

Modul „Der Weg zur Weisheit“

1. Kapitel: Ansichten im Überblick

Einführung

In diesem Modul werden wir Ansichten untersuchen, besonders die Falsche Ansicht, die Rechte Ansicht und die Vollkommene Schauung. Das Ziel dieses Moduls ist es, uns mit diesen Begriffen vertraut zu machen und ihre Bedeutung und ihre Auswirkungen besser zu verstehen, um sie auf geschickte Weise in unserer Dharma-Praxis anwenden zu können. Im ersten Kapitel versuchen wir die Frage zu beantworten, warum wir uns überhaupt mit Ansichten beschäftigen sollten. In den folgenden fünf Kapiteln werden wir uns mit den fünf Typen falscher Ansicht und ihren entsprechenden Gegenstücken rechter Ansicht befassen. Die letzten beiden Kapitel werden untersuchen, in welcher Weise Ansichten in den beiden großen Mahāyāna-Denkschulen Mādhyamaka und Yogācāra betrachtet wurden. Das gesamte Kurs-Modul bietet also eine substanzielle Einführung in das Thema Ansicht. Auf welche Weise dies noch vertieft werden kann, wird im Laufe der Kapitel des Moduls aufgezeigt werden.

Eine nützliche Einführung in das Thema ist der folgende Auszug aus Sangharakshitas Vortrag „A Vision of Human Existence“:

Falsche Ansicht, Rechte Ansicht, Vollkommene Schauung

Philosophie im westlichen Sinn gibt es im Buddhismus nicht. Die alten indischen Sprachen Sanskrit und Pāli (die Sprachen der indischen buddhistischen Schriften) verfügen nicht einmal über ein Wort, das dem Begriff „Philosophie“ entspräche, weder im wörtlichen noch im übertragenen Sinn. Es gibt dort allerdings ein Wort, das oft mit „Philosophie“ übersetzt wurde, obwohl es gar nicht „Philosophie“ bedeutet: *darśana* (sprich: daarschana; Pali *dassana*). *Darśana* leitet sich von einem Wort mit der Bedeutung „sehen“ ab. Es bezeichnet „das, was gesehen wird“ oder „Sicht“ im Sinn von Ansicht, Sehvermögen, Anblick, Sichtweise oder gar direktem Schauen.



Das ist zweifellos nicht dasselbe wie Philosophie. Wörtlich bedeutet der Begriff „Philosophie“ Liebe zur Weisheit, aber im Allgemeinen versteht man darunter ein System abstrakter Ideen, womit eher etwas Gedachtes als etwas Gesehenes nahegelegt wird. *Darśana* dagegen ist vielmehr eine Sache direkter Wahrnehmung und Erfahrung - also nichts durch abstrakte Begriffe Vermitteltes.

Im Buddhismus verwendet man jedoch nicht das Wort *darśana*, sondern *dr̥ṣṭi* (sprich: dr̥ṣṭi). Auch *dr̥ṣṭi* leitet sich von einer Wurzel ab, die einfach „sehen“ bedeutet, und bezeichnet somit ebenfalls eine Sicht, Ansicht, das Sehvermögen, einen Anblick, eine Sichtweise oder Schauung. Traditionell unterscheidet der Buddhismus zwei Arten von Sicht oder Ansicht: falsche und richtige. Diese Unterscheidung ist sehr wichtig. Um diesen Unterschied zu verstehen, untersuchen wir zunächst die Frage des Sehvermögens, denn eine Ansicht, sei sie nun falsch oder richtig, ist - bildlich gesprochen - eine Art des Sehens.

Wir können von gutem oder von schlechtem Sehvermögen sprechen. Wenn man schlecht sieht, kann es daran liegen, dass das Sehvermögen schwach ist; man kann weder sehr weit noch sehr klar sehen. Ein anderer möglicher Grund: Die Sicht ist eingengt; das Sichtfeld ist auf einen sehr engen Bereich begrenzt und wir sehen nur das, was sich direkt vor unserer Nase befindet. Wir sehen nicht, was rechts oder links davon liegt, und erst recht nicht, was sich um uns herum befindet. Schließlich kann unsere Sicht schlecht sein, weil sie verzerrt ist - wie wenn wir durch ein verzerrendes Medium schauen würden, durch ein Stück Flaschenglas oder ein Buntglasfenster, das alles mehrfarbig erscheinen lässt, oder auch durch dichten Nebel. Wenn also die Sicht schwach, eingengt oder verzerrt ist, sieht man schlecht.

Gut zu sehen ist das Gegenteil von alledem. Die Sehkraft ist stark, man kann weit in die Ferne blicken und sieht alles klar. Unsere Sicht ist nicht eingengt - wir haben ein weites Blickfeld - und sie ist nicht verzerrt: Wir sehen die Dinge nicht durch ein verzerrendes oder lichtbrechendes Medium, sondern direkt.

Die Elemente falscher Ansicht

Unsere Unterscheidung zwischen schlechtem und gutem Sehvermögen im wörtlichen physischen Sinn verdeutlicht schon etwas den Unterschied zwischen falscher und rechter Ansicht im Sinn von Erkenntnis. Zunächst einmal: Falsche Ansicht ist ebenfalls schwach. Das bedeutet, es steckt keine Kraft dahinter. Wenn keine Kraft hinter unserem Wahrnehmungsvermögen steckt, dann ist unsere „Einsicht“ in die Dinge gering. Wir gehen der wahren Natur der Dinge nicht wirklich auf den Grund. Wir sehen nicht, wie die Dinge sind. Die Kraft, die wir brauchen, schöpfen wir aus der Meditation, und zwar Meditation im Sinn von *dhyāna*-Erfahrung, dem Erreichen höherer meditativer Zustände. Die gebündelte Energie, die wir aus der Meditation gewinnen, verwandelt ein bloß gedankliches, abstraktes Verständnis der Wahrheit in eine direkte Erfahrung.

Zweitens ist falsche Ansicht auch beschränkt. Sie ist auf einen engen Erfahrungsbereich begrenzt. Sein Umfang wird durch die Erfahrungen mittels der fünf Körpersinne und des Denkvermögens bestimmt. Jemand, dessen Erfahrung auf diesen engen Bereich beschränkt ist, zieht auf dieser Grundlage seine Schlussfolgerungen und macht verallgemeinernde Aussagen, da er sich anderer Möglichkeiten der Wahrnehmung und Erfahrung gar nicht bewusst ist. Ein Beispiel dafür ist ein Mann, der nur an seinem Beruf, seiner Familie, der Lottoziehung und Ähnlichem interessiert ist. Darin erschöpfen sich seine Interessen. Das Weltgeschehen, die Künste oder persönliche Entwicklung interessieren ihn nicht. Seine Erfahrung ist also begrenzt. Und so betrachtet er das gesamte Dasein, das gesamte Leben nur aus dem Blickwinkel seiner begrenzten Existenz.

Drittens ist falsche Ansicht verzerrt. Unsere Wahrnehmung der Dinge kann in jeder möglichen Weise verzerrt sein, zum Beispiel durch Gefühle. Wenn es uns gut geht, sehen wir die Dinge ganz anders als in einer düsteren Stimmung. Wenn wir jemanden nicht mögen, erkennen wir alle möglichen Fehler in ihm. In Menschen, die wir mögen, sehen wir alle möglichen Vollkommenheiten, die sie vielleicht gar nicht besitzen. Auch Vorurteile verschiedenster Art, die auf Rassen- oder Klassenunterschieden, Religions- oder Nationalitätszugehörigkeit beruhen, verzerren unsere Sicht.

Falsche Ansicht ist folglich eine Sicht, die schwach ist (hinter ihr steckt nicht die Kraft von Meditation), die beschränkt ist (sie ist auf einen engen Erfahrungsbereich begrenzt) und die verzerrt ist (durch Vorurteile und Gefühle, die uns befangen machen).

Die Elemente rechter Ansicht

Rechte Ansicht ist das Gegenteil von falscher Ansicht. Rechte Ansicht ist stark und kraftvoll. Hinter ihr steckt die gesammelte Kraft von Meditation. Daraus entsteht nicht nur ein begriffliches Verständnis, sondern eine direkte Erfahrung der Wahrheit. Sie macht nicht an der Oberfläche Halt, sondern dringt tief in den Kern der Dinge vor. Sie erkennt alles klar und deutlich. Rechte Ansicht ist uneingeschränkt und kennt keine Grenzen. Sie erstreckt sich über den ganzen Bereich menschlicher Erfahrung. Sie ist nicht auf das beschränkt, was man durch die Körpersinne oder den rationalen Verstand erfahren kann. Wenn sie überhaupt zu verallgemeinernden Aussagen führt, bezieht sie den gesamten Bereich menschlicher Erfahrung in allen Gebieten und auf allen Ebenen ein. Schließlich ist rechte Ansicht frei von Verzerrung. Sie wird nicht durch Gefühle oder Vorurteile verfälscht, sondern sieht die Dinge, wie sie sind.

Bis jetzt habe ich verallgemeinernd über verschiedene Sichtweisen gesprochen. Ansichten existieren aber nicht an und für sich, sie sind immer Ansichten von Menschen. Insoweit es zwei Arten von Ansichten gibt - falsche und richtige - gibt es auch zwei Arten von Menschen. Es gibt Menschen, die eine falsche Sicht der Dinge haben, und Menschen, die die Dinge richtig sehen. Es gibt Menschen, deren Sicht des Daseins begrenzt, eingeschränkt und verzerrt ist. Und es gibt Menschen, deren Sicht des Daseins von grenzenloser Weite, von unbeschränktem Gesichtskreis und ohne jegliche Verzerrung ist.

Menschen, deren Sichtweise falsch ist, bezeichnet man im Buddhismus als *prthagjanas* oder „gewöhnliche Leute“. Menschen mit richtiger Sichtweise nennt man *āryas* oder „spirituell Edle“. Man könnte sagen, dass es sich bei Ersteren um diejenigen handelt, die sich persönlich überhaupt nicht entwickelt haben, die überhaupt nicht an sich gearbeitet haben, sondern gleichsam so sind, wie die Natur sie geschaffen hat. Die Zweiten haben sich zu einem gewissen Grad persönlich entwickelt. Sie haben an sich gearbeitet und sind nicht so, wie die Natur sie geschaffen hat. Sie haben sich zumindest in gewissem Ausmaß „neu aufbereitet“, umgestaltet und neu erschaffen.

„Gewöhnliche Menschen“ sind natürlich in der Mehrheit und die „spirituell Edlen“ in der Minderheit. Es ist jedoch für jeden möglich, von einer Kategorie zur anderen zu wechseln. Auch *prthagjanas* könne *āryas* werden. Gewöhnliche Menschen können zu spirituell Edlen werden, indem sie Bewusstheit oder Gewahrsein entwickeln, positive Emotionen entfalten, ihr Bewusstseinsniveau anheben und vor allem, indem sie falsche Ansichten aufgeben und rechte entwickeln.

Vollkommene Schauung

Wir haben bislang nur zwei Arten von Ansichten angesprochen - falsche und rechte. In Wirklichkeit gibt es aber drei. Die dritte ist die vollkommene Sichtweise oder besser Schauung. Vollkommene Schauung ist rechte Ansicht, die den höchstmöglichen

Entwicklungsgrad erreicht hat. Es ist die vollständige Schau des ganzen Menschen, auf der denkbar höchsten Stufe seiner Entwicklung. Vollkommene Schau ist eine Wahrnehmung ohne Grenzen. Es ist unbedingtes Schauen der unbedingten Wirklichkeit. Es ist eine Schau, die Zeit und Raum übersteigt, eine Schau, die über den gewöhnlichen Wahrnehmungsrahmen hinausgeht und selbst die Subjekt-Objekt-Beziehung übersteigt. Vollkommene Schau ist die Schau eines Erleuchteten - des Menschen, der mit vollendeter Weisheit und allumfassendem Mitgefühl sieht. Vollkommene Schau ist somit das direkte, intuitive Schauen eines Buddhas.

Unsere Sicht der Dinge ist falsch. Nur gelegentlich erleben wir kurze Momente von rechter Ansicht. Meistens betrachten wir die Dinge auf falsche Weise. Und nicht nur das: Wir finden vernünftig klingende Erklärungen für unsere falschen Ansichten, wir rationalisieren sie. Wir geben ihnen eine systematische und begriffliche Form. So entstehen unsere so genannten weltlichen Philosophien, unsere verschiedenen „Ismen“ und „Logien“. Wenn wir jedoch für einen kurzen Moment eine Ahnung davon bekommen, wie ein Buddha sieht, dann werden wir augenblicklich auf dessen Ebene gehoben - zumindest im Geist - und in die Lage versetzt, unseren eigenen Standort genau zu erkennen. Wir haben dann eine wahre Philosophie gefunden, die unserem Leben Sinn gibt und mit deren Hilfe wir auch die allgemeinen Gesetze verstehen können, die dem gesamten Prozess persönlicher, individueller Entwicklung zu Grunde liegen.

(aus „Wegweiser Buddhismus“, do evolution Verlag, S. 99)

Warum beschäftigen wir uns überhaupt mit Ansichten?

Im Pāli-Kanon bezeichnet der Buddha die Ansicht als einen Grundpfeiler seiner Lehre:

- Rechte Ansicht ist das erste *aṅga* des weltlichen achtfältigen Pfads, und Vollkommene Schauung (die als vervollkommnete Ansicht gesehen werden kann) ist das erste *aṅga* des überweltlichen (oder transzendenten) achtfältigen Pfads.
- Die Ansicht von einem festen Selbst (Pāli: *sakkāya-ditṭhi*, Sanskrit: *satkāya-dṛṣṭi*) ist die erste der zu überwindenden zehn Fesseln (*saṃyojana*).
- Von falschen Ansichten Abstand nehmen und Weisheit entwickeln (im Sinne von Rechter Ansicht und Vollkommener Schauung) ist der 10. der Vorsätze.
- Der Ansichtstrieb ist einer der vier Triebe oder Befleckungen (*āśava*, Sanskrit: *āśrava*), von denen gesagt wird, dass sie uns an *saṃsāra* ketten.
- Ansichten werden als eine der 4 Arten von Ergreifen (*ditṭhupādāna*) gesehen.
- Ansichten sind eine der 5 (oder 10) Befleckungen (*kilesa*, Skt: *kleśa*).
- Von Ansichten wird auch gesagt, sie seien eine der *anusayas* (der zugrunde liegenden Neigungen).

Hier Sangharakshitas Antwort auf die obige Frage: Zu Anfang ermahnt er seine Zuhörer...

„.....denkt klar .. Aber in eher traditionellen Begriffen ausgedrückt geht es nicht so sehr um „klares Denken“ sondern „um Liebe zur Rechten Ansicht“. Ihr mögt bemerkt haben, dass ich nicht sage „liebt die Vollkommene Schauung“. Das wäre ziemlich verfrüht, denn es gibt keine Vollkommene Schauung ohne Rechte Ansicht. Rechte Ansicht ist die weltliche Form von Vollkommener Schauung, und Vollkommene Schauung ist das transzendente Gegenstück zu Rechter Ansicht. Solange man keine Rechten Ansichten hat, gibt es nur eine sehr kleine Chance Vollkommene Schauung zu erlangen. Darum ist Rechte Ansicht so ungemein wichtig. Der Buddha hat eine Menge über Rechte Ansicht gesagt

Rechte Ansichten sind wichtig, da uns falsche Ansichten abwärts führen. Es gibt den Pāli-Begriff ‘niraya’ , der ‘abwärts’ oder ‘auf den absteigenden Pfad führend’ bedeutet. Wenn man an falschen Ansichten festhält, ist man definitiv auf dem abwärts führenden Pfad, man lässt nach. Rechte Ansicht ist also von großer Wichtigkeit. Wie ich bereits gesagt habe: Keine Rechte Ansicht, keine Vollkommene Schauung. Gibt es keine Vollkommene Schauung, gibt es keine Befreiung, keine Erleuchtung, kein Nirvana, keinen wirklichen spirituellen Fortschritt.”

(aus Sangharakshitas *Fifteen Points for Old (and New) Order Members* von 1993, Seite 4)

Das Thema Ansichten zieht sich wie ein dicker roter Faden sowohl durch die Lehre Buddhas als auch durch Sangharakshitas Darlegungen. Nach den Worten Buddhas wie auch Sangharakshitas ist es äußerst wichtig Falsche Ansichten auszumerzen und Rechte Ansichten zu entwickeln.

Jeder hat eine Ansicht

Wie können wir nun Rechte Ansichten von Falschen Ansichten unterscheiden? Wir haben alle viele Ansichten, von denen uns einige bewusst sind, und andere, von denen wir halbunbewusst oder überhaupt nicht wissen. Der erste Schritt besteht darin, uns mehr bewusst zu werden, was es für Ansichten sind.



Subhuti beginnt sein Buch *The Buddhist Vision (Was ist Buddhismus?)* mit einem Kapitel mit dem Titel *Everyone has a view (Unsere Sicht der Dinge)*. Dieses Kapitel ist der Hauptstudientext in diesem ersten Kapitel des Moduls. Es ist ratsam, dieses Kapitel gründlich zu studieren, was bedeutet, es zwei- oder dreimal durchzulesen, über die Kernpunkte nachzudenken, die Subhuti anspricht, und aufkommende Fragen zu notieren.

[*Beginn des Auszugs aus Subhutis Buch:*]

Jedermann hat eine Sichtweise, eine Perspektive, aus der er das Dasein betrachtet. Ansichten bestimmen die Richtung unseres Lebens. Oftmals nahezu unbewusst, legen sie in unserem Geist ein Fundament, das aus undurchdachten Annahmen über uns selbst und die Welt besteht. Obwohl wir unserer Sichtweisen überhaupt nicht gewahr sein mögen und sie vielleicht auch niemals ausdrücklich formulieren, offenbaren wir doch in allem, was wir tun

und sagen, unsere grundlegenden Perpektiven. Unsere Ansichten mögen widersprüchlich, unbegründet und haltlos sein, doch da wir uns so sehr mit ihnen identifizieren, erkennen wir sie kaum je als das, was sie sind. Es ließe sich sogar sagen, dass wir unsere Ansichten *sind*.

Ansichten, das können beiläufig geäußerte Meinungen über Alltägliches, aber auch Theorien über letzte metaphysische Fragen sein. Jedermanns Wertesystem gründet letztlich auf irgendeiner Ansicht über den Sinn des Lebens, wie verschwommen, unausgegoren oder widersprüchlich diese auch sein mag. Ob wir nun das Leben als einen Kampf um den Bestand des Bestangepassten betrachten mögen, als Vorbereitung auf ein kommendes höheres Leben oder als eine letzten Endes sinnlose Angelegenheit - in der Regel bleiben solche Ansichten ein lose aufgehäufter Mischmasch von Mutmaßungen, Vorurteilen, Meinungen und Glaubenssätzen, die jedoch auch zu überaus komplizierten und verwirrenden Philosophien aufgebauscht werden können.

Selbst wenn wir unsere Ansichten zu feingemusterten Gedankenteppichen verweben, haben sie doch letztlich eine emotionale Grundlage. Unsere Grundanschauungen sind nicht so sehr gedanklicher Natur - obwohl sie durchaus begrifflich fassbar sein mögen - , sondern eher übermächtige Mythen, die unsere Wünsche und Leidenschaften in eine Form gießen, etwa der Mythos von der Überlegenheit der arischen Rasse, der Mythos von der vollkommenen Gesellschaft als notwendigem Ziel aller Geschichte oder der Mythos von der Rettung des Menschen durch einen Erlöser-Gott. „Mythos“ in diesem Sinne bezeichnet nicht etwa bloße Legendenbildung oder Fiktion, sondern eine archetypische Gestaltung unserer Psyche, die Verstand und Gefühl zu einem Ganzen verschweißt und ihnen dieselbe Stoßrichtung gibt. Im Verein mit der ganzen Masse unserer Anschauungen sind es solche Mythen, die uns bewegen.

Allgemein gesprochen kommen wir zu unseren Ansichten auf zweierlei Art: Wir bilden sie eigenständig, oder wir übernehmen sie von unserer Kultur. Meistens geschieht das unbewusst, und wir treffen kaum eine Auswahl unter den Dingen, von denen wir unser Bewusstsein und unser Leben prägen lassen. Ansichten, die wir eigenständig bilden, sind oft nur Rationalisierungen, die unser Streben nach der Erfüllung unserer Wünsche rechtfertigen. Anschauungen anderer Menschen üben wir zum einen oft aus dem Bedürfnis, uns den Meinungen unserer Familien, Freunde und sozialen Bezugsgruppen anzupassen, zum anderen, weil sie im Sinne unserer eigenen Wünsche sind. Dauern wir mit Ansichten gefüttert: von Bildungseinrichtungen, Massenmedien und bei unseren täglichen Begegnungen. Auch unsere Häuser und Wohnungen sowie die Art unserer Kleidung prägen unsere Sicht der Welt.

Haben wir uns einmal bestimmte Ansichten zu eigen gemacht, können diese unseren weiteren Lebensweg tief beeinflussen. Nachdem sie zunächst unseren Gefühlen und Gedanken einen Halt gegeben haben, modellieren sie nun auch unser Tun. Wir ordnen die Welt entsprechend unseren Wünschen und leben dann in dieser von uns selbst geschaffenen Welt. Natürlich haben unsere Ansichten auch Folgen für uns - gute ebenso wie schlechte. Sie können uns in einen endlosen Kreislauf von Verwirrung und Leiden verstricken oder zu wachsender Freiheit und Erfüllung führen. Es ist von äußerster Wichtigkeit für uns, daß wir unser Denken klären und Ansichten, die heilsam und hilfreich wirken, von solchen Sichtweisen unterscheiden, die Krankheit und Leiden bringen - unser Leben hängt davon ab.

Eine solche Klärung unserer Geisteshaltung zwingt uns zu einer genauen Selbstprüfung. Wir müssen lernen, unserer Gedanken und Motive gewahr zu werden. Wir müssen erkennen, was uns beeinflusst und wohin es uns führt. Wir müssen die Verantwortung für unsere eigenen Ansichten übernehmen, müssen erkennen, welche Emotionen hinter ihnen stehen und wohin sie uns treiben. Bis hierher ist das größtenteils „negative“ Arbeit: das Ausräumen von allem, was uns nur den Blick trübt und verwirrt. Doch dann stehen wir vor der Frage: Wie *sollen* wir nun aber die Welt sehen?

Eine Ansicht wählen

Zum einen können wir versuchen, eigenständig ein vollständigeres und befriedigenderes Weltbild aufzubauen, andererseits können wir uns dem Einfluss einer schon entwickelten Weltanschauung öffnen. Beide Möglichkeiten bergen ihre besonderen Gefahren und Schwierigkeiten. Im ersten Fall mögen wir selbst, im zweiten andere uns täuschen. Beide Wege können ebenso zum Erfolg wie ins Verderben führen. Es ist jedoch fast unumgänglich, dass wir uns der Führung anderer anvertrauen. Solange wir uns nicht völlig von der menschlichen Gesellschaft fernhalten (was ohnehin heutzutage auch dann fast unmöglich ist, wenn es wünschenswert wäre), werden wir immer wieder manchen Einwirkungen ausgesetzt sein, denen wir uns kaum entziehen können. Außerdem: Wenn andere Menschen - und vielleicht erst nach großen Mühen und Leiden - ein Blickfeld gewonnen haben, das weitaus breiter ist als unser eigenes, so wären wir töricht, wenn wir uns ihrer Belehrung nicht öffnen wollten. Unsere eigene Bemühung würde dagegen viel kraftvoller, wenn wir - mit kluger Umsicht - die fruchtbarsten Sichtweisen der menschlichen Kultur auf uns einwirken ließen.

Nie zuvor stand eine solche Vielfalt von Weltanschauungen zur Auswahl wie in unserer Zeit. Im Westen finden wir noch die überlieferte, christlich geprägte Kultur, wenn auch heutzutage in der Defensive, während daneben die moderne „Konsumgesellschaft“ mit ihrem Versprechen augenblicklicher materieller Bedürfnisbefriedigung in der ganzen Welt immer mehr Anhänger findet. Daneben entwickelt sich ein breites Spektrum „alternativer“ Anschauungen, die von östlicher Religion und westlicher Wissenschaft, Psychologie und Philosophie in dieser oder jener Verbindung zehren. Unter allen diesen Anschauungen müssen wir wählen, welchen Einfluss wir zulassen wollen.

Nur - wie können wir das überhaupt entscheiden? Wäre unsere Bewertung nicht selbst wieder bloß auf Ansichten gegründet? Neigen wir nicht einfach dazu, eben das zu wählen, was unseren jeweiligen Wünschen entspricht, ganz unbekümmert um die möglichen Folgen? Wie können wir Werte bewerten? Diese Fragen werfen uns auf unsere eigene Erfahrung zurück. Unsere Erfahrung aber müssen wir sorgfältig und kritisch prüfen. Zunächst einmal ist sicherzustellen, dass wir die in Frage stehende Anschauung richtig verstanden haben und sie nicht vorschnell, von unseren Vorurteilen geblendet, bewerten. Danach können wir fragen, ob sie einen vernünftigen Sinn ergibt, ob sie in sich folgerichtig ist und unserer Erfahrung entspricht. Weiter können wir untersuchen, mit welchen Folgen wir rechnen müssen, wenn wir im Sinne dieser Anschauungen handeln. Wir können etwa beobachten, wie einzelne ihrer Anhänger leben, denen wir begegnen. Wir können auch mit uns selbst experimentieren, um ihre Auswirkungen am eigenen Leibe zu spüren.

Nicht nur eine eher kühl durchdachte Überprüfung in diesem Sinne ist möglich, sondern wir sollten auch unsere unmittelbaren Reaktionen auf die Anschauung beachten. Dabei müssen wir natürlich selbstkritisch sein und oberflächliche Parteilichkeit von echter Intuition unterscheiden. Wenn wir unbefangen und ehrlich sind, werden wir sehen, dass einige Anschauungen uns offenbar einengen und fesseln, so als ob wir in ihrem Bannkreis nicht mit ganzem Herzen und Verstand denken und erleben dürfen. Anschauungen dieser Art sind zu eng, um unseren Möglichkeiten als Menschen gerecht werden zu können. Andere dagegen werden uns düster und verdreht vorkommen; sie verbiegen unsere Natur zu bizarren und abwegigen Gestaltungen. Wieder andere scheinen unser Herz zu weiten, unseren Geist zu beflügeln; sie geben uns Raum zu wachsen und frische Luft zum Atmen. Sie öffnen vor unserem Blick grenzenlose Weiten und ungeahnte Möglichkeiten, die uns unwiderstehlich anlocken.

Das Maß der Bewertung liegt in unserer eigenen Erfahrung. Wenn wir uns selbst gut genug kennen und ehrlichen Sinnes suchen, werden wir bemerken, dass wir im einen Fall an echter Freude, Freundlichkeit und geistiger Klarheit gewinnen, im anderen aber Leiden, Entfremdung von anderen Menschen und Verwirrtheit erfahren. Wir können sehen, welche Sichtweisen hierhin und welche dorthin führen. Jene, die die Entstehung positiver und heilsamer Zustände begünstigen, nennt man in buddhistischer Sprache „rechte Anschauung“; jene, die negative Zustände hervorbringen, gelten als „falsche Anschauung“.

Die Sichtweise, um die es in diesem Buch geht, ist eine buddhistische Sicht des Lebens, und sie will mit dem oben genannten Maß bewertet werden. Sie behauptet von sich, eine Lebensanschauung zu sein, die dem einzelnen hilft, glücklicher zu werden, in größerer Harmonie mit anderen zu leben und die Welt klarer zu sehen und zu verstehen. In seinem Kern ist der Buddhismus dies: ein Wissen um die unendlichen Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen. Nichts setzt uns endgültige Grenzen; Buddhisten kennen keinen Gott, der uns für immer unerreichbar bleibt. Wenn wir nur zu der erforderlichen Bemühung bereit sind, können wir Sperre um Sperre in unserem Leben durchbrechen und in einer endlos steigenden Spirale wachsende Erfüllung, Einsicht und Liebe erfahren.

Der Begründer der buddhistischen Überlieferung, der unter dem Namen „Der Buddha“ oder „Der Erwachte“ bekannt ist, verlangte von seinen Schülern keinen blinden Glauben, sondern hielt sie ausdrücklich dazu an, „meine Worte so zu prüfen, wie ein Schmied das Gold im Feuer prüft“. Immer wieder fordern die buddhistischen Texte uns auf, das Gehörte sorgfältig zu erwägen, bevor wir ihm Vertrauen schenken. Wir sollten uns der buddhistischen Sichtweise hellwach und verantwortlich nähern und dabei unsere eigenen Gedanken und Gefühle von der Masse übernommener Ansichten trennen. Wir sollten uns bemühen, weder blind und fraglos zuzustimmen noch voreingenommen abzulehnen. Wir sollten diese Anschauung sorgfältig, aufmerksam und wohlwollend anhören und sie im Lichte unserer eigenen Einsicht, Intuition und Erfahrung bewerten.

So unabdingbar eine solche kritische Einschätzung auch ist, sie ist nur ein erster Schritt. Kritische Überprüfung und intellektuelle Billigung genügen nicht. Der Buddhismus fordert Taten von seinen Anhängern. Sie sollen ihn in die Tat umsetzen, als Richtschnur ihres Handelns nehmen und sich zu eigen machen. Und selbst das genügt noch nicht. Die buddhistische Anschauung mag uns zwar befähigen, eine höhere und edlere Geisteshaltung zu erstreben und uns positiver zu verhalten, doch ist sie auf dieser Stufe noch nicht eigene unmittelbare Anschauung. Sie erscheint uns vernünftig, intuitiv bejahen wir sie, und unsere

eigene Erfahrung bestätigt sie, aber eigentlich handelt es sich doch noch immer um eine äußere Einwirkung auf uns. So zielt die buddhistische Sicht der Dinge letztlich darauf ab, in den Menschen, die sich von ihr angesprochen fühlen, ein Sehvermögen heranzubilden, mit dem sie sich durch eigene Erfahrung von der Wahrheit dieser Sicht überzeugen können. Dann allerdings hat man in gewissem Sinne überhaupt keine Ansichten mehr, denn alle Ansichten sind nun durch direkte Schau abgelöst worden.

Für den Buddhismus liegt das letzte Kriterium der Bewertung aller Ansichten darin, ob sie zur Transzendierung von Ansichten, also zu unmittelbarer Schau führen. Falsche Ansichten entstellen und behindern das Leben derer, die sie hegen. Rechte Ansichten fördern zunächst die Entstehung einer immer positiveren Geisteshaltung, vor allem aber führen sie schließlich zu jener direkten Erfahrung der Natur des Daseins, die wir „unmittelbare“ Schau nennen. Diese Schau bildet das Kernstück des Buddhismus, und für die Buddhisten war es Siddhārtha Gautama, dem sie vor ungefähr 2500 Jahren in Nordindien als erstem zuteil wurde. Durch das Erlangen dieser Schau wurde er der Buddha. Er sah, dass jeder Mensch ein Buddha werden kann, und er widmete den Rest seines Lebens der Aufgabe, anderen zu helfen, zu dieser unmittelbaren Schau zu gelangen. Die Überlieferung, die wir als Buddhismus kennen, ist das beharrliche Bestreben der Nachfolger des Buddhas, anderen Menschen diese Schau oder Vision der Wirklichkeit zu vermitteln.

Die Vision ist nicht an bestimmte Orte oder Zeiten gebunden, sondern heute so wichtig wie zu jedem beliebigen Zeitpunkt in der langen Geschichte der von ihm begründeten Überlieferung. In den verschiedenen Kulturen und Zeiten wurde sie auf dem Wege ihrer Verbreitung fortwährend erneuert und fand neue Ausdrucksformen. Die Tradition ist ein wahres Schatzhaus vielfältiger Formen, die sie im Laufe ihrer Übermittlung angenommen hat. Jede dieser Formen hatte ihre eigene Kraft, Menschen zur tiefgreifenden Wandlung ihrer selbst und ihrer Welt zu bewegen.

Unsere Zeit ist von der Auflösung allgemein verbindlicher Werte gekennzeichnet. Wir stehen vor einem Schmelztiegel der Ansichten, über die es keine allgemeine Einigkeit gibt. Die zunehmend tonangebende Sichtweise ist die materialistische. Übernatürliches und Anderweltliches, Himmel und Hölle oder andere vorstellbare Seinsdimensionen spielen im bewussten Erleben der meisten Menschen heute kaum eine Rolle. Zweifellos sind viel Aberglaube und Unsinn verschwunden, doch blieben wir mit drastisch verengtem Gesichtsfeld zurück. Flach und eindimensional ist diese Welt, in der wir unsere kurze Spanne zwischen Geburt und Tod verbringen. Viel von unserer Zeit ist angefüllt mit aufwendiger Haushaltsführung und dem Geschäft des physischen Überlebens - wenn auch in immer mehr Komfort und Bequemlichkeit. Was dann noch übrig ist an Zeit, widmen wir der Zerstreung und Unterhaltung.

All denen, die spüren, dass diese Sicht des Lebens etwas in ihnen unbeantwortet lässt, ist diese buddhistische Vision zugebracht.

[Ende des Auszugs]

Fragen

1. Wenn unsere Ansichten „nahezu vollkommen unbewusst“ sind, wie können wir dann wissen, was es für Ansichten sind?
2. Von welchen Mythen sind wir in unserer heutigen Zeit umgeben?
3. Welche Ansichten haben wir übernommen?
4. Wie haben wir sie übernommen?
5. Könnt ihr an ein Beispiel für eine Ansicht denken, die bloß eine Rationalisierung für Begehren ist?
6. Könnt ihr an ein Beispiel für eine Ansicht denken, die Konsequenzen für uns oder jemand anderen hat oder haben könnte?
7. Wie können wir Ansichten bewerten, um entscheiden zu können ob wir sie annehmen oder nicht?

Das zweite bis sechste Kapitel dieses Moduls wird jeweils mit einem Abschnitt aus dem 8. Kapitel von Sangharakshitas Buch *Know Your Mind* beginnen. Das 8. Kapitel hat den Titel „Forces of Disintegration“ / „Kräfte der Auflösung“. In Abschnitt 6 dieses Kapitels, mit der Überschrift „Dṛṣṭi or Opinionatedness“ / „Dṛṣṭi oder Starrsinn“ spricht Sangharakshita kurz über fünf Arten falscher Ansicht, wie sie in der Yogācāra-Tradition bekannt sind (S. 181-182.)

