

Sangharakshita

Erleuchtung als Erfahrung und Nicht-Erfahrung

Buddhismus besteht aus zwei Dingen: einem Pfad und einem Ziel.

Je nach Zusammenhang wurde dieser Pfad unterschiedlich beschrieben. Man hat ihn beispielsweise als Edlen (oder Heiligen) Achtfältigen Pfad dargelegt – einen Weg, der aus acht Abschnitten oder genauer acht Teilen oder Faktoren besteht. Er wurde als Pfad der Sechs (oder Zehn) *Parāmitās* oder Vollkommenheiten sowie auch als Mittlerer Weg vorgestellt, das heißt als Pfad zwischen allen Extremen oder jenseits von ihnen. Dies sind nur einige wenige Arten, wie man den Pfad beschrieben hat.

Was das Ziel angeht, so umschreibt man es – durchaus vorläufig – als Buddhaschaft in der Bedeutung Höchster und Vollkommener Erleuchtung. Auch dieses Ziel lässt sich begrifflich unterschiedlich fassen. Man kann es als höchste Weisheit, absolute Erkenntnis oder Einsicht in die Dinge, „wie sie wirklich sind“ betrachten, als die Fülle des Erbarmens, das sich auf alle Lebewesen gleichzeitig strömt, oder auch als unbegrenzte spirituelle, ja sogar transzendente Energie, die in alle Richtungen hin ausstrahlt. Man kann es sich auch als eine vollkommene, äußerste Reinheit vorstellen, eine Reinheit, die nicht nur frei vom Makel des Bösen, sondern sogar frei vom Gegensatz von Gut und Böse ist. Man kann Erleuchtung auf diese und viele weitere Arten auffassen. Vor allem aber können wir sie uns als eine Erfahrung vorstellen, als *die* Erfahrung und sogar die Spitzenerfahrung oder, wenn man so will, die Erfahrung, mit der alle Erfahrungen enden.

Was aber ist eigentlich eine „Erfahrung“? Wir benutzen diesen Begriff ziemlich häufig, doch was meinen wir damit? In gewissem Sinn ist jedes Objekt der Wahrnehmung überhaupt, ob körperlich oder geistig, ob sinnlich konkret oder abstrakt, eine Erfahrung der einen oder anderen Art. Gewöhnlich ziehen wir es aber vor, Erfahren von Denken – zumindest vom abstrakten oder begrifflichen Denken – zu unterscheiden. Im Grunde sind Erfahrungen Vorgänge des Wahrnehmens und Fühlens; sie bedeuten ein wirkliches Durchleben eines Ereignisses, das tatsächliche *Erleben*, wie man auch sagt, und nicht bloß die „Erfahrung“ es zu betrachten oder zu kontemplieren. Erfahrung legt also „wirkliches Leben“ im Unterschied zum vorgestellten oder imaginären Leben oder Dasein nahe.

Erleuchtung als Erfahrung bedeutet daher Erleuchtung als etwas, das man wirklich wahrnimmt und wirklich empfindet. Wie William Wordsworth in seinem Gedicht „Tintern Abbey“ schreibt, wird sie „im Blut gefühlt, ums Herz gespürt“. Man spürt sie in allen Nerven und in den Knochen. Sie ist nichts, worüber man nur abstrakt nachdenkt und spekuliert, nichts, das man sich ausmalt und fantasiert, sondern etwas, das man durchlebt. Gleichwohl – wenn Sie die Erfahrung der Erleuchtung durchleben, geschieht das auf eine Art, durch die sie sich auf einzigartige Weise von allen anderen Erfahrungen abhebt.

Bei jeder anderen Erfahrung kommen Sie sozusagen am anderen Ende wieder heraus; und dann sind Sie vielleicht heil oder auch (in gewissem Ausmaß) nicht mehr heil. Sie kommen aber nicht am anderen Ende der Erleuchtungs-Erfahrung heraus. Hier gibt es kein anderes Ende. Es mag dabei wohl ein Ende von „Ihnen“ geben, doch das ist eine andere Geschichte. „Sie“ kommen jedenfalls nicht am anderen Ende heraus. Man kann es auch so ausdrücken, dass Ihr Leben, nachdem Sie Erleuchtung erfahren haben, nicht als Sie, sondern als Erleuchtung weitergeht oder, besser noch: Ihre Leben wird zu einem sich fortsetzenden Teil von Erleuchtung selbst.

Wie aber sind wir nur darauf gekommen, uns Erleuchtung auf solche Weise – als Erfahrung – zu denken? Die bloße Tatsache, dass wir uns daran gewöhnt haben, sollte uns nicht glauben ma-

chen, es sei auch die natürliche, unvermeidliche oder gar einzige Art, wie man darüber nachdenken kann. Eigentlich ist es eine ziemlich seltsame Art, und es geht auch ganz anders.

Wenn es im indischen Buddhismus um Erleuchtung geht, spricht man nicht von einer Erfahrung. Manche Beschreibungen in den Pāli-Schriften der Theravāda-Schule kommen offenbar der Art und Weise, wie der Buddha lehrte, recht nahe, und es gibt in ihnen keinerlei Hinweise auf Erleuchtung als Erfahrung. Soweit wir wissen, dachten die frühen Buddhisten überhaupt nicht in einem solchen Begrifflichkeit über Erleuchtung. Erfahren oder Erleben ist zwar implizit, aber nicht ausdrücklich angesprochen: In der Tat gab es in der Pāli-Sprache dafür gar keinen Ausdruck.

Erst in einem späteren Text, dem *Laṅkāvatāra*, einem der bedeutendsten Mahāyāna-Sūtras, finden wir einen Ausdruck, der von D. T. Suzuki, dem Übersetzer dieser Schrift, als „die Erfahrung edler Weisheit“ übertragen wurde. Demnach scheint es, als habe es eine Akzentverschiebung zwischen den frühesten Pāli-Schriften und diesem relativ späten Sūtra gegeben, das in seiner gegenwärtigen Form kaum weniger als achthundert Jahre nach Lebzeiten des Buddha erstellt wurde. Man könnte sogar sagen, seine Betonung auf Erfahrung beziehungsweise auf etwas, das unserem heutigen Erfahrungsbegriff annähernd entspricht, spiegele Entwicklungen wider, die damals in Indien analog zu sehr viel späteren Entwicklungen im Westen eingetreten waren.

Gleichwohl ist das Wort „Erfahrung“ (*experience*) in Suzukis englischer Übersetzung des *Laṅkāvatāra* genau genommen eine bloß annähernde, eher freie Übersetzung des Sanskrit-Begriffs *gatigocara*. Ebenfalls im *Laṅkāvatāra* finden wir den Begriff *pratyātmagocara*, den Suzuki als „innere Verwirklichung“ (*inner realization*) überträgt. Auch dieser Begriff ähnelt in seiner Bedeutung etwas, das unserer Vorstellung von Erfahrung nahe kommt, aber doch nicht nahe genug, um es auch so zu nennen. Wenn wir also vielleicht auch akzeptieren müssen, dass das *Laṅkāvatāra* in gewisser Weise von Erleuchtung als einer Erfahrung spricht, macht es dies doch auf eine ziemlich indirekte, mehrdeutige Weise (denn weder *gatigocara* noch *pratyātmagocara* können mit dem Wort „Erfahrung“ genügend präzise wiedergegeben werden).

