

Was ist der Sangha?



Inhalt

Einführung in das Modul „Was ist der Sangha?“	3
1. Zufluchtnahme zum Sangha.	4
1.1 Einführung	4
1.2 Das Sangha-Juwel	6
<i>Die drei kostbarsten Dinge.</i>	6
<i>Was macht ein buddhistisches Leben aus?</i>	9
<i>Warum zum Sangha Zuflucht nehmen?</i>	11
2. Der traditionelle Sangha und die Geschichte der spirituellen Gemeinschaft	18
2.1 Der traditionelle Sangha.	18
<i>Die Sangha-Zuflucht feiern.</i>	18
<i>Die traditionellen Kategorien des Sanghas</i>	21
2.2 Die Hierarchie der Bodhisattvas.	27
2.3 Die Geschichte der spirituellen Gemeinschaft	29
<i>Die historische Entwicklung der spirituellen Gemeinschaften</i>	34
3. Individualität – die Essenz des Sanghas	40
3.1 Individuum oder soziale Einheit?	45
<i>Was sind ganz allgemein die Eigenschaften eines wahren Individuums?</i>	45
4. Gruppe, positive Gruppe und spirituelle Gemeinschaft.	52
4.1 Gruppe und spirituelle Gemeinschaft	52
<i>Die Kennzeichen der Gruppe</i>	52
<i>Die spirituelle Gemeinschaft.</i>	56
<i>Wie die Gruppe und die spirituelle Gemeinschaft sich gegenseitig beeinflussen</i>	58
<i>Autorität</i>	62
4.2 Die positive Gruppe und die neue Gesellschaft	68
5. Effektive Zufluchtnahme und die dritte Bewusstseinsstufe	76
5.1 Ordination als Ausdruck effektiver Zufluchtnahme	76
5.2 Das Individuum und die Gruppe.	77
5.3 Die dritte Bewusstseinsstufe.	81
Hinweis zu Kapitel 6 bis 8.	90
<i>Einführung</i>	90
6. Ist ein Guru notwendig?.	98
7. Die Bedeutung von Freundschaft	115
8. Treue und Dankbarkeit	123
8.1 Treue	123
8.2 Dankbarkeit.	134

Einführung in das Modul „Was ist der Sangha?“

Dieses Modul hat das Ziel, die Natur des Sanghas und wie wir zu ihm Zuflucht nehmen können, in noch größerer Tiefe zu erforschen als dies im Grundlagen-Jahr der Fall war. Wie so häufig, hat auch hier Sangharakshita etwas Besonderes über diesen wesentlichen Aspekt des Buddhismus zu sagen. Sein Ansatz kombiniert das, was die buddhistische Tradition über den Sangha sagt, mit Einsichten, was dies für Menschen aus dem Westen in den heutigen Zeiten bedeuten könnte. Nach einer Darstellung der traditionellen Formen des Sanghas betrachtet er, was eine Gruppe ist, was eine positive Gruppe ist und was ein „wahres Individuum“ bedeutet. Weiterhin geht er auf eine dritte Ebene von Bewusstsein ein – über und jenseits des Bewusstseins der Gruppe und des Einzelnen – die entsteht, wenn weiter entwickelte Einzelne in tiefer Harmonie miteinander arbeiten.

Das Modul betrachtet ebenso das Gebiet zwischenmenschlicher Beziehungen und bietet einige praktische Ratschläge dazu, wie wir unser Sangha-Erleben vertiefen können. Darüber hinaus gibt es Abschnitte über die Rolle eines Gurus, die Bedeutung von Freundschaft und den Wert von Treue und Dankbarkeit.

Das primäre Studienmaterial

Der hauptsächliche Studientext für dieses Thema ist das Buch „*What is the Sangha?*“ von Sangharakshita (*Windhorse Publications, ISBN 1899579311*):

<http://www.windhorsepublications.com/product/what-is-the-sangha-ebook/>

Anmerkung zur deutschen Fassung

In der englischsprachigen Fassung des Übungskurses wird an dieser Stelle empfohlen, sich das Buch „*What is the Sangha?*“ zuzulegen. Da es dieses Buch momentan noch nicht in Deutsch gibt, sind hier in diesem Modul die entsprechenden deutschen Übersetzungen eingefügt. Da aber hier nicht alle Kapitel des Buches „*What is the Sangha?*“ angesprochen werden, in anderen Modulen des Kurses jedoch darauf Bezug genommen wird, hoffen wir, dass ihr die Zeit habt, auch das restliche Material des Buches in der englischen Buchausgabe lesen zu können.

1. Zufluchtnahme zum Sangha

Es folgt ein kurzer Abschnitt mit einer Einführung zum Thema sowie eine Darstellung, wie der Sangha traditionell im Zusammenhang mit der „Zufluchtnahme zu den Drei Juwelen“ gesehen wird.

[Auszug aus „What is the Sangha?“, Seiten 9 bis 22]

1.1 Einführung

Ich kam zum ersten Mal in den 30er Jahren mit Buddhismus in Berührung, als ich zehn oder elf Jahre alt war. Was ich aus einer Reihe von Artikeln aus einer Enzyklopädie gelernt hatte, hatte mich zu der Zeit nicht sehr angesprochen. Als ich jedoch 16 Jahre alt war, las ich zwei buddhistische Texte, das *Diamant-Sūtra* und das *Sūtra von Wei Lang*, und diese beiden machten wirklich einen großen Eindruck auf mich. In der Tat kann ich sogar sagen, dass ich durch sie eine erste Ahnung von dem bekommen hatte, was in der buddhistischen Tradition als Vollkommene Schauung bezeichnet wird – meine erste direkte Einsicht in die wahre Natur der Realität. Von diesem Zeitpunkt an betrachtete ich mich als Buddhisten, aber es dauerte Jahre bis ich mit anderen Buddhisten Kontakt bekam. Über zwei Jahre war ich auf mich gestellt – Lesen, Lernen, Versuche zu verstehen, und schließlich sogar Schriften über den Buddhismus. Ich las alles, was ich in die Hände bekommen konnte, und von dem ich glaubte, es würde das Thema weiter erhellen – mit eingeschlossen Schriften aus anderen spirituellen Traditionen.

Beim Buddhismus im Westen hat sich seitdem viel getan. Zum Beispiel war es niemals zuvor in der Geschichte der Menschheit möglich, Übersetzungen der großen spirituellen Klassiker des Ostens und Westens zu erhalten, und das in preiswerten Ausgaben, die man sich ins Regal stellen und in seiner freien Zeit lesen konnte. All diese spirituellen Traditionen und Lehren wurden plötzlich Teil eines Schmelztiegels, in dem sie dann aufeinander wirkten und sich beeinflussten. Und obschon es heutzutage viele buddhistische Organisationen gibt, scheint es so zu sein, dass viele Menschen ihren ersten Kontakt mit der Lehre des Buddhas immer noch durch Lesen bekommen; der persönliche Kontakt mit Buddhisten kommt meist später. Jene, die in großen Städten leben, mögen recht leicht buddhistische Gruppen finden, aber außerhalb der Ballungsgebiete sind viele Menschen bei ihrer Praxis auf sich allein gestellt, vielleicht sogar über viele Jahre. Ich habe einzelne Menschen getroffen, die über 10 oder 15 Jahre buddhistische Schriften gelesen und die meditiert hatten, ohne während dieser Zeit einen einzigen Buddhisten getroffen zu haben.

Wir werden durch unsere Erfahrungen geprägt, besonders durch unsere Erfahrungen in jungen Jahren. Alles was uns geschieht, hinterlässt einen Eindruck, eine Prägung – und dies gilt sogar auch für unsere Erfahrung mit dem Buddhismus. Wenn man es gewöhnt war, alleine zu studieren, alleine zu meditieren, den eigenen Gedanken nachzu-

gehen, ohne sich darüber mit andern auszutauschen oder ohne eine wirkliche Kommunikation mit Gleichgesinnten zu haben, so mag man es durchaus in Frage stellen, ob es notwendig ist, an einer buddhistischen Gruppe teilzunehmen. Man glaubt vielleicht von sich, nicht zu den Menschen zu gehören, die bei Gruppen mitmachen.

Was ich aber bei mir selbst feststellte, als ich schließlich andere praktizierende Buddhisten traf, war, dass der Kontakt mit anderen Menschen, die dem buddhistischen Pfad folgen, einen gewaltigen Unterschied für die eigene Praxis ausmacht. In der Tat wurde dem Sangha, der spirituellen Gemeinschaft, von Anfang an ein gleichwertiger Platz neben den beiden anderen großen Idealen des Buddhismus, dem Buddha, der das Ideal der Erleuchtung repräsentiert, und dem Dharma, dem Weg oder der Lehre zur Erleuchtung, eingeräumt.

Wie verhält sich jedoch die Teilnahme an einer Gruppe zu dem Ideal einer spirituellen Gemeinschaft? Dieser Frage werden wir in diesem Modul nachgehen. In seinem eigentlichen Sinne bezieht sich der Begriff „Sangha“ auf Männer und Frauen, die im Laufe der buddhistischen Geschichte Erleuchtung erlangt haben, indem sie der Lehre des Buddhas gefolgt waren. In manchen buddhistischen Traditionen wird das Wort „Sangha“ außerdem benutzt, wenn von der Gemeinschaft der Mönche im Unterschied zu der der Laien die Rede ist. Und der vielleicht häufigste Gebrauch des Wortes ist einfach die Bezeichnung der buddhistischen Gemeinschaft als Ganzes. Aber bei der Untersuchung der Frage „Was ist der Sangha?“ werden wir uns die grundlegende Natur von Sangha anschauen, das heißt die Art der Beziehung zwischen dem einzelnen Buddhisten und der größeren Gemeinschaft buddhistisch Praktizierender. Wie wir sehen werden, besteht der Sangha idealerweise aus sich entwickelnden Einzelnen, und sein Ziel ist es nicht, eine Gruppe oder mächtige Organisation zu werden, sondern die Entwicklung Einzelner hin zum höchsten Ziel der Befreiung zum Wohl aller Wesen zu fördern.

Um die Beschaffenheit in dieser Hinsicht untersuchen zu können, müssen wir zunächst einige grundlegende Fragen klären. Was ist zum Beispiel der Unterschied zwischen einer Gruppe und einer spirituellen Gemeinschaft? Und wie steht es mit dem Einzelnen? Der erste Teil wird sich mit der Verdeutlichung des Unterschieds zwischen der Gruppe und der spirituellen Gemeinschaft befassen, und er wird ebenfalls eine kurze Darstellung der Geschichte spiritueller Gemeinschaften beinhalten – sowohl buddhistischer als auch nicht-buddhistischer – sowie eine einführende Definition zu Individualität. Der zweite Teil wird als Schwerpunkt das wahre Individuum haben – was es bedeutet, vor dem Hintergrund der Bewusstseinsrevolution wirklich ein Mensch zu sein. Und wir werden uns auf verschiedene Weise die Qualitäten anschauen, die mit der wahren Individualität in Verbindung stehen.

Wie wir sehen werden, lässt sich über den Sangha im weitesten Sinne sagen, dass es um Kommunikation und Beziehungen geht. Der dritte und letzte Teil dieses Textes wird daher die ethischen Implikationen betrachten oder zumindest einen kurzen Blick darauf

werden, die sich aus der Beziehung eines einzelnen Buddhisten zu anderen ergeben: zu Freunden, Lebensgefährten, zur Familie, zu Kollegen und zum spirituellen Lehrer. Und zum Schluss, im letzten Kapitel, werden wir auf die Beziehung des einzelnen Buddhisten zur weltweiten spirituellen Gemeinschaft als Ganzes eingehen und zumindest die Möglichkeit aufzeigen, dass der buddhistische Sangha zur Verbesserung der Situation beitragen kann, in der wir uns insgesamt befinden.

1.2 Das Sangha-Juwel

Die drei kostbarsten Dinge

In jeder Religion oder spirituellen Tradition gibt es bestimmte Begriffe und Symbole, sowie verschiedene Glaubensbekenntnisse und Ideale, die deren höchste Werte verkörpern. Der Sangha ist einer der drei zentralen Ideale des Buddhismus. Deswegen möchte ich ihn zunächst aus diesem Blickwinkel betrachten.

Das erste dieser drei buddhistischen Ideale ist das Ideal der Erleuchtung, ein Zustand in dem Weisheit und Mitgefühl eins sind – in dem Mitgefühl von Weisheit durchdrungen ist – ein intuitives Verstehen der höchsten Wirklichkeit in ihrer absoluten Tiefe und in all ihren Verkörperungen. Dieses Ideal wird nicht als irgendeine göttliche Gestalt dargestellt – weder als Gott oder Prophet noch als göttliche Inkarnation oder Gottessohn – und es wird auch nicht durch einen weisen, mitfühlenden Menschen verkörpert, sondern durch einen Menschen, der zu dem wurde, was man von da an *Buddha* nannte. Der historische Buddha war ein gewöhnlicher Mensch, der durch eigene Anstrengung seine menschlichen Begrenzungen überwand und für Buddhisten und Buddhistinnen zum Symbol der Wirklichkeit selbst wurde. Wenn wir das Buddha-Juwel als Ideal akzeptieren, erkennen wir damit an, dass es für uns persönlich von Bedeutung ist, dass wir selbst danach streben können, Erleuchtung zu erlangen.

Das zweite große buddhistische Ideal ist der Dharma. Das Wort selbst hat verwirrend viele Bedeutungen, wie zum Beispiel Attribut, Gesetz, Prinzip, Brauch, Übung, Tradition, Pflicht und letztes, unteilbares Element des Daseins.¹ In unserem Zusammenhang ist damit der Pfad zur Erleuchtung gemeint – die Summe aller Praktiken, Vorgehensweisen, Methoden und Übungen, die uns bei der Verwirklichung der Erleuchtung unterstützen.

Wenn wir eine klare Vorstellung darüber bekommen wollen, was Buddhismus wirklich ist, ist diese eben genannte Definition der Lehre des Buddhas von höchster Bedeutung. Als Buddhisten können wir leicht in eine schulmeisterliche Haltung verfallen. Wir behaupten dann, etwas auf eine bestimmte Art zu tun, *sei* der Buddhismus. Doch jemand von einer anderen buddhistischen Schule sagt vielleicht das genaue Gegenteil. Beispielsweise würden manche Buddhisten sagen, „dass alles von deiner eigenen Bemühung ab-

1 Mehr dazu in Sangharakshita: *What is the Dharma?* Birmingham 1998, S. 6-8

hängt“, während andere sagen würden, dass „jegliche Anstrengung bloß deine Verblendung verstärkt“ und du „nur erkennen musst, dass es gar kein *Ich* gibt, das sich anstrengt“. Wie sollen wir uns unter derart widersprüchlichen Aussagen zurechtfinden? Wie gelangen wir zu dem, was der Buddha wirklich vermitteln wollte?

Glücklicherweise fiel diese Frage schon einer der ersten Schülerinnen des Buddhas ein, und zwar seiner Tante und ehemaligen Pflegemutter, Mahāprajāpatī. Denn selbst damals gab es schon unterschiedliche Meinungen in Bezug auf das, was der Buddha tatsächlich lehrte. Mahāprajāpatī war natürlich in der Lage, direkt zur Quelle all dieser unterschiedlichen Interpretationen des Dharmas zu gehen. Sie fragte den Buddha: „Wie sollen wir beurteilen, was der Dharma ist und was nicht?“ Und er sagte: „Es ist ganz einfach. Die Lehren, die – wenn wir sie in die Praxis umsetzen (also nicht bloß diskutieren oder überdenken, sondern *in die Praxis umsetzen*), zu Dingen führen wie Loslösung, Verminderung weltlicher Gewinne, Bescheidenheit, Zufriedenheit, Geduld, Energie und Freude am Guten – diese, da kannst du sicher sein, sind mein Dharma. Alles, was das Gegenteil ist, ist nicht mein Dharma.“²

Der Buddha legt die Ziele des spirituellen Lebens hier in klaren eindeutigen Begriffen fest – es handelt sich dabei nicht um irgendwelche verschwommenen subjektiven Fantasievorstellungen. Und die Mittel, um zu diesen Zielen zu gelangen, sollten ebenso klar und eindeutig sein. Sie sollten funktional sein, denn per Definition muss buddhistische Praxis umsetzbar sein. Deswegen bezeichnete der Buddha den Dharma an anderer Stelle als Floß³; ohne den Dharma lässt sich der wild dahinjagende Strom von Gier, Hass und Verblendung nicht überqueren. Dennoch ist er nur ein Hilfsmittel – nicht das Endziel. Wenn uns das Floß sozusagen zur Erleuchtung hinübergetragen hat, können wir es zurücklassen, denn es ist uns nicht länger von Nutzen.

Die Anhänger des Mahāyāna kamen aufgrund des Rates des Buddhas an Mahāprajāpatī zu einer bedeutenden Schlussfolgerung. Sie nahmen eines der Felsenedikte des großen indischen Herrschers Aśoka, was besagte, dass „was auch (vom) Buddha gesprochen worden ist, (ist) alles (...) wohl gesprochen“⁴. Sie kehrten dies um und sagten: „Was immer gut gesagt (*suṃ-acana*) ist, das ist das Wort des Buddhas (*buddha-vacana*).“⁵ Das bedeutet allerdings, dass wir sehr vorsichtig damit sein müssen, was wir als „gut gesagt“ betrachten. Mit welcher Sorgfalt wir entscheiden sollten, etwas als Dharma zu interpretieren, lässt sich dadurch ausdrücken, wenn wir Dharma als „echte Wahrheit“ übersetzen. Ein authenti-

2 vgl. dazu im Pali-Kanon *Vinaya Cullavagga* 10:5 sowie *Anguttara-Nikāya* 8:53; siehe außerdem Bhikkhu Nanamoli: *The Life of the Buddha*. Kandy 1992, S. 107-8

3 *Alagaddūpama-Sutta* (*Majjhima-Nikāya* 22)

4 vgl. *Die Edikte des Kaisers Asoka. Vom Wachstum der inneren Werte*. Aus dem Prakrit übersetzt von Wolfgang Schumacher. *Die kleineren Felsenedikte. Das Calcutta-Bairat-Bhabra-Felsen-Edikt*. www.palikanon.com (Anm. d. Üb.)

5 *Adhyāśayasamcodana-Sūtra*. Zitiert nach Śāntideva. Vgl. *Śikṣā-Samuccaya*. Üb. von Cecil Bendall und W.H.D. Rouse. Delhi 1971, S. 17

scher Ausdruck des Dharmas wird immer ein Ausdruck echter Wahrheit in Bezug auf die menschliche Existenz sein. Der Dharma ist also das zweite große buddhistische Ideal.

Jetzt können wir uns unserem Hauptthema zuwenden, dem dritten großen Ideal des buddhistischen Lebens, dem Sangha. Das Wort *Sangha* bedeutet „Verbund“ oder „Gesellschaft“. Sangha ist kein ausschließlich buddhistischer Begriff, er ist in vielen indischen Sprachen, sowohl des Altertums als auch der Moderne, ein geläufiger Ausdruck. Im Zusammenhang mit Buddhismus ist der Sangha jedoch im breitesten Sinne das Ideal der spirituellen Gemeinschaft, der Gemeinschaft derer, die mehr oder weniger dem gleichen Pfad zu letztendlich demselben Ziel folgen. Es mag uns etwas überraschen, dass die spirituelle Gemeinschaft als so wichtig angesehen wird – als ebenso wichtig wie das Ideal der Buddhaschaft und die Lehre des Buddhas. Doch der Buddha maß dem Sangha von Anfang an eine hohe Bedeutung bei. Er legte großen Wert auf seine Schüler, insbesondere seine erleuchteten Schüler, und bestand darauf, jegliche Ehrungen, die er erhielt, mit ihnen zu teilen. Bei einer Gelegenheit wollte ihm jemand ein äußerst wertvolles Mönchsgewand schenken, und er sagte, „nein, schenke es nicht mir, schenke es dem Sangha – die Verdienste eines solchen Geschenkes werden größer sein.“⁶ Die wahre Bedeutung dieser Aussage liegt nicht darin, dass Mitglieder des Sanghas als hochstehende Persönlichkeiten behandelt werden sollten. Vielmehr weist sie darauf hin, welchen hohen Wert der Buddha der spirituellen Gemeinschaft und insbesondere der spirituellen Freundschaft beimaß. Ich hoffe, dass wir nicht nur sehen sondern auch erleben werden, dass spirituelle Freundschaft, wie der Buddha sagte, das ganze spirituelle Leben ausmacht.

Die Ideale von Buddha, Dharma und Sangha werden in Sanskrit als *triratna*, die drei Juwelen bezeichnet oder (wie chinesische Übersetzer es formuliert haben) als die drei kostbarsten Dinge. Sie werden so genannt, weil sie gemäß der buddhistischen Überlieferung die höchsten Werte unserer Existenz verkörpern – oder die drei Aspekte, die den höchsten Wert besitzen. Eine Beziehung zu ihnen zu haben, gibt allem anderen einen Sinn. Alles andere existiert um der Essenz, der Wirklichkeit willen, für die sie stehen. Jedes denkbare buddhistische Thema und jede denkbare buddhistische Übung, ist mit einem oder mehreren dieser Juwelen verbunden.

Es gibt eine klare Reihenfolge. Das Buddha-Juwel entstand zuerst, mit der Erleuchtung des Siddhārtha Gautama unter dem Bodhibaum. Dann erschien zwei Monate später, als er vor fünf alten Freunden – den fünf Asketen – im Wildpark von Sarnath in der Nähe von Benares seine erste Predigt hielt, das zweite Juwel, der Dharma.⁷ Und das Sangha-Juwel erschien als letztes, als diese fünf Asketen, einer nach dem anderen, sich vor ihm verbeugten und sagten: „Nimm mich als deinen Jünger an.“

6 *Dakkhinnāvibbanṅga-Sutta (Majjhima-Nikāya 142) Verse 1-2*

7 Die Geschichte von der ersten Lehrrede des Buddhas wird im *Mahāvagga* des Vinaya Piṭaka erzählt. Sie wird zum Beispiel zitiert in Bhikkhu Ñāṇamoli: *The Life of the Buddha*. Kandy 1992, S. 41-47

Dieses Muster wiederholt sich in der Regel, wenn der Buddhismus in einen neuen Teil der Welt eingeführt wird. So erlangte beispielsweise im Europa des 18. Jahrhunderts als erstes der Buddha einen gewissen, wenn auch unvollkommenen, Bekanntheitsgrad.⁸ Allmählich erkannte man, dass der Buddha ein indischer Lehrer war und dass zum Beispiel der Buddha, der in Sri Lanka verehrt wurde, dieselbe Figur war, wie die, die in China als Foh bekannt war. Doch seine Lehre – der Dharma – wurde erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts studiert. Und es dauerte eine ganze Zeit, bis Menschen, die sich für die Lehre interessierten, damit begannen, buddhistische Gesellschaften zu gründen, die die ersten Grundlagen eines Sanghas darstellten. Die buddhistische Gesellschaft in Eccleston Square in London wurde 1924 gegründet und ist vermutlich die älteste.⁹ Auch im Westen der heutigen Zeit wird es noch eine Weile dauern, bis ein effektiver buddhistischer Sangha aufgebaut ist. In der Tat erkennen nicht alle westliche Buddhisten die Bedeutung des Sanghas an, die er insbesondere dadurch hat, dass er die notwendigen Bedingungen zur Unterstützung eines effektiven buddhistischen Lebens bieten kann.

Was macht ein buddhistisches Leben aus?

Die Frage „Was macht ein buddhistisches Leben aus?“ kann mit einem Wort beantwortet werden. Es ist ein *engagiertes* Leben. Ein Buddhist oder eine Buddhistin ist nicht nur jemand, der oder die in eine buddhistische Familie hineingeboren wurde, oder der oder die den Buddhismus studiert hat und viel über seine Geschichte und seine Lehren weiß. Noch ist es jemand, der oder die mal in den Buddhismus reinschnuppert, ein bisschen eine Ahnung davon bekommt und dann eine eigene Meinung dazu hat und womöglich Buddhismus mit irgendwelchem Gedankengut des Christentums, der Vedanta oder des New Age vermischt. Ein Buddhist oder eine Buddhistin ist, wer sich den drei Juwelen verpflichtet hat, zu ihnen „Zuflucht nimmt“ (um es traditionell auszudrücken) und als Ausdruck dieser Zufluchtnahme sich darum bemüht, den ethischen Vorsätzen des Buddhismus zu folgen. Das ist der Kern der Sache.

Zufluchtnahme zum Buddha bedeutet, niemanden als den Buddha als unseren höchsten spirituellen Führer und als Vorbild zu akzeptieren. Zufluchtnahme zum Dharma bedeutet unser Möglichstes zu tun, um die fundamentale Bedeutung der Lehre des Buddhas zu verstehen, zu üben und zu verwirklichen. Und Zufluchtnahme zum Sangha bedeutet, unsere Inspiration und Anleitung bei den Anhängern des Buddhas der Vergangenheit und Gegenwart zu suchen, die spirituell weiter fortgeschritten sind als wir.

Die drei Juwelen werden auch als die „drei Zufluchten“ (*tri-sāraṇa* auf Sanskrit) bezeichnet.¹⁰ Wenn wir bei Buddha, Dharma und Sangha von Juwelen sprechen, spiegelt

8 vgl. Stephen Batchelor: *The Awakening of the West*. London 1995, S. 232 ff.

9 In Deutschland wurde die erste buddhistische Vereinigung von Karl Seidenstücker 1903 in Leipzig gegründet (Anm. d. Üb.)

10 Der Begriff „Zuflucht“ wird im Buddhismus seit Anbeginn verwendet. Laut dem Vinaya Piṭaka erklärten die ersten beiden Menschen, die dem Buddha nach seiner Erleuchtung begegneten (es wa-

das ihre Kostbarkeit wider. Und wenn wir ihre Kostbarkeit wahrhaft erkannt haben, können wir gar nicht anders als eine bestimmte innere Haltung in Übereinstimmung mit dieser Erkenntnis einzunehmen. Wenn wir etwas als wahrhaft wertvoll betrachten, werden wir auch so handeln, als ob das der Fall sei. Wenn wir davon überzeugt sind, dass die drei Juwelen die drei höchsten Werte der Existenz verkörpern, werden wir aus dieser Überzeugung Konsequenzen ziehen. Diesen Prozess, aus unserer Überzeugung heraus unser Handeln zu verändern, bezeichnen wir als Zufluchtnahme. Er entspricht dem, was in anderen Religionen als „Konvertieren“ oder „Bekehrung“ bezeichnet wird.¹¹

Das Wort „Zuflucht“, was die wörtliche Übersetzung des ursprünglichen Sanskrit-Begriffs *śaraṇa* ist, birgt keine Konnotationen des Weglaufens, keine Absicht, vor der harten Wirklichkeit des Lebens mit Hilfe von pseudo-spirituellen Fantasien zu fliehen. Vielmehr steht es für zwei tiefgreifende Veränderungen in unserem Sein. Als erstes, steht es für die Anerkennung der Tatsache, dass Beständigkeit, Identität, reine Glückseligkeit und vollkommene Schönheit nirgendwo in der weltlichen Existenz zu finden sind, sondern nur im transzendenten Reich von Nirvāṇa; und zweitens, steht es für den ganzherzigen Entschluss, den bedeutenden Umschwung vom einen zum anderen, vom weltlichen zum transzendenten zu vollziehen.

In vielen traditionell buddhistischen Ländern ist dieser tiefe Herzenswandel in Form einer Zeremonie institutionalisiert, die „Zufluchtnahme“ genannt wird. In dieser Form wird er unweigerlich trivialisiert. Jede öffentliche Versammlung, leider sogar jedes politische Treffen, beginnt damit, dass alle „Zuflucht nehmen“, das heißt, die Zufluchten und Vorsätze rezitieren, um so zu zeigen, dass sie alle gute Buddhisten sind. Eine andere Weise, wie Zufluchtnahme verwässert wird, ist, wenn man sie als etwas betrachtet, das man ein für alle Mal abhaken kann, wie die Taufe im Christentum. Oder wenn man davon ausgeht, dass, wenn man die „Zufluchten“ von einem Mönch „bekommen“ hat, man sich guten Gewissens Buddhist nennen kann.

Als engagierte Buddhisten nehmen wir immer Zuflucht – oder versuchen es zumindest. Wenn unsere Wertschätzung der drei Juwelen wächst, wird unsere Zufluchtnahme entsprechend tiefer. Das kann manchmal zu überraschenden Ergebnissen führen. Es kann unter anderem bedeuten, dass das, was uns anfangs zum Buddhismus hinzieht, im Laufe unserer Praxis nicht mehr sondern weniger wichtig wird, wenn unser tiefer werdendes Verständnis allmählich die vergleichsweise oberflächliche Einschätzung des Buddhismus ersetzt, die ursprünglich ausreichend war, um uns auf den Weg zu bringen.

ren zwei Kaufleute namens Tapssa und Bhalluka): „Wir, oh Erhabener, nehmen unsere Zuflucht zum Erhabenen und zur Lehre“. *Mabāvagga* (Vinaya Piṭaka) MV.I.1.3 www.palikanon.com; vgl. auch Dhamapadam.

Der Weisheitspfad. Aus dem Pāli von Kurt Eugen Neumann. München 1984 (Neuausgabe), Verse 188-92

11 Um mehr zu dieser Sichtweise der Zufluchtnahme zu erfahren, vgl. Sangharakshita: *The Meaning of Conversion in Buddhism*. Birmingham 1994, Kapitel 1

Zum Beispiel haben wir vielleicht gehört, dass, während das Christentum eine Religion des Glaubens ist, Buddhismus eine Religion der Vernunft sei, und wir fühlen uns vielleicht aus diesem Grunde vom Buddhismus angezogen.¹² Doch dann entdecken wir, wenn wir eine Weile praktiziert haben, dass dem nicht ganz der Fall ist. Wir stellen fest, dass, auch wenn die Vernunft einen klaren und ehrenvollen Platz im Buddhismus innehat, sie keineswegs zum regierenden Prinzip erklärt wurde. Doch wir bleiben weiterhin Buddhisten, denn inzwischen ist unsere Erfahrung tief genug, dass wir nicht nur in der Lage sind, der Vernunft ihren angemessenen Stellenwert zuzuweisen, sondern auch um die tiefe Bedeutung anderer Aspekte der buddhistischen Praxis wissen.

So ist Zufluchtnahme eine Erfahrung – eine spirituelle Erfahrung – die ständig tiefer und multidimensionaler wird. Wir akzeptieren das Ideal eines erleuchteten Menschseins, verkörpert durch den historischen Buddha, als etwas, das für uns von immer größerer Bedeutung wird, und machen es mehr und mehr zu unserem persönlichen Ziel; und wir versuchen, den Dharma auf eine Weise zu üben, die uns dabei hilft, das Ideal immer effektiver zu verwirklichen.

Ein berühmter indischer Lehrer namens Swami Ramdas, der in den frühen sechziger Jahren verstarb, wurde einst gefragt: „Wie kommt es, dass so viele Menschen, die ein spirituelles Leben beginnen, keine wahren Fortschritte machen? Obwohl sie Jahr um Jahr weiter üben, scheinen sie still zu stehen. Warum?“ Seine Antwort war einfach und kompromisslos. „Es gibt zwei Gründe,“ sagte er, „erstens haben sie kein klar definiertes höchstes Ziel, auf das sie hinarbeiten wollen. Zweitens haben sie keinen klar definierten Weg, dort hinzukommen.“

Was den Buddhismus anbetrifft, so ist das Ziel Buddhaschaft, und der Weg dorthin ist der Dharma. Das sind die zwei notwendigen Zutaten zu einem buddhistisch spirituellen Leben. Wir denken vielleicht, dass diese beiden auszureichen scheinen. Warum sollte man denn auch noch zum Sangha Zuflucht nehmen? Inwiefern hilft uns die Zufluchtnahme zu einer spirituellen Gemeinschaft?

Warum zum Sangha Zuflucht nehmen?

Es heißt, dass die Geschichte der buddhistischen Philosophie als der Kampf zwischen dem Buddhismus und dem abstrakten Substantiv bezeichnet werden könnte. Um uns also gegen den allgegenwärtigen Feind der Abstraktion zu schützen, sollten wir uns im Klaren darüber sein, dass, wenn wir von der spirituellen Gemeinschaft sprechen, wir nicht von irgendeinem ätherischen Etwas reden, das jenseits der Menschen existiert, die sie bilden. Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft bedeutet Beziehung mit Menschen innerhalb dieser Gemeinschaft. Damit können wir jetzt unsere Frage anders stellen: wieso sollte es für unser spirituelles Leben unterstützend sein, wenn wir mit anderen Menschen,

¹² Wir haben beispielsweise vielleicht schon gehört, dass Glaube im Buddhismus nicht „blind“ ist, sondern sich traditionell auf drei Dinge gründet: Intuition, Vernunft und Erfahrung.

mit denen wir gemeinsame Ideale teilen und einen gemeinsamen Pfad gehen, in Beziehung treten?

In gewissem Sinne läuft es auf das schlichte Sprichwort hinaus: „Gleich und gleich gesellt sich gern.“ So überleben wir. Es gab einmal eine Situation als der Buddha zu den Vajjianern sprach, einem Stamm aus der Gegend von Vaiśālī, als sie sich einer Bedrohung gegenüber sahen. Neben anderen Dingen sagte der Buddha zu ihnen, dass ihr Stamm gedeihen würde, solange sie sich alle regelmäßig und häufig trafen, ihre Geschäfte in Harmonie abwickelten und Harmonie verbreiteten. Anschließend wandte er dieselben Kriterien auf den Sangha an.¹³

Das Herz des Sanghas ist *kalyāna-mitratā*, ein wunderschöner Begriff, der eigentlich eher poetischer als philosophischer Natur ist. *Kalyāna* bedeutet schön, anziehend, wunderbar, hilfreich und ethisch. Dementsprechend sind die Konnotationen hier Ästhetik, Ethik und Religion. Der Begriff meint in etwa das gleiche wie der griechische Ausdruck *kalon kai agathos*, was „das Gute und Schöne“ bedeutet. *Mitratā* bedeutet einfach Freundschaft oder Kameradschaft. Also bedeutet *kalyāna-mitratā* so etwas ähnliches wie „schöne Freundschaft“ oder „ethische Kameradschaft“ oder – wie ich es übersetze – „spirituelle Freundschaft“. Es gibt einen bekannten Dialog zwischen dem Buddha und seinem Schüler Ānanda, in dem deutlich wird, wie viel Gewicht der Buddha spiritueller Freundschaft beimaß. Ānanda war der Cousin des Buddhas und wurde für die letzten zwanzig Lebensjahre des Buddhas sein persönlicher Begleiter. Er ging mit dem Buddha überall hin und sie hatten die Vereinbarung, dass wenn Ānanda einmal zufällig abwesend sein sollte, wenn der Buddha eine Predigt hielt oder mit irgendjemand über den Dharma sprach, der Buddha später Ānanda gegenüber alles wiederholen würde, was er gesagt hatte. Ānanda hatte ein außergewöhnlich gutes Gedächtnis; er war anscheinend eine Art menschliches Aufnahmegerät. Es heißt tatsächlich, dass wir unser Wissen über die Lehre des Buddhas ihm zu verdanken haben. Da er es sich zur Regel machte, bei allem, was der Buddha sagte, zuzuhören und es sich zu verinnerlichen, sodass er es später für andere wiederholen konnte, wurde sein Zeugnis benutzt, um die Authentizität der Lehren zu überprüfen, die nach dem Tod des Buddhas bewahrt wurden.

Doch bei dieser besonderen Gelegenheit waren der Buddha und Ānanda allein und saßen einfach still beisammen, als Ānanda plötzlich von etwas zu reden anfang, über das er offensichtlich schon eine Weile nachgedacht hatte. Er sagte, „Herr, ich glaube *kalyāna-mitratā* ist das halbe spirituelle Leben.“ Danach lehnte er sich vermutlich zurück und wartete auf irgendeine anerkennende Bestätigung durch den Buddha. Ānanda schien seine Aussage für unanfechtbar zu halten: Wenn wir von gleichgesinnten Menschen umgeben sind, die ebenfalls versuchen zu wachsen und sich zu entwickeln, müssten wir eigentlich

13 *Dīgha-Nikāya* 16 zitiert nach Ñānamoli: *The Life of the Buddha*. Kandy 1992. S. 286-9

schon halb am Ziel sein. Doch der Buddha sagte, „Ānanda, du irrst dich. *kalyāna-mitratā* ist nicht das halbe spirituelle Leben, sondern das Ganze.“¹⁴

Warum? Natürlich lernen wir von denen, mit denen wir zusammen sind, besonders von denen, die reifer sind als wir. Und Lernen ist eindeutig wichtig, wenn wir im spirituellen Leben Fortschritte machen wollen. Doch worin bestehen eigentlich „Fortschritte im spirituellen Leben“? Was lernen wir *wirklich*? Die Erkenntnis, die wir letztendlich brauchen, ist Selbsterkenntnis. Und die wahre Bedeutung der tiefen Begegnung zwischen Individuen, die mit Zufluchtnahme zum Sangha einhergeht, liegt in der schlichten psychologischen Tatsache, dass wir uns selbst am besten in der Beziehung zu anderen kennenlernen. Wenn wir unser ganzes Leben allein auf einer einsamen Insel verbringen würden, würden wir uns in gewissem Sinne nie wirklich selbst kennenlernen. Stattdessen haben wir jedoch alle die Erfahrung gemacht, dass sich unsere eigenen Gedanken und Vorstellungen im Gespräch mit anderen klären – und dass wir sogar entdecken, dass wir mehr wussten, als wir dachten – einfach dadurch, dass wir versucht haben mit einer anderen Person zu kommunizieren. Es ist, als ob der Versuch der Kommunikation ein Verständnis aktiviert, das bereits vorhanden war, sich aber bis jetzt nie gezeigt hat. Der Versuch, sich verständlich zu machen, bringt sogar ganz neue Aspekte in uns hervor – Aspekte, die wir durch die Begegnung mit einer anderen Person entdecken. Indem wir uns der Herausforderung echter Kommunikation stellen, lernen wir uns selbst besser kennen.

Es geht nicht nur darum, unser Verständnis zu aktivieren. Bestimmten Menschen zu begegnen kann Seiten in uns aufwühlen, die ziemlich tief vergraben lagen. Es gibt die Redewendung, dass bestimmte Personen dafür sorgen, „dass wir uns von unserer schlimmsten Seite zeigen.“ Es wird vielleicht kein einziges Wort gewechselt, und doch treffen sie irgendwie einen wunden Punkt in uns. Es kann ein Schock sein, zu erkennen, was diese Personen in uns erweckt haben, festzustellen, dass wir uns auf eine Weise verhalten, die wir normalerweise nicht mit uns in Verbindung bringen, dass wir sogar Hass oder Verachtung gegenüber diesen Personen ausdrücken, die unser uncharakteristisches Verhalten hervorgerufen haben. Natürlich ist diese unangenehme Seite in uns immer da, doch diese anderen Personen waren nötig, um sie zum Vorschein zu bringen. Auf diese scheinbar negative, doch spirituell höchst hilfreiche Weise, können andere Menschen uns mit uns selbst bekannt machen. Wir können uns nicht verwandeln, bevor wir nicht voll und ganz wissen, was in uns liegt.

Umgekehrt scheinen bestimmte Menschen, „das Beste in uns zum Vorschein zu bringen.“ Wiederum muss kein einziges Wort gesprochen werden. Einfach nur mit ihnen zusammen zu sein, hilft uns, uns leichter zu fühlen, fröhlicher, energievoller und positiver. Andere Menschen können manchmal Quellen der Freundlichkeit und des Anstands in uns anzapfen, von denen wir gar nicht wussten, dass wir sie in uns hatten. Und in einem speziell buddhistischen Zusammenhang, wird es bestimmte Menschen geben, die eine

14 Saṃyutta-Nikāya i.18

Qualität des gläubigen Vertrauens in uns auslösen, einfach dadurch, dass wir in Kontakt mit ihrem gläubigen Vertrauen kommen. Etwas, das vorher nicht aktiviert war, ist lebendig geworden.

Wir brauchen den Sangha also, weil wir für unsere menschliche Entwicklung persönliche Beziehungen brauchen. Das gilt für alle Ebenen, für unsere kulturelle sowie auch unsere psychologische und spirituelle Entwicklung. Die meisten Menschen entwickeln sich zweifellos am schnellsten und sogar am leichtesten in der Gesellschaft anderer – oder zumindest in der Begegnung mit anderen. Das heißt nicht, dass es unmöglich wäre, sich zu entwickeln, wenn man völlig allein ist; es gibt sogar einen buddhistischen Begriff für jene, die das tun: *pratyeka-buddhas*, nicht-öffentliche oder Einsiedler-Buddhas.¹⁵ Doch obwohl es im buddhistischen Kanon einige Hinweise auf sie gibt, ist es bezeichnend, dass all diese Einsiedler-Buddhas in der fernen, sagenumwobenen Vergangenheit zu finden sind. Es scheint keine historischen Beispiele zu geben.

In der Regel brauchen wir die Anregung, die Bestätigung und den Enthusiasmus anderer, die in die gleiche Richtung wie wir gehen. Jemand, der unser spezielles Interesse an etwas teilt, spornt uns auf ganz natürliche Weise an. Auch wenn wir uns immer noch selbst anstrengen müssen, sehen wir zumindest den Sinn klarer – und werden weniger von eigenen Zweifeln heimgesucht. Teil eines Sanghas zu sein gibt uns auch die Gelegenheit, andere zu unterstützen und so unsere Großzügigkeit zu leben und unsere Dankbarkeit auszudrücken. Selbst durch so schlichte Tätigkeiten, wie bei einem buddhistischen Fest für Tee und Kekse zu sorgen, können wir unsere eigene Fähigkeit großzügig, altruistisch und allgemein positiv zu sein, in uns entdecken.

Der Sangha ist also dazu da, uns dabei zu helfen, uns selbst besser kennen zu lernen und mehr von uns zu erleben. Und dies ist möglich, weil alle Mitglieder des Sanghas sich dem Buddha verpflichtet haben, dem Ideal der Selbsterkenntnis in seinem höchsten und tiefsten Sinne, und dem Dharma, den verschiedenen Prinzipien und Übungen, durch die diese Selbsterkenntnis erreicht werden kann. Eine gemeinsame Verpflichtung zu den ersten beiden Zufluchten stellt das einigende Band zwischen den Mitgliedern der spirituellen Gemeinschaft dar. Wir folgen alle demselben Pfad zu dem gleichen höchsten Ziel – auch wenn wir uns auf unterschiedlichen Abschnitten befinden.

Gleichzeitig ist es auch so, dass, wenn man nicht wirklich auf Erleuchtung hinarbeitet und nicht wirklich versucht, den Dharma zu üben, man vielleicht zwar von sich behaupten mag, dass man sich diesen Idealen verpflichtet hat, doch was immer man auch sagt, man ist genauso wenig ein Mitglied des Sanghas wie ein Esel, der einer Kuhherde hinterherläuft, dadurch Teil dieser Herde wird. Dies ist das Bild, das der Buddha im *Samyutta-Nikāya* folgendermaßen ausdrückt: „Der Esel sagt vielleicht, ‚Ich bin jetzt auch eine Kuh, ich bin jetzt auch eine Kuh‘... doch er hat weder Hörner noch Hufe wie eine Kuh, was

15 Um mehr über Pratyekabuddhas erfahren, vgl. Reginald Ray: *Buddhist Saints in India*. Oxford und New York 1994, Kapitel 7

immer er auch sagen mag.“ Ebenso macht ein bloßes Rezitieren der Zufluchten uns noch nicht zu einem Mitglied des Sanghas. Das Band ist innerlich und spirituell.¹⁶

Unabhängig davon wie oft wir meditieren oder wie viele Bücher wir über spirituelle Praxis lesen, an einem bestimmten Punkt in unserer Entwicklung werden wir erkennen, dass das nicht ausreicht. Es gibt keinen Zweifel daran, dass wir sehr viel allein für uns lernen können. Doch wenn wir spirituell ganzheitlich wachsen wollen, müssen wir irgendwann erleben, welchen zentralen Stellenwert Kommunikation in unserem spirituellen Leben einnimmt. Die folgenden Verse stammen aus dem Dhammapada, einer sehr frühen Sammlung der Lehren des Buddhas, die ich hier in Pāli zitiere:

*Sukbo buddhānamuppādo,
sukbā saddhammadesanā.
Sukbā saṅghassa sāmaggī,
sāmaggānaṃ tapo sukbo.*¹⁷

Die erste Zeile bedeutet „glücklich – oder selig oder gesegnet (*sukbo*) – ist das Auftreten der Buddhas“. Wenn jemand zum Buddha wird, ist das für die ganze Menschheit glückbringend. Die zweite Zeile könnte mit „glücklich ist das Predigen der wahren Lehre“ übersetzt werden. Die Lehre des Dharma ist ein Segen für die ganze Welt. Die dritte Zeile lautet „glücklich ist die spirituelle Gemeinschaft, indem sie einem gemeinsamen Pfad folgt“. In der vierten Zeile bedeutet *tapo* „Hitze“ und bezieht sich auf die spirituellen Übungen, die wie Feuer alle Unreinheiten verbrennen. Die Zeile davor besagt, „die Flamme der spirituellen Übungen derer, die auf dem gleichen Pfade sind, ist glücklich oder gesegnet.“

Es reicht nicht aus, nur eine vage *Vorstellung* von Erleuchtung zu haben, ein *theoretisches* Verständnis von der Lehre des Buddhas zu besitzen oder einer buddhistischen *Organisation* anzugehören. Der Buddhismus hat keine Zukunft ohne eine wahrhaft geeinte und engagierte spirituelle Gemeinschaft, die sich ganz der gemeinsamen Praxis widmet. Und wenn Buddhisten im wahren Geist des Sanghas zusammenkommen, besteht zumindest für eine Weile die Möglichkeit, im *dharmadbātu*, dem Reich des Dharmas, zu weilen. In diesem Reich dreht sich all unser Handeln um Dharma-Übung, all unser Reden um den Dharma, und wenn wir still und ruhig sind, genießen wir in Stille und Ruhe zusammen den Dharma. Die Wolken von Stress und Besorgtheit, die so oft über dem welt-

16 „Nehmt an, ihr Mönche, ein Esel liefe einer Herde Rinder nach, dabei denkend: Ich bin auch eine Kuh! Ich bin auch eine Kuh! Doch er hat nicht die Farbe einer Kuh, noch die Stimme, noch die Hufe. Er läuft nur nah einer Herde Rinder nach und denkt: Ich bin auch eine Kuh! Ich bin auch eine Kuh! Genauso, ihr Mönche, gibt es Mönche, die dem Orden der Mönche nah hinterherlaufen und denken: Ich bin auch ein Mönch! Ich bin auch ein Mönch! Doch dies Mönche hegt nicht den Wunsch, die Übung in höherer Moral aufzunehmen, wie ihn die anderen Mönche hegen, und streben auch nicht nach höherem Denken oder nach höherer Einsicht, wie es die anderen Mönche tun. Er läuft nur hinterher und denkt: Ich bin auch ein Mönch! Ich bin auch ein Mönch!“
(eigene Übersetzung) *Samyutta-Nikāya* iii.9.81 zit. nach F.L. Woodward ÜB: *The Book of Grad Sayings*. Bd 1. Oxford 1995 S.209. Siehe auch Anguttara Nikaya A.III.83.

17 Dhammapada Vers 194

lichen Leben hängen, sind zerstreut und die Quellen der Inspiration in unseren Herzen werden erneuert.

[Ende des Auszugs]

Fragen

1. Auf der Seite 6 sagt Sangharakshita, dass die Drei Juwelen in einer bestimmten Reihenfolge entstanden sind und dass er denkt, dass sich dieses Muster auch bei der Einführung im Westen wiederholt hat. In welcher Reihenfolge bist du selbst in deinem eigenen Leben mit den Drei Juwelen in Berührung gekommen?
2. Welche Bedeutung hat der Ratschlag des Buddhas an die Vajjians (Seite 9) für deine eigene Beteiligung am Sangha?
3. „Die wahre Bedeutung der tiefen Begegnung zwischen Individuen, die mit Zufluchtnahme zum Sangha einhergeht, liegt in der schlichten psychologischen Tatsache, dass wir uns selbst am besten in der Beziehung zu anderen kennenlernen.“ (Seite 10) Inwieweit deckt sich das mit deiner Erfahrung?
4. „Das Herz des Sanghas ist kalyāna-mitratā. ... Kalyāna-mitratā ist nicht das halbe spirituelle Leben, sondern das ganze.“ (Seiten 9 und 10)
Wie denkst du darüber?
5. „Der Buddhismus hat keine Zukunft ohne eine wahrhaft geeinte und engagierte spirituelle Gemeinschaft, die sich ganz der gemeinsamen Praxis widmet.“ (Seite 12)
Stimmst du damit überein? Warum könnte das richtig sein?
6. Auf welche Weise nimmst du in praktischem Sinne Zuflucht zum Sangha?

2. Der traditionelle Sangha und die Geschichte der spirituellen Gemeinschaft

[Auszüge aus „What is the Sangha?“, Seiten 23-34 und 41-50]

2.1 Der traditionelle Sangha

Die Sangha-Zuflucht feiern

Es ist verhältnismäßig leicht, den Entschluss zu fassen, sich den drei Juwelen zu verpflichten. Doch es ist keineswegs leicht, diese Selbstverpflichtung aufrechtzuerhalten. Wenn wir nicht aufpassen, verblasst die Schauung und wir verlieren unseren Schwung, werden abgelenkt und rastlos. Oder wir werden bequem, richten uns häuslich ein und unser Engagement verliert sich im Sand. Deswegen ist es absolut unerlässlich, dass wir unser Leben so einrichten, dass es regelmäßige Ermahnungen an unseren ursprünglichen Entschluss beinhaltet. Es gibt viele Möglichkeiten, dafür Sorge zu tragen – man könnte sogar behaupten, dass buddhistische Praxis in all ihren Aspekten so angelegt ist, genau das zu tun – doch eine traditionelle Erinnerungsmethode ist das Feiern buddhistischer Feste.

Die Erleuchtung des Buddhas wird am Vollmondtag des indischen Monats Visākha (Wesak auf Singhalesisch) gefeiert, der auf April oder Mai fällt. An diesem Gedenktag, der auch als „Buddha Jayanti“ bekannt ist, erinnern wir uns an das Höchste, was ein Mensch erreichen kann, und erinnern uns damit auch daran, was wir selbst anstreben können. Die Lehre des Buddhas, der Dharma, wird am Vollmondtag des indischen Monats Asala, im Juni oder Juli gefeiert. Dies ist ebenfalls ein Gedenktag, an dem wir die erste Predigt, die der Buddha je hielt, seine erste explizite Lehre an die Menschheit, feiern. Der Gedenktag des Sangha, der uns an all die erinnert, die den Pfad der Erleuchtung vor uns gegangen sind, und der die Existenz der spirituellen Gemeinschaft feiert, fällt auf den Vollmondtag des Kārttika (Oktober / November). Der Sangha-Tag unterscheidet sich von den anderen beiden großen Feiertagen dadurch, dass er kein konkretes Ereignis im Leben des Buddhas feiert, sondern ein jährliches Ereignis im Leben des frühen Sanghas.

Wenn wir uns in Gedanken in die Tage der ersten spirituellen Gemeinschaft zurückversetzen, die sich um den Buddha versammelt hatte, stellen wir fest, dass sie aus „Teilzeitlern“ und „Vollzeitlern“ bestand. Ein wesentlicher Aspekt des modernen buddhistischen Lebens ist der Versuch, Wege zu finden, Vollzeit zu praktizieren, unabhängig davon welchen Lebensstil man hat. Doch der Lebensstil macht einen Unterschied. Zu den Zeiten des Buddhas gab es viele Menschen, die dem Dharma folgen wollten, die jedoch

– ob aus freier Wahl oder auf Grund von äußeren Umständen – weiter zu Hause lebten. Sie heirateten, gründeten eine Familie, arbeiteten und trugen bürgerliche sowie politische Verantwortung. Gleichzeitig meditierten und übten sie den Dharma so gut sie unter diesen Umständen vermochten. Man könnte sie demnach als Teilzeitler bezeichnen (sie wurden später „Laienanhänger“ genannt). Da andere Faktoren in ihrem Leben ebenso wichtig waren, entwickelten sie sich häufig spirituell nicht so schnell wie Vollzeitler, doch sie machten Fortschritte und in einigen Fällen sogar sehr große Fortschritte – mehr sogar noch als viele Vollzeitler.

Im Gegensatz dazu brachen die Vollzeitler, die später zu dem wurden, was wir heute als Mönche und Nonnen bezeichnen, alle Verbindung mit zu Hause ab, verließen ihre Familien und weltlichen Berufe und gaben alle bürgerlichen und politischen Pflichten auf. Sie brachten ihren Lebensstil äußerlich dadurch zum Ausdruck, dass sie ihre Kleidung mit einer Farbe safranfarben färbten, die aus Erde gewonnen wurde, und *Geruamati* genannt wurde. So konnten die Leute, wenn sie mit ihrer Bettelschale umhergingen, erkennen, wer sie waren. Diese Vollzeitler widmeten sich allein der Übung des Dharma. Sie studierten zusammen, meditierten, und machten es sich zur Aufgabe, die Lehren des Buddhas zu bewahren, indem sie sie auswendig lernten. Studium bedeutete natürlich nicht lesen, denn es gab keine Bücher zu lesen. Die einzige Möglichkeit, den Dharma zu studieren, war ihn von jemandem zu hören, der ihn – zumindest in Auszügen – rezitieren konnte, so dass man ihn diskutieren und mit der Zeit selbst auswendig lernen konnte. Mit der Zeit wurden die Menschen zu wandelnden Büchern.

Zu jener Zeit war das bezeichnendste Merkmal dieser Vollzeitler, dass sie umherwanderten, von einem Ort zum anderen, anstatt sich dort niederzulassen, wo sie freundliche und sympathisierende Laien-Unterstützer fanden. Dieser Lebenswandel wurde vom Buddha in einem besonders prägnanten kleinen Vers empfohlen, (den ich hier aus dem Pāli übersetze):

Das Wasser ist rein, wenn es fließt;

Der Mönch ist rein, wenn er wandert.

Doch es gab ein Problem, wenn man immer unterwegs war, und das war das Wetter. In Indien beginnt die Regenzeit fast auf den Tag genau pünktlich im Juli. Und dann regnet es ohne Unterbrechung tage- und monatelang in gießenden Strömen bis Oktober. Das war keine Zeit, um sich unter freiem Himmel aufzuhalten, es sei denn man wollte Reis pflanzen, und auch das geschah nur ganz zu Beginn der Regenzeit. Gezwungen Unterschlupf zu suchen, wie alle anderen auch, blieben die Vollzeitler während dieser Zeit normalerweise in kleinen Gruppen an einem Ort. So entwickelte sich ein jährliches Muster einer acht- bis neunmonatigen Wanderschaft, gefolgt von drei oder vier Monaten in einer Höhle oder einem Unterstand aus breiten tropischen Blättern oder in einer reetgedeckten Bambushütte in jemandes Garten. Auf diese Weise entstand die ehrbare Institution des Regenzeitretreats, das *Varsāvāsa*.

Im Laufe der Zeit versammelten sich immer größere Anzahlen von Vollzeitlern für dieses Retreat – Dutzende oder sogar Hunderte – die alle an einem Ort studierten und meditierten. Von Zeit zu Zeit gesellten sich örtliche Teilzeitler dazu, für die der Monsun ebenfalls eine Zeit der erzwungenen Ruhepause war, und die deswegen mehr Zeit als sonst zur Verfügung hatten. Normalerweise waren Teilzeitler zu beschäftigt, um dem Dharma viel Aufmerksamkeit zu schenken; die Anweisungen, die sie von durchziehenden Wanderern bekamen, waren kurz und wahrscheinlich bald vergessen, inmitten der Freuden und Arbeiten ihres Alltags. Die Regenzeit war demnach eine günstige Gelegenheit für sie, unter der spirituellen Anleitung der Vollzeitler tiefer in ihre Praxis zu gehen.

Am Ende des Regenzeitretreats gab es dann eine große Feier, die sich in zwei Teilen gestaltete. Zuerst wurde das *pravāraṇā* abgehalten, eine Zeremonie, in der jeder jeden um Verzeihung bat. Nach drei oder vier Monaten des Zusammenlebens auf engstem Raum kam es unvermeidlich zu einigen ungeklärten Spannungen und Missverständnissen, die aufgelöst werden mussten. Der erfahrenste Vollzeitler begann den Prozess mit den Worten: „Verehrte Herren, wenn ich in den letzten drei Monaten einen Fehler begangen habe oder jemanden gekränkt habe, oder etwas gesagt habe, das ich nicht hätte sagen sollen, dann bitte ich Euch, meine Entschuldigung anzunehmen.“ Alle anderen folgten diesem Beispiel, einer nach dem anderen, bis hinunter zur jüngst hinzugestoßenen Person.

Die zweite Zeremonie des Tages war das *kaṭṭhinacīvaradāna*. *Kaṭṭhina* bedeutet „schwierig“, *cīvara* bedeutet „Kleid“ oder „Robe“ und *dāna* bedeutet „gebend“ – demnach ist dies die Zeremonie des „schwierigen Gebens der Roben“. Wir sagen „Roben“, doch tatsächlich trug jeder zu jener Zeit „Roben“, das heißt die Vollzeitler trugen kein besonderes religiöses Gewand, wie wir vielleicht denken, wenn wir heute das Wort „Robe“ hören. Die Teilzeitler betrachteten sich als verantwortlich dafür, die Vollzeitler mit neuer Kleidung zu versorgen. Zu dieser besonderen Zeit, dem Ende der Regenzeit, wurde das als eine besonders verdienstvolle Gabe betrachtet. Es wurde eine „schwierige“ Gabe genannt, denn man hatte jedes Jahr nur diese eine Gelegenheit, sie zu machen, und die Mönche frisch geschneitelt wieder davon zu schicken.

Bis zum heutigen Tag gibt es eine traditionelle Prozedur in Burma, die diese Gabe wahrhaft schwierig gestaltet. Jedes Jahr stellen sich die Laienanhänger – oder vielmehr die Laienanhängerinnen – die Aufgabe, die Roben am Tage der Zeremonie selbst von Grund auf herzustellen. Sie bleiben die ganze Nacht auf und spinnen die Baumwolle in Garn, dann weben sie aus dem Garn das Tuch, schneiden es in Streifen, nähen diese zusammen und färben die fertigen Roben schließlich pünktlich zur Zeremonie – alles innerhalb von vierundzwanzig Stunden. Dieser Kraftakt wird als Zeichen ihrer Hingabe zu den Sangha-Vollzeitlern vollbracht.