Es ist hilfreich, den nun folgenden Abschnitt vor dem nächsten Kapitel zu lesen und über die Fragen nachzudenken, die weiter unten angesprochen werden.

[*Beginn des Auszugs:*]

Starrsinn (Dṛṣṭi)

Starrsinn ist Guenthers Übersetzung für den Sanskritbegriff *dṛṣṭi*, was wörtlich soviel bedeutet wie Sicht, Ansicht, Vision/Vorstellung oder Perspektive. Es bedeutet, die Dinge auf ganz bestimmte Weise, aus einem ganz speziellen Blickwinkel wahrzunehmen - was zur Folge hat, dass diese Sichtweise oder Perspektive begrenzt und eng ist, wie auch immer sie aussehen mag. Sie ist nicht nur begrenzt, sondern sogar *mithyādrṣṭi* (*micchādiṭṭhi* in Pāli), eine „falsche Ansicht“, eine Auffassung, die unter dem Einfluss von *kleśa* steht - im Gegensatz zu *samyagdṛṣṭi*, richtiger oder vollkommener Ansicht.

Einigen der frühesten Pālitexten zufolge, soll der Buddha gesagt haben, dass „der Tathāgata frei von allen Ansichten ist“¹⁷⁸ - sogar frei von rechten Ansichten. Der Begriff „rechte Ansicht“ ist von diesem quasi absoluten Standpunkt aus ein Widerspruch in sich.

Doch aus unserer Sicht brauchen wir rechte Ansicht, um damit falsche Ansicht zu ersetzen. Nur dann sind wir in der Lage, Ansichten irgendwann ganz hinter uns zu lassen.

Also ist *samyagdr̥ṣṭi* kein geschlossenes Ideensystem, an dem wir für immer festhalten, sondern eine heilsame Haltung, die wir vorläufig einnehmen, um uns von unheilsamen Geisteszuständen zu befreien. Es ist dementsprechend eine falsche Ansicht, zu glauben, wir müssten alle Ansichten aufgeben, um rechte oder vollkommene Ansicht zu erlangen. Man kann die absolute Wahrheit nicht erkennen und verwirklichen, ohne klar in der relativen Wahrheit verankert zu sein. Das lässt sich gut als Paradox ausdrücken: alle Ansichten sind falsche Ansichten, darin eingeschlossen auch die, dass wir alle Ansichten hinter uns lassen sollten.

Man begegnet hin und wieder Menschen mit dieser Art falscher Ansicht, Menschen, die eine Art intellektuelle oder sogar spirituelle „Gastfreundlichkeit“ oder Offenherzigkeit bekunden. Sie wollen sich nicht auf eine bestimmte Philosophie oder Religion beschränken. Sie streben nach einer universellen Schauung, die, praktisch gesehen, jenseits ihrer Möglichkeiten liegt. Ohne rechte Ansichten gibt es keine Grundlage für rechtes Handeln oder Ethik. Und ohne rechtes Handeln besteht keine Möglichkeit universelle Schauung zu erlangen. Nur ein Tathāgata hat keine Ansichten; auch wenn dies natürlich unser Ziel sein sollte, können wir es nur verwirklichen, wenn wir uns sicher in rechten Ansichten verankern und auf dieser Grundlage praktizieren.

Laut Yeshe Gyaltsens Kommentar [zu dem Sangharakshitas Buch „Know Your Mind“ ein Kommentar ist] gibt es fünf Arten von *dr̥ṣṭi*. Ich gebe sie hier in meiner Übersetzung statt in Guenthers wieder: Glaube an ein festes Selbst, extreme Ansichten, Anhaften an Ideologien, Anhaften an Moralvorstellungen und religiösen Handlungen, und falsche Ansichten in Bezug auf Taten und ihre Folgen. (S. 181)

[Ende des Auszugs]

Textanmerkungen

¹⁷⁸ Die Fußnote auf Seite 270 von *Know Your Mind* verweist als Beispiel auf das Achter-Kapitel des Sutta Nipāta. Dieses Kapitel, einer der ältesten Teile des Pāli-Kanons, lehrt, dass der weise Mensch alle Ansichten aufgibt. Was das genau bedeutet, wird in den weiteren Kapiteln dieses Moduls klarer werden.

Hier eine Zusammenfassung der wichtigsten Punkte dieses kurzen Auszugs:

- Nur der Tathagata ist frei von Ansichten.
- Rechte Ansicht ist in gewissem Sinne ein Widerspruch, aber wir brauchen sie.
- Es ist eine falsche Ansicht, zu glauben, dass wir alle Ansichten aufgeben müssten, um Rechte oder Vollkommene Schauung erlangen zu können.
- Es ist eine falsche Ansicht, zu glauben, man habe keine Ansicht.

- Wir müssen auf rechten Ansichten aufbauen.

Es gibt fünf Arten von Ansichten: Glaube an ein festes Selbst, extreme Ansichten, Anhaften an Ideologien, Anhaften an Moralvorstellungen und religiösen Handlungen, und falsche Ansichten in Bezug auf Taten und ihre Folgen.

Fragen

1. Warum ist hier *dṛṣṭi* mit „Starrsinn“ übersetzt worden?
2. Was ist also laut Sangharakshita mit einer „Ansicht“ gemeint?
3. Was sind Beispiele für Rechte Ansicht?
4. Warum sagt Sangharakshita, dass Rechte Ansicht in gewissem Sinne ein Widerspruch sei?
5. Warum ist es eine falsche Ansicht, zu glauben, dass wir alle Ansichten aufgeben müssten, um Rechte oder Vollkommene Schauung zu erlangen?
6. Was wären wohl die Konsequenzen, zu versuchen, alle Ansichten aufzugeben?
7. Was wären die Konsequenzen, zu glauben, man habe keine Ansicht?
8. Warum ist es wichtig, auf rechten Ansichten aufzubauen?

Das deutsche Wort Ansicht ist eine Übersetzung des Pāli-Wortes *diṭṭhi* und des Sanskrit-Wortes *dṛṣṭi*. Hier die Definition von *diṭṭhi* in Nyānatilokas Buddhistischem Wörterbuch:

Diṭṭhi, wörtl. „Sehen“, mag die Bedeutung haben von „Ansicht, Anschauung, Einsicht, Erkenntnis“, wird aber, besonders wenn alleinstehend, meist im Sinne von verkehrter Ansicht, falscher Erkenntnis usw. gebraucht, seltener im Sinne von rechter Erkenntnis.

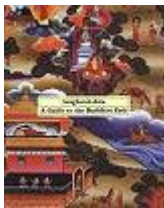
Empfehlungen

Nyanatiloka, *A Buddhist Dictionary*, Buddhist Publication Society, 1980:
http://www.palikanon.com/english/wtb/dic_idx.html

http://www.palikanon.de/wtb/wtb_idx.html = die deutsche Online-Fassung
und hier die deutsche Fassung als Buch:



Sangharakshita, *A Guide to the Buddhist Path*, Windhorse, 1990:
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=321>



und die deutschen
 Fassungen:



Sangharakshita, *Know Your Mind*, Windhorse, 1998:
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=452>



Sangharakshita, *15 Points for Old (and New) Order Members*, 1993:
Audio: <http://www.freebuddhistaudio.com/talks/details?num=180>
Text: <http://tinyurl.com/pdmdle>

Subhuti, *The Buddhist Vision*, Windhorse, 2001:
Page 14 of 84
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=491>



Lokabandhu (compiler), *The Fifty-One Mental Events: an anthology*, 2000:
<http://tinyurl.com/nk4gtu>

Asvajit, Cittapala and Shantavira, *A Garland of Terms*, Padmaloka Books,
1996:
<http://www.padmaloaka.org.uk/resources/shop>

Modul „Der Weg zur Weisheit“

2. Kapitel: Die falsche Ansicht von einem festen Selbst

Aus „Know Your Mind“

Dieser Abschnitt beginnt mit einem Auszug aus Kapitel 8 von *Know Your Mind*, in dem Sangharakshita auf die falsche Ansicht von einem festen Selbst eingeht (S. 182-186).

[*Beginn des Auszugs:*]

Der Glaube an ein festes Selbst ist die grundlegende falsche Ansicht, die allen anderen unterliegt. Es ist die Ansicht, dass die fünf *skandhas* sich zu der Vorstellung von einem Selbst oder Ich entweder summieren lassen oder es beinhalten oder einen Aspekt davon bilden oder als solches identifiziert werden können. Diese falsche Ansicht entsteht, weil man auf der Grundlage der eigenen geistig-körperlichen Erfahrung ein absolut wesenhaftes Ich postuliert.

Wir machen uns die These, dass wir absolut real sind, dass das Ich, das wir erleben, letzte Wertigkeit besitzt, nur allzu gern zu Eigen. Dieses Missverständnis bildet den Bezugsrahmen innerhalb dessen sich all unsere anderen Ansichten bewegen. Es ist nicht nur der Inhalt unseres Denkens; es ist sozusagen der „Kontinent“ auf dem sich unser Denken abspielt. Es ist als wären wir Menschen von diesem Missverständnis verzaubert und hypnotisiert, sodass wir manchmal sogar so weit gehen, es zur Grundlage einer Philosophie oder Religion zu machen.

All dies findet trotz der offenkundigen Tatsache der Erfahrung des Buddhas und seiner Lehre statt, entgegen unserer eigenen Vernunft und Beobachtung. Sie erscheinen uns natürlich nicht als beweiskräftig, da wir uns entschieden haben, unsere Erfahrung auf eine Weise zu interpretieren, die nicht mit der Erleuchtungserfahrung übereinstimmt, und diese Interpretation lässt nicht zu, sich für das zu öffnen, was für den erleuchteten Geist offenkundig ist.

Wir präsentieren unsere Ansichten in Begriffen der Vernunft, obwohl sie letztendlich auf einer irrationalen Prämisse beruhen – nämlich unserem emotionalen Bedürfnis, an unsere eigene gesicherte unveränderliche Ich-Identität zu glauben. Auf der normalen Alltagsebene rationalisieren wir unser Verhalten so die ganze Zeit. Um unsere Standpunkte oder Handlungen zu rechtfertigen, liefern wir vernünftige Erklärungen, die dazu dienen, die wahren Gründe dafür zu verheimlichen. Wir tarnen unsere Bauchreaktionen gerne als Reaktionen der Vernunft, um sie salonfähig machen. Dann häufen wir mehr und mehr Beweise und Argumente auf das ursprünglich rein subjektive Gefühl. Es ist möglich, aus bestimmten grundlegenden persönlichen menschlichen Schwächen mit der Zeit ein ganzes philosophisches Gebäude zu basteln. Am Anfang steht eine bestimmte Erfahrung von uns selbst, und die Weigerung, irgendeine Anzeichen, die diese Erfahrung in Frage stellen, näher zu betrachten. Auf der Grundlage dieser falschen Vorstellung von sich selbst, tritt man in Beziehung mit Objekten, und präsentiert diese Sichtweise der Welt schließlich als eine

Philosophie oder Religion. Dann beginnt man an dieser Ansicht anzuhafte und ist so davon angetan, dass sie sich schließlich in bestimmte Annahmen verfestigt, die man danach nie mehr in Frage stellt.

Jede Philosophie, die nicht aus einem erleuchteten Geist hervorgeht, wurde unweigerlich auf eben diese Weise entwickelt. Die Rationalisierungen sind nur allzu leicht herauszulesen, wenn sie auch hin und wieder von tiefen Einsichten durchsetzt sind. Es ist ernüchternd, darüber nachzudenken, dass alle uns bekannten Philosophiesysteme, und vielleicht sogar alle Religionen, zumindest auf einer bestimmten Ebene, pseudo-rationale Darstellungen von im Grunde begrenzten Erfahrungen sind. Man könnte sogar so weit gehen, zu sagen, dass jegliche systematisch ausgearbeitete Ansicht im Verdacht steht, in gewisser Weise eine Rationalisierung zu sein.

Deswegen schrieb Nietzsche in der Form von aneinander gereihten Aphorismen, vor allem gegen Ende seines Lebens. Jeder Aphorismus stellt eine Intuition dar, eine Einsicht, doch er versucht nicht, all diese Einsichten miteinander zu verknüpfen, um sie in ein umfassendes Denksystem zu verarbeiten. Es ist bezeichnend, dass er sein „Also sprach Zarathustra“ in Gedichtform und nicht als Philosophie präsentiert. Wenn wir wirklich zur Wahrheit der Dinge, dem Kern der Sache, vordringen wollen, ist unsere Vorstellungskraft wohl eine zuverlässigere Fähigkeit als allein die Vernunft, und der Dichter ein zuverlässigerer Führer als der Philosoph.

Man spricht in der Regel von zwanzig möglichen Formen des Glaubens an ein festes Selbst. Zu dieser Zahl gelangt man, wenn man zwischen vier verschiedenen Arten unterscheidet, die Vorstellung von einem Selbst auf die fünf *skandhas* (Form, Fühlen, Wahrnehmung, Wille, Bewusstsein) anzuwenden - zusammen ergibt das zwanzig. Wenn man beispielsweise Form oder Körper (*rūpa*) nimmt, könnte man sagen:

- I. Ich bin mein Körper und nichts darüber hinaus. Mein Körper ist mein Selbst; mein Selbst ist mein Körper. Körper und Selbst sind identisch.
- II. Der Körper ist im Besitz des Selbst, das etwas ist, was getrennt und jenseits des Körpers existiert. Das ist eine gängige Vorstellung vom Wesen der Seele, dass es ein psychisches Element gibt, das als Selbst identifiziert wird und zu dem der Körper gehört.
- III. Das Selbst befindet sich innerhalb des Körpers.
- IV. Der Körper befindet sich innerhalb des Selbst – das heißt, das Selbst ist eine größere nicht-materielle Einheit, innerhalb derer der Körper enthalten ist.

Man kann diese Serie von Möglichkeiten auf alle *skandhas* im Einzelnen anwenden oder auf alle fünf *skandhas* gemeinsam. Keine dieser Ansichten stimmt mit der Realität überein, dass das, was wir immer für das Selbst halten, gar kein Selbst ist. Das ist ein Aspekt der Einsicht, die man gewinnt, wenn man Erleuchtung erlangt. Eine Aussage darüber, wie der Buddha sich selbst wahrnahm, findet sich unter den sogenannten „vierzehn Unaussprechlichen“

(Sanskrit: *avyākṛtavastūni*). Eigentlich ist die „Aussage“ eher eine Nicht-Aussage. Es gibt nichts, was sich über die Erfahrung des Buddha sagen ließe, sie ist buchstäblich unaussprechlich.

Diese vierzehn Unaussprechlichen entstammen einer Unterhaltung zwischen dem Buddha und dem Wanderer Vacchagotta [MN 72]. Vacchagotta stellte dem Buddha vier Fragen, jede in der Form von jeweils vier Ansichten (bzw. zwei bei der letzten Frage), nach dem Brauch indischer Logik. Die ersten beiden Fragen betrafen den Punkt, ob das Universum ewig ist oder nicht, und ob es unendlich ist oder nicht. Die dritte Frage war, ob man sagen kann, dass der Buddha – und damit auch jedes andere voll erleuchtete Wesen – nach dem Tode existiert, ob er gleichzeitig in einem Sinne existiert und in einem anderen nicht existiert, oder ob er weder existiert noch nicht existiert. Der Buddha verwarf alle vier Ansichten zu seinem Status nach seinem Tod. Er sagte, dass keine wirklich zuträfe, und wenn man eine davon hege, man einer falschen Ansicht anhinge. Er wies darauf hin, dass er schon zu Lebzeiten unfassbar sei. Wie könne man da überhaupt daran denken, das Wesen seiner Existenz nach seinem Tod zu erwägen?

Uns geht es hier um Vacchagottas vierte Frage – die aus den letzten beiden „Unaussprechlichen“ besteht. Kann man sagen, dass *jīvitindriya*, das Lebensprinzip oder die Lebensfähigkeit eines Buddha, identisch mit seinem physischen Körper ist? Das ist eine Frage, die noch heute Denker beschäftigt: ob das Leben oder der Geist, oder wie immer wir es nennen wollen, mit dem physischen Körper identisch ist oder nicht. Der Buddha lehnt beide Ansichten ab. Es ist, als weigere er sich, die These zu akzeptieren, dass die Beziehung zwischen Körper und Leben daraufhin untersucht werden kann, ob es sich dabei um eine Sache handelt oder zwei.

Es ist in der Tat unmöglich in Begriffen absoluter Dualität irgendwelcher Art zu denken. Wenn man erst einmal eine Dualität hat, steht man vor dem Problem, sie wieder aufzulösen, was im Falle einer absoluten Dualität unmöglich ist. Es ist also keine Frage, das, was wir für einen Körper halten, auf das zu reduzieren, was wir für das Leben halten, oder umgekehrt. Der Buddha schlägt vor, dass wir gar nicht erst in solchen Begriffen denken sollten. Vielleicht sollten wir uns an Blake halten und sagen: „*Der Körper ist der Teil der Seele, der in diesem Zeitalter von den Sinnen wahrgenommen werden kann.*“

Die buddhistische Tradition scheint die Meinung zu vertreten, dass wir immer irgendeinen Körper besitzen; es ist nicht immer ein *physischer* Körper. Wenn wir einen toten Körper vor uns haben, haben wir nicht den Eindruck, dass die Person selbst tatsächlich in diesem Körper ist. Auch wenn er wie diese Person aussieht, haben wir nicht das Gefühl, in der Gegenwart dieser Person zu sein. Doch drehen wir das mal um: nimm an, du machst die Erfahrung, jemandem zu begegnen, der tot ist – wobei ich eine rein geistige Erfahrung von dieser Person meine, nicht das Sehen eines Gespensts – erlebst du sie als eine Art entkörperlichte Intelligenz oder Geist? Eigentlich nicht – wenn du je diese Art von Erfahrung gemacht haben solltest, wirst du wissen, dass du sie so erlebst, als hätte sie einen Körper. Es ist kein physischer Körper, aber sie hat einen Körper, genau wie zu Lebzeiten.

Oder nimm das Beispiel von Erfahrungen, bei denen Leute sich außerhalb ihres Körpers befanden: obwohl sie erleben, wie sie sich von ihrem Körper entfernen, fühlen sie sich immer noch vollständig – haben immer noch eine subtile Sinneserfahrung. Das heißt, wir besitzen das, was in den Pālitexten *manomayakāya* oder „Geistkörper“ genannt wird – durch den wir übersinnliche Wahrnehmungen wie Telepathie, Hellhören usw. erfahren. Der Körper braucht also nicht unbedingt ein materielles Medium. „Körper“ ist mehr ein Konfigurationsprinzip, ein vereinigendes Prinzip.

Kurzum, ob der Körper, den man zu irgendeinem Zeitpunkt erlebt, mit unserem „Lebensprinzip“ genau übereinstimmt, lässt sich nicht sagen. Die ganze Frage nach dem Wesen des Körpers ist philosophisch recht abstrus. Es geht letztendlich nicht um den physischen Körper, auch wenn wir „Körper“ vielleicht im Moment so erleben, denn man kann den physischen Körper eindeutig verlassen, ob durch Tod oder durch eine Erfahrung, in der man sich vorübergehend außerhalb seines Körpers befindet; doch ebenso eindeutig können wir den Körper nicht völlig hinter uns lassen/loswerden. Selbst im Bardo des Todes, könnte man sagen, hat man einen Körper, wenngleich es ein anderer Körper ist, als der, den man während seiner Lebzeiten hatte. Darüber hinaus ist man immer mit einem physischen Körper verbunden, wenn auch nur potentiell, und zwar in dem Sinn, dass unser Karma eine zukünftige körperliche Existenz hervorbringt.

Aber von einem Buddha sagt man, er sei über Geburt und Tod hinaus gegangen – und dennoch hat er immer noch einen Körper. Wie kann das sein? Unser physischer Körper, die Erfahrungen, die wir in Abhängigkeit vom Körper und seinen Organen machen, ist ein *vipāka*, das jeder von uns als Ergebnis seines Karmas der Vergangenheit erfährt. Unser Körper holt uns sozusagen ein. Das trifft auch auf den Buddha zu. Man könnte sagen – obwohl jede Aussage zu diesem Thema notwendigerweise rätselhaft ist – dass auch wenn wir die Nicht-Dualität von Saṃsāra und Nirvāṇa erkennen, wir weder aufhören, einen Körper zu haben, noch weiterhin einen haben. Kurz gesagt, wenn wir einmal Erleuchtung erlangt haben, ist keine Aussage bezüglich der Beziehung zwischen unserem erleuchteten Sein und unserem physischen Körper mehr angemessen.

Und wie die gesamte Abhidharmalehre in Ausgiebigkeit zu zeigen versucht, ist unsere eigene physische Existenz geheimnisvoller als wir normalerweise denken. „Wer bin ich?“ ist eine Frage, die die meisten von uns mit der Jugend hinter uns lassen, doch sie bleibt auch weiterhin relevant. Es gibt kein „Ich“ außerhalb des Flusses physischer und geistiger Ereignisse, außerhalb der sich ständig verändernden *skandhas*. Tief in unserm Innern glauben wir das zwar nicht wirklich; doch die Beweise liegen, wie ich hier zu zeigen versuche, direkt vor unserer Nase, und warten nur darauf, erkannt zu werden.

Das erklärte Ziel der Meditationspraxis, die die „Kontemplation der Sechs Elemente“ genannt wird, ist das Überwinden der falschen Ansicht, dass wir ein festes, dauerhaftes Ich besitzen. Während dieser Übung kontempliert man, dass jedes der Elemente, aus denen unser Körper besteht – Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum und Bewusstsein – nicht wirklich uns gehört. Wenn wir sterben, müssen wir diese Elemente dem Universum wieder zurückgeben; wir haben sie nur „geliehen“

für die Dauer unserer Lebensspanne. Selbst unser Bewusstsein kann, wenn es nicht länger an den Körper gebunden ist, nicht wirklich unser eigen genannt werden.

[Ende des Auszugs]

Anmerkung

Sangharakshita berichtet von zwei Erlebnissen, bei denen er eine Person als lebendig wahrgenommen hatte, nachdem sie verstorben war. Nachzulesen in seinem Seminar *Endlessly Fascinating Cry* (S. 170).

Fragen

1. Wie erlebst du die *skandhas* ?
2. Warum ist die Ansicht von einem festen Selbst die allen anderen zugrunde liegende falsche Ansicht?
3. Sangharakshita schreibt, dass das Missverständnis, „dass das Ich, das wir erleben, letzte Wertigkeit besitzt“ manchmal so weit rationalisiert wurde, dass es die Grundlage für eine Philosophie oder Religion wurde. Fällt dir ein Beispiel ein, bei dem das passiert ist?
4. Glaubst du, du seist „*absolut real*“ (engl. *absolutely real*)? Wenn ja, warum? Wenn nicht, warum nicht?
5. Was soll die Formulierung „*der ‘Kontinent’ unseres Denkens*“ bedeuten?
6. Was versucht Sangharakshita deutlich zu machen, als er auf die Vierzehn Unaussprechlichen Bezug nimmt?
7. Was sagt Sangharakshita über die Beziehung zwischen Körper und Karma?
8. Was ist damit gemeint, wenn man sagt, es gäbe kein *‘Ich’* außerhalb der körperlichen und geistigen Vorkommnisse?

Was ist es, das eine Ansicht ‘falsch’ macht?

Allgemein kann man sagen, dass eine Ansicht in einer oder in beiden von zwei Arten falsch sein kann:

1. Dass sie nicht mit *paṭiccasamuppāda* übereinstimmt (Pāli für ‘abhängiges Entstehen’ - oder ‘bedingtes Mit-Entstehen’ , wie Sangharakshita es zu nennen pflegt.)
2. Dass sie hartnäckig beibehalten und nur mit Widerwillen aufgegeben wird.

Was bedeutet es nun für eine Ansicht, nicht in Übereinstimmung mit dem *Abhängigen Entstehen* zu sein? Diese ganze Modul zielt darauf, diese Frage zu erforschen. Das hartnäckige Beibehalten von Ansichten werden wir uns einem späteren Abschnitt anschauen.

Was sagt der Pāli-Kanon über falsche Ansichten?

Noch einmal ein Textausschnitt aus Nyānatilokas buddhistischem Wörterbuch und seinem nützlichen Eintrag zu *diṭṭhi*. Zunächst eine Wiederholung des ersten Abschnitts sowie zusätzlich seine kurze Erklärung zu *sakkāya-diṭṭhi*:

[Der folgende Text ist eine Übersetzung aus dem englischen Kurs]

Diṭṭhi: (Wörtl. ‘Sicht’; Wurzel *dis*, sehen): Ansicht, Glaube, spekulative Meinung, Einsicht. Wird es nicht durch den Zusatz *sammā* näher bestimmt, bezieht es sich auf falsche oder schlechte Ansicht oder Meinung, und nur in wenigen Fällen auf rechte Ansicht, rechtes Verstehen oder rechte Einsicht. (z.B. *diṭṭhi-ppatta*, [Schauungs-Erlanger, Erkenntnis-Gereifter, einer der sieben *ārya-puggala*]; *diṭṭhi-visuddhi*, die Reinheit der Einsicht/Erkenntnis; *diṭṭhi-sampaññā*, von Erkenntnis erfüllt).

Falsche oder schlechte Ansichten *diṭṭhi* (oder *micchā-diṭṭhi*) werden als absolut inakzeptabel angesehen, [d.h. sie müssen ausgesondert werden], da sie eine Quelle falscher Bestrebungen/Hoffnungen/Sehnsüchte und Handlungen sind und manchmal fähig sind, ein Wesen in die tiefsten Abgründe oder Verderbtheiten zu führen.

Zahllose spekulative Meinungen und Theorien, die zu allen Zeiten die Menschheit beeinflusst haben oder immer noch beeinflussen, werden im Sutta-Text zitiert. Unter ihnen gibt es jedoch eine falsche Ansicht, die die Menschheit am meisten in die Irre geführt oder getäuscht hat, nämlich der Persönlichkeitsglaube, die Ich-Illusion, der Ich-Wahn. Dieser Persönlichkeitsglaube (*sakkāya-diṭṭhi*) oder diese Ich-Illusion (*atta-diṭṭhi*) zeigt sich in zweierlei Weise: als Ewigkeitsglaube oder Vernichtungsglaube.

Ewigkeitsglaube (*sassata-diṭṭhi*) [Eternalismus] ist der Glaube an die Existenz einer andauernden, fortbestehenden Ich-Identität, Seele oder Persönlichkeit, die unabhängig von jenen das Leben ausmachenden physischen und mentalen Prozessen existiert und die sogar nach dem Tode weiterbesteht.

Der Vernichtungsglaube (*uccheda-diṭṭhi*) [Nihilismus] andererseits, ist der Glaube an die Existenz einer Ich-Identität oder Persönlichkeit, die mehr oder weniger identisch mit jenen physischen oder mentalen Prozessen ist, und die darum zum Zeitpunkt des Zerfalls während des Todes zur Vernichtung kommt.

Nun lehrt der Buddha weder, dass eine Persönlichkeit nach dem Tode fortbestehen wird, noch lehrt er, dass eine Persönlichkeit nach dem Tode vernichtet wird, sondern er zeigt uns, dass ‘Persönlichkeit’, ‘Ich’, ‘Individuum’, ‘Mensch’ usw. nichts anderes als bloß hergebrachte, herkömmliche Bezeichnungen sind (*vohāra-vacana*) und dass es im höchsten Sinne (*paramattha-sacca*) nur diesen sich selbst verzehrenden Prozess von physischen und mentalen Erscheinungen gibt, welche fortwährend entstehen und unmittelbar wieder vergehen. (Siehe auch *anattā*, *khanda*, *paṭiccasamuppāda*)

Sakkāya-diṭṭhi: der ‘Persönlichkeitsglaube’, ist die erste der zehn Fesseln (*saṃyojana*). Sie ist nur durch das Erlangen des Pfades zum Stromeintritt (*soṭāpatti-magga*) vollständig gelöst. Es gibt 20 Arten von Persönlichkeitsglauben,

welche man erhält, wenn man die 4 Typen dieses Glaubens auf jede der 5 Gruppen der Existenz (*khanda*) anwendet:

- (1-5) der Glaube, identisch mit Körper, Gefühlen, Wahrnehmungen, Geist-Formationen oder Bewusstsein zu sein;
- (6-10) der Glaube, in ihnen enthalten zu sein;
- (11-15) der Glaube, unabhängig von ihnen zu sein;
- (16-20) der Glaube, ihr Eigentümer zu sein.

Aus dem *Brahmajāla Sutta*: Auszüge aus Bhikkhu Bodhis Einführung zu seiner Übersetzung des Suttas und seinen Kommentaren

Eine der wichtigsten Quellen der Lehre Buddhas über Ansichten ist das *Brahmajāla Sutta*, welches bezeichnenderweise das erste Sutta in der anscheinend allerersten Zusammenstellung von Suttas überhaupt ist, dem *Dīgha Nikāya*. Es ist jedoch für den Gebrauch in unserem Modul zu lang und zu formal. Um also den Geschmack des



Suttas vermitteln zu können, hier die Wiedergabe (mit freundlicher Genehmigung der Buddhist Publication Society) von einigen Auszügen aus Bhikkhu Bodhis interessanter und hilfreicher Einführung aus seinem insgesamt sehr lesenswerten Buch. Die Auszüge stammen aus den Seiten 4 und 6 bis 8. Es mag nebenbei hilfreich sein zu wissen, dass das *Pañcattaya Sutta* davon eine mittellange Version im *Majjhima Nikāya* ist (Nr.102).

[Beginn des Auszugs]

Spekulative Ansichten umfassen alle metaphysischen Theorien, religiösen Überzeugungen und philosophischen Grundsätze, bei denen die Inhalte jenseits der Reichweite möglicher experimenteller Überprüfung liegen. Diese Ansichten sind nicht notwendigerweise ein Hindernis für eine Wiedergeburt in höheren Welten, wirken aber auf jeden Fall als Behinderung auf dem Pfad zur Befreiung. Alle diese Ansichten entspringen dem Persönlichkeitsglauben, dem grundlegenden Glauben an ein Selbst oder ein Ich-Objekt (ego-entity),

Es mag sich die Frage stellen, warum der Buddha so viel Wert darauf legt, die Menschen von ihrer Neigung zu Spekulationen abzubringen. Antworten darauf lassen sich in vielen Suttas finden, in denen der Buddha das Elend genau beschreibt, in das die Hingabe zu spekulativen Ansichten führen kann. Ansichten sind eher eine Folge von Unwissenheit und Verblendung als von Wissen oder Kenntnis. Sie beinhalten Fehldeutungen von Erfahrungen, die in einer subjektiven Verzerrung der tatsächlichen Gegebenheiten ihre Ursache haben. Sie proklamieren einen Teil der Wahrheit als die ganze Wahrheit, wie in der Geschichte der blinden Männer, die ihre eigenen begrenzten Ideen von einem Elephanten als für das ganze Tier geltend ansahen. Ansichten führen zu Dünkel, dazu, sich selbst über andere zu erheben und jene zu verunglimpfen, die andere Ansichten vertreten. Sie zeigen sich in dogmatischem Anhaften, wenn jemand nur seine eigene Wahrheit als die einzige gelten lässt und alles andere als falsch bezeichnet. Unterschiede bei Ansichten sind der Grund für Streit und Disput, und das nicht nur bei Denkern, sondern, wie es besonders heutzutage der Fall ist, ebenso zwischen Nationen und Gruppen mit gegensätzlichen

Ideologien. Und letztlich, - das Anhaften an Ansichten unterstützt das weitere Rundendrehen im Kreislauf des Werdens - , wenn man sich gegen die Akzeptanz rechter Ansichten sperrt, die zum Stillstand des Kreislaufs führen, und wenn man karmische Früchte ansammelt, die eine erneute Existenz herbeiführen. Das zuletzt Erwähnte ist die Gefahr, um die es im *Brahmajāla Sutta* besonders geht.

All die Ansichten, die im *Brahmajāla* behandelt werden, stammen aus einer von zwei Quellen, der argumentativen Schlussfolgerung und der meditativen Erfahrung. Die Tatsache, dass eine große Zahl, vielleicht die Mehrzahl, ihren Ursprung in dem Erleben meditativer Erfahrungen hat, hat bedeutungsvolle Auswirkungen auf unser Verständnis des Prozesses hinter der Erzeugung von Ansichten. Sie lässt uns vorsichtig werden, zu voreilig zu verallgemeinern, dass spekulative Ansichten eher durch eine Bevorzugung des Theoretisierens als durch eine eher mühsame Praktik entstehen. Wie uns unser Sutta zeigt, entstehen viele dieser Ansichten erst gegen Ende einer lang anhaltenden Folge von Meditationen, die standhafte Entsagung, intensive Devotion und eifrige kontemplative Strebsamkeit umfasst. Bei diesen Ansichten ist die eigentliche Grundlage ihrer Formulierungen eine höhere Erfahrung. Dass Ansichten dieser metaphysischen Natur aus solchen Anstrengungen hervorgehen, zeigt, dass sie einer viel tieferen Quelle des menschlichen Geistes entspringen als einer Neigung zum Theoretisieren. Diese Quelle ist das Anhaften an einer Wesenheit, das fundamentale Bedürfnis, innerhalb der erfahrbaren Persönlichkeit eine andauernde Basis von Selbst oder individueller Existenz zu etablieren und aufrechtzuerhalten.

Das Anhaften an einer Wesenheit führt zu einem „Persönlichkeits-Glauben“ (*sakkāya-dit̐hi*), der die Anwesenheit eines fortbestehenden Selbst im psychophysischen Organismus in einer von zwanzig möglichen Formen behauptet:

- entweder identisch mit den fünf Aggregaten [*Skandas*] zu sein,
- oder in ihrem Besitz zu sein,
- oder in ihnen enthalten zu sein,
- oder dieses oder jenes der fünf Aggregate zu beinhalten,

die die individuelle Persönlichkeit ausmachen, nämlich

- materielle Form,
- Gefühl,
- Wahrnehmung,
- Geistformationen
- und Bewusstsein.