Es ist schwierig, auf Pāli und Sanskrit von Erleuchtung als einer Erfahrung (im uns geläufigen Sinn des Begriffs) zu sprechen. Es ist ungefähr dasselbe, als wollte man eine andere, unter westlichen Buddhisten gängige, den frühen Buddhisten anscheinend aber fremde Vorstellung ausdrücken, dass nämlich „alles Leben eins“ sei. Zwar mag es durchaus gerechtfertigt sein, die buddhistische Lehre im Sinne der Aussage „alles Leben ist eins“ zu deuten oder umzudeuten, doch kann man das weder auf Pāli noch auf Sanskrit auch so ausdrücken. Es handelt sich hier um eine ganz andere Ausdrucksweise – eine Form sich auszudrücken, die das Ergebnis des modernen westlichen Denkens ist.

Wenn Sie „Erleuchtung ist eine Erfahrung“ oder „Alles Leben ist eins“ ins Pāli oder Sanskrit übersetzen, dann werden Sie damit die Sūtras nicht nur übersetzen, sondern neu deuten, neu denken und – wenn man es so sagen will – neu erfahren oder neu erschaffen. Das aber ist einigen buddhistischen Schulen zufolge etwas, das man nicht tun darf. Aus ihrer Sicht ist *navakata*, „neu machen“, und das ist gleichbedeutend mit Ketzerei.

Erleuchtung als Erfahrung zu bezeichnen ist somit eine Ausdrucksweise, die – um eben dasselbe Wort zu benutzen, über das wir hier sprechen – für unsere eigene, besondere Art des Erfahrens eigentümlich ist. Die Dinge als Erfahrung zu sehen, gehört zu der Art und Weise, wie wir heutzutage im Allgemeinen die Religion und sogar das Leben selbst betrachten.

Religion als Erfahrung betrachtet

Wie aber kam es dazu? Hier ist nicht der Ort für eine detaillierte historische Analyse, doch kurz und knapp können wir sagen, die europäische Religion sei bis zum Beginn der Reformationszeit im sechzehnten Jahrhundert eine viel reichhaltigere und komplexere Erscheinung gewesen als seit jener Zeit. Damals bot Religion – die fast nur aus einem einzigen Strang des Christentums,

das an die Stelle früherer Glaubensmeinungen getreten war, bestand – noch eine breite Palette unterschiedlicher Aspekte. Es gab die Doktrin, vor allem in Gestalt von Theologie und scholastischer Philosophie; es gab Ethik; es gab Ritual, Sakrament und Liturgie; es gab Festtage, Feiern und Prozessionen; es gab gesellschaftliche Institutionen, Volksbräuche, Recht (etwa das kanonische Recht), Mythos, Legenden, Mystik, Askese – und es gab sogar Unerklärliches und Wunder. Bis zum Beginn der Reformationszeit machten alle diese Dinge zusammen die Religion aus. Wir können auch noch die Künste dazuzählen – Malerei, Bildhauerei, Baukunst und Musik –, die alle in ihren ehrgeizigsten und höchstentwickelten Formen vorwiegend oder wenigstens scheinbar Religion als das vorherrschende Wertesystem betrafen und sie feierten. Folglich besaßen wir in Europa zu einer gewissen Zeit in der Religion etwas, das wahrlich prunkvoll, verschwenderisch reichhaltig, höchst komplex und sehr inspirierend war.

Doch die große Synthese zerbrach. Mit der Reformation trat, zumal in den protestantischen Teilen Europas, ein Wandel ein. Es gab nicht mehr nur eine christliche Doktrin, und je mehr sich die miteinander zerstrittenen, um Vorherrschaft ringenden Versionen des „wahren Glaubens“ vervielfältigten, desto starrer wurde die Doktrin. Allmählich verschwanden die Mythen, Legenden und farbenprächtigeren Elemente, und dies besonders in den protestantischen Ländern. Die Rituale verkümmerten zu einem schwachen, gespenstischen Abglanz ihrer selbst. In manchen Gegenden wurden sie gänzlich verbannt. Die schönen Künste wurden zunehmend weltlich. Kirche und Staat gingen getrennte Wege. Religion war nunmehr vom weltlichen Leben geschieden und wurde zunehmend zu einer Angelegenheit privater Moral und persönlicher Gefühle.

In England verstärkte sich dieser Trend während der viktorianischen Epoche. Damals wurde die überlieferte religiöse Lehre vom Ursprung der Welt und der Menschheit durch Entdeckungen auf den Gebieten von Geologie und Biologie entscheidend untergraben – ganz besonders durch Darwins Evolutionstheorie. Für viele gute, ernsthafte und aufrichtige Menschen wurde die christliche Religion intellektuell zunehmend unhaltbar. Manche, wie Matthew Arnold, sahen in der Religion bloß noch als „mit Emotion eingefärbte Moral“. Diese Moral aber war oft kaum mehr als gesellschaftliche Konformität und die Emotion kaum mehr als nostalgische Gefühle für einen verlorenen Glauben. Anderen ging es umgekehrt: Religion war mit Moral gefärbte Emotion, und im Lauf der Jahrzehnte blichen die Spuren der Moral in den Emotionen immer mehr aus.

Zu jener Zeit nun, vor mehr als hundert Jahren, machte der Buddhismus erstmals einen deutlichen Eindruck im Westen. Falls uns an einem Datum liegt, können wir es in das Jahr 1879 legen, das Jahr der Veröffentlichung von Sir Edwin Arnolds schönem und zurecht gefeierten Gedicht über das Leben des Buddha, *Die Leuchte Asiens* („The Light of Asia“)¹ Unvermeidlich, wie es wohl war, betrachtete man den Buddhismus aber in derselben Weise wie das Christentum, nämlich entweder als ein ethisches System oder als eine besondere Art religiösen Empfindens oder Fühlens – und das heißt: als Erfahrung.

Damit hätte man auch vorhersagen können, dass man den Buddhismus zu jener Zeit kaum als eine „Doktrin“ oder „Philosophie“ ernst nehmen würde. Wir verwenden diese Begriffe hier nur mangels besserer – er ist auch weder Doktrin noch Philosophie. Die Tiefen des buddhistischen Denkens wurden zu jener Zeit nicht ausgelotet. Man machte nicht einmal einen Anfang damit, und auch heute, mehr als hundert Jahre später, sind wir noch weit davon entfernt.

Es wäre auch nicht schwierig gewesen vorherzusehen, was die Menschen mit den buddhistischen Mythen und Legenden anfangen würden. Der lange und vergebliche Kampf der christlichen Mythen und Legenden, sich als geschichtliche Tatsachen einzukleiden, hatte den Menschen alle Lust auf etwas vertrieben, das ihnen nur als mehr desselben vorkommen konnte – wenn auch diesmal als „buddhistisch“ etikettiert. Wenn es um Rituale, Feiern und gesellschaftlichen Institutionen sowie all die volkstümlichen, farbenprächtigen Erscheinungen im Buddhismus ging, dann

¹ Edwin Arnold, *Die Leuchte Asiens. Erzählungen eines indischen Buddhisten*. Phänomen Lüchow, Neuenkirchen bei Bassum 2006.

hielten die sehr, sehr wenigen Menschen im damaligen Europa, die sich selbst als Buddhisten verstanden, sie vermutlich für völlig indiskutabel. Dabei mochten sie etwa so argumentieren: Hatte denn nicht der Buddha selbst – guter Protestant, der er doch war – die Riten und Feiern als Fessel verdammt?

Auf dem Hintergrund dieser anfänglichen Aufnahme des Buddhismus im Westen als eine Religion der Ethik und der „Erfahrung“ hätte man am Ende des 19. Jahrhunderts wohl ebenfalls vorhersagen können, welche Formen des Buddhismus während der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts im Westen besonders populär sein würden. Das waren natürlich Theravāda und Zen – wobei Theravāda für den Kodex ethischer Regeln steht und Zen für Erfahrung. Die Art und Weise, wie wir heute im Westen den Buddhismus verstehen, ist somit das Ergebnis unserer Gewohnheit, Religion ganz allgemein zu sehen. Auf kaum merkbare Weise haben wir diese Gewohnheit allmählich im Verlauf Hunderter von Jahren ausgebildet.