Mit der Zeit begann sich das Regenzeitretreat aus dem einen oder anderen Grund auszudehnen. Die Vollzeitler blieben vielleicht manchmal noch eine Weile länger, nachdem der Regen aufgehört hatte, zum Beispiel um eine besonders spannende Diskussion über

den Dharma zu beenden. Und vielleicht wollten sie diese dann mit einer Zeit intensiver Meditation gemeinsam abrunden – und so weiter. Schließlich hielten sie sich so lange auf, dass fast schon wieder die nächste Regenzeit anstand und entschieden sich dann, dass es wenig Sinn machte, nur noch für ein oder zwei Monate auf Wanderschaft zu gehen. Mit der Zeit wurden ihre Unterkünfte weniger improvisiert, Schilfhütten und Laubendächer wurden durch dauerhaftere Bauten ersetzt. Auf diese Weise entstanden Klöster und die Vollzeitler wurden zu Mönchen.

Obwohl die Vollzeitler gewissermaßen dauerhaft unter Retreatbedingungen lebten, wurde die Tradition des Regenzeitretreats weiterhin eingehalten, und mit der Ausdehnung des Buddhismus wurde sie sogar in den Wüstenregionen Tibets, der Mongolei und des nördlichen Chinas, eingehalten, wo es nur wenig Regen gab und erst recht keine Regenzeit. Doch ob es Regenzeit- oder Sommerretreat genannt wurde, es war eine Zeit des verstärkten Bemühens. In einigen Ländern entwickelte sich der Brauch, am Ende des Retreats Ordinationen durchzuführen; und unweigerlich bestand der Abschluss in der Feier des *kārttikapūrṇimā*, des Vollmondtages des Monats Kārttika, des Sanghatages.

Die traditionellen Kategorien des Sanghas

Die Tatsache, dass Mönche und Laien, Vollzeitler und Teilzeitler existierten, zeigt, dass es sich beim Sangha nicht um ein homogenes Ganzes handelt. Er besteht vielmehr aus Individuen auf den verschiedensten Ebenen des Engagements, der inneren Verpflichtung und der spirituellen Errungenschaften. So können wir beispielsweise eine soziale, eine religiöse und eine spirituelle Ebene unterscheiden.

Der Mahā-Sangha

Auf der sozialen Ebene, gibt es den *Mahā-Sangha*, die große Versammlung, die aufgrund ihrer Größe so genannt wird. Sie besteht aus all jenen, die mit einem gewissen Grad an Aufrichtigkeit zu den Drei Juwelen Zuflucht nehmen und die eine kleinere oder größere Anzahl an ethischen Vorsätzen einhalten. Es ist das Kollektiv jener, die die spirituellen Prinzipien oder Wahrheiten des Buddhismus akzeptieren, unabhängig von ihrem Lebensstil, ob sie Mönche oder Laien sind, ob sie die Welt hinter sich gelassen haben oder noch in ihr leben und in vielen Fällen auch noch ganz *Teil* der Welt sind. So besteht der *Mahā-Sangha* sowohl aus Vollzeitlern als auch aus Teilzeitlern und sogar aus Menschen, die kaum mehr als dem Namen nach Buddhisten sind. Das ist die breiteste Ebene von Sangha.

Der Bhikṣu-Bhikṣuṇī Sangha

Auf der religiösen Ebene gibt es den Bhikṣu-Bhikṣuṇī Sangha. Manchmal wird der Begriff „Sangha“ so verstanden, dass er sich speziell auf die Gemeinschaft der Vollzeitler bezieht, worunter man normalerweise die Mönchs- und die Nonnengemeinschaft versteht.

Diese Begriffe Mönch und Nonne passen sicher auf viele Vollzeitler in der buddhistischen Geschichte. Es ist für uns heute schwierig, uns vorzustellen, wie viele von ihnen es in den alten buddhistischen Klöstern gab. Bis noch vor kurzem hätte ein tibetisches Kloster mit etwa fünfhundert Mönchen als klein gegolten. Das heißt, eine große Anzahl von Bhikṣus lebte in Klöstern. Doch der Bhikṣu Sangha war nie ein rein monastischer Orden. Wenn wir uns entscheiden den Begriff „Mönch“ im buddhistischen Kontext zu benutzen, müssen wir uns daran erinnern, dass er eine breitere Bedeutung hat, als es üblicherweise im Deutschen der Fall ist.

Heutzutage gibt es zwei Hauptzweige des monastischen Ordens: den Theravāda in Sri Lanka, Burma, Thailand, Kambodscha und Laos und den Sarvāstivāda in Tibet, China, Vietnam und Korea. Es gibt kaum Unterschiede zwischen der Lebensweise und den Regeln, die von den Mönchen dieser beiden großen Traditionen eingehalten werden. Doch es sollte festgehalten werden, dass tibetische Lamas nicht mit Bhikṣus zu verwechseln sind. „Lama“ bedeutet einfach spiritueller Lehrer; ein Lama kann manchmal ein Mönch sein, muss es jedoch nicht, besonders in den Nyingma- und Kagyu-Schulen. Japan ist ein eher besonderer Fall, da, obwohl die Bhikṣu-Ordination dort eingeführt wurde, sie dort ausgestorben ist und durch die Bodhisattva-Ordination ersetzt wurde.

Es gibt auch einen Nonnenorden, die *Bhikṣuṇīs*. Dieser war in vielen Teilen der buddhistischen Welt schon verschwunden, noch bevor er in Tibet eingeführt werden konnte, so dass weder der Theravāda-Buddhismus noch der tibetische Buddhismus derzeit eine Bhikṣuṇī-Tradition besitzt. Doch die Bhikṣuṇī-Ordination hat in Vietnam, China und Taiwan überlebt. (Es gibt derzeit viele Diskussionen darüber, ob es wünschenswert wäre, die Bhikṣuṇī-Ordination wieder weiträumiger einzuführen. Diese kontroversen Diskussionen drehen sich jedoch teilweise um die traditionelle Unterordnung der Nonnen unter die Mönche). Nonnen befolgen mehr oder weniger dieselbe Anzahl an Regeln wie die Mönche und werden mit demselben Respekt behandelt wie die Mönche – oder zumindest sollten sie das, gemäß der buddhistischen Tradition.

Ob man in einem Kloster lebt, oder als Wanderer oder Einsiedler, oder als eine Art örtlicher Priester – ein Bhikṣu oder eine Bhikṣuṇī zu sein, bedeutet noch nicht per se eine besondere Tiefe der Zufluchtnahme. Was diese Mitglieder des monastischen Sanghas gemeinsam haben, ist ihre spezielle Liste der ethischen Vorsätze. Das ist der Sangha im religiösen Sinne: eine Gruppe von Menschen, die abseits von der Welt leben, wenn man so will, und die als ein religiöser Orden durch einen gemeinsamen Lebensstil verbunden sind, besonders durch ein gemeinsames Regelwerk.

Novizen halten nur zehn Vorsätze ein, oder in manchen Traditionen zweiunddreißig, doch wenn sie *upasampadā* empfangen, die volle Aufnahme in den Orden, dann müssen sie 150 Regeln befolgen – und in einigen Teilen der buddhistischen Welt werden tatsäch-

lich alle der 150 Regeln eingehalten.¹⁸ Viele dieser Regeln sind heutzutage nicht mehr relevant, da sie unter den speziellen Bedingungen eines Wanderlebens im nördlichen Indien von vor zweieinhalbtausend Jahren eingeführt wurden, und sie werden in modernen Zeiten stillschweigend fallengelassen.

Die vier wichtigsten Regeln sind die *pārājikas*. *Pārājika* bedeutet „Niederlage“. Wenn man eine dieser Regeln bricht, wird man dauerhaft vom Orden ausgeschlossen und muss auf eine neue Wiedergeburt warten, bis man wieder beitreten kann. Das erste *Pārājika* ist, dass man das Leben keines anderen Menschen absichtlich nehmen soll. Das zweite ist, dass man nichts nehmen soll, was nicht gegeben wurde – das heißt, nichts von solchem Wert, dass es zu nehmen einen vor ein Gericht bringen würde. Das dritte ist, dass man sich jeglicher Form des Geschlechtsverkehrs enthalten soll.

Diese drei *Pārājikas* sind eindeutig genug, doch das vierte bedarf etwas der Erklärung. Das lautet, dass man sich nicht mit falschen Behauptungen bezüglich seiner spirituellen Errungenschaften schmücken soll. Westler scheinen sich nichts dabei zu denken, wenn sie andere Menschen fragen, ob sie erleuchtet sind oder *samādhi* erfahren haben. Doch im Osten wird es als spirituell schlechte Manieren betrachtet, in irgendeiner Form über die eigenen Errungenschaften zu sprechen, außer vielleicht mit seinen engsten Freunden oder seinem Lehrer.

Der Grund dafür wird in einer Episode des Pāli-Kanons geschildert, in der der größte Schüler des Buddhas, Sāriputta, anscheinend den ganzen Nachmittag meditierend im Wald verbracht hatte. Als er in den Abend hinaustritt begegnet er Ānanda, der in etwa sagt: „Dein Gesicht ist wunderbar strahlend heute; was hast du gemacht?“ Sāriputta antwortet so etwas ähnliches wie: „Ich habe im Wald meditiert; doch während ich meditierte, hatte ich nicht den Gedanken ‚ich meditiere‘.“¹⁹ Worauf er hier hinaus will ist, dass solange dieser Gedanke da ist, wir nicht wirklich meditieren, denn wir sind nicht über die Ebenen des persönlichen, subjektiven „Ichs“ hinausgegangen. In gewissem Sinne meditieren wir nur, wenn da keiner ist, der meditiert, wenn es sozusagen einfach „passiert“.

Moggallāna kommentiert das mit einem kleinen Wortspiel. „So sprechen wahre Menschen“, sagt er, „sie geben den Kern der Sache (*attha* auf Pāli) wieder, ohne das Selbst (*attā*) ins Spiel zu bringen.“ Dagegen wird bei den meisten von uns, wann immer wir ein bisschen meditieren oder ein bisschen Großzügigkeit an den Tag legen, sich das Ich irgendwie einschleichen, und es kommt zu einem vorübergehenden Aufblähen wenn wir denken: „*Ich* habe das getan“ oder „*ich* habe diese Erfahrung gemacht.“

18 Diese Regeln bilden den *prātimokṣa*, die Sammlung der Übungsregeln, die im Vinaya Piṭaka festgehalten wurden, so wie sie vom Buddha stammen. Die Versionen, denen die verschiedenen buddhistischen Traditionen folgen, sind leicht unterschiedlich. Vgl. Sangharakṣita: *The Three Jewels*. Birmingham 1998, S.185-87

19 *Samyutta-Nikāya* 28.1 (*The Book of the Kindred Sayings* Part III. Üb. F.L. Woodward und Mrs Rhys Davids. Oxford S. 186)

Die restlichen Regeln sind gegenüber diesen vier Grundregeln zweitrangig. Das wird darin deutlich, dass wenn man sie bricht, eine Wiedergutmachung möglich ist, indem man die Verstöße seinen Mitmönchen eingesteht. Selbst wenn man ein Einsiedler ist, sollte man deswegen den Kontakt mit dem breiteren Sangha nicht völlig aufgeben. Man wird in regelmäßigen Abständen Bericht erstatten wollen, um ein väterliches Auge auf sich zu spüren.

Buddhistische Mönche und Nonnen haben eine Reihe von Pflichten. Ihre erste Pflicht ist es, den Dharma zu studieren und zu üben; dabei werden sie insbesondere zur Meditation angehalten. Zweitens sollen sie der Laienbevölkerung ein gutes Vorbild sein. Drittens sollen sie predigen und lehren. Viertens haben sie die Verantwortung, die örtliche Bevölkerung vor unheilsamen übernatürlichen Einflüssen zu beschützen. In Kulturen, in denen man es für selbstverständlich erachtet, dass wir von verborgenen Kräften umgeben sind, wird traditionell geglaubt, dass einige dieser Kräfte wohltätig sind und andere böse, und dass Mönche durch ihre Askese, ihre Meditationen und Segnungen in der Lage sind, diese bösen Kräfte fern zu halten und daran zu hindern, gewöhnlichen Menschen etwas anzutun. Im Westen wird dieser Dienst nicht oft in Anspruch genommen, doch es ist eine sehr wichtige monastische Funktion im Osten.

Schließlich sollen Mönche weltlichen Rat geben. Wann immer im Osten Dinge schief laufen – wenn zum Beispiel die Kinder in Schwierigkeiten geraten, oder man nicht genug Geld hat oder ein Alkoholproblem oder Probleme mit den Nachbarn oder Probleme zwischen den Eheleuten – ist es üblich mit diesen Problemen zu den Mönchen zu gehen und sie um Rat zu fragen. Da sie selbst diese Probleme nicht haben, ohne Frau und Kinder und ohne Geld leben, kann man vielleicht eine objektivere Einschätzung der Situation erwarten, genauso wie ein Zuschauer von seinem Platz auf der Tribüne eine bessere Übersicht über das Fußballspiel hat, als die Spieler auf dem Spielfeld.

Der Buddhismusgelehrte Edward Conze hat einmal gesagt, dass der Buddhismus ohne den monastischen Orden kein Rückgrat hätte. Was man mit Sicherheit sagen kann ist, dass es ohne die Vollzeitler, Männer und Frauen, die sich ganz und gar der buddhistischen Praxis verpflichtet haben, nichts gibt, um das herum sich ein Sangha bilden kann. In Großbritannien gab es die ersten Mönche, bevor sich buddhistische Gruppen gebildet hatten. Der Pionier des englischen monastischen Sanghas war Allan Bennett, der als Ananda Maitreya 1902 in Burma ordiniert worden war und 1908 nach England zurückkehrte.²⁰ Doch inzwischen sind im Westen die klar getrennten Kategorien von Mönchen als Vollzeitlern und der Laienschaft als Teilzeitlern weitgehend zusammengebrochen. Und es wird mehr Fokus auf den Sangha gerichtet, der jegliche Unterscheidung von Lebensstil transzendiert. Das ist die wahre *spirituelle* Gemeinschaft: der *ārya-sangha*.

20 Um mehr über Ananda Maitreya zu erfahren, vgl. Stephen Batchelor: *The Awakening of the West*. London 1995, S. 40f

Der Ārya-Sangha

Ārya war ursprünglich der Begriff, der benutzt wurde, um eine bestimmte Gruppe von Völkerstämmen zu bezeichnen, die aus dem Nordwesten kommend in Indien einfielen. Aufgrund des hohen Status der erobernden Stämme bekam *ārya* allmählich die Bedeutung von „edel“ im allgemeineren Sinne, gewann mit der Zeit eine spirituelle Konnotation und bedeutete schließlich auch „heilig“. Der *Ārya-Sangha* ist demnach die Gemeinschaft der Edlen und Heiligen, derjenigen, die mit dem Transzendenten im Kontakt sind, die um die höchste Realität der Dinge wissen.

Da dies sowohl Laien als auch Mönche mit einschließt, kann man sagen, dass der Ārya-Sangha die spirituelle Hierarchie im Unterschied zur rein religiös-institutionellen Hierarchie des Buddhismus darstellt. Er kann nicht in Begriffen irgendeines formellen Schemas oder eines öffentlichen organisatorischen Aufbaus gehandhabt werden, sondern stellt eine verbindende Hierarchie zwischen Buddhaschaft und der unerleuchteten Menschheit dar. Seine Mitglieder stehen vielleicht nicht in physischem Kontakt miteinander – sie leben vielleicht nicht nur an verschiedenen Orten sondern sogar zu verschiedenen Zeiten – doch die transzendente Erfahrung oder Errungenschaften, die sie teilen, verbindet sie über Raum und Zeit hinaus. Der Ārya-Sangha ist der Sangha im rein spirituellen oder vielleicht besser noch transzendenten Sinne. Das heißt, er ist im Wesentlichen von den Qualitäten der Weisheit oder der Einsicht gekennzeichnet.

Der buddhistische Pfad wird oft in drei Grundelemente aufgeteilt: Ethik, Meditation und Weisheit.²¹ Alle drei sollten gleichzeitig entwickelt werden, doch sie gipfeln alle in Weisheit.

Ethik und Meditation können zwar ohne Weisheit geübt werden, doch Weisheit kann nur auf der Grundlage von Ethik und Meditation entwickelt werden. Und die Entwicklung von Weisheit (*prajñā*) ist ihrerseits ebenfalls in drei Bestandteile unterteilt.²² Die erste Ebene ist die Weisheit, die durch Hören entsteht: *śruta-mayī-prajñā*. Der Begriff bezog sich ursprünglich auf mündliches Lernen, kennzeichnend für eine Gesellschaft, die noch nichts schriftlich festhielt, doch wir können darin jegliche Erkenntnis und jedes Verständnis mit einschließen, das aus Büchern gewonnen wurde, sowie aus Gesprächen und Vorträgen. Man lernt alles *über* das Wesen der Wirklichkeit und sogar über das Wesen der Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit. Auf dieser Ebene geht es darum eine klare begriffliche Vorstellung davon zu bekommen, wie die Dinge wirklich sind.

Die zweite Ebene der Weisheit ist Weisheit, die durch unser eigenes Denken und Reflektieren gewonnen wird: *cintā-mayī-prajñā*. Nachdem wir etwas über das wahre Wesen

21 Der Buddha hat den Pfad zur Erleuchtung häufig mit dieser Formel beschrieben und laut dem Pāli-Kanon tat er dies viele Male in den letzten Tagen seines Lebens. Vgl. *Dīgha-Nikāya* 16 sowie Ñānamoli: *The Life of the Buddha*. Kandy 1992, S. 291. Für eine Ausführung zum dreifältigen Pfad, vgl. Sangharakshita: *What is the Dharma?* Birmingham. 1998 Kap. 10-12

22 Zu den drei Ebenen der Weisheit im Pāli-Kanon siehe *Dīgha-Nikāya* 33. Vgl. außerdem Sangharakshita: *What is the Dharma?* Birmingham. 1998 S.148-50

der Dinge gehört und gelesen haben, lassen wir uns das Gehörte durch den Kopf gehen, beginnen dadurch ernsthaft darüber nachzudenken – und mit der Zeit entwickeln wir unsere eigenen Einsichten. So gewinnen wir ein tieferes Verständnis.

Die dritte Ebene der Weisheit, ist Weisheit, die durch Meditation entsteht: *Bhāvanā-mayī-prajñā*. Diese Weisheit ist weit jenseits jeden rein intellektuellen Verstehens. Sie ist nichts Durchdachtes; sie ist überhaupt nicht begrifflich. Wahre Weisheit kann erst dann entstehen, wenn der Geist vollkommen still geworden ist. Sie zeigt sich in der Form direkter Erkenntnisblitze: intuitives, begriffsloses Verstehen. In dem konzentrierten Geisteszustand, der durch Meditation entsteht, kann die Wahrheit oder die Wirklichkeit direkt in unserem Geist aufleuchten, weder von Gedanken, Vorstellungen noch Gefühlen verfälscht.

Der Ārya-Sangha besteht nur aus denjenigen, die diese dritte Ebene der Weisheit erfahren haben. Doch im spirituellen Leben geschieht nichts plötzlich. Jegliche Meisterschaft, ob auf dem Gebiet der Ethik, der Meditation oder der Weisheit, entwickelt sich allmählich. Unabhängig von den Rückschlägen und Umwegen, die wir zeitweise in unserem spirituellen Leben erleben mögen, ist echter Fortschritt stetig und systematisch. So ist es auch mit der Erfahrung von Einsicht und dementsprechend mit der Entwicklung als Mitglied des Ārya-Sanghas – denn es gibt selbst innerhalb dieser erlesenen Gesellschaft verschiedene Ebenen der Errungenschaften. Wenn die eigene Meditation zu schwach ist, um irgendetwas Stärkeres zu stützen, mag man vielleicht kaum mehr als einen schwachen Moment der Einsicht erleben. Doch wenn unsere Konzentration stärker geworden ist, ist der Moment der Einsicht, wenn wir ihn erleben, hell genug, um die Tiefen der Wirklichkeit auszuleuchten. Und genau durch den Grad der Intensität ihrer Einsicht werden die verschiedenen Arten von *Ārya-pudgalas* (edle oder heilige Personen) unterschieden.

Doch wie können die verschiedenen Grade der Einsicht gemessen werden? Traditionellerweise gibt es zwei Möglichkeiten: eine subjektive und eine objektive. Subjektiv wird Einsicht an der Anzahl der „Fesseln“ gemessen, die durch sie zerbrochen werden. (Mit dieser Herangehensweise beschäftigen wir uns zu Beginn des nächsten Kapitels.) Objektiv wird Einsicht an der Anzahl der verbleibenden Wiedergeburten gemessen, die nachdem diese Ebene der Einsicht erlangt wurde, noch zu durchleben sind. Diese Messung wird benutzt, um den Sangha im „Tiratana Vandana“ zu definieren, der Lobpreisung der Drei Juwelen, die von Buddhisten in aller Welt rezitiert wird. Im dritten Abschnitt wird der Sangha dort als „glücklich voranschreitend... geradsinnig voranschreitend... planvoll voranschreitend... einträchtig voranschreitend“ beschrieben.²³ Und es wird des Weiteren erklärt, dass der Sangha aus Personen von vier klar unterschiedenen Ebenen der spirituellen Entwicklung besteht. Jede dieser Ebenen hat ihren eigenen Namen:

23 Der Buddha hat diese vierfache Einteilung bei vielen Gelegenheiten gemacht; siehe beispielsweise *Dīgha-Nikāya*. 252; sieh auch Ñanamoli: *The Life of the Buddha*. Kandy 1992, S. 162

1. Ein Stromeingetretener oder *śrotapanna* ist jemand, der sozusagen nicht länger gegen die Strömung ankämpfen muß. Er oder sie kann nicht mehr vom Pfad der spirituellen Entwicklung zurückfallen und es heißt, dass er oder sie in höchstens sieben Wiedergeburt vollkommene Erleuchtung erlangen wird.
2. Ein Einmalwiederkehrer oder *sakṛdāgāmin* ist jemand, der im nächsten Leben Befreiung erlangen wird.
3. Ein Nichtwiederkehrer oder *anāgāmin* ist jemand, der überhaupt nicht mehr in die Welt der Menschen zurückkommen muss, sondern in den sogenannten „reinen Ländern“ (*śuddhāvāsa*) in den höchsten Reichen der reinen Form, dem *rūpadhātu* wiedergeboren wird. Er oder sie erlangt von dort aus Nirvāṇa.
4. Ein Arhant (was einfach „einer, würdig der Verehrung“ bedeutet) ist jemand, der bereits das Ziel erlangt hat.

Diese rein spirituellen Kategorien bilden den Ārya-Sangha. Doch der Buddha beschrieb den Ārya-Sangha auch in bunteren Worten. Er verglich den Mönchsorden mit dem weiten Ozean und sagte, dass genau wie der weite Ozean alle Arten von Monstern berge, der Sangha ebenfalls seine eigenen spirituellen Giganten besäße.²⁴ Diese Monster der Tiefe bilden sozusagen den Ārya-Sangha.

Es ist für den größeren Sangha eindeutig gut, regelmäßigen Kontakt mit diesen Giganten zu haben, was einer der Vorteile gewesen sein muss, die der Buddha vor Augen hatte, als er den Sangha dazu aufforderte, sich regelmäßig in großen Zahlen zu versammeln. Wenn man daran gewöhnt ist, im Rahmen einer kleinen örtlichen buddhistischen Gemeinschaft zu leben und zu arbeiten, ist es von Zeit zu Zeit gut, ein Gefühl für die Bandbreite des gesamten Sangha zu bekommen und sein eigenes Leben und Arbeiten innerhalb eines viel größeren Kontextes zu erfahren. Wenn wir daran gewöhnt sind, ein großer Fisch im kleinen Teich zu sein, ist es heilsam sich hin und wieder nur als kleine Sprotte in einem gewaltigen Ozean zu erleben. Wir mögen manchmal sogar einen flüchtigen Blick auf etwas erhaschen, das ein echtes Monster zu sein scheint – obwohl es natürlich innerhalb des Sanghas nicht immer leicht ist, festzustellen, wer nur ein kleiner Fisch und wer ein Wal ist.

2.2 Die Hierarchie der Bodhisattvas

Die spirituelle Hierarchie des Ārya-Sanghas wird im Pāli-Kanon, einer Sammlung von Niederschriften der Lehren des Buddhas, beschrieben.²⁵ Der Pāli-Kanon wird von allen Schulen anerkannt und wird in den Theravāda-Schulen von Sri Lanka, Burma und

²⁴ siehe Nanamoli: *The Life of the Buddha*. Kandy 1992 S. 162

²⁵ Um mehr über die Entstehung des Pālikanon und seinen Aufbau zu erfahren vgl. Dennis Lingwood (Sangharakshita): *Das Buddha-Wort*. Das Schatzhaus der „heiligen Schriften“

Thailand als die Gesamtheit der buddhistischen kanonischen Literatur betrachtet. Alle anderen buddhistischen Schriften fallen unter die grobe Überschrift des Mahāyāna-Buddhismus – der manchmal auch als „weiterentwickelter“ Buddhismus bezeichnet wird – und der in Tibet, China, Japan, Korea, Vietnam und einigen anderen Ländern in Fernost zu finden ist – sowie heutzutage auch im Westen. Der Begriff Mahāyāna bedeutet „großer Weg“ und die Schulen, die die Mahāyāna-Schriften nicht anerkannten, wurden als Hīnayāna oder „kleiner Weg“ bezeichnet – ein Name, den sie sich natürlich nicht selbst gegeben haben.

Der Begriff des Ārya-Sangha gehört zu den Grundannahmen und Lehren aller verschiedener Schulen. Doch der Mahāyāna-Buddhismus fügt dieser Grundeinteilung noch eine weitere Hierarchie hinzu. Das ist die Hierarchie der Bodhisattvas, derjenigen, die nicht nach ihrer eigenen Befreiung vom Leiden streben, sondern nach dem Bodhisattvaideal: Erleuchtung nicht nur zu unserem eigenen Wohl, sondern zum Wohle aller Lebewesen.²⁶

Wie beim Ārya-Sangha gibt es vier Entwicklungsgrade der Bodhisattvas, entsprechend der Anzahl der Entwicklungsstufen, (genannt *bhūmis*), die sie durchschritten haben.

1. Anfänger-Bodhisattvas oder *ādikārmika-bodhisattvas* haben das Bodhisattva-Ideal aufrichtig akzeptiert, haben jedoch die erste Stufe des Pfades noch nicht erreicht und besitzen auch noch keinen Grad transzendenter Einsicht.
2. Bodhisattvas „des Pfades“ sind all jene, die sich zwischen *bhūmi* eins bis sechs bewegen.
3. „Unumkehrbare“ Bodhisattvas sind diejenigen, die das siebte *bhūmi* (von zehn) erreicht haben. Genauso wie ein Stromeingetretener nicht zurückfallen kann in die niedrigeren Existenzbereiche, so kann auch ein unumkehrbarer Bodhisattva nicht zurückfallen, nach dem Ziel individueller Erleuchtung zu streben – was aus der Sicht des Mahāyānas ein niedrigeres Ziel ist – sondern kann sicher sein, dass er seinen Entwicklungsschwung bis zur Erleuchtung zum Wohle aller Wesen aufrechterhalten wird.
4. Bodhisattvas „des *dbarmakāya*“. Das ist ein etwas abstruser Begriff, der sich auf das bezieht, was man als personalisierte Aspekte der Buddhaschaft bezeichnen könnte. So wie weißes Licht in die sieben Farben des Spektrums, wie sie im Regenbogen zu sehen sind, aufgespalten werden kann, so kann quasi das reine weiße Licht der Erleuchtung in die verschiedenen Farben zerlegt werden, das heißt, in die verschiedenen Aspekte des erleuchteten Geistes: Liebe, Weisheit, Friede, Freiheit, Wissen und so weiter. Wenn der Buddha eine Personifizierung der Erleuchtung ist, so steht ein Bodhi-

des Buddhismus – eine Einführung in die kanonische Literatur. Essen
 26 vgl. Sangharakshita: *The Bodhisattva Ideal*. Birmingham. 1999, S. 180-5

sattva des *dbarmakāya* für die Personifizierungen verschiedener individueller Aspekte der Erleuchtung.

Die beiden Hierarchien – der Ārya-Sangha und die vier Ebenen des Bodhisattva-Pfades – stimmen zu einem gewissen Grad eindeutig überein; einige Mahāyāna-Texte bezeichnen die Stromeingetretenen als „Hinayāna-Bodhisattvas“.

So ist der Sangha eine spirituelle Gemeinschaft, die auf verschiedensten Ebenen existiert, von der sozialen und religiösen bis hin zur höchsten spirituellen Ebene. Und wir nehmen Zuflucht zum Sangha, indem wir ihm auf der uns möglichen Ebene beitreten. Zunächst können wir uns ihm auf der Ebene des *mahā-sangha* zugesellen, indem wir einfach ein Mitglied der buddhistischen Gemeinschaft in einem rein formalen und äußerlichen Sinne sind. Zweitens können wir ihm in einem eher religiösen und mehr engagierten Sinne beitreten, indem wir ordiniert werden. In der Theravāda-Tradition bedeutet Ordination, ein Mönch zu werden, doch im Mahāyāna ist die Bodhisattva-Ordination im Prinzip sowohl für Mönche als auch für die Laien gleichermaßen, obwohl wir in der Praxis feststellen werden, dass der Begriff „Sangha“ häufig nur in Bezug auf die Mönche benutzt wird. In dem Orden, den ich gegründet habe, gibt es nur eine Ordination, egal welchen Lebensstil oder welches Geschlecht man hat. Drittens, kann man Teil des Sanghas auf der Ebene des Ārya-Sanghas oder des Bodhisattva-Sanghas werden, durch seine eigenen spirituellen Errungenschaften. Im nächsten Kapitel werden wir uns damit auseinandersetzen, was diese Errungenschaften beinhalten.

2.3 Die Geschichte der spirituellen Gemeinschaft

Geschichte ist ein gefährliches Unterfangen, das ohne wirklich Hoffnung auf Erfolg versucht, etwas, das in der Vergangenheit geschehen ist, mit Objektivität zu betrachten. An schlichte Fakten zu gelangen, gestaltet sich oft als schwierig. Hat König Alfred wirklich diese Kuchen anbrennen lassen? Niemand weiß es. Hat König John wirklich seine Juwelen im Wash²⁷ verloren? Niemand weiß es. Hat König Richard III. wirklich diese beiden kleinen Prinzen im Tower eingesperrt? Wieder weiß es niemand. Historiker streiten sich noch immer über all diese Einzelheiten. Selbst wenn sich alle über die Fakten einig sind, erwarten den unachtsamen Historiker weitere Fallstricke. Schulkinder denken heutzutage nicht mehr: „Erdkunde beschäftigt sich mit Landkarten, Geschichte mit Menschen.“ Geschichte ist nicht mehr nur der „verlängerte Schatten der Menschheit“. Heute gibt es alle möglichen unterschiedlichen Sichtweisen. Man kann umfassende pauschale Verallgemeinerungen von sich geben oder eine enge, hoch fokussierte Datenerhebung durchführen. Man kann die Dinge aus gesellschaftlich-sozialer Sicht oder kultureller Sicht, aus ökonomischer oder feministischer Sicht betrachten... und es gibt vollkommen verschie-

27 großes Flussmündungsgebiet an der Ostküste Englands (Anm. d. Üb.)

dene und sogar widersprüchliche Blickwinkel, die man wiederum innerhalb jeder einzelnen dieser und jener Sichtweise einnehmen kann.

Doch nachdem ich uns daran erinnert habe, dass, wenn wir von Geschichte sprechen, wir umsichtig vorgehen sollten, werde ich nun alle Vorsicht in den Wind schlagen und die Geschichte in ihrer Gesamtheit betrachten. Ich möchte versuchen mit wenigen groben Pinselstrichen einen lebendigen Gesamteindruck wiederzugeben. Natürlich kommen und gehen auch solche großformatigen Gesamtüberblicke, wie alles andere in der Welt. Hegel sah die Geschichte als eine fortschreitende Verkörperung des Geistes und darüber hinaus als einen Prozess, der sich von Ost nach West, von China bis zum modernen Amerika bewegte.²⁸ Nach Hegel stellte Karl Marx die Geschichte in Begriffen von Wirtschaft und Klassenkonflikt dar, wie sie durch vier große Phasen ging – Theokratie, Feudalismus, Kapitalismus und Kommunismus – gemessen daran, wer die Kontrolle über die Produktionsmittel besaß.

Dann kam Toynbees Gesamtsicht des Entstehens und Vergehens von Zivilisationen, in der mehr als zwei Dutzend verschiedene Zivilisationen genannt werden, von denen einige nur noch in der Form ihrer Denkmäler überlebt haben, wie Ägypten, während andere, wie der Hinduismus, immer noch blühen und wieder andere, wie Tibet vor der chinesischen Invasion, nur noch in dem, was Toynbee eine versteinerte Form nennt, existieren (auch wenn die meisten Buddhisten mit dieser Einschätzung nicht einverstanden wären).²⁹ Keine dieser Sichtweisen der Geschichte hat das zwanzigste Jahrhundert in besonders gutem Zustand überstanden; und Francis Fukuyamas kürzlicher Versuch, das Ende der Geschichte vorherzusagen, wirkt bereits etwas verfrüht.³⁰ Doch der existentialistische Philosoph Karl Jaspers (1883 – 1969) bietet uns in seinem Konzept des Achsenzeitalters einen Einblick in die geschichtliche Entwicklung von weit verstreuten Beispielen eines radikal individualisierten Bewusstseins, das in keiner Diskussion des Ideals des Menschen als Individuum unbeachtet bleiben kann.³¹ Von diesem Anfangspunkt aus werden wir uns einen kurzen geschichtlichen Abriss über die spirituellen Gemeinschaften verschaffen – die nichts anderes sind, als Individuen, die sich auf kollektiver Ebene miteinander organisieren.

Die Geschichte der Menschheit als Lebensform umfasst Jahrtausende und Jahrmillionen. Ein Großteil dieser Zeitspanne wird normalerweise einfach als prähistorisches Zeitalter bezeichnet. Das Auftreten des speziell menschlichen Bewusstseins schuf zum ersten Mal eine Lebensform, die nicht in rein biologischen Begriffen definiert werden konnte. Wurzeln, Früchte und Samen sammelnd und später Wild jagend zogen Familiengruppen oder Stämme durch eine Welt, die viel kleiner als unsere heutige war. Ihre Sichtweise der Vergangenheit und Zukunft war eng und ihre Sicht der Umwelt beschränkt auf ihre un-

28 vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *The Philosophy of History*. New York 1956

29 vgl. Arnold J. Toynbee: *A Study of History. The Geneses of Civilizations*. New York 1962

30 vgl. Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*. Avon Books. 1997

31 vgl. Karl Jaspers: *The Origin and Goal of History*. London 1953

mittelbare Umgebung. Was sie kannten, kannten sie aus direkter Erfahrung und war ihnen vertraut. Sie wussten fast nichts, außer wie man überlebte, doch das konnten sie in der Tat sehr gut. Gleichzeitig, da ihre Zahlen so gering waren, musste ihnen die Natur, durch die sie streiften, als schreckliche unermessliche Weite erscheinen.

Sie wanderten durch Wälder oder Steppen, hausten in Höhlen oder Erdgruben oder unter Baumwurzeln. Ihnen stand nichts aus der Vergangenheit Vererbtes zur Verfügung – keine Häuser, keine Dörfer, keine Brücken, Straßen, noch nicht mal Hütten oder Pfade. Es gab keine Gesetze, noch gab es irgendeine Autorität außer der des Familienoberhauptes. Es gab kein mechanisches Gefühl der vergehenden Zeit, an dem man seine eigene Erfahrung messen konnte: man sah nur die Sonne auf- und untergehen und beobachtete das Fortschreiten der Jahreszeiten. Die kahlen Bäume bekamen Knospen und öffneten ihre neuen Blätter zum Licht, dann sah man dieselben Blätter gelb werden und zu Boden fallen. Diese Veränderungen gingen mit Temperaturwechsel einher und mit Veränderungen in der Art und Weise, wie man zu seiner Nahrung kam. Doch man wusste nichts über die Vergangenheit und nichts über Geschichte. Man kannte seine Eltern und Großeltern, seine Kinder und Enkelkinder, doch jenseits dessen war nur Nebel. Man wusste nichts über Menschen, die zu anderen Zeiten und Orten gelebt hatten. Es gab kein „Wissen“ in unserem Sinne des Wortes. Der primitive Mensch war unwissend und, soweit wir wissen, glücklich in seiner Unwissenheit. Wir können uns einen solchen Zustand kaum vorstellen; für uns erscheint ein solches Zeitalter sehr weit entfernt zu liegen.

Doch in gewissem Sinne ist es ganz und gar nicht weit von uns entfernt. Das prähistorische Zeitalter ist letztlich nichts anderes als die Geschichte der Menschheit. Die zehn- oder zwanzigtausend Jahre des modernen oder historischen Menschenzeitalters sind nicht mehr als ein Schlusspunkt der langen, verschlungenen paläolithischen und neolithischen Zeitalter unserer Entwicklung. Eigentlich leben wir immer noch in den Ausläufern des Steinzeitalters. Fast alles was wir wertschätzen – Hochkultur, Zivilisation, Literatur, Wissenschaft und Technologie, Arbeit und Freizeit – war unserer Lebensform fast ihre gesamte Geschichte über unbekannt. Unsere Wurzeln gehen in der Tat sehr tief. Fast die gesamte Zeit unserer Existenz als Lebensform waren wir primitiv und unwissend; und unter der Oberfläche sind wir es größtenteils noch immer. Ein Großteil unserer unbewussten Prägungen entstammt in der Tat den Anforderungen des primitiven Lebens.

Diese beinahe unvorstellbaren gewaltigen und fast völlig leeren Einöden der vorge-schichtlichen Zeit werden manchmal, poetisch, als das Zeitalter des Prometheus bezeichnet, benannt nach einem Halbgott, der in der griechischen Mythologie das Feuer aus dem Himmel stahl, damit die Menschheit es nutzen konnte. Neben der Benutzung des Feuers stellten primitive Menschen Werkzeuge aus Stein her und entwickelten die Anfänge der Sprache und der Religion. Die großen Mythen von Kosmos und Natur entstanden gegen Ende dieser Periode und mit der Religion entstand die Kunst, die noch bis vor kurzer Zeit untrennbar mit Religion verbunden war.

Dann begannen vor etwa 20 000 Jahren diese ehemaligen Jäger und Sammler auf einmal – im Verhältnis betrachtet geschah das recht plötzlich – den Boden zu bestellen, Samen zu pflanzen und die Ernte einzubringen. Mit der Entwicklung der Landwirtschaft wurde an manchen Orten das Nomadenleben zu Dorfsiedlungen und schließlich zu kleinen und großen Städten, insbesondere entlang der großen Flusstäler Asiens und Nordafrikas: dem Nil, dem Tigris und Euphrat, dem Indus und Ganges und dem Huang Ho und Yangtze Kiang. Die Landwirtschaft förderte die Entwicklung der Vorausschau. Das Pflügen des Bodens, um in Zukunft ernten zu können, war überlegtes Handeln, nicht ein spontaner Impuls, und war so der erste Schritt hin zur Zivilisation.

Die Entwicklungsrate nahm exponentiell zu und die Steinzeit wurde in schneller Folge von der Bronzezeit und der Eisenzeit abgelöst. Alphabete wurden erfunden; es wurde eine Art von Literatur und Geschichte geschrieben; grundlegende Geometrie und Astronomie wurden gemeistert; Regierung, Verwaltung und Gesetz nahmen Gestalt an; und Handel, Kriege und Eroberungen sorgten dafür, dass diese Entwicklungen weiter verbreitet wurden. Fruchtbarkeitsmythen ersetzten die alten Kosmos- und Naturmythen. Dieser ganze Zeitraum ist als das Zeitalter der Agrikultur bekannt, das Flusstalzeitalter, oder das Zeitalter des Gottkönigtums.

Dann kam es vor etwa 2500 Jahren zu einer weiteren großen Veränderung im Bewusstsein, die von Karl Jaspers als das Achsenzeitalter bezeichnet wird, als sich die großen Religionen entwickelten, zur selben Zeit als auch eine Reihe großer Weltreiche entstanden. Und dann könnten wir noch eine weitere Revolution benennen, die vor fünfhundert Jahren begann: das Zeitalter der Wissenschaft und Technik oder das Zeitalter der Angst. Doch der entscheidende Moment in der Entwicklung der Menschheit, der, an dem die Lebensform ihr einzigartiges Potential zum ersten Mal erkannte, ist das Achsenzeitalter.

Der Begriff, den Jaspers prägte, stammt von Hegel, der in seiner „Philosophie der Geschichte“ von einer Achse der Geschichte spricht, dem Punkt an dem die gesamte Menschheitsgeschichte sich wendet.³² Für ihn war dieser Punkt die Erscheinung Christi, doch Jaspers weist darauf hin, dass diese Interpretation nur für einen gläubigen Christen von Bedeutung ist. Wenn es tatsächlich eine Achse in der Geschichte gibt, muss es sich dabei um eine Reihe von Umständen handeln, die für jeden von Bedeutung ist. Um als historischer, für alle gleichermaßen gültiger Referenzrahmen zu überzeugen, muss ein solcher Achsenpunkt ohne die Unterstützung einer bestimmten Religion auskommen.

Jaspers findet diesen entscheidenden Wendepunkt in einem spirituellen Aufbruch, den er zwischen 800 und 200 v. u. Z. zu erkennen glaubt. Überall auf der Welt – oder zumindest in den entwickelteren Teilen der Welt – scheint die Menschheit plötzlich aus einem Zeitalter lang währenden Schlaf zu erwachen. Zu dieser Zeit werden einzelne Menschen geboren, deren Leistungen und Sichtweisen die gesamte menschliche Rasse direkt

32 vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *The Philosophy of History*. New York 1956, S. 319

oder indirekt zutiefst beeinflussen sollten. Selbst nach 2500 Jahren werden viele dieser Individuen noch immer in den Häusern der Menschen verehrt, ihre Arbeit immer noch geschätzt, zu Rate gezogen und diskutiert.

Die *Analekten* des Konfuzius (551 – 479 v. u. Z.) sind vermutlich noch immer die größte einzelne Einflussquelle auf den chinesischen Charakter, während das *Tao-te Ching*, das von der gänzlich mystischen Gestalt des Lao-tzu (?604 – ?531 v.u.Z.) verfasst wurde, Jahr um Jahr weltweit auf den Bestsellerlisten zu finden ist. Diese beiden sind nur die zwei bekanntesten einer ganzen Reihe von chinesischen Weisen, zu denen auch Mencius (372 – 289 v.u.Z.) und Chuang Tzu (etwa 350 – 275 v.u.Z.) gehören. Indien kann sich einer ganzen Galaxie von Weisen rühmen, die für die Weisheitslehren der Upanischaden zuständig sind, sowie des Gründers des Jain-Glaubens, Mahāvīra, und natürlich Gautama, der Buddha. Mehr oder weniger zeitgleich wurde Persien mit der Gestalt des Zoroaster oder Zarathustra (?628 – ?551 v.u.Z.) gesegnet, den wir als den Gründer oder Neube-gründer des Zoroastentums kennen, dem Glauben der Parsen. Dies war die Religion des persischen Weltreiches und hatte großen Einfluss auf die semitischen monotheistischen Religionen: das Judentum, das Christentum und den Islam.

Das kleine Land Palästina brachte große jüdische Propheten hervor: Amos und Jesaja, Jeremiah, der zweite Jesaja und eine Reihe anderer, deren feine moralische Einsichten erst viel später durch Jesus von Nazareth entwickelt wurden und in der Tat noch immer in der heutigen westlichen Welt wiederklingen.

Und schließlich kam es in Griechenland zu einem Ausbruch philosophischer, spiritueller und künstlerischer Kreativität, wie es sie weder zuvor noch danach je gegeben hat. A.N. Whitehead machte die berühmte, wenn auch etwas gewagte Bemerkung, dass die westliche Philosophie kaum mehr als eine Reihe von Fußnoten zu Platon sei.³³ Platon war der Schüler Sokrates und der Lehrer Aristoteles, dessen Werke das mittelalterliche christliche und muslimische Denken prägten. Doch diese drei stehen nur für den Höhepunkt einer komplexen philosophischen Tradition.

Die epische Dichtung von Homer, die lyrische Poesie von Pindar, die Fabeln des Ysop, die dichterischen Dramen von Sophokles, Euripides und Aischylos, die Komödien des Aristophanes und die Skulpturen des Phidias und Praxiteles stellen die feinsten Kunstwerke dar, die von einer unglaublich reichhaltigen Kultur übrig geblieben sind, die auch die ersten modernen Historiker, Herodot und Thucydides, hervorbrachte, sowie den Arzt Hippokrates, dessen Eid der medizinischen Ethik noch heute für die Ärzte der westlichen Medizin von Bedeutung ist. Und schließlich sind mit Thales, Anaximander, Pythagoras, Archimedes und Euklid nur einige der griechischen Denker genannt, die zusammen die Prinzipien der Mathematik und der wissenschaftlichen Methodik aufbauten,

33 „Die sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas lautet, dass sie aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon besteht.“ A.N. Whitehead: *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*. Frankfurt 1979, S. 91

die zweitausend Jahre später eine weitere intellektuelle Explosion hervorrufen sollten, die uns die heutige Welt, so wie wir sie kennen, bescherte.

Die schlichte Aufzählung dieser Namen macht deutlich, dass, wie Jaspers bemerkte, „in diesem Zeitalter die grundlegenden Kategorien geboren wurden, in denen wir heute noch denken und die Anfänge der Weltreligionen geschaffen wurden, nach denen die Menschen immer noch leben.“ Jaspers sagt weiter: „Mythen wurden während dieses Übergangs umgeformt, wurden in neuen Tiefen verstanden, die eine Mythen-Schaffung neuer Art war, zur selben Zeit als der Mythos an sich zerstört wurde... Der Mensch ist nicht länger in sich eingeschlossen. Er wird sich seiner unsicher und öffnet sich dadurch zu neuen unendlichen Möglichkeiten.... Zum ersten Mal traten *Philosophen* auf. Die Menschen wagten es, sich auf sich selbst als Einzelwesen zu verlassen.“³⁴

Wenn wir fragen, was all diese verschiedenen Individuen gemeinsam haben, ist das die offensichtliche Antwort. Sie waren nicht nur bahnbrechende Figuren – Religionsgründer oder Gründer neuer Denkschulen oder neuer Kunstformen. Sie betrachteten sich mit Sicherheit nicht selbst auf diese Weise, obwohl, wenn wir zurückschauen auf das, was in Folge ihrer Leben geschah, wir sehen können, dass viele von ihnen auf die eine oder andere Weise Begründer wurden. Nein – was sie alle gemeinsam haben ist, dass sie alle wahre Individuen sind. Sie unterscheiden sich von der Masse der Menschheit nicht, weil sie diese beherrschten, regierten oder eroberten, sondern weil sie waren, was sie waren. Selbst über die Distanz von Jahrtausenden hinweg erkennen wir sie als klar definierte Individuen und können so in gewisser Weise mit ihnen persönlich in Beziehung treten. Sie stehen für eine neue Form von Mensch, die vor diesem Zeitalter einfach nicht sichtbar war. Sie dachten unabhängig. Sie waren nicht psychologisch abhängig von der Gruppe. Sie waren, falls nötig, in der Lage, allein zu stehen.

Die historische Entwicklung der spirituellen Gemeinschaften

Aufgrund dieser neuen Mutation (wenn man so will) stellen wir fest, dass aus spiritueller Sicht von da an das Gegeneinander-Arbeiten zweier Kräfte sich durch unsere Geschichte zieht: das Individuum und die Gruppe. Zu diesen beiden sollten wir noch eine dritte hinzufügen: spirituelle Gemeinschaften. Da es ein allgemeines Merkmal des Individuums ist, dass es mit anderen Individuen oder Proto-Individuen in Beziehung tritt, können wir häufig feststellen, dass es im Zusammenhang mit einer spirituellen Gemeinschaft arbeitet. So entstanden im alten Griechenland eine Reihe von philosophischen Schulen – die milesische Schule, die platonische Schule, die neoplatonische Schule, die Stoiker und die Epikuräer. Wir sollten uns diese nicht als akademische Denkschulen im modernen Sinne vorstellen. Sie wurden – zumindest zu einem gewissen Grad – als spirituelle Gemeinschaften gegründet, von Meistern und Schülern, die gemeinsam nach der Wahrheit suchten. Die Schule eines der einflussreichsten griechischen Denker, Pythagoras, wurde aus-

34 vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *The Philosophy of History*. New York 1956, S. 2f

drücklich als mystische Gesellschaft bezeichnet. Solche spirituellen Gemeinschaften gab es überall in der griechisch-römischen Welt.

In Palästina bildeten zur gleichen Zeit Gemeinschaften wie die Essener den Nährboden, in den Jesus von Nazareth die Samen seiner Lehren pflanzte; und später verbreiteten sich christliche Gemeinschaft mit großer Geschwindigkeit überall rund um das Mittelmeer.

Inzwischen gab es etwa um das dritte Jahrhundert u. Z. in dem, was heute als der Irak und der Iran bekannt sind, Gemeinschaften der Manichäer – Anhänger des Propheten Mani – und wenig später entstanden in der gleichen Gegend verschiedene Sufi-Gemeinschaften. Während dieser Zeit verbreitete sich in Indien der buddhistische Sangha und in geringerem Maße auch der Jain-Sangha. Man würde erwarten, auch in China spirituelle Gemeinschaften zu finden, doch bis sich im zweiten Jahrhundert dort buddhistische Sanghas bildeten, ließe sich höchstens eine des Lesens und Schreibens mächtige Elite als diese Rolle erfüllend erwähnen.

Drei Traditionen spiritueller Gemeinschaften waren und sind noch immer von besonderer Bedeutung, gemessen an der Anzahl der darin engagierten Individuen, an der Länge des Zeitraums ihrer Existenz und an ihrem Einfluss auf die Welt. Dies sind die buddhistischen, die Sufi- und die christlichen Gemeinschaften. Unter diesen ist der buddhistische Sangha die älteste. Es wird nicht oft erkannt, dass der buddhistische Sangha sozusagen die klassische Form der spirituellen Gemeinschaft ist. Buddhisten bildeten spirituelle Gemeinschaften von Anfang an, nicht als eine Art Nachgedanken. Man könnte sogar sagen, dass der Buddhismus vor allem eine spirituelle Gemeinschaft *ist*. Der Sangha ist ein integraler Bestandteil der Drei Juwelen auf jeder Ebene. Und er existiert in zwei großen Formen, wie wir gesehen haben – dem Hīnayāna (oder besser Theravāda) und dem Mahāyāna. Im Theravāda wird die spirituelle Gemeinschaft meist mit der monastischen Gemeinschaft gleichgesetzt, doch in den Ländern des Mahāyāna, wo der große verbindende Faktor, historisch gesprochen, weniger die Drei Juwelen sind, als das Bodhisattva-Ideal, wird er sowohl mit den monastischen Orden als auch mit den Laienanhängern gleichgesetzt.

Die Sufi-Familie der spirituellen Gemeinschaft oder Bruderschaften sind zwar über die ganze muslimische Welt verstreut, doch sie haben bestenfalls ein zweideutiges Verhältnis zum orthodoxen Islam. Al-Ghazālī ist vermutlich der herausragendste und bekannteste aller Sufi-Mystiker. Das Gedankengut der Sufis entstammt dem Neoplatonismus, dem Manicheismus und sogar dem Hinduismus und Buddhismus, und so werden die Sufis aus orthodox-islamischer Sicht oft als Häretiker bezeichnet, und manche wurden auch für ihre häretischen Aussagen hingerichtet. Doch die Sufi-Gemeinschaften nähren bis heute die islamische Welt.

Die Anfänge der christlichen Familie spiritueller Gemeinschaften – die christlichen Kirchen – sind in Dunkelheit und Kontroversen gehüllt, doch im vierten Jahrhundert

wurde das Christentum die offizielle Religion des gesamten römischen Reiches und hörte damit praktisch auf, eine spirituelle Gemeinschaft zu sein. Sie wurde ein Aspekt „der Gruppe“, der religiöse Flügel des Staates. Mit der Zeit wurde sie zu einer eigenen politischen Macht, beanspruchte ihre eigene Autorität und hatte ihren eigenen Einfluss- und Kontrollbereich.

Über die Jahrhunderte wurde sie, besonders in der Form der römisch-katholischen Kirche, immer autoritärer, intoleranter, übte immer mehr Zwang aus und begann Abweichler zu verfolgen.

Es sollte hier gesagt werden, dass die Samen dieser Degeneration von Anfang an im Christentum enthalten waren – und es vielleicht in jeder Form des Monotheismus sind. Doch innerhalb dieses offiziellen Christentums – und in gewissem Maße als Protest dagegen – entstanden weiterhin spirituelle Gemeinschaften in der Form klösterlicher Gemeinschaften, wo die wahren Christen, die echten Individuen, zu finden waren. Die Klöster waren Inseln der Zivilisation und der Kultur während der dunklen Zeit des frühen Mittelalters – vom Niedergang des römischen Reiches im fünften Jahrhundert bis zu Beginn der Regierungszeit Karls des Großen im achten Jahrhundert – in denen das meiste der lateinischen und vieles der griechischen Literatur bewahrt wurde.

In diesem Zusammenhang ist der Benediktinerorden – der vom heiligen Benedikt im sechsten Jahrhundert in Italien gegründet wurde – von besonderer Bedeutung. Er war tatsächlich weniger ein Orden als eine lose Verbindung autonomer Klöster, die jeweils ihrem eigenen Abt unterstanden. Im Laufe der Zeit gewannen manche von ihnen wirtschaftlich und politisch an Macht. Und wie schon die ursprüngliche christliche Kirche dem Druck, der dadurch automatisch entstand, nachgegeben hatte, so hatten im elften Jahrhundert auch die Klöster aufgehört, spirituelle Gemeinschaft zu sein und waren zu „Gruppen“ geworden – Teil der Kirche im engen, sozio-politischen und kirchlich-religiösen Sinne.

Wieder entstand der Bedarf nach einer Reform, und dieser Bedarf wurde zunächst durch die Zisterzienser-Bewegung und die Karmeliter oder Weißen Brüder im zwölften Jahrhundert beantwortet, und später im dreizehnten Jahrhundert durch die Franziskaner, die Dominikaner, die Klarissen und den Augustiner Orden. Diese Bewegungen waren die orthodoxen Aspekte eines spirituellen Gärens, das Europa während des Mittelalters ergriff und das alle Arten von mehr oder weniger ketzerischen Bewegungen hervorbrachte – wie die Lollarden, die Brüder des Freien Geistes, die Taboristen (der radikale Flügel der Hussiten) und viele andere – die von der Kirche gnadenlos verfolgt und in vielen Fällen vollständig vernichtet wurden.

Im sechzehnten Jahrhundert entstand das Luthertum. Dies war eine Ketzerei, die nicht ausgerottet werden konnte, sondern die eine Explosion des Ketzertums in ganz Zentral-, West- und Nordeuropa auslöste, die schließlich Reformation genannt wurde. Alle möglichen spirituellen Bewegungen entstanden, große und kleine, manche mehr,

manche weniger christlich. Einige von ihnen überdauerten nur wenige Monate, andere Jahre und einige wenige überdauerten Jahrhunderte. So überdauerten beispielsweise von den Bewegungen, die aus der puritanischen Revolution in England im siebzehnten Jahrhundert entstanden, die Diggers nur wenige Jahre in den späten vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts, während die Quäker bis heute eine blühende Gemeinschaft sind.

So wird deutlich, dass die spirituellen Gemeinschaften in der europäischen Geschichte eine größere Rolle spielten als allgemein anerkannt. Man könnte sogar sagen, dass zweitausend Jahre lang im Westen ein großer Kampf ausgefochten wurde, zwischen der offiziellen Religion, die mehr oder weniger an politische Macht gebunden ist, und der spirituellen Gemeinschaft in vielfältigen, ständig wechselnden Formen. Es ist ein Kampf zwischen Macht und Liebe (oder *metta* – um einen buddhistischen Begriff zu benutzen), Autorität und spiritueller Freiheit, Stillstand und Wachstum, Reaktivität und Kreativität. Dieser Kampf wird ständig gewonnen und verloren und es gibt keine Garantie, dass irgendeine spirituelle Gemeinschaft allzu lange überlebt, noch irgendeine Sicherheit, dass die spirituelle Familie, zu der diese Gemeinschaft gehört, überleben wird.

Der Manichäismus ist ein Beispiel einer spirituellen Tradition, die den Kampf verloren hat. Der Manichäismus war eine pazifistische, tolerante, beinahe eklektische Lehre. Philosophisch betrachtet war sie eine Form des Dualismus – das heißt, sie postulierte die Existenz zweier höchster Prinzipien, Licht und Dunkel, die jeweils nicht aus dem anderen entstehen konnten. Die Manichäer glaubten, dass egal wie weit man zurückginge, man immer diese beiden Prinzipien fände, unabhängig voneinander und manchmal mit einander im Konflikt stehend. Den Manichäern zufolge ist es die Aufgabe der Menschen, das Licht in uns von der Dunkelheit um uns herum zu befreien.

Manche Gelehrte sind der Ansicht, dass Mani möglicherweise vom Buddhismus beeinflusst wurde – er verweist auf jeden Fall an manchen Stellen in seinen Schriften auf die Lehren des Buddhas – und die spirituellen Gemeinschaften der Manichäer scheinen denen des Buddhismus in mancher Hinsicht ähnlich gewesen zu sein. Einige Fakten weisen sogar darauf hin, dass der zentralasiatische Manichäismus seinerseits die spätere Entwicklung des Mahāyāna- und Vajrayāna-Buddhismus beeinflusst hat. Zum Beispiel lassen sich Anflüge von Manichäismus im Leben des Padmasambhava feststellen, einem der Begründer des tibetischen Buddhismus. Einer der beeindruckendsten Aspekte des Manichäismus ist, dass er die Bedeutung der Schönheit im spirituellen Leben betont. Gemäß der Überlieferung war Mani selbst Maler – es scheint, dass selbst heute das Wort *mani* im modernen Arabisch „Maler“ bedeutet – und er unterstützte die bildenden Künste und die Kalligraphie.

Der Manichäismus verbreitete sich außergewöhnlich schnell vom Irak und Iran über das gesamte spätrömische Reich, über ganz Zentralasien, Indien, bis nach China und Japan. Doch diese beliebte, tolerante und friedliche Religion zog ein unglaubliches Maß an Verteufelung, Intoleranz und Verfolgung an. Im Westen wurde sie im ganzen römischen

Reich gnadenlos durch die orthodoxe christliche Kirche ausgerottet. Im mittleren Osten wurde sie vom fanatischen wieder auflebenden Zoroastrismus ausgelöscht, und Mani selbst starb unter den Händen der Anhänger Zarathustras den Märtyrertod. Selbst in China wurden die Manichäer verfolgt, von Taoisten und Konfuzianisten gleichermaßen. Die gesamte Literatur dieser weltweiten spirituellen Gemeinschaft wurde so systematisch zerstört, dass nur Fragmente überdauerten. Gelehrte konnten ihre Geschichte und Lehren nur Anhand von Überbleibseln und Bruchstücken rekonstruieren, anhand von Schriftrollen, die in der Wüste entdeckt wurden und anhand gelegentlicher abschätziger und feindseliger Bezugnahmen in den Schriften der Feinde des Manichäismus.

