

Eine überpersönliche Kraft

Dharmachari Subhuti

In Sangharakshitas Worten „rundet dieser Artikel den Zyklus von Lehren ab“, der mit Den Dharma ehren und sich auf ihn stützen begann und danach zu Den Buddha wieder entdecken und Initiation in ein neues Leben weiterging. Jeder dieser Artikel ist ein Versuch, die Folgerungen aus Sangharakshitas Aussage in Was ist der Westliche Buddhistische Orden?¹ zu ziehen, der Orden sei die Gemeinschaft seiner Schüler und der Schüler seiner Schüler, die entsprechend seiner „besonderen Darlegung des Dharma“ praktizieren. Wie die früheren Papiere ist auch dieses aus meinen Gesprächen mit ihm entstanden, erforscht besonders sein Verständnis der fünf niyāmas und wurde mit seiner Zustimmung veröffentlicht. Der vorliegende Artikel erforscht, wie der Dharma-niyāma in Sangharakshitas eigenem Leben und Erleben wirkt und dabei den Institutionen des Buddhistischen Ordens Triratna und seiner Gemeinschaft Form gibt.

Mag es auch so scheinen, als sei dieser Zyklus nunmehr vollendet, gehen die Gespräche doch weiter ...

Eine überpersönliche Kraft:

Die Buddhistische Gemeinschaft Triratna und der Strom des Dharma

Dreh- und Angelpunkt des Dharmalebens ist der Übergang vom weltlichen zum transzendenten Pfad – vom *laukika* zum *lokuttara mārga*. Bis zu diesem Übergang ist man ein *pṛthagjana*, ein „gewöhnlicher Weltling“ und wird von der Illusion beherrscht, man besitze eine unabhängige und letztendlich substantielle Ich-Identität. Auf der Basis dieser *Identität* begehrt man alles, was mehr Glück und Sicherheit zu bieten scheint, und man hasst, was mit Schmerz droht oder ihn verursacht. Alle Erfahrungen, die die Unbeständigkeit eben dieser Ich-Identität offenkundig machen könnten, werden ignoriert oder umgedeutet.

Sobald man den transzendenten Pfad betritt, wird man zum *ārya*, jemandem, in dem diese Illusion einer letztendlich realen Selbstheit aufgebrochen, wenn nicht sogar schon vollkommen entwurzelt ist. Obgleich die selbstbezogenen Motivationen von Gier, Hass und Verblendung weiterhin aufkommen, können sie die eigenen Handlungen nicht länger beherrschen und werden zunehmend entwurzelt, indem man dem Pfad weiterhin folgt.

In seinem Wesen ist der Übergang vom *pṛthagjana* zum *ārya* daher eine Bewegung von einem durch den Irrglauben an ein letztlich reales Selbst beherrschten Bewusstsein zu einem, das keiner solchen Täuschung erliegt – oder wenigstens immer weniger. Dies markiert auch einen Unterschied in der motivierenden Kraft oder Macht, die den Fortschritt auf dem Pfad des Dharma antreibt. In einem *pṛthagjana*, der dem weltlichen Pfad folgt, ist die Macht von Karma der wichtigste Faktor. Man ordnet seine Ich-Identität bewusst ethischen und spirituellen Prinzipien unter, die man als dem eigenen Wohl förderlich erkennt. Letztlich nutzt man hier sein Eigeninteresse im Einklang mit

¹ *What is the Western Buddhist Order?* Download unter: www.Sangharkashita.org

karmischer Bedingtheit, um allmählich die Selbstbezogenheit zu überwinden. Auf der Grundlage heilsam-klugen Handelns kommen Geistesverfassungen auf, in denen die Spuren von Selbst-Anhaftung immer weiter abgeschwächt sind, und dies befähigt einen schließlich dazu, ihren illusionären und leidvollen Charakter zu durchschauen.²

Mit dieser Erkenntnis tritt man in den transzendenten Pfad ein und wird dadurch zum *ārya*, in dem eigennützige Motivationen als Hauptantriebe des Handelns versiegt sind. Statt eigennützigen Wünschen, so positiv sie auch sein mögen, kommt nun ein Strom nicht-egoischer³ Willensregungen in Gang. Dieser Fluss selbstloser Impulse wird nicht mehr von der karmischen Art der Bedingtheit gespeist, sondern von Vorgängen, die unter der Überschrift des *Dharma-niyāma* aufkommen.