Leben als Erfahrung betrachtet

Die Art und Weise wie wir, sogar unbewusst, Religion betrachten, ist eng mit der Art und Weise verbunden, wie wir das Leben selbst betrachten. Mit „Leben“ meine ich hier das organisierte Leben der menschlichen Gemeinschaft oder das soziale Leben in seiner weitesten Bedeutung mit seinen verschiedenen Aspekten politischer, ökonomischer, kultureller und familiärer Art. Vielleicht müssen wir uns aber weniger die Frage stellen, wie oder was wir über das Leben schlechthin fühlen, als die Frage, ob viele von uns überhaupt sehr viel über das Leben fühlen. Müssen wir denn nicht ehrlicher Weise sagen, dass die meisten von uns sich vor allem nur verwirrt und verunsichert fühlen?

Das Leben ist wahrlich so kompliziert geworden, dass es manchmal scheint, als seien wir in einer gewaltigen Maschine gefangen, die zu groß und komplex ist, als dass wir sie verstehen oder etwas mit ihr tun könnten. Zwar sind wir äußerst gut über alles Mögliche informiert, das in der Welt passiert, doch wenn diese Ereignisse unser eigenes Leben unmittelbar und tief berühren, sind wir offenbar machtlos etwas daran auszurichten. Der Monster-Truck des Weltgeschehens rollt weiter. Selbst wenn seine Räder das Leben in uns platt walzen, scheint es, als könnten wir nichts tun. Man kann sich leicht hilflos, machtlos und frustriert fühlen.

Zugleich kann einem das Leben als ein ziemlich trübes, eintöniges Geschehen erscheinen. Wir rumpeln oder kriechen auf Pfaden, die teilweise sogar schon vor unserer Geburt für uns ausgelegt wurden. Man muss kaum beschreiben, wohin die vertraute Reise führen wird. Zuerst kommt die Schule, und natürlich wird man nicht gefragt, ob man zur Schule gehen will. Nach der Schule kommt dann irgendein Mischmasch von Beruf und Ehe, Hypotheken und Kindern, Beförderung (was noch mehr Arbeit bedeutet), Arbeitslosigkeit oder Rentenalter, und irgendwann unvermeidlich der Tod. Das ist es, was Leben für die meisten Menschen bedeutet, und scheinbar gibt es keine Alternative dazu. Das Rad hält uns gefangen, und es rollt weiter und weiter.

In einem eindrucksvollen Gemälde hat Edward Burne-Jones² diese missliche Lage sehr plastisch dargestellt. Sein Bild trägt den Titel „Das Glücksrad“ („Rad des Elends“ wäre wohl passender gewesen) und zeigt ein gewaltiges Rad, das von einer Frau mit ziemlich strengem Gesichtsausdruck gedreht wird. Eine ganze Reihe hilfloser Männergestalten sind an dieses erbarmungslos kreisende Rad gebunden. Es zeigt ein Muster des Sinnerlebens, das viele Menschen vielleicht im eigenen Leben wieder erkennen werden.

Für die meisten Menschen ist ihre Arbeit – in der Bedeutung entlohnter Beschäftigung – für den Sinn, den sie im Leben finden, ausschlaggebend. Sie widmen der Arbeit in diesem Sinn mehr Zeit und Kraft als irgendeiner anderen Aktivität, Schlaf vielleicht ausgenommen. Im Allgemeinen wird Arbeit aber als etwas Dumpfes, sich Wiederholendes, Ermüdendes und Langweili-

² Edward Burne-Jones (1833-1898), britischer Maler, der mit der Spätphase der Prä-Raffaeliten verbunden war.

ges empfunden. Nur wenige finden wirklich Freude oder Erfüllung in ihr; wenige erleben sie als schöpferisch und als Möglichkeit, ihre Kräfte wirklich auszuleben. Manchmal platzen die Menschen fast vor Energie, doch nur selten können sie sie auch in ihre Arbeit einbringen, selbst wenn sie eine haben; dort wird sie nicht gebraucht. Wenn es aber keine schöpferischen Ausdrucksmöglichkeiten für diese Kräfte gibt, fühlen sich diese Menschen frustriert, machtlos und tief innerlich voller Groll. Doch allzu häufig haben sie auch keine Möglichkeit, ihren Groll auszudrücken. Der Ausdruck von Groll ist ein Luxus, den sich nur wenige Arbeiter leisten können. Wen gäbe es denn auch, wenn man in einem multinationalen Konzern arbeitet, gegen den man ihn richten könnte? Verständlicherweise leben manche derer, die kaum etwas zu verlieren haben, ihren Groll in kriminellen Handlungen und sogar in Gewalttaten aus.

Wenn wir unsere Kräfte nicht ausdrücken können, verlieren wir allmählich die Verbindung zu unseren Gefühlen; wenn wir die Verbindung zu unseren Gefühlen verlieren, verlieren wir den Kontakt zu uns selbst; und wenn wir den Kontakt zu uns verlieren, verlieren wir die Verbindung zum Leben. Wir werden dumpf, müde, mechanisch, tot. Wir werden zu wandernden Leichen. Wir alle kennen diesen Zustand mehr oder weniger gut; hin und wieder befanden wir uns schon selbst in ihm, und sei es nur in gewissem Ausmaß. Und wir haben andere in diesem Zustand gesehen. William Blake³, der große Dichter und Visionär sah es schon vor zweihundert Jahren, in den Tagen der schmutzigen Morgenröte der industriellen Revolution. Er schrieb:

I wander thro' each charter'd street,
Near where the charter'd Thames does flow,
And mark in every face I meet,
Marks of weakness, marks of woe.

(Ich wandere durch jede kanalisierte Straße, / Dort, wo die kanalisierte Themse fließt / Und bemerke in jedem Gesicht, dem ich begegne / Zeichen der Schwäche, Zeichen des Leids.)

Wir können eben diese „Zeichen der Schwäche, Zeichen des Leids“ auch in den Gesichtern der Menschen in unseren Straßen, Autos, Bussen und Zügen heute sehen. Wenn überhaupt, dann ist der einzige Unterschied der, dass diese Zeichen heute, zweihundert Jahre nach Blake, noch tiefer eingegraben sind.

Doch Menschen sind natürlich sehr belastbar; die Energie ist immer noch da, so deformiert und tief versteckt sie auch sein mag. Wir bleiben nicht einfach liegen und lassen die Dinge über uns ergehen – und das ist auch recht so. Wir suchen nach etwas, um die Gefühle der Frustration und Benommenheit zu lösen. Wir suchen nach etwas Aufregendem, etwas, das uns einen kleinen Kick gibt, etwas, das uns lebendiger fühlen lässt, uns aus unserer Lethargie herausreißt und uns alles – wenigstens eine Zeitlang – vergessen lässt.

Und so wenden wir uns Essen, Sex, Alkohol und anderen Drogen zu, dem Fernseher oder passivem Konsum von Musik, Kunst und Literatur – mit der gelegentlichen Extravaganz eines besonders teurem Kleid, eines schnelleren Autos, stärkeren Motorrads oder flacheren Laptops. Für eine Extradosis Stimulation überlassen wir uns der urtümlichen Massenerregung im Fußballstadion oder auch der blutrünstigen Wildhatz mit Jagdhunden. In seiner Extremform sucht diese Neigung Befriedigung in Gewalttätigkeit und Sadismus. Auf unserer Suche nach Erlösung aus der Langeweile wenden wir uns den unterschiedlichsten Dingen zu, vom Erhabenen zum Schäbigen, von Beethoven zu Bingo.