Damit lernen wir eine wichtige Lektion aus der Geschichte. Eine spirituelle Gemeinschaft kann so erfolgreich sein wie die der Manichäer, und dennoch verschwinden, beinahe als hätte es sie nie gegeben. Dies ist nur ein geschichtliches Beispiel für eine immergegenwärtige Gefahr. So wie die Welt die Entstehung der verschiedensten spirituellen Gemeinschaften gesehen hat, hat sie auch die Entstehung der „Gruppe“ gesehen, womit ich die verschiedenen Kollektive meine, in die sich die Menschheit organisiert hat. Falls du Mitglied einer spirituellen Gemeinschaft bist, ist es wichtig, dich daran zu erinnern, dass du im ständigen Kampf mit der Gruppe liegst. Für die spirituelle Gemeinschaft ist dieser Kampf gewaltlos; doch der Feind nimmt es damit nicht so genau, wie wir aus der Erfahrung der Vergangenheit sehen können. Deswegen werden wir uns jetzt mit den Unterschieden – und der Beziehung – zwischen der spirituellen Gemeinschaft und der Gruppe auseinandersetzen.

Und diese Beziehung, sollte ich hinzufügen, braucht nicht notwendigerweise so zu sein, dass sie die Möglichkeit der Existenz einer spirituellen Gemeinschaft vernichtet. Wenn es zu einem Achsenzeitalter kommen konnte, dann können auch noch größere Veränderungen stattfinden. Wenn Individuen und spirituelle Gemeinschaften von Zeit zu Zeit aus der Gruppe heraus entstehen können, dann sollten wir auch an die Möglichkeit glauben, und sei sie auch noch so gering, dass die spirituelle Gemeinschaft eines Tages stärker als die Gruppe sein wird und das Licht die Dunkelheit überwindet. Schließlich gibt es noch das, was ich als die „positive Gruppe“ bezeichnen würde. Es wird notwendig, unsere Begriffe zu klären. Schauen wir uns also die Gruppe und die spirituelle Gemeinschaft genauer an.

Fragen

1. Die grundsätzlichen buddhistischen Festtage, die wir bei Triratna feiern, sind der Buddha-Tag bzw. Vesakh (der Vollmond im Mai), der Dharma-Tag (der Vollmond im Juli), das Sangha-Fest (der Vollmond im November) und das Parinirvāṇa (am 15. Februar) sowie gegebenenfalls einen Padmasambhava-Tag (üblicherweise im September oder Oktober).
Haben diese Festtage dich angesprochen? Hast du etwas damit anfangen können? Was könntest du tun, um selbst etwas dazu beizutragen?
2. „Ein wesentlicher Aspekt des modernen buddhistischen Lebens ist der Versuch, Wege zu finden, Vollzeit zu praktizieren, unabhängig davon welchen Lebensstil man hat. Doch der Lebensstil macht einen Unterschied.“ (Seite 14)
Glaubst du, dass die Praxis eines Vollzeit-Buddhisten in der Welt genauso effektiv sein kann wie die eines Vollzeit-Buddhisten unter klösterlichen Verhältnissen? In welcher Hinsicht hat dein Lebensstil einen Einfluss auf deine Praktik?
3. „Man könnte sogar sagen, dass der Buddhismus vor allem eine spirituelle Gemeinschaft ist.“ (Seite 30)
Wie wäre ein Buddhismus ohne einen Sangha?
4. „Es sollte hier gesagt werden, dass die Samen dieser Degeneration von Anfang an im Christentum enthalten waren – und es vielleicht in jeder Form des Monotheismus sind.“ (Seite 30)
Was könnte mit dieser Aussage gemeint sein?
5. Welche Schlüsse lassen sich aus Sangharakshitas kurzer Darstellung der Geschichte spiritueller Gemeinschaften ziehen?

3. Individualität – die Essenz des Sanghas

Sangharakshita führt den Begriff des (wahren) Individuums ein, weil durch ihn eine wichtige Unterscheidung veranschaulicht werden kann. Er benutzt ihn in hauptsächlich zwei Bedeutungen: wahres Individuum für In-den-Strom-Eingetretene und Individuum für Menschen, die wirksam Zuflucht nehmen. Allerdings ist er in seiner Begriffszuordnung nicht immer trennscharf; manchmal kann er sich auch auf beide beziehen. In der Alltagssprache ist der Begriff des Individuums weiter gefasst. Er kann sich auf eine Person beziehen, die ihre besonderen Merkmale klar entwickelt hat, aber auch auf Personen, wie angepasste Gruppenmitglieder oder unangepasste Individualisten.³⁵

[Auszüge aus „What is the Sangha?“, Seiten 35-40 und 87-93]

Der Begriff Ārya-Sangha wird normalerweise als „Sangha der Edlen oder Erhabenen“ übersetzt, doch ich verwende für den Sanskrit-Begriff *ārya* lieber das Wort „Individuum“. Die vier Arten von Personen, auf die die „Tiratana Vandana“³⁶ Bezug nimmt, werden genauso genannt: Individuen. Der Ausdruck, der dafür verwendet wird ist *purisapuggala*, „Personen, die Individuen sind“. Eine spirituelle Gemeinschaft besteht im Wesentlichen aus Individuen. Umgekehrt kann es, wo sich Nicht-Individuen zusammenfinden, nie eine spirituelle Gemeinschaft geben, sondern nur eine Gruppe.

Die Idee, dass manche Menschen viel weiter entwickelt sind als andere, habe ich zwar eher drastisch ausgedrückt, doch ist sie für buddhistisches Denken absolut grundlegend. Wir müssen begreifen, wie wichtig der Unterschied zwischen einem Individuum und einem Nicht-Individuum ist. Auf die Weltgeschichte bezogen ist die Entwicklung von echter Individualität eine verhältnismäßig neue Entwicklung und kann mit Sicherheit nicht als selbstverständlich betrachtet werden.

Aber was ist ein wahres Individuum?

Zunächst wenden wir uns der traditionell buddhistischen Antwort zu, die normalerweise in den Begriffen der zehn Fesseln gefasst ist, die gebrochen werden müssen, um höchste Freiheit zu erlangen.³⁷ Von unserem Standpunkt aus betrachtet sind die ersten drei die bedeutendsten. Wenn wir diese brechen, ist uns eine kontinuierliche Entwicklung hin zur Erleuchtung sicher, und wir werden zu Stromeingetretenen, zu Mitgliedern der spirituellen Gemeinschaft im höchsten Sinn. In anderen Worten, wir werden zu einem wahren Individuum. Es sei betont, dass dieses Ziel von allen ernsthaft praktizierenden Buddhistinnen und Buddhisten erreicht werden kann.

Die erste Fessel ist *satkāya-dr̥ṣṭi*. *Sat* bedeutet wirklich oder wahr, *kāya* Körper, und *dr̥ṣṭi* steht für Ansicht. Der ganze Ausdruck wird üblicherweise mit „Persönlichkeitsglaube“ übersetzt. Das ist der Glaube, dass unsere gegenwärtige Persönlichkeit fest, endgültig

35 Anmerkung der Lektoren

36 Wörtlich: Verehrung der Drei Juwelen. Es ist eine traditionelle Rezitation in der altindischen Sprache Pāli. Anm. d. Hg.

37 Verweise darauf im Palikanon im Majjhima-Nikāya i. 243-5 und Dīgha-Nikāya i. 234

und unveränderlich ist, eine unumstößliche Tatsache. Dieser Glaube ist die erste Fessel, die uns daran hindert, zu einem Individuum zu werden.

Satkāya-dṛṣṭi wird oft, besonders im Westen, rein philosophisch gefasst, als ob es in Bezug auf das Wesen des Ichs darum ginge, einer bestimmten Schule des Denkens zu folgen. Doch das ist es ganz und gar nicht. Diese Fessel besteht darin, eine von zwei gegensätzlichen extremen Ansichten zu hegen. Eine davon ist der Glaube, dass das Ich selbst nach dem Tod als wesenhafte Einheit weiterexistiert, wie eine Art spirituelle Billardkugel, die durch das Universum schießt, unabhängig davon, ob wir daran glauben, dass es in den Himmel gelangt oder wiedergeboren wird. Die andere ist der Glaube, dass das Ich mit dem Tod des physischen Körpers vollständig verschwindet. Im Gegensatz zu diesen beiden Ansichten besagt die buddhistische Sichtweise des Ichs, dass die verschiedenen psychologischen und spirituellen Prozesse, die in all ihrer Komplexität unsere Persönlichkeit ausmachen, nach dem Tod zwar weitergehen, dass es jedoch keine unveränderliche Essenz gibt, die diesem Strom der geistigen Ereignisse zugrunde liegt.

Bei dieser Fessel handelt es sich vielmehr um eine tief verwurzelte innere Haltung als um eine intellektuelle Sichtweise. Sie kann zwar in philosophischen Begriffen intellektuell erklärt werden, doch geht es hier im Wesentlichen um eine überwiegend unbewusste Einstellung, die letztendlich so etwas besagt wie: „Ich bin, was ich bin, und daran lässt sich nichts ändern. Wenn ich leicht wütend werde, dann ist das eben so; da kann ich nichts dafür; es ist eine Grundanlage meines Wesens. Ich wurde so geboren und muss jetzt damit leben. Und ja, ich nehme an, dass auch andere damit leben müssen. Gott hat mich eben so gemacht. Wer sind wir denn schon, dass wir in Gottes Schöpfung herumpfuschen könnten? Du musst mich halt so nehmen, wie du mich vorfindest, mit allen Ecken und Kanten.“

Selbst wenn wir zugeben, dass es nötig wäre, uns zu ändern, können wir uns nur eine oberflächliche Veränderung vorstellen. Wenn wir versuchen, uns selbst als gänzlich verändert vorzustellen und dann dieses vorgestellte Ich gründlich betrachten, werden wir feststellen, dass es eine auffallende, grundlegende und detailgenaue Ähnlichkeit mit dem hat, wie wir jetzt sind. Sich wirklich die Möglichkeit einer grundlegenden Veränderung vorzustellen würde beinhalten, jegliche Vorstellung von uns selbst, wie wir jetzt sind, loszulassen.

Das wahre Individuum weiß, dass jeglicher Fortschritt Veränderung bedeutet und dass Veränderung bedeutet: Etwas muss verschwinden, sterben - *wir* müssen sterben. Um ein neues Ich zu schaffen, muss das alte Ich sterben. Das ist der einzige Weg. Ein Individuum akzeptiert diesen Tod frohen Mutes als notwendige Bedingung für Wachstum.

Die zweite Fessel ist *vicikitsā*, was üblicherweise mit „Zweifel“, „Verwirrung“, „Unsicherheit“ oder „Skeptizismus“ übersetzt wird. Auch hier geht es nicht um einen intellektuellen Standpunkt. *Vicikitsā* hat mehr mit dem Willen zu tun als mit dem Intellekt. Es handelt sich dabei weniger um eine intellektuelle Unsicherheit als um die Unfähig-

keit, sich emotional auf etwas einzulassen, eine Weigerung, sich zu entscheiden, Dinge zu durchdenken und zu einem Schluss zu kommen. Es ist ein Zaudern, sich mit ganzen Herzen auf das einzulassen, was man tut. Es ist nicht der ehrliche Zweifel von dem Tennyson sagt:

*Es liegt mehr Glaube in einem ehrlichen Zweifel,
so glaube mir, als in der Hälfte aller Glaubensbekenntnisse.*³⁸

Vicikitsā ist ein Mangel an innerer Integration. Man ist buchstäblich kein Individuum, sondern eine lose Ansammlung von Ichs. Aus dieser Verbindung von Einzel-Ichs tritt eines hervor, um die ganze „Person“ zu einer Entscheidung zu verpflichten. Ein Ich begeistert sich für eine Sache, nur um von einem anderen weggeschoben zu werden, das sich fragt, was die ganze Aufregung soll. So folgt ein Ich dem anderen, wie Wellen, die sich am Ufer unseres gegenwärtigen Geisteszustandes brechen. Wir kennen vermutlich alle einen solchen Zustand, doch er wird uns besonders augenscheinlich, wenn wir meditieren. Ein Ich will meditieren, ein anderes nicht. Ein Ich fängt mit der Meditation an und zerrt all die anderen Ichs hinter sich her; doch allmählich wird es schwächer und geht unter, wird unter einer Woge anderer Ichs begraben (die theoretisch als „Ablenkungen“ bezeichnet werden) und die, wenn es ihnen gelingt, die Meditation ganz zunichte machen. Auf diese Weise treiben wir durch unsere Meditation. Genauso treiben wir auch durch unser Leben, mal hierhin mal dorthin, mal in diese Richtung, mal in jene. Wie Shakespeares Richard II. erkennt, Zeit vertädelnd, altern wir: „I wasted time and now doth time waste me.“³⁹

Nur ein integriertes Individuum, eine geeinte Persönlichkeit, kann auf eine Weise dauerhafte Entscheidungen treffen, die tatsächlich spirituellen Fortschritt ermöglichen.

Die dritte Fessel ist *śilavrata-parāmarśa* - was wörtlich „greifen (*parāmarśa*) nach sittlichen Regeln (*śila*) und religiösen Gelübden (*vrata*)“ bedeutet. Bei dieser Fessel geht es vielmehr um die Abhängigkeit von ethischen Regeln und religiösen Bräuchen als *Selbstzweck*.

Auch nachdem wir den Pāli-Begriff nun korrekt übersetzt haben, kann er immer noch falsch interpretiert werden. Ethische und religiöse Regeln und Bräuche stellen in keinem Fall an sich Fesseln dar. Was uns zurückhält, ist unsere Abhängigkeit von ihnen, wenn wir sie als Selbstzweck anstatt als ein Mittel zur Erleuchtung betrachten. Anders ausgedrückt werden wir von konventioneller Moral und Religion zurückgehalten. Die Vorstellung, dass es sich bei ihnen um Fesseln handelt, wird oft für eine spezielle Sichtweise des Zen gehalten, doch das ist grundlegender Buddhismus - und es ist sogar eine Grundaussage des Christentums. Jesus sagt: „Der Sabbath wurde für den Menschen geschaffen,

38 „In Memoriam A.H.H.“ canto 96

39 Richard der Zweite, 5. Akt, 5. Szene

nicht der Mensch für den Sabbath.“⁴⁰ Ebenso sind Ethik und die verschiedenen Übungsformen dazu da, um uns zu nützen, nicht um uns zu benutzen.

Warum übersehen wir diesen Punkt immer wieder (auch wenn wir als Nicht-Stromeingetretene zu gewissem Grade gar nicht anders können)? Erneut geht es hier nicht um eine bewusst eingenommene Sichtweise, sondern um eine unbewusste Haltung. Sie hat mit der Tatsache zu tun, dass wir dazu neigen, etwas von unserer spirituellen Praxis zu erwarten, was nichts mit ihrem wahren Zweck zu tun hat. Oft ziehen wir aus unserer Praxis eine Art Statusgefühl, eine gewisse Akzeptanz durch andere Menschen, Respekt, Sicherheit, ein Gefühl der Zugehörigkeit. Das ist ein wohlbekanntes Phänomen jeder in einer Kultur vorherrschenden spirituellen Tradition. Im Westen war es praktisch obligatorisch, sonntags in die Kirche zu gehen. Der sonntägliche Kirchgang begründete den Ruf innerhalb der Gemeinschaft. Das war oft auch der Grund, warum Menschen in die Kirche gingen, nicht um Gott zu verehren, sondern um einen guten Eindruck zu machen.

Doch selbst wenn wir einfach nur zu einer kleinen buddhistischen Gruppe gehen, womit wir vermutlich nichts zu unserem konventionellen gesellschaftlichen Status beitragen, stellen wir möglicherweise nach einer Weile fest, dass wir vor allem wegen der positiven freundlichen Atmosphäre hingehen. Trotz unserer besten Absichten meditieren wir eher mechanisch, üben uns in Hingabe, studieren und pflegen spirituelle Freundschaft und was es sonst noch gibt, um eine gewisse Selbstbestätigung zu bekommen, was tief in unserem Innern das ist, was wir von einem solchen Gruppentreffen wirklich wollen. Um diese Fessel zu brechen, müssen wir all diese Übungen und Handlungen – so wichtig sie auch sein mögen – als ein Mittel zu einem bestimmten Zweck behandeln, als ein Mittel, das zu unserer Entwicklung zum Individuum beiträgt.

Soviel zu den ersten drei Fesseln.⁴¹ Darüber hinaus haben Einmal-Wiederkehrende die vierte und fünfte Fessel geschwächt, während Nicht-Wiederkehrende durch ihr tatsächliches Brechen von jeder weiteren Wiedergeburt als Mensch befreit sind. (Arhants brechen auch die letzten fünf, doch wir brauchen auf diese nicht einzugehen, da sie für die meisten von uns kaum von praktischer Bedeutung sind.)

Die vierte und fünfte Fessel sind *kāma-rāga*, das Begehren nach Sinneserfahrungen, und *vyāpadā*, Ärger oder Abneigung. Diese beiden sind viel schwerere Fesseln als die ersten drei, sie sitzen viel tiefer. Sie halten uns besonders eng gefangen. Es ist ernüchternd darüber nachzudenken, dass sogar jemand, der spirituell so fortgeschritten ist wie ein Stromeingetretener, immer noch durch sie gebunden ist, zumindest in ihren subtileren Formen. Ein bisschen Vorstellungskraft verdeutlicht uns, wie es sein kann, dass selbst „Einmalwiederkehrende“ sie nur geschwächt - und nicht gebrochen - haben. Im Fall der vierten Fessel brauchen wir uns nur vorzustellen, wie es wäre, wenn wir beispielsweise

40 Markus 2:27

41 Um mehr über die drei Fesseln zu erfahren, vgl. Sangharakshita: *The Taste of Freedom*. Birmingham 1997, Kap. 1, wo die drei Fesseln als Gewohnheit, Oberflächlichkeit und Unbestimmtheit beschrieben werden.

plötzlich blind würden und weder Licht, noch all die zahllosen Einzelheiten der sichtbaren Welt um uns herum, die wir als selbstverständlich betrachten, wahrnehmen könnten. Schon erkennen wir, mit welcher unaussprechlicher Sehnsucht wir nach der visuellen Welt verlangen würden. Oder angenommen wir würden plötzlich taub und in eine vollkommen stille Welt hineingeworfen, ohne Stimmen, ohne Musik, ohne die ständige Geräuschkulisse, die uns daran erinnert, dass wir die Welt mit anderen Lebewesen teilen. Wir würden uns mehr als alles in der Welt danach sehnen, wieder diesen Kontakt zu haben, würden uns nach der Schönheit der einfachsten Musik sehnen. Das Gleiche gilt für die Welt der Berührung, ja selbst für die des Geschmacks.

Die Sehnsucht, die entstehen würde, wenn wir all unserer Sinne beraubt würden, ist beinahe unvorstellbar. Doch zum Zeitpunkt unseres Todes geschieht genau das. Der Geist wird von all diesen Dingen gewaltsam getrennt und ist umgeben von einer Leere, die für diejenigen, die immer noch mittels ihrer Sinne im Kontakt mit der äußerlichen Welt sein wollen, wahrhaft fürchterlich ist. *Kāma-rāga* ist demnach der Grund, dass unser Bewusstsein wieder nach Ausdruck in Form einer neuen auf Sinnen beruhenden Existenz sucht, und daraus folgt: Wenn wir diese Fessel brechen, werden wir Nicht-Wiederkehrende.

Was die Fessel des Ärgers beziehungsweise der Abneigung angeht, so ist es mehr oder weniger unmöglich, sich vorzustellen, ganz und gar frei von jeglicher Unzufriedenheit, Verärgerung, Ungeduld, schlechter Laune und jeglichem Groll zu sein; diese Zustände schwelen fast immer irgendwo im Hintergrund unserer Erfahrung. Und dabei habe ich die auffälligeren Ausbrüche unseres Ärgers, die sich aus einer scheinbar bodenlosen in uns wohnenden Quelle der Abneigung speisen, noch gar nicht angesprochen.

Doch selbst wenn es uns noch nicht gelingt diese Fesseln zu brechen, so können wir uns doch ihrer bewusst werden, und der Notwendigkeit, sie durch unsere Meditationspraxis zu schwächen. Dort versuchen wir, uns zumindest zeitweise von unserer Sinneserfahrung zurückzuziehen und auch unsere Abneigung loszulassen - letztere ist insbesondere der Fokus der *Mettā-bhāvanā*, der Entwicklung von allumfassender liebender Güte.⁴²

Damit haben wir nun die traditionelle Antwort auf die Frage, was jemanden zum *ārya* macht - das heißt, was jemandem zum wahren Individuum macht. Wenn wir ein wahres Individuum sind, sind wir bereit, uns zu ändern, jegliche festen Vorstellungen von uns selbst loszulassen, selbst zu sterben. Wir sind integriert genug, dass wir in der Lage sind, uns voll und ganz auf etwas einzulassen, und wir verwechseln die Mittel nicht mit dem Zweck. Diese Einstellungen müssen wir nähren, wenn wir die ersten drei Fesseln brechen und Stromeintritt erlangen wollen. Darüber hinaus ist sich ein Individuum bewusst, welchen Einfluss seine Sinneserfahrungen auf seinen Geist hat und es ist sich der

42 Der Buddha selbst hat diese Meditation unterrichtet und sie wird von den meisten buddhistischen Schulen praktiziert. Für einen kurzen Überblick vgl. Sangharakshita: *What is the Dharma*. Birmingham 1998, S.190-192

Notwendigkeit bewusst, diesen Einfluss durch die Übung von Schlichtheit, Zufriedenheit und Meditation zu verringern. Außerdem versucht ein Individuum, sich seiner negativen Gefühle bewusst zu werden, sich nicht in verletzender Weise auszudrücken und ist sehr bemüht, positive Emotionen zu entwickeln.

Dies ist eine mögliche Definition eines wahren Individuums und sie genügt, uns ein provisorisches Verständnis davon zu vermitteln, wie ich diesen Begriff benutzen möchte.

3.1 Individuum oder soziale Einheit?

Dies ist letztendlich die zentrale Frage in unserem Leben, eine Frage, die wir uns immer wieder stellen sollten und die wir versuchen sollten, immer tiefer zu verstehen. Sie ist außerdem, wie wir bereits gesehen haben, der Schlüssel zur Entwicklung eines Sanghas, einer spirituellen Gemeinschaft. Ohne Individuum kein Sangha. Jede Betrachtung dessen, was Sangha ist, muss deswegen ein möglichst tiefes Verständnis der wahren Natur von Individualität beinhalten. Was also ist ein Individuum?

Wie wir gerade gesehen haben kann das wahre Individuum in traditionell buddhistischen Begriffen als Person definiert werden, die die ersten drei Fesseln gebrochen und so Stromeintritt erlangt hat.

Was sind ganz allgemein die Eigenschaften eines wahren Individuums?

Wer diese Eigenschaften voll entwickelt hat ist wahres Individuum im Sinne von Stromeintritt; wer sie ansatzweise und mehr entwickelt hat oder ehrlich versucht, sie zu entwickeln ist jemand, der/die effektiv Zuflucht nimmt.⁴³

Ich sollte gleich dazu sagen, dass ein solches Individuum natürlich alle möglichen Qualitäten entwickeln wird und keine Auflistung derselben je das volle Ausmaß aller Möglichkeiten umfassen kann. Wahre Individualität kann nicht anhand der Anzahl positiver Qualitäten oder besonderer Eigenschaften gemessen, gewogen oder geschätzt werden. Sie ist unfassbar und endlos, und das Gleiche lässt sich auch von ihren Qualitäten und Eigenschaften sagen. Es gibt jedoch bestimmte Qualitäten, die kennzeichnend sind. Dazu gehören zunächst Objektivität, Klarheit und Intelligenz im weitesten Sinne. Wahre Individuen sind sich bewusst, dass Handlungen Folgen haben, dass sie für ihr Handeln verantwortlich sind und dementsprechend auch für dessen Folgen. Das ist eine unerlässliche Voraussetzung. Außerdem müssen sie empfänglich und offen sein. Darüber hinaus zählen die folgenden positiven Eigenschaften zum Wesen eines wahren Individuums.

Ein Individuum ist frei – oder zumindest verhältnismäßig frei – von Gruppenprägungen und versucht ständig über die eigenen Prägungen hinauszugehen. Es ist sich seiner Welt bewusst, dessen was sie ausmacht ist und wie sie dazu geworden ist. Das heißt, es hat auch Geschichtsbewusstsein. Diese Form von Gewahrsein lässt sich durch Reisen

43 Anmerkung der Lektoren

entwickeln. Wer die Sicherheit vertrauter Ansichten verlässt und ganz neue Erfahrungen macht, beginnt in Frage zu stellen, ob die Art und Weise, wie er oder sie die Welt bisher betrachtet hat, wirklich absolute Gültigkeit hat.

Es hat ein reflexives Bewusstsein entwickelt, das heißt, es ist sich bewusst, was es tut und warum. Ich benutze hier absichtlich das Wort „entwickelt“; es kostet Disziplin und Mühe Selbst-Gewahrsein zu entwickeln, und tatsächlich sind viele der traditionellen buddhistischen Übungen darauf zugeschnitten, das zu erreichen. Der primitive Mensch war sich seiner selbst nicht bewusst, er besaß kein Selbstgewahrsein und nur allzu oft gilt das auch für den modernen „zivilisierten“ Menschen. Doch als Individuum sind wir uns unserer selbst gewahr.

Grob gesprochen umfasst dieses Gewahrsein vier Dimensionen: Gewahrsein unserer selbst, der Umwelt, anderer Menschen und der Realität.⁴⁴ Die erste Dimension, das Gewahrsein unserer selbst, beinhaltet viele Dinge. Zunächst sind wir uns unseres Körpers bewusst, seiner Haltung und Bewegungen. Wir sind uns ebenso unserer Gefühle bewusst, ob sie positiv oder negativ sind, sowie unserer Gedanken, unserer Ideen, Vorstellungen, Reflexionen und Schlussfolgerungen. Wir sind uns auch unserer Prägungen bewusst – durch Erziehung, Umfeld, unsere frühen Erfahrungen, durch die Menschen, mit denen wir zu tun hatten, durch unsere Fähigkeiten und Neigungen, unsere Vorlieben und Abneigungen. Wir sind uns unserer grundlegenden Motivationen bewusst: Wir sind in der Lage, uns verhältnismäßig objektiv zu betrachten, uns selbst relativ korrekt einzuschätzen.

Im Grunde sind wir uns unserer Einzigartigkeit bewusst, sind uns gewahr, dass das „universelle Bewusstsein“ sich in uns bricht und dass wir als eine von unendlich vielen möglichen Brechungen dieses Bewusstseins einmalig sind. Uns erfüllt intensive strahlende Bewusstheit. Wir fühlen sozusagen die Vibration unserer individuellen Existenz. Wir sind uns unserer selbst bewusst, als sehr deutlich unterscheidbar und verschieden vom Rest der Welt. Wir sind uns unserer absoluten Nicht-Wiederholbarkeit bewusst, dessen dass es im Laufe von Zeitaltern, über Hunderte und Millionen von Jahren nie wieder jemanden wie uns geben wird.

Die zweite Dimension ist Gewahrsein der Natur bzw. der körperlichen, nicht-menschlichen Umgebung oder Umwelt.

Bei der dritten Dimension geht es um das Gewahrsein anderer Menschen, insbesondere solcher Menschen, die sich auch ihrer selbst gewahr sind. Wir sind uns bewusst, was zwischen uns und anderen passiert, das heißt, wir sind uns der Natur und Qualität unserer Beziehungen bewusst.

Schließlich und vor allen Dingen entwickeln wir die vierte Dimension von Gewahrsein: Gewahrsein der Realität. Wir sind uns des geheimnisvollen, flüchtigen Bandes be-

44 Um mehr zu dieser Art von Klassifizierung des Gewahrseins zu erfahren vgl. Sangharakshita: *Seben wie die Dinge sind*. Essen 1995 Kap.7

wusst, das das gesamte riesige Gewebe der Dinge durchzieht. Das heißt, wir sind uns der absoluten Wirklichkeit bewusst - oder versuchen, uns ihrer bewusst zu werden - dessen, was manchmal das Transzendente genannt wird. Wir haben eine direkte persönliche Beziehung zur tieferen Wirklichkeit der Dinge. Wir können sogar so weit gehen, in vielleicht eher poetischen Worten zu sagen, dass ein wahres Individuum jemand ist, durch den die tiefere Realität der Dinge, die Wahrheit jenseits des äußeren Scheins, tätig wird oder in der Welt in Erscheinung tritt. Durch das wahre Individuum erkennen wir das Universelle, oder vielmehr, das wahre Individuum und das Universelle stimmen überein.

Ein wahres Individuum weiß, was es tut. Es handelt weder reaktiv noch mechanisch oder unter Zwang; es wird nicht von blindem Instinkt getrieben oder mitgerissen. Es ist nicht Opfer seiner unbewussten Triebe. Es ist spontan und frei.

Auf dieses Selbstgewahrsein aufbauend ist ein wahres Individuum anders als die Masse. Es verschwindet nicht mehr in der Menge seiner Artgenossen, der „Gruppe“. Es ist so ähnlich wie es in dem tibetischen Text *Die Vorsätze des Gurus* heißt, der die zehn Merkmale des höheren Menschen aufzählt:

*Sich in jedem Gedanken und jeder Tat von der Menge unterscheiden
ist das Merkmal eines höheren Menschen.⁴⁵*

Das erfordert keine extra Bemühung. Ein wahres Individuum ist nicht notwendigerweise exzentrisch. Und es ist auch nicht mit Individualisten zu verwechseln oder mit Menschen mit aufgeblähtem Ego, die dieses gerne anderen überstülpen. Es macht sich einfach seine eigenen Gedanken und nimmt nicht die Gedanken anderer an, ohne gründlich die tatsächliche Gültigkeit dieser Gedanken überprüft zu haben.

Es fällt ihm nicht ein, sich zu wünschen, anders als andere zu sein; es will sich nicht „von der Herde abheben“, noch will es „über der Herde“ stehen. Es ist auch niemand, der oder die an der Spitze der sozialen Gruppe steht, wie Könige, Minister, Millionäre, Filmstars und so weiter. Ein wahres Individuum ist seiner Art nach anders, unterscheidet sich qualitativ von anderen. Es unterscheidet sich einfach dadurch von anderen, dass es ganz es selbst ist.

Viertens ist es von anderen nicht psychisch abhängig. Es benötigt nicht die Anerkennung der sozialen Gruppe, um inneren Frieden zu finden. Es macht ihm nichts aus, anders zu sein oder Ansichten zu haben, die völlig abseits der Norm oder des Bekannten liegen. Die Ablehnung der „Gruppe“ zwingt es nicht zur Konformität. Wenn nötig, ist es bereit, seinen Weg allein zu gehen.

Das bedeutet nicht, dass es aus Prinzip seinen Weg allein macht. Im Gegenteil, das Bedürfnis von anderen unabhängig zu erscheinen ist nur eine andere Form der Abhängigkeit. Ebenso wenig vermeidet es die Hilfe anderer, nur um unabhängig zu sein. Wahre Unabhängigkeit ist eine Unabhängigkeit des Geistes: autonom agieren und eigene Entscheidungen treffen.

45 vgl. Dwight Goddard: *A Buddhist Bible*. Boston 1970, S. 612

Mit dieser Freiheit und Selbstbestimmung geht Kreativität einher. Man könnte auch sagen, die primitive Menschheit reproduziert, die moderne Menschheit produziert (indem sie zum Beispiel materielle Dinge herstellt wie Nahrung, Häuser, Kleidung und andere Gegenstände), doch das wahre Individuum ist kreativ. Das heißt, das, was das wahre Individuum schafft, selbst wenn es etwas Materielles ist, hat spirituelle Bedeutung. Ob es Musik, Literatur, Philosophie, Religion oder sonst etwas schafft, eigentlich schafft es sich selbst. Das wahre Individuum ist sein oder ihr größtes Kunstwerk. Bei Menschen wie dem Buddha, Konfuzius oder Sokrates ist das offensichtlich. Doch in viel späteren Zeiten finden wir es, vielleicht in geringerem Maße, im Falle von Goethe beispielsweise. Er ist zwar der größte deutschsprachige Dichter, aber als sein größtes Kunstwerk könnte man sein Leben bezeichnen. Sein Engagement für seine eigene Persönlichkeitsentwicklung wird besonders in seinen *Gesprächen mit Eckermann* deutlich: Er arbeitete äußerst bewusst an seinem Charakter, seiner Persönlichkeit, seinem Leben, mit derselben Energie, mit der er seine literarischen Werke schuf.

Der französische Dichter und Theaterregisseur Antonin Artaud (1896 - 1948) drückte in seinen *Punkten* in sehr leidenschaftlichen Worten ein ähnliches Engagement aus:

Ich hasse und erkläre jeden zum Feigling, der sich damit einverstanden erklärt, erschaffen worden zu sein und sich nicht selbst neu erschaffen will, d. h. jeden, der der Vorstellung von einem Gott als Ursprung seines Wesens, als Ursprung seines Denkens zustimmt.

Ich hasse und erkläre jeden zum Feigling, der darin einwilligt, nicht selbst geschaffen worden zu sein und der der Vorstellung von einer Matrixnatur der Welt in der Form seines bereits geschaffenen Körper beipflichtet.

Ich bin nicht einverstanden damit, meinen Körper nicht selbst geschaffen zu haben und ich hasse und erkläre jeden zum Feigling, der darin einwilligt, zu leben ohne sich zuerst neu zu erschaffen.

Ich hasse und erkläre jeden zum Feigling, der nicht erkennt, dass das Leben ihm nur deshalb gegeben wurde, damit er seinen gesamten Körper und Organismus neu erschaffen und neu zusammensetzen kann.⁴⁶

Fünftens ist das wahre Individuum vielleicht unbeliebt und hadert damit nicht. Unbeliebtheit ist natürlich kein Merkmal *per se* eines wahren Individuums, doch erlebt er oder sie das oft. Als Siddhartha, bevor er zum Buddha wurde, zu dem Schluss gekommen war, dass Selbstkasteiung sinnlos war und wieder begann, richtige Nahrung zu sich zu nehmen, riskierte er die Freundschaft und den Respekt seiner fünf Anhänger auf dem Pfad der Askese zu verlieren.⁴⁷ Selbst nach seiner Erleuchtung war er vielerorts alles andere als beliebt, da er die Ansprüche der eingesessenen erblichen Priesterschaft in Frage stellte. Glücklicherweise sind die Inder im Großen und Ganzen ein eher tolerantes Volk. Ande-

46 (Eigene Übersetzung des englischen Originals. Anm. d. Üb.) Jack Hirschman (Hg.): *Antonin Artaud Anthology*. San Francisco 1965, S. 222

47 Majjhima-Nikāya 36; siehe auch Bhikkhu Nanamoli: *The Life of the Buddha*. Kandy 1992, S.21

re große Individuen hatten weniger Glück. Sokrates wurde zum Tode verurteilt, Konfuzius wurde von Staat zu Staat vertrieben und verhungerte fast in einem Straßengraben. Die Propheten Israels wurden oft gesteinigt. Und die Künstler der Moderne ziehen mitunter die Wut des Mobs auf sich.

Sechstens entwickelt das wahre Individuum positive und verfeinerte Gefühle. Natürlich ist jeder zu positiven Gefühlen in der Lage - selbst Stalin war scheinbar ab und zu ein netter Kerl -, doch es wird schon an diesem Beispiel deutlich, dass man sich nicht einfach darauf verlassen kann, dass sich unsere natürliche menschliche Wärme in Mitgefühl, Sensibilität, Frieden und Freude ausdrückt. Ob positiv oder negativ, die menschlichen Gefühle neigen natürlicherweise zu Grobheit und sogar Gewalt. Deswegen ist es wichtig, an unseren Gefühlen bewusst zu arbeiten, damit sie positiver und verfeinerter werden und mehr Richtung bekommen. Wir müssen völlige Verantwortung für unsere eigenen Geisteszustände übernehmen und erkennen, dass unser emotionales Erleben selbst geschaffen ist.

Siebtens fließt die Energie des wahren Individuums frei und spontan, rein und harmonisch. Es gibt keine Blockaden, keine Hemmungen, es gibt nichts in seinem Leben, zu dem es ein gestörtes Verhältnis hat. Alle Energie ist jederzeit verfügbar. Deswegen ist es in der Lage, in allem was es tut, kreativ zu sein.

Achtens ist es allein. Ein wahres Individuum zu sein, umgeben von Menschen, die keine Individuen sind, bedeutet allein zu sein. Kreativ zu sein mitten unter Menschen, die nur produzieren oder reproduzieren, bedeutet allein zu sein. Das wahre Individuum ist sich dessen vielleicht sehr bewusst - und es weiß vielleicht nicht, ob es darüber froh oder traurig sein soll. Es ist froh, weil es sich selbst geschaffen hat, weil es etwas erlebt, was es nie zuvor erlebt hat. Doch ist es traurig, denn je großartiger sein oder ihr Erleben auch ist, desto schwieriger ist es, das mit anderen zu teilen. Der Buddha erlebte zweifellos Alleinsein, besonderes während der Zeit zwischen dem Verlassen seines Zuhauses mit neunundzwanzig Jahren und dem Erlangen von Erleuchtung zu Füßen des Bodhi-Baums sechs Jahre später. Und selbst danach wird er sich sogar noch intensiver allein gefühlt haben, bis es ihm gelang seine Erleuchtungserfahrung mit anderen zu teilen. Auf die eine oder andere Weise gehört Alleinsein immer zur Situation eines wahren Individuums dazu.

Doch es ist nicht das Ziel, allein zu sein. Das letzte Merkmal eines wahren Individuums, das ich hier nennen will: Ein Individuum ermutigt andere, selbst wahre Individuen zu werden. Ganz gleich in welcher Situation es sich wiederfindet, es wird immer den Drang verspüren, diese für sich selbst und für andere in eine kreative Situation zu verwandeln. Das ist die Grundlage, auf der Individuen eine spirituelle Gemeinschaft erschaffen.

Auf all diese Weisen übernimmt es Verantwortung für sich selbst, sein spirituelles Wachstum, sein Leben und für die Wirkung, die sein Leben auf das Leben seiner Um-

gebung hat. Und es handelt dementsprechend, denn es betrachtet ein solches Wachstum als die wichtigste Sache im Leben eines Menschen. Deswegen verpflichtet es sich von ganzem Herzen dem Prozess der persönlichen Entwicklung. In traditionellen buddhistischen Begriffen ausgedrückt, heißt das, ein Individuum verpflichtet sich den Drei Juwelen.

Fragen

1. „Die Idee, dass manche Menschen viel weiter entwickelt sind als andere, habe ich zwar eher drastisch ausgedrückt, doch ist sie für buddhistisches Denken absolut grundlegend. Wir müssen begreifen, wie wichtig der Unterschied zwischen einem Individuum und einem Nicht-Individuum ist.“
Warum ist es so entscheidend, diese Unterscheidung zu verstehen?
2. Kannst du erkennen, was die ersten drei Fesseln in deinem Leben bedeuten?
Wie arbeitest du daran, sie zu lösen?
3. Was sind die vorrangigen Eigenschaften eines Individuums? Welche davon fällt dir am meisten ins Auge und warum?

4. Gruppe, positive Gruppe und spirituelle Gemeinschaft

Nachdem er zuvor dargelegt hat, was Individualität bedeutet, erforscht Sangharakshita nun die kollektiven Aspekte des Lebens.

[Auszüge aus „*What is the Sangha?*“, Seiten 51-77]

4.1 Gruppe und spirituelle Gemeinschaft

Individuen, die nach den Kriterien definiert werden, wie ich sie im letzten Kapitel beschrieben habe, gibt es eindeutig nicht viele. Spirituelle Gemeinschaften sind ebenso rar – denn sie werden von Individuen gebildet. Individuen leben manchmal relativ abgeschieden, aber noch öfter scheint man sie gemeinsam mit anderen Individuen zu finden, meist in sehr kleinen Gruppen. Wenn sie zusammenkommen, bilden sie miteinander eine spirituelle Gemeinschaft. Wenn sich Nicht-Individuen zusammenfinden, entsteht dagegen eine Gruppe. In diesem Kapitel geht es darum, den Unterschied zwischen der Gruppe und der spirituellen Gemeinschaft zu erforschen.

Eine Gruppe ist im Prinzip eine Ansammlung von Menschen, die keine Individuen sind. Im Englischen gibt es interessanterweise keinen Begriff für solche Menschen, doch der traditionell buddhistische Begriff ist *prthagjanas* – „normale Leute“ – und sie werden eindeutig von den *āryas* unterschieden. Nach der buddhistischen Tradition fallen die meisten Mitglieder der menschlichen Rasse unter diese Kategorie; die meisten von uns sind nur im statistischen Sinne Individuen. Man könnte sagen, dass wir in jeder Hinsicht Einzelpersonen sind, außer in dem einen Sinne, auf den es ankommt. Wir haben unseren eigenen Körper, wenn wir Glück haben auch ein eigenes Stimmrecht, doch wir können kaum behaupten, eigenes Denken zu besitzen. Wenn wir uns genau anschauen, wo unsere Sichtweisen und unsere darauf basierenden Entscheidungen herkommen, werden wir feststellen, dass unser Geist nur allzu oft alles andere als unser eigener ist. Was wir denken und fühlen, ist davon bestimmt, wie wir in der Vergangenheit geprägt wurden, von den besonderen Umständen unseres jeweiligen Lebens. Wenn wir uns unserer selbst tatsächlich ein bisschen bewusst sind, dann nur in sehr vager Form und eher sporadisch; wir denken, fühlen und handeln meist wie andere denken, fühlen und handeln und akzeptieren fast immer, oft implizit, die Normen und Werte der verschiedenen Gruppen, zu denen wir gehören. Zu den Zeiten, zu denen wir nicht wie Individuen handeln, ist unser eigener Geist, soweit man ihn als solchen bezeichnen kann, wirksam von einer Art kollektivem Gruppengeist unterdrückt worden.

Die Kennzeichen der Gruppe

Ganz grundsätzlich – wenn auch etwas extrem formuliert, könnte man sagen, dass wenn man die Gruppe dem Individuum gegenüberstellt, sie immer im Unrecht ist. Warum? Grundsätzlich beinhaltet eine Gruppe eine Anzahl (und von Natur aus handelt es sich

dabei immer um eine große Anzahl) von „statistischen Individuen“ oder „sozialen Einheiten“. Das heißt, sie besteht aus Menschen, die keine wahre Individualität besitzen, Menschen mit einem verhältnismäßig niederen Level an Bewusstheit und Gewährsein ihrer selbst. Ihre Emotionen sind aller Wahrscheinlichkeit nach grob und reaktiv, sie sind vermutlich nicht gern allein, werden die Unterstützung anderer bei Meinungen und Gefühlen benötigen und sind gern Teil einer Menge oder Bande, und so weiter.

Das soll nicht heißen, dass solche Menschen nicht von Bedeutung sind. Im Gegenteil: sie sind von unendlicher – wenn auch bislang nicht erkannter – Bedeutung. Eben weil alle Menschen fähig sind, Individuen zu werden, müssen wir in der Lage sein, zwischen denen, die versuchen ihr Potenzial zu verwirklichen, und solchen, die dies nicht tun (oder zumindest bis jetzt noch nicht versuchen), zu unterscheiden. Dadurch gewinnen wir eine gewisse Vorstellung davon, wohin wir gehen, und wohin wir eher nicht gehen. Die Tatsache, dass die große Mehrheit der Menschen nicht daran interessiert ist, sich als Individuen zu entwickeln, und es unwahrscheinlich ist, dass sich das in diesem Leben noch ändern wird, bedeutet nicht, dass sie nicht die Fähigkeit besitzen, Individuen zu werden.

Was uns als statistische Individuen in Gruppen zusammenhält, ist in der Regel mehr oder weniger materiell (ohne diesem Wort notwendigerweise irgendeine herablassende Bedeutung beizumessen). Menschen sind durch die Blutsbande eins mit ihren Familien und Stämmen. Aus Gründen der Erdverbundenheit sind sie mit denen vereint, die auf dem gleichen Land leben und arbeiten – über die gemeinsame Loyalität zu dem Land, das sie und ihre Vorfahren schon so lange bewohnen. Sie sind, besonders im Falle größerer Gruppen, durch die Bande wirtschaftlicher Interessen miteinander verbunden. Und sie sind in ihrer Angst verbunden, aufgrund des Bedürfnisses, sich gegen größere, stärkere und aggressivere Gruppen zu verteidigen.

Seit dem Achsenzeitalter gab es in unregelmäßigen Abständen und an verschiedenen Orten immer wieder vereinzelt Individuen und spirituelle Gemeinschaften. Doch die Entwicklung der Gruppe war weitaus bezeichnender. Angefangen mit Familiengruppen, über Stämme, Staaten und Weltreiche, haben wir über die Jahrhunderte das Erbe eines breiten und komplexen Netzes von Gruppen erworben, denen wir heute angehören können: Schulen, Betriebe und multi-nationale Konzerne, Fußballclubs und Rotary Clubs, Gemeinderäte, Kirchen, Komitees und Vereine, Kneipen, Interessengruppen, politische Parteien und so weiter. Wir gehören außerdem einer sozialen Gruppe oder Gesellschaftsklasse an, einer Wirtschaftsgruppe, einer religiösen Gruppe, einer kulturellen Gruppe, einer sprachlichen Gruppe und einer Rassengruppe. In manche Gruppen werden wir hineingeboren, anderen müssen wir in bewusster Entscheidung beitreten, indem wir einen Mitgliedsbeitrag zahlen, indem wir eingeweiht werden, die gleichen Farben tragen, oder was es auch immer dazugehört. Diese beiden Kategorien überlappen sich zu

einem gewissen Grade, doch im Großen und Ganzen sind die Gruppen, in die wir hineingeboren werden „gruppiger“ als diejenigen, denen wir freiwillig beitreten.

Viele dieser Gruppen werden mit ihren eigenen unverwechselbaren Symbolen assoziiert, sodass, wann immer wir das Symbol sehen, wir sofort an die Gruppe denken, die es symbolisiert. Totempfähe, Nationalfahnen, Nationalhymnen und Nationalkleidung haben alle diese Funktion. Dann gibt es noch die Schulkrawatte, die Bruderschaftsanstecknadel, die Gewerkschaftskarte, das Parteiabzeichen. Mit diesen Symbolen gehen Parolen einher und Sprüche, die die Gruppenloyalitäten ausdrücken: „Für Gott und Vaterland“, „Trautes Heim, Glück allein“, „Arbeiter aller Länder vereinigt euch“ ...usw.

Gruppenloyalitätsgefühle gehen in der Tat sehr tief. Diese Loyalität wird vielleicht nicht immer ausgedrückt und ist uns häufig noch nicht einmal bewusst, aber sie ist da, tief unten. Und wenn diese Gruppenloyalitäten angegriffen werden, kann sich ein sonst milde gesinnter Bürger schlagartig in einen fanatischen Partisanenkämpfer verwandeln, der bereit ist, jedem, der seine Gruppe herausfordert oder seine Gruppenloyalität anzweifelt, jedes Körperteil einzeln auszureißen.

Bei einem Fußballspiel, einer politischen Versammlung oder wenn man zur Armee verpflichtet wird, stellt man fest, dass der Gemeinschaftsgeist der Gruppe, der man beigetreten ist, einen überwältigt und man darin untergeht. Es gibt eine Art von Gruppendenken, fast schon eine Art Gruppenseele, der man gegen seinen Willen gehorcht – es oder sie scheint einen zu kontrollieren. Das hat nichts mit okkulter Mythologie zu tun, sondern ist ein vielfach nachgewiesenes Phänomen.

Die damit zusammenhängenden Gefühle sind so stark, so umfassend, so gleich bleibend und so gleichermaßen in allen Menschen zu finden, dass manche Anthropologen und Psychologen sogar so weit gehen, von einem Gruppeninstinkt zu sprechen, der so unwiderstehlich ist wie der Fortpflanzungsinstinkt. Es heißt, der Gruppeninstinkt dränge uns einfach dazu, mit anderen Menschen zusammen zu kommen. Ob wir tatsächlich von einem Gruppeninstinkt sprechen können, sei dahingestellt; manche Psychologen sagen, dass das Wort „Instinkt“ nur ein Ablenkungsmanöver sei, das über den Pfad der psychologischen Theorie gezogen wird, und eigentlich auf gar nichts passt. Doch wir können sagen, dass die Gruppe aus statistischen Individuen besteht – das heißt, aus Individuen, deren Bewusstsein ein Aspekt des Gruppenbewusstseins ist und deren Gedanken, Gefühle und Verhaltensweisen mit den Gruppenmustern und -normen übereinstimmen.

Unter Tieren erfüllt die Gruppe natürlich eine klare biologische Aufgabe. Wenn es bitter kalt ist und man Gefahr läuft zu erfrieren, man weder Feuer noch künstlich errichteten Schutz oder Kleider hat, die das Fell, Haar oder die Wolle ergänzen, dann kuschelt man sich mit anderen zusammen, um warm zu bleiben. Neben Wärme bietet die Gruppe außerdem Sicherheit; ihre gesunden und starken Mitglieder beschützen oft die jüngeren und schwächeren. Selbst ein Löwe wird die schwächeren Tiere nur jagen, wenn zu-

gelassen wird, dass sie nachzügeln. Auf diese Weise ermöglicht die Gruppe auf der Ebene der Tiere das Überleben der jeweiligen Art.

Es steckt uns in den Knochen und liegt uns im Blut, zu einer Gruppe gehören zu wollen. Wir entstammen einer langen Geschichte des Sich-in-Gruppen-Sammelns. Wenn wir unsere Primaten-Vorfahren darin einschließen, wurden wir ungefähr zwanzig Millionen Jahre von der Gruppe geprägt, als Menschenaffe, als Affenmensch und schließlich als Mensch. Am Anfang lebten wir in erweiterten Familiengruppen und kleinen Stammesverbänden von vielleicht fünfzig Personen, die nur gelegentlich anderen kleinen Stammesgruppen begegneten. Mit der Entwicklung der Sprache wurden wir dazu fähig in etwas größeren Stammesgruppierungen zu leben. Doch vermutlich fanden fast alle Beziehungen in dieser Heimatgruppe statt. Das ist in mancherlei Hinsicht die Art von Gruppe, zu der wir alle natürlicherweise gerne zurückkehren würden.

Erst in den letzten paar tausend Jahren (was im Vergleich ein wirklich kurzer Zeitraum ist) haben wir alle möglichen viel komplizierteren sozialen Gruppierungen entwickelt. Heutzutage müssen wir manchmal regelrecht darum kämpfen, dass wir das, was wir brauchen, von den immer entstellteren, oder sogar anormalen sozialen Institutionen bekommen. Auf der einen Seite haben wir die isolierte Kernfamilie, die so einengend sein kann, dass sie – wie manche Psychologen sagen – eine Brutstätte für Neurosen darstellt; auf der anderen Seite gehören wir zu einer Gruppe – dem Nationalstaat – die so groß ist, dass sie auf der persönlichen Ebene ohne jede Bedeutung ist. Zwischen diesen beiden Institutionen bauen wir Teil-Mitgliedschaften und vorübergehende Loyalitäten gegenüber allen möglichen Gruppen auf. Doch keine scheint unser uraltes Bedürfnis zu erfüllen, einem kleinen Stammesverband zwischen dreißig und sechzig Personen anzugehören, einer Gruppe, in der wir leben und arbeiten können, in aufrichtiger und dauerhafter persönlicher Beziehung mit all ihren Mitgliedern.

Wir wurden alle in Gruppen hineingeboren und sind deswegen alle den Prägungen unterworfen, die aus diesen Zugehörigkeiten entstehen. Unsere Vorstellungen, unsere Sichtweisen, unsere Gefühle, die Art und Weise wie wir auf Menschen und Situationen reagieren und unsere Überzeugungen sind alle mit großer Wahrscheinlichkeit von der ein oder anderen Gruppenkonditionierung geprägt, es sei denn, wir sind uns dieser Konditionierung bereits bewusst geworden und nehmen von ihrem Einfluss Abstand. Die Gruppen selbst überlappen sich oft oder hängen sogar zusammen. Und all diese überlappenden Gruppen bilden zusammen „die Welt“.

Gruppen haben Angst vor Individualität und all ihren Ausformungen, und versuchen diese oft zu verhindern. Die Gruppe setzt Konformität und Anpassung voraus. Das liegt daran, dass sie auf Macht aufgebaut ist, die, ob körperlich, intellektuell oder wirtschaftlich, immer die Macht des Stärkeren über den Schwächeren ist, die Macht derjenigen, die die Ressourcen, die Schläue oder das Wissen besitzen, um ihren Willen anderen aufzuzwingen und dabei entweder brutale Gewalt oder subtile Manipulation anwenden,

um die anderen für ihre eigenen, meist selbstsüchtige Zwecke auszubeuten. Die Gruppe besteht aus denen, die diese Macht ausüben, sowie denen, die ihnen diese Macht geben. Diese Art von Machtausübung findet in jeder Gruppe statt, sei sie politisch, kulturell, stammes- oder familienbezogen oder auch religiös.

Die spirituelle Gemeinschaft

Die Ziele einer Gemeinschaft von Individuen – oder einer spirituellen Gemeinschaft – sind vollkommen anders als die der Gruppe. Sie sind zweifach: zum einen helfen die Mitglieder einander sich spirituell zu entwickeln; zweitens helfen sie anderen außerhalb der Gemeinschaft, wo immer sie können, ihre Individualität zu entwickeln. In ihrer Essenz ist eine spirituelle Gemeinschaft ein freier Zusammenschluss von Individuen. Um eine spirituelle Gemeinschaft zu bilden, braucht man deswegen in erster Linie ein paar Individuen. Es ist genauso unmöglich eine spirituelle Gemeinschaft ohne Individuen zu schaffen, wie man hobeln kann, ohne dass Späne fallen. Eine spirituelle Gemeinschaft wird nicht dadurch gebildet, dass man sich ein Gebäude sucht, ein exotisches Kostüm und eine lange Liste von Regeln. Man braucht kein Gebäude, man braucht keine „authentische Tradition“, man braucht noch nicht einmal eine Religion. Was man braucht sind Individuen; das ist die wesentliche Zutat. Mit anderen Worten, man braucht eine gewisse Anzahl von Personen, die relativ unabhängig von der Gruppe sind, relativ integriert und gewahr und mit einer inneren Ausrichtung, einem positivem Ziel in ihrem Leben. Wo es keine Individuen gibt, kann es auch keine spirituelle Gemeinschaft geben, egal welchen Namen man ihr gibt. Wenn man eine spirituelle Gemeinschaft gründen will, muss man sich als erstes ein Individuum fangen.

Zwischen diesen Individuen sollten regelmäßige persönliche Begegnungen stattfinden. Dabei handelt es sich weder um rein höfliche Sozialkontakte, noch bedeutet das, sich wie eine Herde in Gruppen zusammenzufinden, um psychologische Wärme, Trost und Unterstützung zu finden. Die spirituelle Gemeinschaft besteht aus Individuen, die in tiefem persönlichen Kontakt miteinander stehen. Sie verlangt von jedem einzelnen, er selbst zu sein und fordert, dass er ständig weitere Schritte unternimmt, ein wahres Individuum zu werden. Menschen in einer spirituellen Gemeinschaft werden tun was in ihrer Macht steht, um echte Kommunikation herzustellen, aufrichtigen spirituellen Austausch. Innerhalb der buddhistischen Tradition wird solche Kommunikation *kalyāṇamitratā*, „schöne Freundschaft“ genannt. Ja, alle versuchen, sich zu entwickeln, aber es geht auch darum sich *gemeinsam* zu entwickeln – nicht nur darum, dass man sich *hilft* sich gegenseitig zu entwickeln.

Selbstverständlich werden solche in Entstehung befindlichen Individuen nicht in allem einer Meinung sein. Doch es ist wichtig, dass die Mitglieder einer bestimmten spirituellen Gemeinschaft alle dieselbe grundlegende Sichtweise und Herangehensweise bezüglich des spirituellen Lebens haben. Es muss einen gemeinsamen spirituellen Rahmen

geben, innerhalb dessen man sich zu entwickeln versucht. Dieser Rahmen bildet das Mittel der Kommunikation, ohne ihn wird es schwierig, sich gegenseitig zu helfen oder auch nur zu verstehen. Er besteht im wesentlichen aus zwei Dingen. Als erstes braucht die spirituelle

Gemeinschaft ein gemeinsames spirituelles Ideal; das heißt, dass alle ihre Mitglieder letztlich nach den selben höheren Bewusstseinszuständen, der gleichen Verwirklichung streben. Und zweitens brauchen sie ein gemeinsames Mittel, mit Hilfe dessen sie dieses Ideal versuchen zu verwirklichen, einen gemeinsamen Pfad, eine gemeinsame Lehre, eine gemeinsame Praxis oder Methode. Sie gehen den gleichen Pfad auf die gleiche Weise. Wie wir bereits gesehen haben, werden diese Dinge im Buddhismus als Buddha-Juwel und Dharma-Juwel bezeichnet. Die spirituelle Gemeinschaft bildet natürlich den Sangha, das dritte Juwel.

Eine spirituelle Gemeinschaft – oder zumindest ein Teil davon – kann sich durchaus dafür entscheiden, unter demselben Dach zu wohnen. Das unterstützt nicht nur einen engeren persönlicheren Kontakt und dadurch größere gegenseitige Hilfestellung zwischen den einzelnen Mitgliedern, sondern führt auch zu größerer Intensität, als es sonst möglich wäre. Das soll nicht heißen, dass es immer notwendig ist, die ganze Zeit mit seinen spirituellen Freunden zusammen zu sein. Selbst nachdem man Mitglied der spirituellen Gemeinschaft geworden ist, ist es gut ab und zu allein zu sein. Trotzdem haben wir auf jeden Fall die größten Chancen uns spirituell zu entwickeln, wenn wir über eine Reihe von Jahren ständigen Kontakt mit anderen haben, die sich auch weiter entwickeln, insbesondere mit anderen, die in ihrer Entwicklung schon weiter sind als wir. Die beste Form von spiritueller Gemeinschaft wird zumindest eine Person aufweisen, die weiter als die anderen entwickelt ist, und die dem Rest der Gemeinschaft eine Art Richtung geben kann. Eine solche Person wird traditionellerweise *kalyāṇa mitra* genannt, ein spiritueller Freund oder eine spirituelle Freundin, obwohl gelegentlich alle Mitglieder einer spirituellen Gemeinschaft in der Lage sein sollten, sich einem anderen gegenüber als *kalyāṇa mitra* zu verhalten.