Bereits entstanden auf einer vor-reflexiven Ebene wird diese Ansicht in der Folge die Grundlage für spätere reflexive Interpretationen der Existenz, wie sie in den 62 Ansichten des Suttas kategorisiert sind. Wie dort ausgeführt wird: „*Nun Haushälter, wie bei jenen verschiedenen Ansichten, die es in der Welt gibt, ... und wie bei jenen 62 Ansichten, die im Brahmajāla dargelegt sind, ist es dem Persönlichkeits-Glauben zu schulden, dass sie entstehen, und wenn der Persönlichkeits-Glaube nicht existiert, sie nicht existieren.*“ (S.IV.7.3). [siehe auch Bhikkhu Bodhi *Samyutta Nikāya*, S.1317 (Bd.2)]

Weil die Ansicht von einem Selbst auf der Ebene gewöhnlicher Erfahrung unkritisch akzeptiert wird, werden höhere meditative Zustände, wie das *Brahmajāla* zeigt, nicht ausreichen, diese Vorstellung aufzulösen, sondern sie bloß verstärken, indem sie eine

offensichtliche Bestätigung eines Selbst anbieten, wie es bereits vor Beginn der Meditations-Praxis als Vorstellung vorhanden war. Es ist, als ob man einen Mann mit rot getönten Brillengläsern aus einem kleinen Raum auf ein freies Feld führen würde. Der Umgebungswechsel wird die Farbe seiner Sicht nicht ändern, denn solange er rote Gläser benutzt, wird er alles als in rot gefärbt sehen, aber es wird ihm nicht helfen, die Dinge in ihrer wahren Farbe zu sehen. Sinngemäß wird, wenn man seine Meditations-Praxis mit der Ansicht von einem festen Selbst beginnt und diese Ansicht beharrlich beibehält, all das, was im Laufe der Praxis passiert, dazu führen, dass die anfängliche These bestätigt wird. Die meditativen Erlangungen selbst werden die Ansicht nicht ändern, und die sich entfaltenden tieferen Bewußtseinszustände werden im Sinne der irrigen Vorstellung fehlgedeutet. Die Idee von einem festen Selbst als Grundlage nehmend, als ob sie eine wirkliche Entität aufzeigte, wird der Theoretiker damit fortfahren um sie herum ein Netz von passenden Annahmen zu weben, die durch seine meditativen Erlangungen anscheinend bestätigt werden - ob nun das Selbst ewig oder nicht ewig, dauerhaft andauernd oder begrenzt haltbar, endlich oder nicht endlich, universell oder individuell ist, usw.

Vom buddhistischen Standpunkt aus ist es darum äußerst wichtig, nicht bloß einfach lieber zu meditieren statt zu theoretisieren, sondern auf der Grundlage von rechtem Verstehen zu praktizieren. Daher hat das buddhistische Meditationssystem, im Gegensatz zum spekulativen System, als Grundlage die Lehre von der Ichlosigkeit oder vom Nicht-Selbst (*anattā*). Alle Erfahrungszustände, die im Laufe der Meditationspraxis auftauchen, ob nun auf einer niederen oder erhabenen Stufe, müssen im Lichte der drei Merkmale - Unbeständigkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbst - [die *lakhana* (Pali), *lakṣāṇa* (Skt.)] gründlich geprüft werden. Auf diese Weise wird der Neigung, diese Erfahrungen mit der Vorstellung von einem Selbst gleichzusetzen oder sie sich anzueigen, die Grundlage entzogen, und alle damit einhergehenden subjektiven Ideen werden von ihrem inneren Lieblingsplatz mit endgültiger Sicherheit vertrieben. (pp.6-8)

[*Ende des Auszugs*]

Fragen

1. Fallen dir Beispiele für metaphysische Theorien, religiöse Überzeugungen oder philosophische Lehrsätze ein, die nicht experimentell überprüft werden können?
2. Warum könnte ein Mensch dem Ewigkeitsglauben anhängen, und was wären die Konsequenzen?
3. Warum könnte ein Mensch der nihilistischen Sichtweise anhängen, und was wären die Konsequenzen?
4. Fällt dir eine Ansicht ein, die weder eternalistisch noch nihilistisch ist?
5. Was ist falsch an „dogmatischem Anhaften“?
6. Wie kann uns die Meditations-Praxis auf den falschen Weg führen, und wie können wir verhindern, dass dies passiert?
7. Konntest du mit dem Gleichnis vom Mann mit den rot gefärbten Brillengläsern etwas anfangen?
8. Fällt dir ein Beispiel dafür ein, bei dem verschiedene Ansichten die Ursache für einen Streit zwischen Nationen sind?

Auszüge aus dem Pāli-Kanon

Folgend einige Auszüge aus dem Pāli-Kanon mit Lehren über die Ansicht von einem festen Selbst. Zunächst ein Abschnitt aus dem *Cūḷavedalla Sutta* (MN 44). Dieser Abschnitt taucht ebenfalls in verschiedenen anderen Suttas in gleicher oder ähnlicher Form auf. In diesem Sutta belehrt Dhammadinna den Laien-Anhänger Visākha, der ihr Ehemann war, bevor sie eine Nonne wurde. Über Dhammadinna hatte der Buddha gesagt, sie sei die führende Anhängerin unter den Nonnen, wenn es um die Darlegung des Dhammas ginge. Hier stellt Visākha eine Frage zum Thema Persönlichkeit oder Ansicht von einem festen Selbst (*sakkāya-diṭṭhi*). Dhammadinna erklärt, dass eine Person jedes der fünf Aggregate (*kandha*) fälschlicherweise als das Selbst ansehen könne.

[*Beginn des Auszugs:*]

„Aber Verehrte, wie kommt die Ansicht von einem festen Selbst zustande?“

„Da hat einer, Bruder Visākha, nichts erfahren, ist ein gewöhnlicher Mensch, ohne Sinn für das Heilige, der heiligen Lehre unkundig, der heiligen Lehre unzugänglich, ohne Sinn für das Edle, der Lehre der Edlen unkundig, der Lehre der Edlen unzugänglich und betrachtet die Form als sich selbst, oder sich selbst als formähnlich, oder in sich selbst die Form, oder in der Form sich selbst; er betrachtet das Gefühl, die Wahrnehmung, die Geistobjekte, das Bewußtsein als sich selbst, oder sich selbst als

diesen ähnlich, oder in sich selbst diese, oder in diesen sich selbst. So kann, Bruder Visākha, der Glaube an Persönlichkeit aufkommen."

„Aber Verehrte, wie kommt die Ansicht von einem festen Selbst nicht zustande?“

„Da hat einer, Bruder Visākha, als erfahrener heiliger Jünger das Heilige gemerkt, ist der heiligen Lehre kundig, der heiligen Lehre wohlzugänglich, hat das Edle gemerkt, ist der Lehre der Edlen kundig, der Lehre der Edlen wohlzugänglich und betrachtet die Form nicht als sich selbst, noch sich selbst als formähnlich, noch in sich selbst die Form, noch in der Form sich selbst; er betrachtet das Gefühl, die Wahrnehmung, die Geistobjekte, das Bewußtsein nicht als sich selbst, noch sich selbst als diesen ähnlich, noch in sich selbst diese, noch in diesen sich selbst. So kann, Bruder Visākha, der Glaube an Persönlichkeit nicht aufkommen."

[*Ende des Auszugs*]

Ein gutes Beispiel für einen ähnlichen Text ist MN 22 15f.

Der Buddha über die Ansicht von einem festen Selbst:

"Wenn er auf solche Weise unweise erwägt, entsteht eine von sechs Ansichten in ihm. Die Ansicht 'für mich gibt es ein Selbst' entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht 'für mich gibt es kein Selbst' entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht 'ich nehme Selbst mit Selbst wahr' entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht 'ich nehme Nicht-Selbst mit Selbst wahr' entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht 'ich nehme Selbst mit Nicht-Selbst wahr' entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder ansonsten hat er eine Ansicht wie diese: 'Es ist dieses mein Selbst, das da spricht und fühlt und hier und da die Ergebnisse guter und schlechter Taten erfährt; aber dieses mein Selbst ist unvergänglich, dauerhaft, ewig, nicht der Vergänglichkeit unterworfen, und es wird so lange wie die Ewigkeit überdauern' .

Diese spekulative Ansicht, ihr Bhikkhus, wird das Dickicht der Ansichten genannt, die Wildnis der Ansichten, die Verdrehtheit der Ansichten, der Wankelmut der Ansichten, die Fessel der Ansichten. Durch die Fessel der Ansichten gebunden, ist der nicht unterrichtete Weltling nicht befreit von Geburt, Alter und Tod, von Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung; er ist nicht befreit von Dukkha, sage ich."

Majjhima Nikāya 2 (Übersetzung: Kay Zumwinkel)

Ein kurzer Vers aus dem Saṃyutta Nikāya

As if smitten by a sword,
As if his head were on fire,
A bhikkhu should wander mindfully
To abandon self-view.
(SN I v302, Bodhi p. 149.)

Eine positive Anmerkung von Sangharakshita

Als ich davon gesprochen habe, kreativ zu sein, habe ich dies im Sinne von „etwas Neues schaffen“ gemeint. Du brichst die erste Fessel, die Fessel des Glaubens an ein festes Selbst, wenn du ein neues Selbst schaffst, oder ein neues Selbst schaffst, das im Wesentlichen (essentially) kreativ ist. Möchte man das Brechen der Fessel vom Glauben an ein festes Selbst auf positive Weise formulieren, dann könnte man es als das Erschaffen eines neuen Selbst bezeichnen. (Women's Pre-ordination Retreat on Going for Refuge, 1986)

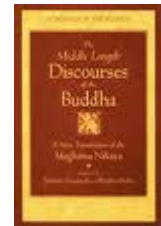
Frage

Jetzt, da du zumindest einen ersten Eindruck davon bekommen hast, was es mit der Ansicht vom einem festen Selbst auf sich hat, könntest du erklären, was in Bezug auf „Selbst“ die Rechte Ansicht sein würde?

Verweise

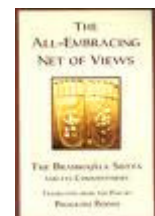
Bhikkhus Nanamoli and Bodhi (trans), *Middle Length Discourses of the Buddha: the Majjhima Nikaya*, 1995.

<http://wisdompubs.org/Pages/display.lasso?-KeyValue=54>



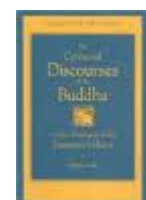
Bhikkhu Bodhi, *The All-Embracing Net of Views: The Brahmajala Sutta*, 1978.

Complete text: <http://tinyurl.com/p7axcm>



Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha: the Saṃyutta Nikaya*, 2000.

<http://tinyurl.com/or92vf>



Bhikkhu Thanissaro (trans), *Cu .avedalla Sutta* on the Access to Insight website.

<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.044.than.html>

Modul „Der Weg zur Weisheit“

3. Kapitel: Die extreme Ansicht

Die extreme Ansicht in ‘Know Your Mind’

In diesem Kapitel beginnen wir direkt mit Sangharakshitas Erörterung über die zweite Art falscher Ansicht.

Die extreme Ansicht [*Beginn des Auszugs*]

Wir haben uns bereits zu einem gewissen Grad mit extremen Ansichten beschäftigt. Da gibt es zum einen die beiden extremen Ansichten, die wir in Bezug auf Ansichten an sich hegen können. Auf der einen Seite können wir eine dogmatische, besitzergreifende Haltung gegenüber Ansichten einnehmen, und uns an sie klammern, als ob sie völlig die letzte Wahrheit ausdrückten. Die gegensätzliche extreme Ansicht ist, es als unnötig zu empfinden, überhaupt irgendwelche Ansichten zu haben, selbst förderliche, rechte Ansichten.

Die vierzehn Unaussprechlichen stellen ebenfalls extreme Ansichten dar, für die der Buddha nur eine einzige angemessene Antwort kannte, zu schweigen. Sein Schweigen war nicht das Schweigen der Unwissenheit, oder der Urteilsenthaltung; noch war es einfach nur „äryanisches“ Schweigen, das edle Schweigen des zweiten dhyāna, wenn alle Denkprozesse von vitarka und vicāra ausgesetzt sind. Alle Alternativansichten, die ihm angeboten wurden, waren nicht anwendbar, und er kannte keine Erklärung, die sich in Worte fassen ließ, weshalb er im Schweigen des erleuchteten Geistes verharrte.

Traditionellerweise sind die beiden maßgeblichen extremen Ansichten Eternalismus und Nihilismus: die Ansicht, dass das Selbst ewig existiert, und die Ansicht, dass das Selbst überhaupt nicht existiert. Im alten Indien ging es bei diesen beiden Ansichten darum, ob das Selbst den Tod in irgendeiner Form überlebte. Die eternalistische Sichtweise war, dass das Selbst unverändert von einem Leben zum nächsten weiter existiert. Das ähnelt der christlichen Vorstellung von einer Seele, die den Tod unversehrt überlebt und in den Himmel, die Hölle oder das Fegefeuer kommt. Die nihilistische Ansicht war, dass der gesamte psycho-physische Organismus im Moment des Todes vollkommen vernichtet wird – was natürlich die gängige moderne weltliche Ansicht ist.

Man könnte dies als den psychologischen Aspekt dieser beiden extremen Ansichten bezeichnen. Wir können sie auch in einen eher metaphysischen Kontext stellen. Dann geht es um die Frage ob die weltliche Existenz, das heißt die fünf skandhas, entweder in irgendeiner Weise letztgültig real sind, oder, das andere Extrem, dass sie vollkommen unreal und auf jeder Ebene illusorisch sind.

Drittens kann Eternalismus und Nihilismus in ethischen Begriffen als die beiden Extreme von Genusssucht und Selbstkasteiung interpretiert werden. Es ist möglich, Genusssucht – in der Philosophie von „*iss, trink und freu dich des Lebens, denn schon morgen kannst du tot sein*“ – als eine Form des Nihilismus zu betrachten. Und es ist möglich Selbstkasteiung – zum Zweck der Erlösung der ewigen Seele von ihrem Gefängnis – als eine Form des Eternalismus zu sehen. Doch dies gilt nur für die traditionelle Sichtweise, in der die beiden extremen

Ansichten Haltungen in Bezug auf die Möglichkeit des Lebens nach dem Tod repräsentieren. Doch es würde den psychologischen Tatsachen wohl eher gerecht, zu sagen, Genusssucht drücke den Glauben an die absolute Wirklichkeit der weltlichen Existenz aus, während sich hinter Selbstkasteiung Selbsthass verbirgt, so dass diese Neigung einen Hang zur Selbstzerstörung und folglich zur Zerstörung der weltlichen Existenz darstellt.

Die buddhistische Doktrin von *anātman*, Nicht-Selbst, wird unglücklicherweise manchmal in solchen Begriffen interpretiert, dass sie dieser Neigung zur Selbstzerstörung reizvoll erscheint. Wenn diese Lehre als eine totale Negation des Ichs interpretiert wird, wird sie besonders für die Menschen attraktiv erscheinen, die ihren eigenen Selbsthass ausdrücken wollen. Es scheint eine ganze Reihe von Menschen mit einer solchen Haltung zu geben, die von der *anātman*-Doktrin als ein im Wesentlichen lebensverneinendes Prinzip fasziniert sind. Doch die Vorstellung, dass die Doktrin des Nicht-Selbst das Leben als nichtig und sinnlos erklärt, ja eigentlich als nicht existent, ist schlichtweg nicht buddhistisch.

Die *anātman*-Doktrin kann auch als ein Weg benutzt werden, um persönliche Verantwortung zu vermeiden und die eigenen natürlichen Energien nicht einzusetzen. Was auch immer man sich entscheidet zu tun, insbesondere wenn es viel Energie und Ganzherzigkeit erfordert, wird zum Ausdruck unseres Egos und deshalb der Lehre entsprechend verdächtig. Auch dies ist wiederum eine falsche Ansicht. Das Ziel der Buddhaschaft ist es, über unser individuelles Selbst hinauszuwachsen, nicht das Entwickeln der individuellen Ich-Identität zu verhindern oder rückgängig zu machen.

Das Ego ist nichts anderes als die Neigung unseren gegenwärtigen Seinszustand zu verabsolutieren. Es ist keine Sache, sondern eine fehlerhafte Interpretation. Wir sehen etwas, das gar nicht da ist. Das Individuum befindet sich in einem Prozess ständigen Wandels und daher stets bestehender möglicher Entwicklung. Verblendung mag ebenfalls da sein, in der Form des Glaubens an ein festes, unveränderliches Selbst oder eine Essenz oder eine Seele. Doch dieses feste, unveränderliche Selbst, diese Essenz, diese Seele oder dieses Ego ist nicht da; es war noch nie da und wird auch nie da sein. Und da es nicht da ist, können wir auch nichts damit machen – es loswerden, über es hinausgehen oder was auch immer. Das Beste was wir in Bezug auf das Ego tun können, ist, es einfach zu vergessen.

Wir sind jedoch nicht bloß ein nicht-existierendes Selbst; wir sind ein nichtexistierendes *festes* Selbst, ein Fluss sich ständig wandelnder physischer und geistiger Bestandteile. Der Buddha selbst war offensichtlich ein sehr mächtiges, eigenes Individuum, mit einer klaren Vorstellung davon, wer oder was er war. An ein festes Selbst zu glauben, bedeutet, sich mit einer Art Querschnitt des Flusses der *skandhas* zu identifizieren und sich vorzustellen, dass man den Fluss an diesem Punkt anhalten kann. Es ist einfach ein Zustand angehaltener Entwicklung, als wäre man ein Kind, das sagt: „Wenn ich groß bin, werde ich ein ganzes Haus voller Spielzeug haben und den ganzen Tag Süßigkeiten essen“, und dass sich dabei die Verwandlung nicht vorstellen kann, die mit dem Erwachsenwerden verbunden ist.

Die fünf *skandhas* – die Welt, die wir sowohl als Subjekt wie als Objekt erleben – ist weder die letztgültige Wahrheit (denn gemäß der Erleuchtungserfahrung des Buddhas sind die Dinge nicht so, wie wir sie wahrnehmen) noch reine Illusion (denn unsere Erfahrung, wenn sie auch nicht erleuchtet ist, hat ihre eigene Gültigkeit auf ihrer eigenen Ebene). Der Mittlere Weg entwickelte sich als Antwort auf unsere Neigung, uns die eine oder die andere der

extremen Ansichten zu Eigen zu machen – die sich natürlich in den verschiedensten Philosophien und Dogmen des Westens und Ostens widerspiegeln.

Der Mittlere Weg bedeutet, die fünf *skandhas* als etwas zu sehen, was konventionelle oder relative Existenz hat – das heißt zu sehen, dass sie in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen entstanden sind. Die extremen Ansichten sind, die bedingte Existenz als entweder unbedingt oder vollkommen illusionär betrachten; der Mittlere Weg dagegen bedeutet, das Bedingte als das zu erkennen, was es ist, einfach bedingt. Wir neigen dazu, abstrakte Vorstellungen wie Existenz und Nicht-Existenz oder Wirklichkeit und Unwirklichkeit als etwas Absolutes zu behandeln, doch es gibt, was das Bedingte bzw. die relative Existenz anbetrifft (und die bedingte Existenz ist, wo wir uns befinden, wenn wir diese Art von Unterscheidung machen), nichts Absolutes.

Alles Bedingte, alle Dinge in der Welt der Phänomene, alles Weltliche, entsteht in Abhängigkeit von Bedingungen und vergeht in der Abwesenheit dieser Bedingungen. Die Welt ist nicht vollkommen real, doch sie ist genausowenig absolut unreal. Sie ist da, um erfahren zu werden, wir sind in sie verstrickt, doch sie darf nicht mit absoluter Realität verwechselt werden, mit etwas, das im letztgültigen Sinne existiert. So einfach ist das. Das ist der Mittlere Weg, die Art wie der Buddhismus die Welt sieht. Es ist nichts anderes als gesunder Menschenverstand.

Doch wir wollen natürlich etwas Absolutes. Die buddhistische Herangehensweise ist, uns dazu zu bringen, selbst zu denken, die Komplexität der Situation, in der wir uns befinden, zu erkennen, zu versuchen, all die verschiedenen Faktoren, die damit zusammenhängen, wahrhaftig und ehrlich zu verstehen und nicht durch einfache Antworten von diesem Mittleren Weg abzukommen. Über etwas objektiv auf diese Weise nachzudenken kann sehr frustrierend sein. Es erfordert auch Mut, denn es bedeutet, die Verantwortung für unsere Schlussfolgerungen zu übernehmen.

Die meisten Menschen setzen ihren Glauben und ihr Vertrauen in jemanden, der einen starken Eindruck macht, jemanden, der voll Nachdruck spricht, seiner Selbst sicher ist und voller Selbstvertrauen. Wenn man versucht, bei dem, was man sagt, vorsichtig zu sein, Einschränkungen aufführt, wo es einem geeignet erscheint, und andeutet, dass die eigene Herangehensweise nur eine bestimmte Art ist, die Dinge zu betrachten, dass es auch noch andere Wege gibt, und dass man sich selbst wird entscheiden müssen, wird man einen vergleichsweise schwachen Eindruck machen. Im Großen und Ganzen wollen die Menschen, dass man ihnen sagt, was sie denken sollen, sie wollen die Dinge in Schwarz und Weiß. Sie wollen Gewissheit. Worüber sie Gewissheit haben, ist ihnen weniger wichtig, als die Gewissheit selbst. Sie werden jeden Mischmasch von Unsinn glauben, so lange sie die Erlaubnis haben, es absolut zu glauben. Sie suchen nicht nach Klarheit, sondern nach Gewissheit. Gewissheit ist Sicherheit; und es würde für sie bedeuten, sich in Unsicherheit zu stürzen, wenn sie sich den Schwierigkeiten und Verwirrungen ernsthaften Nachdenkens aussetzen würden.

Viele Menschen scheinen nur allzu schnell mit der eigenen Meinung zur Hand zu sein, wo Weisere es sich vermutlich zweimal überlegen würden. Ich habe das zum Beispiel bei Hindus festgestellt, die selbst nur bruchstückhafte religiöse Kenntnisse hatten. Ich erinnere mich an eine bestimmte Situation, als ich den öffentlichen Jeep von Kalimpong nach Siliguri nahm: Ich saß vorn neben dem Fahrer, als es zu irgendeinem ungeplanten Aufenthalt kam; ein

Bihari-Polizist, der die Dinge im Auge behielt, sah, dass da ein Sadhu in gelben Roben wartete – das heißt ich –, und da er gerade nichts Besseres zu tun hatte, schlenderte er heran und begann die üblichen Fragen zu stellen: „Bist du ein heiliger Mann?“ und so weiter. Dann begann er mir mitzuteilen, dass das Universum aus Brahman entstanden sei, und dass alles nicht real sei, und dass die Seele Gott sei. Er machte ungefähr fünfzehn Minuten so weiter und schlenderte dann wieder davon. Hinter mir saß ein tibetischer Buddhist, der das alles mit wachsendem Entsetzen beobachtet hatte: „Dieser Mann hat über den Dharma gesprochen,“ sagte er schließlich, als ob er seinen Ohren nicht trauen könnte. Dass jemand, der nur ein paar wenige unverdaute religiöse Vorstellungen im Kopf hat, in der Öffentlichkeit und gegenüber einem völlig Fremden den Mund so voll nehmen konnte, verschlug ihm fast die Sprache.

Als Buddhist stellt man fest, dass man der Neigung der Menschen, nach absoluten Ansichten zu suchen, widerstehen muss. Sie stellen vielleicht bezüglich eines bestimmten begabten aber eigenwilligen Lehrers die Frage: „Ist so-und-so ein Bodhisattva oder ist er nur ein Scharlatan?“ Natürlich ist eine solche Person ein komplexes menschliches Wesen und es wert, mehr als nur eine schnelle Beurteilung zu erhalten, egal ob sie positiv oder negativ ist – oder auch irgendwo genau dazwischen liegen mag. Oder jemand sagt: „Was ist die buddhistische Sicht in Bezug auf Todesstrafe, Abtreibung, Astrologie, außerehelichen Sex?“, und will eine simple klare Antwort, zum Mitnehmen.

Doch es gibt keine „buddhistische Sicht“ als solche; es gibt keine Hierarchie der Autorität, von der man seine Sichtweisen beziehen könnte. Man kann als Buddhist seine eigenen Ansichten haben, doch sie werden nicht den Autoritätsstempel tragen, den die Christen von Gott oder der Bibel oder dem Papst beziehen. Und die Menschen wollen in der Regel die Form von Sicherheit, die sie von einer Quelle verbindlicher Urteile beziehen. Als Buddhist kann man bestenfalls manchmal sagen: „Hier sind die Vier Edlen Wahrheiten. Nutze sie, so gut du kannst.“

Wenn Menschen nach fertigen „buddhistischen“ Antworten suchen – der sogenannten Parteilinie – versuchen sie damit auch, uns als Buddhisten einzugruppieren. Genauso wie Leute sagen „Er ist ein Steinbock“ oder „Sie ist ein Gier-Typ“ oder „Er ist ein Buchhalter“ und denken, sie haben die Personen einsortiert, abgehakt und festgelegt, so können sie uns, wenn sie Buddhismus kategorisieren können, in die buddhistische Schublade packen. Auch da muss man Widerstand leisten. Denn es dient dazu, uns abzutun, loszuwerden, uns nicht als Individuen wahrzunehmen. Was von dir zu halten ist, wurde durch die Tatsache geklärt, dass du Buddhist bist. Das soll nicht heißen, dass man davor Angst haben sollte, zu sagen, man sei Buddhist – oder Buchhalter – sondern dass man nicht denken (oder hoffen) sollte, dass Buddhist zu sein, bereits für uns als Individuum eine Kategorie darstellt.

(pp. 186-191)

Das *Brahmajāla Sutta* des Pāli-Kanons nennt zweiundsechzig falsche Ansichten. Es ist das erste Sutta in der Sammlung, die als *Dīgha-Nikāya* bekannt ist, die das erste Nikāya des *Sutta Piṭaka* ist (der gesamten Sutta-Sammlung), der wiederum der erste *Piṭaka* des Pāli-Kanons ist. Das mag Zufall sein – schließlich musste der Pāli-Kanon ja mit irgendetwas anfangen – doch man könnte annehmen, dass diejenigen, die die mündlichen Überlieferungen zusammentrugen, wussten was sie taten - in diesem wie in anderen Fällen. Es deutet darauf hin, dass man diese falschen Ansichten aus dem Weg schaffen muss, bevor man Zugang zum restlichen Dharma erhält – das heißt, bevor man überhaupt mit dem spirituellen Leben

anfangen kann. Das *Brahmajāla Sutta* ist das „große Netz“, in dem alle falschen Ansichten eingefangen werden – das heißt alle falschen Ansichten, die im damaligen Indien sowohl unter Buddhisten als auch unter nicht-buddhistisch spirituell Praktizierenden im Umlauf waren. Zweifellos könnten wir noch viele weitere falschen Ansichten herausangeln, mit denen wir es heutzutage zu tun haben.

Eine der zweiundsechzig falschen Ansichten ist die Vorstellung, dass das Universum die Schöpfung von Īsvara bzw. Gott ist. Für uns ist die Ablehnung der Vorstellung von einem Schöpfergott eines der Unterscheidungsmerkmale des Buddhismus als Weltreligion, doch eigentlich geht der Buddha nirgends im Detail darauf ein, weil es schlichtweg zu seiner Zeit keine besonders populäre Ansicht gewesen zu sein scheint. In gewissem Sinne wird die Frage in den ersten beiden der vierzehn Unaussprechlichen abgehandelt: die Ansicht, dass die Welt ewig, oder die Ansicht, dass sie es nicht ist. Der Glaube, dass das Universum von Gott geschaffen wurde – oder in der Tat, der Glaube, dass es zufällig oder notwendigerweise entstanden ist – ist die eine extreme Ansicht; die andere ist die Vorstellung, dass das Universum ewig ist. Man mag denken, dass eine dieser Ansichten stimmen muss, doch der Buddhismus verwirft sie alle.

Der Grund dafür ist der, dass es – zumindest gemäß der Yogācāra-Perspektive – dort, wo es einen wahrnehmenden Geist gibt, auch ein Objekt geben muss. Jeder Versuch, beispielsweise den Beginn des Universums zu begründen, basiert auf der Annahme, dass man das Universum in seinem Kopf zurückspulen kann und irgendwann zu einem Punkt kommt, wo dem Geist kein Objekt gegenübersteht. Doch das ist nicht möglich; es ist eine falsche Ansicht, so zu denken. Die Yogācārins würden vielleicht sagen, dass die Frage danach, ob das Universum ewig ist oder nicht, genau deswegen nicht beantwortbar ist, weil die Frage (unkorrekterweise) davon ausgeht, dass es ein geist-unabhängiges Universum gibt, auf das man die Attribute „ewig“ oder „nicht ewig“ anwenden könnte.

Um eine traditionelle Analogie zu benutzen, könnte man die Frage stellen: „Ist das Horn eines Kaninchens groß oder klein?“ Das Horn eines Kaninchens kann weder groß noch klein sein, weil es kein Horn eines Kaninchens gibt, das diese Attribute haben könnte. Eine nicht-existente Einheit kann auch keine Attribute haben! Ebenso steht es mit der Frage: „Ist das (geist-unabhängige) Universum ewig oder nicht?“ Das (geist-unabhängige) Universum kann nicht ewig oder nicht-ewig sein, da es kein (geist-unabhängiges) Universum gibt, das die Attribute „ewig“ oder „nicht-ewig“ haben könnte. Die Frage ist deswegen „nicht beantwortbar“, weil sie eine unerlaubte Annahme beinhaltet. In Begriffen moderner Logik ist dies ein Beispiel für den formlosen Fehlschluss, der sogenannten „komplexen Frage“.

(from pp. 202-203)

[Ende des Auszugs]

Definitions

Absolute: (Philosophical meaning) Existing or able to be thought of without relation to other things. (*Shorter Oxford*)

Complex question: also rejoices in the Latin name *plurium interrogationum*. It is one of the many recognised fallacies. When a question is asked in such a way as to

presuppose the truth of an assumption buried in it, the fallacy of the complex question has been committed. (That definition comes from *Introduction to Logic* by Copi and Cohen, 2002).

One example of it is, “*When did you stop taking drugs?*” Such a question has an assumption buried in it, namely, that you at some point began taking drugs, or that you have stopped, neither of which might be true. It is extremely difficult to answer complex questions in a straightforward way without seeming to accept the questioner’s assumption(s). It is a favourite move of some barristers.

Fragen

1. Warum haben Menschen die Neigung, bei Ansichten zwei extreme Ansichten zu haben - entweder besitzgierig oder dogmatisch bezüglich Ansichten zu sein, oder aber zu glauben, es sei unnötig überhaupt Ansichten zu haben?
2. Wie zeigen sich die beiden Extreme ETERNALISMUS (Ewigkeitsglaube) und NIHILISMUS auf psychologischer, metaphysischer und ethischer Ebene?
3. Auf welche Weise kann die Anātman-Lehre missverstanden und zu einer falschen Ansicht werden?
4. In welcher Weise könnte man die fünf Skandhas falsch verstehen?
5. Was ist der Mittlere Weg?
6. Warum haben Menschen die Neigung, zu schnell Ansichten anzunehmen und andere Menschen in Schubladen einzuordnen?
7. Was meint Sangharakshita mit „dem Bedingten“?
8. Warum gibt es keine „buddhistische Ansicht“ als solche?

Extreme Ansichten im Pali-Kanon

Zwei der lesenswertesten Stellen im Pāli-Kanon über extreme Ansichten sind MN 63 und 72. Hier eine Übersetzung des MN 63, des *Cūlamālunkya* oder *Cūlamālunkyavada Suttas*, der *Kürzeren Lehrrede an Mālunkyaputta*. Das Sutta ist berühmt für sein Gleichnis vom vergifteten Pfeil.

[*Beginn des (gekürzten) Auszugs aus der palikanon.com Internetseite in der Übersetzung von Kay Zumwinkel*]

So habe ich gehört. Einmal hielt sich der Erhabene bei Sāvatti im Jeta Hain, dem Park des Anāthapindika auf. Als der ehrwürdige Mālunkyaputta zu dieser Zeit allein in der Meditation weilte, erschien der folgende Gedanke in seinem Herzen: "Diese spekulativen Ansichten sind vom Erhabenen nicht verkündet worden, sind von ihm verworfen und abgelehnt worden, nämlich: 'Die Welt ist ewig' und 'die Welt ist nicht ewig'; 'die Welt ist endlich' und 'die Welt ist unendlich'; 'die Seele ist das gleiche wie der Körper' und 'die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere'; und 'ein

Tathāgata existiert nach dem Tode' und 'ein Tathāgata existiert nach dem Tode nicht' und 'sowohl existiert ein Tathāgata nach dem Tode, als auch existiert er nicht' und 'weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht.' Der Erhabene verkündet mir diese nicht, und ich billige und akzeptiere die Tatsache nicht, dass er sie mir nicht verkündet, also werde ich zum Erhabenen gehen und ihn nach der Bedeutung von diesem fragen. Wenn er mir verkündet, entweder 'die Welt ist ewig' oder 'die Welt ist nicht ewig'; 'die Welt ist endlich' oder 'die Welt ist unendlich'; 'die Seele ist das gleiche wie der Körper' oder 'die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere'; 'ein Tathāgata existiert nach dem Tode' oder 'ein Tathāgata existiert nach dem Tode nicht' oder 'sowohl existiert ein Tathāgata nach dem Tode, als auch existiert er nicht' oder 'weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht', dann will ich das heilige Leben unter ihm führen; wenn er mir diese nicht verkündet, dann will ich die Übung aufgeben und zum niedrigen Leben zurückkehren."

Als es Abend war, erhob sich der ehrwürdige Mālunkyaputta von der Meditation und ging zum Erhabenen. Nachdem er ihm gehuldigt hatte, setzte er sich seitlich nieder und sagte dieses zu ihm: "Ehrwürdiger Herr, da erschien, als ich allein in der Meditation weilte, der folgende Gedanke in meinem Herzen: 'Diese spekulativen Ansichten sind vom Erhabenen nicht verkündet worden, sind von ihm verworfen und abgelehnt worden, nämlich: ...(siehe oben)..... Der Erhabene verkündet mir diese nicht, und ich billige und akzeptiere die Tatsache nicht, dass er sie mir nicht verkündet, also werde ich zum Erhabenen gehen und ihn nach der Bedeutung von diesem fragen. Wenn er mir verkündet, >die Welt ist ewig< oder >weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht<, dann will ich das heilige Leben unter ihm führen; wenn er mir diese nicht verkündet, dann will ich die Übung verlassen und zum niedrigen Leben zurückkehren.'