³ William Blake (1757-1827), englischer Dichter, Maler und Kupferstecher, wurde zu Lebzeiten kaum anerkannt. Aus heutiger Sicht gilt er als eine der einflussreichsten Gestalten der romantischen Bewegung in England und Europa.

Jeweils für sich genommen, sind natürlich diese Beispiele nicht allesamt schlechte Dinge. Das Fragwürdige liegt darin, wie wir mit ihnen umgehen – das ist es, was daran neurotisch oder, in der überlieferten buddhistischen Sprache, „unheilsam-schädlich“ (*akusala*) ist. In der Tat wird alles, das wir bloß unternehmen um Langeweile und Frustration zu vertreiben, uns auf lange Sicht noch leerer, frustrierter, ausgelaugter und erschöpfter als zuvor machen. Wie wir wissen, ist diese sinnlose Anstrengung bedauerlicherweise ein universelles Phänomen der Moderne. Und so haben wir dem Leben gegenüber oft ziemlich zwiespältige Gefühle. Einerseits finden wir es bedrückend, frustrierend, belastend und lähmend. Andererseits aber erwarten wir von ihm etwas, das jene Frustration von uns nehmen wird: etwas Ausgleichendes, Erlebnisse und *Erfahrungen*.

Hier können wir deutlicher sehen, wie die Art, wie wir die Religion betrachten, mit unserer Art, das Leben zu betrachten verbunden ist. Letzten Endes betonen sie ein und dasselbe, nämlich Erfahrung (in der weiteren Bedeutung des Worts). Deshalb ist es auch nahezu unvermeidlich, dass wir auch bei Erleuchtung vor allem an Erfahrung denken. Aus rein historischen Gründen neigen wir dazu, uns Religion und Erleuchtung als eine Erfahrung vorzustellen. Und aufgrund des allgemeinen Wesens des modernen Lebens befinden wir uns ohnehin auf der Suche nach Erfahrungen; wir suchen nach *der* Erfahrung, die uns über jenes Leben und sogar über uns selbst hinaus tragen wird.

Somit nehmen wir nicht nur auf ganz natürliche Weise die Haltung ein, Religion als Erfahrung zu betrachten, sondern wir haben auch ein neurotisches Bedürfnis nach Erfahrungen, um unsere weltliche Langeweile und Frustration zu lindern. Wir legen eine sehr große Betonung auf Erfahrung; wir greifen begierig nach Erfahrungen, und diese Betonung ist ungesund, weil wir sehr oft vom wirklichen Erleben und Erfahren entfremdet sind.

Erleuchtung als Erfahrung gesehen

Viele Menschen, die sich der einen oder anderen spirituellen Überlieferung der Welt als ihrer jeweiligen Lieblingssorte von Erfahrungen zuwenden, sind fest an dieses neurotische Begehren – und zur gleichen Zeit an die Entfremdung – von Erfahrungen gekettet. Immerhin sind sie schon gewisser der eher üblichen Arten sich zu zerstreuen überdrüssig geworden. Gelegentlich sind sie sogar schon ganz aus dem normalen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben ausgestiegen, und sei es auch nur, weil sie zu weich oder empfindsam waren, um damit zurecht zu kommen. Da sie nun nichts und vielleicht auch niemanden haben, wohin sie sich wenden können, sind sie bereit alles nur Erdenkliche auszuprobieren, um diese dumpfe, schmerzende innere Leere zu füllen.

Nun geistern sie in spirituellen Gruppen und Seminaren herum, in religiösen und okkulten Buchläden, in Meditationsklassen und Einweihungen. Sie versuchen sich an Astrologie, Magie und Hexenkulten – and weißer und schwarzer, und wahrscheinlich auch an einer Art grauen Magie. Sie erproben Spiritismus, Kabbala, Vedanta, Sufismus, Daoismus und Buddhismus. Was immer zu versprechen scheint, es werde sie von sich selbst erlösen, was immer ihrem Leben einen Schimmer von Bedeutung verleihen, was immer ihnen eine Erfahrung vermitteln könnte, sie probieren es aus.

Kurze Zeit, nachdem ich in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts nach gut zwanzig Jahren in Indien nach England zurückkehrte, besuchte ich einmal eine bekannte okkulte und östliche Buchhandlung in London. Ich kam mitten in der Woche dorthin, und zu meiner großen Überraschung war sie mit Leuten voll gepackt, die allesamt gänzlich blind für einander schienen. Sie klebten mit ihren Augen an den Bücherregalen und schienen geradezu wie festgenagelt. Als ich den Laden betrat, fiel mir auch auf, dass er von einer schweren, niederdrückenden Atmosphäre durchdrungen war, die mir irgendwo schon einmal begegnet war – doch mir war entfallen, wo und bei welcher Gelegenheit.

Dann fiel es mir wieder ein. Zwei Jahre zuvor war ich in einem großen Kaufhaus in einer englischen Küstenstadt gewesen, und in der Abteilung für Nahrungsmittel standen wie Wachs-

puppen ein paar ältere Frauen, die ihren Blick regungslos auf die Waren gerichtet hielten. Sie starrten sie mit einer Haltung an, die man nur als eine dumpfe, reptilienartige Gier beschreiben kann. Es war genau diese Gier, die ich nun in der Buchhandlung sah und spürte. Es war dieselbe Begierde nach Geistesfutter, nach etwas Nährendem, dasselbe neurotische Verlangen nach Erfahrung.

Man muss aber eine ganz wesentliche Unterscheidung zwischen dem neurotischen Verlangen nach höherer spiritueller Erfahrung und einem echten *Streben* nach einer solchen Erfahrung machen. Im Kern geht es dabei um den Unterschied zwischen aneignen wollen und erzielen wollen. Man erzielt oder erreicht etwas als Ergebnis eines allmählichen Wachsens, einer Ausweitung des eigenen Seins und Bewusstseins in höhere Ebenen und neue Dimensionen. Eine solche Erweiterung ist in gewissem Sinn ein natürliches Geschehen. Im Gegensatz dazu besteht Aneignen in unserem Zusammenhang in dem Versuch, die höhere Stufe oder Dimension in Besitz zu nehmen – und dies durch und für sich selbst, *so wie man jetzt ist*. Das ist ein unnatürlicher und unrealistischer Vorgang. Er ist unrealistisch, weil er überhaupt nicht erfolgreich sein kann.

Erzielen ist wie das Wachsen oder die allmähliche Entfaltung einer gesunden Pflanze bis zur Blüte. Aneignen hingegen bedeutet, dass wir etwas zu uns nehmen, das wir nicht selber erzeugt haben. Dann sind wir eher wie eine vernachlässigte Pflanze mit einer gestohlenen Blüte – vielleicht sogar einer Blüte aus Plastik –, die an uns, einen saftlosen Stiel, gebunden wird. Das ist nicht anders, als würden wir ein lebloses Scheinbild der goldenen Blüte des Buddha selber, der Blüte der Erleuchtung, an die verdorrten Zweige unseres eigenen Lebens hängen. Erzielen ist daher ein Prozess des Wachsens, Aneignen einer des Ergreifens, eine Art Schaufenstereinbruch ins Absolute.

Diese greifende Haltung gegenüber spirituellen Erfahrungen ist aber nicht die schlimmste Art des Besitzenwollens. Es spricht durchaus auch etwas für jene Menschen, die das, was sie haben wollen, mit beiden Händen packen. In gewissen schwachen Momenten kann man beispielsweise kaum anders, als widerwillig die Kühnheit von Bankräubern zu bewundern. Weitaus ungesünder, weitaus hoffnungsloser ist aber die Haltung passiver Erwartung: Mit weit offenem Mund liegt man zurück gelehnt da und wartet auf die Erfahrung, die andere einem einflößen werden. Man beansprucht transzendente Erfahrung für sich selbst, als sei sie ein unveräußerliches Naturrecht, und man nimmt jeden Gedanken übel, dem zufolge irgend jemand, und vor allem man selbst, bloß deshalb von dieser Erfahrung ausgeschlossen werden könnte, weil er ihr nicht gewachsen ist. Die Vorstellung, das Universum schulde uns nicht nur ein Leben, sondern auch eine Erfahrung – und sogar *die* Erfahrung – ist ein besonders unfähig machender Fall jener Fehlhaltung, die wir entwickeln können, wenn wir uns Erleuchtung als Erfahrung vorstellen.