Spirituelle Gemeinschaften sind per Definition – und das ist eine ernüchternde Überlegung – sehr klein und wenig zahlreich. Es ist kann nicht wirklich eine weltweite spirituelle Gemeinschaft geben. Es scheint ein Gesetz der menschlichen Entwicklung zu sein, dass wenn eine spirituelle Gemeinschaft eine bestimmte Größe erreicht, sie sozusagen anfängt, die Anziehung der Schwerkraft der Gruppe zu spüren und allmählich die Merkmale einer Gruppe annimmt. Und indem sie das tut, beginnt sie sich aufzulösen. Die meisten konventionellen, traditionellen, orthodoxen religiösen Institutionen waren einst aufrichtige spirituelle Gemeinschaften, die größer wurden und dann wieder in der Gruppe aufgingen, in einer Form, die für die Gruppe akzeptabler war. Doch auch wenn wahre spirituelle Gemeinschaften ihrer Größe nach kaum ins Gewicht fallen, üben sie doch einen großen Gärungseinfluss auf die „teigige Masse“ der allgemeinen Bevölkerung aus.

Wie die Gruppe und die spirituelle Gemeinschaft sich gegenseitig beeinflussen

Die Gruppe und die spirituelle Gemeinschaft versuchen zwei recht verschiedene – oder sogar gegensätzliche Dinge zu tun. Die Gruppe versucht gute Gruppenmitglieder zu produzieren: gute Familienväter, gute Ehefrauen und Mütter, zuverlässige Angestellte, treue Bürger, gehorsame Soldaten, Parteimitglieder, denen man vertrauen kann, dass sie nicht aus der Reihe tanzen. Die spirituelle Gemeinschaft versucht dagegen Individuen hervorzubringen. Die Gruppe betont Anpassung, während die spirituelle Gemeinschaft zu unabhängigem Denken ermutigt. Doch das ist nicht alles. Das entscheidende Grundprinzip der spirituellen Gemeinschaft, das Gegenteil zur Betonung von Anpassung innerhalb der Gruppe, ist mehr als nur die Freiheit des Denkens, auch wenn diese sehr wichtig ist. Es ist die Freiheit zu wachsen.

Auch wenn sie in so vielerlei Hinsicht begrenzt ist, sollte die Macht der Gruppe nicht unterschätzt werden. Sie regiert die Leben der überwältigenden Mehrheit der Menschen und die meisten Leute sind damit auch ganz zufrieden. Wir müssen uns deshalb fragen, wonach wir wirklich suchen und uns auch über die vor uns liegenden Alternativen ganz klar sein. Suchen wir wirklich nach einer spirituellen Gemeinschaft oder wollen wir einfach nur eine Gruppe? Die spirituelle Gemeinschaft ist nicht nur irgendein Kollektiv – sie ist eine Gemeinschaft von Individuen. Sie ist noch nicht einmal Ersatz für die Gruppe, nach der vielleicht manche von uns in diesen Zeiten des Wandels suchen. Viele der seit altersher bewährten Institutionen, Bräuche und Traditionen brechen zusammen. Die alten Gruppen lösen sich auf – angefangen bei der Familie. Familienbande sind längst nicht mehr so bedeutend wie sie es einmal waren. Wer macht sich heutzutage noch die Mühe mit seinen Cousins und Cousins zweiten und dritten Grades in Verbindung zu bleiben? Manchmal wissen wir kaum, wer sie sind. Doch früher behielten die Menschen jede einzelne Person, mit der sie auch nur im Entfernten verwandt waren, im Blick.

In Asien bestimmt die Familie noch immer die Leben der Menschen. Als ich in Indien gelebt habe, wurde ich oft jemandem mit den Worten vorgestellt: „Hier ist ein naher Verwandter von mir – er ist mein Bruder.“ Bald schon fand ich heraus, dass damit nicht ganz das gemeint war, wie es den Anschein hatte. „Oh“, würde ich sagen, „die gleiche Mutter, der gleiche Vater?“ „Oh nein, er ist der Enkel vom Bruder des Ehemanns der Tochter der Schwester meines Großvaters.“ Die Menschen blieben mit jedem einzelnen Verwandten, den sie hatten, in Verbindung, manchmal sogar mit einigen Hundert. Doch im Westen der heutigen Zeit ist Familie in vielerlei Hinsicht ein leeres Wort.

Der Nationalstaat ist eine andere, sich in Auflösung befindliche, Gruppe. Sein Geburtsland zu verlassen war früher eine seltene Sache; selbst nur aus seinem Dorf wegzu-gehen, war schon ein Abenteuer. In vergangenen Zeiten wurde es als höchstes Ideal angesehen, sein Leben in Hörweite der Geräusche des nächsten Dorfes zu leben, ohne jemals dort hingehen zu wollen. Heutzutage dagegen sind die Menschen stolz darauf, „herumgekommen zu sein“. In ein anderes Land zu gehen, um dort zu leben und zu arbei-

ten oder zu studieren, wird nicht mehr als trauriges Exil betrachtet, es sei denn man ist ein Flüchtling und wurde mit Gewalt aus seiner Heimat vertrieben, und selbst dann wird man im allgemeinen überaus erfreut darüber sein, in einem reichen fremden Land Asyl gewährt bekommen zu haben.

Klassenzugehörigkeiten lösen sich auf. Wenn man früher als Leibeigener geboren wurde, dann starb man auch als Leibeigener. Wenn man als Adliger geboren wurde, selbst wenn man auf dem Schafott starb, hatte man spezielle Privilegien, die dem eigenen Rang entsprachen – wie beispielsweise, dass einem der Kopf abgehauen wurde, anstatt dass man am Galgen landete. Heutzutage sind die Dinge viel fließender. Die Menschen identifizieren sich weniger über ihre Klassenzugehörigkeit als über das, was sie tun, und sie können in ihrem Beruf aufsteigen; viele lassen das soziale Milieu, in das sie hineingeboren wurden, hinter sich und verlieren den Kontakt mit alten Freunden.

Das Ergebnis all dieser Veränderungen ist, dass viele Menschen, nachdem sie von Familien und Freunden weggezogen sind und vielleicht sogar ihr Land verlassen haben, sich ohne einen vorgegebenen sozialen Zusammenhang wiederfinden, in den sie sich nahtlos einfügen können. Natürlich fühlen sie sich einsam und isoliert. Und genauso natürlich und ganz unbewusst fangen sie an, sich nach einer Gruppe umzuschauen, der sie sich zugehörig fühlen können. Auf diese Weise kommen sie vielleicht in Kontakt mit einer spirituellen Gemeinschaft, die von einer Reihe von Individuen gebildet wird. Die Atmosphäre gefällt und die einsame Person will möglicherweise dieser Gemeinschaft beitreten. Doch sie schließt sich ihr nicht als spiritueller Gemeinschaft an, sondern als Gruppe. Sie schließt sich ihr nicht an, um sich spirituell zu entwickeln, sondern auf der Suche nach Wärme und Kameradschaft – vielleicht weil sie einfach den vier Wänden ihrer kalten Wohnung entkommen will. Auf diese Weise wird die spirituelle Gemeinschaft ein Gruppenersatz. Du hast keine Familie? In Ordnung, schließe dich dieser spirituellen Gemeinschaft an. Du bist nicht Mitglied in irgendeinem Club? Na, da gibt es ja immer noch die spirituelle Gemeinschaft um die Ecke. Du gehörst zu keinem Stammesverband, du hast keinen Häuptling, kein eigenes Totem? Mach dir keine Sorgen, du wirst etwas Passendes in der freundlichen spirituellen Gemeinschaft in deiner Nachbarschaft finden.

In diesem Zusammenhang sind bestimmte Entwicklungen im modernen Japan sehr erhellend. Während der letzten hundert Jahre oder etwas mehr, wurden durch die Meiji-Restauration und die darauffolgende Modernisierung und Industrialisierung, die feudalen Strukturen, die der Loyalitätsfokus Japans waren, hinweggeschwemmt. Infolgedessen hing der durchschnittliche Japaner sozusagen in der Luft, ohne etwas, zu dem er gehören konnte, ohne etwas, dem gegenüber er Loyalität empfinden konnte, ohne etwas, für das er Harakiri begehen konnte. Die Familie war zu klein, um das stark empfundene Bedürfnis nach einer mehr clanhaften Struktur zu erfüllen, während das Land als Ganzes – das Land der aufgehenden Sonne – zu groß war.

Anscheinend haben viele modernen Japaner dieses Problem dadurch gelöst, dass sie den Betrieb, für den sie arbeiten, als ihren „Clan“ adoptiert haben. „Ein einzelner Pflöck wird in den Grund gehämmert“, sagen sie. Im Westen probieren junge Männer und Frauen oft alle möglichen Jobs aus, das ist in Japan anders. Dort verlässt man seine Arbeitsstelle einfach nicht. Man dient der Firma ohne Einschränkung und diese kümmert sich ihrerseits um jeden Aspekt deines Lebens, angefangen von der Hypothek bis hin zur Heirat. Dort geht man mit Arbeitskollegen in den von der Firma organisierten Urlaub und schaut voll Respekt zum Vorsitzenden des Unternehmens auf, wie zu einem Clan-Häuptling, was sogar so weit geht, dass man das Gefühl hat, man wäre bereit, sein Leben für ihn zu geben.

Auch die Religion wurde in das große japanische Bedürfnis nach Zugehörigkeit eingespannt. Im Westen findet man wohlmeinende Geistliche, die nach einer Erneuerung des Glaubens rufen, die die spirituelle Leere im Herzen unserer Gesellschaft füllen soll – und ein paar wenige Menschen hören zu. Doch in Japan findet seit dem Krieg ein religiöser Aufschwung epischen Ausmaßes statt. Neue Sekten und sogar neue Religionen springen beinahe wöchentlich aus dem Boden. Die Lehren all dieser Sekten und Religionen sind hauptsächlich buddhistischen Ursprungs und stützen sich auf den Mahāyāna-Buddhismus im allgemeinen und den Nichiren-Buddhismus im Besonderen⁴⁸ und ganz besonders auf das *Lotos-Sūtra*. Doch die Lehre ist anscheinend nicht so wichtig. Was wirklich wichtig ist, ist die Organisation.

Jede Sekte hat einen Gründer, der sich den Titel des Patriarchen oder des Erzbischofs der jeweiligen Sekte gibt – der ihm auch von allen, einschließlich der Presse, zugesprochen wird. Der Gründer hat normalerweise eine Frau und gemeinsam leiten sie die Sekte. Mit anderen Worten, sie sind der archetypische Vater und die archetypische Mutter und werden manchmal sogar von ihren ergebenen Anhängern, von denen es nicht selten Hunderttausende oder sogar Millionen gibt, Vater und Mutter genannt. Einige dieser ergebenen Anhänger haben wichtige Regierungspositionen inne. Natürlich gibt es eine komplexe Hierarchie, die vielleicht aus einem Dutzend verschiedener Grade von Mitgliedschaft besteht, die alle ihre besonderen farbigen Roben und Uniformen, Anstecker, Gürtel und Kopfputz haben. Sie bauen riesige Tempel und Villen für ihre Anführer. Einige haben ihre eigenen Kaufhäuser und sogar ihre eigenen Bahnhöfe. Sie halten unweigerlich Massenveranstaltungen in großen Stadien ab sowie halb-militärische Umzüge durch die Straßen mit Flaggen, Wahlsprüchen, Musik und Gesang und niemand tanzt aus der Reihe.

Ob es sich um einen Betrieb oder eine neue Religion handelt, es läuft mehr oder weniger auf das gleiche hinaus: beide erfüllen das Bedürfnis, zu einer Gruppe zu gehören. Of-

48 Die Lehren der Schule, die Nichiren (1222 -1282) ins Leben rief, gründen auf dem *Weißten Lotus-Sūtra*. Die bekannteste und am weitesten verbreitete moderne Schule, die auf dem Nichiren-Buddhismus basiert, ist Soka Gakkai. Über das *Sūtra vom weißen Lotus*, siehe Sangharakshita: *The Drama of Cosmic Enlightenment*.

fensichtlich sollten wir die spirituelle Gemeinschaft nicht auf diese Weise als Gruppenerersatz benutzen. Die einzige wirkliche Gefahr, die der spirituellen Gemeinschaft droht, ist dass sie so leicht zur Gruppe werden kann – alle anderen Gefahren sind in dieser enthalten. Oder vielmehr besteht die Gefahr darin, dass die spirituelle Gemeinschaft von der Gruppe ersetzt wird. Die spirituelle Gemeinschaft als solche kann nicht zur Gruppe werden; sie kann nur verkümmern oder verschwinden und von einer Gruppe ersetzt werden, die den gleichen Namen trägt und die gleiche äußere Erscheinung.

Das geschieht im großen Umfang, wenn eine universelle Religion zu einer ethnischen Religion degeneriert. Was ich damit meine ist, dass ab einem bestimmten Punkt eine Religion aufhört, die spirituellen Bedürfnisse des Individuums zu erfüllen – was alle universellen Religionen ihrer Natur nach erklärtermaßen tun, und stattdessen anfängt, den kollektiven Bedürfnissen der Gruppe zu dienen. Priester fangen an, Fruchtbarkeit zu garantieren, segnen Panzer und so weiter. Es ist, als ob die Gruppe eine Art Schwerkraftanziehung auf jede spirituelle Gemeinschaft ausübt, die nicht wachsam ist.

Die niedergelassene spirituelle Gemeinschaft ist besonders verletzlich für diese Gefahr. Wenn Menschen zusammen unter einem Dach leben, besteht die Gefahr, dass sie es sich immer bequemer machen, bis schließlich eher die Küche statt der Schreinraum zum Fokus für das Zusammenleben wird. Fakt ist, dass wir bis zum Erlangen von Stromeintritt nicht innehalten dürfen und uns nicht auf unseren Lorbeeren ausruhen können. Wir dürfen nie denken: „Also das ist jetzt genug für dieses Leben, ich werde mich dann im nächsten Leben wieder bemühen.“ Sobald wir aufhören uns zu bemühen, fangen wir an rückwärts zu rutschen.

All das mag so aussehen, als ob die Gruppe der Bösewicht dieses Stückes wäre. Das stimmt nicht ganz. Wir müssen uns nur klar darüber sein, was sie ist und sie auf ihren Platz verweisen. Der Wunsch, zu einer Gruppe zu gehören, ist ein menschliches Grundbedürfnis, das wir nicht einfach umgehen können. Wir müssen es mit einbeziehen. Auch wenn die Gruppe und die spirituelle Gemeinschaft versuchen, zwei verschiedene Dinge zu tun, sind sie doch aufs engste mit einander verknüpft. Es gibt eine dialektische Beziehung zwischen ihnen, beide üben einen starken Einfluss auf die andere aus. Die spirituelle Gemeinschaft hat einen verfeinernden und weichmachenden, ja sogar zivilisierenden Einfluss auf die Gruppe. Allein durch ihre Gegenwart innerhalb der Gruppe, hilft sie der Gruppe, sich für höhere Werte zu öffnen und eine sogenannte „positive“ Gruppe zu sein, eine Gruppe, in der individuelle Entwicklung möglich ist, wenn nicht sogar aktiv unterstützt wird.

Wenn auch die spirituelle Gemeinschaft einen positiven Einfluss auf die Gruppe haben kann, so ist doch der Einfluss der Gruppe auf die spirituelle Gemeinschaft mehr oder weniger zerstörerisch. Die Gruppenmentalität versucht immer die spirituelle Gemeinschaft in eine weitere Gruppe zu verwandeln und hat damit immer nach einer Weile Erfolg. Die spirituelle Gemeinschaft muss dann von denjenigen Individuen wieder herge-

stellt werden, die erkennen, was passiert ist. Doch die spirituelle Gemeinschaft kann sich nicht ganz von der Gruppe lossagen. Ihre Verpflichtung zu höheren Werten beinhaltet auch Mitgefühl – eine Verpflichtung dazu, mit der Gruppenmentalität zu arbeiten und aus ihr heraus Individualität zu entwickeln. Eine andere Art, das auszudrücken wäre zu sagen, dass man in eine spirituelle Gemeinschaft nicht wieder hineingeboren werden kann. Eine erbliche spirituelle Gemeinschaft ist ein Widerspruch in sich. Die niedere Evolution mag von der Replikation bestimmter Gene bestimmt werden, doch die höhere Evolution ist überhaupt kein biologischer Prozeß. Die spirituelle Gemeinschaft muss in jeder Generation aufs neue rekrutiert werden. Das ist ihre Schwäche und zugleich auch ihre Stärke.

Deswegen reicht es nicht aus, einfach nur eine spirituelle Gemeinschaft aus sich entwickelnden Individuen zu bilden; es ist auch notwendig, gesunde Gruppen zu schaffen, innerhalb derer es für gesunde Gruppenmitglieder – und damit potentiellen Individuen – möglich ist aufzusteigen. Solche Gruppen gründen sich weniger auf Autorität und Macht als auf Freundlichkeit und Liebe. In den nächsten beiden Kapiteln werden wir als erstes die Beziehung zwischen Autorität und spiritueller Gemeinschaft untersuchen und dann, sozusagen als Kontrast, die Entwicklung dessen, was ich die positive Gruppe nenne.

Autorität

Der Begriff „Autorität“ ist sehr doppeldeutig. Im allgemeinen Sprachgebrauch bedeutet er die Macht, die von einer Person Kraft ihres Amtes, ihrer rechtlichen, sozialen oder politischen Position ausgeübt wird. Jemand hat in diesem Sinne nicht aufgrund seiner Qualitäten als Individuum, sondern bloß aufgrund seiner Position Autorität. In diesem Sinne ist Autorität etwas ganz anderes als wahre Individualität. Die Zweideutigkeit kommt ins Spiel wenn wir beispielsweise von moralischer Autorität sprechen. Hier hat das Wort eine andere Bedeutungsschattierung, eine die näher an seine ursprüngliche Bedeutung herankommt (die sich von „Autor“ ableitet). Doch heutzutage wird Autorität in der Regel so verstanden, dass sie Machtausübung aufgrund eines Amtes oder einer Position bedeutet, und in diesem Sinne möchte ich sie hier auch behandeln.

Das eigentliche Wesen von Autorität in diesem Sinn ist im Prinzip so ähnlich, wie das Konzept, das jemand etwas anderes als sich selbst repräsentieren kann – wie das zum Beispiel bei einem Botschafter der Fall ist, der den König vertritt oder bei einem Parlamentsmitglied oder einem Senator, der eine vertritt einen Wahlkreis, der andere einen Staat, oder auch wie bei einem Delegierten, der eine Gewerkschaft vertritt oder sogar bei einem Vertreter, der eine Firma repräsentiert. In all diesen Fällen wird jemand für bestimmte Zwecke mit der Macht der Gruppe oder Organisation, zu der er gehört, ausgestattet. Die Gruppe akzeptiert und ist einverstanden mit allem, was er als Stellvertreter akzeptiert und womit er sich einverstanden erklärt. Die Macht, die die repräsentierende

Person ausübt, ist nicht ihre eigene, sondern die Macht einer anderen Person oder anderer Personen – die Macht der Gruppe.

Bei Autorität ist es ziemlich ähnlich. Hier wird Macht auch nicht aufgrund dessen ausgeübt, was für ein Individuum man ist, sondern aufgrund des Amtes oder der Stellung, die man innehat. Unsere Qualitäten als Individuum mögen natürlich zu dieser bestimmten Position passen, doch die Macht, die wir in ihr ausüben, stammt von der Position, nicht von unseren persönlichen Qualitäten. Mit anderen Worten, die Macht, die wir ausüben, ist nicht unsere eigene; sie gehört zu der bestimmten Gruppe oder Organisation, die unser Amt oder unsere Position geschaffen hat.

All dies führt uns zu einer wichtigen Schlussfolgerung. Wenn wir mit jemandem zu tun haben, der oder die etwas repräsentiert, der oder die eine Autoritätsposition inne hat, behandeln wir die Person weder als Individuum, noch steht sie in der Funktion eines Individuums vor uns. Daraus folgt etwas noch wichtigeres. Wie wir gesehen haben, können wir innerhalb der spirituellen Gemeinschaft andere nur als Individuen behandeln. Wenn wir sie anders behandeln, hört die spirituelle Gemeinschaft auf zu existieren. Innerhalb der spirituellen Gemeinschaft können wir deshalb andere nicht als Stellvertreter oder Inhaber irgendeiner offiziellen Position behandeln. In der spirituellen Gemeinschaft kann es kein Repräsentieren, keine offiziellen Positionen und deswegen auch keine darauf beruhende Autorität geben.

Wenn wir andere als Inhaber von Autoritätspositionen oder als Stellvertreter behandeln, behandeln wir sie nicht als Individuen und agieren nicht länger innerhalb der spirituellen Gemeinschaft sondern innerhalb der Gruppe. Sogar in buddhistischen Situationen des rechten Lebenserwerbs auf Teambasis kann es keine Autorität geben. Wer beschäftigt schließlich wen?

Manchmal übernehmen Menschen ganz gern Autoritätspositionen; sie sprechen gern für andere. Ein Individuum wird, so weit es möglich ist, solchen Rollen ausweichen, obwohl andere das manchmal erschweren. Ich habe insgesamt beinahe zwanzig Jahre in Indien gelebt. Und während meines Aufenthalts dort, hatte ich keine anderen Interessen als mich ganz dem Buddhismus zu widmen. Bei der Verfolgung dieses einzigen Interesses gewöhnte ich mir so völlig den indischen Lebensstil an, dass ich manchmal sogar für einen Inder gehalten wurde (manchmal, doch nicht immer, wie wir noch sehen werden). Über viele Jahre hinweg sah oder sprach ich mit keinem einzigen Mitglied der europäischen Gemeinschaft. Dennoch bestanden manche der Inder, denen ich begegnete, darauf, mich als Briten zu betrachten – ungeachtet meiner Hingabe an den Buddhismus und meines indischen Lebensstils – und nicht nur das, sie sahen mich als eine Art Repräsentanten für Großbritannien. 1956 wurde ich mehr als einmal gefragt: „Warum seid ihr in Suez einmarschiert?“ Die Leute, die mir diese Frage stellten, sahen nicht mich, sahen nicht das Individuum Sangharakshita, sondern nur einen Stellvertreter Großbritanniens und behandelten mich als solchen.

Das gleiche passierte in umgekehrter Weise als ich 1964 nach England zurückkehrte. Oft kamen Zeitungsreporter um mich zu sehen – meist nette junge Damen, mit Notizbuch und Bleistift und allen möglichen seltsamen Vorstellungen von Buddhismus bewaffnet – und sie fragten mich auf netteste Art und Weise: „Warum glauben sie an die Selbstkasteiung?“ Auch sie sahen nicht mich; sie machten keine Versuch, herauszufinden woran ich tatsächlich glaubte. Sie sahen mich als Stellvertreter dessen, was sie für Buddhismus hielten. Sie hatten keinerlei Gewährsein von mir als Individuum. Stellvertreter zu sein und Autorität zu haben bedeutet in beiden Fällen, Macht zu besitzen. Wir üben Macht über andere aus oder haben die Macht für andere zu sprechen (eine Macht, die uns manchmal aufgedrängt wird). Auch das Wort Macht hat eine interessante Zweideutigkeit. Macht kann einfach die Fähigkeit bedeuten – körperlich, geistig und moralisch – zu handeln.⁴⁹ Doch mir geht es hier um Macht im dem Sinne, dass man auf andere einen kontrollierenden Einfluss besitzt, die Fähigkeit andere direkt oder indirekt, körperlich oder psychologisch zu zwingen.

Spirituelle Zwang ist ein Widerspruch in sich. Macht im Sinne der Fähigkeit Zwang auszuüben, hat in der spirituellen Gemeinschaft keinen Platz. Macht hat ihren Platz – und ist sogar notwendig – und zwar in der *Gruppe*. Die Gruppe beruht auf Macht und kann ohne sie nicht bestehen. Gruppenangelegenheiten sind immer politische Angelegenheiten und Macht ist, worum es in der Politik geht; in der Politik geht es letztendlich darum, wer wen zwingt. Die spirituelle Gemeinschaft kann dagegen nicht neben Macht existieren. Sobald man Macht ausübt, hört man auf, die anderen als wahre Individuen zu behandeln. Und wenn das passiert, hört die spirituelle Gemeinschaft auf zu existieren.

Eine Gruppe besteht aus Menschen, die sich gegenseitig auf der Grundlage von Machtbegriffen begegnen; Macht ist das ihre Beziehungen bestimmende Grundprinzip. Die spirituelle Gemeinschaft dagegen ist die Verkörperung eines ganz anderen Prinzips und besteht aus Individuen, die sich auf der Grundlage dieses Prinzips begegnen. Der offensichtliche Ort, nach diesem Prinzip zu suchen, ist eine universelle Religion, bei der es sich idealerweise auch um eine spirituelle Gemeinschaft handelt (im Gegensatz zu einer ethnischen Religion, die per Definition eine religiöse Gruppe ist). In einer universellen Religion sollte es – wiederum idealerweise – keinen Platz für Autorität und Macht geben. Leider ist das bei Religionen in ihrer historischen Erscheinung nicht immer der Fall. Macht neigt dazu, sich einzuschleichen und wenn das geschieht, hört die Religion auf, eine spirituelle Gemeinschaft zu sein und wird zur Gruppe. Das scheint bei manchen mehr geschehen zu sein, als bei anderen. Theistische Religionen, also Religionen, die auf dem Glauben an einen persönlichen Gott beruhen, einem höchsten Wesen, dem Schöpfer und Herrscher des Universums, neigen deutlich mehr dazu, durch Autorität

49 Der englische Begriff „power“ ist vieldeutiger als die deutsche Übersetzung „Macht“. So bedeutet power auch einfach nur Kraft oder Energie. (Anm. d. Ü).

und Macht korrumpiert zu werden, als nicht-theistische Religionen, obwohl auch letztere von derartiger Korruption nicht frei sind.

Der Grund ist ganz schlicht. Das maßgebliche Element der theistischen Religionen – Gott – erscheint nicht vor dem gewöhnlichen Volk und spricht auch nicht zu ihm. Das heißt, er benötigt einen Stellvertreter, der den Menschen sagt, was Gott will, das sie tun. Ein Prophet oder Botschafter, der gesandt wurde, um den Menschen mitzuteilen, was sie tun sollen, ist ein solcher Repräsentant. Der eingeborene Sohn Gottes, der in menschlicher Form erscheint, um den Menschen zu sagen, was sie tun und wie sie leben sollen, ist ein anderer.

Der Stellvertreter sagt uns nicht nur, was Gott will, das wir tun; er wurde außerdem mit der Macht Gottes versehen. Er hat das Recht, uns zu dem zu zwingen, was Gott von uns will – wenn wir nicht bereit sind, es aus freiem Willen zu tun. Also ist die entscheidende Frage, was für ein Wesen wird hier genau repräsentiert? In den meisten theistischen Religionen ist das Gotteskonzept zweideutig, ambivalent, ja sogar widersprüchlich. Es ist der Versuch, zwei verschiedene Götter – den Gott der Macht und den Gott der Liebe oder den Gott der Natur und den Gott der Moral – miteinander zu verbinden. Die Folgen dieser Verschmelzung kann für den Theisten erschreckend sein. Wenn zum Beispiel Menschen, die uns sehr nahe stehen, vom Blitz erschlagen würden, wäre das ein „Akt Gottes“ (und wird im englischen Gesetz immer noch als solcher bezeichnet)⁵⁰, da Blitz ein Aspekt der Natur ist und hinter der Natur Gott steht. Doch der Gott der Natur ist auch der Gott der Liebe, also müssen wir den furchtbaren Verlust, den wir erleben, so interpretieren, dass es nur zu unserem besten geschehen ist. Das ganze Ereignis muss irgendwie ein Ausdruck der Liebe Gottes sein. Wir erleben die Folgen von Macht, müssen sie aber als einen Akt der Liebe interpretieren; das heißt, wir müssen uns davon überzeugen, dass es die Handlungen eines liebenden Gottes sind.

Damit kommt die Frage auf: repräsentiert der Stellvertreter Gottes beide göttlichen Aspekte? Man kann mit der Macht einer höheren Autorität versehen werden und sie an ihrer Stelle ausüben – ist es aber möglich, jemand anderen mit unserer Liebe zu versehen? Im englischen Sprachgebrauch sagt man: „Give so and so my love“⁵¹, aber kann man wirklich Liebe geben, die nicht die eigene ist? Nein, natürlich nicht. Es ist unmöglich, die Liebe einer Person an eine andere weiterzuleiten. Mit anderen Worten, Macht lässt sich delegieren, Liebe jedoch ist eine Qualität des Individuums.

Ein Stellvertreter Gottes kann deshalb nicht den Gott der Liebe repräsentieren, sondern nur den Gott der Macht. Um dessen Autorität und Macht zu verstärken, mag er behaupten, auch den Gott der Liebe zu repräsentieren, aber egal was er behauptet, das wird nie möglich sein. Die Repräsentanten der theistischen Religionen üben immer Macht aus,

50 Im Deutschen sprechen wir von „höherer Gewalt“, was aufgrund seiner abstrakten Formulierung uns vergessen lassen kann, dass auch damit ursprünglich Gott gemeint ist (Anm. d. Ü.)

51 wörtlich übersetzt hieße das: „Gib soundso meine Liebe“ – auf Deutsch würden wir liebe Grüße bestellen. (Anm. d. Ü.)

denn das ist das einzige, was sie ausüben können. Infolgedessen sind theistische Religionen immer Gruppenreligionen und damit Machtstrukturen – oder entwickeln sich meist dazu.

Das ist im Falle des Christentums äußerst offensichtlich, besonders in der römisch-katholischen Kirche. Wie wir bereits gesehen haben, waren die Christen ursprünglich, in den frühesten Anfängen, eine wahre spirituelle Gemeinschaft, die *ecclesia* genannt wurde, und aus der später die Kirche wurde. Sie begann als eine Untergrundbewegung – im buchstäblichen Sinne, denn es heißt, dass ihre Mitglieder sich in den Katakomben unter der Stadt trafen. Mit der Zeit kam diese spirituelle Gemeinschaft der frühen Christen an die Öffentlichkeit und das Christentum verbreitete sich in großen Teilen des römischen Reiches, bis es im vierten Jahrhundert zur offiziellen Religion des gesamten Weltreiches wurde. Andere Religionen wurden verboten und viele Ketzereien wurden verbannt, obwohl es nie leicht war festzustellen, was ketzerisch war und was nicht. Um all diese Dinge zu tun, musste die Kirche weltliche Macht ergreifen und ausüben.

Laut drei der vier Evangelien lehnte Christus weltliche Macht ab. Macht war eines der drei Dinge, mit denen ihn der Teufel in der Wildnis in Versuchung führte und die er ablehnte. Doch die Kirche war nicht in der Lage, seinem Beispiel zu folgen. Das lag nicht an menschlicher Schwäche, sondern an der widersprüchlichen Natur des Christentums. Das Alte Testament lehrt einen Gott der Macht, einen Gott des Kampfes, einen Gott, der seine Anhänger (in diesem Fall die Kinder Israels) ermutigt, ihre Feinde abzuschlachten. Doch das Neue Testament lehrt einen Gott der Liebe; es lehrt seine Anhänger, ihren Feinden zu vergeben. Es ist offensichtlich nicht möglich, diesen beiden Richtungen gleichzeitig zu folgen. Welche soll man also wählen?

Die Kirche musste dem Gott der Macht folgen, um in der Verbreitung ihres Glaubens Zwang ausüben zu können, und verwandelte sich so von einer spirituellen Gemeinschaft in eine Gruppe. Dies geschah aus zwei miteinander zusammenhängenden Gründen. Als erstes braucht ein Gott, wie wir bereits gesehen haben, einen Stellvertreter, der ihn übersetzt und Liebe lässt sich nicht repräsentieren. Manchmal wurde der Papst dafür kritisiert, dass er nicht den Gott der Liebe repräsentiert. Zum Beispiel schrieb der deutsche Dramatiker Rolf Hochhuth 1963 ein Stück namens „Der Stellvertreter“, in dem er Papst Pius XII., der sich weigerte, Hitlers Massaker an den Juden zu verdammen, genau aus diesem Grund angreift. Doch solche Kritik geht am eigentlichen vorbei, denn ein Stellvertreter *kann* den Gott der Liebe nicht repräsentieren. Er kann nur den Gott der Macht repräsentieren.

Zweitens begann die Kirche weltliche Macht auszuüben. Und es war nur natürlich, dass sie einen Gott im Himmel repräsentierten, der ihre eigene Rolle in der Welt widerspiegelte. Das gilt besonders für den Fall der römisch-katholischen Kirche, die sich selbst als Erbe der politischen Macht des Westlichen Römischen Reiches ansah. Das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche, der Papst, war ursprünglich nur der Bischof von Rom,

doch mit der Zeit – nach einigen Jahrhunderten – wurde er als Vikar Christi bekannt (und Vikar bedeutet „Stellvertreter“). So haben ab dem Mittelalter bis ins Neunzehnte Jahrhundert die Päpste behauptet, Statthalter Gottes zu sein, mit dem buchstäblich gottes-gegebenen Recht, vollkommene Kontrolle über Könige und Prinzen auszuüben. Zu manchen Zeiten haben sie sogar Armeen zusammengerufen, Schlachten geschlagen und sogar Truppen persönlich in die Schlacht geführt. Sie riefen zu mehreren Kreuzzügen gegen die Muslime auf und sogar gegen die unglücklichen Albigenser in Südfrankreich. Die Inquisition war ihre schlimmste Tat, durch die sie versuchten eine Einheitlichkeit des Glaubens zu erzwingen.

Vor kurzem verkündete der Papst eine allgemeine Entschuldigung für die Verbrechen und Missbrauchshandlungen, die im Namen der Kirche verübt wurden, doch das muss man im Wesentlichen als eine politische Geste betrachten. Am fünfhundertsten Geburtstag der Gründung der spanischen Inquisition wurden die spanischen Bischöfe aufgefordert, ihr Bedauern über die Exzesse dieser Institution zum Ausdruck zu bringen, doch sie weigerten sich aus den gleichen politischen Gründen.

Im Laufe der Jahrhunderte sind tausende von Menschen von der Inquisition und anderen Behörden der römisch-katholischen Kirche grausam gefoltert und hingerichtet worden. Während des Mittelalters und danach verhielt sich die Kirche in jeder Hinsicht wie eine Machtstruktur der schlimmsten Sorte und den so gut wie einzigen Überrest des Christentums als spirituelle Gemeinschaft konnte man in den Klöstern finden. Und selbst dort war sie selten von langer Dauer. So bietet die römisch-katholische Kirche das herausragendste Beispiel dafür wie die sich einschleichende Macht die spirituelle Gemeinschaft mehr oder weniger überwältigt. Doch dasselbe ist in anderen Religionen ebenfalls geschehen, auch im Buddhismus, wenn auch auf subtilere Weise.

Innerhalb der spirituellen Gemeinschaft sind vielleicht manche Menschen mehr Individuum als andere, doch sie benutzen ihre Erfahrung – und selbst ihre natürliche Autorität – nicht, um andere Menschen zu beherrschen und noch nicht einmal um ihre eigenen Vorstellungen und Sichtweisen anderen aufzuzwingen, sondern helfen ihnen, sich zu Individuen zu entwickeln. Doch wenn die spirituelle Gemeinschaft keine Machtstruktur ist, worauf gründet sie dann? Es ist klar, dass wenn das Prinzip, das die Gruppe beherrscht, Macht ist, das Prinzip, das von der spirituellen Gemeinschaft verkörpert wird, Liebe ist. Doch das Wort „Liebe“ ist ein gefährlich unklares Wort, denn was Liebe genannt wird, ist nur allzu oft eine Form von Macht. Das passende Wort auf Pāli lautet *Mettā* (*maitrī* auf Sanskrit) und wird normalerweise als „Freundlichkeit“ übersetzt. Doch es ist Freundlichkeit von höchstmöglicher Intensität, eine Art hoch dosierte Freundlichkeit. Derartige Freundlichkeit wird nur von wahren Individuen geübt und erlebt, nur von Mitgliedern der spirituellen Gemeinschaft. Wenn wir *Mettā* gegenüber anderen empfinden, nehmen wir sie als Individuen wahr und behandeln sie als solche. Die Bedeutung von *Mettā* spiegelt sich in der Tatsache wider, dass die meisten Buddhisten es re-

regelmäßig und systematisch in der Form einer Meditationspraktik entwickeln, die *Mettā-bhāvanā* heißt.

Mettā kommt nicht durch Gewalt zum Ausdruck, nicht durch Zwang oder Autorität. Die Benutzung solcher Macht mag durchaus in den verschiedensten Situationen notwendig sein, doch diese Situationen werden ihrer Natur nach nicht innerhalb der spirituellen Gemeinschaft auftreten. Wenn Mettā vorhanden ist, ist Zwang unnötig. Jedes Individuum erkennt selbst, was in jeder gegebenen Situation getan werden muss – oder es sieht es, sobald es jemand in freundlicher Weise darauf hinweist – und tut es daraufhin gern. Man könnte noch weiter gehen und einfach sagen, dass positive Emotionen ganz allgemein der Kern der spirituellen Gemeinschaft sind, nicht nur Mettā, sondern auch *karunā* (Mitgefühl), *muditā* (Mitfreude an den guten Qualitäten und dem Glück anderer), und *upekṣā* (Friede oder Gleichmut) sowie *śraddhā* (gläubiges Vertrauen und Hingabe). Die spirituelle Gemeinschaft verkörpert all diese verfeinerten, erhebenden und belebenden Emotionen.

Doch selbst dann fehlt noch etwas. Es gibt eine metaphysische oder transzendente Dimension, die ebenfalls vorhanden sein muss, wenn eine spirituelle Gemeinschaft von Dauer sein soll. Das höchste Prinzip, das die spirituelle Gemeinschaft beherrscht ist *mahā-maitrī*, die große Freundlichkeit und *mahā-karunā*, das große Mitgefühl: das heißt, Freundlichkeit oder Mitgefühl verbunden mit *prajñā*, transzendenter Weisheit. Mit anderen Worten, das Prinzip, das die spirituelle Gemeinschaft leitet, ist nichts anderes als das *bodhicitta*, der kosmische Wille zur Erleuchtung⁵², der sich in den Herzen und dem Geist der Individuen, die die spirituelle Gemeinschaft bilden, widerspiegelt.

4.2 Die positive Gruppe und die neue Gesellschaft

Es ist schwierig sich eine Gemeinschaft vorzustellen, die von Weisheit und Mitgefühl beherrscht oder erfüllt ist. Doch als potentielle Individuen machen wir von Zeit zu Zeit und in eingeschränktem Maße die Erfahrung einer solche Gemeinschaft; und es gibt keine Entschuldigung für uns, nicht zu versuchen, in dem Licht zu leben, das uns möglich ist. Die meisten von uns funktionieren den größten Teil ihres Lebens im Gruppenmodus und sind deswegen daran gewöhnt, anderen in Begriffen von Macht zu begegnen – nicht nur direkter, nackter Macht, sondern auch Macht in der Form von Täuschung, Ausbeutung und Manipulation. In unseren besseren Momenten müssen wir das alles verändern wollen. Wir müssen lernen, uns auf freundliche und mitfühlende Weise begegnen zu wollen – uns als Individuen begegnen zu wollen, das heißt auf eine transzendente Mitgefühl-mit-Weisheit Weise.

Anders ausgedrückt bedeutet das, dass wir uns auf der Basis von *bodhicitta* begegnen wollen müssen. Das ist ein Begriff des Mahāyāna-Buddhismus und bezieht sich auf den

52 vgl. Sangharakshita: *The Bodhisattva Ideal*. Birmingham 1999, Kapitel 2

Willen zur Erleuchtung, der jedem Individuum inhärent ist. Wenn das *bodhicitta* (das Wort bedeutet wörtlich „Erleuchtungshertz“) in uns entstanden ist, sind wir sehr stark motiviert, Erleuchtung zu erlangen und diese Motivation hat definitiv eine altruistische Ausrichtung; das heißt wir streben danach, nicht nur für unsere eigene Befreiung und unser eigenes Glück Erleuchtung zu erlangen, sondern zum Wohle anderer – in der traditionellen Formulierung heißt es tatsächlich: zum Wohle aller Lebewesen.

Wenn wir zum Buddha, Dharma und Sangha Zuflucht nehmen, gehen wir von der Gruppe weg, hin zur spirituellen Gemeinschaft, vom einem „Vom-Machtprinzip-bestimmt-werden“, hin zum Inspiriertsein vom Prinzip des *bodhicitta*, von der alten Gesellschaft zu einer vollkommen neuen und anderen Form von Gesellschaft. Buddhisten sprechen davon, von der Welt *-saṃsāra-* zu Sukhāvātī, dem Reinen Land, zu gelangen, einer Welt, in der alle Bedingungen die Übung des Dharma unterstützen. Mit Sicherheit sind wir alle zumindest manchmal unzufrieden mit der Welt, so wie sie ist, und würden gern in einer besseren und schöneren Welt leben, als in der, die wir gegenwärtig erleben, eine Welt, die das Beste in uns unterstützt und ermutigt – unsere Großzügigkeit, unsere Warmherzigkeit und unser Gewahrsein – anstatt eine Welt, die daran mitwirkt, diese Qualitäten zu untergraben.

Im Laufe der Geschichte haben natürlich viele Menschen sowohl im Osten als auch im Westen, diese selbe Sehnsucht verspürt. Wir können sicher sein, dass dies Menschen zu Zeiten des Buddhas empfunden haben, denn es gibt beispielsweise die Geschichte von Vaidehī, der Ehefrau des Königs Bimbisāra, der das nordindische Königreich Magadha regierte. Vaidehīs Geschichte wird im *Amitāyur-Dhyāna-Sūtra* beschrieben, dem Sūtra über die Meditation des Buddhas Amitāyus, des Buddhas des ewigen Lebens.⁵³ (Es handelt sich hier um das Sūtra einer Dreiergruppe, die alle von Sukhāvātī, dem Glücklichen Land, und dessen Buddha Amitābha oder Amitāyus handeln; die anderen beiden heißen das größere und das kleinere *Sukhāvātī-Vyūha-Sūtra*.)

Die Geschichte beginnt damit, dass Prinz Ajātaśatru den Thron Magadhas an sich reißt und seinen eigenen Vater, den rechtmäßigen alten König Bimbisāra, ins Gefängnis wirft, um ihn dort verhungern zu lassen. Doch Vaidehī, der Hauptfrau des Königs, (und auch die Mutter von Ajātaśatru) gelingt es, ihrem Mann Essen in den Kerker zu schmuggeln, und ihn so am Leben zu erhalten. Als Ajātaśatru herausfindet, was sie getan hat, droht er, sie zu töten, doch ist schließlich zufrieden damit, sie ebenfalls einzukerkern.

Da sitzt Vaidehī also allein in Gefangenschaft, von ihrem Sohn gehasst und kann ihren Mann nicht länger mit Essen versorgen. Verständlicherweise ist sie todunglücklich. Doch sie versinkt nicht in ihrem Unglück. Gänzlich desillusioniert von ihrem Königtum und vom weltlichen Leben an sich, lässt sie alle Gedanken an ihre Paläste los, geht davon aus, dass sie ihre Familie verloren hat und konzentriert ihren Geist auf den

53 vgl. das *Amitāyur-Dhyāna-Sūtra* in E. B. Cowell u. a. (Hg.): *Buddhist Mahayana Texts*. Delhi 1997, S. 161-201

Buddha, der sich zufällig gerade nur ein paar Meilen entfernt auf dem Geiergipfel befindet. Es kommt ihr sogar in den Sinn, sich in diese Richtung niederzuwerfen. Und daraufhin erscheint der Buddha vor ihr. Ob er buchstäblich in seiner körperlichen Form vor ihr erscheint oder sie eine Art Vision hat, wird nicht erklärt, doch als die Königin, nachdem sie ihre Verehrung bezeugt hat, den Kopf hebt, ist er vor ihr. Es ist der weltverehrte Śākyamuni, dessen Körper (laut Text) violett golden strahlt; er sitzt auf einer Lotosblüte, die aus hundert Juwelen besteht, zu seiner Linken Mahamaudgalyāna und zu seiner Rechten Ānanda. Über ihm erkennt Vaidehī die weltbeschützenden Götter, die ihn mit himmlischen Blumen beregnen und ihm Opfergaben darbieten.

Bei diesem Anblick wirft sich Vaidehī erneut auf den Boden und schluchzt: „Oh Weltverehrter, welche meiner vergangenen Sünden haben einen solch boshafte Sohn hervorgerufen?“ Aber es geht ihr nicht nur um ihr eigenes Unglück. Sie spricht sofort weiter: „Oh Erhabener, welche Ursachen und Umstände haben dein Leben mit dem von Devadatta, deinem böartigen Cousin zusammengebracht, der einst dein Schüler war? Mein einziges Gebet ist dies. Oh, Weltverehrter, bitte belehre mich in allen Einzelheiten über die Orte, wo es keinen Kummer und keine Sorgen gibt, an denen es gut wäre, wiedergeboren zu werden. Ich bin mit dieser Welt des Lasters, mit Jambūdvīpa (das ist Indien), das voller Höllen, hungriger Geister und animalischer Lebensformen ist, nicht zufrieden. In dieser Welt des Lasters sammeln sich so viele böse Menschen. Möge ich niemals wieder die Stimme des Bösen hören. Ich bete darum, dass ich nie wieder einen bösen Menschen sehen muss. Ich werfe meinen ganzen Körper mit all seinen Gliedmaßen vor dir auf den Boden und bitte, meine Sünden gestehend, um Gnade. Ich bitte nur um dies eine, dass der sonnengleiche Buddha mich belehren möge, wie ich über eine Welt meditieren kann, in der alle Handlungen rein sind.“

Durch seine magische Kraft zeigt der Buddha Vaidehī einige verschiedene Reine Länder, in denen es kein Leiden gibt, wo man keine einzige Stimme des Jammerns hört, noch nicht einmal ein Echo davon. Sie sieht sie alle in einer lang anhaltenden Vision und entscheidet sich dann für eine Wiedergeburt in Sukhāvātī, dem Reinen Land von Amitābha oder Amitāyus, dem Land der Glückseligkeit im Westen. Daraufhin beginnt der Buddha, sie in dem zu unterweisen, was sie tun muss, um dorthin zu gelangen. Sie muss als erstes Zuflucht nehmen und die zehn Vorsätze einhalten – kurz gesagt bedeutet das, dass sie vertrauensvoll den grundlegenden Lehren des Dharma folgen soll. Darüberhinaus soll sie über Amitāyus, den Buddha des ewigen Lebens und sein Reines Land, Sukhāvātī meditieren. Sie soll ihn visualisieren, ihn – zumindest in ihrer Meditation – bereits in diesem Leben sehen, und der Buddha unterrichtet sie darin, wie sie das mittels einer Reihe von sechzehn Meditationen tun soll.

Die erste Meditation besteht darin, sich auf ein Bild der tiefroten Scheibe der untergehenden Sonne zu konzentrieren. Dann visualisiert man einen Untergrund, ein Fundament, eine Grundlage aus Lapislazuli in tiefblauer Farbe, die sich in alle Richtungen un-

endlich ausdehnt und von einem Netz goldener Kordeln durchkreuzt wird. Als nächstes springen mitten zwischen den goldenen Kordeln Juwelenbäume empor, aus Juwelen bestehende Seen und Juwelenlotusse. Und schließlich, nach einer ganzen Reihe weiterer Meditationen, sieht man in mitten in all diesen glitzernden Formen aus intensiven Farben und blendendem Licht Amitābha selbst, den Buddha des Unendlichen Lichts, in der Begleitung seiner zwei großen Bodhisattvas, Avalokiteśvara und Mañjuśrī, die Mitgefühl und Weisheit symbolisieren.

Der Buddha erzählt Vaidehī, dass wenn sie auf diese Weise meditiert hat, sie nach ihrem Tod in diesem höheren Reich wiedergeboren wird, auf das sie sich so intensiv konzentriert hat. Sie wird sich im Blütenkelch einer wunderschönen Lotusblüte wiederfinden, deren Blütenblätter sich öffnen, und wird Amitābha vor sich sitzen sehen. Sie wird seine Lehren von seinen eigenen Lippen, von Angesicht zu Angesicht hören. Und sie wird nichts anderes zu tun haben, als sie zu üben und darüber zu meditieren.

Die Bedingungen des Reinen Landes sind also das archtypische Ideal. Dharmalehren vernimmt man in Form der Musik des Windes, der durch die Juwelenbäume weht, und in der Form der Rufe und Schreie der Brach- und Wasservögel und der Paradiesvögel. Buchstäblich alles spricht zu uns vom Dharma und alle Lebensbedingungen unterstützen das Erlangen der Erleuchtung. Selbst unter diesen perfekten Bedingungen ist es nicht leicht Erleuchtung zu erlangen, doch zumindest gibt es nichts in unserer Umgebung, das uns zurückhält.

Das Bild, das für Vaidehī in ihrer Kerkerzelle beschrieben wurde, ist wunderschön, aber es mag ein bisschen fremd und fern von der Welt erscheinen, in der wir normalerweise leben. Doch Sukhāvātī ist nicht nur eine andere Welt; unsere Aufgabe ist es, es so gut wir können in dieser Welt zu schaffen. Wir müssen die Dinge hier verbessern und die Situation, in der wir leben, immer unterstützender für ein blühendes spirituelles Leben und das Erlangen von Erleuchtung gestalten.

Darum habe ich 1967 eine neue buddhistische Bewegung gegründet und im folgenden Jahr die ersten Mitglieder des Westlichen Buddhistischen Ordens ordiniert, als eine spirituelle Gemeinschaft im Herzen der positiven Gruppe. Die Idee war, unser eigenes Sukhāvātī in dieser Welt zu schaffen – und andere dazu zu befähigen, es weiter aufzubauen – und sei der Maßstab auch noch so klein. Über die Jahre habe ich gesehen, wie diese Bewegung langsam aber kontinuierlich gewachsen ist. Jedes Jahr wird irgendwo auf der Welt ein neues buddhistisches Zentrum, eine neue Retreatgemeinschaft oder ein neuer Betrieb des Rechten Lebenserwerbs eröffnet, und ich freue mich immer sehr, sie zu besuchen und wenn möglich bei der Einweihung dabei zu sein.

Eine der bedeutendsten Zeremonien dieser Art war 1978 die Eröffnung des Buddhistischen Zentrums London in Bethnal Green, in Ostlondon. Bei dieser Gelegenheit hielten wir zehntägige Feierlichkeiten ab, die in der Einweihung der beiden Schreinräume ihren Höhepunkt fanden. Im größeren Schreinraum stand im Zentrum der Zeremonie

eine überlebensgroße Statue von Amitābha, dem Buddha des Westens, dem Buddha des Unendlichen Lichts, der – wie Śākyamuni Vaidehī mitteilte – über das Reine Land namens

Sukhāvātī regiert, „das glückliche Land“ oder „das Land der Glückseligkeit“ oder einfach „Glückseligkeit im Überfluss“. Sukhāvātī ist der Name des gesamten Komplexes in Bethnal Green – Wohngemeinschaftsbereich und des Zentrum.

Doch was ist Sukhāvātī eigentlich wirklich? Was haben wir eigentlich mit der Eröffnung des Zentrums gefeiert? Gratulierten wir einander dazu, dass wir einen Ort gebaut hatten, zu dem Leute einmal die Woche kommen können, um über Buddhismus zu diskutieren und Vorträgen zuzuhören, die von jemandem gehalten werden, der viel mehr Bücher zu diesem Thema gelesen hat als wir? Haben wir deshalb so hart gearbeitet, damit wir ein bisschen therapeutische Meditation üben können und ab und zu eine medizinische Dosis Buddhismus einnehmen, damit wir mit unserem normalen Leben auf die übliche Weise weitermachen können? (Mir wurde mal von einem bekannten englischen Buddhisten gesagt: „Lass sie nicht mehr als fünf Minuten meditieren, mehr ist gefährlich für Westler.“)

Der Name Sukhāvātī wurde als Signal für die Hoffnung und das Streben gewählt, dass das Zentrum einer edleren, radikaleren, ja sogar revolutionäreren Funktion dienen wird, als Menschen nur ihre spirituellen Vitamine zu verabreichen, die ihnen helfen, für ein paar weitere Tage auf dem Pfad der Weltlichkeit voranzustolpern. Jedes Zentrum, das mit der Bewegung verbunden ist, die ich gegründet habe, beabsichtigt nichts anderes als der Kern einer neuen Gesellschaft zu sein.

„Eine neue Gesellschaft?“ Dieser Ausdruck ist nicht neu – er war sogar der Name einer Wochenzeitschrift – doch unter diesem Wahlspruch liegt ein tiefes, hohes und radikales menschliches Streben. Die neue Gesellschaft dient dazu, Menschen zu erlauben, ihr Menschsein zu entwickeln. Sie versucht nicht, für Menschen zu tun, was sie nur für sich selbst tun können; aber sie bietet Einrichtungen, Gelegenheiten und eine Umgebung der Ermutigungen, sowie einen sozialen und spirituellen Rahmen von Kameradschaft, der es Menschen erleichtert, sich zu entwickeln.

Davon zu sprechen, dass man versucht eine neue Gesellschaft innerhalb der alten zu gründen, bedeutet anzuerkennen, dass die alte Gesellschaft das nicht bieten kann, weil die meisten ihrer Mitglieder nicht an menschlicher Weiterentwicklung interessiert sind. Weit davon entfernt, dem spirituellen Anwärter zu helfen, macht die Gesellschaft es uns regelrecht schwer, uns weiter zu entwickeln, selbst wenn wir das wollen. Der Großteil der Energie, die wir eigentlich für unsere spirituelle Entwicklung bräuchten, wird schlichtweg dadurch verplempert, dass wir versuchen, uns den Anti-Entwicklungs-Kräften der Gesellschaft und deren unterdrückendem, zwingendem, seelen-zerstörerischem Einfluss zu widersetzen. In einer idealen Gesellschaft müssen wir nicht die ganze Zeit in Habachtstellung sein, um uns ein bisschen Raum zu bewahren, in dem wir wachsen kön-

nen. Unsere Energien wären frei für den Zweck unserer spirituelle Entwicklung, in freier Verbindung mit anderen Gleichgesinnten.

Doch wie kann eine buddhistische Bewegung als neue Gesellschaft in Miniaturform funktionieren? Was sind ihre Strukturen? Wie funktioniert sie? Sie ist im wesentlichen eine Gemeinschaft von Menschen, die versuchen, sich als Individuen zu entwickeln. Zumindest einige ihrer Mitglieder tun das, sind in mehr oder weniger regelmäßigem Kontakt miteinander und versuchen sich gemeinsam zu entwickeln und sich dabei zu helfen. Diese Individuen stellen die spirituelle Gemeinschaft in unserer Bewegung dar und sind ihr Kern. Doch wir können nicht erwarten, dass alle, die mit unserer Bewegung in Kontakt sind, sich derart bemühen werden.

Deswegen besteht die Bewegung aus zwei Teilen, zwei Ebenen: der eigentlichen spirituellen Gemeinschaft und dem, was man als gesunde oder positive Gruppe bezeichnen könnte. Zuerst ist da der Orden, die spirituelle Gemeinschaft, die offen ist für alle, die soweit integrierte Individuen sind, dass sie in der Lage sind sich dauerhaft dem Pfad zur Erleuchtung zu verpflichten, und die demnach ernsthaft den primären Akt aller Buddhisten auf der ganzen Welt – die Zufluchtnahme zu den drei Juwelen – vollziehen können. Das Herz der Bewegung besteht demnach aus Individuen. Und die positive Gruppe ist offen für alle, die an ihren Aktivitäten teilnehmen möchten. Dies sind die beiden klar unterschiedenen jedoch überlappenden – sogar einander durchdringenden – Ebenen innerhalb der Bewegung als Ganzes. Zusammen bilden sie das, was man eine buddhistische Gruppe nennen könnte, obwohl ich es vorziehe den Ausdruck „Bewegung“ zu benutzen, da dies andeutet, dass es sich dabei dem Kern nach um einen dynamischen Prozess handelt.

Alle Aktivitäten der Bewegung haben nur einen einzigen Zweck: Menschen dabei zu helfen zu wachsen und sich als Individuen zu entwickeln. Es war niemals unser Ziel, eine Organisation im üblichen Sinn aufzubauen, wie manche der modernen japanischen Sekten. Unser Ziel ist es nicht, mit Bannern durch Londons Straßen zu ziehen und die Albert Hall zu übernehmen oder am Schluss eine Institution zu haben, die nur sich selbst dient. Die Anwesenheit der spirituellen Gemeinschaft in der Mitte der positiven Gruppe soll sicherstellen, dass genau das nicht passiert.

Wenn ich sage, dass Ordensmitglieder Mitglieder der spirituellen Gemeinschaft sind, meine ich damit, dass sie Teil der echten, lebendigen, freudigen spirituellen Kameradschaft sind, die die Lehre praktizieren und dem Pfad folgen. Wenn ich sage, dass sie diejenigen sind, die Zuflucht nehmen, meine ich damit nicht einfach das Wiederholen der Zufluchtsformel zwei oder dreimal pro Jahr an bestimmten buddhistischen Festtagen, wie das in so vielen Teilen der buddhistischen Welt und sogar in manchen buddhistischen Gruppen im Westen der Fall ist. Mit Zufluchtnahme meine ich, sich tatsächlich zu verpflichten das Ideal der menschlichen Erleuchtung in diesem Leben zu verwirklichen und bereit zu sein, alles aufzugeben, was dieser Verpflichtung im Wege steht. Diese spiritu-

elle Gemeinschaft ist nur ein Teil der breiteren positiven Gruppe und diese ist ihrerseits Teil dessen, was traditionell als Sangha bezeichnet wird, die spirituelle Gemeinschaft der vier Richtungen – Nord, Süd, Ost und West – und der drei Zeitabschnitte: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Wir bilden den Kern einer neuen Gesellschaft, wie embryohaft sie auch entwickelt sein mag. Wir haben eine Gesellschaft ins Leben gerufen, in der die Vorstellung, dass jemand die Position oder die Ansichten von jemand anderem repräsentieren kann, oder besondere Autorität beanspruchen kann, oder versuchen kann Druck auf oder Macht über jemand anderen auszuüben, absurd ist. In dieser Gesellschaft kann es nur Raum für Individuen geben, die in freiwilliger Verbindung miteinander leben, die von den Prinzipien des großen Mitgefühls und der transzendenten Weisheit inspiriert sind und vor allen Dingen vom *bodhicitta*, dem Willen zur Erleuchtung zum Wohle aller Wesen.

Fragen

1. Was sind die hauptsächlichsten Merkmale der Gruppe?
2. Zu welchen Gruppen gehörst du?
3. Was ist Ziel und Zweck der spirituellen Gemeinschaft und wie unterscheiden sie sich von den Zielen und Zwecken der Gruppe?
4. „Die spirituelle Gemeinschaft besteht aus Individuen, die in einem gegenseitigen engen persönlichen Kontakt stehen.“
Gibt es solch einen persönlichen engen Kontakt auch in deinem Leben?
5. Welche Assoziationen verbinden sich bei dir mit dem Begriff „Autorität“? Woher kommen sie?
6. Worin besteht der Unterschied zwischen Macht und Liebe / Mettā?
7. Welche Rolle spielt die positive Gruppe in unserer spirituellen Gemeinschaft und worin unterscheidet sie sich von der spirituellen Gemeinschaft?
8. Warum brauchen wir eine neue Gesellschaft und was ist ihre Aufgabe?
9. Was ist es, was du wirklich aus deiner Verbindung mit Triratna möchtest?