Wenn der Erhabene weiß, 'die Welt ist ewig', so möge der Erhabene mir verkünden, 'die Welt ist ewig'. Wenn der Erhabene weiß, 'die Welt ist nicht ewig', so möge der Erhabene mir verkünden, 'die Welt ist nicht ewig.' Wenn der Erhabene weder weiß, 'die Welt ist ewig', noch 'die Welt ist nicht ewig', dann ist es geradlinig, wenn einer, der nicht weiß und nicht sieht, sagt: 'Ich weiß nicht, ich sehe nicht.' "....." Wenn der Erhabene weiß, 'ein Tathāgata existiert nach dem Tode', 'ein Tathāgata existiert nach dem Tode nicht', 'sowohl existiert ein Tathāgata nach dem Tode, als auch existiert er nicht', dann ist es geradlinig, wenn einer, der nicht weiß und nicht sieht, sagt: 'Ich weiß nicht, ich sehe nicht.'"

„Wie ist das, Mālunkyaputta, habe ich jemals zu dir gesagt: 'Komm, Mālunkyaputta, führe das heilige Leben unter mir und ich werde dir verkünden >die Welt ist ewig< oder >die Welt ist nicht ewig<; >die Welt ist endlich< oder >die Welt ist unendlich<; >die Seele ist das gleiche wie der Körper< oder >die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere<; >ein Tathāgata existiert nach dem Tode< oder >ein Tathāgata existiert nach dem Tode nicht< oder >sowohl existiert ein Tathāgata nach dem Tode, als auch existiert er nicht< oder >weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht<?'"

„Nein, ehrwürdiger Herr."

„Hast du jemals zu mir gesagt: 'Ich werde das heilige Leben unter dem Erhabenen führen, und der Erhabene wird mir verkünden >die Welt ist ewig< oder >die Welt ist nicht ewig<; >die Welt ist endlich< oder >die Welt ist unendlich<; >die Seele ist das gleiche wie der Körper< oder >die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere<; >ein Tathāgata existiert nach dem Tode< oder >ein Tathāgata existiert nach dem Tode nicht< oder >sowohl existiert ein Tathāgata nach dem Tode, als auch existiert er nicht< oder >weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht<?'"

„Nein, ehrwürdiger Herr."

„Nachdem das so ist, fehlgeleiteter Mann, wer bist du, und was verkündest du so vorlaut?"

„Wenn irgendjemand sagen sollte: 'Ich werde das heilige Leben unter dem Erhabenen nicht eher führen, als der Erhabene mir verkündet >die Welt ist ewig<oder >weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht<', so würde das dennoch vom Tathāgata unverkündet bleiben, und mittlerweile würde jene Person sterben."'

„Angenommen, Mālunkyaputta, ein Mann wäre von einem Pfeil, der dick mit Gift bestrichen war, verwundet worden, und seine Freunde und Gefährten, seine Angehörigen und Verwandten brächten einen Wundarzt herbei, um ihn zu behandeln. Der Mann würde sagen: 'Ich werde nicht zulassen, dass der Wundarzt diesen Pfeil herauszieht, bis ich weiß, ob der Mann, der mich verwundet hat, ein Adelige oder ein Brahmane oder ein Händler oder ein Arbeiter war.' ...bis ich den Namen und die Familie des Mannes, der mich verwundet hat, weiß.'bis ich weiß, ob der Mann, der mich verwundet hat, groß, klein oder von mittlerer Größe war.'.... bis ich weiß, ob der Mann, der mich verwundet hat, von schwarzer, brauner oder gelber Hautfarbe war.'... bis ich weiß, ob der Mann, der mich verwundet hat, in diesem oder jenem Dorf, dieser oder jener Kleinstadt oder Großstadt lebt.' ... bis ich weiß, ob der Bogen, der mich verwundet hat, ein Langbogen oder ein Querbogen war.'... bis ich weiß, ob die Bogensehne, die mich verwundet hat, aus Fasern oder Schilf oder Sehne oder Hanf oder Rinde war.'...bis ich weiß, ob der Pfeilschaft, der mich verwundet hat, wild gewachsen oder angebaut war.' bis ich weiß, mit welcher Sorte Federn der Pfeilschaft, der mich verwundet hat, ausgestattet war - ob mit den Federn eines Geiers oder einer Krähe oder eines Habichts oder eines Pfaus oder eines Storchs.' bis ich weiß, mit was für einer Sehne der Schaft, der mich verwundet hat, zusammengebunden war - ob mit der Sehne eines Ochsen oder eines Büffels oder eines Löwen oder eines Affen.' ...bis ich weiß, welche Sorte Pfeilspitze es war, die mich verwundet hat - ob sie hufförmig oder gebogen oder mit Widerhaken oder kalbszahnartig oder oleanderartig war.' All dies würde dem Mann dennoch nicht bekannt sein und mittlerweile würde er sterben."'

„Ebenso, Mālunkyaputta, wenn irgendjemand sagen sollte: 'Ich werde das heilige Leben unter dem Erhabenen nicht eher führen, als der Erhabene mir verkündet >die Welt ist ewig< oder >weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht<', so würde das dennoch vom Tathāgata unverkündet bleiben, und mittlerweile würde jene Person sterben."'

"Mālunkyaputta, wenn die Ansicht besteht 'die Welt ist ewig', kann das heilige Leben nicht gelebt werden; und wenn die Ansicht besteht 'die Welt ist nicht ewig', kann das heilige Leben nicht gelebt werden. Ob nun die Ansicht besteht 'die Welt ist ewig' oder die Ansicht 'die Welt ist nicht ewig', gibt es immer noch Geburt, Altern, Tod, Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung, deren Vernichtung ich hier und jetzt erkläre."

"Wenn die Ansicht besteht 'die Welt ist endlich', kann das heilige Leben nicht gelebt werden; und wenn die Ansicht besteht 'die Welt ist unendlich', kann das heilige Leben nicht gelebt werden. Ob nun die Ansicht besteht 'die Welt ist endlich' oder die Ansicht 'die Welt ist unendlich', es gibt Geburt, es gibt Altern, es gibt Tod, es gibt Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung, deren Vernichtung ich hier und jetzt erkläre."

"Wenn die Ansicht besteht 'die Seele ist das gleiche wie der Körper', kann das heilige Leben nicht gelebt werden; und wenn die Ansicht besteht 'die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere', kann das heilige Leben nicht gelebt werden. Ob nun die Ansicht besteht 'die Seele ist das gleiche wie der Körper' oder die Ansicht 'die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere', es gibt Geburt, es gibt Altern, es gibt Tod, es gibt Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung, deren Vernichtung ich hier und jetzt erkläre."

"Wenn die Ansicht besteht 'ein Tathāgata existiert nach dem Tode', kann das heilige Leben nicht gelebt werden; und wenn die Ansicht besteht 'ein Tathāgata existiert nach dem Tode nicht', kann das heilige Leben nicht gelebt werden. Ob nun die Ansicht besteht 'ein Tathāgata existiert nach dem Tode' oder die Ansicht 'ein Tathāgata existiert nach dem Tode nicht', es gibt Geburt, es gibt Altern, es gibt Tod, es gibt Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung, deren Vernichtung ich hier und jetzt erkläre." "Wenn die Ansicht besteht 'sowohl existiert ein Tathāgata nach dem Tode, als auch existiert er nicht', kann das heilige Leben nicht gelebt werden; und wenn die Ansicht besteht 'weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht', kann das heilige Leben nicht gelebt werden. Ob nun die Ansicht besteht 'sowohl existiert ein Tathāgata nach dem Tode, als auch existiert er nicht' oder die Ansicht 'weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht', es gibt Geburt, es gibt Altern, es gibt Tod, es gibt Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung, deren Vernichtung ich hier und jetzt erkläre."

"Daher, Mālunkyaputta, betrachte das, was von mir nicht verkündet worden ist, als nicht verkündet, und betrachte das, was von mir verkündet wurde, als verkündet. Und was ist von mir nicht verkündet worden? 'Die Welt ist ewig' ist von mir nicht verkündet worden. 'Die Welt ist nicht ewig' ist von mir nicht verkündet worden. 'Die Welt ist endlich' ist von mir nicht verkündet worden. 'Die Welt ist unendlich' ist von mir nicht verkündet worden. 'Die Seele ist das gleiche wie der Körper' ist von mir nicht verkündet worden. 'Die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere' ist von mir nicht verkündet worden. 'Ein Tathāgata existiert nach dem Tode' ist von mir nicht verkündet worden. 'Ein Tathāgata existiert nach dem Tode nicht' ist von mir nicht verkündet worden. 'Sowohl existiert ein Tathāgata nach dem Tode, als auch existiert er nicht' ist von mir nicht verkündet worden. 'Weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht' ist von mir nicht verkündet worden."

"Warum habe ich jenes unverkündet gelassen? Weil es nicht förderlich ist, weil es nicht zu den Grundlagen des heiligen Lebens gehört, weil es nicht zur Ernüchterung, zur Lossagung, zum Aufhören, zum Frieden, zur höheren Geisteskraft, zur Erleuchtung, zu Nibbana führt. Deswegen ist es von mir nicht verkündet worden."

"Und was ist von mir verkündet worden? 'Dies ist Dukkha' ist von mir verkündet worden. 'Dies ist der Ursprung von Dukkha' ist von mir verkündet worden. 'Dies ist das Aufhören Dukkha' ist von mir verkündet worden. 'Dies ist der Weg, der zum Aufhören von Dukkha führt' ist von mir verkündet worden." Warum ist jenes von mir verkündet worden? Weil es förderlich ist, weil es zu den Grundlagen des heiligen Lebens gehört, weil es zur Ernüchterung, zur Lossagung, zum Aufhören, zum Frieden, zur höheren Geisteskraft, zur Erleuchtung, zu Nibbana führt. Deswegen ist es von mir verkündet worden."

"Daher, Mālunkyaputta, nimm das, was ich unverkündet gelassen habe, als unverkündet hin, und nimm das, was ich verkündet habe, als verkündet hin."

Das ist es, was der Erhabene sagte. Der ehrwürdige Mālunkyaputta war zufrieden und entzückt über die Worte des Erhabenen .

[Ende des Auszugs]

Anmerkungen aus aus der palikanon.com Internetseite:

Ganz abgesehen davon, dass die Beantwortung dieser Fragen nichts zur Vernichtung von Dukkha beitragen würde, kann man getrost davon ausgehen, dass die Denkkategorien, aus denen diese Fragen entstehen, die Wirklichkeit nicht erfassen können. Wenn man ein zyklisches Universum annimmt, von dem der Buddha ja auch ständig spricht, wenn er die Erinnerung an frühere Leben beschreibt, dann machen Begriffe wie "ewig" und "nicht ewig" keinen Sinn. Wenn das Universum expandiert und kontrahiert, verlieren Begriffe wie "endlich" und "unendlich" ihre Bedeutung. Die Frage nach der Existenz des Tathāgata (oder Arahants) nach dem Tode hat der Buddha in mehreren anderen Lehrreden zurückgewiesen und durch die Darlegung der bedingten Entstehung ersetzt. Interessanterweise machte der Buddha im *Brahmajāla Sutta* (D1) klar, dass auch meditatives Erleben nicht vor spekulativer falscher Ansicht schützt. Das einzige Gegenmittel gegen das Verirren im Dschungel der Ansichten ist Richtige Ansicht.

Eine nette Anmerkung von Bhikkhu Bodhi: Jene, die sich fragen, was wohl aus dem Mönch wurde, der beinahe den Buddha verließ, um seine metaphysische Neugier zu stillen, werden froh sein, wenn sie erfahren, dass Mālunkyaputta im Alter vom Buddha eine kurze Lehrrede über die sechs Sinnesgrundlagen erhielt, sich zur Meditation zurückzog und Arahantschaft erlangte. Vgl. S35:97/IV.72-76. Seine Verse stehen in Thag 399-404 und 794-817.

Empfehlungen:

Sangharakshita, A Survey of Buddhism
(Abschnitt 16 aus Kapitel 1),



Modul „Der Weg zur Weisheit“

4. Kapitel: Anhaften an Ideologien

Dieses Kapitel beginnt mit dem vierten Abschnitt aus Sangharakshitas Darlegungen zu *dr̥ṣṭi* oder Ansichten. Es folgt eine Besprechung des Honigkuchen-Suttas (MN 18) und eines Schlüsselbegriffs, der im Sutta gebraucht wird.

Anhaften an Ideologien

[*Beginn des Auszugs*]

Wir haben gesehen, wie sich eine Ideologie entwickelt. Zuerst hat man ein *dr̥ṣṭi*, eine Ansicht, die eine bestimmte begrenzte und emotional negative Perspektive darstellt. Für diese findet man vernünftige Erklärungen, erhebt sie zu einer philosophischen Haltung und Ideologie, haftet dann im Weiteren an dieser Sichtweise an und klammert sich an diese Ideologie. Um ein einfaches Beispiel zu nennen - jemand, der unsicher ist und sich unzulänglich fühlt, fühlt sich vielleicht zu einer Form von faschistischer Ideologie hingezogen. Sich diese Ideologie zu Eigen zu machen, gibt ihm mehr Sicherheit, so haftet er mehr und mehr an ihr und wird immer überzeugter in ihrer Befolgung.

Nicht alle Ideologien sind natürlich so unheilsam wie diese, doch ein Element falscher Ansicht ist immer irgendwo vorhanden. An Ideologien anzuhafte bedeutet, unsere Haltungen festzuschreiben, so dass wir nicht selbst denken, fühlen oder wahrnehmen müssen. Wenn wir angesichts der grundlegenden Fragen des Lebens erkennen, dass es keine offensichtlichen einfachen Antworten darauf gibt, finden wir Sicherheit in einer bestimmten begrenzten Perspektive, die wir in eine Reihe von Ansichten fassen. Fast alle von uns tun das zu einem bestimmten Grad. Unsere persönlichen Wünsche, Launen und vielleicht auch Neurosen bringen die verschiedensten Ansichten oder Rationalisierungen mit sich. Manche von diesen sind uns bewusst, andere wiederum nicht. Doch normalerweise untermauern unsere falschen Ansichten die emotionalen Grundhaltung, mit der wir der Welt begegnen. In gewissem Sinne strahlen wir unsere falschen Ansichten aus – sie sind nicht bloß ein kleiner intellektueller Knoten, in den wir in einer kleinen Ecke unseres Gehirns geraten sind.

Wir werden vermutlich feststellen, dass unsere Beschäftigung mit dem Dharma zumindest teilweise auf diesen Ansichten und Ideologien basiert. Am Anfang können wir unreine Motive kaum vermeiden. Wir haben vermutlich ein paar uns sehr liebe und teure Vorstellungen und Ideen, die wir mit Buddhismus verbinden, und von denen wir denken, dass der Buddhismus sie unterstützen sollte, doch denen wir nicht allzu sehr auf den Grund gehen, aus Angst enttäuscht zu werden. Da fangen die Probleme an. Wenn wir uns dem Buddhismus aus den falschen Gründen zugewandt haben – was sehr oft vorkommt – müssen wir sicher stellen, dass wir nicht auf eine Weise an ihm anhaften, die die ursprüngliche Schwäche verstärkt. Sonst versuchen wir, nicht den Buddhismus umzusetzen, sondern nur unsere eigenen vorgefassten Ansichten, an denen wir dann noch stärker hängen können, da wir uns einbilden, sie seien vom Dharma abgeseget.

Nehmen wir als Beispiel eine Person, die mit einer falschen Ansicht von der Lehre von *Anātman* zum Dharma kommt, die sie als völlige Verneinung des Selbst interpretiert und

unbewusst attraktiv findet, da sie scheinbar den eigenen Selbsthass widerzuspiegeln scheint. Sie studiert dann vielleicht dieses Thema, das sie so faszinierend findet, untersucht es und schreibt sogar ein Buch darüber. Schließlich wird sie vielleicht sogar ein bekannter Experte für das *anātmavāda*. Auf diese Weise hat sich am Ende das ganze Leben dieser Person um ihre Grundneurose und die darauf aufbauenden Rationalisierungen gedreht.

Rechte Ansicht in Bezug auf das Selbst, heißt anzuerkennen, dass es in Wahrheit oder in Wirklichkeit ein Nicht-Selbst ist. Doch man kann diese Ansicht auf zweierlei Weise hegen. Man kann sie als hilfreiche Einstellung übernehmen, durch die man in der Lage sein wird, sich dahin entwickeln zu können nach und nach jegliche Ansicht zu überwinden - oder man kann sich an sie wie an ein Dogma klammern. Es ist möglich, sich das *anātmavāda* (die Lehre vom Nicht-Selbst) auf unheilsame, egoistische Weise anzueignen.

Das ist mit Sicherheit ein Vorwurf, den man einigen Theravādins machen könnte, dass sie in der Vergangenheit dazu neigten, das *anātmavāda* auf aggressive, sogar kämpferische Weise zu propagieren, und jeden auf heftigste kritisierten, der eine gegenteilige Meinung äußerte. Nicht dass diese Theravādins immer genau wussten, worüber sie redeten, doch sie waren trotzdem dieser Lehre, als einem Schlüsselement ihres kulturellen und intellektuellen Erbes und als etwas, was sie klar von den Hindus unterschied, sehr verhaftet. Einer meiner eigenen Lehrer, Jagdish Kashyap, machte einmal während einer Rede in Sri Lanka die Äußerung, dass man nicht verstehen könne, was mit *Anātman* wirklich gemeint sei, ohne zuerst zu verstehen, was mit *Ātman* oder Selbst gemeint sei. Er wurde von den Mönchen im Publikum niedergeschrien, die nicht wollten, dass er „seine Hindu-Philosophie hier vortrage“.

So sieht das Anhaften an einer Ideologie im buddhistischen Kontext aus. Diese Art von unheilvoller Haltung gegenüber etwas, was speziell dafür gedacht ist, einem dabei zu helfen heilsam zu handeln, ist eine ernste Sache. Wie Candrakīrti sagt: „Wenn die Medizin selbst zum Gift wird, wohin wirst du dich dann um Heilung wenden?“¹⁸⁷ Es ist klar, dass etwas, was technisch gesehen eine falsche Ansicht ist, manchmal einem heilsamen Zweck dienen kann. Zum Beispiel mag man auf der Grundlage des Glaubens an ein inhärentes Selbst oder eine Seele bestimmte heilsame Handlungen tun; und auf der Basis von heilsamen Geisteszuständen, die aufgrund dieser Handlungen entstehen, erkennt man vielleicht, dass die Vorstellung von einem Selbst oder einer Seele nicht im Einklang mit der Wirklichkeit sein kann. Bis zu diesem Zeitpunkt hat diese falsche Ansicht einen nützlichen Zweck erfüllt. Tatsache ist, dass wir bis zum Zeitpunkt unserer Erleuchtung ein Selbst brauchen. Die meisten von uns müssen ihre Individualität sogar stärken und klarer definieren. In den Pāli-Schriften spricht der Buddha selbst davon, „das Selbst stark zu machen“¹⁸⁸ - denn ein schwaches Selbst ist schlichtweg nicht in der Lage, der erschütternden Erfahrung von transzendenter Einsicht standzuhalten.

Der entscheidende Punkt ist jedoch weniger, ob die Ansicht, die wir hegen, richtig oder falsch ist, sondern die Art und Weise, wie wir an ihr hängen. Wenn wir sie mit genügend Leichtigkeit hegen, so dass wir mit der Zeit in der Lage sind, ihre Begrenzungen zu sehen und sie hinter uns zu lassen, dann sind wir zumindest in der Lage vorwärts zu gehen. Rechte Ansicht, die zum Dogma wird, wird zum Selbstzweck erhoben. Sie ist dann nicht länger nützlich und dementsprechend auch nicht länger Rechte Ansicht. Rechte Ansicht muss immer als das gesehen werden, was Guenther eine Arbeitshypothese nennt. Es ist in Ordnung zu glauben, dass wir als Buddhisten zuverlässige, wirksame und dauerhafte Arbeitshypothesen

benutzen, doch nur wenn wir uns daran erinnern, dass sie trotz allem nichts weiter als Arbeitshypothesen sind.

Eine dogmatische Einstellung zu Rechten Ansichten verdreht diese praktisch in falsche Ansichten. Wenn du versuchst, jemandem mit einer buddhistischen Wahrheit eins überzubraten, hört sie auf, eine buddhistische Wahrheit zu sein. In jedem Fall haben wir im Moment keinerlei Ahnung, wie der erleuchtete Zustand – der Zustand des verwirklichten Nicht-Egos – aussieht. Selbst ihn als einen Zustand des Nicht-Ichs zu beschreiben, gibt uns so wenig Anhaltspunkte, dass es vermutlich sogar irreführend sein könnte.

Die Anhänger einer alten Hīnayāna-Schule, des so genannten *Pudgalavāda*, geben diesem Thema eine interessante Wendung. Sie postulierten die Existenz einer *pudgala* oder Person, die sich von der Vorstellung eines *ātman* oder Selbst unterscheidet. Sie untermauerten diese Ansicht durch den Verweis auf Texte wie das *Ti Ratana Vandana*, das von acht edlen *pudgalas* (*aṭṭha-āriya-puggalās* auf Pāli) spricht, und sie wiesen darauf hin, dass der Buddha von sich selbst als einem *pudgala* spricht: „Hier ist ein *pudgala*, der zum Wohle der Welt erwacht ist.“ So entwickelten sie daraus die Vorstellung von einem *Pudgalavāda*, der kein *Ātmavāda* ist – ein Standpunkt, der sich rational vertreten ließ. Ihre Gegner interpretierten die Schlüsseltexte, die die *Pudgalavādins* zur Untermauerung ihrer Ansichten zitierten, natürlich anders, und behaupteten, dass der *Pudgalavāda* in Wirklichkeit eine Form des *Ātmavāda* sei. Die anderen Hīnayāna-Schulen gaben jedoch zu, dass *Pudgalavādins* Erleuchtung erlangen konnten.

Insofern klingt die Ansicht, die Edward Conze in seinem wichtigen Werk über die buddhistische Philosophie, *Buddhistisches Denken*, vertritt, nämlich, dass die *Pudgalavādins* gar keine echten Buddhisten waren, nicht richtig. 190 Diese Sichtweise – dass im frühen Buddhismus einige frisch Konvertierte, die nicht in der Lage waren, ihren brahmanischen Glauben an die höchste Realität des *ātman* aufzugeben, versuchten, ihren Irrglauben verkleidet als *pudgala* oder *ālaya* oder *bhavanga* einzuschmuggeln – geht irgendwie am Wesentlichen vorbei. Im damaligen Indien drehte sich die Diskussion nicht darum, ob die *Pudgalavādins* wirklich Buddhisten waren oder nicht. Der Begriff „Buddhist“ existierte wahrscheinlich noch gar nicht. Der entscheidende Punkt war, den alle Beteiligten anerkannten, dass sie alle versuchten Erleuchtung zu erlangen.

Eine sinnvollere Herangehensweise ist die Frage, warum diese Lehre eingeführt wurde. Wenn wir darüber nachdenken, dass der Buddha selbst, auch nach seiner Erleuchtung, sich weiterhin als er selbst erlebt hat, erscheint die Antwort deutlich genug. Wenn die Theravādins die *Pudgala*-Lehre völlig ablehnen, dann vielleicht deshalb, weil es ein rein metaphysischer Standpunkt ist, und sie manchmal ziemlich unbedarft, ja sogar naiv sind, wenn es um Metaphysik geht.

Tatsache ist, dass obwohl die *Pudgalavāda*-Schule und ihre Interpretation der Schriften nicht überlebt hat, sie eine der wichtigsten Schulen des frühen Buddhismus war. Einer der angesehensten Päligelehrten der heutigen Zeit, A.P. Buddhadatta, kam sogar zu dem Schluss, dass sie Recht hatten. Niemand hat ihn deswegen angegriffen; es wurde einfach als milder Ausdruck seiner Exzentriz betrachtet, ein *Pudgalavādin* zu sein.

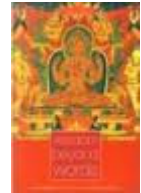
Letztendlich sollten wir die Einstellung eines wahren Mādhyamikas pflegen – eines Anhängers des Mittleren Weges – , die Wahrheit zu finden und für sie

empfänglich zu sein, wie auch immer sie aussehen mag - selbst wenn sie alles bedroht, worauf wir bis dahin unser Leben aufgebaut haben. Zu einem gewissen Grad wird sie das, wenn es sich wirklich um die Wahrheit handelt, auf jeden Fall tun – und darauf sollten wir vorbereitet sein. (pp. 191-194)

[Ende des Auszugs]

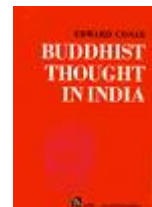
Textanmerkungen aus der englischen Fassung des Kurses:

187 See Sangharakshita, *Wisdom Beyond Words* p. 128:
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=495>



188 See Itivuttaka, 111:
Complete text: <http://tinyurl.com/rxy8pf>

190 See Edward Conze, *Buddhist Thought in India*, 1967:
<http://tinyurl.com/omcvvk>



Definitionen

Alaya: see *Know Your Mind* p. 55ff
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=452>

Bhavanga: see Nyanatiloka p. 38.
http://www.palikanon.com/english/wtb/dic3_b.htm

Anusaya: see *ibid.*
<http://www.palikanon.com/english/wtb/a/anusaya.htm>

Fragen

1. Was ist mit Ideologie gemeint?
2. Welche anderen Beispiele für Ideologien neben Faschismus fallen dir ein?
3. Wie „untermauern unsere falschen Ansichten die emotionalen Grundhaltung, mit der wir der Welt begegnen“? (Es könnte hilfreich sein, den gesamten zweiten Abschnitt noch einmal zu lesen, um diese Frage beantworten zu können).
4. Aus welchem Grund nehmen Menschen im Allgemeinen den Buddhismus bereitwillig an? Glaubst du, dass es bei dir ebenso war oder ist?

5. Wie könnte man die Nicht-Selbst-Doktrin auf ungeschickte, egoistische Weise annehmen?
6. Warum hat der Buddha es als nützlich empfohlen „das Selbst stark zu machen“? (Itivuttaka, 111). Steht dieser Ratschlag im Widerspruch zur Doktrin des nicht festen Selbst?
7. „Jemandem mit einer buddhistischen Wahrheit eins überzubraten, führt dazu, dass sie aufhört, eine buddhistische Wahrheit zu sein.“ Warum?
8. Was ist es für ein Gefühl, in einer Tradition zu praktizieren, die uns ermutigt „die Wahrheit zu finden und für sie empfänglich zu sein, wie auch immer sie aussehen mag - selbst wenn sie alles bedroht, worauf wir bis dahin unser Leben aufgebaut haben.“ ?

Ansichten und fixe Ideen im *Honigkuchen-Sutta*

Das *Honigkuchen-Sutta* (*Madhupiṇḍika Sutta*, *Majjhima Nikāya* 18) bietet hilfreiche Überlegungen dazu an, wie Ansichten, fixe Ideen und Ideologien entstehen. Es beinhaltet ebenso eine Variation der uns vertrauten Kette der Nidānas, indem es zeigt, wie die Konditionalität im Bereich des Denkens wirkt. Wenn wir uns diese Variante ansehen, ist es wichtig sich zu erinnern, dass das „Rad“ von den *kleśas* Begierde, Abneigung und Verblendung angetrieben wird - so wie in der uns vertrauteren Version.

Der Beginn des Suttas ist ein Gespräch zwischen dem Buddha und Daṇḍapāṇi, einem ziemlich anmaßenden jungen Śākyan, dessen Name 'Stock-in-der-Hand' bedeutet. In Erwiderung auf Daṇḍapāṇis anscheinend ziemlich aggressive Frage, was er denn lehre, antwortet der Buddha:

"Freund, ich behaupte und verkünde solch eine Lehre, nach der man mit niemandem in der Welt streitet, der Welt mit ihren Maras und Brahmas, ihren Mönchen und Brahmanen, ihren Prinzen und dem Volk; solch eine Lehre, nach der Wahrnehmungen jenem Brahmanen nicht mehr zugrunde liegen, der ohne Bindung an Sinnesvergnügen verweilt, ohne Verwirrung, des Kummers entledigt, frei von Begehren nach jeglicher Art von Dasein."

Offensichtlich weiß Daṇḍapāṇi nicht so recht, was er damit anfangen soll. Er schüttelt seinen Kopf, schnalzt mit der Zunge und hebt die Brauen, bis seine Stirn in drei Falten liegt. Dann geht er davon, wobei er sich auf seinen Stock stützt.

Später am Abend wird der Buddha von einem Bhikkhu befragt, was er damit gemeint habe. Der Buddha erläutert ihm und den anderen anwesenden Bhikkhus, was er gesagt hatte:

"Bhikkhu, was die Quelle anbelangt, durch welche die Konzepte, die von begrifflichem Ausuferndem geprägt sind [papañca], einen Mann bedrängen: wenn dort nichts gefunden wird, woran man sich ergötzen könnte, was man willkommen heißen könnte und woran man sich festhalten könnte, dann ist dies das Ende der Neigung zur Begierde, der Neigung zur Abneigung, der Neigung zu Ansichten, der Neigung zum Zweifel, der Neigung zum Dünkel, der Neigung zur Begierde nach Werden, der Neigung zur Unwissenheit; dies ist das Ende des

Gebrauchs von Knüppel und Waffe, von Streit, Zank, Streitgesprächen, Anschuldigung, Gehässigkeit und falscher Rede; hier hören diese üblen unheilsamen Zustände ohne Überbleibsel auf."

Die Bhikkhus sind der Ansicht, dass sie zu dieser Lehre weitere Erläuterung bräuchten und wenden sich an Mahā Kaccāna - einen der erfahreneren Anhänger. Kaccāna weist sie auf bescheidene Art darauf hin, dass sie den Buddha um Erklärung hätten bitten sollen.

"Gewiß, Freund Kaccāna, der Erhabene weiß, indem er weiß; er sieht, indem er sieht; er ist das Auge, er ist das Wissen, er ist das Dhamma, er ist der Heilige; er ist derjenige, der ausspricht, der verkündet, der Bedeutung erhellt, der das Todlose gibt, der Herr des Dhamma, der Tathagata. Das war der Zeitpunkt, an dem wir den Erhabenen nach der Bedeutung hätten fragen sollen. Wie er es uns gesagt hätte, so hätten wir es uns merken sollen."

Daraufhin stimmt Kaccāna zu, ihnen zu erläutern, was der Buddha mit seiner Lehre meint.

Nachdem er noch einmal die Worte des Buddhas wiederholt hat, fährt er fort:

"Bedingt durch Auge und Formen entsteht Sehbewußtsein; das Zusammentreffen der drei ist Kontakt ; durch den Kontakt bedingt ist Gefühl. Was man fühlt, das nimmt man wahr (benennt man im Geist). Was man wahrnimmt, darüber denkt man nach. Worüber man nachdenkt, darüber ufert man begrifflich aus [papañca]. Mit dem als Quelle, worüber man begrifflich ausgefert ist, bedrängen einen Mann die Konzepte, die von begrifflicher Ausuferung geprägt sind [papañca], und sich auf vergangene, zukünftige und gegenwärtige Formen, die mit dem Auge erfahrbar sind, beziehen ."

Dann fährt er damit fort, dies auf jeden der Sinne -bis hin zum Geist - zu beziehen:

„Bedingt durch Ohr und Klänge entsteht Hörbewusstsein...

"Bedingt durch Nase und Gerüche entsteht Riechbewusstsein...

"Bedingt durch Zunge und Geschmäcker entsteht Schmeckbewusstsein....

"Bedingt durch Körper und Berührungsobjekte entsteht Berührungsbewusstsein...

"Bedingt durch Geist und Geistesobjekten (engl. intellect and ideas) entsteht

Geistbewusstsein; das Zusammentreffen der drei ist Kontakt; durch den Kontakt bedingt ist Gefühl. Was man fühlt, das nimmt man wahr (benennt man im Geist). Was man wahrnimmt, darüber denkt man nach. Worüber man nachdenkt, darüber ufert man begrifflich aus [papañca]. Mit dem als Quelle, worüber man begrifflich ausgefert ist, bedrängen einen Mann die Konzepte, die von begrifflicher Ausuferung geprägt sind [papañca] , und sich auf vergangene, zukünftige und gegenwärtige Geistesobjekte, die mit dem Geist erfahrbar sind, beziehen."

Das ist die Kernlehre des Suttas. Mahā Kaccāna sagt noch ein bisschen mehr, und die Bhikkhus suchen danach den Buddha auf, um von ihm bestätigt zu bekommen, was Mahā Kaccāna gesagt hatte - was der Buddha tut.

Ein höchst bedeutsamer Begriff in diesem Sutta ist 'papañca', den Bhikkhu Bodhi mit 'geistiger Ausbreitung, Ausuferung, Wucherung' (engl. *mental proliferation*) übersetzt. *Papañca* ist es wert, genauer untersucht zu werden, denn es bezieht sich auf das zwanghafte Festhalten an Ansichten - und gewiss auch auf Ideologien.

Die Bedeutung von Papañca

Die Definition des Wörterbuchs der Pāli Text Society zu Papañca ist ziemlich zurückhaltend. Bhikkhu Nananda ist dagegen in seiner Broschüre mutiger und bezeichnet es als 'konzeptionelle Ausuferung', und darauf bezieht sich Bhikkhu Bodhi, wenn er es wie folgt beschreibt: „*Das vorrangige Problem, auf das der Begriff Prapañca [Skt] hinweist, ist die Neigung des Weltlings, bei seiner Vorstellung in einen Erguss mentaler Kommentare auszubrechen, der die reine Wahrnehmung vernebelt.*”

Die Bedeutsamkeit von Papañca

Das Problem, auf das das Wort Papañca hinweist, hat mit dem Kern der Lehre Buddhas zu tun. Im Honigkuchen-Sutta lehrt Kaccāna eine Kette von Nidānas, die die schrecklichen Folgen aufzeigen, wenn man zum Opfer von Prapañca wird.