Ich habe diese Fehlhaltungen hier auf extreme und sogar übertriebene Weise betrachtet, um sehr deutlich zu zeigen, wonach wir wirklich suchen, wenn wir Anleitung durch östliche spirituelle Überlieferungen – zumal durch den Buddhismus – suchen. Der Zweck unserer Übung ist ganz und gar praktisch. Schließlich gehört die kulturelle Konditionierung, die Fühlen und Erfahren betont, zu den harten Tatsachen unseres Lebens. So ist die moderne Welt mit ihren Hochgeschwindigkeitsreisen, ihren Massenmedien, Kontrollen und Regulierungen nun einmal. Wir können es gar nicht vermeiden, in mehr oder weniger großem Ausmaß von der Welt beeinflusst zu sein, in der wir leben. Wir *sind* die heutige Welt, jeder von uns in gewissem Grad und so, dass jeder und jede in gewissem Ausmaß entfremdet ist – sich selbst entfremdet und dem Leben entfremdet. Ob wir wollen oder nicht, wir alle suchen daher nach Kompensationen.

Und so nähern wir uns dem Buddhismus mit sehr gemischten Motiven, die teilweise gesund und teilweise ungesund sind. Zweifellos würden wir alle am liebsten im Sinne von Wachsen, Gedeihen und Erzielen denken, doch nur zu oft folgen wir dem Muster des Aneignens – wir ergreifen. Wir müssen uns der ganzen tieferen Neigung gewahr werden, uns das Ziel als Erfahrung vorzustellen, denn die Folgen dieser Denkweise sind potenziell verhängnisvoll für das spirituelle

Leben. Bevor wir darum das Thema von Erleuchtung als Nicht-Erfahrung betrachten, sollten wir uns noch klarer werden, worin diese Gefahren eigentlich bestehen.

Wenn unsere Haltung die eines neurotischen Verlangens ist, wenn wir passiv oder anspruchsvoll sind und erwarten, man solle uns eine spirituelle Erfahrung *geben*, dann werden unsere Erwartungen in eine oder andere von drei verschiedenen Klassen fallen. Wir werden erwarten, dass die Erfahrung von *irgendwoher*, von *irgendwem* oder von *irgendetwas* kommt. Aufgrund dieser dreifachen Erwartung können wir zu Opfern dreier Syndrome werden, die ich nun als pseudo-spirituelle Exotik, pseudo-spirituelle Projektion und pseudo-spirituellen Technizismus beschreiben werde.

Pseudo-spirituelle Exotik

Pseudo-spirituelle Exotik besteht in der Erwartung, die „große Erfahrung“ werde aus der weiten Ferne kommen – je weiter, desto besser. Idealerweise sollte sie aus dem Weltraum kommen, doch wenn das nicht möglich ist, dann wenigstens aus dem Orient. Das gilt natürlich nur, sofern wir selbst im Westen leben. Falls wir im Osten leben und an demselben Syndrom leiden, dann erwarten wir die Ankunft der großen Erfahrung aus dem Abendland. Es heißt, dass manche junge japanische Buddhisten gerne christliche Choräle in ihren Tempeln singen, weil sie so schön exotisch klingen.

Wir im Westen halten es mehr oder weniger genauso. Historisch gesehen ist der Buddhismus orientalischen Ursprungs. Gewöhnlich kommt er auch in orientalischer Einkleidung, manchmal sogar mit orientalischen Prunk, zu uns. Seine Vertreter tragen indische, japanische oder tibetische Roben, und diese zauberhafte Kleidung fasziniert uns natürlich in ihrer Fremdartigkeit und Schönheit. Problematisch daran ist, dass wir an der Verpackung vielleicht stärker interessiert sind als an ihrem Inhalt, dem Buddhismus als einer universell gültigen spirituellen Lehre, die in ihrem eigentlichen Wesen weder östlich noch westlich ist. Wir können sogar glauben, der Buddhismus *sei* das Kostüm, in dem er auftritt. Vielleicht gehen wir so weit zu glauben, wir müssten nur einen kleinen Zipfel dieser Kleidung zu fassen kriegen – gewissermaßen eine kleine Reliquie – und dann hätten wir etwas essenziell Buddhistisches, etwas von spiritueller Authentizität, das unser Leben auf magische Weise verwandeln werde.

Diese Vorstellung beruht auf der Grundannahme, der Osten sei gut und der Westen schlecht. Manche Leute sprechen sogar vom „östlichen Geist“, als ob dieser sich grundsätzlich vom „westlichen Geist“ unterscheide. Dabei gilt der östliche Geist als hochgradig spirituell, der westliche als grob materialistisch. Das ist natürlich eine völlige Verzerrung der Tatsachen.

Bedauerlicherweise verstärken manche östliche Lehrer diese Haltung. (Vielleicht sollte ich besser sagen, dass manche Menschen dies tun, die aus dem Osten kommen und den Anschein erwecken, sie würden lehren.) Sie beziehen gute Gefühle daraus und manchmal schmeichelt es auch, so muss man ganz unverblümt sagen, ihren nationalistischen Vorurteilen. Auch bei ihnen hat sich im Lauf der Jahrhunderte die Denkweise festgesetzt, die Verpackung selbst sei der Buddhismus – oder Vedanta oder Sufismus, worum es sich auch gerade handeln mag.

Selbstverständlich gibt es im Osten wirklich äußerst spirituelle Lehren, und natürlich können wir von diesen Lehren lernen und sollten dankbar sein, dass wir mit ihnen in Verbindung gekommen sind. Es sollte uns aber im Hinblick auf sie um Wahrheit gehen und nicht um Exotik.

Pseudo-spirituelle Projektion

Hier erwarten wir nicht, dass die Erfahrung von irgendwo her, vielleicht aus weiter Ferne, kommt, sondern von *jemand* anderem. Wie wir alle wissen, sind persönliche Beziehungen viel intensiver – viel „geladener“ – als nicht-persönliche. Genau aus diesem Grund ist dies Syndrom auch um einiges gefährlicher als das letzte. Die Person, von der wir die Erfahrung erwarten, ist natürlich der große Guru. Wir selbst müssen gar nichts tun. Das einzige, das wir kleinen, elenden Wichte tun müssen, ist dem Guru zu glauben, dass er uns die Erfahrung geben kann.

Natürlich kann uns die Erfahrung nicht von irgendeinem gewöhnlichen Menschen, ja nicht einmal von einem der üblichen Allerwelt-Gurus gegeben werden. Nur ein wahrhaft großer Guru – ein lebender Buddha – ein vollkommen verwirklichter Meister, die Verkörperung oder Inkarnation eines Gottes oder wenigstens ein persönlicher Stellvertreter Gottes auf Erden kann uns die Erfahrung geben. Solange wir nicht auf solche Weise an ihn glauben, werden wir auch unsere Erfahrung nicht bekommen. Doch nicht nur das: Weil wir es so nötig haben, an diese bestimmte Person zu glauben, dürfen wir uns auch keinen Zweifel erlauben und keine Kritik an ihr dulden. Zu Kritik gehört hier schon die geringste Abneigung sie als einen Gott oder eine vollkommen Erleuchtete Meisterin zu akzeptieren. Alle Menschen müssen genauso an den Guru glauben, wie wir es tun. Falls nötig, muss man sie eben dazu bringen, an ihn zu glauben. Es ist ja schließlich für ihr eigenes Wohl.