5. Effektive Zufluchtnahme und die dritte Bewusstseinsstufe

Dieses Kapitel erläutert sowohl die Bedeutung der Ordination bei Triratna als auch Sangharakshitas Lehre von der „Dritten Stufe von Bewusstsein“. Beide Themen sind nicht Teil des Buches *What is the Sangha?*, sondern stammen aus Subhutis Buch *Sangharakshita – A New Voice in the Buddhist Tradition* (Seiten 116 bis 128).

Hier die deutsche Fassung:

5.1 Ordination als Ausdruck effektiver Zufluchtnahme

Sangharakshita versteht „Ordination“ als den förmlichen Ausdruck der effektiven Zufluchtnahme. Solange die Zuflucht noch nicht effektiv ist, kann es keine Ordination geben, da man noch keine wirksame Selbstverpflichtung eingegangen ist. Man ist noch nicht fähig, sein Leben den drei Juwelen zu weihen. Nach der effektiven Zufluchtnahme aber besteht keinerlei Bedarf für zusätzliche Ordinationen, weil die Zufluchtnahme alle Aspekte des spirituellen Weges in sich fasst. Es besteht keine Notwendigkeit für die Bodhisattva-Ordination, weil eine altruistische Dimension schon in der Zufluchtnahme angelegt ist. Wenn man tatsächlich Zuflucht nimmt, wird einem das Wohl Anderer immer wichtiger werden. Auch tantrische Initiation ist nicht nötig, weil die effektive Zuflucht selbst alle persönlichen spirituellen Energien aktiviert. Wenn man seine Zuflucht in die Tat umsetzt, werden alle ihre verschiedenen Aspekte und Ebenen nach und nach zum Vorschein kommen.

Im Verlauf der Vertiefung der persönlichen Zufluchtnahme wird man vielleicht bestimmte Aspekte des Weges erforschen und üben wollen, neue Meditationspraktiken aufnehmen oder einer bestimmten, zum Beispiel einer klösterlichen Lebensweise folgen. Dazu sind aber keine neuen Ordinationen erforderlich. Mit der effektiven Zufluchtnahme hat man sich dem spirituellen Leben bereits wirksam verpflichtet und formt es von nun an in seinen Einzelheiten aus. Um die Visualisierung eines bestimmten Buddhas oder Bodhisattvas zu üben, benötigt man keine neue Initiation. Vielmehr hat man die entscheidende Verbindung mit allen Buddhas und Bodhisattvas schon in der effektiven Zufluchtnahme geknüpft. Zwar mag eine Zeremonie den Eintritt in den Mönchsstand markieren, doch handelt es sich dabei nur um das Ablegen bestimmter Gelübde und nicht um eine neue Ordination.

Zur Ordination gehören zwei wesentliche Aspekte: der Ausdruck der Zufluchtnahme und die Aufnahme in die spirituelle Gemeinschaft derer, die bereits effektiv Zuflucht nehmen. Dies öffentlich auszudrücken, ist für das spirituelle Wachstum ganz wesentlich. Man muss seine Zufluchtnahme in die Öffentlichkeit hineintragen, sie bekannt machen, damit sie zu einer Qualität der eigenen Identität werden kann. Es genügt nicht, sie „im eigenen Herzen zu spüren“; um effektiv zu werden, muss man sie ausdrücken. Die Ordination bietet die Gelegenheit dazu. Sangharakshita steht modernen Einstellungen sehr kri-

tisch gegenüber, die den förmlichen Ausdruck abwerten, da sie die Vorstellung vom Einzelnen als unabhängig von seiner Umgebung verstärken. Demgegenüber hält er sich an die psychologische Grundwahrheit, dass innere Veränderungen meistens erst dann wirklich stattgefunden haben, wenn sie auch ausgedrückt werden.

Die Ordination steht auch für die Aufnahme in die effektive spirituelle Gemeinschaft. Man drückt seine Verpflichtung vor einem langjährigen Mitglied des Sanghas aus, das die Zufluchtnahme des oder der zu Ordinierenden bezeugt und bestätigt, dass sie mit der eigenen Zufluchtnahme übereinstimmt. Durch die öffentliche Bezeugung der effektiven Zufluchtnahme bestätigt das erfahrene Sangha-Mitglied, dass die neu ordinierte Person nun ebenfalls der spirituellen Gemeinschaft angehört. Dieser Bestätigung, dass man effektiv und aufrichtig Zuflucht nimmt, schließt sich der gesamte Sangha an. Von nun an tritt man in ein gänzlich neues Verhältnis mit allen anderen Mitgliedern der spirituellen Gemeinschaft.

Nach Sangharakshita schließt der Eintritt in die spirituelle Gemeinschaft die Teilhabe an einer neuen Art von Bewusstsein ein, eine besondere Art von Bewusstsein, das einer Anzahl von im Vollsinn „menschlichen“ Individuen gemein ist, ja, an dem sie in gewissem Sinn teilhaben – Menschen, die derselben spirituellen Disziplin und denselben spirituellen Idealen folgen und die sich für die gleichen schöpferischen Aufgaben engagieren.⁵⁴

Dieses „kollektive“ Bewusstsein lässt sich nur schwer definieren, denn es gibt in der englischen Sprache und tatsächlich auch in allen anderen europäischen Sprachen keinen passenden Begriff dafür, es sei denn, dass das russische „sobornost“ annäherungsweise in diese Richtung deutet.⁵⁵ Hier ist etwas ganz anderes gemeint als das kollektive Bewusstsein der Gruppe und das individuelle Bewusstsein: es geht um eine „dritte Stufe“ von Bewusstsein, über und jenseits dieser beiden. Da es hierbei um eine von Sangharakshitas wichtigsten Lehren geht, die erhebliche praktische Konsequenzen hat, müssen wir sie eingehender erforschen.

5.2 Das Individuum und die Gruppe

Wir haben bereits Sangharakshitas Auffassung betrachtet, dass der gesamte Evolutionsprozess aus zwei großen Phasen besteht: einer höheren und einer niederen. Das seiner selbst bewusste Individuum bildet gewissermaßen den Drehpunkt der Evolution: Als Endprodukt steht es am Gipfelpunkt der niederen Evolution und als ihr zukünftiges Subjekt an der Schwelle zur höheren. In der niederen Evolution ist die Spezies oder Gattung das Subjekt der Veränderung, denn einzelne Organismen entwickeln sich nicht eigenständig, sondern haben lediglich an der Evolution der ganzen Art teil. Ein Individuum

⁵⁴ The Priceless Jewel, S. 155

⁵⁵ Ebenda, S. 155

um hingegen „ist eine ganze Art für sich“⁵⁶ und vermag mittels eigener Bemühung die gesamte höhere Evolution zu durchlaufen. Die Menschheit als Ganze erstreckt sich somit über die niedere und die höhere Evolution. Die meisten Menschen sind die meiste Zeit über mit den Belangen der niederen Evolution beschäftigt; nur wenige widmen sich ernsthaft der Aufgabe, sich als Individuen weiter zu entwickeln. Obwohl alle Menschen die Anlage zum Bewusstsein ihrer selbst mitbringen, entwickeln die meisten sie nur in einem kaum nennenswerten Ausmaß. Wer keine größere Selbstbewusstheit entwickelt, geht weitgehend im menschlichen Gegenstück zur Spezies auf – in der „Gruppe“. Sangharakshita prägte für Menschen, die noch ganz in der Gruppe aufgehen, die Begriffe „statistisches Individuum“ oder „soziale Einheit“, um sie vom Individuum in jener höheren Bedeutung zu unterscheiden, in der er diesen Begriff verwendet.⁵⁷

So wie Sangharakshita ihn gebraucht, nimmt der Begriff „Gruppe“ die besondere Bedeutung des menschlichen Kollektivs in der niederen Evolution an, eines Kollektivs, das durch Bindungen zusammengehalten wird, die „normalerweise mehr oder weniger materiell“ sind.⁵⁸ Die Gruppe im weitesten Sinn besteht aus vielen größeren und kleineren Gruppen, die sich manchmal überschneiden und manchmal einander feindlich gesonnen sind. Jede dieser Gruppen wird durch die Bande von Blut und Boden, Verwandtschaft und Kultur oder durch wirtschaftliche und politische Interessen zusammengehalten. Gruppen sind durch die wechselseitigen Bedürfnisse ihrer Mitglieder vereint, wobei das Bedürfnis nach Sicherheit eine besonders mächtige und grundlegende Bindekraft ausübt.

Wir können die Gruppe als ein Kollektiv definieren, dessen Zweck sein eigenes Überleben ist und in dem die Interessen der Individuen denen des Kollektivs untergeordnet sind. Die Gruppe oder das Kollektiv ist auch eine Machtstruktur, in der Gewaltanwendung die letzte Strafmaßnahme ist. Die Gruppe hat nicht nur das Überleben sichergestellt, sondern sie ermöglichte im Fall der Menschen auch, dass sie materiellen Wohlstand und Kultur auf immer höherem Niveau genießen konnten. Sie hat die Entstehung von Volkskunst und ethnischer Religion und das Aufkommen der Zivilisation möglich gemacht. Das alles hatte aber einen Preis, den die Proto-Individuen zahlen mussten: Konformität mit der Gruppe. Das einzelne Individuum galt in erster Linie als Gruppenmitglied. Außerhalb oder unabhängig von der Gruppe hatte der Einzelne keine eigene Existenz.⁵⁹

Gruppen tendieren zu Konservatismus und Konformismus und lassen ihren Mitgliedern wenig Spielraum für Abweichungen von ihren Normen, weil Abweichung das Überleben der Gruppe gefährdet. Die „statistischen Individuen“, die eine Gruppe bilden, pflegen nicht – ja wagen es nicht – für sich selbst zu denken. Sie beziehen ihre Werte und Lebensanschauung aus den Gruppen, denen sie angehören. Um sich aber als Indivi-

56 Peace is a Fire, S. 95

57 The True Individual, Mitrata 17, S. 6

58 Ebenda, S. 7

59 New Currents in Western Buddhism, S. 21-22

duum zu entwickeln, muss man sich von der Gruppe trennen. Man muss lernen, für sich selbst zu denken und zu empfinden und volle Verantwortung für das eigene Leben und seine Zukunft zu übernehmen.

Die höhere Evolution beginnt, wenn das Individuum aus der Gruppe hervortritt. Das auszeichnende Merkmal eines Individuums ist Gewahrsein seiner selbst.

Wenn man sich dessen gewahr ist, gewahr zu sein, dann ist man sich seiner selbst als Individuum und als jemand, der von der Gruppe getrennt ist, bewusst. Man ist sich seiner Fähigkeit bewusst, anders als die Gruppe, ja sogar im Gegensatz zur Gruppe zu denken, zu empfinden und zu handeln. Ein Individuum dieser Art ist ein echtes Individuum. Eine solche Person ist sich nicht nur ihrer selbst gewahr, sondern sie ist auch emotional positiv und von Wohlwollen für alle Lebewesen erfüllt. Sie ist außerdem spontan und schöpferisch, weil sie in ihrem Denken, Empfinden und Tun nicht von vorliegenden geistigen, emotionalen und psychologischen Mustern bestimmt ist – seien es die eigenen Muster oder die anderer Menschen. Echte Individuen übernehmen Verantwortung, sind sich ihrer eigenen Bedürfnisse ebenso bewusst wie der Bedürfnisse anderer Menschen und willens und fähig, entsprechend zu handeln.⁶⁰

An anderer Stelle nennt Sangharakshita folgende Merkmale eines Individuums:

Gewahrsein, emotionale Positivität, Verantwortlichkeit, Intelligenz, Kreativität, Spontaneität, schöpferische Einbildungskraft und Einsicht.⁶¹

Sangharakshitas Verwendung des Begriffs „Individuum“ wurde manchmal missverstanden. Ein Kritiker warf ihm und seiner neuen buddhistischen Bewegung vor, sie würden „modernistische Redeweisen“ verwenden und „sich begeistert das aus dem liberalen Protestantismus stammende, personalistische Verständnis religiöser Bedeutsamkeit zu eigen machen“.⁶² In seiner Schrift *The FWBO and 'Protestant Buddhism': An Affirmation and a Protest* („Die FWBO und 'protestantischer Buddhismus': Eine Bekräftigung und ein Protest) geht Sangharakshita ausführlich auf die dieser Interpretation zugrunde liegenden Annahmen ein. Er stellt klar, dass er weder mit „modernistischen Redeweisen über das Selbst“ noch mit dem „personalistischen Verständnis religiöser Bedeutsamkeit“ übereinstimmt:

Ich halte die Vorstellung, dass es ein ursprünglich reines Selbst gibt, das durch gesellschaftlich aufgezwungene Überzeugungen und Sitten versklavt worden sei, und die Idee, dass man, um ‚man selbst zu sein‘ und sein Potenzial zu verwirklichen, sich lediglich hiervon befreien müsse, schlicht und einfach für falsch.⁶³

Es ist wichtig, seine Auffassung vom „Individuum“ im Gesamtzusammenhang seiner Lehren zu sehen und sie nicht im Sinn des modernen Individualismus zu interpretieren.

Um das zu verdeutlichen, unterscheidet Sangharakshita sorgfältig zwischen „Individuen“ und „Individualisten“.

60 Ebenda, S. 24

61 The Priceless Jewel, S. 155

62 P.A. Mellor, Protestant Buddhism, in: Religion, Lancaster University, January 1991, S. 80.

63 The FWBO and 'Protestant Buddhism', S. 34

Individualisten haben nach wie vor am Bewusstsein der Gruppe ‚teil‘. ... Ein Individualist oder eine Individualistin hat sozusagen einen größeren ‚Anteil‘ an diesem Gruppenbewusstsein als andere Mitglieder der Gruppe und setzt seine oder ihre Interessen auf Kosten anderer in der Gruppe durch. Ein Individuum ist der Gruppe daher in einer Weise entfremdet, die wir als ‚vertikal‘ bezeichnen können, während sich Individualisten der Gruppe ‚horizontal‘ entfremdet haben. Individualisten sind gewissermaßen abgebrochene Gruppenfragmente, die nun gegen die Gruppe reagieren und sogar rebellieren; sie sind eine Art Mini-Gruppe für sich, eine Art Eine-Person-Gruppe – und insofern eigentlich ein Selbst-Widerspruch. Ein Individuum hingegen hat die Gruppe und das Gruppenbewusstsein hinter sich gelassen oder ist dabei, dies zu tun; er oder sie ist nicht länger durch das Gruppenbewusstsein eingeschränkt.⁶⁴

Individuum zu sein bedeutet nicht bloß, von der Gruppe frei zu sein: Es schließt die Entwicklung bestimmter Qualitäten ein, zu denen Freundlichkeit und Wohlwollen gegenüber anderen gehören. In der Tat ist Wachsen der Individualität etwas ganz anderes als zunehmender Individualismus – es ist ein Wachsen an Selbstlosigkeit. Mehr noch: Individuen erkennen die evolutionäre Notwendigkeit der Gruppe an. Ohne Gruppen könnten Menschen nicht überleben, um Individuen zu werden. Ja, solange eine Gruppe es denjenigen ihrer Mitglieder, die Individuen werden möchten, erlaubt, dies auch zu tun, wird ein Individuum die Gruppe unterstützen. Sangharakshita bezeichnet jene Art von Gruppe, die den Übergang zur Individualität fördert, als „positive Gruppe“.

Indem er von der Gruppe und vom Individuum spricht, verwendet Sangharakshita erneut Begriffe ohne präzise Entsprechungen in den kanonischen Schriften. Er tut dies aber, um so den tieferen Sinn mancher Begriffe zu vermitteln, die in den Schriften sehr wohl zu finden sind. Beispielsweise werden in den grundlegenden Lehren zwei Arten von Wesen unterschieden, die sich ihrer selbst bewusst sind.

Mit Verstand begabte Wesen sind entweder āryas oder anāryas. Letztere werden in den Schriften meistens als prithagjanas (Pāli, puthujjanas) oder ‚durchschnittliche‘, ‚gewöhnliche Menschen‘ bezeichnet. Da sie den āryas zahlenmäßig im Verhältnis von vielen Millionen zu eins überlegen sind, verwendet man für sie auch den Begriff babujana oder ‚viele Leute‘. Gewöhnliche Menschen sind von der ‚ich‘- und ‚mein‘-Verblendung beherrscht und identifizieren sich mit dem Körper, Gefühlen, Gedanken, Willensregungen und dem Bewusstsein. Sie glauben, dass diese ihnen gehören. Sie sind jener Tor (bāla), den der 62. Vers des Dhammapada so beschreibt: „Meine Kinder, mein Besitz.“ / So sorgt sich der Unwissende. / Aber wie besäße er denn Kinder oder Besitz, / Wo er noch nicht einmal ein eignes Selbst besitzt.“ Da sie den wahren Dharma nicht kennen, entwickeln Toren Anhaftungen an Dinge, die sie besser meiden sollten.

Offensichtlich entspricht der *prithagjana* dem Gruppenmitglied in Sangharakshitas Terminologie und der *ārya* einem echten Individuum. Der Begriff „Individuum“ selber legt

64 New Currents in Western Buddhism, S. 40-1

die Übernahme persönlicher Verantwortung für das eigene Leben und besonders für die eigene Weiterentwicklung nahe. Der Buddha hat diese Qualität immer wieder betont und es beharrlich abgelehnt, als persönlicher Erlöser verstanden zu werden. Er bestand darauf, dass er „nur den Weg zeige“, und dass man diesem Pfad einzig und allein durch individuelle Bemühung folgen könne.

5.3 Die dritte Bewusstseinsstufe

Sich seiner selbst als unabhängig von der Gruppe bewusst zu werden, bedeutet, als Individuum hervorzutreten. In Sangharakshitas Ausdrucksweise heißt das auch, dass man von der ersten zur zweiten Bewusstseinsstufe übergeht, vom Gruppenbewusstsein zum individuellen Bewusstsein. Das ist jedoch noch nicht alles. Ein Individuum erfährt sich selbst in Verbindung mit anderen Individuen, und diese Erfahrung bringt eine dritte Bewusstseinsstufe hervor, das „kollektive“ Bewusstsein der spirituellen Gemeinschaft. Hieran teilzuhaben bedeutet nicht etwa einen Verlust an Individualität: Die spirituelle Gemeinschaft „hat keine kollektive Identität, in der man seine eigene verliert oder in der man untertaucht.“ Jedes ihrer Mitglieder ist sich seiner selbst voll und ganz bewusst, und man tritt seine individuellen Gedanken und Gefühle nicht an das Kollektiv ab. Vielmehr begegnen individuelle Gedanken und Gefühle einander frei und spontan. Weil sie alle den drei Juwelen verpflichtet sind, gründen die Angehörigen der spirituellen Gemeinschaft ihr Leben auf gleiche Ideale und Werte. Sie betrachten die Welt aus derselben Perspektive – wenn auch manche von ihnen sozusagen aus größerer Höhe schauen. Nur in diesem Sinn ist die dritte Bewusstseinsstufe „kollektiv“. Sangharakshita drückt es auch so aus, dass es sich hier um eine „Übereinstimmung im Willen“ (coincidence of wills) handelt.

Soweit in einer spirituellen Gemeinschaft eine Übereinstimmung im Willen herrscht, besteht zwischen ihren Mitgliedern eine sehr große Harmonie und Verbundenheit. Alle finden andere, die ihre tiefsten Bestrebungen verstehen und teilen. Das ist natürlich äußerst befriedigend und inspirierend. Je umfassender man Zuflucht nimmt, auf desto tiefer greifende Weise hat man Teil an diesem „kollektiven“ Bewusstsein. Letztendlich ist die Teilhabe an dem Bewusstsein des Sangha identisch mit der Erfahrung des transzendenten Pfades. Die einzelnen Angehörigen der spirituellen Gemeinschaft können einander so nahe kommen, dass sich der Glaube an ein getrenntes, von allen anderen isoliertes Selbst auflöst. Wir sind mit dieser „dritten Art“ von Bewusstsein so wenig vertraut, dass wir sie allzu leicht als einen Verlust an Individualität und erneutes Aufgehen in der Gruppe missverstehen können. Sangharakshita zieht den Vergleich eines Orchesters heran, das „eine spirituelle Gemeinschaft ist – zumindest während es spielt“.⁶⁵ Jedes Instru-

65 The Three Jewels, S. 151

ment des Orchesters spielt seine eigene Stimme, doch sind alle in der gemeinsam geschaffenen Musik harmonisch vereint.

Auf einer noch subtileren Ebene der schöpferischen Imagination führt Sangharakhita das Bild des archetypischen Bodhisattvas Avalokiteśvara in seiner tausendarmigen Form als eine Verkörperung dieser dritten Bewusstseinsstufe an. Avalokiteśvara symbolisiert transzendentes Erbarmen, eine Haltung, in der jeglicher Egoismus vollkommen transzendiert ist. Um die Aktivität des Erbarmens sichtbar zu machen, wird er manchmal mit tausend Armen dargestellt, die wie eine riesige Aura mitfühlenden Tuns seinen Körper umgeben, sowie mit elf Köpfen, die in alle Richtungen des Raums schauen und sich dem Leiden zuwenden.

Der Orden, und ganz besonders die Einbeit des Ordens, wird durch die Gestalt des elfköpfigen und tausendarmigen Avalokiteśvara symbolisiert. Jedes Ordensmitglied steht für einen dieser tausend Arme und Hände, die alle mit dem Körper Avalokiteśvaras verbunden sind. Jede Hand hält ein Hilfsmittel: eine Blume, ein Rad, eine Vase, Pfeil und Bogen und so weiter. Jedes dieser ‚Werkzeuge‘ steht für die besonderen Aktivitäten der einzelnen Ordensmitglieder. Sie stehen für das individuelle Talent oder die Gabe, die jedes einzelne Ordensmitglied zum Orden, zur Bewegung und zur ganzen Welt beiträgt. Aber all diese Symbole, diese Werkzeuge, Hände, Arme und Köpfe sind Bestandteil dieser einen Gestalt – Avalokiteśvaras Körper – des Ordens.⁶⁶

Alle Angehörigen des Ordens sind individuell und einzigartig, aber zugleich mit dem einen Körper des Bodhisattvas verbunden. Jede und jeder ist von derselben Zufluchtnahme beseelt, deren altruistische Dimension Avalokiteśvara symbolisiert.

Das „kollektive Bewusstsein“ der spirituellen Gemeinschaft entsteht ganz natürlich, wenn sich Individuen zusammenfinden, die Zuflucht nehmen. Es ist eine tief greifende spirituelle Erfahrung, die deshalb keiner praktischen Rechtfertigung bedarf. Sangharakhita weist aber darauf hin, dass mit der Existenz des Sanghas wichtige praktische Auswirkungen für das sich entwickelnde Individuum einhergehen. Zum einen gehören der spirituellen Gemeinschaft wahrscheinlich Menschen aus ganz unterschiedlichem Hintergrund und mit vielen verschiedenen Temperamenten an. Unweigerlich wird man anderen ausgesetzt sein, mit denen man im weltlichen Sinne möglicherweise nur schlecht zurechtkommt. Auch sie gehören aber derselben spirituellen Gemeinschaft an. Auch sie haben effektiv Zuflucht genommen. Man kann sie nicht ignorieren, sondern muss lernen, die einander trennenden kulturellen und charakterlichen Unterschiede und Vorurteile zu überwinden:

Auf solche Weise helfen Angehörige der spirituellen Gemeinschaft einander, ihre bloß subjektiven Abneigungen und Begrenzungen zu überwinden und stattdessen auf einer höheren Basis miteinander in Beziehung zu treten.⁶⁷

66 Human Enlightenment, S. 74

67 Peace is a Fire, S. 76

Die spirituelle Gemeinschaft dient außerdem als Netz der Unterstützung und Führung für jene, die sich bemühen, Individuen zu werden und dem Pfad der höheren Evolution zu folgen. In den meisten Fällen ist eine solche Unterstützung ausschlaggebend; ohne sie könnten nur wenige den Weg vollenden. Um dies klarer zu verstehen, müssen wir einige von Sangharakshitas Gedanken zur Natur des Weges etwas näher betrachten. Bis zum Punkt der „realen“ Zufluchtnahme ist das spirituelle Leben immer ein Kampf zwischen den beiden grundlegenden Tendenzen der Realität: der samsarischen/zyklischen/reaktiven und der nirvanischen/spiralförmigen/schöpferischen Tendenz. Es gibt sie beide in unserem Herz und Geist, und sie kämpfen fortwährend um die Vorherrschaft. Sangharakshita spricht von diesen beiden Trends als zwei Gravitationskräften, die im werdenden Individuum gewissermaßen ihr Spiel treiben. Die Gravitationskraft des Unbedingten zieht uns in Richtung Erleuchtung. Dies ist jene mächtige Anziehung, die uns dazu führt, Zuflucht zu nehmen. Aber das Bedingte wirkt ebenfalls mit seiner Gravitationskraft auf uns.

Anfangs wird man nahezu vollständig von den mächtigen Anziehungskräften der Welt und der Gruppe beherrscht, welche die aufkeimende Individualität in die undifferenzierte Dunkelheit der niederen Evolution ziehen. Obwohl das Unbedingte seinen Einfluss schon auf dieser Stufe ausübt, ist der Sog des Bedingten viel stärker. Wenn man immer tiefer Zuflucht nimmt, löst man sich nach und nach aus dem Sog des Bedingten. Am Punkt der realen Zufluchtnahme oder des Stromeintritts überwiegt die Zugkraft des Unbedingten erstmals die des Bedingten. Zwar fühlt man sich noch immer von der niederen Evolution angezogen, doch von nun an dominiert die Anziehungskraft der höheren Evolution. In gewissem Sinn gibt es von dieser Stufe an keinen Kampf mehr zwischen ihnen – der Kampf ist entschieden.

Die schwierigste Phase im spirituellen Leben liegt deshalb zwischen der effektiven und der realen Zufluchtnahme. Nachdem man sich effektiv verpflichtet hat, muss man den weltlichen Weg durchlaufen und dabei gegen die starke Strömung angehen, die einen zurück in Richtung des Bedingten spülen will. Nur sehr, sehr Wenige – für die der Buddha selber das herausragende und vielleicht sogar einzige Beispiel ist – vermögen es, allein und ohne Beistand gegen diese Strömung anzuschwimmen. Denn nicht nur in unserer Brust gibt es diesen Sog zum Bedingten; er wird auch noch durch seine Allgegenwärtigkeit in der uns umgebenden Welt verstärkt. Die Welt ist von der Gruppe beherrscht, und die Gruppe ihrerseits von der Gravitationskraft des Bedingten. Wir benötigen die Hilfe und Unterstützung anderer auf dem Pfad: Wir brauchen den Sangha. Die Mitglieder der spirituellen Gemeinschaft „unterstützen einander, ermutigen und inspirieren sich gegenseitig“ in jenen Zeiten der Krise und Niedergeschlagenheit, die sie in ihrem Kampf gegen die Gravitationskraft des Bedingten unweigerlich erleben werden. Da Individuen auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen zur spirituellen Gemeinschaft gehören, wird es normalerweise jemanden geben, der zumindest ein wenig weiter fortge-

schritten ist als wir selbst und der uns auf dem Weg weiterhelfen kann. Zumindest wird es Individuen auf unserer eigenen Entwicklungsstufe geben, bei denen wir das Verständnis und die Unterstützung finden können, die wir benötigen. Wechselseitige Hilfe befähigt die Angehörigen der spirituellen Gemeinschaft dazu, weiterhin gegen den Sog des Bedingten Zuflucht zu nehmen.

Bis zu jener Zeit, als er seinen Orden ins Leben rief, hatte Sangharakshita in seiner eigenen Praxis als Buddhist nur wenig Sangha-Erfahrung sammeln können. Nicht dass er im gewöhnlichen Sinne isoliert oder einsam gewesen wäre: Er hatte viele Freunde und war bei den meisten Menschen, die ihm begegneten, durchaus beliebt. Obwohl er in freundlichem Austausch mit bhikkhus vieler Schulen stand, hatte er aber keine tiefe spirituelle Verbundenheit mit ihnen gefunden. In seinen frühen Tagen in Auszug aus Kalimpong war er in Zeiten echter spiritueller Not ganz auf sich allein gestellt. Später erfuhr er eine tiefere Begegnung mit einem oder zweien seiner tibetischen Lehrer, und er fand einen „Geistesverwandten“ in Lama Govinda.⁶⁸ Er hatte aber nie einer größeren spirituellen Gemeinschaft angehört. Tatsächlich sagte er 1978 zu einer kleinen Gruppe von Schülern, mit denen er ein Retreat durchführte, dass er hier zum ersten Mal das Gefühl habe, in vollem Sinne an einem Sangha teilzuhaben. Bis dahin war er davon ausgegangen, dass er zwar vielleicht einen Sangha für andere ins Leben rufen würde, selber aber kaum je die Erfahrung machen würde, gewissermaßen Nutznießer eines Sanghas zu sein.

So wenig tatsächliche Sangha-Erfahrung Sangharakshita hatte, so umfangreich war aber seine Erfahrung mit buddhistischen Organisationen. Tatsächlich hatte er während seines Aufenthalts in Indien viele Probleme und Unzulänglichkeiten in diesen Organisationen erkannt – und er sah weitere, als er nach London zurückgekehrt war. Wir haben bereits seine Kritik am modernen klösterlichen Sangha untersucht, aber auch in all den buddhistischen Gruppen, mit denen er zusammen arbeitete, fand er ernsthafte Beschränkungen. Das Leitungsgremium der Maha Bodhi Society, der führenden buddhistischen Organisation in Indien, war zu einem erheblichen Teil nicht mit Buddhisten, sondern mit Hindus besetzt, von denen einer für seine anti-buddhistische Einstellung geradezu berüchtigt war. Daher trat Sangharakshita der Gesellschaft, trotz seiner Mitwirkung an ihren konstruktiveren Aktivitäten, niemals bei und war auch darauf bedacht, nicht mit ihr identifiziert zu werden. Bei seiner Rückkehr nach England im Jahr 1964 fand er eine ähnliche Situation vor.

Die führenden buddhistischen Organisationen in England wurden nicht grundsätzlich von Buddhisten geleitet. Sie waren Vereine nach dem Vorbild wissenschaftlicher Gesellschaften wie der Pāli Text Society, die wegbereitend für die Erforschung der Weisheit des Ostens gewesen war. Jeder, der bereit war, einen Beitrag zu zahlen, konnte Mitglied werden und erhielt damit das Stimmrecht für Vorstands- und Gremienwahlen. Die meisten Mitglieder zeigten nur wenig aktives Interesse an der Organisation dieser Gesellschaften,

68 Fifteen Points for New – and Old – Order Members

doch manche derjenigen, die daran interessiert waren, genossen sichtlich das bisschen Macht und Ansehen, das mit den Vorstandsposten einherging. (In Indien konnte ein solches Ansehen übrigens ziemlich bedeutend sein.) Es war wohl unvermeidlich, dass unter der Leitung solcher Leute nur wenig für den Buddhismus erreicht werden konnte – wohingegen sie manchmal einigen Schaden anrichteten.

Mir war eine Sache klar geworden: Buddhistische Organisationen durften nicht von Nicht-Buddhisten geleitet werden. Sie durften nicht einfach von Leuten betrieben werden, die gut organisieren konnten, gleichgültig, wie effizient sie dabei auch sein mochten. Und erst recht durften sie weder von Leuten geführt werden, denen es nur um Macht oder Einfluss ging, noch von jenen, die sich bloß intellektuell für den Buddhismus interessierten. Mir war klar, dass nur solche Menschen eine buddhistische spirituelle Gemeinschaft leiten konnten, die sich selbst dem Buddhismus verpflichtet hatten, das heißt Menschen, die dem Dharma verpflichtet waren und die Lehren des Buddha tatsächlich übten. (So merkwürdig es scheint, damals hatte man das anscheinend noch nicht allgemein erkannt.)⁶⁹

Im vollen Bewusstsein dieser Erfahrung gründete Sangharakshita im April 1968 den Western Buddhist Order (Westlicher Buddhistischen Orden).⁷⁰ Am Tag der ersten Ordinationen hatte Sangharakshita in einem Vortrag erklärt, Zweck des Ordens sei es, Menschen Gelegenheiten zu bieten, sich der buddhistischen Lebensweise umfassender zu verpflichten, spirituelle Freundschaft zu entwickeln und eine „organisatorische“ Grundlage für die Verbreitung des Buddhismus zu legen.⁷¹

In vielerlei Hinsicht stellte die Gründung des Ordens einen radikalen Aufbruch vom östlichen Buddhismus dar, obwohl er zugleich fest in jenen Prinzipien gründete, die der Buddha selber niedergelegt hatte. Er sollte eine echte spirituelle Gemeinschaft sein und kein Verein. Man trat dem Orden durch effektive Zufluchtnahme bei. Anfangs hatte Sangharakshita vier Ordinationsgrade vorgesehen: die upāsaka/ upāsikā-, mahā-upāsaka/ upāsikā-, bodhisattva- und die bhikkhu/ bhikkhunī-Ordinationen. Doch mit der Entwicklung des Ordens entwickelte sich auch sein Denken weiter. Er erkannte, dass weitere Ordinationen weder nötig noch angemessen waren. Im Buddhismus gibt es eigentlich nur eine Ordination, und das ist die förmliche Zufluchtnahme zu den drei Juwelen und die damit verbundene Aufnahme in die spirituelle Gemeinschaft. Der spirituellen Gemeinschaft gehören alle an, die effektiv Zuflucht nehmen, unabhängig von ihrem Le-

69 A Guide to the Buddhist Path, S. 109

70 Mehr als 40 Jahre später, Anfang 2010, schlug er einen neuen Namen für den Orden und die Gemeinschaft der Freunde des Ordens vor: Triratna Buddhist Order (deutsch: Buddhistischer Orden Triratna) und Triratna Buddhist Community (deutsch: Buddhistische Gemeinschaft Triratna). Auf diese Weise wird die zentrale Bedeutung der drei Juwelen und damit der Zufluchtnahme schon im Namen der Gemeinschaft betont. Darüber hinaus ist der neue Name weltweit nahezu einheitlich übertragbar, und er wird der Tatsache gerecht, dass diese buddhistische Bewegung weder im geografischen, noch im übertragenen Sinn eine bloß „westliche“ ist. (Dies ist eine noch nicht mit dem Autor Subhuti abgestimmte Einfügung).

71 The History of My Going for Refuge, S. 88

bensstil und der Stufe der Zufluchtnahme, die sie über die effektive Zufluchtnahme hinaus erreicht haben mögen.

Die ersten Ordensangehörigen wurden als upāsakas (männlich) und upāsikās (weiblich) ordiniert. Dies sind die Titel der Laien im traditionellen Buddhismus. Es wurde Sangharakshita aber immer deutlicher, dass Ordensmitglieder streng genommen weder als Laien noch als Mönche oder Nonnen einzustufen waren, obwohl manche von ihnen zu Hause mit ihren Familien lebten, während andere einen Lebensstil aufgenommen hatten, der einem klösterlichen Leben gleichkam. In erster Linie nahmen die Angehörigen des Ordens einfach zum Buddha, Dharma und Sangha Zuflucht. Kategorien wie Laien oder Mönch/Nonne waren in Anbetracht dieser grundlegenden Handlung völlig zweitrangig. 1982 schlug Sangharakshita deshalb vor, die Art der Ordination in Dharmacari (männlich) und Dharmacarini (weiblich) zu ändern, was „Im-Dharma-Wandelnde“ oder „Übende des Dharma“ bedeutet. (In Indien, wo das Sanskrit-Wort *dharmā* die Kastepflichten der Hindus bezeichnet, werden Ordensangehörige mit den entsprechenden Pāli-Worten dhammacārī und dhammacarini bezeichnet.) Dieser Begriff geht auf den Buddha zurück, und man findet ihn im Dhammapada:

Ein Dhammacārī lebt glücklich, / In dieser wie in der jenseitigen Welt.⁷²

Dieser Titel oder „Stil“ betont ebenso die Abweichung des Ordens von den Kategorien des heutigen östlichen Buddhismus wie seine Kontinuität mit der grundlegenden buddhistischen Überlieferung. Dadurch dass sie jenseits der Unterscheidung zwischen Mönchen/Nonnen einerseits und Laien andererseits stehen – einer Unterscheidung, die in der alten indischen Gesellschaft wurzelte – können die Angehörigen des Triratna-Ordens unter einer viel größeren Bandbreite von Lebensstilen wählen. Die größere Flexibilität der modernen westlichen Gesellschaft lässt ein vielfältiges Spektrum von Lebensformen zu, deren Extrempole vom vollständigen Aufgehen im Familienverband und dem völligen Rückzug in ein Kloster gebildet werden. Das ermöglicht es manchen Männern und Frauen, neben der Erfüllung ihrer familiären Pflichten auch längere Zeiten in „halbklösterlichen“ Lebensgemeinschaften zu verbringen. Andere mögen die meiste Zeit über einen klösterlichen Lebensstil führen, aber gleichwohl außerhalb ihrer Klostergemeinschaft sexuell aktiv bleiben – wobei diese sexuelle Aktivität natürlich immer ethischen Maßstäben genügen muss. Schon in seiner gegenwärtigen, frühen Phase findet man im Triratna-Orden viele verschiedene Lebensstile.

Anders als die meisten traditionellen Orden besteht der Triratna-Orden gleichermaßen aus Männern und Frauen – doch wir werden sehen, dass sie viele Aktivitäten getrennt ausführen. Männer und Frauen „empfangen die gleiche Ordination, üben die gleichen spirituellen Praktiken und übernehmen gleiche organisatorische Aufgaben.“⁷³

72 Dhammapada, vv. 168-169

73 Buddhism and the West, S. 19

Die Spaltungen der modernen buddhistischen Welt sind in diesem Orden dadurch überwunden, dass er nicht sektiererisch ist

und sich nicht mit nur einer einzelnen Schulrichtung des Buddhismus identifiziert. Stattdessen schätzt er den Reichtum der gesamten buddhistischen Überlieferung und ist bemüht, aus diesen Reichtümern auszuwählen, was immer für die eigene Übung des Dharmas hier im Westen wertvoll ist.⁷⁴

Er überschreitet viele nationale und kulturelle Barrieren und hat schon jetzt Mitglieder aus etwa 25 oder mehr Ländern. Sie stammen sowohl aus der „entwickelten“ Welt, wie auch aus Indien, wo zur Zeit der deutschen Fassung dieses Textes etwa ein Fünftel des Ordens ansässig ist. Diese Überwindung so vieler Spaltungen in der Welt einschließlich derer, an denen der Buddhismus selber krankt, wird durch Sangharakshitas Beharren auf dem Vorrang der Zufluchtnahme ermöglicht.

Lassen Sie uns daher unsere Spaltungen beseitigen. Lassen Sie uns die Spaltung zwischen buddhistischen Mönchen und Laien beseitigen, zwischen buddhistischen Männern und Frauen und zwischen den Anhängern verschiedener Sekten und Schulen des Buddhismus. Lassen Sie uns einen integrierten Buddhismus und eine integrierte buddhistische Gemeinschaft schaffen. Lassen Sie uns als unsere feste und unverkennbare Basis unsere gemeinsame Zuflucht zum Buddha, zum Dharmas und zum Sangha nehmen.⁷⁵

Der von Sangharakshita gegründete Orden lässt sich so wenig mit den Begriffen des östlichen Buddhismus wie mit den religiösen Kategorien des Westens fassen. Deshalb kann man nicht leicht sagen, was ein Ordensmitglied ist. Angehörige des Ordens sind weder bhikkhus noch bhikkhunis, weder upāsakas noch upāsikās. Sie sind keine Priester und spielen insofern auch keine Vermittlerrolle zwischen dem Transzendenten und der Welt. Sie sind keine Geistlichen im dem Sinne, dass sie automatisch eine Art beruflicher Verantwortung für den Betrieb einer buddhistischen Bewegung übernehmen. Sie sind schlicht Individuen, die in ihrer effektiven Zufluchtnahme miteinander vereint sind. In der Tat existiert der Orden nicht einmal als offizielle Organisation; er ist eine rein spirituelle Vereinigung. Gleichwohl helfen viele Angehörige des Ordens organisatorisch wie auch lehrend in der Buddhistischen Gemeinschaft Triratna.

Diese Gemeinschaft bildet den organisatorischen Rahmen, durch den Ordensangehörige den Dharma verbreiten und für sich selbst und andere geeignete Bedingungen schaffen, ihn zu üben. Sie ist die Brücke zwischen dem Orden und der Welt, ein Brücke, die jene benutzen können, die ebenfalls Zuflucht nehmen wollen. Gruppen von Ordensangehörigen gründen an ihren Wohnorten Institutionen wie öffentliche Zentren zur Einführung in den Buddhismus, Wohn- und Lebensgemeinschaften und kooperative Unternehmen. Diese bilden gemeinsam das Grundraster der Bewegung. Obwohl sich wahrscheinlich die meisten Ordensmitglieder an dieser Arbeit beteiligen und oft sogar Voll-

⁷⁴ Ebenda S. 19

⁷⁵ Ebenda S. 20

zeit dafür arbeiten, haben manche auch keinerlei formelle oder regelmäßige Verbindungen mit den Institutionen der Triratna-Gemeinschaft. Vielleicht forschen sie als Gelehrte oder sind künstlerisch tätig. Ordensmitglieder sind nicht dazu verpflichtet, in irgendeiner Weise direkt für die buddhistische Bewegung zu arbeiten. Gleichwohl ist ein altruistischer Aspekt integraler Bestandteil jeder effektiven Zuflucht. Entsprechend sollte es für Ordensangehörige selbstverständlich sein, dass ihr Tun anderen Menschen auf irgendeine Art nützt.

Sangharakshitas Vision des Sanghas als Ausdruck einer Bewusstseinsstufe, die aus der gemeinsamen Zuflucht der Angehörigen des Ordens aufsteht, ist ein wichtiges Thema innerhalb des Buddhistischen Ordens Triratna. Wir werden später sehen, dass Sangharakshita die Bedeutung spiritueller Freundschaft stark hervorgehoben und fortwährend die Notwendigkeit tieferer und wirksamerer Kommunikation zwischen Ordensmitgliedern betont hat. Er hat den Orden auf sehr klaren spirituellen Prinzipien gegründet und durch Ermahnung und persönliches Beispiel sein Möglichstes getan, damit diese auch praktischen Ausdruck finden. Er hat versucht sicherzustellen, dass der Triratna-Orden nicht nur eine Organisation ist, sondern ein echter Sangha, die Verkörperung einer neuen Art von Bewusstsein. Auf der Stufe seiner vollkommenen Verwirklichung ist diese neue Art von Bewusstsein transzendent. In der Tat setzt Sangharakshita es mit dem *bodhicitta*, dem „Willen zur Erleuchtung“ gleich, das in der Mahāyāna-Überlieferung den Bodhisattva dazu antreibt, für das Wohlergehen aller Wesen zu arbeiten.

Anscheinend ist das bodhicitta etwas, das eber in einer Gemeinschaft, in einem Orden von Menschen aufsteht, die sich darum bemühen, seine Manifestation zu ermöglichen. ... In gewisser Weise ist es eber etwas, das der gesamte Orden manifestiert – wie das geschieht, wissen wir derzeit noch nicht, aber auf jeden Fall geschieht es eber auf diese Weise. Es mag sich wohl in bestimmten Individuen deutlicher fokussieren, doch in Wirklichkeit betrifft es den Orden und sogar die Bewegung als Ganze. ... [Das bodhicitta] wird in einer Gruppe von Menschen, die engagiert zusammen arbeiten und einander gegenseitig anregen und anspornen, eber aufsteigen als in einem einzelnen Menschen, bei dem es wahrscheinlich eber so etwas wie eine individuelle Erfahrung im engeren Sinn sein wird. Gleichzeitig ist es aber nichts ‚Kollektives‘ wie etwa ein Produkt der Massenpsychologie. Wir haben wirklich kein Wort dafür. Es geht mehr um Verbundenheit oder um eine Manifestation spiritueller Teilhabe.⁷⁶

Eben dies ist das hohe Ziel, das Sangharakshita für den von ihm gegründeten Orden hat.

76 The Endlessly Fascinating Cry, S. 27

Fragen

1. „Sangharakshita steht modernen Einstellungen sehr kritisch gegenüber, die den förmlichen Ausdruck abwerten, da sie die Vorstellung vom Einzelnen als unabhängig von seiner Umgebung verstärken.“
Was ist mit dem „Einzelnen als unabhängig von seiner Umgebung“ gemeint?
2. „Ich halte die Vorstellung, dass es ein ursprünglich reines Selbst gibt, das durch gesellschaftlich aufgezwungene Überzeugungen und Sitten versklavt worden sei, und die Idee, dass man, um ‚man selbst zu sein‘ und sein Potenzial zu verwirklichen, sich lediglich hiervon befreien müsse, schlicht und einfach für falsch.“
Glaubst du, dass dich solche Ideen auf irgendeine Weise beeinflusst haben?
3. Worin liegt der Unterschied zwischen einem Individuum und einem Individualisten? Kannst du bei dir selbst individualistisches Benehmen feststellen?
4. In welchem Maße stimmt „Übereinstimmung im Willen“ mit deiner eigenen Sangha-Erfahrung überein?
5. Kannst du mit der dritten Bewusstseinsstufe irgendetwas anfangen?
6. Wie stehst du zum 1000-armigen Avalokiteśvara als Symbol für den Orden?

Hinweis zu Kapitel 6 bis 8

Diese Kapitel stammen aus Teil 3 des Buches „*What is the Sangha?*“, und sie werfen aus der Perspektive des *Sigālaka-Suttas*, einer wichtigen Lehre des Buddhas, einen Blick auf zwischenmenschliche Beziehungsformen.

Das Kapitel 6 beginnt erst nach der unten folgenden Einführung. Die englische Fassung des Kurses empfiehlt, „*if you have time, you may want to read the Introduction to Part 3 to get the Background on this*“, also wenn möglich, als Hintergrundmaterial zunächst die Einführung zu lesen, die aus diesem Grund für den deutschen Kurs hier eingefügt ist.

Einführung

[Aus „*What is the Sangha?*“, Seite 143 bis 150]

Die Weihungszeremonie enthält eine Verszeile mit dem Wunsch: „Möge unsere Begegnung miteinander Sangha sein.“ Dies macht deutlich, dass im Buddhismus der Qualität der Kommunikation sowohl zwischen Mitgliedern des Sanghas als auch mit anderen Menschen eine große Bedeutung zukommt. Der Buddha hatte eine Menge über Kommunikation zu sagen – über die Wichtigkeit wahrer, freundlicher, bedeutsamer und Harmonie fördernder Rede und über die Notwendigkeit, bei zwischenmenschlichen Beziehungen im Allgemeinen sicherzustellen, dass diese im Einklang mit den buddhistischen Prinzipien gelebt werden.

Die Gründe hierfür sind recht eindeutig. Mensch zu sein bedeutet, mit Menschen in Beziehung zu stehen. Wir können unser Leben nicht in Isolation leben. Welche Anstrengungen wir auch immer unternehmen, um uns als Einzelne zu entwickeln – ein Prüfstein für die Entwicklung sind die Beziehungen zu anderen Menschen. Wie ruhig, freundlich und weise wir uns auch in der Privatsphäre unseres Herzens oder Schreinraums fühlen mögen, der wahre Test, inwieweit wir diese Qualitäten vollständig entwickelt haben, findet statt, wenn wir uns den Realitäten des Lebens gegenübersehen, wie sie durch die Herausforderungen, die andere Menschen darstellen, repräsentiert werden.

Der erste Mensch, zu dem wir eine Beziehung haben, ist natürlich unsere Mutter. Diese Beziehung ist sehr innig, und sie hat für den Rest unseres Lebens einen Effekt auf uns. Als nächstes kommt unser Vater ins Blickfeld, und vielleicht auch Brüder und Schwestern, zusammen mit den Großeltern – wenn wir Glück haben. Ein wenig später könnten wir uns auch der Tanten, Onkel und Cousins bewusst werden. Das ist normalerweise unser familiärer Kreis. Und dann sind da noch die Nachbarn – nebenan, die Straße runter, auf der anderen Seite – und ab dem Alter von 4 oder 5 sind da Lehrer, Schulkameraden und Freunde. Später könnten da ein Ehemann oder eine Ehefrau dazu kommen und vielleicht Kinder. Zusätzlich zu diesen Beziehungen haben wir möglicherweise Verbindungen zu Arbeitgebern und Arbeitskollegen. Und ebenso haben wir früher oder später Kontakt mit Ämtern, mit Bürokraten und eventuell Politikern – ob in unserem Land oder jenseits der Grenzen. Mit dem Erwachsenwerden befinden wir uns in der Mitte ei-

nes Netzwerkes von Beziehungen zu Hunderten von Menschen und dadurch indirekt noch zu vielen, vielen mehr.

Dieses Netzwerk an Beziehungen ist das Hauptthema eines buddhistischen Textes, bekannt als *Sigālaka-Sutta*, welches im Dīgha-Nikāya, der „Langen Sammlung“ im Pāli-Kanon zu finden ist. Es ist ein vergleichsweise früher Text, dessen Ursprung, da können wir uns ziemlich sicher sein, direkt auf den Buddha zurückgeht. Es heißt *Sigālaka-Sutta*, weil es die Unterweisung des Buddhas an einen jungen Mann namens Sigālaka ist. Ein Übersetzer beschreibt das Sutta auch als „Ratgeber für Laien“. Im Sutta legt der Buddha ein Muster verschiedener Arten von Beziehungen dar und erläutert, was bei jeder dieser Beziehungen zu beachten ist. All dies ist so knapp und klar dargelegt, dass es noch heute von bedeutendem Einfluss ist – und wir werden es als Rahmen für den letzten Teil unserer Überlegung der Frage nutzen, „Was ist der Sangha?“

Sigālaka ist ein junger Brahmane, was bedeutet, dass er zur Priester-Kaste gehört, der höchsten und einflussreichsten Kaste der indischen Gesellschaft. Die Einleitung des Suttas erwähnt, dass der Buddha Sigālaka am frühen Morgen begegnet ist. Sigālakas Kleidung und Haare tropfen noch von seinem rituellen Reinigungsbad. (Dies ist etwas, das man noch heute sehen kann – Brahmanen, die bei Varanasi im heiligen Fluss Ganges stehen, ins Wasser eintauchen und Mantren rezitieren.) Nachdem er sein Bad genommen hat, ist Sigālaka damit beschäftigt, die sechs Himmelsrichtungen anzubeten: Norden, Süden, Osten, Westen, oben und unten.

Er tut dies, so erzählt er dem Buddha, um dem letzten Befehl seines sterbenden Vaters zu gehorchen, um sich vor allem Übel, das aus den sechs Richtungen kommen könnte, zu schützen. Daraufhin spricht der Buddha zu Sigālaka, dass, obwohl es richtig und gut sei, die sechs Richtungen zu verehren, er dies nicht auf die richtige Weise mache, wenn er möchte, dass diese Gebete ihn effektiv schützen sollen. Dann fährt er fort zu erklären, was diese sechs Richtungen tatsächlich bedeuten.

Der Osten, so sagt er, steht für Mutter und Vater (im Indischen wird die Mutter vor dem Vater genannt), weil man von diesen abstammt – so wie die Sonne – oder wenigstens der Tag – seinen Ursprung im Osten hat. So ist die erste Beziehung, auf die der Buddha verweist, die zwischen Eltern und Kind. Und was die anderen Richtungen angeht, so beziehen sie sich auf die anderen Schlüsselbeziehungen im Leben: der Süden auf die Beziehung zwischen Schüler und Lehrer; der Westen auf die zwischen Ehemann und Ehefrau; der Norden auf Freunde und Bekannte; der Nadir auf die Beziehung zwischen „Herr und Diener“ (in moderner Zeit zwischen Arbeitgeber und Angestelltem); und der Zenit steht für die Beziehung zwischen Laien und „Asketen und Brahmanen“.

Wahre Verehrung der sechs Richtungen, so erklärt der Buddha, besteht darin, seine Pflichten in Bezug auf diese sechs Arten von Beziehungen zu erfüllen. Solch eine ethische Aktivität bringt naturgemäß Glück und Freude hervor, und auf diese Weise beschützt man sich selbst. Der Buddha stellt hier den Einzelnen als in der Mitte eines

Netzwerkes an Beziehungen vor, von denen er nur sechs aufzählt. Er scheint all diese sechs primären Beziehungen gleich stark zu betonen, die einen recht weiten Bereich der menschlichen Interaktion abbilden, denn sie sind charakteristisch für die Kultur des nord-östlichen Indiens im sechsten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung.

Denn manche der Kulturen betonen unter Umständen die eine Art zwischenmenschlicher Beziehung stärker als eine andere. Zum Beispiel ist eine ähnliche Aufzählung, wie die, die der Buddha Sigālaka gegeben hat, im Konfuzianismus zu finden. Dort werden fünf Grundarten von Beziehungen angegeben: zwischen Herrscher und Untertan (manchmal beschrieben als Prinz und Minister), zwischen Eltern und Kind, zwischen Ehemann und Ehefrau, zwischen Bruder und Bruder und zwischen Freund und Freund. Aber besonderer Wert wurde im alten China immer auf die Beziehung zwischen Eltern und Kind gelegt, insbesondere auf die Pflichten der Kinder gegenüber den Eltern. Gemäß einigen konfuzianischen Schriftstellern gilt der Respekt der Kinder als die größte Tugend, und in der alten Zeit wurden Söhne und Töchter, die ein Musterbeispiel dafür waren, von der Regierung mit einem Titel oder der Gewährung eines großen Stück Landes oder einem zu ihren Ehren errichteten Denkmal gewürdigt. Das Ganze kann uns heutzutage ziemlich merkwürdig vorkommen, da wir doch in einer Zeit leben, in der die Unabhängigkeit von den Eltern das Ziel für die meisten von uns ist.

Wenden wir uns dem antiken Griechenland zu, so haben wir dort keine besondere Auflistung von speziellen Beziehungen. Wenn wir Platos Darstellung der Lehren Sokrates' als repräsentativ für die höchsten griechischen Ideale annehmen, dann ist klar, dass die Beziehung von Freund zu Freund für sie die bedeutsamste war. Die bewegende Beschreibung von Sokrates' Tod ist ein gutes Beispiel dafür. Einige Zeit vor seinem Tod sagt er auf recht förmliche Weise Lebewohl zu seiner Frau und seinen Kindern. Dann entlässt er sie und widmet seine letzten Stunden den philosophischen Diskussionen mit seinen Freunden.

Auf der anderen Seite lag im mittelalterlichen Europa die Betonung mehr auf der Beziehung zwischen Herr und Diener, im Besonderen auf der zwischen Feudalherr und Lehnsmann. Diese Beziehung war so zentral, dass ein gesamtes soziales System um es herum aufgebaut wurde. Im Feudalsystem war Loyalität die große Tugend, insbesondere zu der nächst höheren Person in der sozialen Rangordnung. Für einen großen Fürsten war das der König, für den kleinen Landbesitzer war dies der örtliche Fürst; für den gewöhnlichen Diener oder Leibeigenen war das der eigene Ritter. Und man war bereit und willens für den Feudalherren zu sterben.

Im modernen Westen liegt die Hauptbetonung natürlich auf der sexuellen oder romantischen Beziehung. Man mag von einer Beziehung in die nächste gehen, aber während all dieser Hochs und Tiefs ist die aktuelle sexuelle Beziehung für die meisten Menschen die zentrale Beziehung, die ihrem Leben Sinn und Farbe verleiht. Die romantische Beziehung ist das führende Hauptthema in Filmen, Novellen, Stücken und Gedichten,

und als ein Ideal ist es übermächtig – Verliebte erklären, dass sie ohne einander nicht leben könnten und dass sie sogar bereit seien, füreinander zu sterben. Deshalb ist für die meisten Menschen in unserer Kultur die romantische sexuelle Beziehung die zentrale und wichtigste – ein Gedanke, den die Menschen antiker Kulturen wohl eher lächerlich gefunden hätten. Das heißt nicht, dass sie notwendiger Weise Recht gehabt hätten, aber wir sollten uns wenigstens daran erinnern, dass Menschen nicht immer so fühlten und dachten, wie wir das heute tun.

Im modernen Westen tendieren die sonstigen Beziehungen häufig dazu, bloß von oberflächlicher Natur zu sein, weil ihnen einfach nicht dieselbe Bedeutung beigemessen wird. Wir neigen dazu, unsere Beziehungen zu unseren Eltern und unseren Freunden zu vernachlässigen, und wir nehmen diese Beziehungen nicht so ernst, wie wir das bei unserer romantischen Liaison tun. Wir denken, das gehöre sich so. Wir neigen dazu zu glauben, dass der enorme Wert, den wir dieser besonderen Beziehung zuweisen, im Vergleich zu dem geringeren Wert, den wir den anderen zugestehen, absolut normal sei. Wir nehmen sogar einfach an, dass das schon immer überall auf der Welt so war. Aber wie wir gesehen haben, ist das wirklich nicht der Fall. Im Gegenteil – unsere Haltung ist ausgesprochen ungewöhnlich – keine andere Gesellschaft hat die sexuelle Beziehung je so hoch über alle anderen gestellt.

Abgesehen von der Vernachlässigung der anderen Beziehungen, hat unsere Einstellung auch die unglückselige Folge, dass wir die romantische Beziehung überladen. Sie führt dazu, dass wir von unserem Sexualpartner viel mehr erwarten, als er oder sie zu geben in der Lage ist. Wenn wir nicht aufpassen, erwarten wir von ihm oder ihr, alles für uns zu sein: Sexualpartner, Freund*in, Kumpel, Mutter, Vater, Ratgeber, Anwalt, Quelle der Sicherheit – einfach alles. Wir erwarten von dieser Beziehung Liebe, Sicherheit, Glück, Erfüllung und was sonst noch. Wir erwarten von ihr, unserem Leben Bedeutung zu geben. Auf diese Weise wird sie zu einem überlasteten elektrischen Kabel, für das es irgendwann zu viel ist. Als Ergebnis brennen der armen unglücklichen sexuellen Beziehung sehr oft die Sicherungen durch – sie bricht unter der Belastung zusammen. Die offensichtliche Lösung ist, an einer breiteren Entwicklung von Beziehungen zu arbeiten, die alle wichtig für uns sind, und denen wir gleich große Aufmerksamkeit und Pflege schenken.

Aber man kann es auch auf andere Weise betrachten. So wie sie zur Vernachlässigung anderer Beziehungen beiträgt, zeigt die heutige Zentralität der sexuellen oder ehelichen Beziehung auch, dass andere Beziehungen schwieriger geworden sind oder dass es sie sogar von Zeit zu Zeit nicht mehr gibt. Lehrer-Schüler-, Arbeitgeber-Arbeitnehmer- und Herrscher-Untertan-Beziehungen werden oft sogar als Beziehungen angesehen, die überhaupt kein persönliches Element beinhalten sollten. Doch dies war in früheren Gesellschaften nicht der Fall. Vor Jahrhunderten – in einigen europäischen Gegenden sogar vor nur 150 Jahren – hätte man als Diener oder Lehrling höchstwahrscheinlich mit sei-

nem Meister unter einem Dach gewohnt. Man hätte den Alltag geteilt, dasselbe Essen am selben Tisch zu sich genommen, ganz so, als wäre man ein Teil der Familie, obgleich man seinen Platz durchaus kannte. Im damaligen traditionellen Ausbildungssystem konnte eine sehr persönliche Beziehung zwischen Meister und Lehrling oder Diener erwachsen, oder wie wir heute sagen würden, zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer.