Der Hauptinhalt von Kaccānas Darlegung kann wie folgt zusammengefasst werden:

Zunächst sagt er, dass in Abhängigkeit von Auge und visuellen Formen, die für das Auge verfügbar sind, das Sehbewusstsein entsteht. Auf der Grundlage dieser drei gibt es Kontakt (*phassa*; Skt, *sparśa*). Auf der Grundlage von *phassa* entsteht *vedanā* (Gefühl). Auf der Grundlage von *vedanā* entsteht *saññā* (Wahrnehmung). Auf der Grundlage von *saññā* entsteht *vitakka* (Denken oder angewandtes Denken). Auf der Grundlage von *vitakka* entsteht *papañca* (konzeptionelle Ausuferung), und auf der Grundlage von *papañca* entsteht *papañca-saññā-sankha* (von dem Bhikkhu Bodhi sagt, es könnte gut 'die aus der Ausuferung entstandenen wahrgenommenen Ideen/Gedanken' bedeuten). Danach geht Kaccāna auf gleiche Weise durch alle anderen der fünf Sinnes-Bewusstseine, einschließlich den Geist.

Das Entstehen des Sehbewusstseins (*cakkhuvinnana*) als ein Ergebnis des Zusammentreffens von Auge (*cakkhu*) und Form (*rūpa*) ist die Erklärung für das, was bei *phassa* passiert, dem 6. Nidāna in der bekannten Kette der 12 Nidānas. Aus Kontakt entsteht Gefühl (*vedanā*), das 7. Nidāna, welches uns laut Nananda zum Ende der Ergebnis-Phase des Rades bringt.

Entsprechend dieser Denkweise beginnt die kausale Phase hier nicht mit *tañhā*, sondern mit Wahrnehmung (*saññā*), die auf der Grundlage von Gefühl entstanden ist. Die Wahrnehmung lässt Denken (*vitakka*) entstehen (was ebenso angewandtes Denken umfasst, da im frühen Buddhismus nicht zwischen *vitakka* und *vicāra* unterschieden wurde). Auf der Grundlage von *vitakka* entsteht *papañca*. *Saññā*, *vitakka* und *papañca* stehen also an den Stellen, die üblicherweise von *tañhā*, *upādāna* und *bhava* besetzt werden. Damit soll nicht gesagt werden, dass es sich hier um eine Eins-zu-Eins-Äquivalenz handelt, aber es mag hilfreich sein, diesen Vergleich zu bedenken.

Es scheint so zu sein, dass wir dann mit *papañca-saññā-sankha* zur nächsten Ergebnis-Phase kommen. Dieses Nidāna oder dieses bestimmte Kettenglied nimmt uns mit zu der Ergebnis-Phase, die normalerweise mit dem 11. Nidāna *jaṭī* beginnt.

Nananda macht die hilfreiche Anmerkung, dass sich als guter Grund für die Zuweisung der Nidānas im Honigkuchen-Sutta die benutzte Grammatik anführen lässt. (*Cakkhuvinnam*) *upajjati* (Entstehen), *phassa* und *vedanā* werden unpersönlich gebraucht, was auf einen

Prozess hindeutet, der einer Person widerfährt. *Sanjanati* (von *saññā*), *vitakketi* und *papañceti* werden hier alle in der dritten Person singular benutzt, was betont, dass die Person bei diesem Prozess *agiert*. Er oder sie nimmt wahr, er oder sie denkt und er oder sie verwickelt sich dann in konzeptionelle Ausuferung. Das nächste Glied ist dann wieder unpersönlich, was den Eindruck entstehen lässt, dass das unglückselige Subjekt wiederum zum unglückseligen Objekt einer überwältigenden Kraft (oder Macht oder Einfluss, engl. force) geworden ist.

All das bedeutet, dass das Sehbewusstsein einer 'Person' mit dem *upajjati* des Sinnes-Bewußtseins verbunden wird, und mit *phassa*, woraus dann Wahrnehmung entsteht. Aus der Wahrnehmung entsteht Denken, und das Denken führt zu einer bestimmten Art von Denken, die dann auftritt, wenn die eigene Imagination ausschweift. Dies wiederum führt zu einer Geisteshaltung, die besessen ist von Vorstellungen und Ansichten, die aufgrund von Habgier, Eingebildetheit und Ansichten entstanden sind, was wiederum die Idee untermauert, man sei ein separates Subjekt inmitten von Objekten, die man entweder ergreifen oder ablehnen kann. Der Begriff *prapañca-saññā-sankha*, dessen exakte Bedeutung vielleicht niemals bestimmt werden mag, scheint sich auf eine Art zwanghafte Geisteshaltung zu beziehen, welche all das voreingenommen beeinflusst, was man sieht, hört oder das, woran man sich auf welche Weise auch immer klammert. Mit anderen Worten prägt sie, wie wir unsere Erfahrungen interpretieren und handhaben.

Es ist leicht zu ersehen, dass *prapañca* sich nur in lebendiger oder lebhafter Form zeigt, und tatsächlich „*prapañca-ieren*“ die meisten Menschen fast die ganze Zeit über. Jedesmal, wenn wir als Ergebnis des Festhaltens an der Annahme „Ich bin“ usw. von einer Gedankenkette oder einem Gedanken-Chaos abgelenkt werden, sind wir dabei zu „*prapañca-ieren*“.

Der Buddha sah *prapañca* als ein ernsthaftes Problem an. Es ist so schwerwiegend, schien er zu sagen, dass wenn man sich dieser konzeptionellen Ausuferung entledigen könne, man die Erleuchtung erlange. In der Tat ist *ein* Synonym für den Zustand des Erwachtsseins *nisprapañco*.

Wie können wir *prapañca* eliminieren?

Wie wir gesehen haben, verweist Bhikkhu Nanananda auf die Verbindung zwischen der Grammatik und der konzeptionellen Ausuferung, indem er darauf aufmerksam macht, dass diese Verbindung klar durch die Schreibweise des Honigkuchen-Suttas aufgezeigt wird. Die Schlussfolgerung ist, dass es unsere gedanklichen Gewohnheiten sind, und die Art und Weise, wie wir uns üblicherweise durch Konzepte ausdrücken, welche dann grammatikalisch als Objekte verstanden werden, die *prapañca* bestärken. Müssen wir also damit aufhören zu denken? Sollten wir nicht mehr reden?

Die Antwort auf diese Fragen scheint zu sein, dass für die meisten von uns das Denken das Ergebnis haben sollte, das Anhaften an unseren Denkgewohnheiten zu durchschauen. Die meisten von uns sollten vermutlich weniger und achtsamer reden, und wenn wir reden, sollten wir uns so bewusst wie möglich sein, dass wir etwas artikulieren, was uns in *prapañca* verstricken kann.

Auch der Dreifältige Pfad widmet sich dem Problem von *prapañca*. *Śīla* zeigt uns eine Möglichkeit, die dualistische Tendenz unserer Wünsche und Abneigungen zu erleben und allmählich andere Gewohnheiten anzunehmen. Meditation bietet uns nicht nur das, sondern

ebenso, bei unserem Ansprechverhalten weniger reaktiv und mehr kreativ zu sein. Die *Mettā bhāvanā* unterstützt und erweitert die Praktik von *śīla*, hilft uns aber auch das Höchste an Entsagung und Zufriedenheit zu entwickeln. (Siehe dazu den zweiten Abschnitt des Auszugs in diesem Kapitel aus *Know Your Mind*.)

Umso wahrhaft zufriedener wir sind, umso weniger wahrscheinlich werden wir daran festhalten, Menschen und Dinge als etwas ansehen, das unsere Wünsche befriedigen kann. Ein zufriedener Mensch ist im allgemeinen ein weniger reaktiver Mensch und zumindest potenziell ein kreativerer Mensch. Ein zufriedener Mensch wird seine Sinne so nutzen, dass er dabei keine Energie in etwas steckt, das zu *papañca* führt, und es ist ihm dann eher möglich, des Buddhas Lehre an Bahiya zu folgen, „Im Gesehenen nur das Gesehene, im Gehörten nur das Gehörte,“ usw. (*Udāna 1.x*). Fernerhin wird ein zufriedener Mensch erkennen, wann er die Sinnesstore hüten muss. Die Lehre des Buddhas über das Hüten der Sinnespforten (im *Sāmaññaphala Sutta* des *Dīgha-Nikāya* I.70) ist eine ethische Version seiner Lehre über *papañca*.

Fragen

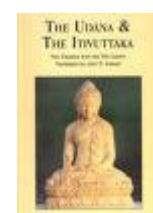
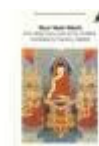
1. Was versteht man unter dem Begriff ‘*papañca*’ (Sanskrit: *prapañca*)?
2. Wie entsteht *papañca*?
3. Welche Bedeutung hat *papañca* im Hinblick auf falsche Ansichten?
4. Welche Neigung liegt Ansichten (*ditthi-anusaya*) zugrunde?
5. Was ist die wirkliche Bedeutung von ‘*saññā*’, und welche Rolle spielt *saññā* beim Entstehen von *papañca*?
6. Wie können wir das ‘Prapañca-ieren’ vermeiden?
7. Wie steht die Lehre vom „Hüten der Sinnespforten“ in Beziehung zu falschen Ansichten?
8. Welche Art von Gedanken und Gefühlen entsteht, wenn unsere ‘Imagination ausschweift’?

Verweise

Bhikkhu Nananda, *Concept and Reality*, Buddhist Publication Society, 1971:
<http://www.wisdom-books.com/ProductDetail.asp?PID=299>

Maurice Walshe (trans), *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha: Dīgha Nikāya*, Wisdom, 1987:
<http://tinyurl.com/oxp9tl>

John D Ireland (trans), *The Udāna and the Itivuttaka*, BPS, 1997:
Complete text: <http://tinyurl.com/rxy8pf>



Modul „Der Weg zur Weisheit“

5. Kapitel: Anhaften an Moralvorstellungen und religiösen Handlungen

Dieses Kapitel beginnt mit dem fünften Abschnitt aus Sangharakshitas Darlegungen zu *dr̥ṣṭi* in *Know Your Mind*. Danach folgen ein Auszug aus dem *Bodhisattva* Ideal und Auszüge aus vier Seminaren von Sangharakshita.

[Beginn des Auszugs:]

Es heißt, dass es „zehn Fesseln“ gibt, die uns von der höchsten Freiheit, der Erleuchtung, fernhalten, und das Brechen der ersten drei ist der Tradition zufolge gleichbedeutend mit dem Aufkommen transzendenter Einsicht. Die ersten beiden Fesseln sind „Glaube an ein festes Selbst“ und „Zweifel an den Drei Juwelen“. *Śīlavrataparāmarśa* ist die dritte Fessel. *Śīla* bedeutet „Ethik“ und bezieht sich in diesem Zusammenhang auf eine Liste von Regeln oder Vorsätzen, während *vrata*, was wörtlich „Gelübde“ bedeutet, ein vorbuddhistischer vedischer Begriff für eine bestimmte Art brahmanischer religiöser Handlungen ist. Und *parāmarśa* bedeutet „anzuhaften, festzuhalten, unter dem Einfluss sein“. Eine gute interpretative Übersetzung dieses Begriffes wäre dementsprechend „das Klammern an ethischen Formalismen und konventioneller Religion als Selbstzweck.“ Von dieser Fessel gebunden zu sein, bedeutet zu glauben, dass die Befolgung der äußerlichen Formen religiöser Handlungen in rein mechanischer und verordneter Weise genügt, die Befreiung aus der zusammengesetzten Existenz herbeizuführen. Es bedeutet beispielsweise, in abergläubischer Weise davon überzeugt zu sein, dass das Baden im Ganges oder die Pilgerreise nach Mekka, oder die Absolution eines Priesters usw. eine inhärente spirituelle oder erlösende Wirkungskraft hat.

Da es für die eigene spirituelle Entwicklung von so entscheidender Bedeutung ist, diese ersten drei Fesseln zu brechen, ist es kein Fehler, sie von allen Seiten zu betrachten. Ich habe sie manchmal in psychologischen Begriffen als Gewohnheit, Unbestimmtheit und Oberflächlichkeit beschrieben¹⁹³. Ich könnte sie aber auch in gesellschaftlichen Begriffen beschreiben, und zwar als Anhaften an Psychologie, Philosophie und Religion. Hier geht es um einen letztendlich oberflächlichen Umgang mit spiritueller Praxis – das heißt Religion.

Samsāra ist hauptsächlich ein Ausdruck von Zwanghaftigkeit. Der Glaube an ein festes Selbst, das Ego, ist im Grunde zwanghaft, da es ständig seine Fixierung verstärken muss, indem es immer wieder zum Gleichen zurückkehrt. Praktiken, wie das Baden im Ganges und so weiter sind inhärent egoistische Handlungen, da ihre Begründung auf der Vorstellung von einem getrennten, unwandelbaren Selbst beruht, das befreit werden oder in den Himmel oder das Paradies eingelassen werden muss. Ein solches Anhaften an konventionell religiösen oder ethischen Handlungen bindet uns lediglich noch unwiederbringlicher an Samsāra.

Der Buddhismus hat natürlich seine eigenen Neigungen bei dieser Art von Anhaftung. Im Theravāda-Buddhismus sind zum Beispiel viele Menschen sehr überzeugt, dass Dinge wie ein rasierter Schädel, das Tragen von gelben Roben und nicht nach zwölf Uhr zu essen,

jemanden zum Mönch macht – und dass diese Dinge die wichtigsten Voraussetzungen sind, um Mönch zu sein. Doch das ist einfach nur ethischer Formalismus, der sich als Buddhismus tarnt. Es ist sogar noch schlimmer, denn obwohl der Theravāda selbst anerkennt, dass diese religiösen Handlungen, Fragen der konventionellen Moral und weniger der natürlichen Moral sind, wirst du feststellen, dass du eine grobes Vergehen begangen hast, wenn du versuchst, diese Konventionen in einem Theravāda-Land zu verspotten.

Ich kannte einen indischen Bikkhu, der einige Jahre in Sri Lanka lebte. Eines Tages hatte er sich sehr erkältet. Da er sich im Bergland aufhielt, wo es, besonders für ihn als Inder, recht kalt werden kann, setzte er eine Wollmütze auf. Das verursachte einen unglaublichen Aufruhr: in der Zeitung erschienen Photos von ihm unter Überschriften wie „der schamlose Mönch, der eine Wollmütze trägt“ und auf der Straße buhten ihn die Leute aus. Noch Jahre später trug er den Spitznamen „der mützentragende Mönch“. Natürlich passierte all das vor vierzig Jahren; zweifellos ist der Theravāda heutzutage entspannter als früher, was das Einhalten seiner konventionellen religiösen Handlungen angeht.

Als ich nach England zurückkehrte, nachdem ich viele Jahre als Bhikkhu in Indien gelebt hatte, verursachte ich eine erstaunliche Reaktion, als ich begann, meine Haare wachsen zu lassen – ich trug dabei immer noch meine Mönchsroben. Es führte nicht nur in Theravāda-Kreisen zu Unruhe, auch alle Mahāyāna- und sogar Zen-Buddhisten schien es sehr aufzuwühlen. Es schien, als würde sich ethischer Formalismus auch in den britischen Buddhismus einschleichen, obwohl dieser erst ein paar Jahrzehnte alt war. So ließ ich mein Haar länger und länger wachsen. Nach einem Vortrag kamen eines Abends mehrere Leute zu mir, um mit mir über die Länge meines Haares zu sprechen, das inzwischen ungefähr fünf Zentimeter lang war, und einer von ihnen sagte: „Ich weiß wirklich nicht, warum Du Dein Haar so lang werden lässt – es macht alle ganz unglücklich. Wir wissen nicht, was es bedeuten soll.“

Ich fand es sehr interessant, dass meine Haarlänge für so viele Leute Anlass zu so tiefer Beunruhigung sein sollte. Selbst Christmas Humphreys, der angeblich sehr offen war, war, wie ich erfuhr, ebenfalls nicht wirklich glücklich über diese Abweichung von der religiösen Schicklichkeit, besonders wohl von jemandem, den er persönlich ermahnt hatte, sich selbst als buddhistisches Pendant zum Vikar von Hampstead zu betrachten. Als ich schließlich das Robentragen aufgab, gab es einige, die sich darüber sehr freuten – und wie schon bei der Sache mit meinem Haar, beruhte ihre Anerkennung nicht immer auf den richtigen Gründen – doch es gab auch andere, die sehr betroffen waren und das Gefühl hatten, dass das einer Aufgabe des Buddhismus gleichkäme.

Diese ganze Episode hat mir die Augen geöffnet, und als ich die Freunde des Westlichen Buddhistischen Ordens gründete (heute Buddhistische Gemeinschaft Triratna), versuchte ich jeglicher schleichender Erstarrung der Formen und Institutionen, mittels derer wir üben und den Dharma verbreiten, entgegen zu wirken. Man kann natürlich trotzdem noch Leute sagen hören: „So machen wird das eben bei Triratna.“ Doch eigentlich sind die Dinge in der buddhistischen Bewegung, die ich ins Leben gerufen habe, in der Regel deswegen so, wie sie sind, weil ich einmal dachte, „so machen wir es jetzt erstmal.“ Innerhalb von Triratna ist nichts in Stein gemeißelt, außer der Zentralität der Zufluchtnahme. Es gibt nicht die *eine* richtige Art, etwas zu tun – und es gab sie auch noch nie.

Natürlich sollte man, wenn man den Dharma vermittelt, damit verantwortungsbewusst umgehen; man sollte aus der Vergangenheit lernen und bloße Selbstdarstellung nicht unterstützen. Wir haben die Bedeutung von Disziplin und Regeln im spirituellen Leben bereits behandelt. Doch ein bestimmtes Maß an kreativer Veränderung ist nicht nur erlaubt sondern wünschenswert. Immer mal wieder muss alles mit einem völlig offenen Geist neu überprüft werden. Vielleicht könnte man es sogar wieder wie der Buddha machen – einfach von Ort zu Ort ziehen und mit Menschen sprechen.

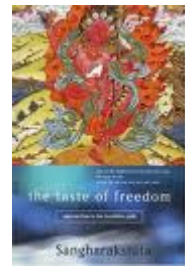
Die Vorstellung, dass man aus der Religion und Moral, wie sie normalerweise verstanden werden, ausbrechen muss, bevor man wirkliche Fortschritte auf dem Pfad machen kann, ist selbst für Buddhisten radikal. Doch genau das müssen wir buchstäblich tun, sonst verschwenden wir unsere Zeit. Bei der dritten Fessel geht es eigentlich um die Angst davor, Regeln zu brechen. Und warum haben wir davor Angst? Im Grunde genommen, weil wir uns selbst nicht vertrauen. Wir denken: „Wer weiß schon, was passieren wird, wenn ich die Regeln nicht einhalte? Dann ist vielleicht die Hölle los.“ Ja, das kann schon sein.

[Ende des Auszugs]

Textanmerkungen

¹⁹³ See Sangharakshita, *Taste of Freedom*, pp.19-22 in 1997 edition and pp. 28ff in 1990 edition:

http://www.sangharakshita.org/_books/taste-freedom.pdf



Anmerkung

Hampstead ist Teil von Nord-London. Sangharakshita leitete nach seiner Rückkehr aus Indien am dortigen Vihāra Aktivitäten.

Definitions (aus der englischen Version des Moduls):

Formalism: strict or excessive adherence to prescribed forms; the use or observance of prescribed forms without regard to their inner significance. (*Shorter Oxford English Dictionary.*)

Compounded existence: saṃsāra

Salvific: causing or able to cause salvation. (*Shorter Oxford English Dictionary.*)

Conventional morality: social norms, e.g. monogamy.

Natural morality: skilful action, i.e. action expressive of skilful mental states, states that are free of the kleśas. See *What is the Dharma?* p. 217:

<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=382>

Fragen

1. Warum hat Sangharakshita die dritte Fessel als „Oberflächlichkeit“ definiert?
2. Warum sagt Sangharakshita, Saṃsāra sei hauptsächlich ein Ausdruck von Zwanghaftigkeit?
3. Was ist ethischer Formalismus, und gibt es noch weitere Beispiele dafür, als die von Sangharakshita genannten?
4. Warum waren einige Leute - nicht immer aus den richtigen Gründen - erfreut, als Sangharakshita damit aufhörte seine Mönchskleidung zu tragen?
5. Was ist falsch daran zu sagen, „..... So machen wird das eben bei Triratna.“ ?
6. Warum mag ein ein bestimmtes Maß an kreativer Veränderung nicht nur erlaubt sondern wünschenswert sein? Und warum sollte bloße Selbstdarstellung nicht unterstützt werden?
7. Was meint Sangharakshita damit, wenn er sagt: „Die Vorstellung, dass man aus der Religion und Moral, wie sie normalerweise verstanden wird, ausbrechen muss, ist selbst für Buddhisten radikal.“?
8. Was meint er damit, wenn er sagt: „Dann ist vielleicht die Hölle los.“ Was für Gedanken löst das aus?

Ein kurzer Beitrag von Subhuti

... Man hängt an bestimmten Ritualen und Regeln als Selbstzweck. Ein bisschen so als ob man sagen würde: *„Schau, die Siebenfältige Pūjā ist der beste Weg, und sie muss in Englisch durchgeführt werden, und man muss jedes Wort korrekt aussprechen, und wenn man jedes Wort der Siebenfältigen Pūjā korrekt ausspricht, dann wird man erleuchtet sein.“*

Das wäre dann *Śīlavrataparāmarśa*. Denn selbstverständlich kann man die Pūjā in jeder anderen Sprache durchführen.... Dies veranschaulicht was *Śīlavrataparāmarśa* ist. Wir machen bestimmte Sachen, wir folgen bestimmten Lebensstilen usw., die uns helfen sollen eine Geistesverfassung zu entwickeln. Was aber passieren kann, ist, dass wir uns an diese Art Sachen zu machen anklammern, und dann glauben, dass uns dies alleine schon spirituell weiterbringen würde.

(Aus einem in Indien gehaltenen Vortrag, reproduziert in Lokabandhu, S. 126)

Auszüge aus einem Kapitel und vier Seminaren von Sangharakshita

Aus „Die Bodhisattva-Hierarchie“, Kapitel 7 aus „Das Bodhisattva-Ideal“

Die dritte Fessel ist Anhaften an moralischen Regeln und religiösen Vorschriften. Wenn wir sozusagen zu moralisch sind, können wir nicht die Erleuchtung erlangen. Was

selbstverständlich nicht heißen soll, dass wenn wir unmoralisch sind, wir die Erleuchtung leichter erlangen können. Wenn wir aber uns selbst als gut, heilig und rein sehen, wenn wir glauben, wir hätten etwas erreicht, dass wir vorangekommen wären, und dass jene, die nicht das tun, was wir tun, die sich nicht wie wir an die Regeln halten, nichts und niemand seien, elende Sünder, dann sind wir in den Fängen dieser Fessel. Jesus hat gesagt: „*Der Sabbath wurde für den Menschen geschaffen, und nicht der Mensch für den Sabbath*“, aber seine glühendsten Anhänger waren durchaus zu vergessen geneigt, dass keine religiöse Vorschrift ein Ziel in sich selbst sein kann. Und der gleiche Punkt, um den es bei dieser Fessel geht, scheint auch von Buddhisten nur zu leicht vergessen zu werden.

Zum Beispiel gab es in Burma über einen langen Zeitraum einen Streit darüber, ob ein Mönch, wenn er das Kloster verlässt, seine rechte Schulter bedecken oder nicht bedecken sollte. Der Streit sorgte für ein ganzes Jahrhundert für eine Spaltung im gesamten burmesischen Sangha: Bücher und Artikel, Pamphlete und Kommentare wurden darüber verfasst, und selbst heutzutage hat man sich nur beruhigt, da die Parteien zugestimmt haben, anderer Meinung zu sein. Dies ist ein krasses Beispiel für das Anhaften an moralischen Regeln und religiösen Vorschriften als Selbstzweck. Manches mag als Mittel zum Zweck durchaus gut sein - Meditation ist gut, ein ethisches Leben ist gut, Geben ist gut, die Schriften zu studieren ist gut - aber sobald es als Selbstzweck betrachtet wird, wird es zu einem Hindernis. Und dies passiert natürlich beinahe unvermeidlich, wenn man sich diesen Praktiken mit mehr Enthusiasmus widmet. Diese Fessel ist also in der Tat sehr schwer zu brechen. Man kann dies nicht einfach, indem man Regeln, Rituale und religiöse Vorschriften missachtet. Man tut es aber, indem man sie mit ganzem Herzen als Mittel zum Zweck ohne Anhaftung befolgt. Indessen ist diese Fessel auch eine Erinnerung daran, dass es keinen sicheren Weg gibt den Dharma zu praktizieren. Es ist zum Beispiel in einem Sinne gefährlich, die Vorsätze zu praktizieren, da die Möglichkeit besteht sie falsch zu praktizieren. Eine vollkommen sichere Praxis haben zu wollen bedeutet, um eine Praktik zu bitten, bei der die Einstellung keine Rolle spielt, eine Praktik, die stets gewährleistet, das man das Richtige tut. Aber das ist unmöglich. Die Einstellung, die Haltung, die Intention ist immer entscheidend. Wo es die Möglichkeit zur Geschicktheit gibt, da gibt es ebenso die Möglichkeit zur Ungeschicktheit, bis zu dem Punkt, an dem man Stromeingetretener ist. Man kann eine Pūjā in einem ungeschickten Geisteszustand oder aus ungeschickten Motiven heraus durchführen. Man kann aus falschen Gründen auf ein Retreat fahren. Man kann aus falschen Beweggründen ein buddhistisches Buch lesen. Man kann aus falschen Überlegungen heraus eine Pilgerreise unternehmen. Man kann eine falsche Einstellung im Hinblick auf seine Meditationspraxis haben, wenn man glaubt, dass sie einen zu einem besseren Menschen werden lässt als es andere Menschen sind. Kurz gesagt, es ist möglich, aus vollkommen falschen Gründen ein Buddhist zu sein. Es gibt keine Praxis, die hier vom spirituellen Standpunkt aus vollkommene Sicherheit bietet.

pp.188-9 on the 1999 edition:

<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=454>

This passage is an edited version of part of the audio lecture 'The Bodhisattva Hierarchy': <http://www.freebuddhistaudio.com/talks/details?num=71>

Frage

1. Wie können wir zu moralisch sein, um Erleuchtung erlangen zu können?

Aus dem *The Three Jewels*-Seminar (Kapitel 10, 13 und 15)

Oder um es vielleicht deutlicher und direkter auszudrücken: Diese Fessel besteht in dem Glauben, dass es ausreichend sei, wenn die Veränderung oder die Religiösität oder das spirituelle Leben sich vor allem äußerlich zeigt. Und das betrifft nicht bloß öffentliche Praktiken und Bräuche sondern sogar auch Einstellungen, welche nicht wirklich tief bis zum eigentlichen Zentrum unseres Wesens durchdringen. Es ist in Wirklichkeit noch mehr als das. Es ist mit anderen Worten ein Mangel an Ernsthaftigkeit. Man macht sozusagen Dinge nicht aus tiefstem Herzen heraus, sondern man macht sie bloß an der Oberfläche, ohne tief im Innern daran beteiligt zu sein und ohne mit dem Herzen dabei zu sein. Das ist es, was es wirklich bedeutet. Man ist aber nicht bloß nicht ernsthaft. Man ist zufrieden mit etwas ziemlich Künstlichem und Äußerlichem. Das Commitment reicht nicht bis in die Tiefen unseres Wesens. Man hält etwas zurück. Man vollführt mechanisch die Handlungen und ist sich ihrer auch geistig bewusst, aber tief im Innern gibt es etwas, das es nicht mitmacht und das nicht beteiligt ist.

Aus dem *Psychology of Buddhist Ritual* -Seminar

Man könnte sogar sagen, dass das was der Buddha im Sinn hatte, als er von der dritten Fessel sprach, irrationale Abhängigkeit an Ritualen oder irrationale Rituale im Allgemeinen waren. Mit anderen Worten all das, was in psychologischem Sinne eine fixe Idee und zwanghaft ist.

Aus dem überarbeiteten *Dimensions of Going for Refuge*-Seminar

Die dritte Fessel ist die der „Abhängigkeit von moralischen Regeln und religiösen Bräuchen“ (*Śīlavrataparāmarśā*). Man kann sie als den Glauben umschreiben, dass es reicht, etwas rein mechanisch, ‘der Form halber’ zu tun. Man tut etwas der Form halber, wenn das eigene Herz nicht wirklich beteiligt ist. Man glaubt, dass alles in Ordnung ist, wenn man dem äußeren Schein Genüge tut, d.h. wenn man die moralischen Regeln befolgt, weil die Gesellschaft das verlangt, und die religiösen Bräuche beachtet, weil die anderen Gläubigen das erwarten. Diese Einstellung wird „Anhaften an Moralvorstellungen und religiösen Handlungen“ genannt. Es gibt einen Bruch zwischen der äußerlichen Beachtung der Regeln und der inneren Verfassung. Obwohl das, was man tut, in sich richtig sein mag, ist das Herz nicht beteiligt, und daher ist es nur eine leere Handlung, mechanisch, steif und künstlich. Sie hilft einem deshalb auch nicht wirklich, sich weiter zu entwickeln: spirituell gesehen führt sie zu nichts.

Aus dem *The Nature of Existence*-Seminar (zweite, endgültige Fassung)

Für die Tibeter war eine Rezitation des *Om Mani Padme Hum* genug. Eine Rezitation des Bodhisattva-Gelöbnisses war genug. Dies ist Buchstabengläubigkeit. Lediglich etwas zu sagen ist genug. Aber man weiß auch, dass man dies in allen Bereichen des Lebens finden kann - so könnte man sagen. Dies ist der Kern der Dritten Fessel, dass man etwas rein mechanisch macht. Man macht es entweder garnicht, was schlimm genug ist, oder man macht es bloß rein mechanisch. Man sagt, man glaube, aber man wird dem nicht gerecht. Oder es scheint einem noch nicht einmal klar zu sein, dass man dem gerecht werden sollte, zu dem man sich bekennt. Ich glaube, nur allzu leicht kann man in diese Situation geraten, sich zu etwas zu bekennen, es aber nicht zu praktizieren. Dies ist in gewisser Weise die Essenz des

Śīlavrataparāmarśa, egal ob man sich zu etwas verbal bekennt oder durch rein mechanische Handlungen bekundet.

<http://www.freebuddhistaudio.com/texts/seminars>

Arbeitspunkte

Erkläre bei jedem der obigen Auszüge genau, welches die entscheidenden Punkte sind.

Das Floß

In seinen Lehren hat der Buddha zahlreiche Vergleiche benutzt. Hier eines seiner bekanntesten:

Das Gleichnis vom Floß

"Ihr Bhikkhus, ich werde euch zeigen, wie das Dhamma einem Floß ähnlich ist, indem es zur Überfahrt da ist, nicht zum Festhalten. Hört zu und verfolgt aufmerksam, was ich sagen werde."

"Ja, ehrwürdiger Herr", erwiderten die Bhikkhus.

Der Erhabene sagte dieses: "Ihr Bhikkhus, angenommen ein Mann sähe im Verlauf einer Reise eine große Wasserfläche, deren hiesiges Ufer gefährlich und voller furchterregender Dinge war, und deren jenseitiges Ufer sicher und frei von furchterregenden Dingen war, aber es gab keine Fähre oder Brücke, um zum anderen Ufer zu gelangen. Dann dachte er: 'Da ist diese große Wasserfläche, deren hiesiges Ufer gefährlich und voller furchterregender Dinge ist, und deren jenseitiges Ufer sicher und frei von furchterregenden Dingen ist, aber es gibt keine Fähre oder Brücke, um zum anderen Ufer zu gelangen. Angenommen, ich sammle Gras, Zweige, Äste und Blätter und binde sie zu einem Floß zusammen, und mit Hilfe des Floßes, und indem ich mich mit Händen und Füßen abmühe, gelange ich sicher ans andere Ufer.' Und der Mann sammelte Gras, Zweige, Äste und Blätter und band sie zu einem Floß zusammen, und mit Hilfe des Floßes, und indem er sich mit Händen und Füßen abmühte, gelangte er sicher ans andere Ufer. Dann, nachdem er übergesetzt hatte und auf der anderen Seite angekommen war, dachte er möglicherweise: 'Dieses Floß war mir sehr nützlich, da ich mit seiner Hilfe, und indem ich mich mit Händen und Füßen abmühte, sicher ans andere Ufer gelangte. Angenommen, ich würde es mir auf den Kopf hieven oder auf die Schulter laden, und dann gehen, wohin ich wollte.' Nun, ihr Bhikkhus, was meint ihr? Würde jener Mann bei solcher Vorgehensweise das tun, was er mit jenem Floß tun sollte?"

"Nein, ehrwürdiger Herr."

"Mit welcher Vorgehensweise würde jener Mann das tun, was er mit jenem Floß tun sollte? Ihr Bhikkhus, nachdem jener Mann übergesetzt hatte und auf der anderen Seite angekommen war, dachte er möglicherweise: 'Dieses Floß war mir sehr nützlich, da ich mit seiner Hilfe, und indem ich mich mit Händen und Füßen abmühte, sicher ans andere Ufer gelangte. Angenommen ich würde es ans trockene Land ziehen oder es auf dem Wasser treiben lassen, und dann gehen, wohin ich wollte.' Nun, ihr Bhikkhus, mit solcher Vorgehensweise würde jener Mann das tun, was er mit jenem Floß tun sollte. Also, ihr Bhikkhus, habe ich euch

gezeigt, wie das Dhamma einem Floß ähnlich ist, indem es der Überfahrt dient, nicht dem Festhalten. Ihr Bhikkhus, wenn ihr das Gleichnis vom Floß versteht, solltet ihr sogar die Dhammas aufgeben, ganz zu schweigen von Nicht-Dhammas."

(Anm. d. Übers.): Auf der deutsche palikanon.com-Seite ist die letzte Zeile wie folgt übersetzt worden:

„Ihr Bhikkhus, wenn ihr das Gleichnis vom Floß versteht, solltet ihr sogar gute Zustände aufgeben, um wieviel mehr schlechte Zustände.“

Fragen

1. Wofür steht das Floß?
2. Wofür stehen das hiesige und das jenseitige Ufer?
3. Worin könnte die Motivation liegen, das Floß weitertragen zu wollen nachdem man das andere Ufer erreicht hat?
4. Was schlägt der Buddha vor, stattdessen zu tun, und warum?
5. Welches Licht wirft dieses Gleichnis auf das Thema Ansichten?
6. Welche Konsequenzen hat diese Parabel für deine Praxis?