Wie aber wissen Sie eigentlich, dass der große Guru Gott oder Buddha oder Erleuchtet ist? Nun, das ist recht einfach. Sie wissen es, weil er es sagt. Damit entsteht eine sehr gefährliche Situation. Je größer die Behauptungen sind, die der Guru hinsichtlich seiner Verwirklichung aufstellt, desto wahrscheinlicher ist es, dass jene leicht verwundbaren Menschen, die es *nötig haben* an ihn zu glauben, auch glauben *werden*. Da heutzutage an solchen Menschen kein Mangel besteht, können aufgeblasene Gurus dieser Art rasch eine ziemlich große Gefolgschaft um sich sammeln.

Ein anderer Fall liegt vor, wenn ein gewöhnlicher Guru von seinen Anhängern zum großen Guru gemacht wird. Sie sehen mehr in ihm, als tatsächlich da ist. Er mag durchaus ein guter und auch ein spiritueller Mensch sein, doch sie projizieren Eigenschaften auf ihn, die er nicht wirklich besitzt, und manchmal erliegt er ihren Projektionen. Falls er es nicht tut, reagieren seine Anhänger häufig enttäuscht. Sie fühlen sich in Stich gelassen. Vielleicht werden sie sogar wütend, wenn er ihre Projektionen nicht annimmt und es nicht zulässt, dass sie ihn zu einem großen Guru aufbauen. Darum verlassen sie ihn. Sie suchen weiterhin nach dem großen Guru, nach jemandem, der ihnen die Erfahrung geben wird, nach der sie verlangen – oder der das wenigstens verspricht.

Das alles ist passiert und es wird auch weiterhin passieren, und das ist äußerst bedauerlich. Manchmal kann man kaum anders als sich zutiefst für das zu schämen, was im Namen östlicher Religionen und auch im Namen des Buddhismus geschehen ist und weiterhin geschieht. Es ist beschämend, auf welche Weise willensschwache und leichtgläubige Menschen von den jetzsettenen Gurus des zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhunderts ausgebeutet werden. In esoterischen und alternativen Zeitschriften und Lifestyle-Magazinen sieht man alle Arten solcher Gurus sich selbst anpreisen. Kaum anders als für ein Waschpulver stellen sie großartige Behauptungen über sich selbst auf und wollen, dass man sie unterstützt und an sie glaubt.

Wenn wir uns davor schützen wollen, müssen wir erkennen, wo die Quelle des Problems liegt. Sie liegt weniger in dem großen Guru als in uns selbst: in unserer eigenen Schwäche und Passivität, unserem Wunsch umsorgt zu werden, unserem neurotischen Verlangen nach Erfahrung – einer Erfahrung, die ein anderer uns als eine freie Gabe schenken muss. Überdies müssen wir erkennen, woher eine echte Lösung kommen wird: Auch sie liegt in uns selbst, in unserem Potenzial, selbst in die Erfahrung hinein zu wachsen – nämlich als Ergebnis unserer individuellen, verantwortlichen Anstrengung und Bemühung.

Pseudo-spirituelle Technizismus

Pseudo-spirituelle Technizismus besteht darin, dass man übertriebene Wichtigkeit auf bestimmte Methoden der Übung legt, vor allem auf Meditations- oder Konzentrationstechniken. Man glaubt, wenn man nur die eine richtige, unfehlbare Methode oder Technik finden werde, werde sie einem automatisch die Erfahrung vermitteln. Vielleicht glaubt man auch, dass man eine solche Methode oder Technik schon gefunden hat, und dann wird man natürlich sehr dogmatisch

und intolerant in Bezug auf sie. Man lehnt alle anderen Methoden als wertlos ab. Nur die eigene Technik, die Methode, zu der man selbst seine Zuflucht nimmt, ist die richtige und wirksame.

In fast jeder Schule kann man einen solchen pseudo-spirituellen Technizismus antreffen. Ich bin ihm früher ganz besonders unter Anhängern der so genannten „Vipassana-Meditation“ in Form der neuen burmesischen Satipatthana-Methode und in Verbindung mit Zen begegnet. Leider verhielten sich manche Menschen, die diese Methoden übten, eher verächtlich gegenüber anderen Arten der Meditationsübung. Sie glaubten, wer nicht die von ihnen bevorzugte Methode übe, meditiere eigentlich überhaupt nicht.

Diese neurotische Überbewertung nur einer bestimmten Technik vernachlässigt die Tatsache, dass es gerade im Buddhismus viele unterschiedliche Meditationsmethoden und viele Konzentrationstechniken gibt. Sie alle wurden im Lauf vieler Jahrhunderte erprobt, und sie alle wirken – sofern man sie denn auch tatsächlich übt. Die eine Methode mag sich für das eine oder andere Temperament oder auch eine bestimmte Entwicklungsstufe besser eignen als eine andere, doch wir können niemals sagen, irgendeine Methode sei für sich genommen besser als irgendeine andere.

Erleuchtung als Nicht-Erfahrung

Diese drei Syndrome sind die unheilsamen Folgen, wenn man sich Religion und Erleuchtung allzu buchstäblich und ausschließlich als Erfahrung vorstellt. Doch welche Alternative gibt es? Welche Medizin können wir verschreiben, die uns davon heilt? Zunächst einmal können wir ein einfaches, aber radikales Experiment machen: Hören wir einfach eine Zeitlang auf, im Sinne von Erfahrung zu denken und machen stattdessen einen Anfang, im Sinne von *Nicht-Erfahrung* zu denken; beginnen wir also, sogar über Erleuchtung selbst als Nicht-Erfahrung zu denken.

Man kann diese Art zu denken in den Pāli-Schriften auffinden. Im *Dhammapada* gibt es beispielsweise die Aussage „*Nibbāna-paramam sukham*: Nirvana ist das höchste Glück.“ Mit diesem Ausdruck wird nahegelegt, dass es einen Unterschied zwischen weltlichem Glück, einschließlich des größten himmlischen Glücks, und dem höchsten oder nirvanischem Glück gibt. Worin besteht dieser Unterschied?

Das wesentliche Merkmal weltlichen Glücks ist, dass es vom Kontakt der Sinnesorgane und des Geistes einerseits und ihren jeweiligen körperlichen oder geistigen Objekten andererseits abhängt. Es beruht auf irgendeiner Art Berührung zwischen einem Subjekt und einem Objekt. Kurz gesagt: Weltliches Glück beruht auf Erfahrung, es ist eine Form von Erfahrung. Nirvanisches Glück hingegen ist nicht auf solche Weise abhängig; es entsteht nicht in Abhängigkeit von irgendeiner Art Kontakt; es ist kein Ergebnis von Kontakt. Das Ende aller Kontakte ist Nirvana; das ist die Glückseligkeit von Nirvana. Insofern ist Nirvana keine Erfahrung, und wir können es nur als eine Nicht-Erfahrung beschreiben. Nirvana ist die Erfahrung, die man hat, wenn man zu erfahren aufgehört hat.

Nirvana als Nicht-Erfahrung wird auch als Aufhören (*nirodha*) beschrieben, das heißt: im Sinne des gänzlichen, vollkommenen, restlosen Aufhörens des Bedingten. Soweit es uns betrifft, ist dies gleichbedeutend mit dem Aufhören von Erfahrung – denn alle unsere Erfahrung ist bedingt. Das Erlöschen des Bedingten bedeutet das Erlöschen all unseres Erfahrens, weil bedingte Erfahrung die einzige Art von Erfahrung ist, die wir kennen. Wir kennen keine andere Art des Erfahrens. Wir kennen unbedingtes Erfahren nicht. Für uns ist unbedingtes Erfahren ein Widerspruch in sich, eine logische Unvereinbarkeit. Deshalb müssen wir in dem Ausmaß, in dem wir uns Nirvana oder Erleuchtung als Aufhören denken, es als Nicht-Erfahrung denken.