Die Geschichten von Dickens, die aus dem Zeitraum um 1840 stammen, als die industrielle Revolution sich schon ihren Weg bahnte, konnten immer noch die Beziehung zwischen Meister und Diener mit eindeutig feudalen Worten beschreiben, da diese Begriffe für viele Menschen noch Teil ihres Lebens waren. Als in den *Pickwick Papers*, Sam Weller, der getreue Diener von Mr. Pickwick, heiraten will, bietet Mr. Pickwick ganz selbstverständlich an, Sam von seinen Diensten zu befreien. Sam erklärt jedoch seine Absicht, bei Mr. Pickwick zu bleiben, der zu ihm sagt: „Mein guter Freund, du bist gehalten, auch an die junge Frau zu denken.“ Aber Sam antwortet, dass sie glücklich sein wird, auf ihn zu warten. „Tut sie dies nicht, ist sie nicht die junge Frau, für die ich sie gehalten habe, und ich werde sie bereitwillig aufgeben.“ Seine Pflicht, so sagt er, sei es, Mr. Pickwick zu dienen.

Seine Einstellung stammte aus der Zeit, als man seinem Feudalherren diente, der einen im Kampf führte, der mächtiger war als man selbst, der einen beschützte und dem gegenüber man bedingungslos loyal war. Diese Verpflichtung machte es zu einer wahren persönlichen Beziehung und sehr oft zu der wichtigsten Beziehung im Leben eines Mannes, sogar emotional – und zu einer, für die andere Beziehungen, wenn nötig, geopfert wurden.

Diese Haltung gab es auch noch in einigen Gegenden Asiens als ich in den fünfziger Jahren dort war. In Kalimpong musste ich manchmal tibetische oder nepalesische Köche, Gelegenheitsarbeiter oder Gärtner beschäftigen, und es war zu bemerken, dass diese schnell sehr loyal wurden. Sie waren nicht daran interessiert, am Monatsende lediglich ihr Geld zu erhalten. Einige von ihnen wollten noch nicht einmal für Geld arbeiten. Sie waren vielmehr darum bemüht, ein anständiges Verhältnis mit einem guten Herrn zu haben.

Heutzutage, das mag gut oder schlecht sein, ist all dies unter steter Zunahme westlicher Werte auf dem Rückzug. Die Menschen fühlen sich heute bei dem Wort „Herr“ (engl. „master“) ziemlich unwohl. Das führt dazu, dass man im Allgemeinen keine wahrhaft persönliche Beziehung zu seinem Arbeitgeber unterhalten kann. Man arbeitet nicht für einen „Herrn“ sondern für eine Firma oder eine Gesellschaft, und die Arbeit wird von Menschen überwacht, die zwar mehr Einfluss als wir selbst haben, aber uns gegenüber keinerlei Verpflichtung oder Loyalität. Nur in wahrhaft archaischen Situationen, wie z.B. bei der Armee, bei der Loyalität und Pflichterfüllung der Schlüssel zum Erfolg sind, findet man noch immer Ähnlichkeiten zu dieser Art von Beziehung. Ebenso haben wir eine recht entfernte, unpersönliche Beziehung zu jenen Menschen, die unsere Interessen ver-

treten sollten, und wir denken sicherlich nicht daran, ihnen zu dienen. Vielleicht ergibt es sich ein- oder zweimal im Leben, dass man einem örtlichen Mitglied einer Partei oder einem Abgeordneten die Hand schüttelt, aber normalerweise wird man ihm nicht viel näher kommen.

Man könnte der Meinung sein, dass die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler naturgemäß eine persönliche ist. Das kann sicherlich beim Tutorensystem einiger Universitäten so sein, doch im Großen und Ganzen ist Unterrichten heutzutage ein unternehmensähnlicher Prozess des Weiterreichens der Schüler von einem Lehrer zum anderen – in der Hoffnung, dass dabei eine ausgewogene Bildung herauskommen wird. Im durchschnittlichen Klassenzimmer muss ein Lehrer manchmal bis zu 40 Schüler ansprechen und macht dann in der nächsten Stunde mit einer weiteren großen Gruppe von Schülern weiter. Eine Beziehung ist notwendigerweise eine individuelle Sache, und es ist praktisch unmöglich, unter solchen Umständen eine Beziehung mit den Schülern zu entwickeln, die man in seiner Obhut hat. Ebenso darf man aber auch keine Lieblinge haben, da dies zu Ärger führen würde.

Abgesehen davon, kommen die meisten von uns für gewöhnlich nur dann mit Lehrern in Kontakt, wenn wir noch jung und für eine wirklich persönliche Beziehung noch nicht reif genug sind. Wenn wir älter sind, ist uns der Gedanke, etwas lernen zu müssen, fremd geworden, so dass wir dann normalerweise nicht mehr in Kontakt mit Lehrern kommen, obschon es auch später Beziehungen geben mag, bei denen jemand vielleicht ein Mentor für uns ist, was einen starken Einfluss auf unsere Entwicklung haben kann.

Im modernen Leben sind Beziehungen zwischen Freunden – besonders zwischen Männern – nicht dazu gedacht, so tief zu gehen, dass sie Probleme aufwerfen könnten. Wir neigen dazu, solche Beziehungen auf einer oberflächlichen, unverbindlichen Ebene zu halten, vielleicht auch, weil es in den Köpfen vieler Menschen eine Angst vor Homosexualität gibt. Jede starke emotionale Beziehung zwischen zwei Menschen des gleichen Geschlechts, besonders zwischen zwei Männern, erscheint in der heutigen Zeit eher als suspekt.

Man kann auch sagen, dass die Beziehungen zwischen Brüdern und Schwestern weniger wichtig sind als früher. Ein offensichtlicher Grund dafür ist, dass manche von uns keine Brüder und Schwestern mehr haben. Es ist heute allgemein sehr verbreitet, Einzelkind zu sein – sehr im Unterschied zu den großen Familien früherer Zeiten, als (besonders vor der Einführung des Wohlfahrtsstaates) von den Familienmitgliedern erwartet wurde, füreinander zu sorgen.

Die Tatsache, dass diese verschiedenen Arten von Beziehungen mehr und mehr oberflächlich geworden sind, bedeutet, dass uns heutzutage nur zwei effektive persönliche Beziehungen geblieben sind. Die alten Inder hatten sechs, die alten Chinesen hatten fünf, aber wir haben, aus praktischen Gründen, zwei: die Eltern-Kind-Beziehung und die Ehe-

mann-Ehefrau-Beziehung oder Freund-Freundin-Beziehung. Und von diesen beiden ist die zweite für viele Menschen bei Weitem die wichtigste.

Selbstverständlich gibt es einige verkomplizierende Faktoren in sexuellen Beziehungen, und der offensichtlichste ist der Sex an sich. Unter den Bedingungen des modernen Lebens sind sexuelle Bedürfnisse nicht nur biologisch, sondern auch psychologisch. Beispielsweise neigt ein Mann heutzutage dazu, den Ausdruck seiner Männlichkeit weniger mit seiner Aktivität in der Welt als mit seiner sexuellen Aktivität in Verbindung zu bringen, insbesondere wenn seine Arbeit recht bedeutungslos und nicht fordernd ist.

Ein anderer verkomplizierender Faktor ist, dass, wie in den meisten Zivilisationen, die Mann-Frau-Beziehung institutionalisiert ist – ob nun als Ehe oder als eheähnliche Gemeinschaft. Abgesehen von der Eltern-Kind-Beziehung (die etwas anders gelagert ist), ist die Ehe die einzige unserer Beziehungen, die wir auf diese Weise legalisieren und institutionalisieren. Es ist nicht nur eine persönliche Angelegenheit zwischen zwei Menschen; sie beinhaltet eine rechtsgültige Verpflichtung, die unter bestimmten Umständen sogar vor Gericht erzwungen werden kann. Es ist nicht immer einfach, Veränderungen in solch einer Beziehung zu bewirken, und es kann zu Schwierigkeiten führen.

Unter diesen Umständen entsteht auf der einen Seite ein Konflikt zwischen unserem Bedürfnis, uns zu entwickeln und zu wachsen, und unserer Beziehung auf der anderen Seite – ob mit unserem Ehepartner, ob mit unserem Freund oder unserer Freundin, wobei der psychologische Druck unermesslich groß sein kann. Tatsächlich hat jede persönliche Beziehung das Potenzial, sich unserem Bestreben, spirituell zu wachsen, in den Weg zu stellen. Hier gibt es eine Art Widerspruch. Einerseits sind persönliche Beziehungen absolut notwendig für die menschliche Entwicklung. Andererseits ist es bedeutend einfacher, wenn wir der spirituellen Entwicklung verpflichtet sind, eine persönliche Beziehung mit einer anderen Person aufrechtzuerhalten, die auch versucht, ein spirituelles Leben zu führen. Probleme kommen eher auf – besonders vor dem Hintergrund einer sexuellen Beziehung – wenn eine der beiden Personen sich mit spiritueller Praxis zu beschäftigen wünscht und die andere nicht. Solche Probleme sind schwierig zu lösen, weil wir wahrscheinlich noch nicht mit ganzem Herzen dem spirituellen Leben verpflichtet sind. Wahrscheinlich ist sozusagen ein Teil von uns zusammen mit der anderen Person gegen unsere spirituellen Bestrebungen, so dass wir möglicherweise zustimmen, dass beispielsweise alleine zu meditieren einfach selbstbezogen ist.

Einige Menschen sind der Meinung, dass, wenn sie sich stärker in ihrer spirituellen Praxis engagieren, die Wichtigkeit ihrer alten persönlichen Beziehungen abnimmt, zumindest zeitweise. Das kann manchmal sehr schwer zu akzeptieren sein. Es klingt unerträglich hart, wenn behauptet wird, dass man in gewisser Weise Familie und Freunde hinter sich lassen muss, wenn man wachsen möchte. Aber damit ist durchaus zu rechnen. Spirituelles Leben beinhaltet, wie wir bereits gesehen haben, ein Element des Fortgehens. Und wenn man an Dingen interessiert ist, von denen die Freunde und Familien-

mitglieder keine oder nur wenig Ahnung haben, oder an denen sie kein Interesse haben, kann man nicht anders, als den Kontakt weiter zu reduzieren.

Viele Menschen sind jedoch auch der Meinung, dass wenn sie in ihrer spirituellen Praxis reifen, ihre zunehmende Positivität, Sensibilität und ihr Gefühl der Dankbarkeit zu tieferen und engeren Beziehungen besonders mit ihren Familien führt – und dies ist sehr begrüßenswert und sollte bewusst entwickelt werden. Immerhin, so erinnert der Buddha Sigālaka, haben uns unsere Eltern dieses Leben gegeben, bei dem wir zunehmend spüren, wie bedeutsam und wertvoll es ist. Dafür gebührt ihnen große Liebe und großer Respekt, was auch immer zuvor geschehen sein mag. Gleichzeitig – wenn wir uns tiefer auf unsere spirituelle Praxis einlassen – entwickeln sich neue persönliche Beziehungen zu anderen Menschen, die ebenfalls versuchen, ein spirituelles Leben zu führen – mit anderen Worten, werden wir wahrscheinlich einer spirituellen Gemeinschaft beitreten oder helfen, solch eine Gemeinschaft aufzubauen.

6. Ist ein Guru notwendig?

Dieses Kapitel untersucht die vertikale Dimension des Sanghas. Grundlage ist ein Vortrag, den Sangharakshita 1970 als Teil einer Vortragsreihe mit dem Titel „Aspekte der Höheren Evolution des Einzelnen“ gehalten hat.

[Im Buch „What is the Sangha?“ sind dies die Seiten 167 bis 183.]

Die zweite der Beziehungen, die die „sechs Richtungen beschützen“, wie der Buddha Sigālaka lehrte, ist die Beziehung zwischen Schüler und Lehrer. Hier werden wir besonders die Beziehung zwischen dem Schüler und dem spirituellen Lehrer, oft als „Guru“ bezeichnet, betrachten. Aber ist ein Guru überhaupt notwendig? Diese Frage steht in Verbindung zu unseren früheren Überlegungen, als es darum ging, ob es notwendig sei, sein spirituelles Leben im Kontext einer spirituellen Gemeinschaft zu leben. Diese Frage wäre wahrscheinlich Sigālaka oder einem seiner Zeitgenossen nie in den Sinn gekommen. Zu jener Zeit wäre die erste Frage, die einem gestellt worden wäre: „Wer ist dein Lehrer“, und nicht „Glaubst Du, dass ein Lehrer notwendig ist?“

Doch diese Frage wird unausweichlich früher oder später bei jedem modernen westlichen Menschen auftauchen, der ernsthaft versucht sich als Individuum zu entwickeln und authentischer er selbst zu sein. Insbesondere wird sie wahrscheinlich auftauchen, wenn jemand bewusst versucht, dem zu folgen, was wir allgemein den spirituellen Pfad nennen, und sie wird sogar noch dringender eine Antwort erfordern, wenn jemand versucht, diesem spirituellen Pfad in der einen oder anderen östlichen Form zu folgen.

Bevor wir uns allerdings die Frage selbst stellen, haben wir den Schleier der phantasiervollen Assoziationen zu lichten, die sich um das magische Wort „Guru“ ranken. Leider müssen wir die Visionen von wundervollen blauen Himmeln, wunderschönen weißen Schneegipfeln und den behaglichen kleinen Höhlen – knapp oberhalb der Schneegrenze – vertreiben, die in der weit verbreiteten Vorstellung der natürliche Lebensraum jener seltenen Kreatur ist, die wir Guru nennen. Wir müssen wieder zurück auf die Erde kommen, aus den unzugänglichen Tälern von Shangri-la, in denen gütige und weise alte Männer mit langen weißen Bärten und sternklaren Augen ihre Geheimnisse der höchsten Lehren an ein paar wenige treue Schüler weitergeben. Wir müssen uns unbarmherzig von jeglicher Vorstellung trennen, in der glückliche Schüler anstrengungslos ins Nirvāṇa übergehen, weil sie sich die fortgeschrittensten Techniken der Hüter der esoterischen Übertragungslinie zu eigen gemacht haben.

Wir müssen das ganze Thema „Guru“ so weit wie möglich auf nüchterne Weise betrachten und zu verstehen versuchen, was ein Guru ist, und was er nicht ist. Auf dieser Basis sollte es deutlich werden, bis zu welchem Grad und auf welche Weise ein Guru notwendig ist – wenn überhaupt. Wir können auch untersuchen, welche angemessene Einstellung man in Beziehung zu einem Guru haben sollte.

Lassen Sie uns damit anfangen, zu betrachten, was ein Guru nicht ist. Zuerst ist ein Guru nicht das Oberhaupt einer religiösen Gruppe. Mit religiöser Gruppe meine ich

natürlich nicht eine spirituelle Gemeinschaft, sondern vielmehr eine Gruppe von Nicht-Individuen, die in der Machtstruktur irgendeiner religiösen Praxis organisiert sind. Es gibt viele Arten religiöser Gruppen – Sekten, Kirchen, Klöster und so weiter – und jede von ihnen hat jemanden als Oberhaupt. Solche Oberhäupter werden von anderen Mitgliedern der Gruppe mit großer Verehrung betrachtet, aber da ist oft etwas Unklares oder Merkwürdiges bei dieser Hingabe. Sie werden nicht für das verehrt, was sie sind, sondern für das, was sie repräsentieren, wofür sie stehen, was sie symbolisieren.

Es scheint offensichtlich zu sein, dass sie für etwas stehen sollten oder etwas Spirituelles symbolisieren sollten, und auf eine vordergründige Weise tun sie dies auch. Aber tatsächlich repräsentieren sie die Gruppe selbst. Dass sie der Kopf der Gruppe sind, ist ihre hauptsächliche Bedeutung. Ob dies der Fall ist, lässt sich einfach erkennen: Man muss nur darauf warten, dass das Oberhaupt der Gruppe kritisiert oder sogar verleumdet wird – was im Laufe der Zeit unausweichlich passieren wird. Mitglieder einer Gruppe nehmen in der Regel einen Angriff auf ihren Anführer als einen Angriff auf sich selbst wahr. Jede Respektlosigkeit von außerhalb gegenüber dem Kopf der Gruppe wird von Gruppenmitgliedern als ein Mangel an Respekt gegenüber der Gruppe selbst ausgelegt.

Der Buddha lehnte es ab, solche Haltungen unter seinen Schülern zu dulden. Das *Brahmajāla-Sutta* des *Dīgha-Nikāya* erzählt die Geschichte, wie der Buddha und eine große Anzahl seiner Anhänger den Weg zwischen Rājagaha und Nālandā gingen. Teil der Gruppe war ein Wanderer namens Suppiya und einer seiner Anhänger, ein junger Mann namens Brahmadata. Diese beiden begannen in Hörweite des Buddhas und seiner Anhänger zu streiten, und sie fuhren damit fort, während sie weitergingen. Und man kann sich vorstellen, dass der Inhalt ihres Streitgespräches ein paar der Schüler des Buddhas ziemlich aufgebracht haben muS. Der Text erzählt uns, dass Suppiya alle möglichen Fehler beim Buddha, beim Dharma und beim Sangha sah – wohingegen Brahmadata all das im Gegenzug stark verherrlichte. Alle Reisenden blieben über Nacht am selben Ort und Suppiya und Brahmadata stritten noch immer.

Es überrascht nicht, dass sich die Schüler des Buddhas im Morgengrauen zusammenfanden und miteinander über das bestürzende Verhalten ihrer Mitreisenden redeten. Sich zu ihnen gesellend fragte der Buddha sie, worüber sie soeben gesprochen hätten, und sie sagten es ihm. Wir können zwischen den Zeilen lesen, dass sie wegen dem, was passiert war, aufgebracht, ja sogar ärgerlich waren. Aber der Buddha sprach:

Mönche, wenn jemand herablassend über mich, den Dharma oder den Sangha sprechen sollte, solltet ihr nicht ärgerlich oder ungehalten über diese Verunglimpfung sein; dies würde nur ein Hindernis für euch sein.

Und der Buddha hat es nicht dabei belassen. Er sprach:

Wenn andere mich, den Dharma oder den Sangha verunglimpfen, und ihr dabei ärgerlich und ungehalten seid, könnt ihr dann erkennen, ob das, was sie sagen, wahr ist oder nicht?

Und die Mönche mussten zugeben, dass sie unter diesen Bedingungen nicht in der Lage wären, die Dinge objektiv zu beurteilen.

So sprach der Buddha:

Wenn andere mich, den Dharma oder den Sangha verunglimpfen, dann müsst ihr das, was unwahr ist, als unwahr benennen und sagen: 'Dies ist unwahr, dies ist falsch, dies ist nicht unser Weg, dies gibt es nicht unter uns'.

Wenn man sich diese Episode anschaut, erkennt man, dass der Buddha seinen Schülern eine Neigung aufzeigt, die nur allzu menschlich ist. Als sie ärgerlich geworden waren, könnten sie gedacht haben, dass ihr Ärger aufkam, weil der Buddha kritisiert worden war, doch tatsächlich war es eher so, dass der Ärger aufkam, weil die Gruppe, zu der sie gehörten, kritisiert worden war, und damit letztendlich sie kritisiert worden sind. Ein Schüler in dieser Lage könnte annehmen, dass seine Klugheit bei der Entscheidung, ein Mitglied dieser Gruppe und ein Anhänger der kritisierten Person zu sein, in Frage gestellt wird.

Beispiele solcher Empfindlichkeiten sind nicht auf den Pāli-Kanon beschränkt. Ich bin Buddhisten begegnet, die Bücher über vergleichende Religionswissenschaften, Nachschlagewerke über Religion und Philosophie und Ähnliches gewälzt haben, um zu sehen, ob sie unvoreilhaftige Passagen über den Buddhismus finden. Wenn sie fündig wurden, schrieben sie die Verleger an, beriefen öffentliche Versammlungen ein und organisierten Proteste und Demonstrationen. Das Ganze wirkte, als ob (nur) ein kurzes Aufknüpfen der unglücklichen Person, die für die angreifenden Kommentare verantwortlich zeichnete, sie befriedigen konnte. Der interessanteste Aspekt dieser ganzen Angelegenheit war, dass diese Buddhisten, die vor Wut kochten, unverändert davon überzeugt waren, dass sie damit ihre Hingabe zum Dharma demonstrierten. Was sie zur Schau stellten, war ihr Gruppengeist – etwas, das nichts mit spirituellem Leben oder den Lehren Buddhas zu tun hat.

Deshalb ist ein Guru nicht das Oberhaupt einer religiösen Gruppe. Noch ist er ein geistlicher Vorgesetzter, jemand Höheres in der Machtstruktur einer religiösen Gruppe. Wenn prominente religiöse Persönlichkeiten aus Asien kommen, werden sie manchmal im Voraus öffentlich angekündigt und es wird dann gesagt, dass diese besondere Persönlichkeit für eine Reihe von Klöstern verantwortlich ist, oder dass sie die stellvertretende Leitung eines alten und historischen Tempels innehat. In Indien wird einem manchmal nur gesagt, dass diese Person sehr wohlhabend sei. Ich war einmal zu einer Zeit in Kalkutta, als die Vorbereitungen für die Ankunft eines Mönches aus einem berühmten Tempel in Sri Lanka getroffen wurden, und mir wurde vom führenden Mönch des Tempels, in dem ich selbst lebte, gesagt, ich solle gehen und ihn mir ansehen, da er sehr wichtig und einflussreich sei. Natürlich fragte ich: „In welcher Hinsicht ist er wichtig?“ Der Mönch erwiderte: „Er ist der reichste Mönch in Sri Lanka.“ Dies war der Grund, warum von mir erwartet wurde, dort hinzugehen und ihm meinen Respekt zu erweisen.

Dies ist ein extremes Beispiel, aber es ist repräsentativ für die allgemeine Erwartung, dass man von Leuten beeindruckt sein sollte, die in der geistlichen Struktur höher gestellt sind und die man als Guru betrachten sollte. Aber ein Guru ist keineswegs solch eine Person. Jemand, der im Rahmen einer Organisation wichtig oder einflussreich ist, ist dadurch kein Guru.

Ein Guru ist auch kein Lehrer – eine Aussage, die etwas überraschend sein könnte. Es ist vergleichsweise einfach zu verstehen, dass ein Guru nicht das Oberhaupt einer religiösen Gruppe ist, aber üblicherweise denken wir, dass ein spiritueller Lehrer genau das ist, was ein Guru sein sollte. Aber was ist mit Lehrer gemeint? Ein Lehrer ist jemand, der Informationen kommuniziert. Ein Geographielehrer lehrt Bilder und Fakten über die Erde; ein Psychologielehrer lehrt Bilder und Fakten über den menschlichen Geist. Auf dieselbe Weise mag ein Religionslehrer die allgemeine Geschichte aller verschiedenen Religionen der Welt lehren, oder die Theologie oder das System der Lehren einer besonderen Tradition. Aber ein Guru lehrt keine Religion. Tatsächlich lehrt er (oder sie) überhaupt nichts.

Leute können Fragen stellen, und er mag diese Fragen beantworten – ob er dies nun tut oder nicht, bleibt ihm überlassen. Aber er hat kein berechtigtes Interesse am Lehren. Wenn niemand ihm Fragen stellt, würde er sich möglicherweise nicht die Mühe machen, überhaupt etwas zu sagen. Der Buddha hat dies sehr deutlich klar gemacht. An diversen Stellen der Pāli-Schriften wird von ihm berichtet, dass er sagt, dass er kein *diṭṭhi* habe – keine Ansicht, keine Philosophie, kein Gedankensystem. Er sagt:

Es gibt jede Menge anderer Lehrer, die dieses Gedankensystem darzulegen haben, oder jene Philosophie zu lehren haben; aber ich habe das nicht. Ich habe keine „Ansicht“ mitzuteilen. Der Tathāgata (der Buddha) ist frei von Ansichten, befreit von Doktrinen und befreit von Philosophie.

Außerhalb des Pāli-Kanons wird außerdem darüber berichtet, dass der Buddha sagt, er habe keinen Dharma weiterzugeben. Das berühmte *Diamant-Sutra* beschreibt, wie unzählige Bodhisattvas und Schüler beim Buddha sitzen und darauf warten, dass dieser ihnen den Dharma lehrt. Aber der Buddha spricht zu ihnen: „Ich habe nichts zu lehren.“ In einem anderen berühmten Text des Mahāyāna, dem *Lañkāvatāra-Sūtra*, geht der Buddha sogar so weit, zu sagen, dass er noch nie irgendetwas gelehrt habe. „Ob Ihr mich habt sprechen hören oder nicht, die Wahrheit ist, dass ich seit der Nacht meiner Erleuchtung während der ganzen 45 Jahre bis zur Nacht meines Parinirvāṇa, der Nacht meines Dahinscheidens aus der Welt, nicht ein einziges Wort geäußert habe.“ Der Buddha, der höchste buddhistische Guru, hat also keine Ansichten und keine Lehre mitzuteilen. Er ist kein Lehrer.

Etwas anderes, was ein Guru nicht ist, bezieht sich auf eine der auffälligen Fakten über die menschliche Rasse als Ganzes, nämlich, dass die Mehrheit ihrer Mitglieder sich nicht weiter entwickelt. Menschen entwickeln sich natürlich physisch, und sie entwick-

keln sich auch intellektuell, in dem Sinne, dass sie lernen, ihr Wissen mehr und mehr auf schlüssige Weise zu organisieren. Aber sie wachsen nicht spirituell oder gar emotional. Viele Menschen bleiben emotional unreif, sogar kindlich. Sie wollen sich auf jemanden verlassen, der stärker ist, als sie selbst, jemanden, der bereit ist, sie absolut und bedingungslos zu lieben und zu beschützen. Sie wollen nicht wirklich für sich selbst verantwortlich sein. Sie wollen, dass eine Autorität oder ein System die Entscheidungen für sie trifft.

Wenn man jung ist, verlässt man sich auf seine Eltern, aber wenn man älter wird, sollte man normalerweise Ersatz für sie finden. Viele Menschen finden so einen Ersatz in einer romantischen Beziehung, was einer der Gründe ist, warum es so populär ist, zu heiraten, und oft auch so schwierig. Andere finden ihren Eltern-Ersatz in der Vorstellung von einem persönlichen Gott. Man kann sogar Freuds Aussage nachvollziehen, der sagt, dass Gott ein Vaterersatz in kosmischem Ausmaß sei. Der Gläubige erwartet von Gott die Liebe und den Schutz, wie es ein Kind von seinen Eltern erwartet. Es ist höchst bezeichnend, dass im Christentum Gott „unser Vater“ genannt wird.

Oft spielt ein Guru diese Rolle des Vater-Ersatzes – oder eher ein Pseudo-Guru. Mahatma Gandhi beispielsweise, war ein großer indischer Politiker, Denker, Aktivist, sogar Revolutionär, doch es ist schon bemerkenswert, dass er für den Großteil seines Lebens als religiöse Person von seinen Schülern Bapu, „Vater“, genannt wurde. Diese Art von Titel war durchaus nicht unüblich in Indien. Als ich dort lebte, hatte ich mit einer Menge religiöser Gruppen und deren Gurus Kontakt, von denen viele es mochten, mit Dadaji oder „Großvater“ angesprochen zu werden. Es schien, als ob ihre Schüler nur zu glücklich waren, respektvoll ihren Wünschen in dieser Hinsicht nachzukommen.

Dies hat mich eher amüsiert, und als ich später in Kalimpong lebte und selbst einige Schüler hatte – die meisten von ihnen waren eher Nepalesen als Inder – habe ich sie mal aus Neugier gefragt, wie sie mich sehen würden. Zu dieser Zeit war ich ungefähr 30 Jahre alt, und sie Jugendliche um die 20. Als sie ihre Hände zusammenlegten und mit großer Inbrunst sagten: „Oh Sir, Sie sind wie unser Großvater“, war ich doch ziemlich überrascht.

In Indien habe ich auch ein paar weibliche Gurus getroffen, und diese wurden stets mit Mataji, „Mutter“ oder sogar mit Ma, mit „Mama“, angesprochen. Eine dieser Gurus, die im guten mittleren Alter war als ich sie zum ersten Mal traf, war von jungen männlichen Anhängern umringt, von denen viele, wie ich später herausfand, ihre Mütter verloren hatten. An den Abenden haben sie sich im Versammlungsraum getroffen, um dort zu sitzen, zu „Mama“ aufzuschauen und im Chor das Wort Ma zu singen – nichts weiter, nur dieses Wort „Mama“ – begleitet von Trommeln und Zimbeln. Und dies über zwei oder drei Stunden: „Ma, Ma, Ma, Ma, Ma.“ Sie glaubten, dass das, was sie Ma-ismus nannten, eine radikale Neuentdeckung in der Geschichte der Religion sei, und dass die Verehrung der Mutter – dieser besonderen Mutter sowieso – die künftige Religion der

Menschheit sein würde. Ich war keineswegs überrascht herauszufinden, dass es starken Wettbewerb und große Eifersucht zwischen ihren Schülern gab, da sie alle miteinander wetteiferten, der beliebteste, wenn nicht sogar der einzige Sohn zu sein. Es war ebenso spürbar, dass sie dazu neigten, andere Gruppen zu verunglimpfen. In etwa, wenn Kinder sagen: „Mein Papa ist viel stärker oder reicher als dein Papa“, oder „Unser Haus ist größer als euer Haus“. So behaupteten sie auch, dass im Vergleich zu ihrem Guru andere Gurus unbedeutend wären.

Glücklicherweise habe ich Gurus gekannt, die auf gesündere Art mit ihren Schülern umzugehen wussten – insbesondere einige tibetische Gurus. Eine Geschichte über drei berühmte Lamas, die ich persönlich in Kalimpong kennengelernt hatte, soll dies verdeutlichen. Alle drei waren angesehene Lamas mit tiefer und echter spiritueller Erfahrung, und sie alle hatten viele Schüler. Obwohl sie alle zur vorherrschenden Schule der „Rotmützen“ gehörten, waren ihre Charaktere sehr unterschiedlich. Einer trug eine rot gefärbte Schafsfellrobe, und er war ständig unterwegs, so dass es sehr schwierig war, ihn zu fassen zu bekommen. Ein anderer lebte zusammen mit seiner Frau und seinem Sohn und hielt Initiationen für tausende von Menschen ab – Initiationen, von denen gesagt wurde, dass sie besonders mächtig seien. Der dritte war das gelehrte Oberhaupt eines wichtigen Klosters.

Die Geschichte, die mir von einem ihrer Schüler erzählt wurde – und sie hatten einige gemeinsame Schüler – handelte davon, dass einmal unter den Schülern eine Diskussion aufkam, wer von den drei Gurus der größte sei. Am Ende nahm einer der kühneren Köpfe seinen Mut zusammen und ging auf einen der Gurus zu. Er sagte: „Es gab eine Menge Diskussionen darüber, wie Ihr drei Euch selbst und die beiden anderen einschätzen würdet. Wir alle haben große Achtung für jeden von Euch, aber wir würden es zu schätzen wissen, wenn Ihr diesen Punkt klären könntet: Wer von Euch ist der Bedeutendste? Wer ist am weitesten fortgeschritten? Wer ist Nirvāṇa am nächsten?“ Der Guru lächelte und sprach: „In Ordnung. Ich erzähle es dir. Es ist wahr, dass unter uns dreien einer ist, der viel höher entwickelt ist, als die anderen beiden. Aber niemand von euch wird jemals erfahren, wer es ist.“

Ein wahrer Guru fällt nicht in die Rolle einer Vaterfigur. Dies soll nicht heißen, dass Menschen keinen Vaterersatz bräuchten, zumindest für eine Weile. Solch eine Projektion mag für ihre psychologische Entwicklung notwendig sein. Man muss allerdings auch einräumen, dass die Funktion des Gurus der des wahren Vaters entspricht: Der Guru erfüllt dieselbe Funktion auf einer spirituellen Stufe, die der wahre Vater auf der gewöhnlichen menschlichen Stufe erfüllt. Aber der Guru ist kein Ersatz für einen Vater, wo der Vater fehlt oder wo dieser noch immer benötigt wird.

Ebenso sollte ein Guru nicht als Problemlöser gesehen werden. Dies bringt uns zunächst zu der Unterscheidung zwischen einem Problem und einer Schwierigkeit. Der Unterschied ist, dass eine Schwierigkeit mit Anstrengung überwunden oder beseitigt

werden kann, ein Problem allerdings nicht. Wenn man viel Mühe in etwas, das ich ein Problem nenne, investiert, macht man es nur noch problematischer. Das ist, als ob man einen Knoten in einem Seil findet und an beiden Enden des Seils zieht, um ihn zu lösen. Man kann so hart ziehen, wie man möchte, aber man wird dabei lediglich den Knoten weiter festziehen. Der echte Guru mag den Menschen helfen, ihre Schwierigkeiten zu überwinden, aber er wird nicht versuchen, sich mit ihren Problemen herumzuschlagen.

Es gibt zwei grundsätzliche Arten von Problemen: Probleme bezogen auf die Lehre und persönliche, üblicherweise psychologische Probleme. Die Probleme der Menschen im Westen sind eher von der zweiten Art, wohingegen im Osten die Probleme der Menschen oft mit der Lehre zu tun haben – sie wollen eher Fragen lösen, die mit Nirvāṇa, den Skandhas, den Saṃskāras und so weiter zu tun haben. Selbst solche Probleme haben jedoch oft psychologische Hintergründe. Man stellt selbst die abstraktesten theoretischen Fragen im Grunde genommen aus persönlichen psychologischen Gründen, obwohl man sich dessen normalerweise nicht bewusst ist.

Wenn man ein Problem hat, ist das eine verzwickte Situation. Das Problem lässt sich nicht auf seiner eigenen Ebene lösen (*engl.: cannot be solved on its own terms*). Aber wenn man es zu seinem Guru bringt, bittet man ihn im Endeffekt darum, dieses Problem innerhalb der eigenen Ebene zu lösen. Ein Beispiel: Da hat eine Frau großen Kummer, sie ist so aufgebracht, dass sie kaum sprechen kann. Schließlich erzählt sie ihrem Guru, dass sie einfach nicht länger zusammen mit ihrem Ehemann leben kann. Sie hat es satt. Wenn sie noch mehr einstecken muss, wird sie noch total verrückt werden. Sie ist gerade dabei, ihn zu verlassen. Aber ihr Problem ist, dass, wenn sie ihren Ehemann verlässt, sie auch ihre Kinder verlassen muss – weil die Kinder nicht ihrem Vater weggenommen werden können – und ihre Kinder zu verlassen ist nicht weniger unmöglich, als weiterhin mit ihrem Mann zu leben. Sie wird verrückt werden, wenn sie bei ihrem Mann bleiben muss, aber sie wird auch verrückt werden, wenn sie ihre Kinder verlassen muss. „Was soll ich tun?“, fragt sie ihren Guru erwartungsvoll.

Dann kommt jemand anderes und beklagt sich über seinen Mangel an Energie: „Ich bin immer müde“, sagt er. „Ich fühle mich die ganze Zeit ausgelaugt, ständig am Boden, total erschöpft. Ich kann nichts machen. Ich scheine nicht in der Lage zu sein, Interesse an irgendetwas zu entwickeln; ich liege den ganzen Tag nur herum, wie ein nasser, schlaffer Sack. Ich kann ein wenig fernsehen oder ein wenig Radio hören, aber das ist es dann. Ich fühle mich die ganze Zeit äußerst ausgelaugt. Es gib nur eine Sache, von der ich weiss, dass sie mir hilft: Meditation. Durch Meditation kann ich meine Energie bekommen – davon bin ich überzeugt.“ Also fragt der Guru: „Nun, warum meditierst du nicht?“ Und der unglückliche Schüler erwidert erschöpft: „Ich habe einfach keine Energie.“

Aber wenn der Guru diese Person mit ihrem noch immer ungelösten Problem wegschickt, hören die Probleme nicht auf. Um noch ein weiteres Beispiel zu geben: Jemand kommt und sagt, dass er einfach nur glücklich sein will. Das ist alles, was er vom Leben

will. Und er hat das Gefühl, dass er absolut glücklich sein könnte, wenn ihm nur jemand eine befriedigende Begründung liefern könnte, glücklich zu sein. Er hat alle Gründe untersucht, die von Religionen, Philosophien und Freunden angeboten wurden, aber keine davon war wirklich überzeugend. Kann der Guru das besser machen? Wenn jemand eine Antwort hat, dann sicher der Guru. Bestimmt ist ein Guru dazu da, die Antworten zu den großen Problemen zu liefern. Natürlich weiß der Guru nur zu gut, dass jede Begründung, die er liefert, als unbefriedigend zurückgewiesen werden wird. Aber dennoch fordert dieser Mann immer noch eine Begründung.

Wenn Sie jede dieser Personen fragen würden, wonach sie wirklich suchen, würden alle von ihnen antworten, dass sie eine Lösung für ihr Problem finden wollen. Deswegen sind sie zum Guru gekommen. Sie glauben fest daran, dass er ihre Probleme lösen kann, wenn er sich nur dazu entschließen würde. Tatsächlich ist dies aber gar nicht so. Was diese Menschen wirklich wollen, ist den Guru zu besiegen. Sie präsentieren ihr Problem auf eine solche Weise, dass der Guru es nicht ohne ihre Einwilligung oder Kooperation lösen kann, die sie jedoch nicht bereit sind, zu geben.

Solche Menschen sind manchmal sehr listig. Besonders in Asien nähern sie sich dem Guru sehr oft mit großer Zurschaustellung ihrer Hingabe und Demut, mit Geschenken, Opfergaben, sich dabei verbeugend und ihr unerschütterliches Vertrauen in den Guru aussprechend: „Ich bin mit meinem Problem bei vielen anderen Gurus gewesen, bei allen berühmten Lehrern und Meistern, und keiner von ihnen konnte es lösen. Aber ich habe soviel von dir gehört, und ich bin sicher, dass du derjenige bist, der es kann.“

Nur ein Guru, der nicht viel Erfahrung hat oder kein wahrer Guru ist, wird davon angetan sein. Der wahre Guru wird sofort erkennen, was los ist und sich weigern, die Rolle des Problemlösers zu spielen, auch wenn, was sehr wahrscheinlich ist, die Person dann mit dem Problem verdrossen abzieht und verbreitet, dass der Guru kein echter Guru sein kann, weil er sich nicht dazu erbarmt, sich mit den Problemen seiner Schüler zu befassen. Manche Gurus wurden so mit einer ziemlich angeschlagenen Reputation dafür belohnt, dass sie es ablehnten, diese Art Spiel zu spielen.

Ein Guru ist also nicht der Kopf einer religiösen Gruppe, oder ein Lehrer, oder ein Vatersersatz, oder ein Problemlöser. Das bedeutet nicht, dass er nicht von Zeit zu Zeit auf diese oder jene Art in diesem Sinne handelt. Ein Guru kann beispielsweise als Arzt, Psychotherapeut, Künstler, Poet, Musiker oder einfach als Freund auftreten. Aber er wird sich mit keiner dieser Rollen identifizieren.

Der Guru mag das Oberhaupt einer religiösen Gruppe sein, obwohl dies kaum vorkommt, da die Qualitäten, die einen Guru auszeichnen, nicht gerade die sind, die einer Karriere in einer geistlichen Struktur förderlich sind. Viel eher, besonders in einem buddhistischen Sangha, wird der Guru ein Lehrer sein – was aber vielmehr bedeutet, dass er äußerlich als Lehrer auftritt. Es bleibt wichtig, den Lehrer vom Guru als solchem zu unterscheiden. Einige Gurus mögen Lehrer sein, aber auf keinen Fall sind alle Lehrer Gu-

rus. Ein Guru mag sogar provisorisch als Vaterersatz oder Problemlöser wirken, aber die Betonung liegt auf „provisorisch“. So schnell wie möglich wird er diese Rolle ablegen und wieder ein Guru sein.

Aber wenn der Guru nichts von all dem ist, was ist dann ein Guru? Es wird gesagt, dass es viele verschiedene Arten gäbe, schlecht zu sein, aber nur eine Art, gut zu sein (was in den Augen einiger Menschen das Gute eher langweilig erscheinen lässt). Man kann also sagen, dass es viele falsche Auffassungen über den Guru gibt, aber nur eine richtige Auffassung. Daher gibt es viel, was darüber gesagt werden kann, was ein Guru nicht ist, aber vergleichsweise wenig, was er oder sie wirklich ist. Natürlich bedeutet das nicht, dass es von geringerer Wichtigkeit ist. Vom spirituellen Standpunkt aus gesehen ist es vielmehr so, dass umso wichtiger eine Sache ist, sich umso weniger darüber sagen lässt.

Vielleicht ist der Guru vor allem jemand, der auf einer höheren Stufe des Seins und des Bewusstseins steht als wir selbst, der weiter entwickelt, weiter gewachsen und – kurz gesagt – gewahr ist. Ebenso ist ein Guru jemand, mit dem wir in regelmäßigem Kontakt sind. Dieser Kontakt kann auf verschiedenen Ebenen stattfinden. Er kann auf einer höheren spirituellen Ebene – telepathisch – in direktem Kontakt von Geist zu Geist stattfinden. Er kann zwischen Guru und Schüler als Kontakt in Träumen oder während einer Meditation stattfinden. Aber für den gewöhnlichen Schüler findet er normalerweise auf der körperlichen Ebene – auf der normalen üblichen sozialen Ebene statt. Der noch nicht entwickelte Schüler wird einen gleichmäßigen und regelmäßigen physischen Kontakt mit dem Guru brauchen. In Anlehnung an die östliche Tradition sollte er oder sie idealerweise täglichen Kontakt mit dem Guru haben, sogar unter demselben Dach leben.

Ein Kontakt zwischen dem Guru und dem Schüler sollte „existenziell“ sein – das heißt, es sollte wirkliche Kommunikation zwischen ihnen stattfinden – nicht bloß der Austausch von Gedanken, Gefühlen oder Erfahrungen, selbst spirituellen Erfahrungen, sondern eine Kommunikation zwischen Wesen, oder wenn man so will, eine Aktion und Interaktion der Wesen. Der Guru und der Schüler müssen in der Beziehung zueinander möglichst sie selbst sein. Die Aufgabe des Gurus besteht nicht darin, dem Schüler etwas beizubringen, sondern einfach gegenüber dem Schüler er selbst zu sein. Und als Schüler hat man auch nicht die Aufgabe, zu lernen. Man muss sich einfach dem Wesen öffnen – dem Einfluss des Wesens –, dem Guru, und zur selben Zeit in der Beziehung zu ihm man selbst sein.

Spirituelle Kommunikation kann man sich, wie Integration, auf zweierlei Art vorstellen: „horizontal“ und „vertikal“. Horizontale Kommunikation findet zwischen zwei Menschen statt, die mehr oder weniger auf derselben Stufe von Sein und Bewusstsein sind. Da ihre Geisteszustände jedoch von Tag zu Tag schwanken, wird manchmal der eine in einem besseren Geisteszustand sein als der andere, aber am nächsten Tag kann das auch anders herum sein. Auf der anderen Seite findet vertikale Kommunikation zwischen Menschen statt, bei der der eine sich konstant auf einer höheren Stufe befindet als der

andere, von gelegentlichen Schwankungen abgesehen. Es ist solch eine vertikale Kommunikation, die zwischen Guru und Schüler stattfindet.

Bei jeder Kommunikation, ob horizontal oder vertikal, gibt es wechselseitige Veränderungen oder Beeinflussungen des Wesens. Im Fall der horizontalen Kommunikation wird im Verlauf der Kommunikation alles Einseitige oder Unausgewogene korrigiert werden. Menschen, die wirklich kommunizieren, entwickeln allmählich Ähnlichkeiten bei ihren Anschauungen, zeigen ähnliche Reaktionen und haben zunehmend mehr gemeinsam. Aber gleichzeitig, so paradox das auch scheinen mag, werden sie wahrhaft sie selbst.

Nehmen wir beispielsweise an, ein rationaler Mensch würde mit einem emotionalen Menschen in wirkliche Kommunikation kommen. Wenn beide diese Kommunikation lange genug aufrechterhalten, wird der emotionale Mensch rationaler und der rationale Mensch emotionaler – jeder färbt auf den anderen ab. Gleichzeitig bekommt der rationale Mensch, um bei diesem Beispiel zu bleiben, nicht nur Emotionalität von außen „zugeführt“. Durch die Kommunikation mit dem emotionalen Menschen ist er in der Lage, seine eigene nicht entwickelte Emotionalität zu entwickeln, die all die Zeit sozusagen unter der Oberfläche da war. Eine Qualität kommt zum Vorschein, die zwar vorhanden, aber nicht aktiv war. Die Kommunikation hat es ihnen einfach ermöglicht, mehr sie selbst zu sein, ganzheitlicher und vollständiger. Und es ist natürlich anders herum dasselbe, wenn man der emotionale Mensch der beiden ist.

Bei der vertikalen Kommunikation verhält es sich anders. Der Schüler wächst in Richtung der höheren Ebene von Sein und Bewusstsein des Gurus, aber der Guru nicht in Richtung der Ebene seines Schülers. Das Prinzip der wechselseitigen Anpassung des Wesens bedeutet nicht, dass der Guru als Ergebnis seiner Kommunikation mit einem noch nicht so Entwickelten in seiner Entwicklung zurückfällt. Er kommt dem Schüler sozusagen nicht auf halbem Wege entgegen. Durch die Intensität seiner Kommunikation mit dem Guru kann der Schüler sozusagen nicht anders, als sich entwickeln. Er hat keine Wahl, außer wenn sie Ihre Beziehung beenden sollten, und ein wahrer Schüler kann selbst das nicht einfach tun. Es wird gesagt, dass der wahre Schüler wie eine junge Bulldogge ist. Wenn ihm ein Handtuch angeboten wird, wird der junge Hund danach schnappen und es nicht loslassen – auch dann nicht, wenn er vom Boden hochgehoben wird, da und seine Kiefer noch immer darin verbissen sind. Der wahre Schüler hat diese Art der Beharrlichkeit.

Als Ergebnis dieser vertikalen Kommunikation mit dem Schüler wächst auch der Guru spirituell. Der einzige Guru, der dies nicht tut, ist ein Buddha, ein vollständig und vollkommen Erleuchteter, und sogar unter Gurus ist ein Buddha extrem selten. In tantrischen Kreisen wird manchmal gesagt, dass Schüler für die weitere Entwicklung eines Gurus notwendig sind, dass nichts einem Guru so sehr hilft, wie einen wirklich guten Schüler zu haben – nicht einen ergebenen, fügsamen Schüler, sondern einen Schüler, der

wirklich an Kommunikation interessiert ist, und der wirklich versucht, zu wachsen. Ein guter Schüler mag einem Guru eine Menge Ärger machen, manchmal mehr als alle anderen Schüler zusammen. Gelegentlich passiert es auch, dass der Schüler seinen Guru überholt und eine Umkehrung der Rollen stattfindet. Diese Situation ist weniger problematisch als es von außen betrachtet den Anschein haben mag, da es keine Beziehung von Autorität und Macht sondern von Liebe und Freundschaft ist.

Ist also ein Guru notwendig? Nun, ohne jeglichen Kontakt mit einem Guru spirituell zu wachsen ist äußerst schwierig. Verallgemeinernd kann man sagen, dass für die meisten Menschen spirituelles Wachstum nicht stattfindet, wenn nicht wenigstens zwei Faktoren vorhanden sind: die Erfahrung von Leiden und der Kontakt mit einer oder mehreren höher entwickelten Personen. Warum? Weil für eine menschliche Entwicklung persönliche Beziehungen und richtige Kommunikation notwendig sind. Aber nicht nur das – wir brauchen wirkliche Kommunikation, die ein vertikales Element beinhaltet. Durch Kommunikation mit unseren Freunden entwickeln wir uns horizontal – wir werden integrierter, mehr wir selbst. Aber die meisten Menschen scheinen die Kommunikation mit einem Guru zu brauchen, die es ihnen ermöglicht, eine höhere Stufe des Seins und Bewusstseins zu erlangen. So wie ein Kind sich hauptsächlich durch den Kontakt mit seinen Eltern zu einem Erwachsenen entwickelt, so ist der regelmäßige Kontakt mit mindestens einer Person, die höher entwickelt ist als wir selbst, für unsere spirituelle Entwicklung notwendig. Nicht dass es absolut unmöglich wäre, Fortschritte zu machen, ohne mit solch einer Person in Kontakt zu sein, aber diese Art Kontakt beschleunigt und intensiviert sicherlich den gesamten Prozess.

Aber wenn ein Guru notwendig ist, wie geht man bei der Auswahl vor? Wie wissen wir, ob jemand weiter entwickelt ist als wir? Es ist offensichtlich wichtig, in dieser Angelegenheit keinen Fehler zu machen. Das Problem ist, dass es tatsächlich sehr schwierig ist zu wissen, ob jemand wirklich fortgeschrittener ist – ohne längeren Kontakt vielleicht sogar unmöglich. Einige Gurus in Asien sagen, dass es nicht nur unmöglich für den Schüler sei, einen Guru zu wählen, sondern dass es recht anmaßend vom Schüler sei, anzunehmen, dass er dies könne – oder dass er wissen könne, ob jemand weiter entwickelt ist als er selbst. Was tatsächlich passiert, so sagen sie, ist, dass der Guru den Schüler auswählt. Man mag denken, dass man den Guru auswählt, aber die einzige Wahl, die man tatsächlich hat, ist, sich eine religiöse Gruppe (mit dem Guru an der Spitze) oder einen religiösen Lehrer oder einen Vaterersatz oder einen Problemlöser auszusuchen. Man kann keinen Guru wählen, weil man nicht über die Möglichkeiten verfügt, sehen zu können, wer höher entwickelt ist.

Als ein Möchtegern-Schüler, was soll man nun tun? Alles was man tun kann, ist, selbst so viele Fortschritte wie möglich zu erzielen, so dass man eine spirituelle Gemeinschaft (im Unterschied zu einer religiösen Gruppe) erkennen kann und mit ihr in Kontakt kommt. Dann muss man noch hoffen, dass man von einem Mitglied dieser Gemein-

schaft als Freund aufgenommen wird oder an jemanden anderen verwiesen wird, dem dies möglich ist. Auf jeden Fall sollte man stets bereit und offen dafür sein, dass ein Guru auftaucht.

Manchmal packt einen der Guru sozusagen am Genick. Man mag noch nicht einmal an das spirituelle Leben gedacht haben, man hat vielleicht überhaupt kein Interesse an Religion, man hat auch keine Probleme, man ist eigentlich recht glücklich – aber der Guru sieht unser Potenzial und packt uns – er macht uns ohne Rücksicht auf unsere Proteste zum Schüler.

Es gibt eine wohlbekannte Geschichte, wie der Buddha sich einen Schüler auf diese entschiedene Weise holte. Es war sein eigener Cousin, ein junger Mann namens Nanda – mit dem Spitznamen Sundarananda oder „hübscher Nanda“. Der Anlass war Nandas Hochzeit mit einem sehr schönen Mädchen, und es scheint, dass der Buddha zur Hochzeit eingeladen worden war. Der Buddha hatte seine Bettelschale hervorgeholt und wurde mit allen anderen zusammen bedient. Dann bereitete er sich nach dem Fest darauf vor, in die Tiefen des Waldes zurückzugehen. Er rief nach Nanda und sprach: „Nanda, würde es Dir etwas ausmachen, meine Schale ein kleines Stück des Weges für mich zu tragen?“ Und recht geschmeichelt von dieser besonderen Aufmerksamkeit seiner illustren Verwandtschaft, folgte Nanda ihm, seine Schale tragend.

Als der Buddha gemessenen Schrittes weiterging, folgte ihm Nanda, aber eher weniger gemessen, da er ständig, hingerissen von ihren langen schimmernden Locken, zu seinem frisch angetrauten Weibe zurückblickte, die ihm nachwinkte. Nach ein paar hundert Metern war er bereits tiefer und tiefer in den Wald gegangen. Er fing an, sich ein wenig unwohl zu fühlen, da er alle möglichen seltsamen Geschichten über seinen Cousin gehört hatte. Nach einer noch längeren Strecke im Wald wurde er wirklich besorgt, aber er hatte zu viel Ehrfurcht vor dem Buddha, als dass er etwas hätte sagen können. Also stolperte er ihm hinterher, noch immer seine Schale umklammernd. Kilometer um Kilometer gingen sie diesen Weg weiter, bis sie zum Schluss zu einer Lichtung kamen, auf der ein Kreis von Hütten stand, die von den Schülern des Buddhas bewohnt wurden.

Keine Zeit mit gegenseitiger Vorstellung verlierend, nahm der Buddha seinem Cousin die Schale ab, der zu dieser Zeit vor Angst und Verwirrtheit zitterte, und wies die anderen Mönche an, ihn zu ordinieren. Somit packten sie Nanda, zwangen ihn auf seine Knie, rasierten seinen Kopf, nahmen ihm seine weißen Roben ab und gaben ihm stattdessen gelbe. Zum Schluss wurde er in die Regeln des Mönchsordens eingeführt, in der Meditation unterwiesen, dann unter einem Baum zurückgelassen, um dann dort zu sitzen und zu versuchen, mit allem zurecht zu kommen.

Die Geschichte hat trotz allem ein gutes Ende für Nanda, insofern als dass er nach Absolvierung weiterer Übungen letztlich ein Arhant wurde, ein Erleuchteter. Es ist somit für einen Guru möglich, sofern er weiß, was er tut, soweit zu gehen und jemanden bild-

lich gesprochen zu kidnappen – ein extremes Beispiel für das Grundprinzip, dass es der Guru ist, der den Schüler aussucht und nicht anders herum.

In gewisser Weise kann der Guru nicht hoch genug geschätzt werden. Nichts kann von größerem Wert sein als ein Mensch, der einem dabei hilft, sich spirituell zu entwickeln. Gleichzeitig muss man sagen, dass man in Asien eher dazu neigt, den Guru über zu bewerten, während er im Westen in der Regel eher zu gering geschätzt wird. In Asien kann es passieren, dass dem Guru eine falsche und übertriebene Qualität angedichtet wird. In Indien sagen die Menschen manchmal, dass der Guru Gott ist. Das wird nicht nur als Redewendung gebraucht, sondern ist wortwörtlich gemeint. Wenn man vor einem Guru sitzt, ist nicht nur ein Mensch zu sehen, der auf einem Kissen am Boden sitzt. Man sitzt Gott gegenüber, dem einen Gott, der all die anderen mächtigen und allwissenden Götter verkörpert. Er mag wie ein gewöhnlicher Mensch aussehen, aber er weiß alles, was im gesamten Universum vor sich geht, einschließlich all dem, was in unserem Kopf passiert. Er kann unsere Gedanken lesen, wie in einem offenen Buch. Wenn man ein Problem hat, muss man es ihm nicht sagen – er weiß es bereits. Er kann alles tun, was er will. Er kann uns segnen, uns Reichtümer geben, Beförderung, Ruhm, Kinder, all das mit nur einem Wort der Segnung. Er kann uns die Erleuchtung geben, wenn er dies will. Es liegt alles in seiner Hand – es ist alles die „Gnade des Gurus“, wie sie sagen.

Alles, was der Schüler mitbringen muss, ist der Glaube in den Guru, den Glauben, dass der Guru Gott ist. Wenn der Schüler nur genug Glauben hat, kann der Guru für ihn Wunder bewirken. Daher wird dieser Glaube als sehr wichtig angesehen. Natürlich gibt es da ein paar kleine Schwierigkeiten. Manchmal kommt es vor, dass der Guru anscheinend etwas nicht weiß oder etwas vergisst, was man ihm gesagt hat, und man könnte deswegen durchaus etwas ungehalten werden. Aber der wahre Schüler ist auf keinen Fall ärgerlich, weil er weiß, dass diese offensichtlich menschlichen Beschränkungen und Fehler eine Prüfung seines Glaubens sind. Der Guru gibt nur vor, Erinnerungslücken zu haben, bloß um zu sehen, ob unser Glaube noch fest und ungebrochen ist, so wie ein Töpfer den Topf nach dem Brennen abklopft, um zu sehen, ob er Risse hat oder nicht.

Es ist kein Wunder, dass der Schüler mit den Jahren in einer Fantasiewelt lebt, in der alles was passiert, von ihm so gesehen wird, dass es aufgrund der „Gnade des Gurus“ oder aufgrund seines Willens geschieht. Wenn der Guru nicht vorsichtig ist, wird er Teil dieser Fantasiewelt, besonders dann, wenn er kein wirklicher Guru ist. Immerhin ist es nicht so einfach, solch einer Fantasiewelt zu entfliehen, wenn man selbst ihr Mittelpunkt ist. Wenn jemand zu dir kommt und dir erzählt, dass ihr Kind krank war und sich nun wieder dank deiner Segnungen erholt hat, wirst du nicht dazu neigen, diese Interpretation abzustreiten, auch wenn du in Wirklichkeit nicht einen einzigen Moment an dieses Kind gedacht hast.

Das Problem vom Standpunkt des Gurus aus gesehen, ist, dass es früher oder später einigen seiner scharfsinnigeren Schüler dämmern wird, dass er nicht wirklich Gott ist. Ob-

wohl er eine hohe Stufe an Einsicht und spiritueller Erfahrung erlangt hat, hat er doch auch einige recht menschliche Beschränkungen. Daraus werden sie wahrscheinlich folgern, dass er kein wahrer Guru ist und werden sich nach jemand anderem umschaun, der ein wahrer Guru ist, der Gott *ist*. Wenn sie so vorgehen, wird unausweichlich immer wieder dasselbe passieren. Sie werden irgendwann kleine Widersprüche bemerken, werden desillusioniert und erkennen, dass dieser Guru auch „nur“ ein Mensch ist. Und so dreht sich das Karussell weiter.

Auch unter Buddhisten passiert dies bis zu einem gewissen Grad. Ein tibetischer Freund von mir, ein Lama und Guru, der in Kalimpong lebte, erinnerte sich, dass als er zum ersten Mal dort ankam, die örtlichen nepalesischen Buddhisten zu ihm strömten, um ihn zu sehen, ihm wundervolle Opfergaben darzubringen und begierig danach waren, Initiationen von ihm zu erhalten. Aber nach ein paar Jahren wurden sie seiner ein wenig überdrüssig. Sie erwiesen ihm weiterhin ihren Respekt, aber er beobachtete amüsiert, dass sie nicht mehr ganz so große Gaben brachten wie zuvor. Dann erschien ein neuer Lama auf der Bildfläche (ein Freund von ihm), und alle verließen meinen Freund, um ihre neuen Initiationen vom neuen Lama zu erhalten – zur Erheiterung beider Lamas. Letztlich, als die chinesischen Kommunisten die Macht in Tibet ergriffen, kamen mehr und mehr Gurus in der Stadt an, was für die örtliche Gemeinschaft sehr verwirrend war. Kaum hatten sie einen höheren und mächtigeren Guru entdeckt und waren zu ihm geeilt, um ihm Opfergaben darzubringen, kam schon ein anderer an, der – wie manche Leute sagten – noch angesehener und gebildeter war. Am Ende müssen sie zu vielleicht zwanzig Gurus gelaufen sein, um den „richtigen“ zu finden.