Modul „Der Weg zur Weisheit“

6. Kapitel: Falsche Ansichten in Bezug auf Taten und ihre Folgen

Dieses Kapitel beginnt mit dem sechsten und letzten Auszug aus Sangharakshitas Erörterungen über *dṛṣṭi* in seinem Buch *Know Your Mind*, worauf dann eine kurze Darstellung von Subhuti folgt.

[*Beginn des Auszugs*]

In dieser Kategorie geht es um falsche Ansichten in Bezug auf Taten und ihre Folgen. Sie erhalten eine eigene Kategorie, da falsche Ansichten dieser Art das spirituelle Leben vollkommen untergraben und jegliche Art von Entwicklung auf dem Pfad unmöglich machen. Gemäß der buddhistischen Tradition gibt es vier: das Leugnen der Ursache, das Leugnen der Wirkung, das Leugnen, dass man selbst ein ethisch Handelnder sei, und das Leugnen, der Errungenschaften der Buddhas und Bodhisattvas.

Die erste dieser Liste, das Leugnen der Ursache, ist eine willentliche Weigerung irgendeine sinnvolle Unterscheidung zwischen guten und schlechten Taten anzuerkennen – das heißt, die willentliche Weigerung, den ethischen Inhalt von Taten anzuerkennen. Das ist eine falsche Ansicht, die in einigen „Beat“-Zen-Kreisen im Umlauf war („konventioneller“ Zen war dazu das Gegenstück, wo man auf allen Regeln, allem Zubehör und allen Ritualen des traditionellen Zens bestand). Man übernahm die Sichtweise, die man für die Sichtweise des Erleuchteten Geistes hielt, jenseits aller weltlichen Unterscheidungen, selbst jenseits der Unterscheidung zwischen Gut und Böse oder förderlich und schädlich.

Tatsächlich nimmt der Erleuchtete Geist jedoch ohne jeden Zweifel den Unterschied zwischen Gut und Böse wahr. Wenn du erleuchtet bist, betrachtest du die zusammengesetzte Existenz und wirst wahrnehmen, was zu ihr passt oder zu ihr gehört, und das wird auch die notwendige Unterscheidung zwischen dem was heilsam und dem was unheilsam ist einschließen. Zumindest wird es für andere so aussehen, als ob du förderliches Handeln empfiehlst und schädliches missbilligst. Ob du selbst die Dinge auf diese Weise siehst, ist eine andere Sache. Wir können uns jedoch sicher sein, dass ein Erleuchteter die ethischen Folgen unserer Taten um ein vieles deutlicher erkennt, als wir selbst.

Die zweite dieser falschen Ansichten, das Leugnen der Wirkung, ist die willentliche Weigerung, irgendeine sinnvolle Unterscheidung zwischen guten und schlechten Taten in Bezug auf ihre Folgen anzuerkennen – insbesondere karmischer Art. Sie mag in direkter Schlussfolgerung aus der ersten falschen Ansicht entstehen, oder es mag sein, dass man keinerlei wirksame ethische Verbindung zwischen seinen Taten und seiner Erfahrung, *Karma* und *Vipāka*, erkennt.

Natürlich ist Kausalität keine einfache Sache, weswegen es besser ist, in Begriffen von Bedingtheit zu denken. In der philosophischen Überlieferung Indiens gibt es in Bezug auf die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung zwei gegensätzliche Standpunkte. Die Anhänger der Sātkāryavāda-Schule, die die Sāṃkhyas und die Advaita-Vedantins zusammen brachte, glauben, dass es letztendlich keinen Unterschied zwischen Ursache und Wirkung gibt, dass

die Wirkung eine Verwandlung der Ursache ist, die Ursache in anderer Form. Sie geben verschiedene Beispiele an, die diese These untermauern sollen. Zum Beispiel kann man sagen, dass wenn Wasser gefriert, das Wasser die Ursache ist, und das Eis die Wirkung; dass wenn Ton geformt und gebrannt wurde, der Ton die Ursache ist, und der Topf die Wirkung; und dass wenn Goldschmuck hergestellt wird, die Wirkung wiederum eine Verwandlung der Ursache ist. Das ist die Sichtweise der Sātkāryavādins. Der gegensätzliche Standpunkt, die Sichtweise der Asātkāryavādins ist, dass Ursache und Wirkung völlig verschieden sind. Wenn dort eine Eichel liegt und später an dieser Stelle eine Eiche steht, scheint es klar zu sein, dass der Baum nicht einfach eine Verwandlung der Eichel darstellt, auch wenn die Eichel die Ursache des Baumes ist. Ursache und Wirkung sind nach dieser Auffassung eindeutig verschieden.¹⁹⁵

Aus buddhistischer Sicht stellt sich die Frage erst gar nicht, da es aus praktischer Sicht unnötig ist, überhaupt eine der beiden Positionen aufzustellen. Eis entsteht in Abhängigkeit von Wasser; die Eiche entsteht in Abhängigkeit von der Eichel. Es ist nicht nötig, mehr als das zu sagen. Außerdem legt Nāgārjuna dar, dass wenn Ursache und Wirkung identisch sind, es keine Kausalität geben kann. Und gleichermaßen ist Kausalität auch unmöglich, wenn Ursache und Wirkung verschieden sind.

Die Vorstellung der Bedingtheit entspricht gewissermaßen der Idee der Kausalität, wie sie in der modernen Wissenschaft verwendet wird. Wenn wir den Begriff Ursache benutzen, ist damit die Bedingung gemeint, in deren Abhängigkeit man beobachten kann, wie ein Ereignis geschieht. Doch obwohl es ein Ereignis gibt, im dem Sinne, dass etwas geschieht, gibt es kein „Ding“, dem etwas geschehen ist. Es gibt nur einen Prozess.

Aus ethischer Sicht, ist der entscheidende Punkt die Tatsache, dass Taten Folgen haben. Unheilsame Taten von Körper, Rede und Geist kommen nicht aus dem Nichts und verschwinden wieder, ohne Spuren zu hinterlassen. Wir können nicht sagen, dass Leiden von den *kleśas* verursacht wird, doch wir können mit Sicherheit feststellen, dass wir leiden, wenn wir den *kleśas* unterliegen.

Die dritte falsche Ansicht in Bezug auf Taten und ihre Folgen ist das Leugnen, dass man selbst ein ethisch Handelnder ist: die willentliche Weigerung zu erkennen, dass unsere Beziehung mit Anderen, so wie mit uns selbst, eine ethische Dimension hat. Unsere Handlungen haben eine Wirkung auf Andere und werden auch auf uns eine Wirkung haben, nicht nur in der unmittelbaren Zukunft, sondern auch in Bezug auf zukünftige Leben. Unsere Vergangenheit und unsere Zukunft sind zum gewissen Grad das Produkt unserer ethischen Entscheidungen.

Die entscheidende Beziehung aus ethischer Sicht ist traditionellerweise, die Beziehung mit unserer Mutter und unserem Vater. Wenn wir unsere besondere Pflicht oder moralische Verantwortung ihnen gegenüber nicht erkennen, haben wir womöglich unser ethisches Empfinden schon gänzlich verloren (wenn wir davon ausgehen, dass unsere frühe ethische Erziehung durch unsere Mutter und unseren Vater erfolgte). Anders ausgedrückt, kann die Familie, in der wir aufwachsen, als das Lernfeld für die Aufrechterhaltung und Pflege unserer ethischen Beziehungen in unserem späteren Leben betrachtet werden.

Die Sozialisierung eines Kindes bedarf der Zeit und des Geschicks. Wenn sie gut erfüllt wird, schafft sie einen Menschen mit einem ethischen Bewusstsein, jemanden, der eine positive

Einstellung zu anderen Menschen hat, der tatsächlich freundlich und großzügig sein will, und der eine positive Einstellung zur Gesellschaft als Ganzes hat und seinen Platz in ihr finden kann. Wenn sie schlecht gemacht erfüllt wird, bringt sie einen Menschen hervor, der seine eigene Großmutter für ein Butterbrot verkaufen würde, und der eine negative und zerstörerische Einstellung zur Gesellschaft als Ganzes hat – eine Einstellung, die manchmal recht bewusst und unverantwortlich Kindern eingepflegt wird, mit sehr gefährlichen Langzeitfolgen.

Eine weitere Form, die eigene ethische Verantwortung abzulehnen, besteht in der vielleicht sehr modernen Ansicht, dass es im Leben, und sogar im spirituellen Leben, einfach nur darum geht, das zu tun, wozu man Lust hat. Früher oder später wird diese Sichtweise mehr oder weniger zu einer Überbewertung der sexuellen Beziehung führen. Damit sei nicht gesagt, dass sexuell aktiv zu sein, auf der grundlegenden biologischen Ebene, auf der sie stattfindet, notwendigerweise unheilsam ist. Auf der größten weltlichen Ebene ist es nicht gut, sexuell blockiert zu sein. Es gibt Menschen, deren emotionale Entwicklung dadurch aufgehalten wird, dass sie sexuell gehemmt sind, unfähig, ihre Emotionen auf irgendeiner verfeinerteren Ebene als der der Sexualität freizusetzen. Falls nicht eine außerordentliche spontane spirituelle Erfahrung auftritt, die diese emotionale Blockade durchbricht, ist vielleicht schlichtes sexuelles Erleben die Antwort (was nicht heißen soll, dass man nicht beides sein kann, sexuell befreit und emotional völlig blockiert – das ist ohne weiteres möglich).

Die Vorstellung, dass es nichts gibt, weswegen man sich in Bezug auf seine Sexualität schuldig fühlen müsste, ist für viele von uns recht neu. Wegen dieser Atmosphäre der Schuld, die, wenn auch unterbewusst, immer noch das Thema Sexualität umgibt, finden Westler es manchmal schwierig, Sexualität einfach als das zu akzeptieren, was sie ist – einfach nur Sex. Stattdessen muss sie aufgewertet werden und eine Art spirituelle Wertigkeit bekommen. Wenn man das Gefühl hat, dass an Sexualität irgendetwas falsch ist, will man sie sozusagen mit religiösem Rosenwasser besprenkeln, um sie akzeptabel zu machen. Das ist vielleicht einer der Gründe, warum beispielsweise selbst recht weltliche Menschen gerne kirchlich heiraten. Und es ist der Grund warum Menschen, die gerne Buddhisten wären, ihre sexuelle Beziehung mit Tantra in Verbindung bringen – Partnerinnen werden Dākinīs, Geschlechtsverkehr wird eine Vereinigung von Weisheit und Mitgefühl usw.. Sie wollen der Tatsache nicht ins Gesicht sehen, dass eine rein weltliche Beschäftigung einen großen, vielleicht sogar zentralen Platz in ihrem Leben einnimmt und dass eine wirklich spirituelle Verpflichtung eine Verschiebung ihrer Prioritäten bedeuten würde.

Zweifellos kann eine sexuelle Erfahrung einen solchen Intensitätsgrad erreichen, dass man versucht ist, sie in einen spirituellen Zusammenhang zu stellen. Doch es gibt einen einfachen Test, der sich hier anwenden lässt: hat Vertrauen in die Drei Juwelen irgendetwas damit zu tun? Lässt sich diese intensive Erfahrung mit einer gleichzeitigen Erfahrung gläubigen Vertrauens vereinen? Weisen die Gefühle, die mit dieser Erfahrung verbunden sind, im Großen und Ganzen in Richtung dessen, wofür die Drei Juwelen (stehen) – das heißt, in Richtung von Vertrauen in etwas Transzendentes? Ich würde vermuten, dass die tatsächliche Erfahrung von gläubigem Vertrauen mit jedweder sexuellen Erfahrung unvereinbar ist, dass sie sexuelle Erfahrung verhindert oder sogar auflöst. Die beiden können nicht gleichzeitig auftreten.

Es gibt zweierlei Gefahr. Die erste Gefahr liegt darin, eine Erfahrung nicht als das zu erkennen, was sie ist. Das heißt, neben dem nicht Unterscheiden zwischen dem was heilsam und dem was unheilsam ist, beinhaltet es, nicht klar zu unterscheiden zwischen dem was niedrigere und höhere Ordnungen des Heilsamen sind. Die Gefahr ist, dass man versucht, etwas, das in einer niedrigeren Ordnung des Heilsamen liegt, mit dem Prestige und dem Mysterium von etwas zu versehen, das zu einer höheren Ordnung gehört, um sein Anhaften an der weniger heilsamen Erfahrung zu rechtfertigen.

Die vierte der falschen Ansichten, das Leugnen der Errungenschaften der Buddhas und Bodhisattvas, ist die willentliche Weigerung, die Möglichkeit der Befreiung aus der zusammengesetzten Existenz anzuerkennen – und zwar nicht nur als abstrakte Möglichkeit. Es ist die willentliche Weigerung, die konkrete Realität des buddhistischen Ideals anzuerkennen, wie es in historischen Figuren und sogar zeitgenössischen Vorbildern verkörpert ist. Es bedeutet, nicht daran zu glauben, dass irgendjemand in der Vergangenheit oder Gegenwart eine Entwicklungsebene erreicht hat, die sich qualitativ von der gewöhnlichen menschlichen Existenz unterscheidet; eine qualitative Unterscheidung, die sich durch eine unwiderrufliche Verschiebung in ihrem Wesen hin zu einer immer klareren und mitfühlenderen Verwirklichung des wahren Wesens der Existenz auszeichnet. Mit dieser falschen Ansicht begrenzt man sofort das Ausmaß der eigenen Vision. Diese Einstellung kommt vermutlich unter Ex-Protestanten häufiger vor, als unter Ex-Katholiken. Denn Katholiken sind immerhin noch bis heute damit aufgewachsen, dass es möglich ist, Heiligkeit zu erlangen, wie es in den Leben historischer Vorbilder anschaulich wird. Protestanten haben jedoch, durch ihre Ablehnung der Heiligenverehrung, den Begriff der Heiligkeit verloren, und damit etwas, das eine andere, höhere Ebene menschlicher Entwicklung bedeutet. Die ganze Idee von der Erlangung einer bestimmten Ebene von Heiligkeit, die als etwas anerkannt ist, was sie vom normalen menschlichen Gutsein unterscheidet, wird in einer protestantischen Gesellschaft als etwas Verdächtiges betrachtet.

Ex-Protestanten neigen dazu zu denken: „Glaube, und du wirst erlöst werden.“ Wenn sie die Möglichkeit einer Verwandlung akzeptieren, stellen sie sich diese als eine dramatische, ja sogar Aufsehen erregende Gruppenerfahrung vor (vielleicht herbeigeführt von einem charismatischen Prediger). Sie neigen nicht dazu, in Begriffen von spiritueller Entwicklung zu denken. Wenn sie anfangen zu meditieren, stellen sie sich das als einen Weg vor, in sich zur Ruhe zu kommen, glücklich und zufrieden mit sich auf ihrer eigenen Ebene zu sein, nicht als einen Weg zur Erlangung eines dauerhaften Zustands weit jenseits dieser Ebene. Diejenigen, die sich der Möglichkeit eines radikalen Wandels widersetzen, versuchen eigentlich, ihre gegenwärtige Einstellung, ihre gegenwärtige Lebensweise zu verstärken. Wenn sie anfangen zu meditieren, tun sie das aus dem gleichen Grund, aus dem die meisten Leute in die Kirche gehen – um an dem Maß an Tröstung und emotionalen Positivität teilzuhaben, das sie dort finden können, um danach wieder in der Lage zu sein, ihr weltliches Leben fortzusetzen.

Die Vorstellung, dass man sich zu einem wesentlich besseren Menschen entwickeln könnte, kann von der heutzutage sehr verbreiteten Annahme unterwandert werden, dass niemand besser als ein anderer ist. Die Tatsache, dass du bewusster bist, positiver, freundlicher, nachdenklicher und energievoller als andere, soll dich nicht eigentlich zu einem besseren Menschen als andere machen. Schließlich könnte man ja argumentieren, dass andere nicht deine Vorteile hatten. Du bist nicht weiter entwickelt; du bist anders entwickelt. Einer der

Gründe, warum buddhistische Festtage, die die Errungenschaften der Buddhas und Bodhisattvas wie Śākyamuni oder Padmasambhava feiern, so wichtig sind, ist, dass sie diese falsche Ansicht umstoßen, indem sie unsere Aufmerksamkeit nicht nur auf den Pfad zur Erleuchtung, sondern auch auf die tatsächlichen Beispiele derer richten, die sein Ziel erlangt haben.

[Ende des Auszugs]

[An dieser Stelle folgen im Buch *Know Your Mind* vier Abschnitte, welche hier in das dritte Kapitel dieses Moduls, beginnend auf Seite 30 unten, umgesetzt wurden.]

Aus einem Vortrag von Subhuti

Dies sind falsche Ansichten über die Wirkungsweise von Karma. Sie sind angeblich die schlimmsten falschen Ansichten. Und im Grunde genommen bestehen sie im Leugnen, dass es so etwas wie Karma gibt. Zunächst einmal glaubt man, dass gute Taten nichts verursachen. Man glaubt also, Handlungen hätten keine Folgen. Was auch immer man tue, so sei das Ergebnis dieser Handlung vollkommen zufällig. Es ist offensichtlich, dass dies das spirituelle Leben vollständig unterminiert. Oder man betrachtet es aus einer anderen Perspektive und leugnet, dass es Früchte trägt, dass bei verdienstvollen Handlungen etwas Positives dabei herauskommt. Damit leugnet man, dass es einen ethisch Handelnden gibt. Man sagt damit eigentlich: „Für meine Handlungen bin ich nicht verantwortlich.“ Und als Letztes behauptet man, es gäbe keine spirituellen Erlangungen. Mit anderen Worten leugnet man die Möglichkeit eines spirituellen Lebens.

Aus einem Vortrag in Indien, Lokabandhu p. 126

Fragen

1. Wie kommt es, dass *„Unsere Vergangenheit und unsere Zukunft zum gewissen Grad das Produkt unserer ethischen Entscheidungen sind.“*?
2. Stimmt es, dass *„Wenn wir unsere besondere Pflicht oder moralische Verantwortung ihnen gegenüber (Vater und Mutter) nicht erkennen, wir womöglich unser ethisches Empfinden schon gänzlich verloren haben.“*?
3. Was meint Sangharakshita, wenn er bezogen auf sexuelle Erfahrungen sagt, dass *„die Gefahr besteht, dass man versucht, etwas, das in einer niedrigeren Ordnung des Heilsamen liegt, mit dem Prestige und dem Mysterium von etwas zu versehen, das zu einer höheren Ordnung gehört, um sein Anhaften an der weniger heilsamen Erfahrung zu rechtfertigen.“*?
4. Warum ist es eine falsche Ansicht, *„nicht daran zu glauben, dass irgendjemand in der Vergangenheit oder Gegenwart eine Entwicklungsebene erreicht hat, die sich qualitativ von der gewöhnlichen menschlichen Existenz unterscheidet“*?
5. Ist irgend etwas falsch daran, wenn Menschen anfangen zu meditieren, *„um danach wieder in der Lage zu sein, ihr weltliches Leben fortzusetzen.“*?

6. Was ist falsch an der Vorstellung, dass „*niemand besser als ein anderer ist.*“?
7. Welche Wirkung hat unsere vorherige religiöse Prägung auf unsere Ansichten gehabt?
8. Was ist die Rechte Ansicht zu jeder dieser vier falschen Ansichten?

Weitere Fragen

Nun, da wir an das Ende der sechs Auszüge über die fünf Arten falscher Ansicht aus dem Buch *Know Your Mind* gekommen sind, kann man sich vielleicht selbst folgende Fragen stellen:

1. Ist es möglich, dass irgendeine der fünf Arten von Ansichten, die in diesem Modul betrachtet wurden, dich auf dem Pfad mehr zurückgehalten hat als die anderen?
2. Wenn du eine bestimmte Ansicht gefunden hast, die dich zurückhält oder gehalten hat, was hast du als Nächstes damit vor?
3. Wenn du keine dieser falschen Ansichten hast, warum bist du nicht erleuchtet?

Modul „Der Weg zur Weisheit“

7. Kapitel: Ansichten und das Madhyamaka

In den ersten sechs Kapiteln dieses Moduls haben wir uns Auszüge aus Sangharakshitas Kommentaren zu *dr̥ṣṭi* in seinem Buch *Know Your Mind* angeschaut. Außerdem gab es Material aus anderen Quellen, einschließlich einiger Auszüge aus dem Pāli-Kanon, von dem behauptet wird, er sei die Lehre des Buddhas. Die erste Darlegung seiner Lehre im Gazellen-Hain von Sarnath wurde das „erste Drehen des Rades“ genannt. (Siehe das Dhammacakkappavattana Sutta, Saṃyutta-Nikāya V 420).

Ogleich das Buch *Know Your Mind* nicht als Kommentar zum Pāli-Kanon zur Lehre Buddhas über Ansichten dargestellt wird, gibt es nichts in den Kommentaren Sangharakshitas, was nicht mit dem übereinstimmt, was wir im Pāli-Kanon lesen können. Es ist alles „Basic Buddhism“, das heißt, der Kern des Dharmas. Es ist ebenso das, was Paul Williams mit „Mainstream Buddhism“ bezeichnet. Demzufolge konnte man sich im bisherigen Teil dieses Moduls ein Bild davon machen, was der *Basic Buddhism* über Ansichten sagt.



Da der Mahāyāna-Buddhismus sich sehr mit Ansichten befasst hat, sind wir der Meinung, dass ein Modul, das vorgibt, das Thema Ansichten im Buddhismus zu behandeln, ohne eine Erörterung des Beitrags des Mahāyāna unvollständig wäre.

In den letzten beiden Kapiteln werden wir uns zwei der großen philosophischen Traditionen des Mahāyāna anschauen, das Madyamaka und das Yogācāra. Das Madhyamaka wurde im Allgemeinen als solch eine bedeutsame Erneuerung des Buddhadharma angesehen, dass es auch das „zweite Drehen des Rades“ genannt wurde. Und Ansichten waren im Madhyamaka ein sehr wichtiges Thema.



In diesem Kapitel werden wir mit dem Lesen oder Singen des Herz-Sūtras beginnen, entweder anhand der im Weiteren folgenden Übersetzung von

Edward Conze,

oder der Version des Triratna-Pūjā-Buchs.

Das Herz-Sūtra

EHRERBIETUNG DER VERVOLLKOMMUNG DER WEISHEIT, DER WUNDERBAREN, DER HEILIGEN!

Avalokita, der heilige Herr und Bodhisattva, verharrte in der Weisheit, die jenseits ist. Er schaute von oben herab, erblickte nichts als die fünf Skandhas und sah, dass sie ihrem eigenen Wesen nach leer waren.

Höre, o Śāriputra, Form ist Leerheit, und die reine Leerheit ist Form; Leerheit unterscheidet sich nicht von Form, Form unterscheidet sich nicht von Leerheit; alles was Form ist, ist Leerheit; alles was Leerheit ist, ist Form; für Gefühle, Wahrnehmungen, Willensentscheidungen und Bewußtsein gilt genau das gleiche.

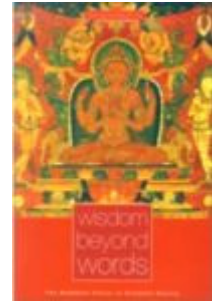
Höre, o Śāriputra, alle dharmas zeichnen sich durch Leerheit aus; sie sind weder geschaffen noch beendet, weder befleckt noch rein, weder unzureichend noch vollständig. Darum, o Śāriputra, gibt es in der Leerheit weder Form, noch Fühlen, noch Wahrnehmung, noch Willensentscheidung, noch Bewusstsein; weder Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, Verstand; noch Form, Klang, Geruch, Geschmack, Berührung oder Geistobjekte; kein Sehorgan-Element, usw ... und auch kein Geist-Bewusstseins-Element; keine Unwissenheit oder das Erlöschen von Unwissenheit, usw ... und auch keinen Verfall und Tod, kein Aufhören von Verfall und Tod. Es gibt kein Leiden, keine Ursache, kein Aufhören, keinen Weg. Es gibt kein Erkennen, kein Erlangen und kein Nichterlangen.

Darum, o Śāriputra, verweilt ein Bodhisattva aufgrund seiner Gleichgültigkeit gegenüber jeglicher persönlicher Errungenschaft und durch sein Vertrauen in die Vervollkommnung der Weisheit, ohne geistige Hindernisse. Durch die Abwesenheit geistiger Hindernisse kann ihn nichts mehr erschüttern, hat er doch alle Verwirrungen überwunden und wird so schließlich Nirvāṇa erlangen.

All jene, welche in den drei Zeiten als Buddhas erscheinen, erwachen zur höchsten, rechten und vollkommenen Erleuchtung, denn sie haben auf die Vervollkommnung der Weisheit vertraut.

Darum sollte man die großen Worte der Prajñāpāramitā kennen, die Worte großen Wissens, die höchsten Worte, die unvergleichlichen Worte, die alles Leiden lindern - wahrlich, was sollte noch misslingen? Verkündet hat diese Worte die Prajñāpāramitā: Gegangen, gegangen, hinübergegangen, völlig hinübergegangen, o welch ein Erwachen, Heil allem! - Dies vollendet das Herz vollkommener Weisheit.

Nun folgt Sangharakshitas Kommentar (wortgetreu übernommen aus seinem Buch *Wisdom Beyond Words*) zu den ersten vier großen Aussagen Avalokiteśvaras. Die Textausschnitte aus dem Herz-Sūtra sind kursiv gedruckt.



Höre, o Śāriputra, Form ist Leerheit und die reine Leerheit ist Form; Leerheit unterscheidet sich nicht von Form, Form unterscheidet sich nicht von Leerheit; alles was Form ist, ist Leerheit; alles was Leerheit ist, ist Form; für Gefühle, Wahrnehmungen, Willensentscheidungen und Bewusstsein gilt genau das gleiche.

Die erste Behauptung Avalokiteśvaras ist, dass die fünf *skandhas* leer sind. Bei dieser Behauptung haben er und Śāriputra eine gemeinsame Basis, denn sowohl Hīnayāna als auch Mahāyāna gehen davon aus. Laut dieser fundamentalen buddhistischen Lehre lässt sich die Gesamtheit der existierenden Phänomene auf fünf Gruppen oder Aggregate reduzieren: materielle Form, Gefühle (angenehm, schmerzhaft und neutral), Wahrnehmungen, Willensentscheidungen und Bewusstsein. Ob man es nun mit Dingen oder Personen zu tun hat, so kann man sie vollständig und ausnahmslos im Sinne dieser fünf Kategorien behandeln. Es ist nicht notwendig, solch eine separate und unabhängige Kategorie wie Selbst oder Seele hinzuzufügen. Was wir mit 'das Selbst' bezeichnen ist nicht etwas von den *skandhas* Unabhängiges; es ist nichts, separat von Form, Gefühl, Wahrnehmung, Willensentscheidung und Bewusstsein. Das 'Selbst' ist nur eine Bezeichnung für die *skandhas* unter ihrem kollektiven Aspekt. Die erste große Behauptung ist, dass die fünf *skandhas* die Gesamtheit der Existenz umfassen und dass es darüber hinaus nichts gibt. Gleichzeitig sind sie leer jeden Selbstes oder jeder Seele.

Höre, o Śāriputra, alle dharmas zeichnen sich durch Leerheit aus; sie sind weder geschaffen noch beendet, weder befleckt noch rein, weder unzureichend noch vollständig.

Avalokiteśvaras zweite große Aussage geht ein bisschen weiter. Alle *dharmas*, so sagt er nun, sind leer. An dieser Stelle gelangen wir in tiefgründiges Wasser. Die frühe buddhistische Klassifizierung der gesamten Existenz in die fünf *skandhas* wurde von der Abhidharma-Tradition abgelehnt, als deren Gründer Śāriputra angesehen wurde. Sie war dem Abhidharma - so könnte man sagen - nicht wissenschaftlich genug. Also ersetzte er die ursprünglichen fünf *Skandha-Klassifizierungen* durch eine vierfache Form - Form, Denken, geistige Begleiterscheinungen und Vermischtes, wobei jedes weiter und weiter unterteilt wurde. Die letzten Unterabteilungen dieser vier Kategorien, die nicht reduzierbaren Elemente, über die eine Analyse nicht hinausgehen kann, nannten sie die *dharmas*.

Die Sarvāstivāda, die vielleicht wichtigste Schule des Hīnayāna, stellte fest, dass es zweiundsiebzig dieser *dharmas* gibt, dieser nicht reduzierbaren Elemente, auf die sich die Gesamtheit der phänomenalen, bedingten Existenz reduzieren lässt. Sie sind als 'die bedingten *dharmas*' bekannt, um sie von der viel kürzeren Liste der drei 'bedingungsfreien *dharmas*' zu unterscheiden, die aus Raum und den beiden Arten von Nirvāṇa besteht. (Diese bedingungsfreien *dharmas* wurden als ewig und als nicht durch Ursache und Wirkung entstanden angesehen - im Gegensatz zu den bedingten *dharmas*.) Insgesamt bilden sie die berühmten fünfundsiebzig *dharmas* der Sarvāstivāda, deren Philosophie eine Form von pluralistischem Realismus war.

Die frühen Abhidharma-Philosophen hatten großen Spaß daran, ihre *dharmas* auf vielfältigste Weise zu klassifizieren und zu katalogisieren. Sie trennten die bedingten *dharmas* von den nicht bedingten. Sie kennzeichneten *dharmas*, die durch Gier, Hass und Verblendung 'beschmutzt' waren, im Unterschied zu den 'reinen' *dharmas*; und *dharmas*, welche begrenzt oder unvollkommen waren, im Unterschied zu den unendlichen oder vollkommenen *dharmas*. Sie hielten fest, wie jedes bedingte *dharma* geschaffen und dann beendet wurde, wohingegen sich die nicht bedingten *dharmas* ausschließlich durch *nirodha*, durch Beendigung auszeichneten. Es wurden Unmengen verschiedener Beziehungstypen zwischen den *dharmas* ausgearbeitet, denen Zehntausende von Zusammenstellungen folgten, aus denen sich eine ungeheuer ausgearbeitete Struktur ergab. Es ist kaum vorstellbar, wie detailliert diese Gliederung war, aber die Ergebnisse füllten Bände über Bände.

Avalokiteśvara behauptet, dass alle diese *dharmas* leer sind. Sie sind letztendlich nicht real. Mit dieser Aussage weist er den gesamten scholastischen Apparat des Abhidharma zurück. Das gesamte Gebäude ist leer. Diese Klassifizierung des Abhidharma ist soweit in Ordnung, denn sie hilft uns, die grobe Verblendung hinter uns zu lassen, dass Dinge Dinge und Personen Personen sind, aber als ein System von Analyse und Klassifizierung ist sie das Produkt einer scharfsinnigen Geistesaktivität, und als solche stellt sie eine subtile Verblendung dar, die es letztendlich zu transzendieren gilt.

Die vollkommene Weisheit, wie sie durch Avalokiteśvara repräsentiert wird, zerstört nicht bloß den Abhidharma, sondern *alle* Versuche philosophischer und wissenschaftlicher Art, eine systematische, intellektuelle Darstellung der Realität zu geben. Der einzige Weg, hin zur Realität zu kommen, ist das Zerstören unserer *Vorstellungen* über die Realität, wie scharfsinnig, wie anspruchsvoll und überzeugend sie auch sein mögen. Ihre Gültigkeit kann stets nur eine vorläufige sein. Deshalb sind alle *dharmas* leer.

Darum, o Śāriputra, gibt es in der Leerheit weder Form, noch Fühlen, noch Wahrnehmung, noch Willensentscheidung, noch Bewusstsein; weder Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, Verstand; noch Form, Klang, Geruch, Geschmack, Berührung oder Geistobjekte; kein Sehorgan-Element, usw ... und auch kein Geist-Bewusstseins-Element ...

Die dritte Behauptung: In Śūnyatā existieren keine *dharmas*. Dies ist die logische Folge - das, wenn man so will, eher positive Gegenstück zur vorangegangenen Aussage. Sie gibt zu verstehen, dass die Realität völlig nackt, völlig rein und völlig leer all unserer intellektuellen Konstruktionen, Philosophien und Konzepte ist. Diese Vorstellungen gehören zu uns. Sie gehören nicht zur Realität, denn die Realität weiß nichts von ihnen. Die Realität - um es ein wenig zu vermenschlichen - verwirft all unsere Gedanken. In Śūnyatā gibt es keine Unterscheidung, welcher Art auch immer, zwischen bedingten und nicht bedingten *dharmas* oder befleckten und reinen *dharmas*. All diese Dualismen sind transzendierte. Um ein bevorzugtes Bild des Mahāyāna zu benutzen, ist sie wie der wolkenfreie Himmel. Wolken können sehr schön sein, aber sie verdunkeln das reine Strahlen des Himmels. Die Realität in ihrem wahren Zustand - oberhalb und jenseits all unserer Gedankensysteme über sie - ist wie der klare, wolkenfreie Himmel. In Śūnyatā existieren keine *dharmas*.

Es gibt keine Unwissenheit oder das Erlöschen von Unwissenheit, usw ... und auch keinen Verfall und Tod, kein Aufhören von Verfall und Tod. Es gibt kein Leiden, keine Ursache, kein Aufhören, keinen Weg. Es gibt kein Erkennen, kein Erlangen und kein Nichterlangen.

Philosophie, sogar buddhistische Philosophie, hat keine Bedeutung mehr. Können wir uns vorstellen, dass Religion - auch der Buddhismus selber - entschwindet? Avalokiteśvaras vierte große Behauptung hat den Inhalt, dass es so etwas wie Buddhismus nicht gibt. Ich interpretiere hier ein wenig - diese vierte Aussage stellt wirklich eine breitere und universellere Version der dritten Behauptung dar - aber darauf läuft es hinaus. Er eliminiert Religion, wenn man sie als Selbstzweck ansieht. Religion selbst ist nichts Absolutes oder Höchstes. Darum werden in diesem Teil des Sūtras verschiedene geläufige Kategorien buddhistischen Denkens aufgezählt: die fünf *skandhas*, die sechs Sinnesorgane, die achtzehn Elemente, die zwölf Kettenglieder bedingten Entstehens, die Vier Edlen Wahrheiten, die Weisheit selber, das Erlangen und auch das Nicht-Erlangen. Die beiden letzten Punkte, *prapti* und *aprapti*, unterscheiden sich insofern vom Rest, da sie nicht im Pāli-Kanon auftauchen. Sie wurden von den Sarvāstivādins als Kategorie der *Samskāras* eingeführt, und als solche repräsentieren sie ein extremes Beispiel abstrakter Konzepte.