Hier aber stehen wir auf dem Mount Everest des Buddhismus, und dort ist die Luft sehr klar, aber auch eisig kalt. Vielleicht kommen wir besser wieder ein Stückchen weiter herunter und versuchen, eine positivere, konkretere Zugangsweise zu Erleuchtung als Nicht-Erfahrung zu finden – eine Art und Weise, die für die echte Erfüllung unserer tatsächlichen menschlichen Be-

dürfnisse hilfreicher ist. Wir müssen, kurz gesagt, nicht nur über Erleuchtung, sondern auch über Religion, über spirituelle Entwicklung und den buddhistischen Pfad oder Weg, als Nicht-Erfahrung denken. Ich werde nun drei Zugangsweisen zum buddhistischen Pfad als Nicht-Erfahrung vorschlagen. Sie alle sind eng miteinander verbunden. Die drei sind: den Pfad als *Wachstum*, als *Arbeit* und als *Pflicht* sehen.

Buddhismus als Wachstum sehen

Das vorrangige Bild des Wachsens ist das Bild einer Pflanze, und im traditionellen Buddhismus findet man es entsprechend häufig. Ein besonders wichtiges Beispiel ist die Vision, die der Buddha nach seiner Erleuchtung (sofern es ein „Nach“ der Erleuchtung gibt) hatte, als er weiter unter dem Bodhibaum saß. Er sah die gesamte Menschheit als ein großes Beet von Lotosblumen in verschiedenen Entwicklungsstadien. Die Welt überblickend, sah er manche Menschen, die sozusagen noch im Schlamm versunken waren, andere, die schon nahe die Oberfläche des Wassers berührten, und wieder andere, die schon aus dem Wasser empor ragten und mit weit geöffneten Blüten das Sonnenlicht tranken. Auf solche Weise sah der Buddha sämtliche Lebewesen: als Pflanzen – Lotosse – auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen.

Diese großartige Vision begleitete den Buddhismus während seiner zweieinhalbtausendjährigen Geschichte. Es gab viele große philosophische Entwicklungen, und einige von ihnen sind, so muss man schon sagen, reichlich trocken und abstrakt. Man findet viel Scholastik und später auch erheblichen Formalismus. Doch niemals vergaß man im Buddhismus diese Vision des Buddha von dem Beet der Lotosblüten, die sich im frühen Morgenlicht öffnen. Nie wurde dieses Bild des Wachsens und Sich-Entfaltens vergessen; und dieses Bild nahm noch viele Formen an.

Beispielsweise wurde es zum Lotosthron, jenem von vielen Blütenblättern umgebenen Sitz, auf dem unzählige Buddhas und transzendente Bodhisattvas sitzen und meditieren, lehren und Licht ausstrahlen. Es wurde zum großen, lotosartigen Zufluchtbaum mit seinem Hauptstamm und vier großen Ästen, die jeweils in einem Lotos mit vielen Blüten münden, auf denen Buddhas, *bodhisattvas*, *arahants*, *gūrus*, *yidams* und *dākinīs* sitzen. Vielleicht denken wir auch vor allem an das Bild der Pflanzen, wie es das *Lotos-Sūtra* in seinem Gleichnis von den Kräutern und Pflanzen gibt, das auch als Parabel von der Regenwolke bekannt ist. In diesem Gleichnis sieht der Buddha die Menschheit nicht als Lotosse, sondern als Pflanzen unterschiedlichster Art: Bäume, Sträucher, Rankengewächse, Gräser und Kräuter. Wenn es regnet, wachsen alle diese „Pflanzen“. Sie wachsen aber – und dies ist die besondere Lehre dieses Gleichnisses – auf ihre eigene Art und gerade so, wie es ihrer Natur entspricht.

Es ist nicht nötig, noch mehr Beispiele zu geben. Wir können uns damit begnügen zu sagen, dass sie alle bezeugen, wie hilfreich es ist, sich Buddhismus nicht im Sinne von Erfahrung vorzustellen, sondern als Wachstumsprozess, in dem wir den Dharma so aufsaugen, wie eine Pflanze den Regen trinkt. Wachsen ist etwas Umfassendes: das Ganze von uns wächst die ganze Zeit über – oder sollte wachsen. Das geschieht nicht etwa so, dass wir uns zum Wachsen hinauf arbeiten. Es ist ein kontinuierliches Geschehen. Wachsen tritt nicht erst am Ende des Vorgangs ein; indem wir uns schrittweise bemühen, wachsen wir. Die gesamte Bemühung ist Wachsen.

Wir können sagen, das spirituelle Leben oder der Pfad sei wie die Pflanze, und Erleuchtung, sein Ziel, sei wie die Blüte. In einem gewissen Sinn ist die Blüte natürlich von der Pflanze getrennt. Andererseits ist sie aber Teil der Pflanze, ihr natürliches Ergebnis, die Vollendung ihres Wachstums. Man kann sie der Pflanze nicht von außen aufpfropfen. Und sie erscheint auch nicht, bevor die Pflanze das Entwicklungsstadium erreicht hat, in dem die Blüte *natürlich* hervortritt. Gleichgültig, ob es uns voreilig oder zu spät vorkommen mag, die Blüte erscheint immer zur rechten Zeit.

Mit der Blüte der Erleuchtung verhält es sich ebenso. Wir werden das Ziel der Erleuchtung nur erreichen, indem wir dem Pfad folgen. Wir können Erleuchtung nicht ergreifen, als ob sie et-

was vom Folgen des Pfades Getrenntes sei. Erleuchtung ist vom Pfad nicht stärker getrennt als die Blüte von der Pflanze.

Das Bild von Pflanze und Blüte ist schön und völlig angemessen, doch wie alle Bilder ist es auch begrenzt. Irgendwann wird eine Blüte verwelken und ihre Blätter verlieren, doch das trifft auf die Krönung des spirituellen Lebens nun gar nicht zu. Wenn wir daher wünschen, dass unser Bild seine Bedeutung noch weiter steigern kann, müssen wir auch unsere Einbildungskraft weiter ausdehnen, um das Bild zu bereichern und zu entfalten.

Zunächst stellen wir uns dazu eine Blume vor, die nicht verwelkt und deren Blütenblätter nicht abfallen. Wir stellen uns eine Blüte vor, die weiter bestehen wird, wenn alle anderen Teile der Pflanze – Wurzel, Stängel und Blätter – schon verfallen sind. Vielleicht sollten wir es uns auch so vorstellen, dass die ganze Pflanze zur Blüte geworden ist, die nun frei am Himmel zu schweben scheint. Doch wie andere Blüten, so sät sich auch diese in neue Pflanzen aus, die ihrerseits wiederum Blüten hervorbringen, die ebenfalls weiter am Himmel treiben. Weil dies ein nie endendes Geschehen ist, das in alle Ewigkeit weitergeht, können wir uns nun auch vorstellen, der ganze Raum sei mit Blüten gefüllt. Diese meditative Vision des gesamten, mit einem riesigen Netz großer, goldener Lotosse gefüllten Raums – eines Netzes, das sich in alle Richtungen hin unendlich ausdehnt – zeigt, wie das buddhistische Leben in Wirklichkeit ist.

