uhr Meditationsgruppe,

Ort: Buddhistische Gesellschaft Berlin e.V., Wulffstr. 6, 12165 Berlin-Steglitz
(auch für Anfänger)