Avalokiteśvara bezeichnet all diese philosophischen und auch praktischen Kategorien, all die praktischen Grundlagen unseres religiösen Lebens, einschließlich der Idee des bedingten Entstehens und sogar der Vorstellung von Erleuchtung selber, als *sūnya*, als leer, als leer einer höchsten Gültigkeit. Wenn wir uns entwickeln möchten, wenn unser Ziel die vollkommene Weisheit ist - nun, so sagt er, müssen wir über den Buddhismus hinausgehen. Wir müssen erkennen, dass es in Wirklichkeit so etwas wie Buddhismus nicht gibt. Der Buddhismus ist bloß ein Floß, um uns an das andere Ufer zu bringen; danach müssen wir es sich selbst überlassen. Der Buddhismus ist bloß ein Finger, der auf den Mond zeigt.

An dieser Stelle ist die Verbindung des Zen zum Herz-Sūtra unverkennbar - oder besser, die Art und Weise, wie das Herz-Sūtra sich praktisch im Sinne des Zen zeigt. Der Zenmeister, der auf die Frage 'Angenommen, ich treffe auf meinem Weg auf den Buddha - was soll ich tun?', mit der knappen Anweisung antwortete 'Töte ihn', sagte damit seinem Schüler, dass dieser den Buddhismus hinter sich lassen solle. Streben wir wirklich nach Erleuchtung, darf uns das Konzept des Buddhas nicht im Wege stehen. Es gibt nichts, was uns bei der Suche nach der Realität so sehr behindern kann, wie das, was dazu da ist, uns zu helfen - nämlich Religion. Was ein Mittel zum Zweck sein sollte, wird sehr leicht zu einem Selbstzweck.

Es ist wohl einzig der Buddhismus, der dies so klar sieht. Er macht den Weg zur Erleuchtung sogar frei vom Buddhismus selber. Zweifellos braucht man den Buddhismus über lange Zeit. Man braucht seine Mantras und seine Meditationen, seine Gesänge und seine Schriften, seine Vorträge, Retreats und Seminare, und man braucht die buddhistischen Begriffe und Vorstellungen. Aber letzten Endes muss man die Begrenzungen seiner Unterweisungen hinter sich lassen und alles zur Seite fegen, um der Realität ganz allein entgegenzutreten.

Wisdom Beyond Words, Seiten 23-30

Eine Definition

Pluralistischer Realismus: Die Bedeutung von Pluralismus in diesem Zusammenhang ist eine Ansicht, dass die Welt, wie wir sie erleben, aus vielen vielen Dingen besteht, die aufeinander wirken. Realismus ist die Ansicht, dass nicht reduzierbare Elemente (engl. universals) eine objektive oder absolute Existenz haben (aus dem Shorter Oxford). Wir können „universal“ hier allgemein als gemeinsam genutzte Bestandteile verstehen - Teile, aus denen alles gemacht ist. Sangharakshita nutzt also diesen Begriff, um zu zeigen, dass die Anhänger einer Unter-Schule der Sarvāstivādins anscheinend daran glaubten, dass das erlebbare Universum aus vielen nicht reduzierbaren Elementen bestehe (den dharmas), welche eine absolute Existenz auszeichnet und die aufeinander einwirken.

Was ist das ‘Madhyamaka’?

Wie zuvor erwähnt, war das Madhyamaka eine der beiden großen philosophischen Traditionen des Mahāyāna, die andere das Yogācāra. Es könnte eine Schule des Denkens genannt werden, aber es war keine Schule in dem Sinne, wenn man von einer Einteilung des mönchischen Sanghas in z.B. Theravada, Sarvāstivāda usw. spricht. Als eine Denkrichtung ging sie quer durch all die verschiedenen Ordensabgrenzungen des Sanghas. Das Anliegen des Madhyamaka war, die Bedeutung der Prajñāpāramitā-Sūtras (der Vervollkommnung der Weisheit) zu erklären, zu denen das Herz-Sūtra, das Diamant-Sūtra und das Ratnaṅga-Saṃcayagāthā gehören. Nāgārjuna ist der Begründer dieser philosophischen Tradition; er ist eine sehr wichtige Figur, und die ihm zugeschriebenen Werke haben einen enormen Effekt auf das spätere buddhistische Denken gehabt, besonders in Tibet und China.

Der Name Madhyamaka kommt vom Hauptwerk Nāgārjunas, dem *Mūla-Madhyamaka-Kārikā* (MK), den *Grundlegenden Versen über den Mittleren Weg*. Viele Gelehrte bezeichnen diese Schule als ‘Madhyamika’, mit einem ‘i’ in der vorletzten Silbe.



Was war oder ist der ‘Abhidharma’?

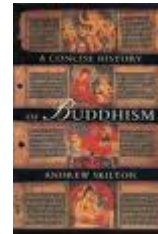
Nach dem Dahinscheiden des Buddhas waren seine Anhänger nicht nur bemüht, seine Lehren zu bewahren - was sie mit dem *Sutta Piṭaka* taten - sondern ebenso seine Implikationen. Das war der Ursprung buddhistischer Philosophie oder von dem, was als *Abhidharma* bekannt ist. Der Abhidharma lässt sich am besten als ein Projekt von Ermittlung und Erforschung beschreiben, das schon bald nach dem Tode des Buddhas begann und sich über viele Jahrhunderte hinzog. Das Ergebnis war gewaltig, und vieles davon war sehr ausgeklügelt. Sangharakshitas *Know Your Mind* ist ein Kommentar zu einem Kommentar eines Werks, das sich auf eine schriftliche Abhidharma-Ausarbeitung, geschrieben von Asaṅga, gründet, dem *Abhidharmasamuccaya*. Tatsächlich könnte man *Know Your Mind* als Teil der Abhidharma-Tradition ansehen.

Das Abhidharma-Projekt wurde von den verschiedenen Schulen des Buddhismus, die im Laufe der Zeit entstanden, weiter verfolgt. Die größte Schule waren die *Sarvāstivādins*. Die Gelehrten des Sarvāstivāda entwickelten ihren Abhidharma auf der Grundlage von (zergliedernder) Analyse. Die Idee war, dass wenn man etwas untersuchte und feststellte, dass es in Einzelteile zergliedert werden konnte, man dann von diesem Ding nicht sagen konnte, dass es eine inhärente Existenz oder nicht weiter reduzierbare Essenz habe. Die Reflexion

über solch eine Analyse würde dem Praktizierenden helfen, die Wahrheit von *anattā* zu erkennen. Eine Unter-Schule der Sarvāstivādins, die *Sarvāstivādin-Vaibhāṣikas*, gelangten zu der Schlussfolgerung, dass es Erscheinungen (engl. phenomena) gäbe, über die hinaus man nicht mehr weiter unterteilen könne und die von daher als nicht mehr weiter reduzierbar angesehen werden müssten. Diese nicht mehr weiter teilbaren Partikel waren die dharmas. Ihnen wurde nachgesagt, sie hätten eine vorübergehende Existenz. Sie kämen und gingen, und verbänden sich mit oder trennten sich von anderen dharmas sehr sehr schnell.

Als sie diese analytische Herangehensweise gebrauchten, beriefen sich die Abhidharma-Forscher auf einen Fingerzeig des Buddhas, der solch ein Analysieren zum Beispiel im Satipaṭṭhāna Sutta empfohlen hatte, als er vorschlug, man solle den Körper in seine anatomischen Teile unterteilen, um das Nicht-Anhaften zu fördern, und diesen Vorgang mit einem geschickten Fleischer verglich, der eine Kuh am Straßenrand zerlegt. Die im zweiten Kapitel erwähnte Sechs-Elemente-Meditation wird aus den ähnlichen Gründen empfohlen.

Um mehr über den Abhidharma zu erfahren, sei hierzu Andrew Skiltons (Sthiramatis) Buch *A Concise History of Buddhism* empfohlen:
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=330>



Ein weiterer lesenswerter Text ist das achte Kapitel in Rupert Gethins Buch *The Foundations of Buddhism*
<http://tinyurl.com/p2fhyg>

Siehe auch Sangharakshita *Buddhadharma, Auf den Spuren des Transzendenten*, S.40ff

Das Madhyamaka kann als Bestandteil der langen Abhidharma-Tradition angesehen werden.

Was wollten die Madhyamakas eigentlich sagen?

Nāgārjuna behauptete tatsächlich, er habe keine These, die er überprüft haben möchte. Man könnte ihn so verstehen, dass er behauptete, keine Ansicht darzulegen und dass es bloß seine Absicht gewesen sei, die falschen Ansichten jener anzufechten, die die Lehre des Buddhas seit seinem Parinirvāṇa falsch interpretiert hatten. Spätere Denker, wie Tsongkhapa, argumentierten, dass Nagarjuna sehr wohl eine These gehabt habe, nachdem er verkündet habe, alle Phänomene seien leer (*śūnya*).

In den MK präsentiert Nāgārjuna Leerheit als Äquivalent zu des Buddhas fundamentaler Lehre über pratītya samutpāda, das Sangharakshita die 'bedingte Mit-Erzeugung' oder 'bedingte Mitverursachung' nennt, und andere 'bedingtes Entstehen' oder 'bedingte Veranlassung' nennen. [Wie wir sehen werden, benutzt Nāgārjuna den Begriff 'Leerheit' (*Śūnyatā*), um die 'Mitte' zwischen den Extremen Ewigkeitsglaube und Nihilismus aufzuzeigen. (Anm. d. Übers.: Eternalismus ist (noch) kein deutsches Wort)]

Nāgārjuna möchte wissen, ob es der Fall ist, dass ein dharma in Abhängigkeit von einem anderen Ding entsteht, wie es der Buddha lehrte. Wie kann es dann in einer Weise definiert werden, in der die Sarvāstivādin-Vaibhāṣika-Abhidharmisten es zu definieren wünschen, als etwas, das von und in sich selbst existiert, als etwas, das eine nicht weiter reduzierbare Essenz besitzt? (*svabhāva/sabhāva*³ - wird auch als inhärente Existenz übersetzt) Zu sagen,

dass dies wahr sei, unterminiert die Gesamtheit des Buddhadharma, der lehrt, dass alles leer von svabhāva ist. Und das ist die Wahrheit, sagt Nāgārjuna; alles ist śūnya, in dem Sinne, dass es nichts gibt, das eine nicht weiter reduzierbare Essenz (oder inhärente Existenz) hat.

Nāgārjuna erklärt sehr genau, dass er nicht sage, dass nichts existiere. In der Tat sind jene, die das Konzept von Leerheit (Śūnyatā) als eine nihilistische Ansicht mit sich bringend ansehen, in großer Gefahr:

*Durch ein falsches Verständnis von Leerheit
Wird ein Mensch mit geringem Verstand vernichtet,
Wie [durch?] eine ungeschickt ergriffene Schlange
Oder eine vorschnell falsch ausgesprochene Zauberformel.*

(Mūla-Madhyamaka-Kārikā, 24.11)

*Die Siegreichen haben gesagt,
Dass Leerheit das Aufgeben aller Ansichten ist.
Für wen auch immer Leerheit eine Ansicht ist,
Derjenige wird nichts vollbringen.*

(Mūla-Madhyamaka-Kārikā, 13:8)

Es ist nicht so, dass nichts existiert, sondern dass nichts als eine einzelne, nicht weiter reduzierbare Essenz existiert, die im Besitz ihrer eigenen inhärenten Existenz ist. Darüber hinaus bedeutet die Tatsache, Leerheit als etwas anzusehen, das die Lehre des Buddhas negiert, ebenso, die grundlegende Unterscheidung des Abhidharmas zwischen konventioneller und ultimativer Wahrheit zu ignorieren. Die ultimative Wahrheit darüber, wie Dinge sind, ist 'Leerheit', aber die konventionelle Wahrheit ist immer noch Wahrheit, und ohne sie kann man nicht praktizieren.

*Der Dharma, den die Buddhas lehren,
Ruht auf zwei Wahrheiten:
Auf einer konventionelle Wahrheit der Welt
Und auf einer ultimativen Wahrheit.*

*Jene, die es nicht verstehen,
Zwischen den zwei Wahrheiten zu unterscheiden,
Verstehen nicht
Des Buddhas tiefgründige Wahrheit.*

*Ohne in der konventionellen Wahrheit gegründet zu sein
Kann die Bedeutung der ultimativen Wahrheit nicht gelehrt werden.
Ohne ein Verständnis der Bedeutung des Ultimativen
Kann die Befreiung nicht erlangt werden.*

(Mūla-Madhyamaka-Kārikā, 24. 8-10)

Es ist sehr wichtig, zu verstehen, was Nāgārjuna über die konventionelle und ultimative Wahrheit sagt. Er gibt zu verstehen - so wie der Buddha - dass alle Phänomene in Abhängigkeit und auf der Grundlage von Bedingungen entstehen - und entsprechend vergehen. Alles, was wir sehen oder identifizieren können, ist genau so - Teil von *pratītya samutpāda*. Das bedeutet, dass es *śūnya* oder leer jeglicher inhärenten Existenz ist. Das ist die höchste Wahrheit über alle Phänomene, und dies gilt auch für die Konzepte, die wir benutzen. Die Tatsache, dass dies die ultimative Wahrheit über Dinge und Konzepte ist, bedeutet nicht, dass sie keinen relativen oder konventionellen Wert haben.

Ein Bus beispielsweise, ist wie alle anderen Phänomene letztendlich leer, aber er ist trotzdem sehr nützlich, um uns zum buddhistischen Zentrum zu bringen. Konventionell gesehen ist es wahr, über den Bus zu sagen, dass er ein Objekt ist, das für uns in dieser Weise nützlich ist. Genau das Gleiche gilt für Konzepte, wie *pratītya samutpāda*, *Nirvāṇa*, die Vier Wahrheiten, der Achtfältige Pfad. Auch sie sind letztendlich leer, aber sie sind sehr hilfreiche Konzepte für uns, wenn wir uns entwickeln wollen. In der Tat, so sagt Nāgārjuna, können wir uns ohne sie nicht entwickeln. Aber letztgültig sind sie leer, und darum wissen wir, dass es damit nichts gibt, an das wir uns klammern können. Wir müssen den Bus verlassen, wenn wir unsere Reise hinter uns gebracht haben, um ihm die Möglichkeit zu geben, neue Passagiere andernorts aufnehmen zu können. Es ist hier ganz genauso. Wir müssen die Konzepte benutzen, die uns bei unserer Entwicklung helfen, aber wir dürfen uns nicht an sie als Selbstzweck klammern. An dieser Stelle wird vermutlich deutlich, dass es genau dieser Punkt ist, den der Buddha mit seinem Gleichnis vom Floß meinte. Dies wird möglicherweise helfen, einige der berühmten Verse aus dem *Mūla-Madhyamaka-Kārikā* zu verstehen, welche häufig den Unachtsamen verwirrt haben:

*Es gibt nicht den geringsten Unterschied
Zwischen der zyklischen Existenz und Nirvāṇa.
Es gibt nicht den geringsten Unterschied
Zwischen Nirvāṇa und der zyklischen Existenz.*

*Was auch immer die Begrenzung von Nirvāṇa ist
Das ist die Begrenzung der zyklischen Existenz.
Es gibt nicht den geringsten Unterschied zwischen ihnen,
Oder gar das subtilste Ding.*

(Mūla-Madhyamaka-Kārikā, 25.19-20)

Sagt also Nāgārjuna hiermit, dass *Nirvāṇa*, das sich durch geschickte Geisteszustände auszeichnet, das Gleiche ist wie *Samsāra*, das durch ungeschickte Geisteszustände charakterisiert wird? Keinesfalls. Er sagt damit, dass es beides Konzepte sind, welche relativ nützlich und letztendlich leer sind. Es ist für Menschen nicht hilfreich, sie als Selbstzweck zu

behandeln. Beide Konzepte sind als Mittel zum Zweck relativ nützlich, und nicht dazu da, ein Objekt des Anhaftens zu werden. Darin besteht ihre Gleichartigkeit.

Indem er das Konzept von der Leerheit benutzt, versucht Nāgārjuna die Lehre des Buddhas über das abhängige Entstehen zu verdeutlichen, und wie es als der mittlere Weg zwischen Nihilismus und Eternalismus (= Ewigkeitsglaube) zu sehen ist. Sowohl *pratītya samutpāda* also auch *Śūnyatā* sind Konzepte, die beide den mittleren Weg zwischen Eternalismus und Nihilismus aufzeigen. *Pratītya samutpāda* ist nicht 'Nichts', noch ist *Śūnyatā* 'Nichts'. Keines von beiden geht in Richtung Nihilismus. Weder ist *pratītya samutpāda* noch *Śūnyatā* 'Etwas', geschweige denn eine absolute Realität. Beide allerdings weisen auf die ultimative Wahrheit, wie die Dinge sind.

Um es zusammenzufassen, was Nāgārjuna wirklich sagt: „Nimm Konzepte oder konzeptionelle Kategorien nicht wortwörtlich, und klammere dich nicht an sie. Wie der Buddha gelehrt hat, sind sie ein Floß, das man dazu benutzt, um ans andere Ufer zu gelangen. *Nirvāṇa* und *Saṃsāra* sind beides Konzepte, und keines von beiden ist 'außerhalb' von *pratītya samutpāda*. Beide sind *śūnya*.“

Anmerkung

³ Das Sanskritwort *svabhāva* ist nicht einfach zu übersetzen. Ich habe den Begriff 'nicht weiter reduzierbare Essenz' benutzt, wenn sich der Begriff auf etwas Dauerhaftes bezieht, das die Gelehrten zu finden oder nicht zu finden versuchten. *Svabhāva* wird auch mit inhärente Existenz oder intrinsische Existenz übersetzt, etwas mit Selbst-Existenz oder Eigen-Natur. Diese Begriffe versuchen die Vorstellung von etwas auszudrücken, das eine dauerhafte und autarke Existenz hat. Ich habe mich entschieden, für das Material dieses Kapitels den Begriff 'inhärente Existenz' zu benutzen.

Das Madhyamaka und Ansichten

Der Begriff 'Ansicht' ist sowohl bei den Sūtras der *Vervollkommnung der Weisheit* wie auch bei Nāgārjuna ein sehr wichtiger Begriff. Beide möchten herausstellen, dass es eine Ebene gibt, auf der Ansichten im Allgemeinen, einschließlich Rechte Ansichten, als eine Form von geistiger Starrheit oder Starrsinn angesehen werden müssen. Was sie hier vermitteln wollen, ist, wo wir unerleuchtete Wesen nach bestimmten Konzepten oder verbalen Ausdrücken greifen und uns zwecks rechtem Verstehen an sie klammern, ist der Geist des Erwachten frei von allen Ansichten - selbst Rechten Ansichten. Er sieht einfach, dass alle dharmas leer sind. Er sieht die Dinge einfach, wie sie wirklich sind. Dies soll natürlich nicht heißen, dass Rechte Ansichten auf eine Art falsch seien sondern dass konzeptionelles Verstehen nicht mit wirklichem Sehen verwechselt werden sollte. Rechte Ansichten sind letztendlich bloß ein Hilfsmittel Vollkommene Schauung zu erzeugen. Die Theorie soll uns helfen, zu verstehen. Die Karte soll uns bei der Orientierung helfen. Man kann nicht wirklich sagen, dass ein Buddha der Ansicht sei, alle dharmas seien leer. Eigentlich hat er überhaupt keine Ansichten oder Meinungen mehr - er sieht einfach, wie die Dinge wirklich sind. Der Geist, der die Leerheit erkennt, ist frei von jeglicher Neigung, der Weise, wie die Dinge sind, irgendeine Art konzeptioneller Konstruktion überzustülpen, wohingegen ein Geist mit einem bloß theoretischen Zugang davon nicht frei ist. Wir mögen zu der Überzeugung gelangen, dass Nāgārjuna Recht hat, wenn er sagt, alle Phänomene seien leer, aber solange wir es nicht wirklich *selbst* erkannt haben, werden wir uns weiterhin auf die alte Art und Weise verhalten.

Nāgārjuna versucht nicht zu sagen, der ganze Abhidharma sei falsch, so wie er auch nicht zu zeigen versucht, dass irgendeine der anderen Kategorien buddhistischer Lehre, beispielsweise die Vier Edlen Wahrheiten, der Achtfältige Pfad und die Skandhas falsch seien. Ihm geht es um eine bestimmte Dharma-Angelegenheit, um die Ontologie⁴ eines 'dharma's⁴. Um es anders auszudrücken, er möchte die Natur eines dharmas untersuchen, indem er Fragen stellt wie: „Kann von einem dharma gesagt werden, es existiere? Wenn ja, in welchem Sinne kann von ihm gesagt werden, es existiere? Auf welche Weise existiert es?“ Wie zuvor erwähnt, neigte eine Unter-Schule des Sarvāstivādin Abhidharma dazu, dharmas als die nicht weiter reduzierbaren Teile bei der Analyse der Erfahrung zu definieren, als jene Dinge, die eine inhärente Existenz besitzen. Was Nāgārjuna sagt, ist, dass entsprechend der buddhistischen Prinzipien solche letztendlichen Aufgliederungen bloß erdacht seien und nicht in sich selbst als beziehend auf ultimative Realitäten verstanden werden dürften. Für Nāgārjuna ist eine Darstellung der Welt mit Abhidharma-Begriffen in Ordnung, vorausgesetzt, man betrachtet sie nicht als eine genaue und letztgültige Beschreibung davon wie die Dinge sind. So wie im Allgemeinen die Lehren des Buddhas, muss auch der Abhidharma letztlich als 'konventionell' angesehen werden, gelehrt zum Zwecke des Entwurzelns der kleśas und des Erlangens von Erleuchtung.

Es ist erwähnenswert, dass Nāgārjuna bei seinem Streben, seine Sicht von Leerheit zu verbreiten, dabei nicht auf die Autorität der *Sutras von der Vervollkommnung der Weisheit* zurückgreift, sondern auf die Darlegungen Buddhas über das bedingte Entstehen im Saṃyutta-Nikāya des Pāli-Kanons. Die Leerheit der dharmas ist keine weitere Lehre sondern etwas, das sich zwangsläufig aus der Logik von der Leerheit des Selbst ergibt. Selbst, 'atman' und 'inhärente Existenz' (*svabhāva*) sind Äquivalente. Die Lehre, dass den Menschen kein essentielles Selbst zugrunde liegt, zieht nach sich, dass auch den dharmas kein essentielles Selbst zugrunde liegt. So wie es hinter dem Etikett 'Person' oder 'Selbst' kein letztendliches, nicht weiter reduzierbares und unveränderliches 'Ding' gibt, so gibt es auch kein unveränderliches 'Ding' hinter den Etiketten 'Gier', 'Hass' und 'Verblendung', oder hinter den Begriffen 'Nicht-Anhaften', 'mettā' oder 'prajñā', oder für die Angelegenheiten jenseits der Etiketten von 'Saṃsāra' und 'Nirvāṇa'. Das ist es, was die Erwachten gesehen haben.

Um die Lehren des Madhyamaka über Ansichten zusammenzufassen oder vielmehr die Kritik des Madhyamaka an den Ansichten anderer:

Es gibt keinerlei Phänomene, die *svabhāva* besitzen. Alles ist '*nisvabhāva*', d.h. ohne *svabhāva*. Was wir wahrnehmen ist real - aber nur bis zu einem Punkt. Tatsächlich ist nichts so, wie wir glauben, dass es ist. Es gibt nichts Dauerhaftes, an das man sich klammern kann. Es gibt kein festes Selbst, das greifbar ist. Alles ist ein sich ewig wandelnder Prozess. Es gibt nirgendwo irgendeine dauerhafte Substanz. Wir sind Teil dieses ständig andauernden Veränderungsprozesses. Wir verändern uns die ganze Zeit über, so sehr wir auch dieser Tatsache widerstehen möchten. Wir können unsere Chancen, uns zu weiseren und mitfühlenderen Wesen zu entwickeln, dadurch maximieren, wenn wir einsehen, dass es nichts gibt, an das wir uns klammern oder mit dem wir uns identifizieren können, einschließlich Ansichten und Begriffe. Aber wir sollten gleichzeitig die Lehren (und die Konzepte, mittels derer er jene Lehren in Worte fasste), die der Buddha uns gegeben hat, auf intelligente Weise nutzen, ohne an ihnen anzuklammern. Auf diese Weise werden wir in der Lage sein, unsere Entwicklung in eine positive Richtung zu lenken.

Anmerkung des Verfassers: Ich habe bei diesem Abschnitt stark auf die hilfreiche Zusammenfassung über die Ansichten des Madhyamaka in Rupert Gethins Buch 'The Foundations of Buddhism' zurückgegriffen.

Anmerkung

⁴ Ontologie bedeutet das Studium der Natur des Seins oder der Essenz der Existenz.

Noch einmal die fünf Arten falscher Ansicht, die in den vorangegangenen Abschnitten angesprochen wurden:

Das Selbst existiert, aber nicht in der Form, die wir uns vorstellen. Anders ausgedrückt, hat das Selbst, das wir erleben, eine konventionelle Realität, ist aber nicht real im letztendlichen Sinne. Letztendlich hat es keine nicht weiter reduzierbare Essenz, gleich welcher Form. Es ist leer einer wesenhaften oder innewohnenden Existenz.

Die extremen Ansichten von Nihilismus und Eternalismus sind Konzepte, die nicht als etwas angesehen werden dürfen, das auf etwas letztendlich Wahres verweist. Sie werden durch die Konzepte von Pratītya samutpāda und Śūnyatā bestritten, welche die letztendliche Wahrheit der Dinge aufzeigen, so wie sie wirklich sind.

Eine Ideologie ist nur ein Konzept oder eine Ansammlung von Konzepten, woran Menschen festhalten wollen. Diese Konzepte sind selbst leer von einer nicht weiter reduzierbaren Essenz (nisvabhāva).

Moralische Vorschriften und religiöse Bräuche sind ebenso in konzeptioneller Form verfasst, welche korrekt benutzt hilfreich sind, die aber, wenn man sich an sie klammert und an ihnen anhaftet, zu geistiger Starrheit und zu einer Verwirrung zwischen Mittel und Zweck führen können.

Die Lehre, dass willentliche Handlungen Folgen haben, ist konzeptionell zusammengestellt worden. Diese konzeptionelle Formulierung ist für Dharma-Praktizierende eine unverzichtbare ethische Richtschnur - aber als Mittel zum Zweck, nicht als Selbstzweck.

Fragen

1. Worin besteht im Wesentlichen die Kritik des Madhyamaka und warum war sie nötig?
2. In welchem Maße hat Nāgārjuna etwas von der Lehre des Buddhas sich Unterscheidendes gesagt?
3. Auf welche Weise genau steht Śūnyatā Eternalismus und Nihilismus entgegen?
4. Wie könnte man Śūnyatā missverstehen?
5. Was meint Nāgārjuna, wenn er sagt, „Es gibt nicht den geringsten Unterschied zwischen Saṃsāra und Nirvāṇa.“?
6. Wenn du über Śūnyatā nachdenkst, wie geht es dir dabei?

Quellenverzeichnis

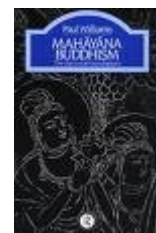
Andrew Skilton, *A Concise History of Buddhism*, Windhorse, 1994:
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=330>

Edward Conze, *Buddhist Wisdom Books*, George Allen and Unwin, 1958:
<http://tinyurl.com/q5fnrc>

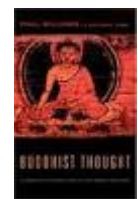


Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford, 1998:
<http://tinyurl.com/p2fhyg>

Paul Williams, *Mahayana Buddhism*, Routledge, 1989 and 2009:
<http://tinyurl.com/o7gsg>
Google Books preview: <http://tinyurl.com/qmkvz>



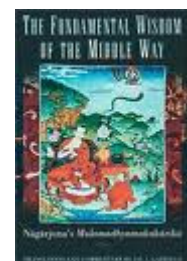
Paul Williams & Anthony Tribe, *Buddhist Thought*, Routledge, 2000:
<http://www.routledge.com/books/Buddhist-Thought-isbn9780415207010>
Google Books preview: <http://tinyurl.com/r33fj9>



Sangharakshita, *Wisdom Beyond Words*, Windhorse, 1993:
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=495>

Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*, Windhorse, 2001 (9th edition):
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=331>

Jay Garfield, *Fundamental Wisdom of the Middle Way* (a translation of and commentary on the MK), Oxford, 1995:
<http://tinyurl.com/pt5296>
Google Books preview: <http://tinyurl.com/qpvucg>



Nagapriya, *Visions of Mahayana Buddhism*, Windhorse, 2009 (forthcoming):
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=732>



Modul „Der Weg zur Weisheit“

8. Kapitel: Ansichten und das Yogācāra

Nun kommen wir zum Yogācāra, der zweiten der großen Denkschulen des Mahāyāna. Das Yogācāra scheint innerhalb Indiens mehr Einfluss als das Mādhyamaka gehabt zu haben, und es wird allgemein als der Höchststand indischer buddhistischer Philosophie angesehen. Ihm wird ebenso zugeschrieben, wichtige Beiträge zur buddhistischen Psychologie geliefert zu haben. Es wurde auch außerhalb Indiens sehr wichtig, besonders in Tibet und China. Es scheint so, dass zumindest einige der Yogācārin sich selbst als diejenigen ansahen, die am „Dritten Drehen des Rades [des Dharmas]“⁵ beteiligt waren.

Der Hintergrund des Yogācāra

Was führte zu seinem Entstehen?

Das Yogācāra entstand vermutlich aus der Befürchtung, dass die Lehre des Mādhyamaka über Śūnyatā als nihilistisch missverstanden werden könnte, obschon, wie wir gesehen haben, es dem Mādhyamaka lediglich darum ging, sehr deutlich zu machen, dass alle Phänomene leer von einer inhärenten Existenz (svabhāva) sind. Diese Aussage kann man als eine nachdrückliche Wiederholung der Lehre vom bedingten Entstehen ansehen. Das Mādhyamaka hat nicht gesagt, dass die Phänomene überhaupt nicht existieren sondern dass sie nicht in der Weise existieren, wie wir glauben. Aber anscheinend war für einige die Kernaussage, dass Leerheit die endgültige Aussage über die letztendliche Natur des Dinge ist, eine zu starke Negation. Wenn man letztendlich überhaupt nichts über Dinge sagen kann, heißt das nicht, dass es dann keinen Pfad der Praxis geben kann? Oder ist es nicht zumindest wahrscheinlich, dass manche Menschen es so verstehen könnten?

Manche moderne Gelehrte glauben, dass es korrekter sei, eher die Kontinuität als die Abweichungen zwischen den Lehren des Mādhyamaka und des Yogācāra zu betonen. In der Tat ist es heutzutage allgemeines Gedankengut, dass sie eine Menge gemein hatten. Zum Beispiel behauptete das Yogācāra, die logischen Schlussfolgerungen aus dem Begriff Śūnyatā deutlicher zu machen, die das Mādhyamaka nach ihrer Ansicht nicht vollständig ausgearbeitet hatte. Es ist wahrscheinlich, dass sich einer der Anfänge des Yogācāra (was übersetzt Yoga-Praxis bedeutet) bei Yogis finden lässt, die in einem Gebiet lebten, das heute Kashmir ist. Es ist leicht vorstellbar, wie einige von ihnen darauf reagiert haben könnten, als ihnen gesagt wurde, dass die lebhaften Visionen, die sie in ihren Meditationen erlebten, leer seien, auch wenn ihnen eigentlich in Wirklichkeit gesagt wurde, dass die Visionen leer von svabhāva seien.

Anmerkung

⁵ Diese Behauptung taucht im *Samdhinirmocana Sūtra* auf. Das Sūtra *‘Die Vervollkommnung der Weisheit in 8000 Zeilen’* behauptet, es sei das „Zweite Drehen des Rades“.

Wer waren die Yogācārin?

Der Begründer der Yogācāra-Schule war der große Gelehrte Asaṅga (etwas 310 bis 390 u.Z.R.), der, der Legende nach, eine Anzahl von entscheidenden Texten der Schule direkt von Maitreya, dem zukünftigen Buddha erhielt. Heutzutage wird eher angenommen, dass er sie von einem Lehrer namens Maitreya oder Maitreyaṅkara bekommen hat. Etliche andere Werke

werden ihm direkt zugeschrieben. (Mehr über Asaṅga in Andrew Skiltons (Sthiramatis) Buch *A Concise History of Buddhism*, S. 123). Der andere große Kommentator, der mit den Ursprüngen des Yogācāra in Verbindung gebracht wird, ist Vasubandhu (ca. 320 bis 400), Asaṅgas Bruder oder Halbbruder, der ebenfalls eine Reihe einflussreicher Texte schrieb. Sowohl Asaṅga als auch Vasubandhu sind Teil des Triratna Zufluchts-und-Verehrungsbaums.

Welche Schriften gibt es von den Yogācārins?

Die Schriften des Yogācāra, wenn man die Kommentare mit berücksichtigt, entstanden im Laufe vieler Jahrhunderte. Der früheste als Yogācāra identifizierbare Text ⁶ ist das *Samdhinirmocana Sūtra*, das auch in diesem Kapitel eine Rolle spielt. Asaṅgas Zusammenfassung des klassischen indischen Yogācāra ist das *Mahāyāna-saṃgraha*. Einige wichtige Werke stammen von Vasubandhu - das *Trisvabhāva-nirdeśa*, das *Vimśakā-kārikā* (*Die Zwanzig Verse*) und das *Triṃśikā* (*Die Dreißig Verse*). Eine vollständige Auflistung bedeutender Yogācāra-Werke wäre in der Tat sehr lang, daher sollen die Verweise in diesem Kapitel zunächst genügen. (Mehr Informationen in A. Skiltons Buch, S. 121)

Wie bereits zuvor angemerkt, ist *Know Your Mind* ein Kommentar zu einem tibetischen Text aus dem 18. Jahrhundert, einer gewissenhaften Interpretation der frühen Yogācāra-Tradition, wie sie in einem von Asaṅgas Werken - dem *Abhidharma-samuccaya* dargelegt wird. Dies mag einen Eindruck vermitteln, über welchen Zeitraum sich das Yogācāra erstreckt. Und wenn man akzeptiert, dass der Abhidharma wirklich ein Name für das *gesamte* Gebiet buddhistischer Philosophie und des Herauskitzelns der Implikationen aus den Lehren Buddhas ist, dann kann man das Yogācāra als eine Fortführung jenes Vorhabens ansehen.