Es ist aber nun an der Zeit, dass wir auf die Erde zurückkommen und damit auch zu unserem Gefühl für Raum und Zeit. Wir müssen wieder von der Blüte zur Pflanze zurückkehren, zur individuellen Anstrengung zu wachsen und damit auch zu uns selbst. Das Gleichnis von den Pflanzen und Kräutern erinnert uns daran, dass eine Pflanze Regen benötigt – doch sie braucht noch einiges mehr um wachsen zu können. Sie braucht Sonnenlicht und vielleicht auch Wind; sie braucht Erde mit allem, was ein guter Boden enthält; sie braucht auch so niedere Dinge wie Dünger, und hin und wieder muss sie vielleicht sogar ein wenig beschnitten oder auch vor Fäulnis und wilden Tieren geschützt werden. Vielleicht benötigt sie sogar – es sei denn, sie ist zu stolz und verachtet eine solche Hilfe – einen Stock, der sie eine Weile lang stützt. Anders gesagt: Wachstum beruht auf einer Vielfalt günstiger Bedingungen.

Das bringt uns nun zu einem wahrhaft wichtigen Punkt: Wir müssen das Wachstumsgeschehen in einem größeren und sich immer mehr ausweitenden Kontext ansetzen. Das alles verlangt eine umfassendere und reichhaltigere Vorstellung vom Buddhismus selber. Buddhismus ist nicht bloß Ethik oder Meditation. Er ist viel mehr als diese beiden Dinge, so wichtig sie auch sind. Buddhismus ist eine Lehre, eine Doktrin und sogar eine Philosophie. Er ist eine lange Folge großartiger Mythen. Er ist ein Korpus von Legenden und ein komplexes System sozialer Institutionen. Er ist ein ausgewogenes Muster von Festen und Feiern. Er ist ein Schatzhaus der Künste, er ist Ritual und er ist Arbeit. Als Buddhisten müssen wir von all diesen Dingen genährt werden, wenn wir auch – je nachdem, was für eine Pflanze wir sind – von manchen mehr als von anderen benötigen.

Buddhismus ist auch eine große Bandbreite verschiedener Schulen, Bewegungen und Überlieferungen. Wir benötigen Nahrung von ihnen allen. Wir brauchen sie aber nicht in der einander weitgehend ausschließenden, manchmal auch sektiererischen Form, in der sie wenigstens in manchen Gegenden des Ostens existieren. Wenn wir hier im Westen im Licht des Buddhismus zu wachsen versuchen, benötigen wir das, was in ihnen allen wesentlich ist – das, was grundlegend, lebendig und nahrhaft in ihnen ist.

Vielleicht bietet der Triyāna-Buddhismus Tibets in dieser Hinsicht ein Modell. Wahrscheinlich liegen hoffnungsvolle Zeichen für den westlichen Buddhismus in der Tatsache, dass die Totengebeine des zeitgenössischen Theravāda und die erkalteten Teeblätter des modernen Zen in der allgemeinen Gunst nunmehr vom reichen Symbolismus des tibetischen Buddhismus ersetzt worden sind (wenn man einmal vom Aspekt der pseudo-spirituellen Exotik absieht, die in seiner Attraktivität mitschwingt). Vielleicht aber bietet uns der Tiantai-Buddhismus Chinas (der in Ja-

pan als Tendai-Schule weitergeführt wurde) ein sogar noch besseres Modell als der tibetische Buddhismus, denn er ist nicht bloß *Triyāna*, sondern *Ekayāna*: nicht drei Wege, sondern grundsätzlich einer.

Den Buddhismus als Arbeit sehen

Zunächst einmal möchte ich klarstellen, dass die hier gemeinte Arbeit nicht mit bezahlter Beschäftigung oder gar Lohnsklaverei verwechselt werden darf. Mit „Arbeit“ meine ich die produktive Verausgabung von Energie. Das ist die wahre, sogar edle Bedeutung des Worts „Arbeit“. Arbeit in diesem Sinn ist das genaue Gegenteil des passiven Wartens auf Erfahrungen. Sie ist das direkte Gegenteil eines neurotischen Verlangens nach Erfahrung. Sie ist eine freudige, schöpferische Sache. Arbeit ist produktiv, wenn sie uns hilft zu wachsen.

Die produktivste Art der Arbeit, die produktivste Verausgabung von Energie ist Arbeit für den Dharma – wenn möglich Vollzeitarbeit. Arbeit für den Dharma bedeutet aber nicht einfach, dass man Vorträge hält oder buddhistischen Unterricht erteilt. Nicht alle sind dazu fähig. Es gibt auch so etwas wie Mauern für den Dharma, Kochen und Putzen für den Dharma, Decken und Wände Streichen für den Dharma: eine produktive Verausgabung von Energie, durch die wir wachsen – und sogar rasch wachsen. Für eine solche Arbeit benötigen wir, je mehr Menschen wir sind, einen umso weiteren Kontext.

Dieser weitere Kontext ist der Sangha, die spirituelle Gemeinschaft in ihrem umfassendsten Sinn. Dieser Sangha besteht nicht nur aus denen, die technisch und offiziell gesehen Mönche oder Nonnen sind, sondern aus allen, die sich auf dem Pfad des Buddha befinden. Am Anfang dieses Vortrags sagte ich, Buddhismus bestehe aus zwei Dingen: dem Ziel und dem Pfad – dem Buddha und dem Dharma. Doch genau genommen gehört auch dieses dritte Dinge zum Buddhismus: der Sangha oder die spirituelle Gemeinschaft all derer, die danach streben das Ziel zu erreichen und miteinander für den Dharma arbeiten.

Den Buddhismus als Pflicht sehen

Das Wort „Pflicht“ kommt bei vielen Menschen heutzutage nicht besonders gut an. Es hat seine große Popularität irgendwo in den schlammigen Gräben Flanderns im Ersten Weltkrieg verloren. Gleichwohl lernt jeder erwachsene Mensch, die eine oder andere Pflicht anzunehmen, und sei es nur auf der grundlegenden Stufe jener Pflichten, die man gegenüber seinen Kindern hat. Wie also definieren wir „Pflicht“? Was ist unsere Pflicht?

Dies ist eine Frage, die der große deutsche Dichter und Denker Goethe so beantwortet hat: „Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages.“ Man möchte dieser meisterhaften Definition nur ein kleine Veränderung hinzufügen: Wenn wir sagen würden „Die Forderung des *größeren* Tages“, dann würde dies die notwendige Unterscheidung zwischen geringeren und größeren Forderungen an uns deutlicher machen. Goethe fährt fort: „Wie kann man sich selbst kennenlernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist.“⁴

Was ist nun die Pflicht eines Buddhisten – eines Menschen, der Zuflucht genommen hat? Welche Pflicht haben wir als Angehörige der spirituellen Gemeinschaft? Unsere Pflicht ist schlicht und einfach zu arbeiten: produktiv, freudig und schöpferisch. Es bedeutet zu tun, was vernünftigerweise – oder je nach Umständen auch unvernünftigerweise – von uns in der Situation erwartet werden kann, in der wir uns befinden. Wenn wir als Buddhisten unsere Pflicht tun – wenn wir als Buddhisten arbeiten, für den Dharma arbeiten – werden wir uns selbst als Buddhisten kennen lernen. Wir werden Erleuchtung erlangen: Erleuchtung als Erfahrung und als Nicht-Erfahrung – als beides und keins von beiden.

⁴ In: *Wilhelm Meisters Wanderjahre II*, Betrachtungen im Sinne der Wanderer.

Anmerkung zum Text:

Die Übersetzung beruht auf der bearbeiteten Version des Vortrags „Enlightenment als Experience and Non-Experience“ aus dem Jahr 1975. Veröffentlicht in: Sangharakshita, *The Taste of Freedom*. Windhorse Publications, Birmingham 1990, S. 49-71. Ins Deutsche übertragen von Dhammaloka.

© Sangharakshita / Buddhistische Gemeinschaft Triratna