Unser Geist wird so weitgehend von Eigennutz beherrscht, dass es sehr schwierig ist sich vorzustellen, wie solch ein wahrhaft selbstloser Geist sein mag. Nichtsdestotrotz ist dies die Kernaussage des Dharma: Es ist möglich, aus einer anderen Grundlage als Selbstbezogenheit heraus zu handeln, und dies sogar beständig. Das ist es, was wir durch unsere Übung des Dharma zu erreichen suchen.

Urgyen Sangharakshita selber beschreibt auf sehr schöne und schlichte Weise eine Erfahrung, die anscheinend von dieser Art war. In einem Brief vom 15. Dezember 1956 an seine Freundin Dinoo Dubash erzählt er von seinem Besuch im zentralindischen Nagpur wenige Tage zuvor, der mit der tragischen Nachricht vom Tod Dr. Ambedkars, des großen indischen Staatsmanns, zusammenfiel, der erst sieben Wochen vorher Hunderttausende seiner Anhänger in eben dieser Stadt aus der Unberührbarkeit in den Buddhismus geführt hatte. Sobald die schockierende Nachricht bekannt wurde, wogten Wellen des Kummers und der Verzweiflung durch die Massen der neuen Buddhisten, und die Aufgabe, sie in zahllosen Versammlungen, Vorträgen und Gesprächen, die oft bis in die tiefe Nacht dauerten, aufzumuntern, fiel nun ganz besonders Sangharakshita zu. Das alles ist weithin bekannt. Bemerkenswert für unseren Zusammenhang ist allerdings der ganz bescheidene, geradezu untertreibende Bericht, mit dem er der Freundin eine Woche später brieflich sein eigenes Erleben beschreibt:

Mein eigenes spirituelles Erleben während dieser Periode war ganz sonderbar. Ich fühlte, dass ich keine Person, sondern eine unpersönliche Kraft war. In einer Phase arbeitete ich ganz buchstäblich ohne jeglichen Gedanken, gerade so, wie wenn man sich in *samādhi* befindet. Auch spürte ich nahezu keine Müdigkeit – ganz bestimmt nichts von dem, was man von einer so gewaltigen Anspannung erwartet hätte. Als ich Nagpur verließ, fühlte ich mich ziemlich erfrischt und ausgeruht.⁴

„Eine unpersönliche Kraft“! Mit Sicherheit können wir unterstellen, dass er damit meint, er sei in keiner Weise von einer Art Selbst motiviert gewesen. Kein „persönliches“ Interesse trieb ihn an, und dennoch handelte er, und er handelte sehr wirksam und gab den Menschen genau das, was sie benötigten.

² Dieses Papier setzt die Kenntnis der drei früheren Artikel voraus, die ich auf der Basis von Gesprächen mit Sangharakshita geschrieben habe: *Den Dharma ehren und sich auf ihn stützen*, *Den Buddha wieder entdecken* und *Initiation in ein neues Leben*. Zwei weitere Papiere sprechen auch hier implizierte Themen an: *The Dharma Revolution and the New Society* und *A Buddhist Manifesto*. Sie alle sind (im englischen Original) auf der Webseite www.subhuti.info/essays abrufbar.

³ Subhuti benutzt hier und an weiteren Stellen die Begriffe „non-egoic“ und „egoic“, Neuschöpfungen, die man seit einigen Jahren in englischen spirituellen Werken findet, zum Beispiel bei Eckart Tolle. Der Begriff bezeichnet eine Bewusstseinshaltung, die mit Ich-Identifikation einhergeht. (Anm.d.Üb.)

⁴ Sangharakshita, *Dear Dinoo: Letters to a Friend*. Ibis Publications, 2012.