Anmerkung

⁶ Es gibt einen Text - das *Yogācārabhūmi* - von dem man annimmt, dass er älter ist und kleine Teile des Yogācāra enthält.

Was haben die Yogācārins gelehrt?

Es gab zwei grundlegende Lehren des Yogācāra. Die eine, die Lehre von den sieben oder acht Bewusstseinen, wird hier nur kurz erklärt werden. Die andere, die Lehre von den Drei Naturen, wird jedoch ausführlicher beschrieben werden.

Die Acht Bewusstseinsarten

Der Begriff *viññāna* wird uns aus dem Text über das Lebensrad bekannt sein. Dort taucht das Wort als das dritte *niḍāna* auf und bedeutet 'rückverbindendes Bewusstsein'. Es ist ebenso eines der fünf Aggregate (Skandhas, Pali: *khandha*) und wird als solches als Durchfluss (engl. flux) betrachtet. Der Buddha lehrte, dass das Bewusstsein, wie die vier anderen Aggregate, leer, nicht substanzial und „leer von einem Selbst und allem, was zu einem Selbst gehört“ ist (*suñña*).

Frühe buddhistische Denker haben das Bewusstsein analysiert und in sechs grundlegende Arten unterteilt, die mit den fünf Sinnen und dem Geist als sechstem Sinn korrespondieren. Die Gelehrten des Yogācāra, ausgehend von diesen früheren Untersuchungen, erarbeiteten eine genauere Darstellung des sechsten Bewusstseins, des Geist-Bewusstseins, und begannen

mit der Ausführung einer Theorie über das Unbewusste (Unterbewusste?). Die ersten fünf Bewusstseinsarten korrespondieren mit den fünf Sinnen, Sicht, Klang, Geruch, Berührung und Geschmack. Der Geist-Sinn kennt zwei Arten von Erleben: die erste Art resultiert aus durch andere Sinnes-Bewusstseinsarten weitergegebene Informationen und dem sich daraus ergebenden Prozess. So als ob man an einer Milch riecht und entscheidet, dass sie immer noch frisch genug ist, sie trinken zu können, oder wenn man ein Auto sieht, das sich einem die Straße überquerenden Fußgänger nähert, aber zu schnell ist, um rechtzeitig stoppen zu können. Die zweite Art besteht in Erlebnissen, welche aus dem Geist selber stammen, wie Träume, Erinnerungen und Meditations-Visionen.

Dann gibt es laut Asaṅga noch zwei weitere Arten von Bewusstsein, welche jene sechs untermauern. Dies sind das siebte Bewusstsein, der 'besudelte oder verunreinigte Geist' (engl. defiled mind), der *kliṣṭa-manas*, der so genannt wird, da er mit den vier grundlegenden Gebrechen oder *kleśas* infiziert ist (die Ansicht von einem festen Selbst, die Einbildung 'Ich bin', das Anhaften am Selbst und Selbsttäuschung)⁷. Sozusagen 'unterhalb' dieses siebten Bewusstseins ist das achte, das 'Speicherbewusstsein' oder *ālaya-vijñāna*, welches sich auf einer Ebene befindet, die normalerweise jenseits der Schwelle von Gewahrsein liegt. In diesem 'Speicher' sind alle 'Samen' abgelegt, die aus karmischen Handlungen resultieren. Die Idee dahinter ist, dass wenn jemand eine gütige Handlung vollbringt, im ālaya ein guter Same abgelegt wird. Eine üble Handlung hat den Effekt, dass ein schlechter Same abgelegt wird. Das Ablegen eines Samens ist die metaphorische Beschreibung des Prozesses, bei dem ein vipāka, hervorgegangen aus willentlichen Handlungen, unsere Geisteszustände und zukünftigen Handlungen beeinflusst. Somit ist das ālaya das Ergebnis des früheren Karmas eines Wesens, die Ansammlung aller früheren, stärkeren oder schwächeren Neigungen zu Gier, Hass oder Verblendung. Die Art der Samen, die im ālaya gespeichert sind, beeinflussen unsere Handlungen und Vorstellungen in der Zukunft. Aber es ist beachtenswert, dass es zwischen den sechs Sinnen sowie dem *kliṣṭa-manas* mit ihrem 'Input' an das ālaya eine ständige Wechselbeziehung mit dem 'output' des ālayas an die anderen Sinne oder Bewusstseinsarten gibt. Es ist eine Straße mit Gegenverkehr. Das ālaya ist kein Selbst oder ein Ding, aber das *kliṣṭa-manas* sieht es als ein Selbst an, statt als das, was es ist - ein zugrunde liegender Prozess ständig wechselnder Bedingungen, die entstehen und vergehen, und der, da er ständig weitergeht, den Eindruck eines gewissen Zusammenhangs / einer Stimmigkeit im Hinblick auf die Identität einer Person vermittelt. Somit ist das ālaya die unserem bewussten Leben unterliegende Grundlage. Es ist größtenteils verborgen, und die Yogācārin glaubten, dass es das sei, was uns bewegt.

Der Wert der Yogācāra-Theorie vom 'Speicher-Bewusstsein' liegt darin, dass sie detailliert erklärt, wie der karmische Prozess wirkt. Darüber hinaus zeigten die Yogācārin zumindest ein Stück weit, wie die Lehre von einem nicht festen Selbst zu dem Gefühl von einer persönlichen und moralischen Kontinuität passte, indem sie die Kontinuität von Charaktereigenschaften und gewohnheitsmäßigen Neigungen auf einen ständig präsenten (jedoch sich stets verändernden) zugrunde liegenden Geisteszustand bezogen.

Anmerkung

⁷ Der *kliṣṭa-manas* wird im *Samdhinirmocana Sūtra* nicht erwähnt, aber Asaṅga erwähnt ihn im *Mahāyāna-saṃgraha*. Von den *kleśas*, um die es hier geht, wird gesagt, sie seien nicht karmisch. Wir werden mit ihnen geboren, aber sie sind nicht das Ergebnis vergangener Taten

Die Lehre von den Drei Naturen (Die Trisvabhāva oder Trilakṣāṇa-Lehre)⁸

Die zweite Yogācāra-Lehre, die wir uns anschauen werden, ist die Trisvabhāva-Lehre, oder die Lehre von den drei svabhāvas. In dem Kursmaterial, das sich auf Ansichten und das

Madhyamaka bezog, habe ich die Bezeichnung ‘*inhärente Existenz*’ benutzt, um damit svabhāva zu übersetzen. Trisvabhāva wird üblicherweise mit ‘Die Drei Naturen’ übersetzt. Für das Madhyamaka bedeutet svabhāva so etwas wie atman oder Seele oder dauerhafte, unabhängige Essenz. Um was es hier geht, sind die drei Arten des Seins. Das Yogācāra glaubte nicht, dass es drei svabhāvas im Sinne des Madhyamaka gibt.

Die Lehre hat sich im Laufe der Zeit und bei der Verbreitung in verschiedene Länder verändert. Um hier einen Zugang zur Lehre anbieten zu können, so dass wir erkennen können, wie das Yogācāra Ansichten verstand, habe ich mich so eng wie möglich an *eine* Version des Yogācāra gehalten, an die frühe indische Darstellung. Wenn man sich mehr mit dem Yogācāra befasst, wird man sicherlich ziemlich schnell auf unterschiedliche Versionen stoßen. Es mag gut sein zu wissen, dass Autoren nicht immer darauf hinweisen, dass die Version, die sie präsentieren, nicht die einzige ist.

Das folgende Modell von den drei Naturen findet sich im 6. Kapitel des *Samdhinirmocana Sūtra*, wie auch in den Werken von Aśaṅga, Vasubandhu und anderen.

Ich werde die Version des Modells vorstellen, das oft das ‘ausschlaggebende (engl. pivotal) Modell’ genannt wird. Die drei Naturen sind:

1. Das *Paratantra-svabhāva* (folgend PT genannt) - die von Anderem abhängige Natur.
2. Das *Parikalpita-svabhāva* (PK) - die vorgestellte, eingebildete, zugeschriebene Natur.
3. Das *Pariniṣpanna-svabhāva* (PN) - die ausgereifte, vollendete Natur.

(‘zugeschrieben’ bedeutet hier ‘etwas beimessen’, ‘zurechnen’ oder ‘zuordnen’, als ob wir jemandem eine Charaktereigenschaft zuschreiben.)

Nun der Reihe nach:

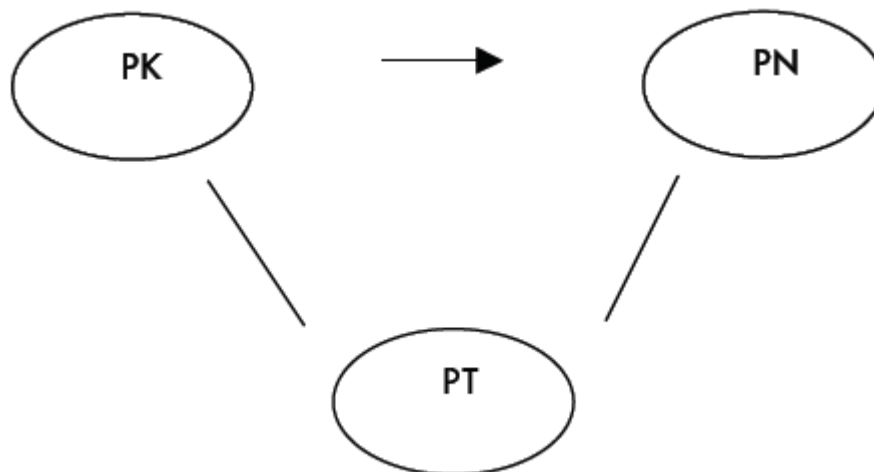
Das PT - die ‘*von Anderem abhängige Natur*’ ist nach dem *Samdhinirmocana* ist in der Tat ‘das bedingte Entstehen von Phänomenen’. Das Konzept des bedingten Entstehens ist eine grundlegende buddhistische Lehre. Wie uns die Pāli-Suttas zeigen, ist dies, wie die Dinge sind - ob wir es nun verstehen oder nicht. Dinge entstehen in Abhängigkeit von Bedingungen, und vergehen, wenn die Bedingungen vergehen. Das ist mit PT gemeint.

Das PK - die ‘*sich vorgestellte*’, ‘*eingebildete*’ Natur bezieht sich auf die Welt, wie sie von unerleuchteten Wesen gesehen und interpretiert wird, die unter dem Einfluss der kleśas stehen. Mit anderen Worten sind sie mit den vier grundlegenden Gebrechen oder *kleśas* infiziert (die Ansicht von einem festen Selbst, die Einbildung ‘Ich bin’, das Anhaften am Selbst und Selbsttäuschung). In Abhängigkeit dieser kleśas stellen wir uns die Welt vor. Wir haben eine Sicht auf die Welt, die dem bedingten Entstehen und seinen Implikationen nur selektive Aufmerksamkeit schenkt. Ein Beispiel dafür ist Gold. Gold ist lediglich ein Material, eine mineralische Substanz, wie jede andere materielle Substanz. Aber wir messen ihm etwas Besonderes bei. Wir schreiben ihm nicht nur einen Wert zu, sondern manche Menschen streben danach, es zu raffen und anzuhäufen, und sie töten sogar andere Menschen, um es zu bekommen und zu behalten. Der Wert von Gold ist einfach bloß eine menschliche

Erzeugung, und erzeugt er doch in Menschen alle Arten von Gefühlen, Ängsten, Anhaftung, Ansichten usw., die keine eigentliche Grundlage in der Wirklichkeit haben. All diese Gefühle und Erfahrungen haben mit einem bisschen Metall zu tun, das man zur Herstellung von Hochzeitsringen oder zum Zähneüberkronen benutzen kann, aber nicht für viel mehr. Das Yogācāra behauptet, dass dies bloß ein Beispiel für das ist, was wir ständig tun. Wir machen es mit den Dingen, die wir besitzen, mit unseren Beziehungen, unseren Plänen und unseren Ansichten - das heißt, wie wir das Leben und die Welt sehen. Die Yogācārins würden sagen, dass all dies Aspekte von PK sind.

Es ist erwähnenswert, dass in Kapitel 6 des *Samdhinirmocana* das PK mit unserer Art Sprache und Konzepte zu benutzen in Verbindung gebracht wird - die Etiketten, die wir Dingen verleihen. Etwas, wie wir uns vielleicht erinnern mögen, das auch das Madhyamaka sehr beschäftigt hat.

Das PN ist einfach das nicht als PK gesehene PT. Sowohl das PK als auch das PN entstehen auf der Grundlage von Bedingungen. Das PK entsteht in Abhängigkeit von den kleśas. Das PN entsteht in Abhängigkeit von Bedingungen, welche durch ethische und meditative Praxis geläutert wurden, und diese Bedingungen sind die Basis für das 'Sehen, wie die Dinge wirklich sind', das heißt für eine grundlegend veränderte Einsicht. Vom Standpunkt des PN aus sehen wir das PT, wie es wirklich ist, das heißt ohne ihm irgendetwas zuzuschreiben. Das ist das PN oder die ausgereifte / vollendete Natur. Diese Transformation oder dieses Umschalten von PK zu PN steht für die grundlegende Umstellung der Erkenntnisebene unseres Wissens (d.h. unserer Ansichten), und das Yogācāra nennt es *asraya-parāvṛtti*, das 'Umdrehen im tiefsten Sitz des Bewusstseins'. Wortwörtlich bedeutet es 'die Kehrtwendung in der Grundlage', wobei Grundlage (*asraya*) für das ālaya steht.



Die drei Naturen werden häufig wie im obigen Diagramm dargestellt, mit dem PT unten, dem PK oberhalb links und dem PN zur Rechten. Auf diese Weise kann man das PT als eine Art Dreh- und Angelpunkt (engl. pivot) sehen. Der Schritt, den der Übende machen muss, ist, vom PK auf das PN umzuschalten. Dies wird üblicherweise das '(engl.) pivotal model' der drei Naturen genannt. Das *Samdhinirmocana* bezeichnet das PN als die 'Soheit der Erscheinungen' oder *tathatā*.

Das Sūtra zeigt zwei Gleichnisse, von denen besonders eines hilfreich sein mag all dies deutlicher zu machen. Das Gleichnis lautet wie folgt:

Das PT ist ein klarer Kristall. Wenn er neben ein blaues Objekt gestellt wird, erscheint er blau und kann mit einem Saphir verwechselt werden. Wenn er neben ein grünes Objekt gestellt wird, kann er grün wirken und für einen Smaragd gehalten werden. Wird er neben ein rotes Objekt gestellt, kann er rot aussehen, usw. Diese falsch aufgefassten Erscheinungen und das Anhaften daran, das dann folgt, sind das PK. Wenn die Erscheinungen durchschaut werden und der klare Kristall als das gesehen wird, was er ist, dann ist das das PN.

Legt man das Gleichnis noch ein wenig weiter aus, dann ist der klare Kristall das PT. Er steht für den Prozess, aufgrund dessen ein Beobachter, wenn er die Farbe bemerkt (die von einem daneben liegenden Objekt geliehen wurde), dem klaren Kristall die Eigenschaft 'kostbares Juwel' zuschreibt und aufgrund seiner augenscheinlichen Kostbarkeit sich von ihm angezogen fühlt. Der eigentliche Prozess des Missdeutens und fortgesetzten Missdeutens ist das PK. Die ethische und meditative Praxis des Dharma-Praktizierenden hat als Folge das Wegbewegen des Kristalls vom benachbarten farbigen Objekt - oder auch umgekehrt, und macht es möglich, den klaren Kristall als das zu sehen, was er ist - eine klarer Kristall. Man könnte auch sagen, dass der Kristall von den Befleckungen (engl. afflictions) (den Farben) gereinigt wurde und nun klar zu sehen ist. Das klare Sehen ist das PN. An dieser Stelle ist es wichtig zu wissen, dass der klare Kristall nicht eine Sache bedeuten soll. Er steht stattdessen für abhängiges Entstehen, was kein Ding ist sondern ein komplexer Prozess.



Sagaramati hat auf die Ähnlichkeiten zwischen der Lehre von den Drei Naturen und des Buddhas Lehre über die drei Ebenen von Ansichten in den 'Großen Vierzig' (dem Mahācattārisaka Sutta MN 117.4-9) hingewiesen. Dort spricht der Buddha über:

1. Falsche Ansichten
2. Richtige Ansichten, von Neigungen, Trieben beeinträchtigt (āsavas).¹⁰
3. Richtige Ansichten, nicht von Trieben beeinträchtigt.

Falsche Ansichten würden hier also dem PK entsprechen, insofern Ansichten wie *sakkāya-ditṭhi* und *svabhāva* lediglich eingebildet sind. Sie sind das Produkt eines irreführenden Geistes und entstehen in Abhängigkeit von ungeschickten Geisteszuständen.

Rechte Ansichten mit Neigungen sind der buddhistische Pfad der Praxis. Sie stehen für ein Sich-Bewegen, wie es durch den Pfeil im obigen Diagramm symbolisiert wird. Wir werden immer noch von unseren Neigungen beeinflusst, aber wir entwickeln mehr geschickte Geisteszustände und vertiefen unser Dharmaverständnis, und infolgedessen machen wir mehr Fortschritte in Richtung PN. Man könnte sagen, dass der 'Pfad' des Pfeils für den weltlichen Achtfältigen Pfad steht.

Rechte Ansichten, nicht von Trieben beeinträchtigt, stellen das PN dar - aus einer Perspektive, aus der wir die Dinge so sehen, wie sie wirklich sind. Die vollständige Fehlen von Trieben lässt auf einen Zustand schließen, der dem vollkommenen Erwachen sehr nah ist oder der das Erwachen selbst ist. Das PN könnte als der transzendente Achtfältige Pfad betrachtet werden, was uns helfen könnte, das PN nicht so sehr als Zustand sondern als fortwährenden Prozess zu sehen.

Der kurze Abschnitt in ‘Den Großen Vierzig’ ist es wert, ihn sich anzuschauen, und es ließe sich auch mehr über die drei Ebenen von Ansichten sagen, wenn man sie mit der Yogācāra-Darstellung vergleicht. Aber wir werden jetzt hier nicht weiter darauf eingehen.

An dieser Stelle mag es nützlich sein, sich noch einmal die ersten Abschnitte des ersten Kapitels dieses Moduls anzuschauen, in denen Sangharakshita über Falsche Ansicht, Rechte Ansicht und Vollkommene Ansicht oder Schauung spricht. Wenn man die Ähnlichkeiten zwischen der Yogācāra-Lehre von den Drei Naturen, der Darstellung der Ansichten und des Pfads in ‘Den Großen Vierzig’ und Sangharakshitas Ausführungen erkennt, könnte dies dabei helfen, ein Gespür für die Kontinuität der buddhistischen Tradition zu bekommen.

Anmerkungen

⁸ Das *Samdhinirmocana* bezieht sich auf *Trilakṣāṇa* (die drei Charakteristiken oder Naturen), nicht auf *Trisvabhāva*, ein Begriff, der an anderer Stelle im Yogācāra benutzt wird. Das *Samdhinirmocana* macht deutlich, dass die ‘Drei Naturen’ keine inhärente Existenz besitzen (*svabhāva*).

⁹ Das PK ist eine sich vorgestellte Welt, welche eine abhängig entstandene Welt ist, und die Bedingungen, aufgrund derer sie entsteht, sind die kleśas (ungeschickten Geisteszustände).

¹⁰ Die *āsavas* (Sanskrit: *āsravas*) wurden auf Seite 4 dieses Moduls erwähnt, wo von Ansichten (*diṭṭhi-āśava*) eine Verbindung zu einer der vier *āsavas* (Neigungen oder Triebe) gezogen wird, die uns an *saṃsāra* ketten.

¹¹ *Svabhāva* selbst ist ein gutes Beispiel dafür, was wir uns vorstellen. Es hat nie und nimmer außerhalb unserer falschen Ansichten existiert.

Eine kurze Anmerkung über Śūnyatā

Im Pāli-Kanon wird vom Buddha berichtet, dass er den Begriff *suññata* benutzt habe, um die Substanzlosigkeit aller Phänomene aufzuzeigen. Der Begriff bezieht sich beinahe immer auf die anattā-Lehre: „Leer ist die Welt ... denn sie ist leer von einem Selbst, und allem, was zu einem Selbst gehört“. (*Samyutta* IV 85, Bodhi, S, 1163)

In einem weiteren Sinn bezieht es sich auf einen hoch entwickelten Geisteszustand, wie im MN 121 und 122 zu lesen. Wie wir gesehen haben, hat das Madhyamaka diesen Begriff aufgegriffen und ihn in einer Weise benutzt, die dem von mir zuvor erwähnten ersten Sinn ähnlich ist, obschon es deutlich machte, dass Konzepte genauso leer sind wie alle anderen Phänomene. Es gab nichts Beständiges oder Nicht-weiter-Reduzierbares bei den Konzepten. Was war also der Punkt, daran festzuhalten, als wären sie beständig oder nicht weiter reduzierbar? Das Yogācāra benutzte dann ebenfalls den Begriff Śūnyatā. Wenn wir uns das Trisvabhāva-Modell anschauen, sehen wir es aus der Perspektive der ‘vorgestellten Natur’. Die von Anderem abhängige Natur wird nicht als das gesehen, was sie ist, sondern als etwas, das Dinge, einschließlich Konzepte anbietet, an die wir uns klammern. Aus der Perspektive der vollendeten Natur wird die von Anderem abhängige Natur als das gesehen, was ‘sie’ ist - ein Fluss, ein Prozess, in dem Phänomene entstehen und vergehen - als leer (*śūnya*). Es gibt nichts Beständiges oder Nicht-weiter-Reduzierbares, an das man sich klammern kann, noch irgend jemand Beständigen oder Nicht-weiter-Reduzierbaren, der sich klammern kann.

Im Kapitel 8 des *Samdhinirmocana* erklärt der Buddha dem kommenden Buddha Maitreya den Charakter von Leerheit:

„Maitreya, die von Anderem abhängige Natur und die vollendete Natur sind auf jegliche Weise als eine Natur anzusehen, die frei ist von der vorgestellten oder eingebildeten Natur, welche entweder befallen oder geläutert ist. Dies ist die Natur ..., die das Mahāyāna als die Natur von Leerheit gelehrt hat.“

Es scheint klar zu sein, dass zumindest für die *Samdhinirmocana*-Yogācārins Leerheit abhängiges Entstehen bedeutet - gesehen aus der Perspektive der vollendeten Natur, was dem entspricht, was Nāgārjuna im *Mūla-Madhyamaka-Kārikā* sagt. Interessanterweise weist dies auf eine Verbindung zu den beiden Bedeutungen von Leerheit im Pāli-Kanon hin, der Leerheit aller Phänomene im Hinblick auf ihre Substantialität, und dem hoch entwickelten Geisteszustand, den der Buddha Leerheit nennt.

Was haben die Yogācārins über die fünf Arten falscher Ansicht gelehrt?

- Die Ansicht von einem festen Selbst: Das Yogācāra war der Meinung, dass die Ansicht von einem separaten festen Selbst entstanden ist, als das durch die kleśas befallene Bewusstsein fälschlicherweise das Selbst vom Rest des Prozesses abhängigen Entstehens unterschied. Hier war das PK am Werk, indem es das PT missdeutete.
- Nihilismus und Eternalismus. Da ist nicht nichts. Damit soll nicht gesagt sein, dass nichts nicht existiert. Es gibt das PT (das abhängige Entstehen) und die Art und Weise, wie wir das abhängige Entstehen mit unseren sechs Sinnen aufnehmen. Es gibt also einen Fluss mentaler Aktivität, welcher in den Wesen entsteht. Es gibt keine nicht weiter reduzierbare Essenz, kein atman, bloß einen Fluss abhängigen Entstehens.
- Wenn wir gedanklich Ideologien folgen, das heißt Ideen und Ideensammlungen, an denen wir anhaften, so ist das ein sehr gutes Beispiel für die Art und Weise, wie wir das PT fehlinterpretieren. Damit soll nicht gesagt sein, dass wir keine Ideen brauchen. Tatsächlich brauchen wir dringend die Ideen, die der Buddha gelehrt hat - aber als Floß. Jene Ideen sind zumindest einige der notwendigen Bedingungen, die wir brauchen, um Einsicht (*prajñā*) zu gewinnen. Aber sobald wir damit beginnen, an ihnen als Selbstzweck zu hängen, kann man sie als Ideologien nennen. Die Gedanken, die entstehen, wenn wir zu sehen versuchen was geschieht, sind bloß Teil eines gedanklichen Flusses, mit dem wir geschickt oder ungeschickt umgehen können. Wir können sie entweder ergreifen und an ihnen anhaften, oder wir werden Teil des Flusses und geben unser Bestes, die hilfreichen Ideen zu gebrauchen und die schädlichen gehen zu lassen.
- Die Yogācāra-Ansicht bezüglich moralischer Regeln und religiöser Gepflogenheiten als Selbstzweck ist ähnlich. Sich auf eine moralische Regel festzulegen und an ihr als Selbstzweck zu klammern bedeutet eine Fehlinterpretation des PT. Stattdessen sollten wir beweglich sein und jegliche Gelegenheit nutzen, auf geschickte Art zu handeln und zu erkennen. Kurz gesagt, wir müssen moralische Regeln und religiöse Bräuche als ein Floß behandeln.
- Der karmische Prozess beinhaltet die Interaktion zwischen dem ālaya, in welchem die Samen als ein Ergebnis vergangener Taten hinterlegt sind, und dem Außen-Bewusstsein.

Was wir tun und beibehalten, hat einen Einfluss auf das ālaya, und das ālaya beeinflusst, was wir tun und wie wir die Phänomene interpretieren. Die Yogācārins waren der Meinung, dass es sich so verhält, und darum fochten sie die vier Arten falscher Ansicht an, wie sie in Kapitel sechs beschrieben sind, beispielsweise die willentliche Weigerung anzuerkennen, dass die eigene Beziehung zu anderen, wie auch zu sich selbst, eine ethische Dimension hat.

Ansichten auf dem Mittleren Weg

Die Geschichte buddhistischer philosophischer Untersuchungen könnte man wie folgt betrachten:

Der Buddha bot eine große Anzahl von Lehren an, obgleich er sagte, dass er lediglich einen winzigen Teil von dem gelehrt habe, was hätte gelehrt werden können. Seine Lehre umfasste positive Formulierungen (z.B. die positiven Nidānas) und negative (z.B. Beendigung und Nirvāṇa als Verlöschen). Manche Menschen verstanden die negativen Formulierungen falsch und glaubten, der Buddhismus sei nihilistisch oder es gehe ihm um Vernichtung, was sie entweder bei ihrer Praxis behinderte oder dazu führte, dass sie sich vollständig abwandten.

Als das Abhidharma-Projekt voranschritt, gelangten einige der Forscher, besonders unter den *Sarvāstivādin-Vaibhāṣikas*, zu der Überzeugung, die dharmas seien nicht weiter reduzierbare Essenzen, wofür sie vor dem Hintergrund, dass ihre Positionen einen eternalistischen Blick auf die Wirklichkeit bedeuten würden, kritisiert wurden.

Das Madhyamaka gehörte zu den prominentesten jener Kritiker und lehrte, dass alle Phänomene *nisvabhāva*, vollkommen ohne nicht weiter reduzierbarer Essenz oder inhärenter Existenz seien.

Das Yogācāra sah, dass manche Menschen die Madhyamaka-Lehre über Śūnyatā als nihilistisch missverstanden und lehrten, dass es etwas gäbe, das real sei, und das sei die mentale Dimension des bedingten Entstehens (*das Paratantra-svabhāva*, das PT).

Und die Geschichte hört hier nicht auf, obwohl wir jetzt hier zunächst aufhören müssen.

Vielleicht ist jetzt ersichtlich, dass es im Laufe der Jahrhunderte eine Art Tanz oder Wechselgesang gegeben hat, als die Lehrer bestrebt waren, Wege zu finden, die den Menschen dabei helfen, auf einem Pfad zwischen Nihilismus und Eternalismus zu schreiten, den beiden extremen Ansichten, über die der Buddha lehrte, dass wir Menschen anfällig für sie seien und die uns vom richtigen Verstehen des bedingten Entstehens wegführen würden. Vielleicht das beste Kompliment, das wir all jenen Forschern zollen können, die ihr Leben der Erläuterung des Buddhadharma widmeten, ist, unser Bestes zu geben, um sehen zu können, was sie versucht haben, um über das zu reflektieren, was sie gesagt haben und um zu lernen, was wir von ihnen lernen können. Und letztendlich all das, was sie gelehrt haben, zwar ernst aber nicht wortwörtlich zu nehmen.

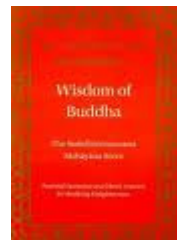
Fragen

1. Was waren deine Reaktionen auf die Metapher des Yogācāra über ālaya?
2. Was brauchen wir, um das 'Umschalten' vom PK auf das PN machen zu können?

3. War das Gleichnis vom klaren Kristall im *Samdhinirmocana* hilfreich für dich? Wenn ja, warum? Wenn nicht, warum nicht?
4. Findest du den Ansatz des Yogācāra zu Ansichten überzeugend? Wenn ja, warum? Falls nein, warum nicht?
5. Welche Anhaltspunkte gibt es dafür, dass entweder das Madhyamaka oder das Yogācāra den Lehren des Buddhas widersprach, wie sie im Pāli-Kanon zu finden sind?

Empfehlungen

John Powers, *Wisdom of Buddha*, (a translation of the) *Samdhinirmocana Sutra*,
Dharma Publishing, 1995:
<http://tinyurl.com/q6za97>



Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford, 1998:
<http://tinyurl.com/p2fhvg>

Sangharakshita, *Know Your Mind*, Windhorse, 1998:
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=452>

Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*, Windhorse, 2001 (9th edition):
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=331>

Nagapriya, *Visions of Mahayana Buddhism*, Windhorse, 2009 (forthcoming):
<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=732>

Postscript

Ich hoffe, dass du das Studium dieses Moduls lohnenswert gefunden hast und dass du denkst, dass die vorgestellten Inhalte und Themen es wert sind, sich in diesem Leben weiter damit zu befassen. Ohne Rechte Ansicht können wir nicht wirklich wirksam meditieren. Rechte Ansicht, Rechtes Tun, Rechte Emotion und Rechtes Gewahrsein unterstützen sich alle gegenseitig. Und erinnere dich daran, was Sangharakshita im ersten Kapitel gesagt hat: „*Keine Rechte Ansicht, keine Vollkommene Schauung. Gibt es keine Vollkommene Schauung, gibt es keine Befreiung, keine Erleuchtung, kein Nirvāṇa, keinen wirklichen spirituellen Fortschritt.*”

Danksagungen

Ich bin Sagaramati sehr verpflichtet, für das, was ich durch Studium mit ihm im Laufe von vielen Jahren über das Madhyamaka und das Yogācāra gelernt habe. In 2007 und 2008 hatte ich die Gelegenheit, beide Denk-Schulen durch Seminare und Arbeitsgemeinschaften mit Sagaramati und Saramati am Dharmapala College zu studieren. Die Gespräche über beide Schulen sind mir sehr zu Gute gekommen. Ebenfalls sehr hilfreich war Subhuti's 'Rambles around the Yogacara':

<http://www.freebuddhistaudio.com/series/details?ser=X30>

Sangharakshita's lebendige Darstellung in seinem Vortrag Nr. 42 war vermutlich meine erste Einführung in das Yogācāra:

<http://www.freebuddhistaudio.com/talks/details?num=42>

...und sein *Wisdom Beyond Words* war über viele Jahre Quelle der Inspiration für mich. Bei der Aufbereitung des Materials für die Kapitel 7 und 8 dieses Moduls, hatte ich den Vorteil wesentlich auf einige vor kurzem erschienene Texte zurückgreifen zu können, auf die im Studien-Material für Mitras verwiesen wird.

Nagapriya hat freundlicherweise die Entwürfe des Materials für die beiden letzten Kapitel gelesen und machte viele nützliche Vorschläge. Sagaramati war so freundlich, das Yogācāra-Material zu lesen und fand die Zeit, mir einige hilfreiche Anmerkungen zu schicken, obwohl er mit der Leitung eines Seminars in San Francisco sehr beschäftigt war. Saramati unterbrach freundlicherweise sein Sabbath-Jahr, um das Material über das Madhyamaka zu prüfen und machte etliche hilfreiche Vorschläge. Helen Davies, eine Mitra des Zentrums in Birmingham, las einen späten Entwurf des Materials für die Kapitel 7 und 8 und machte einige kluge Kommentare aus der Perspektive eines 'Endverbrauchers'. Jegliche Fehler, die in diesem Modul auftauchen, liegen natürlich vollständig in meiner Verantwortung.

Bodhidaka und Santva lasen in ihrer Rolle als Gutachter für das neue Mitra-Übungs-Modul einen früheren Entwurf des ganzen Moduls, und beide machten sie nützliche und ermutigende Kommentare.

Sehr dankbar bin ich Windhorse Publications und der Buddhist Publishing Society in Kandy, Sri Lanka, für ihre großzügige Erlaubnis, frei aus ihren Publikationen zitieren zu dürfen.

Shantivira reagierte umgehend, als ich ihn um einige große Teile von Windhorse-Material bat.

Zum Schluss möchte ich mich ebenfalls besonders bei Sangharakshita bedanken, dessen Werk wesentliche Teile der ersten sieben Wochen des Materials ausmacht. Seine Seminare und Vorträge boten ebenso eine Fülle interessanter Erläuterungen.



Jnanaketu
Januar 2009

Übersetzungen ins Deutsche

- Auszüge aus 'Wegweiser Buddhismus': Übersetzerteam der FWBO
- Auszüge aus 'Was ist Buddhismus?': Dhammaloka
- Kapitel 8 aus 'Know Your Mind': Sucimanasa
- Auszüge aus der deutschen Pali-Kanon.com-Internetseite: Kay Zumwinkel
- Kapitel 7 aus 'Das Bodhisattva-Ideal': Barbara Stebel
- Restliche Übersetzungen und Aufbereitung: Dayanidhi

Bitte keine Scheu, evtl. Fehler usw. an dayanidhi@gmx.de zu melden.