Offensichtlich wird der Guru in Asien überbewertet, weil er als idealisierte Elternfigur angesehen wird; allwissend, allmächtig, unendlich liebend und tolerant. In solchen Fällen will der Schüler bloß in eine Haltung von kindlicher Abhängigkeit zurückfallen. Gurus sind normalerweise sehr beliebt in Indien, aber es gibt etwas, das ohne Rücksicht auf fast alles andere immer von ihnen verlangt wird: sie müssen stets nett, liebevoll und milde sein und sanft sprechen. Was sie lehren und wie sie leben ist vergleichsweise nebensächlich.

Im Westen sind wir traditionell zum gegenteiligen Extrem übergegangen. Weit entfernt davon, den Guru über zu bewerten, haben wir kaum irgendeine Vorstellung davon, was ein Guru überhaupt ist. Dies ist ohne Zweifel größtenteils dem Einfluss des Christentums geschuldet. Auf der einen Seite müssen wir an Gott mit all seinen verschiedenen Attributen glauben, und auf der anderen Seite müssen wir dem Oberhaupt der Religion, der wir angehören, Ehrerbietigkeit erweisen. Da scheint im wahrsten Sinne des Wortes kein Platz für einen Guru zu sein.

Die Gurus, die auftauchen – die schließlich als Heilige identifiziert werden mögen – sind für gewöhnlich abhängig von der jeweiligen Herrschaft geistlicher Autorität. Im Mittelalter musste sich selbst ein großer Heiliger einem schlechten Papst unterwerfen.

Vielleicht hat dies den Heiligen nicht so viele Nachteile gebracht, aber es war schlecht für den Papst und für die Kirche als Ganzes. Aber wir dürfen nicht davon ausgehen, dass die christliche Tradition die einzige spirituelle Tradition ist, die der Westen je gekannt hat. Auch sollten wir nicht annehmen, dass die Vorstellung von einem Guru im östlichen Sinne der westlichen Mentalität fremd ist. Es gab sicherlich Gurus im alten Griechenland und Rom – beispielsweise Platon, der eine Art Schule oder Akademie unterhielt, Pythagoras, der spirituelle Gemeinschaften gründete, Apollonios von Tyana und vor allem vielleicht Plotin. Porphyrios' Lebensbeschreibung Plotins, besonders seine späten Jahre in Rom, vermittelt den starken Eindruck von einer Art spiritueller Gemeinschaft, die eher in der Art eines indischen Ashrams angelegt war als in der, die man als charakteristisch für das späte römische Imperium ansehen würde.

Diese großen Figuren der klassischen Zeit waren Gurus im wahrsten Sinne des Wortes. Und in der modernen nachchristlichen Zeit gibt es Anzeichen dafür, dass man im Westen wieder damit beginnt, die Wichtigkeit des Gurus zu erkennen – und das trotz unserer demokratischen und egalitären Vorurteile, unserem modernen Glauben, dass niemand als besser angesehen werden sollte als jemand anderes. Sogar in modernen Kulturen, die offensichtlich so feindselig einer Möglichkeit spiritueller Entwicklung gegenüberstehen, gibt es Anzeichen dafür, dass die Menschen anfangen, die Wichtigkeit derer wertzuschätzen, die weiter entwickelt sind als der Durchschnittsmensch.

Diese Menschen werden vielleicht nicht mit spirituellen Begriffen wertgeschätzt; viel eher werden sie als Genies oder Helden gepriesen. Ein bemerkenswertes Phänomen in den Vereinigten Staaten ist der akademische Guru, der von Universitätscampus zu Universitätscampus reist und Unmengen von Studenten zu seinen Vorlesungen anzieht. Junge Menschen, die kein Interesse an Gurus aus Asien haben, fangen an zu fühlen oder sogar bewusst darüber nachzudenken, dass man aus Büchern nicht viel gewinnen kann und dass die herkömmlichen Verlautbarungen aus Religion, Politik und sogar der Kunst ihnen nicht so sehr viel sagen. Daher suchen sie nach einer Art von Guru. Sie wollen von jemandem unterrichtet werden, der weiser ist als sie selbst, zu dem sie aufschauen können und der ihnen einen Weg zeigt. Es gibt ein paar klare Beispiele für dieses Phänomen aus den Sechzigern – Buckminster Fuller, Allen Ginsberg, Timothy Leary und Richard Alpert, der später öffentlich in asiatischer Manier als Guru Baba Ram Dass auftrat. Heutzutage ist der Begriff „Guru“ Bestandteil des westlichen intellektuellen Lebens.

Als Buddhisten müssen wir dem mittleren Weg folgen. Wir müssen vor allem erkennen, dass wir in der Lage sind, uns aus unserem gegenwärtigen Stadium des Seins und Bewusstseins zu einem weiterentwickelten Grad an Selbst-Bewusstsein und sogar zur Verwirklichung von transzendenter Bewusstseinsentwicklung entwickeln können, was dann zu dem führt, das man nur absolutes Bewusstsein nennen kann, ohne wirklich in der Lage zu sein, dies zu verstehen. Um das zu erreichen, müssen wir auch erkennen, dass Menschen auf unterschiedlichen Stufen dieses großen Prozesses der spirituellen Entwicklung ste-

hen. Manche sind nicht so weit wie wir, während andere weiter, manchmal sogar viel weiter sind. Wir müssen anerkennen, dass diejenigen, die in der Skala der Evolution der Menschheit weiter sind, in der Lage sind, uns zu helfen und dass wir uns durch Kommunikation mit ihnen weiterentwickeln. Es sind Gurus in diesem Sinne, die wir als höher entwickelt erkennen müssen. Die Gurus, die wir nicht benötigen, sind die, denen wir eine unrealistisch aufgeblähte Bedeutung zusprechen, und auf die wir unser Verlangen nach einer idealisierten Vaterfigur projizieren. Es ist ein großer Fehler, von einem Guru das zu erwarten, was wir letztendlich nur von uns selbst bekommen können.

Der Buddha hat von niemandem verlangt, ihn als einen Gott oder als Gott anzusehen. Der Buddha hat nie von jemandem verlangt, an ihn zu glauben – noch viel weniger, absolut an ihn zu glauben. Tatsächlich ist dies ein sehr wichtiger Aspekt im Buddhismus. Der Buddha hat nie gesagt: „Du musst an mich glauben und glauben was ich sage, um gerettet zu werden oder um deine eigene wahre Natur erkennen zu können.“ Immer und immer wieder wird in den buddhistischen Schriften dargestellt, dass er sagt: „Lasst irgendeinen vernünftigen Menschen zu mir kommen, einen, der willig ist zu lernen; ich werde ihn den Dharma lehren.“ Alles, was er verlangt hat ist, dass wir vernünftig und offen sein sollen. Alles, was er verlangt, ist ein vernünftiger und offener menschlicher Kontakt. Er schien recht überzeugt davon zu sein, dass er jedermann mit vernünftigen und nachprüfbareren Mitteln in das spirituelle Leben einführen konnte, ohne dabei absoluten Glauben und Hingabe zu verlangen. Dies reichte aus, um jemanden für die Wahrheit wachzurütteln, dass der Pfad zur Erleuchtung das Wertvollste ist, dem wir uns als Menschen überhaupt hingeben können.

Fragen

1. Glaubst du, ein Lehrer sei notwendig? Wenn ja, wozu?
2. *„Vielleicht ist der Guru vor allem jemand, der auf einer höheren Stufe des Seins und des Bewusstseins steht als wir selbst, der weiter entwickelt, weiter gewachsen und – kurz gesagt – gewahr ist.“* (Seite 80)
Hast du schon einmal solch einen Menschen kennengelernt?
3. Was meint Sangharakshita genau damit, wenn er sagt, dass der Kontakt zwischen dem Guru und dem Schüler „existenziell“ sein sollte? (Seite 80)
4. Worin liegt der Unterschied zwischen horizontaler und vertikaler Kommunikation?
5. Welche Art von Guru brauchen wir, und welche Art nicht?

7. Die Bedeutung von Freundschaft

Dieses Kapitel erforscht die Prinzipien von Freundschaft als spirituelle Praxis. Es ist eine Vertiefung des Materials, das in Teil 1, Woche 10 des Grundkurses Buddhismus behandelt wurde.

[Im Buch „What is the Sangha?“ ist es im Teil 3 das Kapitel 16, Seite 197 bis 204.]

In der modernen Welt ist Freundschaft wohl diejenige der grundlegenden zwischenmenschlichen Beziehungen, die am meisten vernachlässigt wird. Doch wie wir bereits wissen, hat der Buddha höchstpersönlich darauf hingewiesen, dass Freundschaft eine direkte Verbindung zum spirituellen Leben besitzt. Einmal sprach er mit Sigālaka über dieses Thema, und sagte ihm, dass wir Freunden und Gefährten gegenüber auf fünf Arten dienen und uns um sie kümmern sollten. Mit anderen Worten, wir haben unseren Freunden gegenüber fünf Pflichten, und wenn wir diese erfüllen, werden die Freundschaften wachsen und gedeihen.

Unsere erste Pflicht betrifft die Großzügigkeit. Mit unseren Freunden sollten wir alles teilen, was wir haben. Im Idealfall sollten wir dies wörtlich nehmen. Es gibt buddhistische Wohngemeinschaften, die auf einer gemeinsamen finanziellen Basis leben und alle ihre Einkünfte in einen Topf werfen. Natürlich ist das nicht leicht umzusetzen – es gibt Leute, die schon das Ausleihen eines Buches schwierig finden – aber dieses Prinzip zeigt uns, wie eine ideale Beziehung zwischen Freunden aussehen sollte. Im Idealfall sollte ein wahrer Freund nicht einmal gezwungen sein, um Geld zu bitten. Wenn wir das Prinzip des Teilens ernst nehmen, teilen wir alles: Zeit, Geld, Nahrungsmittel, Unterstützung, Energien – wirklich alles. Wir behalten nichts für uns allein.

Unsere zweite Pflicht lautet, zu unseren Freunden niemals auf harte, verbitterte, gemeine oder sarkastische Weise zu sprechen, sondern immer freundlich und mit Mitgefühl. Rechte Rede wird im Buddhismus sehr ernst genommen. Zwar enthalten die fünf ethischen Vorsätze nur einen Sprachvorsatz – sich darin zu üben, nicht die Unwahrheit zu sprechen – aber es genügt nicht, nur die Wahrheit zu sprechen. Das zeigt sich in den zehn Vorsätzen, wie sie manche Buddhisten befolgen. Diese enthalten nicht weniger als drei Sprachvorsätze, denn es ist so einfach, in eine verletzend, zerstörerische Sprechweise zu verfallen oder sogar gleichgültige oder hinterhältige Worte zu gebrauchen.

Unsere dritte Pflicht ist es, uns um das Wohlergehen unserer Freunde zu kümmern, insbesondere um ihr spirituelles Wohlergehen. Einerseits sollten wir natürlich zusehen, dass es ihnen gesundheitlich und von ihren Lebensumständen her gut geht und ihnen bei etwa auftretenden Schwierigkeiten helfen. Aber wir sollten ihnen auch auf jede erdenkliche Weise dabei helfen, als menschliche Wesen zu wachsen und sich zu entwickeln.

Viertens sollten wir unsere Freunde so behandeln wie uns selbst. Das ist eine wirklich ernstzunehmende Angelegenheit, denn es bedeutet, die Grenzen zwischen dem eigenen Selbst und anderen niederzureißen. Einer der bedeutendsten Mahāyāna-Texte, das *Bodhicaryāvatāra* von Shantideva, behandelt dieses Thema sehr lang und ausführlich.

Fünftens schließlich sollten wir uns an die Versprechen halten, die wir unseren Freunden geben. Wir sollten uns an unser Wort halten. Wenn wir einem Freund sagen, dass wir etwas für ihn tun wollen, dann tun wir es auch einfach, komme was da wolle. Falls wir dazu neigen, beim Erfüllen von Versprechen oberflächlich zu sein, dann liegt das meist daran, dass wir sie nur oberflächlich gegeben haben. Daher besteht unsere Pflicht darin, Versprechen so bewusst und achtsam zu geben, dass sie für uns den Charakter ernsthafter Verpflichtungen haben. Sobald wir unser Wort gegeben haben, bleibt es dabei.

Diese fünf Prinzipien beruhen auf Gegenseitigkeit: genauso wie wir diese Pflichten unseren Freunden gegenüber haben, so verhält es sich auch mit unseren Freunden uns gegenüber. Unsere Freunde und Gefährten unterstützen uns, dienen uns gewissermaßen, und erwidern unsere Freundschaft. Das *Sigālaka-Sutta* erläutert dies näher, indem es nach unseren Pflichten eine Liste mit fünf Dingen aufzählt, die unsere guten Freunde für uns tun. Diese sind: erstens, unsere Freunde kümmern sich um uns, wenn wir krank sind. Zweitens achten sie auf unsere Besitztümer, falls wir einmal nachlässig sind – mit anderen Worten, unser Besitz ist ihnen wichtiger als uns selbst. Das ist ein Zeichen wahrer Freundschaft! Drittens bieten sie uns Zuflucht in Zeiten der Angst: sie besänftigen unsere Ängste, und wenn es einmal Grund zu wirklicher Sorge gibt, helfen sie uns, mit der Situation umzugehen. Viertens lassen sie uns nicht im Stich, wenn wir einmal in Schwierigkeiten geraten. Wie schon das Sprichwort sagt, „In der Not erkennst du den wahren Freund“. Und schließlich sorgen sie sich um unsere Schutzbefohlenen. Wenn wir beispielsweise Kinder haben, dann sind unsere Freunde genauso um deren Wohlergehen besorgt wie wir selbst. Dasselbe gilt für unsere Schüler, falls wir denn Schüler haben.

Das sind, kurz gefasst, die Pflichten eines Freundes. Natürlich stellt dies ein ziemlich hohes Ideal der Freundschaft dar, und es lohnt sich, gründlicher darüber nachzudenken. An dieser Stelle möchte ich aber nur ein oder zwei hervorstechende Merkmale besprechen. Zum Beispiel ist es doch augenfällig, dass die ersten vier Pflichten genau einer anderen, im Mahāyāna-Buddhismus hoch geschätzten Liste entsprechen, nämlich den vier *saṃgrahavastus*, üblicherweise übersetzt mit „die vier Elemente der inneren Umkehr“. Diese wiederum sind ein Teil der siebten *pāramitā*, der siebten von zehn Vollkommenheiten, in denen sich ein Bodhisattva übt. Diese siebte *pāramitā* lautet *upāyapāramitā*, die Vervollkommnung von *upāya* oder der geschickten Mittel. Die vier *saṃgrahavastus* sind somit ein Teil der „Geschickten Mittel“ eines Bodhisattvas.

Die Tatsache, dass diese vier Elemente der inneren Umkehr genau den ersten vier Pflichten eines Freundes entsprechen, ist eine bedeutsame Aussage über die Funktionsweise eines effektiven und wirkungsvollen Sanghas. Man kann daraus ableiten, dass die beste Methode, Menschen zu bekehren, darin besteht, dass man ganz einfach ihr Freund ist. Es gibt Menschen, die andere nahezu gewaltsam zu ihrer Sichtweise oder ihrer Religion bekehren wollen, aber buddhistisch ist das nicht. Buddhisten sollten Menschen bekehren – wenn das überhaupt der richtige Ausdruck dafür ist – indem sie einfach freund-

lich sind. Wir schließen gute Freundschaften, und das reicht auch schon. Es ist überhaupt nicht nötig, zu predigen oder an Türen zu klopfen und zu fragen, „Haben Sie denn schon von der Lehre des Buddhas gehört?“

Als Buddhist sollte man nicht darauf abzielen, jemanden zu „bekehren“ oder ihn auch nur irgendwie auf den Pfad zu zerren, dem man selber folgt. Unsere Aufgabe sollte es einfach nur sein, sich wie ein Freund zu verhalten, großzügig zu sein, alles zu teilen, freundlich und anteilnehmend zu sprechen, um das Wohlergehen des Freundes besorgt zu sein, insbesondere um das spirituelle Wohlergehen, andere wie uns selbst zu behandeln und unsere Versprechen zu halten.

Jedoch bedeutet die Tatsache, dass diese vier Tugenden zu den Elementen der inneren Umkehr oder Bekehrung zählen, dass sie schon aus sich heraus eine Übermittlung des Dharmas darstellen. Wir übermitteln Menschen den Dharma, wenn wir Freundschaft auf diese Weise praktizieren. Man könnte sogar so weit gehen zu sagen, Freundschaft *ist* der Dharma. William Blake, der große englische Dichter, Künstler und Mystiker, sagte einmal, „Religion ist Politik“. Aber er sagte auch: „Politik ist Brüderlichkeit“. Also bedeutet Religion letztlich Brüderlichkeit. An Blake angelehnt, können wir also sagen, der Dharma ist Freundschaft. Wenn man Freundlichkeit praktiziert, praktiziert man nicht nur den Dharma, sondern übermittelt ihn gleichzeitig.

Ein bestimmter Punkt unter den Pflichten eines Freundes hat eine ganz besondere Bedeutung. Dieser betrifft die vierte Pflicht, unsere Freunde und Gefährten wie uns selbst zu behandeln. Im Sanskrit lautet der Begriff *samānārthatā* – wobei *samān* „gleich“ bedeutet. Ein Freund ist also jemand, den man gleich behandelt. Aber was bedeutet das genau? Einen Hinweis darauf finden wir in der Etymologie des Wortes „Freund“, das scheinbar auch mit dem Wort „frei“ verbunden ist. Freundschaft ist demnach eine Beziehung, die nur zwischen zwei oder mehreren freien Menschen bestehen kann – also Menschen, die sich als gleich betrachten. Die alten Griechen zogen daraus den Schluss, es könne keine Freundschaft geben zwischen einem freien Mann und einem Sklaven.

Wir können diese Aussage sowohl metaphorisch als auch wörtlich betrachten. Zum Beispiel können wir den Schluss ziehen, dass Freundschaft niemals auf der Basis einer Machtstruktur bestehen kann. Die Beziehung zwischen Herr und Sklave beispielsweise beruht auf einem Verhältnis von Macht, und dort, wo ein Mensch Macht über einen anderen ausübt, kann es keine Freundschaft geben – denn Freundschaft beruht auf Liebe. Gemeint ist hier Liebe im Sinne des Pāli-Wortes „*Mettā*“, und nicht im sich davon recht deutlich unterscheidenden Sinne von „*pema*“, welches zwar auch Liebe bedeutet, aber zwanghaft anhaftende oder besitzergreifende Liebe. *Pema* ist im Grunde ein selbstsüchtiges Verhalten und kann sehr leicht in Hass umschlagen – sexuelle, körperliche Liebe ist oft von dieser Art. *Mettā* aber ist völlig selbstlos und nicht-anhaftend, und will nur das Glück und das Wohlergehen von anderen.

Der Pāli-Ausdruck für Freund, *mitta* (Sanskrit *mitra*), steht in enger Beziehung zum Wort *Mettā* (Sanskrit *maitrī*). Und *Mettā* wiederum ist genau diejenige Qualität, die durch eine der wichtigsten buddhistischen Meditationstechniken geübt wird, die *Mettā-bhāvanā*, die Entwicklung von Freundlichkeit allen fühlenden Wesen gegenüber. Diese Praxis beginnt damit, dass man zunächst *Mettā* für sich selbst entwickelt. In der nächsten Phase entwickelt man *Mettā* für einen nahestehenden Freund (keinen Sexualpartner, oder jemanden, zu dem man sich sexuell hingezogen fühlt). In der dritten Phase richtet man dieses Gefühl von *Mettā*, das sich nun gefestigt haben sollte, auf eine neutrale Person – also jemanden, den man recht gut kennt, aber für den man weder besondere Zuneigung noch Abneigung empfindet. Als nächstes entwickelt man *Mettā* für einen „Feind“ – jemanden, den man selbst als Feind ansieht, oder andersherum – oder beides. Es mag zwar unwahrscheinlich klingen, dass man ehrliche Freundlichkeit für einen Feind entwickeln kann, aber jeder, der die *Mettā-bhāvanā* auch nur annähernd regelmäßig übt, wird aus eigener Erfahrung bestätigen können, dass es in der Tat möglich ist.

In der fünften Phase schließlich entwickelt man *Mettā* für alle diese vier Personen, für sich selbst, einen Freund, die neutrale Person, und den Feind. Nun versucht man, die „Reichweite“ von *Mettā* auszudehnen, so dass es sich auf jeden erstreckt, der einem in den Sinn kommt. Man kann zum Beispiel mit den Menschen beginnen, die sich in der Nähe befinden – Menschen, die gerade im selben Raum meditieren, oder andere, die im selben Haus oder in derselben Straße leben. Das kann immer so weitergehen, bis schließlich jeder eingeschlossen ist, der in der Nachbarschaft, in der ganzen Stadt oder sogar der ganzen Welt lebt. Man kann in diesem Gefühl von *Mettā* alle möglichen Menschen einschließen, als auch alle lebenden Wesen überhaupt, und auch Gottheiten und Tiere.

Diese Meditations-Übung hilft uns dabei, eine insgesamt freundliche Haltung zu entwickeln. Anders ausgedrückt, wandeln wir unser Verhalten vom Operieren im Machtmodus zum Liebesmodus. Man kann auf viele Arten im Machtmodus handeln – genauer gesagt, immer dann, wenn wir unbedingt etwas haben wollen, und wenn in dieser Situation andere Menschen mit beteiligt sind. Manchmal brauchen wir dazu gar keinen Zwang auszuüben, wenn wir uns geschickt anstellen. Auf ganz subtile und indirekte Weise manipulieren wir andere Menschen, um sie dazu zu bringen, die Dinge zu tun, die wir wollen – und zwar zu unserem eigenen und nicht zu ihrem Besten. Manche Menschen sind wahre Meister darin. Sie gehen so subtil vor, ihr Verhalten scheint so offen und selbstlos, dass man kaum merkt, dass man manipuliert wird. Es kann so indirekt vonstattengehen, dass sie es selbst kaum merken. Aber auf die eine oder andere Art neigen wir dazu, uns selbst und auch andere in Bezug auf unsere wahren Absichten zu täuschen. Wir schummeln, wir lügen, wir begehen emotionale Erpressung. Doch wenn es um *Mettā* geht, um Freundschaft, dann kann es dies alles nicht geben, nur gegenseitige Besorgtheit um des jeweils anderen Wohlergehen und Glück.

Freundschaft hat also definitiv spirituelle Anteile, und der Buddha hat andernorts so einiges zu dem Thema zu sagen. In Kapitel vier des *Udāna*, ein wahrscheinlich noch älterer Text als das *Sigālaka-Sutta*, hält sich der Buddha samt seinem damaligen Begleiter Meghiya an einem Ort namens Cālikā auf. Eines Tages sind die beiden einmal unter sich, als Meghiya, ein scheinbar recht junger Mönch, plötzlich einen lieblichen Mango-Hain erblickt. In Indien gibt es diese Wäldchen recht häufig am Rande der Dörfer; die Bäume sind wirklich wunderschön, haben eine große Anzahl dicht wachsender grüner Blätter und wachsen nahe beieinander. Sie bringen also nicht nur Mangos hervor, sondern spenden auch kühlen Schatten im heißen indischen Sommer.

Meghiya denkt also bei sich, „was für ein lieblicher Mango-Hain! Und was für ein wunderbarer Platz, um zu meditieren – so kühl und erfrischend!“ Also fragt er den Buddha, ob er wohl dorthin gehen und etwas Zeit dort verbringen dürfe. Der Buddha jedoch bittet ihn, noch eine Weile zu warten bis ein anderer Mönch eintrifft, da der Buddha scheinbar aus irgendeinem Grund immer jemanden bei sich haben möchte. Aber Meghiya ist es ganz egal, was der Buddha braucht. Im Gegenteil, er zaubert ein cleveres und scheinbar unbesiegbares Argument hervor. Er sagt, „ihr habt es gut, ihr habt die Erleuchtung schon erlangt, doch ich habe noch einen langen Weg vor mir. Es ist so ein schöner Mango-Hain, ich möchte wirklich dorthin gehen und meditieren.“ Schließlich willigt der Buddha ein, und Meghiya bricht sogleich auf und lässt den Buddha allein. Doch es kommt anders: obwohl Meghiya nun genau das hat, was er wollte, und der Mango-Hain sich als genau der idyllische und friedvolle Platz entpuppt, der er schien, findet Meghiya heraus, dass er sich überhaupt nicht auf seine Meditation konzentrieren kann. Trotz all seiner vorigen Energie und seines Enthusiasmus, sobald er sich hinsetzt, wird sein Geist überwältigt von Gier, Eifersucht, Ärger, Wollust, falschen Ansichten – das ganze Programm. Er weiß sich einfach nicht zu helfen.

Schließlich tritt er zum Buddha zurück und gesteht sein schmachliches Scheitern. Der Buddha schimpft zwar nicht, doch er erteilt ihm eine Lehre. „Meghiya, jeder spirituell unreife Mensch braucht fünf Dinge, die zu spiritueller Reife führen. Das erste ist spirituelle Freundschaft. Das zweite ist die Übung von Ethik, das dritte intensive Gespräche über den Dharma. Viertens muss man negative Geisteszustände beseitigen und positive entwickeln. Und fünftens muss man Einsicht entwickeln, ein tiefes Verständnis der allgemeinen Vergänglichkeit.“

Der Buddha erwähnte also alle diese fünf Faktoren, die für spirituell noch unentwickelte Menschen nötig seien. Doch wollte er natürlich andeuten, Meghiya solle spirituelle Freundschaft an die erste Stelle setzen. Hat man einen spirituellen Freund, sei das nun der Buddha oder jemand weniger Wichtiges, dann kann man ihn nicht einfach so vernachlässigen, wie Meghiya dies tat. Aber oft handeln wir wie Meghiya, und sind uns nicht im Klaren darüber, wie sehr wir auf spiritueller Ebene darauf angewiesen sind, mit unseren Freunden in persönlichem Kontakt zu stehen. Das gilt insbesondere für solche Men-

schen, die schon weiter entwickelt sind als wir. Ohne sie ist es sehr schwer, überhaupt spirituellen Fortschritt zu machen. Der Buddha selbst ist nicht mehr unter uns – dennoch wären viele von uns, wie Meghiya, für eine solche Art von Freund sowieso nicht bereit. Wir würden wahrscheinlich ganz ähnlich handeln.

Wir mögen zwar keinen Buddha unter uns haben, aber wir haben einander. Wir können einander helfen und uns in unserer Dharma-Praxis unterstützen. Wir können uns gegenseitig unsere Fehler und Schwächen eingestehen. Wir können unsere Einsichten miteinander teilen. Wir können uns an den Tugenden anderer erfreuen. Und genau auf diese Art können wir aus spiritueller Freundschaft eine Praxis machen.

Zwar kann niemand für uns praktizieren, wir müssen es selbst tun. Aber wir müssen dies nicht ganz allein tun. Wir können es zusammen mit anderen Gleichgesinnten tun, die auf demselben Weg sind. Das ist der beste Weg, ja sogar der einzig effektive Weg, um zu praktizieren.

Einige Jahre später, an einem Ort namens Sakka, sprach der Buddha zu seinem Cousin und Schüler Ānanda folgendes: „Spirituelle Freundschaft ist das *ganze* spirituelle Leben.“ Doch wie genau sollen wir dies verstehen? Sicher, wir verstehen, dass Freundschaft, ja sogar spirituelle Freundschaft, wichtig ist, aber der Gedanke, dass sie das ganze spirituelle Leben ausmache, ist doch ein starkes Stück. Doch schauen wir uns einmal ein wenig genauer an, was hier wirklich gesagt wird.

Das Pāli-Wort, das ich hier mit „spirituelles Leben“ übersetzt habe, lautet *brahmacariya*. Manchmal wird es enger gefasst als Zölibat oder Keuschheit – also das Unterlassen jeglicher sexueller Aktivität – aber in diesem Kontext hat es eine wesentlich weitere Bedeutung. *Brahma* bedeutet erhaben, nobel, bestmöglich, ausgezeichnet, und wirklich; außerdem bedeutet es göttlich, aber nicht in einem theistischen Sinn, sondern als Verkörperung der besten und edelsten Eigenschaften und Tugenden. *Cariya* bedeutet gehen, ergehen, praktizieren, erfahren, ja sogar er-leben. Zusammengesetzt bedeutet *brahmacariya* also „das Beste üben“ oder „das Ideal er-leben“. Es wäre auch möglich, den Begriff mit „das göttliche Leben“ oder „das spirituelle Leben“ zu übersetzen, wie ich es getan habe.

Es gibt da noch einen weiteren Aspekt, der uns die Bedeutung des Wortes in diesem Kontext noch tiefer verstehen lässt. Aus dem frühen Buddhismus stammt eine ganze Reihe von Wörtern, die mit *brahma* beginnt. Eines davon ist *brahmaloka*, das höchste Reich, die göttliche Welt, oder auch nur die spirituelle Welt im allerhöchsten Sinne. Das *brahmacariya* oder spirituelle Leben ist demnach die Lebensweise, welche zum *brahmaloka* oder spirituellen Reich führt. Doch wie geht das vor sich? Die Antwort finden wir in einem anderen frühen buddhistischen Text, dem *Mahāgovinda-Sutta*. Der Hintergrund zu diesem Sūtra ist eine ziemlich lange Geschichte, also lassen wir ihn hier beiseite. In diesem Sūtra wird genau diese Frage gestellt: „Wie kann ein Sterblicher die unsterbliche Brahma-Welt erreichen?“ In anderen Worten, wie kann man vom Vergänglichen zum Ewigen gelangen? Die Antwort ist kurz und bündig. „Man erreicht die Brahma-Welt, indem

man alle Gedanken an Besitz aufgibt, alle Gedanken an mein und mich.“ Anders gesagt, man erreicht den *brahmaloka* indem man Egoismus und Selbstsucht aufgibt, ja jegliches Bewusstsein eines „Ich“.

Wir sehen, wie die enge Beziehung zwischen spiritueller Freundschaft und spirituellem Leben langsam immer zentraler wird. Spirituelle Freundschaft ist eine Übung in Selbstlosigkeit, in Egolosigkeit. Man teilt alles mit seinem Freund, seinen Freunden. Man spricht freundlich und mitfühlend zu ihnen und zeigt sich um ihr Wohlergehen besorgt, insbesondere ihr spirituelles Wohlergehen. Man behandelt sie wie sich selbst – genauer gesagt, man betrachtet sie als Menschen, die einem selbst gleich gestellt sind. Das Verhältnis zu ihnen ist geprägt von *Mettā*, und nicht von irgendeiner zugrundeliegenden Machtstruktur. Natürlich ist all das ziemlich schwierig, es geht uns gegen den Strich, weil wir uns meistens selbstüchtig verhalten. Das Entwickeln spiritueller Freundschaft ist in der Tat schwierig. Und auch das Führen eines spirituellen Lebens. Ein Buddhist zu sein, und zwar ein ernsthafter, *ist* schwierig. Wir brauchen Hilfe.

Diese Hilfe bekommen wir nicht nur von unseren Lehrern, sondern auch von einander. Mit unserem spirituellen Lehrer können wir nicht immer zusammen sein, aber mit unseren Freunden können wir zumindest die meiste Zeit zusammen sein. Wir können sie regelmäßig sehen, vielleicht sogar mit ihnen leben oder mit ihnen arbeiten. Wenn wir auf diese Weise Zeit mit unseren spirituellen Freunden verbringen, werden wir sie besser kennen lernen, und sie uns auch. Wir werden lernen, offener und ehrlicher zu sein, und wir werden mit unseren Schwächen konfrontiert. Insbesondere werden wir unserer angeborenen Tendenz zum Handeln im Machtmodus konfrontiert. Unsere spirituellen Freunde werden sich bemühen, sich zu uns nicht auf dieser Basis zu verhalten, und auch von uns werden sie erwarten, im Liebesmodus zu handeln. Indem wir lernen, uns unseren Freunden gegenüber so zu verhalten, lernen wir allmählich auch, der ganzen Welt mit *Mettā* und Selbstlosigkeit zu begegnen. Und insofern kann man auch sagen, dass spirituelle Freundschaft das ganze spirituelle Leben ausmacht.

Fragen:

1. *„In der modernen Welt ist Freundschaft wohl diejenige der grundlegenden zwischenmenschlichen Beziehungen, die am meisten vernachlässigt wird.“*
Stimmst du dieser Aussage zu? Warum (oder warum nicht)?
2. Welche der fünf Pflichten unseren Freunden gegenüber haben für dich die größte Relevanz und warum?
3. *„Wenn man Freundlichkeit praktiziert, praktiziert man nicht nur den Dharma, sondern übermittelt ihn gleichzeitig.“*
Was bedeutet das für dein Leben?
4. In welcher Weise ist spirituelle Freundschaft eine Übung in Uneigennützigkeit und „Ichlosigkeit“?
5. Wie kannst du deine spirituellen Freundschaften stärken oder ausbauen?

8. Treue und Dankbarkeit

Dieses Kapitel behandelt zwei sehr wichtige Qualitäten bei der Entwicklung eines Sanghas.

[Im Buch „What is the Sangha?“ sind dies die Seiten 185-196 und 219-232.]

8.1 Treue

(engl. *fidelity*, das auch mit Ehrlichkeit, Genauigkeit und Redlichkeit übersetzt werden kann.)

Kalimpong liegt an den Ausläufern des Himalaya im Bundesstaat West Bengalen, etwa viertausend Fuß über dem Meeresspiegel. Hier verbrachte ich den Großteil meiner Zeit in Indien. Ungefähr vierzehn Jahre lang befand ich mich in fast täglicher Sichtweite der Schneefelder des Himalaya. Schon damals lag Kalimpong etwas abseits, und das tut es gewissermaßen heute auch noch. Trotzdem hatte ich im Laufe der Jahre zahlreiche Besucher. Zunächst kamen sie von nicht weit entfernten Orten wie Darjeeling, Kalkutta und anderen Teilen Indiens, aber allmählich wurde daraus ein langsamer, aber stetiger Strom an Besuchern aus Europa, Amerika und Australien.

Manche dieser Besucher, egal ob aus Indien oder von außerhalb, haben mich sehr beeindruckt. Doch kaum jemandem gelang dies so sehr wie einem älteren Punjabi, der aus der Stadt Wardha mitten in Indien kam. Schon seit etlichen Jahren war er buddhistischer Mönch, doch in Indien war er besser bekannt als Hindu-Journalist. Er war ein oft gesehener Gast in Kalimpong, und jedes Mal wenn er in der Gegend war, kam er unweigerlich vorbei, um mich zu besuchen.

Ein bestimmter Charakterzug unterschied ihn deutlich von der großen Mehrzahl seiner Landsleute. Die meisten Inder vermeiden jegliche unnötige körperliche Anstrengung, doch er liebte seinen Nachmittagsspaziergang. Unverdrossen hielt er bei jedem seiner Aufenthalte in Kalimpong an diesem Ritual fest. Genauso sehr wie den Spaziergang liebte er das Gespräch, und falls sich die Möglichkeit ergab, beides zu kombinieren, dann umso besser. In ganz Kalimpong suchte er unermüdlich nach passender Gesellschaft für seine Spaziergänge, fand

aber unter seinen indischen Freunden nur wenige Begeisterte. Als er dann zufällig hörte, dass ich Spaziergängen nicht abgeneigt war, ergab es sich, dass er sich von nun an an mich hielt. Für gewöhnlich kam er gegen vier oder fünf Uhr nachmittags vorbei, und dann spazierten wir für eine Stunde oder mehr die gewundenen Straßen am Fuße der Hügel entlang.

Schon bald freute ich mich auf diese Spaziergänge, denn er war ein sehr unterhaltsamer Gesprächspartner mit einem unendlichen Vorrat an Anekdoten und Meinungen. Er war nicht gerade das, was man sich unter einem Mönch vorstellt – in der Tat war es mir etwas schleierhaft, warum er überhaupt Mönch geworden war. Dennoch machte er Eindruck, dieser Mann in seinen frühen Fünfzigern, in gelbem Mönchsgewand und mit geschorenem Kopf, wie er so mit seinem Stock dahinwanderte und redete.

Von ihm erfuhr ich Vieles über die Gesellschaft und Politik Indiens, über Entwicklungen und Tendenzen des indischen Buddhismus und der buddhistischen Politik, sowie allgemein über die Hindi sprechende Welt und ihre Literatur. Unter seinen zahlreichen faszinierenden Geschichten machte die folgende damals einen besonders starken Eindruck auf mich. Sie bezog sich auf etwas, das sich kurz vor seiner Abreise in Kalkutta ereignet hatte. Und da er es noch frisch im Gedächtnis hatte, erzählte er auf unserer ersten Wanderung davon.

Er hatte die Geschichte von jemandem gehört, der mit den beiden daran Beteiligten befreundet war. Es handelte sich um zwei Studenten der Universität von Kalkutta. Die Innenstadt Kalkuttas ist so etwas wie eine Universitätsstadt. Zehntausende junger Leute unterschiedlichster Herkunft kommen dort zusammen, um zu studieren. Und, wie es selbst im konservativen Indien manchmal passiert, zwei bestimmte Studenten (beide aus Bengalen, beide Naturwissenschaftler) verliebten sich ineinander. Sie führten gemeinsam Experimente im Labor durch, als sich ihre Augen über die Reagenzgläser hinweg begegneten – und damit war es geschehen.

Aber in Indien, genau wie in Shakespeares Verona, verlaufen die Wege der wahren Liebe niemals geradlinig, weil die „wahre Liebe“ nicht offiziell anerkannt ist. Es existiert zwar etwas, das man immer noch ein wenig verschämt „freie Liebe“ nennt, doch auch das gibt es kaum. In Indien gibt es keine vom Schicksal vorherbestimmten Ehen – Ehen werden auf Erden arrangiert, und zwar von den Eltern und Großeltern. Diese geben sich große Mühe, jemanden mit passendem Hintergrund auszusuchen, und, was noch wichtiger ist, jemanden aus einer passenden Kaste, oder genauer, der passenden Subkaste. Im Falle dieses bestimmten Paares waren nicht einmal diese Grundvoraussetzungen gegeben, da sie beide aus ganz unterschiedlichen Kasten stammten. Daher stand es völlig außer Frage, dass ihre Liebe jemals zu einer Heirat führen würde. Es war undenkbar, dass ihre Eltern jemals zustimmen würden – und ohne die Zustimmung der Eltern gibt es in Indien keine Heirat.

Was konnten sie nur tun? Sie waren der Meinung, dass sie ohne einander nicht leben konnten, also entschlossen sie sich, gemeinsam Selbstmord zu begehen. Sie kamen überein, dies zur selben Stunde zu tun, aber aus irgendeinem Grund war dies nicht am selben Ort möglich. Der junge Mann hielt seinen Teil der Verabredung ein und schluckte genau zur festgelegten Zeit Gift – aber die junge Frau tat dies nicht. Betrüblerweise wurde sie schon am Tag nach dem Selbstmord ihres Geliebten gesehen, wie sie mit anderen männlichen Studenten lachte und schwatzte.

Ich hatte noch nie ein besonders romantisches Naturell, aber diese Geschichte blieb mir im Hinterkopf hängen, wie ein immer wiederkehrendes Echo. Schließlich beendete ich die Sache, indem ich eine Kurzgeschichte mit dem Titel „Fidelity (Treue)“ verfasste. Sie wurde nicht besonders gut und wurde auch nie veröffentlicht. Doch viel später, ich war schon zurück in England, wurde ich durch gewisse Vorkommnisse in den persönli-

chen Beziehungen mancher Freunde, die ich teilweise sogar ordiniert hatte, daran erinnert, was ich von meinem Freund auf jenem Spaziergang durch Kalimpong gehört hatte. Diese Vorkommnisse spiegelten in etwa den Tenor jener tragischen Ereignisse wider, mit Ausnahme des dramatischen Endes.

Genau aus dem Blickwinkel dieser Geschichte heraus möchte ich mich nun der dritten von sechs Arten von Beziehungen zuwenden, über die der Buddha und Sigalaka sprachen: und zwar der Beziehung zwischen (Ehe)Mann und (Ehe)Frau. Dem Sigālaka-Sutta zufolge besteht eine der fünf Arten, auf die Männer und Frauen einander „dienen“ sollen, darin, nicht ehebrecherisch zu sein – ganz klar ist die Treue hier unser Thema. Ich maße mir nicht an, das Thema erschöpfend oder systematisch zu behandeln; ich will lediglich ein paar Betrachtungen aufstellen. Einerseits möchte ich dabei die Natur dieser Beziehung zwischen Mann und Frau

betrachten, oder zumindest das, was man heute dafür hält. Gleichzeitig möchte ich das Thema Treue auch deshalb ergründen, weil ich, wie schon früher angeklungen, mit fortschreitendem Nachdenken zu der Überzeugung gekommen bin, dass Treue eine der Qualitäten einer Person sein sollte, die ich das „wahre Individuum“ nenne – also einer Person, die wahrhaft menschlich werden möchte.

Soweit ich beurteilen kann, können alle Spielarten der Treue unter drei Kategorien zusammengefasst werden: Treue zu sich selbst, Treue zu Idealen und Treue anderen Menschen gegenüber. Man könnte mit einigem Recht noch Treue zu einem einmal gegebenen Versprechen hinzufügen, doch ich denke, dies betrachtet man am besten als Teil der Treue zu sich selbst, obwohl selbstredend auch die Treue zu anderen davon berührt wird. Treue zu sich selbst, sich selbst treu zu sein, das wird auch in dem berühmten Rat des Polonius an seinen Sohn Laertes, in Shakespeares Hamlet, beschrieben:

*This above all: to thine own self be true,
And it must follow, as the night the day,
Thou canst not then be false to any man.*

Sich selbst gegenüber treu zu sein bedeutet, fortwährend in Übereinstimmung mit dem Besten in uns zu handeln, zu sprechen und zu denken. Es bedeutet ferner, sich selbst objektiv zu betrachten – natürlich nicht eiskalt und sachlich, sondern dergestalt, ganz klar die eigenen wahren Interessen und Ziele im Auge zu behalten, und zwar im höchsten Sinne, und ihnen gemäß stets zu handeln.

Treue zu Idealen lässt sich hingegen nicht so leicht erläutern. Damit ist nicht notwendigerweise die Treue zu *Idealvorstellungen* oder bloßen Ideen gemeint. Um dies wirklich zu verstehen, müssen wir uns den Unterschied zwischen Idealen und bloßen Ideen ganz klar machen. Ein Ideal können wir definieren als ein regulatives oder ordnendes Vorbild für das menschliche Miteinander. Doch der wichtige Punkt daran ist, dass dieses Vorbild, dieses Modell den Menschen nicht von außen aufgezwungen wird. Man gewinnt es vielmehr direkt aus der menschlichen Existenz heraus. Ein Ideal bringt die Grundzüge und

die wahre Natur des menschlichen Lebens zum Ausdruck, und dadurch verstärkt es sie, oder hebt sie sogar auf eine neue Bewusstseinsstufe. Ideale sind also Werkzeuge zur Weiterentwicklung des Menschen.

Ideale, oder vielmehr die Menschen, die ihnen anhängen, können natürlich den Kontakt zur konkreten Lebenssituation verlieren, können sich von der menschlichen Erfahrung entfernen. Wenn das passiert, hören die Ideale auf, wirkliche Ideale zu sein. Sie werden zu toten Idealen, sind also keine Ideale mehr. Tote Ideale sind nur noch bloße Ideen, und solche Ideale sollten wir in der Tat ablehnen und bekämpfen.

Treue zu Idealen bedeutet also, fortwährend in Übereinstimmung mit den harmonischen Vorbildern des menschlichen Miteinanders zu handeln, zu sprechen und zu denken. Es bedeutet, den Grundzügen und der wahren Natur des menschlichen Lebens gegenüber treu zu bleiben, genau in dem Maße, wie diese Grundzüge im eigenen Gewahrsein reflektiert werden und sich verstärken. Mit der Zeit kann man Treue zu Idealen nicht mehr von der Treue zu sich selbst unterscheiden. Man könnte sagen, sie ist deren direktes Gegenstück.

Treue anderen Menschen gegenüber mag auf den ersten, oberflächlichen Blick hin einfacher zu verstehen sein. In einer Feudalgesellschaft gibt es, wie bereits angesprochen, die Treue des Pächters zu seinem Lehnsherren. Im häuslichen Bereich haben wir die Treue von Mann und Frau zueinander, sowie die des Dieners zum Herrn. Und auf dem weiten Feld des gesellschaftlichen Lebens geht es um die Treue zwischen Freunden. Treue anderen Menschen gegenüber bedeutet also, fortwährend so zu handeln, zu sprechen und zu denken, dass man sich in Übereinstimmung befindet mit der Art und Weise, wie man sich in Bezug auf diese Menschen definiert hat. Es bedeutet, sich so zu verhalten, wie man es sich ihnen gegenüber vorgenommen hat.

Treue ergibt sich also zwangsläufig aus einer willentlichen Entscheidung. Wir sprechen beispielsweise von einer „guten Mutter“ oder einem „guten Sklaven“, aber keinesfalls von einer „treuen Mutter“ oder einem „treuen Sklaven“, weil die Beziehung einer Mutter zu ihrem Kind oder eines Sklaven zu seinem Herrn nicht aus freien Stücken eingegangen wird. Sie wird von außen bestimmt – im einen Fall von der Natur, im anderen von der Gesellschaft.

Aber was macht nun die Treue zu einer besonderen Charaktereigenschaft des Individuums, oder, anders gesagt, zu einem Teil dessen, wie wir ein wahres Individuum definieren? Ich habe bereits erläutert, dass die erste und grundlegendste Eigenschaft, sozusagen die Essenz des Individuums, Selbst-Gewahrsein oder reflexives Bewusstsein ist – die Fähigkeit, sich selbst objektiv zu betrachten. Sich seiner selbst gewahr zu sein bedeutet, sich selbst so wahrzunehmen, wie die anderen dies tun – vielleicht nicht ganz in dem Sinne, wie von Robert Burns (*schott. Dichter*) angesprochen, aber doch so, dass wir uns mit den Augen der Anderen sehen, als unser eigenes Objekt des Gewahrseins, unser eigenes Ziel der gedanklichen Betrachtung.

Unsere Gedanken sind nicht in der gleichen Weise wie unser Körper durch Zeit und Raum begrenzt. Durch die Kraft unserer Gedanken ist es uns möglich, uns getrennt von unseren aktuellen Lebensbedingungen zu betrachten. Insbesondere können wir uns eine Vorstellung unseres Selbst in der Vergangenheit, aber auch in der Zukunft machen. Selbst-Bewusstsein oder Gewährsein bedeutet also, sich ein wenig vom Jetzt zu distanzieren, sozusagen einen Schritt zur Seite zu machen. Weil wir Selbst-Bewusstsein oder Gewährsein haben, können wir die Vorstellung unseres Selbst auch in die Zukunft verlagern, und genau deswegen können wir im Jetzt eine Aussage darüber treffen, was wir in der Zukunft tun werden. Anders ausgedrückt, ist es uns aufgrund unseres Selbst-Gewahrseins möglich, ein Versprechen abzugeben.

Treue bedeutet unter anderem auch Beständigkeit – sich dauerhaft oder fortwährend auf eine gewisse Art zu verhalten. Die Voraussetzung dafür ist zeitliche Kontinuität. Beständigkeit bedeutet, sich über eine lange Zeit hin in der gleichen Art und Weise zu verhalten. Es bedeutet sogar noch mehr. Es bedeutet, ganz bewusst und freiwillig sein Verhalten über eine lange Zeitspanne hinweg aufrecht zu erhalten. Um dies tun zu können, müssen wir Selbst-Bewusstsein oder Gewährsein haben, wir müssen wahre Individuen sein.

Ist unser Selbst-Gewahrsein schwach, werden wir kaum ein Versprechen halten können. Wir mögen zwar die passenden Worte murmeln, weil man sie von uns erwartet, aber das wird nicht die gleiche Bedeutung wie ein wahres Versprechen haben, eben weil wir es nicht halten können. Wenn wir ein Versprechen nicht einhalten, dann ist das so, weil wir es in Wahrheit nie gegeben haben.

Ein Mangel an Selbst-Gewahrsein, an Individualität, hindert uns also daran, treu zu sein. Das bezieht sich auf unsere Fähigkeit, uns selbst und unseren Idealen gegenüber treu zu sein. Aber hier will ich mich eher auf die Treue zu anderen Menschen beziehen – um genau zu sein, auf die Treue zu *einem* anderen Menschen. Und natürlich ist die Form der Treue zu einer anderen Person, mit der wir am meisten vertraut sind, und die uns am meisten beschäftigt, die sexuelle Treue.

Wir alle wissen, zumindest im Groben, was sexuelle Treue bedeutet. Es bedeutet, seine sexuellen Handlungen auf eine Person zu beschränken. Die meisten Menschen würden außerdem sagen, dass das Gegenteil dieser Art von Treue Promiskuität lautet. Hier gibt es natürlich Abstufungen, und die meisten Leute glauben, der genaue Grad an Promiskuität werde von der Anzahl der sexuellen Partner bestimmt, die man jeweils zu bestimmten Zeiten des Lebens hat. Aber genau genommen definiert sich Promiskuität nicht durch die Vielzahl der sexuellen Beziehungen sondern durch deren Nicht-Dauerhaftigkeit. Das Wesentliche der Promiskuität besteht darin, dass man nicht zweimal hintereinander mit derselben Person eine sexuelle Beziehung hat. Eine Person mit dem höchsten Grad an Promiskuität wäre demzufolge jemand, der über eine beliebig lange Zeit hinweg niemals mehr als einmal mit einer Person sexuellen Kontakt hat.

Was die Sexualität angeht, gibt es drei mögliche Lebensweisen: die Monogamie (oder auch in manchen Gegenden die Polygamie), die Promiskuität und das Zölibat. Inwieweit nun jemandes Sexualität von der „Gruppe“ akzeptiert und toleriert wird, hängt im Großen und Ganzen von der Wahl einer solchen Lebensweise ab. (Die „Gruppe“ kann natürlich auch mit Intoleranz und Unverständnis auf in ihren Augen perverse sexuelle Aktivitäten reagieren.) Was aber die Entwicklung des einzelnen Individuums angeht, so gibt es nur zwei mögliche sexuelle Lebensweisen: eine neurotische Form und eine nichtneurotische oder psychologisch gesunde. Jemand, der sich darum bemüht, ein Individuum zu werden, mag sich für jede der drei oben genannten Lebensweisen entscheiden, vorausgesetzt er tut dies in der nicht-neurotischen Form.

Wie passt dies nun mit der Aussage zusammen, dass Treue eine Eigenschaft des wahren Individuums ist? Auf den ersten Blick sieht es so aus, als liege hier ein Widerspruch vor. Stimmt es nun, oder stimmt es nicht, dass es für den Einzelnen ethisch und moralisch richtig sein kann, einen sexuell ausschweifenden Lebensstil zu führen? Die Schwierigkeit ist eher abstrakter Natur. Denn in Wahrheit ist es uns ganz unmöglich, wirklich ALLE Beziehungen in unserem Leben dauerhaft zu gestalten. Dennoch muss es solche dauerhaften Beziehungen geben, denn sonst wäre es uns nicht möglich, uns unseres Selbst bewusst zu sein. Je mehr wir die Dauerhaftigkeit unserer Beziehungen begrenzen, umso weniger werden wir als Individuum wachsen. Nicht-dauerhafte sexuelle Beziehungen zu haben muss also kein Problem sein, wenn wir nicht-sexuelle Beziehungen haben, die eine zentrale Rolle in unserem Leben spielen, und die ihrerseits dauerhaft sind – bei denen wir uns also um Treue bemühen. Gleichzeitig bedeutet dies aber auch, falls uns unsere nicht-dauerhaften sexuellen Beziehungen wichtiger sind als unsere dauerhaften nicht-sexuellen Beziehungen, dass wir ein ernstes Problem haben.

Um zu unserem Hauptthema zurückzukehren: wie hält man die Treue zu einer Person aufrecht? Diese Art Treue hat zwei Feinde: einen „nahen Feind“, Anhaftung oder Anhänglichkeit, und einen „fernen Feind“, Ablenkung. Ablenkung können wir beschreiben als etwas, das sich in unsere Aufmerksamkeit drängt, wenn wir eigentlich gar nicht darauf achten wollen. Zum Beispiel gibt es in fast jeder Meditation Ablenkungen. Wir konzentrieren uns beispielsweise auf den Fluss unseres Atems, aber von draußen dringen Verkehrsgeräusche herein, und wir können gar nicht anders, als hinzuhören. Manchmal sind die Dinge, die sich in unsere Aufmerksamkeit drängen, uns zu anderen Zeiten ganz angenehm. Es könnte etwas sein, woran wir sehr hängen, etwas, von dem wir fasziniert sind, oder das unsere fundamentalen Wünsche und Bedürfnisse anspricht. Ich brauche hier nicht näher darauf einzugehen. In einem solchen Fall ist es sehr schwer, der Ablenkung zu widerstehen.

Die Ablenkungen, mit denen wir in der Meditation konfrontiert werden, treten in Form von Erinnerungen und Fantasien auf; im Alltag jedoch haben wir es mit Ablenkungen zu tun, die allzu spürbar und buchstäblich vorhanden sind. Gerade dies macht

es uns so schwierig, uns in Treue zu üben. Das Objekt, oder, besser gesagt, die Person der Ablenkung, ist tatsächlich anwesend, wohingegen die Person, der gegenüber wir treu sein wollen, dies möglicherweise nicht ist. Natürlich ist der Sinneseindruck, der von einer tatsächlich vorhandenen Sache hervorgerufen wird, sehr lebhaft, im Vergleich zu etwas, das nicht vorhanden ist. So kommt es, dass eine tatsächlich anwesende Person uns – zumindest vorübergehend – eine abwesende Person vergessen lassen kann, oder uns sogar dazu bringt, so zu handeln, als würde diese Person gar nicht existieren. Es tritt ein Bruch in der Kontinuität unserer Beziehung zu dieser Person auf, und genau das ist der Inbegriff der Untreue. Sinneseindrücke des Jetzt triumphieren über unser Gewährsein für die Kontinuität einer Beziehung zu dieser anderen Person – eine Kontinuität, die normalerweise durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft läuft.

Von einer Person, die allzu leicht den Eindrücken der Gegenwart nachgibt, sagen wir, dass sie einen schwachen Charakter hat. Sie hat wenig Sinn für Zielgerichtetheit, und da sie so leicht abgelenkt wird, hat sie auch wenig wirkliche Individualität. Ein solcher Mensch kann keine Treue praktizieren. Natürlich ist die Realität einer jeweiligen Situation nicht so klar und eindeutig beschreibbar, obwohl uns das theoretisch sehr leicht fällt. Denn es geht hier um die etwas unordentlichen Aspekte des menschlichen Lebens, und diesen Aspekt sollten wir nicht außer Acht lassen.

Der „nahe Feind“ der Treue ist Anhänglichkeit oder Anhaftung. Ich nenne dies den nahen Feind, weil Treue und Anhänglichkeit auf den ersten oberflächlichen Blick hin sehr ähnlich aussehen. Doch überall dort, wo neurotisches Anhaften an einer Person vorhanden ist, kann es keine Treue geben, weil in diesem Anhaften kein Raum für Selbst-Gewährsein ist und somit auch keine wirkliche Individualität. Wenn wir an einer Person im Hier und Jetzt anhaften, schließt das ein Gewährsein für Vergangenheit oder Zukunft aus; es wird einfach unreflektiert verlängert. Man lebt das Fortbestehen dieser Beziehung durch die Zeit hin nicht bewusst. Und somit ist man unfähig, treu zu sein.

Aber wie können wir wissen, ob wir zu wahrer Treue fähig sind? Wie können wir Treue testen? Ein Test ist eine Situation oder Erfahrung, die die wahre Natur, den Kern einer Sache zum Vorschein bringt, die uns zeigt, ob wir es mit dem Original oder einer billigen Fälschung zu tun haben. So zeigt uns beispielsweise das Feuer, ob ein bestimmtes gelbliches Metall wirklich Gold ist oder nur etwas, das ihm ähnelt.

Unsere Treue zu einer anderen Person wird natürlich durch räumliche Trennung auf die Probe gestellt. Wenn wir von jemandem getrennt sind, wird die Beziehung zumindest vorübergehend von der physischen auf die mentale Ebene verlegt. Ihre Kontinuität wird von nun an rein mentaler Art (mit „mental“ ist hier auch der emotionale Anteil der Psyche gemeint). Und auf der rein mentalen Ebene zu leben ist viel schwieriger als auf der körperlichen, denn das Sinnes-Bewusstsein ist sehr viel stärker als das Selbst-Gewährsein. Demzufolge kann es nur allzu leicht geschehen, dass eine Beziehung, die aufgrund einer räumlichen Trennung auf der mentalen Ebene geführt werden muss, durch eine

Beziehung auf der körperlichen Ebene mit einer anderen Person unterbrochen werden kann. Mit anderen Worten, untreu zu werden kann uns nur zu leicht passieren. Treue ist nur in dem Maße möglich, insofern wir uns unsere Beziehung mit der von uns getrennten Person auch zukünftig vorstellen können. Und diese Fähigkeit, uns unser Selbst in der Zukunft vorzustellen, ist wiederum nur möglich, wenn wir uns unserer Selbst gewahr sind.

Trennung ist also gleichzeitig ein Test in Gewährsein. Umgekehrt gilt – weil sie das Gewährsein auf die Probe stellt, ist sie auch ein Test für die Treue. Durch Trennung erkennen wir, auf welcher Ebene unsere Beziehung mit der anderen Person wirklich existiert – zum Beispiel überwiegend auf der körperlichen, oder sowohl auf der körperlichen als auch der geistigen. Treue ist allerdings nur da möglich, wenn eine Beziehung auch geistig-mental ist (und emotional). Wir können eine räumliche Trennung dazu benutzen, die nicht-körperliche Seite unserer Beziehung, sowie unser Selbst-Gewährsein, zu entwickeln und zu vertiefen. Dies wiederum wird unsere wahre Individualität im eigentlichen Sinne vergrößern.

Die extremste Form der Trennung ist natürlich der Tod, und daher ist auch der Tod der härteste Test für die Treue. So war es auch für diese bengalischen Studenten. Wir könnten sogar sagen, dass Treue ein Bewusstsein für den Tod einschließt, wie es auch wahre Selbsterkenntnis tut. Wenn wir uns ein Leben in der Zukunft vorstellen können, können wir uns auch das Gegenteil vorstellen. Selbst-Gewährsein zu haben, menschlich zu sein, ein Individuum zu sein, bedeutet, sich des Todes bewusst zu sein.