Buddhas und Arhats

Der entscheidende Übergang im Dharmaleben ist somit eine Bewegung von einer selbstbezogenen zu einer selbstlosen Motivation. „Selbstlos“ bedeutet natürlich nicht etwa Fehlen von Selbst in der Art eines leeren Automaten. Selbstlosigkeit hat einen eigenen positiven Charakter, wenngleich auf eine Weise, die nicht leicht begreiflich ist. Es scheint, als würde man in dem Ausmaß, in dem man selbstlos ist, spontan auf den Bedarf einer jeglichen Situation antworten, in der man sich findet, und dies in einer Weise, die einem *pṛthagjana* äußerst mysteriös vorkommen wird. Man könnte das Motiv für ein solches Tun als „Erbarmen“ beschreiben, doch das könnte eher in die Irre führen. Sollte es sich überhaupt um Erbarmen handeln, dann ist es doch etwas ganz anderes als die gütigen Bestrebungen, die wir selbst vielleicht fühlen. Es gibt kaum oder sogar keinerlei Spuren von Mitleid oder gar Sentimentalität darin: Es ist sogar nicht einmal wirklich eine Emotion, auch nicht die positive Ausweitung unserer Selbstsorge über uns hinaus auf andere, die wir in der weltlichen Übung der *maitrī*- oder *karuṇā-bhāvanā* entfalten.⁵ Eher ist es eine Funktion eines ganz und gar reifen Gewährseins: Eine Not wird wahrgenommen und in der höchst angemessenen Art und Weise ohne jegliches Eigeninteresse beantwortet, genau so, wie man ohne die geringste Überlegung etwas für jemanden aufhebt, das seiner Tasche entfallen ist – eine spontane Antwort auf das objektiv Nötige.

Die frühe Überlieferung, wie man sie besonders in den Pāli-Nikāyas findet, spricht von diesem Übergang als „Stromeintritt“. Allerdings hebt sie seinen erbarmungsvollen Charakter nicht hervor, sondern legt den Nachdruck auf das Brechen der Illusion eines beständigen Selbst und die Freiheit und Erleichterung, die davon erzeugt wird. Das Leben des Buddha selbst ist offensichtlich ein Leben erbarmungsvollen Handelns, und es gibt reichlich Material, in dem eher beiläufig beispielsweise die Wichtigkeit von *maitrī* betont wird. Spätere Überlieferungen, die ihren Ausdruck schließlich in dem fanden, was man lose „Mahāyāna“ nennen kann, wollten das erbarmungsvolle Wesen des Buddha betonen, doch sie taten es, indem sie ihn von seinen geschichtlichen Schülern absonderten und nun einen eigenen Pfad für jene formulierten, die ihn als ihr Ideal nehmen wollen. Von solchen *bodhisattvas* hieß es, sie seien motiviert, selbst zum Wohl aller Wesen *buddhas* zu werden, und zwar kraft des *bodhicitta*, das tatsächlich eine motivierende Kraft bezeichnet, die selbstlos ist – wenngleich noch diesseits von *bodhi* und daher auch noch mit abnehmenden Spuren von Selbst-Anhaftung versetzt.

Diesen späteren Überlieferungen schien es so, als gebe es wenigstens zwei Arten von Dharma-Zielen: Arhatschaft als Befreiung, die man einzig für sich selbst und ohne Erbarmen gewinnt, und Buddhaschaft, umfassende und vollkommene Erleuchtung, die auf dem erbarmungsvollen Pfad des Bodhisattva zu gewinnen ist. Damit entsteht allerdings ein Problem. Würde es sich hier wirklich um eine gültige Unterscheidung handeln, dann müsste es eine Selbstlosigkeit geben, die nicht erbarmungsvoll ist: In-den-Strom-Eingetretene wären dann Wesen, die entschiedenermaßen die Anhaftung am Selbst zerbrochen, aber keine anderen Motivationen anstelle des egoistischen Verlangens hätten: also wahrlich leere Automaten.