Des Weiteren wird Treue durch Abgeschiedenheit oder Absonderung auf die Probe gestellt. Zum Beispiel durch die Tatsache, dass wir in der Minderheit sind – im Extremfall sogar in der absoluten Minderheit als einzelne Person. Diese Art Probe greift besonders dann, wenn die Treue zu Idealen betroffen ist, aber auch bei der Treue zu einer anderen Person ist dies der Fall. Es ist für uns sehr schwierig, ganz auf uns gestellt zu sein. Es ist sehr schwer, an unseren Idealen festzuhalten, welcher Art auch immer diese Ideale sein mögen, wenn jedermann um uns herum uns davon überzeugen will, sie aufzugeben – vielleicht denkt man, die Ideale seien falsch, oder unangebracht, oder veraltet, oder einfach langweilig. Ein Mensch ist in einer sehr schwierigen Lage, wenn seine höchsten Werte ihn von jedermann isolieren, sei es von der Familie, der Nachbarschaft, vom Staat oder von der Kultur – manchmal mag es sogar scheinen, als sei er von allen Menschen der Welt isoliert. Stellen wir uns vor, wir würden an Gott glauben, und unsere Ideale würden uns auch von ihm trennen – wie schlimm wäre das. Erfahrungsgemäß tun Menschen fast alles, um dieser schrecklichen Isolation zu entgehen – nämlich von anderen aufgrund ihrer Ideale lächerlich gemacht zu werden. Die meisten Leute würden unter diesem Druck sogar darüber nachdenken, ihre Ideale aufzugeben.

Ein gutes Beispiel für diese Situation, nämlich Isolation als stärkste Probe der Treue zu Idealen, finden wir in Miltons *Verlorenem Paradies*. Es gibt dort eine Szene, in der sich

der Engel Abdiel durch Zufall unter den abtrünnigen Engeln wiederfindet, und somit in der unangenehmen Lage ist, mit ihrer Rebellion gegen Gott nicht einverstanden zu sein. Um genau zu sein, ist er der einzige unter Millionen von Abtrünnigen, der nicht einverstanden ist. Ganz auf sich gestellt, prangert Abdiel dennoch Luzifer und seine gefallenen Engel an, und Milton kommentiert seine ehrenvolle Treue mit diesen Worten:

*So sprach der treue Seraph Abdiel,
Allein getreu in der Verrätherschaar,
In jener Menge Falscher unbewegt,
Und unerschüttert, standhaft, unverfübrt
Bewahrt er seine Liebe, seinen Eifer.
Nicht Zahl noch Beispiel macht ihn wandelbar,
Vom Wahrheitpfad zu lassen oder nur
Den Sinn zu ändern, stand er auch allein.
Fort schritt er durch den Schwarm und duldete
Den Spott der Feinde mutbig und erhaben,
Dann wandt er voll Verachtung sich hinweg
Von jenen stolzen Thürmen, deren Zinnen
So bald ein schneller Untergang ereilt.*

Ich möchte dieses Kapitel mit zwei Erzählungen beenden. Wie diejenige zu Beginn des Kapitels, handeln auch diese von Treue und Tod. Die erste Begebenheit stammt aus Beethovens Oper *Fidelio*, die zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts komponiert wurde. *Fidelio* bedeutet „der/die Treue“, und genau diesen Namen wählt Leonore, die Ehefrau eines spanischen Edelmannes namens Florestan. Florestan hat sich die Feindschaft Don Pizzaros zugezogen, der seinerseits über eine düstere mittelalterliche Festung herrscht, die als Gefängnis für politische Häftlinge dient. Pizzaro lässt Florestan gefangen nehmen und in das tiefste und düsterste Verlies der Festung werfen. Offiziell jedoch lässt er Florestans Tod verkünden. Jedermann glaubt diese offizielle Verlautbarung – jeder, außer Leonore. Sie weigert sich, an den Tod ihres Gatten zu glauben, und denkt sich eine List aus, um in die Festung zu gelangen und ihn zu retten. Sie verkleidet sich als junger Mann und nennt sich *Fidelio*, und als solcher findet sie eine Anstellung in der Festung als Assistent des Gefängniswärters Rocco. Natürlich hat Rocco eine Tochter, die sich nun in den angeblichen jungen Mann verliebt, und dadurch entstehen die üblichen Verwicklungen, die man von einer Oper erwartet. Genau an diesem Punkt setzt die Handlung ein.

Wenn wir uns auf das Wesentliche konzentrieren, verläuft die Handlung folgendermaßen: Don Pizzaro erfährt vom baldigen Inspektionsbesuch des Ministers Fernando und entschließt sich, Florestan noch vor dessen Ankunft zu ermorden. Er lässt einen Trompeter auf den Zinnen postieren, um bei Fernandos Herannahen ein Zeichen zu geben, und beauftragt Rocco, den Gefängniswärter, mit der Ermordung Florestans. Rocco weigert sich. Pizzaro befiehlt ihm daraufhin, Florestans Grab auszuheben; er werde Flo-

restan derweil eigenhändig töten. Also bereitet Rocco Florestans Grab vor, und Fidelio (Leonore) als sein Assistent muss ihm natürlich dabei helfen – obwohl sie genau weiß, dass sie das Grab ihres eigenen Mannes schaufelt. Der Schauplatz wechselt, und wir befinden uns in Florestans Zelle, wo Pizzaro kurz davor ist, Florestan zu erstechen. In diesem Moment wirft sich Leonore vor Florestan und sagt Pizzaro, er müsse zuerst sie töten. Kaum hat sie dies getan, ertönt auch schon der verabredete Trompetenstoß. Der Minister erscheint, Pizzaro wird verhaftet, und Florestan und Leonore sind wieder vereint.

Oft wird gesagt, „sowohl als Drama als auch als Oper ist Fidelio so gut wie einzigartig in seiner unübertrefflichen Reinheit, in der moralischen Größe seines Themas, und in der strahlenden Perfektion seiner Musik“. Mit der „moralischen Größe seines Themas“ ist zweifellos die Untersuchung der Treue in der Oper gemeint. Als Florestan verschwindet und sich Gerüchte über seinen Tod verbreiten, sucht Leonore nicht etwa nach einem neuen Ehemann, sondern begibt sich auf die Suche nach ihm und riskiert dabei sogar ihr Leben. Ihre Treue wird gleich mehrfach – erfolglos – durch den Tod auf die Probe gestellt. Die Oper wird nicht sehr oft aufgeführt, obwohl Leonore-Ouvertüren durchaus zum normalen Repertoire eines Orchesters gehören. Es ist schwer zu sagen, ob dies nun daran liegt, dass die „moralische Größe des Themas“ für moderne Zuhörer ein wenig dick aufgetragen und Treue aus der Mode gekommen ist. Doch falls dem so ist, ist diese Tatsache möglicherweise von Bedeutung. Wenn wir die Eigenschaften eines wahren Individuums entwickeln wollen, können wir, was Treue betrifft, wahrscheinlich nicht mit der Unterstützung der Gesellschaft rechnen.

Kommen wir nun von einer Erzählung des Westens zu einer des Ostens, und von einer Oper zu einem Sūtra. Wieder landen wir beim *Amitāyur-Dhyāna-Sūtra*, dem Sūtra der Meditation über Amitāyus, den Buddha des Unendlichen Lebens. Auch hier geht es um eine Festung, ein Verlies, einen Gefangenen, und eine treue Ehefrau – und als weitere Zutaten erhalten wir den Buddha, den Dharma, und den Sangha. Wir haben uns schon früher mit dieser Geschichte beschäftigt, nämlich als wir von der spirituellen Gemeinschaft und dem „Reinen Land“ sprachen. Wie wir wissen, beginnt dieses Sūtra damit, dass König Bimbisāra in Rājagṛha, der Hauptstadt von Magadha, von seinem hinterlistigen Sohn Ajātasatru vom Thron verdrängt wird. Dieser lässt ihn ins Gefängnis werfen und hofft, er werde dort verhungern. Um genau zu sein, hofft er das nicht nur – bequemerweise „vergisst“ er einfach, die Versorgung seines Vaters mit Essen anzuordnen. Aber Vaidehī schmuggelt Nahrung zu ihrem Gatten hinein und erhält ihn so am Leben, Tag für Tag, Woche für Woche, Monat für Monat. Anders ausgedrückt, sie bleibt ihm treu.

Schließlich wird Ajātasatru misstrauisch, weil sein Vater nicht wie erwartet stirbt. Er lässt das Kommen und Gehen im Gefängnis genau beobachten und findet so heraus, dass seine Mutter für das unerwartete Überleben seines Vaters verantwortlich ist. Schon unter normalen Umständen war Ajātasatru nie ein besonders treusorgender Sohn, und nun zieht er voller Zorn sein Schwert und erhebt es gegen seine Mutter. Seinen Ministern

gelingt es jedoch, ihn von weiteren Tötlichkeiten abzuhalten. Sie sagen ihm, „in der Geschichte unseres Königreiches gibt es viele Aufzeichnungen über Könige, die ihre Väter getötet haben, aber noch keine einzige von einem König, der seine Mutter tötete. Nehmt Abstand von dieser unaussprechlich grausamen Tat.“ Der König ist beschämt, steckt sein Schwert wieder ein und begnügt sich damit, auch seine Mutter ins Gefängnis werfen zu lassen. Doch sie ist nicht nur eine treue Gattin, sondern auch eine treue Anhängerin des Buddhas, und daher betet sie im Gefängnis zu ihm und bittet ihn, seine Schüler Ānanda und Mahāmaudgalyāna zu ihr zu senden.

Der Buddha hört ihre Bitte mit seinem göttlichen Ohr und geht sogar über ihre Bitte hinaus. Zusammen mit Ānanda und Mahāmaudgalyāna erscheint er ihr in ihrer Gefängniszelle und erfüllt deren Dunkelheit mit strahlendem, regenbogenfarbigem Licht. Vaidehī klagt, dass sie mit dieser Welt unzufrieden sei (wie man gut verstehen kann) und bittet den Buddha um eine Unterweisung in einer Meditationstechnik auf eine bessere Welt hin. Der Buddha erfüllt diesen Wunsch, und die Beschreibung dieser Meditation macht in der Folge den größten Teil des Sūtras aus.

Auch diese Geschichte zeigt uns, wie Treue durch Trennung, ja sogar Tod auf die Probe gestellt wird. Selbst im Angesicht ihres eigenen Todes blieb Vaidehī ihrem Mann Bimbisāra treu. Sie besaß die Eigenschaft der Treue und war als solche ein wirkliches Individuum; und weil sie das war, konnte sie zum Buddha, Dharma und Sangha Zuflucht nehmen. Sie war in der Lage, den Buddha und seine Schüler vor sich zu sehen und den Dharma zu hören. Letzten Endes bedeutet Treue nämlich Treue zu diesen drei Idealen. Treue zu uns selbst ist letztlich gleichbedeutend mit Treue zum Buddha. Treue zu Idealen ist letztlich gleichbedeutend mit Treue zum Dharma. Und Treue zu anderen Menschen ist letztlich gleichbedeutend mit Treue zum Sangha.

Der weibliche Bodhisattva Tārā verkörpert diese höchste Form der Treue. Manchmal wird sie auch Samayatāra genannt, was Lama Govinda mit „treue Tārā“ übersetzt. Doch im Grunde sind alle Bodhisattvas Verkörperungen dieser vollkommenen Treue. Ihre Treue bezieht sich auf alle Wesen und kennt keine Grenzen, weder durch Zeit noch Raum. Wir könnten sie als Individuen im vollständigen und höchsten Sinne des Wortes bezeichnen.

Wenn wir also Bodhisattvas oder Individuen sein wollen, sollten wir uns in Treue üben. Wir sollten uns selbst gegenüber treu sein und zu unserem Wort und unseren Versprechen stehen. Wir sollten unseren Idealen, unserer Erfahrung, unserer Arbeit, und dem Pfad der menschlichen Entwicklung gegenüber treu sein. Wir sollten auch anderen Menschen gegenüber treu sein, und dies betrifft nicht nur unsere Liebsten, sondern auch unsere Freunde, Arbeitskollegen und Lehrer. Und letzten Endes sollten wir den Drei Juwelen gegenüber treu sein. Ohne Treue gibt es keine Kontinuität, ohne Kontinuität keine Entwicklung, und ohne Entwicklung kein spirituelles Leben. Treue ist ein menschliches Grundbedürfnis, weil auch Entwicklung ein menschliches Grundbedürfnis ist. So

ist Treue ein Teil der menschlichen Natur, wie auch Entwicklung Teil der menschlichen Natur ist.

8.2 Dankbarkeit

Beeinflusst durch Bücher oder auch buddhistische Schriften glauben wir, dass des Buddhas Erleuchtung zu einem bestimmten Zeitpunkt stattgefunden hat, ungefähr vor 2500 Jahren – was natürlich in gewissem Sinne auch so geschehen ist. Wir neigen ebenso dazu zu glauben, dass dies an einem bestimmten Ort, an einem bestimmten Tag oder sogar in einem bestimmten Augenblick passiert ist – dem Moment, als der Buddha vom Bedingten zum Unbedingten durchbrach.

Aber wenn wir darüber nachdenken und auch die Schriften studieren, wird sich zeigen, dass es so nicht gewesen ist. An dieser Stelle sollten wir uns an die Unterscheidung zwischen dem Pfad der Schauung und dem Pfad der Wandlung erinnern, eine Unterscheidung, die üblicherweise im Zusammenhang mit dem Edlen Achtfältigen Pfad vorgenommen wird. Auf dem Pfad der Schauung hat man ein Erleben, eine Erfahrung des Transzendenten, eine tiefe Einsicht in die wahre Natur der Wirklichkeit, die weit über bloß intellektuelles Verstehen hinausgeht. Diese Einsicht führt allmählich zu einem Durchdringen und Verwandeln jedes Aspekts unseres Wesens, unseres Körpers, unserer Sprache und unseres Geistes, um es in der traditionellen buddhistischen Einteilung auszudrücken. Sie verwandelt alle unsere Aktivitäten. Sie verwandelt uns in der Tat in einen sehr anderen Menschen – einen weiseren und mitfühlenderen Menschen. Dieser Prozess wird allgemein der Pfad der Wandlung genannt.

So etwas findet ständig im spirituellen Leben von uns allen statt. Und wir können sehen, wie auf einer weit erhabeneren Ebene das Gleiche im Fall des Buddhas geschieht. Die Schauung des Buddhas ist grenzenlos, absolut und allumfassend, und seine Wandlung in Körper, Rede und Geist kann daher als vollkommen, ja sogar als grenzenlos beschrieben werden. Aber dennoch brauchte es ein wenig Zeit, bis diese endgültige Verwandlung stattfinden konnte. Die buddhistische Überlieferung berichtet davon, dass der Buddha sieben oder neun Wochen in der Nähe des Bodhibaums verbracht hat, dem Baum, unter dem er die Erleuchtung erlangte. Im Laufe jeder jener Wochen geschah etwas Bedeutsames. Man könnte sagen, dass die Erleuchtung in das Wesen des Buddhas einsickerte bis am Ende der letzten Woche (ob nun die siebte oder die neunte) der Prozess der Wandlung schließlich vollendet war.

Während einer der Wochen kam ein starker Sturm auf, und der Buddha, so wird berichtet, wurde vom Schlangenkönig Mucalinda beschützt, der seine siebenfältige Haube über den Buddha hielt, während dieser meditierte. In einer anderen Woche bat Brahmā Sahampati, der Herrscher der tausend Welten, den Buddha, den Dharma zu lehren, indem er sagte, dass zumindest einige der Wesen in der Welt in der Lage seien, ihn zu ver-

stehen, dass ihre Augen nur wenig von Staub bedeckt seien. Und aus Mitgefühl heraus versprach der Buddha zu lehren.

Aber hier möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine andere Episode lenken, die bereits ziemlich früh nach des Buddhas Erleuchtung geschah – in der zweiten Woche, wie eine Quelle berichtet. Nach dieser Überlieferung stand der Buddha in nord-östlicher Richtung etwas abseits vom Bodhibaum und schaute von dort aus eine ganze Woche lang ohne mit der Wimper zu zucken auf den Bodhibaum.

Jahrhunderte später wurde an genau dieser Stelle ein Stūpa errichtet, um damit den Ort zu markieren, von dem aus der Buddha auf den Bodhibaum geschaut hatte. Er wurde allgemein „der Stūpa der nicht blinzeln den Augen“ genannt, und Hsüan Tsang, der berühmte chinesische Pilger, sah ihn, als er im 17. Jahrhundert Indien besuchte. In seinen Erinnerungen, die er an seine Schüler in China weitergab, beschrieb er ihn wie folgt: „Auf der linken Seite der Straße, nördlich der Stelle, an der der Buddha sich aufhielt, gibt es einen großen Stein, auf dessen Spitze sich eine Darstellung des Buddhas befindet, die ihn dabei zeigt, wie er seine Augen öffnet und aufschaut. Hier saß in ferner Vergangenheit der Buddha [Hsüan Tsang sagt „saß“, aber die Schriftquelle sagt „stand“] über sieben Tage und kontemplierte über den Bodhibaum.“

Vielleicht hat der Buddha dort nicht wirklich über eine ganze Woche gesessen oder gestanden, aber wir können es so verstehen, dass er eine sehr lange Zeit lang den Bodhibaum betrachtet hat. Und die Schriftquelle macht deutlich warum. Er tat es, da er dem Baum gegenüber dafür dankbar war, dass dieser ihn während der Zeit des Erlangens von Erleuchtung geschützt hatte. Nach den Schriften zeigte der Buddha auch auf andere Weise seine Dankbarkeit. Nachdem Brahmā Sahampati seine Bitte vorgetragen hatte, der Buddha möge doch den Dharma lehren, und der Buddha sich dazu entschieden hatte dies zu tun, fragte er sich, wen er ihn lehren sollte. Als Erstes dachte er an seine beiden alten Lehrer, von denen er, nicht lange nachdem er von zu Hause fortgegangen war, meditieren gelernt hatte. Da er ihre Lehre als unzulänglich empfunden hatte, hatte er sie verlassen. Aber für einen bestimmten Zeitraum seiner Entwicklung waren sie hilfreich für ihn gewesen, und nach seiner Erleuchtung erinnerte er sich daran. Als ob er spirituelle Schulden gehabt hätte, die er zurückzahlen wollte. Aber sehr schnell wurde ihm klar, dass seine alten Lehrer tot waren.

Danach dachte er an seine fünf ehemaligen Gefährten. Auch sie waren Menschen aus einer früheren Periode seiner spirituellen Suche, aus der Zeit seiner asketischen Versuche. Nach dem Verlassen seiner ersten beiden Lehrer begann er in der Gesellschaft von fünf Freunden, die seine Anhänger wurden, mit der Praxis extremer Selbstkasteiung. Da er bei dieser Selbstkasteiung weiter gegangen war als sonst jemand zu jener Zeit, wurde er von ihnen dafür sehr verehrt. Aber schließlich erkannte der Buddha die Sinnlosigkeit der Askese, dass dies nicht der Weg zur Erleuchtung war und gab auf. Als er damit begann, wieder feste Nahrung zu sich zu nehmen, bloß einige Handvoll Reis, um sich

zu stärken, verließen ihn seine fünf Asketen voller Empörung und sagten: „Der Śramaṇa Gautama ist zum luxuriösen Leben zurückgekehrt.“ Aber diese Trennung war nicht das, an was der Buddha sich erinnerte. Nachdem ihm klar geworden war, dass seine beiden alten Lehrer tot waren, dachte er, „diese fünf Asketen waren mir eine große Hilfe, als ich die Entsagung übte. Ich würde sie gerne den Dharma lehren.“ Das tat er auch, suchte sie auf, belehrte sie, und schließlich erkannten auch sie die Wahrheit, die er erkannt hatte. Und er tat dies aus Dankbarkeit.

Der gerade erst erleuchtete Buddha war ein *dankbarer* Buddha, eine Vorstellung, die uns vielleicht fremd ist. Beim Buddha denken wir an den allwissenden Buddha, den mitfühlenden Buddha, den genialen Buddha, aber normalerweise denken wir nicht an einen dankbaren Buddha. Aber eines der allerersten Dinge, die der Buddha nach dem Erlangen von Erleuchtung tat, war, seine Dankbarkeit gegenüber jenen zu zeigen, die ihm geholfen hatten. Selbst einem Baum gegenüber empfand er Dankbarkeit.

Dieses Ereignis ist des Nachdenkens wert. Die buddhistischen Schriften enthalten eine Reihe von Hinweisen, die zeigen, dass der Buddha und seine Anhänger keineswegs Bäume und Steine als unbelebte tote Gegenstände ansahen. Sie betrachteten sie als lebendige Dinge. Manchmal hatten sie sogar eine Beziehung mit ihnen, sprachen zu einem Baum oder einer Blume, oder vielmehr zu dem innewohnenden Geist – dem devatā – wie sie ihn nannten. Es ist sicherlich viel besser solch eine Einstellung zu haben, ein Animist zu sein, als zu glauben, Bäume, Blumen und Felsen seien bloß tote Gegenstände. Der Buddha selbst dachte bestimmt nicht auf solche Weise, und darum war es ihm auch möglich sogar einem Baum dankbar zu sein.

Wenn man bedenkt, dass dies die Einstellung des Buddhas war, so ist es nicht überraschend, dass Dankbarkeit Bestandteil seiner ethischen und spirituellen Lehren ist. Man findet sie zum Beispiel im *Maṅgala-Sutta*, dem „Sutta der Segnungen oder Glück verheißenden Zeichen“. Dieses sehr kurze Sutta aus dem Pāli-Kanon wird häufig als die Zusammenfassung der ganzen Aufgaben oder Pflichten eines ernsthaften Buddhisten bezeichnet, und es zählt Dankbarkeit als eines der verheißungsvollen Zeichen auf. Entsprechend dem Maṅgala-Sutta ist es ein Zeichen dafür, dass man spirituellen Fortschritt macht.

Aber was bedeutet Dankbarkeit? Was meinen wir, wenn wir das Wort benutzen? Um das herauszufinden können wir zunächst in Wörterbüchern nachschlagen, und natürlich sollten wir auch den Erstellern von Wörterbüchern dankbar sein. Ich persönlich bin dabei besonders Samuel Johnson dankbar. Sein historisches Lexikon habe ich bei meinen Studien stets in Reichweite, und wenn ich schreibe, schlage ich manchmal mehrmals am Tag dort nach. Johnson definiert Dankbarkeit als „Pflicht gegenüber Wohltätern“ und als ein „Verlangen Wohltaten zurückzugeben“. Schauen wir in modernere Lexika, so heißt es im *Concise Oxford* „dankbar sein; die Bereitschaft, Wertschätzung für etwas zu zeigen

und Liebenswürdigkeit zu erwidern“, und *Collins* sagt dazu „ein Gefühl von Dankbarkeit (engl. *thankfulness*) oder Wertschätzung, ob für Geschenke oder Gefälligkeiten“.

Dies sind die Definitionen des englischen Wortes *gratitude*, und sie helfen uns etwas zu verstehen was Dankbarkeit ist. Aber aus einer buddhistischen Sichtweise heraus müssen wir darüber hinausgehen und uns das Pāli-Wort anschauen, das mit Dankbarkeit übersetzt wird: *kataññutā*. *Kata* bedeutet „das, was getan wurde“, besonders das, was für einen selbst getan wurde, und *aññutā* bedeutet „wissen“ oder „anerkennen“, was für uns getan wurde. Diese Definitionen zeigen, dass die Konnotation des Pāli-Wortes sich ziemlich von der der englischen Übersetzung unterscheiden. Die Konnotation des englischen Wortes *gratitude* ist emotional – wir sprechen von einem Gefühl der Dankbarkeit. Aber die Konnotation von *kataññutā* ist eher intellektuell, verstandesmäßiger und erkennender. Sie führt uns vor Augen, dass das, was wir Dankbarkeit nennen, ein Element von Wissen einschließt: das Wissen darum, was für uns zu unserem Nutzen getan wurde. Wenn wir nicht wissen, dass uns etwas genutzt hat, werden wir keine Dankbarkeit empfinden.

Der Buddha wusste, dass der Bodhibaum ihm Schutz geboten hatte, und er wusste, dass seine fünf ehemaligen Gefährten ihm hilfreich waren. Also spürte er ihnen gegenüber Dankbarkeit. Nicht nur das: Er brachte dieses Gefühl auch zum Ausdruck und verbrachte eine ganze Woche damit, den Bodhibaum anzuschauen. Und danach machte er sich auf die Suche nach seinen fünf ehemaligen Gefährten, um ihnen die Wahrheit zu vermitteln, die er entdeckt hatte. Die wichtige logische Schlussfolgerung ist, dass es etwas ganz Natürliches ist, Dankbarkeit für Leistungen zu empfinden, die wir erhalten haben.

Aber die Wohltat muss als Wohltat erkannt werden. Wenn wir nicht spüren, dass uns jemand oder etwas wirklich von Nutzen war, werden wir ihm gegenüber nicht dankbar sein. Dies deutet darauf hin, dass wir verstehen müssen, was wahrhaft von Nutzen für uns ist, was uns wirklich hilft, zu wachsen und uns als menschliche Wesen zu entwickeln. Wir müssen ebenfalls wissen, wer oder was uns geholfen hat und uns erinnern, dass es getan wurde. Andernfalls ist keine Dankbarkeit möglich.

Im Buddhismus gibt es traditionell drei Hauptobjekte für Dankbarkeit: unsere Eltern, unsere Lehrer und unsere spirituellen Freunde. Wir haben uns bereits einige Aspekte dieser Beziehungen angeschaut. An dieser Stelle möchte ich einige Gedanken dazu im Zusammenhang mit Dankbarkeit aufzeigen.

Als ich nach 20 Jahren Aufenthalt in Asien, wo ich den Dharma praktiziert, studiert und gelehrt hatte, nach England zurückkehrte, stellte ich fest, dass sich vieles verändert hatte. Ein paar Dinge waren sehr ungewöhnlich; ich hatte dies niemals in Indien erlebt, oder zumindest nicht in diesem Ausmaß. Eine Sache, die mich auf jeden Fall überraschte, war, wie viele Menschen, zumindest unter denen, die ich kannte, ein schlechtes Verhältnis zu ihren Eltern hatten. Vielleicht fiel mir das besonders auf, da ich mit Menschen

zu tun hatte, denen es um ihre spirituelle Entwicklung ging und die sich selbst psychologisch und emotional heilen wollten.

Hat man zu seinen Eltern ein schlechtes Verhältnis, ist etwas sehr ernsthaft falsch. Es wäre vielleicht sogar nicht übertrieben zu sagen, dass das ganze eigene emotionale Leben wahrscheinlich zumindest indirekt durch diese Angelegenheit beeinträchtigt ist. Ich habe daher Menschen dazu ermutigt wieder in eine positive Verbindung mit ihren Eltern zu kommen, wenn sie sich aus irgendeinem Grund entfremdet hatten. Ich ermutigte sie offener mit ihren Eltern zu sein und ihnen gegenüber positive Gefühle zu entwickeln. Dies war besonders im Zusammenhang mit der *Mettā-bhāvanā* notwendig, der Entwicklung liebevoller Freundlichkeit. Sie mussten lernen, sogar für ihre Eltern *Mettā* zu entwickeln, und für jene, die eine schwierige Kindheit gehabt hatten und unter ihren Eltern gelitten hatten, war dies nicht einfach. Aber selbst dann war es im Interesse ihrer eigenen emotionalen, psychologischen und spirituellen Entwicklung notwendig, Gefühle von Verbitterung oder Abneigung hinter sich zu lassen.

Ich entdeckte, dass manche Menschen ihren Eltern in jeder erdenklichen Weise alles Mögliche vorwarfen – eine Haltung, die in dem bekannten kleinen Gedicht von Philip Larkin „This Be The Verse“ zum Ausdruck kommt. In diesem Gedicht beschreibt Larkin in ziemlich grober Sprache all das, von dem er denkt, dass unsere Mutter und unser Vater es uns angetan haben, und er zieht daraus eine ziemlich bedrückende Schlussfolgerung. Der letzte Vers des Gedichts lautet:

*Man hands on misery to man,
It deepens like a coastal shelf;
Get out as early as you can,
And don't have any kids yourself.*

Was für ein grauenvolles, böses kleines Gedicht! 1995 wurde es jedoch zu einem der beliebtesten britischen Gedichte gewählt, in einer Reihe zwischen Thomas Hoods „I remember, I remember“ und D. H. Lawrence's „The Snake“. Die Tatsache, dass Larkins Gedicht bei intelligenten Gedichte-Lesern so beliebt sein sollte, lässt mich nachdenklich werden, denn sie deutet darauf hin, dass eine negative Haltung gegenüber den Eltern in unserer Gesellschaft ziemlich weit verbreitet ist.

Der Buddha selbst hatte eine Menge über das Verhältnis zu unseren Eltern zu sagen. Im *Sigālaka-Sutta* sagt er, dass es fünf Arten gibt, mit denen ein Sohn seiner Mutter und seinem Vater in östlicher Richtung dienen soll. Er sollte überlegen: „Da sie mir geholfen haben, werde ich ihnen helfen, werde ich ihre Pflichten übernehmen. Ich werde die Familientradition fortführen. Ich werde des Erbes wert sein. Nach dem Tod meiner Eltern werde ich in ihrem Namen Geschenke verteilen.“ Das Gleiche gilt natürlich für eine Tochter. Auch sie sollte Mutter und Vater dienen und in dieser Weise denken.

Es gäbe viel über die fünf Arten zu sagen, mit denen man seinen Eltern dienen sollte. An dieser Stelle möchte ich jedoch auf etwas Grundlegenderes eingehen, so wichtig, dass

es der Buddha in diesem Sutta als selbstverständlich vorauszusetzen scheint. Einen Hinweis gibt jedoch die Symbolik des Suttas. Der Buddha erklärt Sigāla, dass man die östliche Himmelsrichtung verehrt, indem man seinen Eltern auf fünffache Weise dient. Warum aber der Osten?

Der Grund dafür ist vielleicht naheliegend. Die Sonne geht im Osten auf, sie hat im Osten ihren Ursprung, und gleichermaßen verdanken auch wir unsere Herkunft unseren Eltern – wenn wir einmal das Thema Karma beiseitelassen, nach dem unsere Eltern lediglich Ausführende (*engl. instruments*) sind. Hätte es unsere Eltern nicht gegeben, wären wir jetzt nicht hier. Sie haben uns das Leben geschenkt, einen menschlichen Körper, und im Buddhismus wird der menschliche Körper als etwas sehr Kostbares angesehen. Er ist kostbar, da man nur mit einem menschlichen Körper (ob nun männlich oder weiblich) in der Lage ist, Erleuchtung zu erlangen. Indem sie uns einen menschlichen Körper gegeben haben, haben uns unsere Eltern daher die Möglichkeit zum Erlangen von Erleuchtung gegeben, und wir sollten ihnen dafür äußerst dankbar sein, besonders, wenn wir wirklich den Dharma praktizieren.

Nicht nur, dass uns unsere Eltern zu einem menschlichen Körper verhelfen, sie ziehen uns so gut sie können groß. Sie ermöglichen uns zu überleben und geben uns eine Erziehung. Vielleicht sind sie nicht immer in der Lage, uns auf eine Universität usw. zu schicken, aber sie haben uns das Sprechen beigebracht, und das ist die Grundlage für alles Weitere, das wir danach lernen. Üblicherweise ist es unsere Mutter, die uns die ersten Worte beibringt, daher auch der Ausdruck „Muttersprache“. Durch unsere Muttersprache, die wir in den ersten Lebenstagen gelernt haben, haben wir Zugang zu all dem, was an Literatur geschrieben worden ist.

Nicht alle machen sich Gedanken darüber, was sie ihren Eltern schuldig sind. Ein klassisches Beispiel in der englischen Literatur dafür ist Mr. Bounderby in Charles Dickens' *Hard Times*, das zu einem meiner Lieblingswerke von Dickens gehört. Mr. Bounderby ist ein erfolgreicher Industrieller und sehr darauf aus, jedermann zu erzählen, dass er ein Self-made-man sei. Bei jeder sich bietenden Gelegenheit redet er sehr ausführlich darüber. Er beschreibt sehr lebendig im Detail, wie ihn seine Mutter verlassen hat, wie er von einer betrunkenen Großmutter geschlagen wurde, wie er als Kind in der Gosse gelebt hat und sich selbst durchschlagen musste, wie ihm niemals jemand geholfen hat, und wie er es trotzdem durch eigene Bemühung zu etwas gebracht hat und jetzt ein reicher Mann ist. Im Laufe des Romans stellt sich jedoch heraus, dass es alles eine Lüge ist. In Wahrheit hatte er eine liebende Mutter, die ihn behütet aufzog und unterrichtete, und ihm half, wo immer sie konnte. Tatsächlich ist seine Mutter noch am Leben, aber er hält sie irgendwo fernab auf Distanz und gestattet ihr nicht ihn zu besuchen. Mit anderen Worten, Mr. Bounderby ist ein Monster von Undankbarkeit.

Die Frage, warum manche Menschen so undankbar sind, werden wir uns später ansehen. Zunächst wenden wir uns dem zweiten grundsätzlichen Objekt der Dankbarkeit

im Buddhismus zu: unseren Lehrern. Mit Lehrer meine ich hier nicht Dharma-Lehrer, sondern all jene, durch die wir unsere weltliche Erziehung und Kultur erhalten haben. Hier spielen unsere Schullehrer offensichtlich eine große Rolle. Von ihnen haben wir die Grundlagen unseres Wissens erhalten, und wir sollten ihnen dafür dankbar sein. Tatsache ist, dass wir von dem, was wir wissen oder zu wissen glauben, selbst nur sehr wenig durch eigene Bemühung herausgefunden haben. Praktisch alles, was wir wissen, wurde uns in der einen oder anderen Weise gelehrt. Wenn wir zum Beispiel an unsere Kenntnisse über Naturwissenschaft oder Geschichte denken, so haben nur wenige von uns auch nur ein einziges wissenschaftliches Experiment durchgeführt, das niemand sonst zuvor gemacht hatte, oder eine historische Tatsache entdeckt, die niemand zuvor aufgedeckt hatte. Die ganze Arbeit auf diesem Gebiet wurde für uns zuvor von anderen geleistet. Wir haben von ihren Anstrengungen profitiert und unser Wissen ist nicht viel mehr als ein Echo von ihrem.

So wie wir von noch lebenden Lehrern lernen, so lernen wir auch aus den Schriften oder den aufgezeichneten Worten von Menschen, die schon seit hunderten von Jahren tot sind. Es geht nicht bloß darum, von ihnen in rein intellektuellem Sinne zu lernen und Informationen zu bekommen. Unter diesen Büchern befinden sich Werke von großer Vorstellungskraft und Phantasie – großartige Gedichte, Romane und Theaterstücke. Diese Werke sind eine große Bereicherung, ohne die wir unermesslich ärmer wären. Sie helfen uns, unsere Sicht zu vertiefen und zu erweitern. Wir sollten darum den großen Männern und Frauen, die sie geschaffen haben, dankbar sein. Wir sollten Homer und Virgil, Dante Alighieri und Milton, Aischylos (*oder auch Äschylus*) und Kālidāsa, Shakespeare und Goethe dankbar sein. Dankbar Murasaki Shikibu, Cervantes, Jane Austen, Dickens, Dostojewskij und anderen, die uns mehr beeinflusst haben, als wir möglicherweise erkennen mögen. Der amerikanische Literaturkritiker Harold Bloom meint sogar, dass die Menschheit, so wie wir sie kennen, durch Shakespeare geschaffen worden ist – was allerdings eine gewagte Behauptung ist (obschon er dafür Gründe nennt).

Natürlich vertiefen sich unsere Erfahrungen und erweitern sich unsere Sichtweisen auch durch darstellende Kunst und Musik. Die großen Maler, Bildhauer und Komponisten gehören auch zu unseren Lehrern. Unser Leben wurde auch durch sie bereichert, und auch ihnen sollten wir dankbar sein. Ich werde in diesem Zusammenhang keine Namen nennen, denn die Auswahl ist einfach zu groß – ob aus den alten Zeiten oder auch aus der Moderne, ob aus Asien oder dem Westen – und bestimmt nicht, weil ich glaube, dass Künstler und Komponisten weniger wichtig wären als die großen Dichter, Romaniers und Dramatiker.

Mit Lehrer meine ich also all jene, die zu unserem kollektiven kulturellen Erbe beigetragen haben, das uns erst Mensch sein lässt. Wenn wir uns vor Augen führen, was wir von ihnen geerbt haben, und wenn wir ein Gefühl der Dankbarkeit für diese Künstler, Dichter und Komponisten empfinden, sollten wir uns nicht bloß an ihren Werken er-

freuen, sondern die Erinnerung an sie aufrecht erhalten und unseren Enthusiasmus für sie mit unseren Freunden teilen.

Bevor wir uns das dritte grundsätzliche Objekt von Dankbarkeit anschauen, unsere spirituellen Freunde, möchte ich allgemein klarstellen, dass wir uns diese drei Objekte der Dankbarkeit nicht als vollständig getrennt und verschieden von dem jeweils anderen vorstellen sollten. Es gibt Überschneidungen zwischen dem ersten und dem zweiten und zwischen dem zweiten und dritten. Unsere Eltern sind in gewissem Ausmaß ebenfalls unsere Lehrer. In der buddhistischen Tradition werden Eltern *porāṇacariyas* genannt, was „frühere (oder alte) Lehrer“ bedeutet. Sie werden so genannt, da sie die ersten Lehrer sind, die wir haben, selbst wenn sie zu uns nur ein paar Worte sprechen. Unseren Eltern können wir nicht bloß für unsere Existenz danken sondern ebenso für zumindest grundlegendes Wissen, und dafür, dass sie uns mit den Ansätzen unseres kulturellen Erbes in Verbindung gebracht haben.

Gleichermaßen gibt es eine Überlappung zwischen Lehrern und spirituellen Freunden. Die großen Dichter, Künstler und Komponisten können uns spirituell inspirieren und uns helfen, zu spirituellen Höhen aufzusteigen. Im Laufe der letzten paar hundert Jahre haben zumindest im Westen große Veränderungen stattgefunden. Nachdem sie den Glauben an das Christentum verloren haben, suchen viele Menschen heutzutage woanders Sinn und Werte. Und sie finden sie in den großen Kunstwerken: in den Stücken von Shakespeare, in der Poesie von Wordsworth, Baudelaire und Rilke, in der Musik von Bach, Beethoven und Mozart, sowie bei den großen Malern und Bildhauern der italienischen Renaissance. Diese großen Meister werden sozusagen unsere spirituellen Freunde, besonders wenn wir uns über viele Jahre mit ihnen und ihren Werken befassen. Mit der Zeit bewundern und lieben wir sie und spüren eine große Dankbarkeit für das, was sie uns gegeben haben. Im weitesten Sinne gehören sie zu unseren spirituellen Freunden.

Lassen wir uns nun zu unseren eigentlichen spirituellen Freunden kommen. Wie schon beim Wort „Dankbarkeit“ sollten wir uns auch hier zunächst die Sanskrit-Worte dazu anschauen. Wie wir bereits gesehen haben, werden die Sanskrit-Worte *kalyāna-mitra* mit „spiritueller Freund“ übersetzt. *Mitra* stammt vom Wort *maitrī* (Pāli, *mettā*) und bedeutet selbstlose, aktive Liebe, und wird in der buddhistischen Tradition deutlich von *prema* (Pāli, *pema*) unterschieden, was sexuelle Liebe oder Anhaftung meint. Ein *Mitra* oder Freund ist darum jemand, der eine starke selbstlose aktive Liebe für jemanden empfindet. Und *kalyāna* bedeutet zunächst „schön, anmutig, reizend, bezaubernd, charmant, entzückend, liebreizend“ und weiterhin „Glück verheißend, hilfreich, tugendhaft“. Somit hat *kalyāna-mitra* eine weitreichendere Bedeutung als die deutschen Worte „spiritueller Freund“.

Unsere spirituellen Freunde sind all jene, die spirituell erfahrener sind als wir. Die Buddhas sind unsere spirituellen Freunde. Die Arhants und die Bodhisattvas sind unsere spirituellen Freunde. Die großen buddhistischen Lehrer Indiens, Chinas, Tibets und

Japans sind unsere spirituellen Freunde. Die uns die Meditation lehren, sind unsere spirituellen Freunde. Jene, mit denen wir die Schriften studieren, sind unsere spirituellen Freunde. Die uns ordinieren, sind unsere spirituellen Freunde. Und für all diese spirituellen Freunde sollten wir eine starke und innige Dankbarkeit empfinden. Ihnen sollten wir noch dankbarer sein als unseren Schullehrern.

Warum das? Weil wir von unseren spirituellen Freunden den Dharma bekommen haben. Wir haben den Dharma nicht entdeckt oder ausgedacht. Wir haben ihn als Geschenk von unseren spirituellen Freunden erhalten – angefangen beim Buddha. Im *Dhammapada* sagt der Buddha „Das größte aller Geschenke ist der Dharma.“ Je größer das Geschenk, umso größer sollte unsere Dankbarkeit sein. Diese Dankbarkeit sollten wir nicht bloß in unserem Herzen halten sondern ihr durch Worte und Taten Ausdruck verleihen. Wir können dies auf dreierlei Weise tun: durch das Lobpreisen unserer spirituellen Freunde, durch das Praktizieren des Dharmas und durch das Weitergeben des Dharmas an andere – so gut wir es vermögen.

Der größte spirituelle Freund ist der Buddha Śākyamuni, der den Pfad entdeckte oder *wiederentdeckte*, dem wir heutzutage als Buddhisten folgen. Zu ihm nehmen wir unsere Zuflucht, den von ihm gelehrt Dharma versuchen wir zu praktizieren, und mit Hilfe des vom ihm gegründeten Sanghas sind wir in der Lage den Dharma zu üben. Wir haben daher allen Grund ihm sehr dankbar zu sein, im Grunde dankbarer als sonst jemandem. Unsere Eltern haben uns das Leben geschenkt, aber was ist das Leben ohne das Geschenk des Dharmas? Unsere Lehrer haben uns Kenntnisse, Erziehung und Kultur vermittelt, aber welchen Wert haben selbst solche Dinge ohne den Dharma? Pūjās zur Verehrung des Buddhas und das Zelebrieren seines Lebens zeigen die große Dankbarkeit der Buddhisten bei verschiedenen buddhistischen Festtagen.

Aber Menschen finden es nicht immer leicht, ihren Eltern, ihren Lehrern oder ihren spirituellen Freunden gegenüber dankbar zu sein. Warum ist das so? Es ist wichtig, dabei die Art der Schwierigkeit zu verstehen. Immerhin ist Dankbarkeit eine wichtige spirituelle Qualität, eine Tugend, die vom Buddha und vielen anderen vorgelebt und gelehrt wurde. Cicero, der große römische Redner und Philosoph, sagte, dass Dankbarkeit nicht bloß die größte Tugend sei, sondern die Mutter aller Tugenden. Undankbarkeit stellt darum einen schwerwiegenden Mangel dar. Zu einer Gelegenheit sagte der Buddha, dass Undankbarkeit eine der vier großen Verstöße sei, die zu *niraya* im Sinne einer Wiedergeburt in einem leidvollen Zustand führe – eine sehr ernste und gewichtige Aussage.

Aber warum sind wir unseren Eltern, unseren Lehrern oder spirituellen Freunden gegenüber so undankbar? Man möchte meinen, dass man als Buddhist gegenüber diesen Menschen geradezu vor Dankbarkeit überschäumen würde. Einen Hinweis gibt das Pāli-Wort *kataññutā* das wir mit Dankbarkeit übersetzen. Wie wir bereits gesehen haben, bedeutet es, das, was für uns getan wurde, zu wissen oder anzuerkennen. Entsprechend be-

deutet *akataññutā* (das vorangestellte *a* ist das verneinende Vorzeichen) Undankbarkeit, das Nicht-Wissen oder Nicht-Anerkennen, was zu unserem Wohl getan wurde.

Es gibt eine Reihe von Gründen für Undankbarkeit. Erstens mag man eine Wohltat einfach nicht als Wohltat erkennen. Es gibt Menschen, die das Leben selbst nicht gerade als einen Vorteil empfinden, und somit sind sie ihren Eltern auch nicht dankbar sie zur Welt gebracht zu haben. Manchmal sagen sie Sachen wie „ich habe doch nicht darum gebeten, geboren zu werden“. Wenn man jedoch an Karma und Wiedergeburt glaubt, dann stimmt das so nicht ganz – dennoch sagen es die Leute immer wieder. In einigen wenigen Fällen mögen Menschen das Leben deshalb nicht als Wohltat empfinden, weil sie es als schmerzhaft, ja sogar als überwiegend schmerzhaft erleben. Sie können dann natürlich auch nicht seinen Wert ermessen, und das immense Potenzial, das ein menschliches Leben birgt. Mit buddhistischen Worten ausgedrückt, erkennen sie nicht, dass es einem Menschen, und zwar nur einem *Menschen*, möglich ist, Erleuchtung zu erlangen, oder doch wenigstens einigen Fortschritt in dieser Richtung zu machen.

Gleichermaßen gibt es Menschen, die weder Wissen, noch Erziehung oder Kultur als Werte empfinden. Sie empfinden keinerlei Dankbarkeit ihren Lehrern oder denen gegenüber, die sie irgend etwas zu lehren versuchen. Manchmal empfinden sie sogar regelrecht Abneigung. Sie denken vielleicht, dass ihnen Erziehung und Kultur aufgedrängt werden. Es ist unwahrscheinlich, dass solche Leute in Kontakt mit spirituellen Werten, dem Dharma oder mit spirituellen Freunden kommen – und selbst wenn sie es tun, wird ein solcher Kontakt eher äußerlich und oberflächlich sein. Sie werden nicht in der Lage sein, einen solchen Kontakt als das zu sehen, was er eigentlich ist. Sie mögen sogar diejenigen, welche ihre spirituellen Freunde zu sein versuchen, als Feinde ansehen, und somit stellt sich die Frage der Dankbarkeit erst gar nicht.

Das galt sogar für die Reaktion mancher Menschen auf den Buddha. Bei weitem nicht alle, die ihn reden oder lehren hörten, waren ihm dafür dankbar. Zu seinen Lebzeiten gab es viele Menschen, die in ihm lediglich einen recht unorthodoxen und exzentrischen Lehrer sahen. Ganz sicher empfanden sie keinerlei Dankbarkeit für das Geschenk des Dharmas. Manche Leute strafte ihn mit Verachtung, und manche versuchten sogar, ihn zu töten.

Andererseits mögen wir sehr wohl Wohltaten als solche erkennen, und sogar deren Geber, aber wir mögen sie dennoch als selbstverständlich ansehen. Wir erkennen nicht, dass sie uns wahrhaft geschenkt werden, sondern denken vielleicht, dass wir ein Anrecht darauf haben, dass wir sie verdienen und sie uns somit in gewissem Sinne schon gehört haben. Also brauchen wir auch nicht dankbar zu sein.

Diese Einstellung ist in der heutigen Gesellschaft weit verbreitet. Die Menschen nehmen ganz selbstverständlich an, dass ihnen alles Mögliche geschuldet wird, und dass sie ein Recht darauf haben. Eltern, Lehrern oder dem Staat obliegt es, sie mit allem zu versorgen, was sie brauchen. Das gilt in ihren Augen sogar für spirituelle Freunde. Falls sie

das, was sie unbedingt haben wollen, nicht von einem bestimmten spirituellen Freund, Lehrer oder Guru bekommen, und zwar sofort und genau auf die von ihnen gewünschte Weise, dann sind sie schnell verschwunden, um es von jemand anderem zu kriegen. Und wieder stellt sich die Frage der Dankbarkeit erst gar nicht. Natürlich haben Eltern, Lehrer und Freunde eine gewisse „Pflicht“ uns Wohltaten zu erweisen – eben in dem Maße, wie sie dazu in der Lage sind. Aber wir sollten dennoch erkennen, dass diese Dinge immer noch *gegeben* wurden – und unsere Antwort sollte dementsprechend Dankbarkeit sein.

Ein weiterer Grund für Undankbarkeit ist Egoismus. Egoismus kann auf vielerlei Arten auftreten und unter vielen Aspekten betrachtet werden. Was ich hier meine, ist eine von chronischem Individualismus geprägte Haltung: nämlich der Glaube, dass man getrennt von anderen existiere, dass man von ihnen in keiner Weise abhängig sei, und man ihnen somit auch nichts schulde. Man fühlt sich anderen nicht verpflichtet, weil man alles selbst erledigen kann. Dickens' Mr. Bounderby ist ein gutes Beispiel für diese Art von Denken, doch in der Literatur gibt es noch weitere, wie z. B. Satan in Miltons „Verlorenem Paradies“, oder „Black Salvation“ in „The Life and Liberation of Padmasambhava“. Eine Person, die solchermaßen egoistisch ist, ist vollkommen unfähig Dankbarkeit zu empfinden und wird niemals zugeben, dass ihr von anderen Menschen Wohltaten erwiesen wurden. Sie mag es zwar nicht immer so direkt ausdrücken wie Mr. Bounderby, aber tief in ihrem Inneren denkt sie doch so.

Eine solche Haltung findet sich bisweilen im Bereich der Künste. Manche Schriftsteller und Künstler wehren sich geradezu gegen den Gedanken, dass sie irgendetwas ihren Vorgängern verdanken. Sie wollen um jeden Preis originell sein, einen völlig neuen Weg einschlagen, und daher lehnen sie den Gedanken an ein kulturelles Erbe oder einen literarischen Kanon ab. In manchen Kreisen ist die Haltung in eine extreme, ja geradezu militante Form ausgeartet und dies resultierte darin, den weitaus größten Teil unseres literarischen und künstlerischen Erbes aus ideologischen Gründen abzuwerten. Dies ist eine äußerst unglückliche, ja geradezu verheerende Entwicklung, und man sollte ihr widerstehen, wo immer es möglich ist. Der von mir angeführte Egoismus drückt sich bisweilen auch im Bereich der Religion aus. Das passiert immer dann, wenn wir die Quellen unserer Inspiration nicht eingestehen wollen, oder wenn wir eine Einsicht, Lehre oder Praxis als die unsere ausgeben, die wir in Wahrheit von einem unserer spirituellen Freunde gelernt haben.

Der vierte und letzte Grund für Undankbarkeit, den ich hier erwähnen möchte, ist Vergesslichkeit. Dafür gibt es im Wesentlichen zwei Gründe. Erstens wäre da ganz einfach das Verstreichen der Zeit. Vielleicht haben wir gewisse Wohltaten vor langer Zeit erhalten – vor so langer Zeit, dass wir uns nicht mehr deutlich an sie erinnern und demnach auch keine Dankbarkeit mehr demjenigen gegenüber empfinden, der sie uns gab. Und das auch dann, wenn wir ihm ursprünglich sehr wohl dankbar waren. Möglicherweise ist dies sogar der Hauptgrund für unsere mangelnde Dankbarkeit unseren Eltern ge-

genüber. Im Laufe der Jahre hat sich in unserem Leben so viel ereignet: unsere frühesten Erinnerungen wurden von vielen anderen überlagert, andere Beziehungen haben an Bedeutung gewonnen, und vielleicht haben wir uns auch von unseren Eltern entfernt, geographisch, sozial oder kulturell. Und als Resultat dessen vergessen wir sie sozusagen. Wir vergessen die vielen Gelegenheiten, zu denen sie uns Gutes taten, als wir klein waren, und somit lässt auch unsere Dankbarkeit nach. Ein anderer möglicher Grund für unsere Vergesslichkeit ist die Tatsache, dass wir damals die positiven Auswirkungen dieser guten Taten überhaupt nicht besonders stark empfunden haben und von Anfang an nicht besonders dankbar waren. Unter solchen Umständen passiert es natürlich sehr leicht, dass die Dankbarkeit abnimmt und schließlich ganz vergessen wird.

Fassen wir noch einmal zusammen: die vier Hauptgründe für Undankbarkeit sind die Unfähigkeit, eine Wohltat als solche zu erkennen, Wohltaten als selbstverständlich anzusehen, Egoismus und Vergesslichkeit. Leider kommt es auch im Leben eines praktizierenden Buddhisten immer wieder einmal vor, dass sich Undankbarkeit einschleicht. Aber sobald man einen bestimmten Punkt in seiner Entwicklung erreicht hat, ist es einfach unmöglich, undankbar zu sein. Ein Stromeingetretener beispielsweise ist völlig unfähig, undankbar zu sein – er wird vielmehr vor Dankbarkeit seinen Eltern, Lehrern und spirituellen Freunden gegenüber überfließen. Aber solange wir diesen Punkt noch nicht erreicht haben, besteht für uns immer noch die Gefahr, nicht dankbar zu sein.

Zu dem Zeitpunkt, wo ich dies schreibe, sind mehr als 30 Jahre vergangen, seit ich selbst eine buddhistische Bewegung gegründet habe. Und während dieser Zeit habe ich viele, viele Briefe erhalten, vielleicht tausende, von Menschen, die in einem der Zentren der von mir gegründeten Bewegung dem Dharma begegnet sind oder die in Kontakt mit einzelnen Ordensangehörigen kamen. Von Jahr zu Jahr bekomme ich mehr und mehr dieser Briefe. Sie stammen von alten und jungen Menschen, von Menschen aus allen möglichen Lebenssituationen, mit allen möglichen kulturellen Hintergründen und aus allen möglichen Nationen. Und alle diese Briefe drücken im Wesentlichen dasselbe aus. Sie berichten, wie glücklich die Schreiber sind, dem Dharma begegnet zu sein. Doch nicht nur das – die Schreiber möchten auch ihre Dankbarkeit ausdrücken, und zwar ihre Dankbarkeit den Drei Juwelen, der buddhistischen Bewegung und mir selbst gegenüber – weil ich sie gegründet habe. Manche dieser Menschen verleihen ihrer Dankbarkeit in sehr eindringlichen Worten Ausdruck. Sie sagen beispielsweise, dass der Dharma ihr Leben verändert habe, ihrem Leben Sinn verliehen habe, sie aus tiefster Verzweiflung errettet habe, ja, sie sogar vor Selbstmord bewahrt habe.

Solche Briefe voller Dankbarkeit erreichen mich nahezu jede Woche, und das lässt mich denken, dass ich in all diesen Jahren meine Zeit wohl nicht gerade verschwendet habe. Doch über die Jahre hinweg habe ich auch Folgendes beobachtet. Während manche Leute, vielleicht sogar die Mehrheit, dankbar bleiben, und sogar immer noch dankbarer werden, lässt bei manchen wenigen Menschen die Dankbarkeit nach. Sie beginnen,

die ihnen erwiesenen Wohltaten zu vergessen und fragen sich vielleicht sogar ob es überhaupt Wohltaten waren. Sie werden undankbar, weil sie nach und nach verlernen oder vergessen, was andere für sie getan haben. Was ihre spirituellen Freunde betrifft, kann das sogar so weit gehen, dass sie an ihnen herummäkeln. Das ist in der Tat eine sehr betrübliche Sache. In den letzten Jahren habe ich viel darüber nachgedacht und bin zu gewissen Schlüssen gelangt, wie es dazu kommen kann.

Ich glaube, dass manche Menschen die ihnen erwiesenen Wohltaten vergessen, weil sie sie ganz einfach nicht mehr spüren. Und sie spüren sie nicht mehr, weil sie sich aus irgendwelchen Gründen in eine Position hineinmanövriert haben, in der sie Gutes nicht mehr empfangen können. Ich möchte ein konkretes Beispiel nennen. Nehmen wir an, jemand beginnt, an einem Meditationskurs teilzunehmen. Er lernt zu meditieren und hat auch einigen Erfolg. Er beginnt auch daheim zu praktizieren. Doch eines Tages hört er aus irgendwelchen Gründen auf den Kurs zu besuchen, und auch zu Hause lässt er das Meditieren allmählich bleiben. Er hört ganz auf zu meditieren. Und schließlich vergisst er, wie sich meditatives Erleben anfühlte. Er vergisst den Frieden und die Freude, die sich einstellten. Er vergisst die positiven Auswirkungen der Meditation. Also empfindet er auch keine Dankbarkeit mehr denen gegenüber, die ihn in diese Praxis einführten. Genau dasselbe kann auch in anderen Bereichen passieren: bei Retreats, im Dharma-Studium, beim Zusammenkommen mit spirituellen Freunden, und bei der Teilnahme an Pujas oder buddhistischen Feiern. Menschen können ganz einfach den Kontakt verlieren. Und so vergessen sie, wie sehr sie doch einst von all diesen Aktivitäten profitierten, und vergessen somit auch ihre Dankbarkeit denen gegenüber, die all diese Dinge für sie möglich machten.

Manchmal nehmen Menschen nach einer ganzen Weile wieder Kontakt auf. Sie kommen wieder zu einem Meditationskurs oder gehen wieder auf Retreats – mitunter nach vielen Jahren. Ich habe Menschen getroffen, die nach 22 Jahren wieder Kontakt aufnahmen – was wirklich eine ziemlich lange Zeit ist. Und immer sagen sie nahezu dasselbe: „Ich hatte ganz vergessen, wie gut es mir tat.“ Und so empfinden sie erneut Dankbarkeit.

Und das ist auch ganz richtig so. Es ist angemessen, dass wir Dankbarkeit empfinden angesichts all der Wohltaten, die uns erwiesen wurden. Es ist angemessen, dass wir unseren Eltern gegenüber dankbar sind – obwohl auch sie ihre Mängel und Unvollkommenheiten haben mögen. Schließlich sind Eltern nicht perfekt, genauso wenig wie Kinder. Es ist angemessen, dass wir unseren Lehrern, unseren spirituellen Freunden und der buddhistischen Tradition gegenüber dankbar sind. Und schließlich ist es ebenso angemessen, dass wir dem Buddha dankbar sind – denn wie wir gesehen haben, war auch er vollkommen und instinktiv von Dankbarkeit erfüllt.

Fragen

1. Wie kannst du Treue zu dir selbst praktizieren? Deinem Ideal gegenüber? Bezogen auf andere Menschen?
2. Worin unterscheidet sich Dankbarkeit von Anhaftung?
3. Was wäre eine neurotische sexuelle Lebensführung, und was wäre eine psychologisch gesunde Form sexueller Lebensführung?
4. Fallen dir andere Beispiele oder Geschichten ein, die die Bedeutung von Treue veranschaulichen?
5. *„Je mehr wir die Dauerhaftigkeit unserer Beziehungen begrenzen, umso weniger werden wir als Individuum wachsen.“*
Warum ist es wichtig, bei unseren Beziehungen zwecks Entwicklung unserer Individualität eine Dauerhaftigkeit zu haben?
6. Hast du dich bei einem der Hauptgründe für Undankbarkeit angesprochen gefühlt? Was könntest du tun, um es zu ändern?
7. *„Kataññutā bedeutet, zu wissen und anzuerkennen, was zu unserem Wohl getan wurde.“*
Nutze den folgenden leeren Teil der Seite, um eine Liste der Dinge zu erstellen, die du von deinen Eltern, Lehrern und spirituellen Freunden bekommen hast:

Das Kursmaterial wurde zusammengestellt von Saccanama

Übersetzungen ins Deutsche:

Sucimanasa, Dhammaloka, Nicole Duske, Stefanie Jannusch, Dayanidhi

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