In meinen kürzlich geführten Gesprächen mit Ugyen Sangharakshita betonte er erneut, er glaube nicht, dass es zwei getrennte Pfade und Ziele gebe. Er empfiehlt, die überlieferte Mahāyāna-

⁵ Im Gegensatz zu ihrer transzendenten Übung, in der *maitrī* und *karuṇā* frei von Selbstbezug sind.

Unterscheidung als Irrtum abzulehnen und den Eintritt in den Strom des Dharma als essenziell dasselbe wie die Entstehung des Bodhicitta zu verstehen – selbst wenn dies nicht der Art und Weise entspricht, wie man es traditionell verstanden hat. Wenn man in den Strom eintritt, treten die selbstlosen Motivationen des Bodhicitta hervor. Auf dieser Grundlage können wir die Entstehung von Bodhicitta und Stromeintritt schlicht und einfach als Reale Zuflucht zu den Drei Juwelen würdigen, wie man sie unter den Gesichtspunkten von Altruismus beziehungsweise innerer Verwandlung betrachten kann.

Damit wird die Beziehung zwischen einigen Schlüsselbegriffen sichtbar. Als dynamisches kosmisches Prinzip ist der **Dharma** die Art und Weise, wie die Dinge in Wahrheit sind – das ist die wichtigste Bedeutung dieses Begriffs; **Dharma-niyāma** ist jene Art der Bedingtheit, die ins Spiel tritt, wenn man selber den Dharma direkt sieht und besonders, wenn man sich von der Täuschung eines getrennten Selbst befreit; der **Strom des Dharma** ist dieser, als spontane, nicht-egoische Kraft aufgefasste Fluss dharmischer Bedingtheit, der jemanden, der die Ich-Illusion endgültig zerstört hat, immer weiter in Selbstlosigkeit hinein trägt; jene, die in diesen Strom eintreten, werden **In-den-Strom-Eingetretene** genannt; **Bodhicitta** bezieht sich auf den Fluss zunehmend selbstloser Geistesverfassungen, die in Abhängigkeit von der dharmischen Art der Bedingtheit aufkommen; ein **Bodhisattva** ist jemand, in dem Bodhicitta zur beherrschenden Kraft geworden ist und der deshalb selbstlos auf die tiefsten Nöte anderer antwortet. **Einsicht** oder *vipaśyanā* markiert den Eintritt in den Strom des Dharma und, in dem hier revidierten Schema, überdies die **Irreversibilität** des Bodhicitta – allerdings werden dieser und andere Begriffe des Bodhisattva-Pfades hier auf eine Weise benutzt, die in manchen wichtigen Hinsichten nicht ihrer Verwendung im entwickelten Mahāyāna entspricht, denn die verschiedenen Denksysteme haben sich unter unterschiedlichen Umständen entwickelt und lassen sich nicht auf ganz befriedigende oder stimmige Weise miteinander korrelieren.⁶

An dieser Stelle ist anzumerken, dass der Begriff *bodhicitta* – zumal, wenn man von „dem Bodhicitta“ spricht – eine Metapher ist, die man leicht in eine beständige metaphysische Einheit verdinglichen kann, von der man dann annimmt, sie existiere unabhängig vom Individuum, in dem sie aufgekommen sei und ähnele damit dem *ātman* des brahmanischen Denkens, das der Buddha so ausdrücklich und bestimmt zurückgewiesen hatte. In der Tat wird der Begriff „das Bodhicitta“ von Buddhisten, und dies sogar in der Triratna-Gemeinschaft, oft naiv auf eine solche Weise benutzt. Wenn man ihn hingegen sorgsam und korrekt verwendet, legt er ein dynamisches Geschehen nahe, das sich auf den Strom selbstloser Geistesverfassungen bezieht, die auf der Basis der dharmischen Art der Bedingtheit aufkommen. So verstanden ist er etwas ganz anderes als eine ewige metaphysische Einheit. Er wird mittlerweile von so vielen Menschen benutzt und ist dharmisch so bedeutsam für sie, dass man ihn kaum vermeiden kann. Seine Nützlichkeit liegt in seiner Betonung des altruistischen und zugleich nicht-personalen Charakters jener selbstlosen Zustände: darin, dass sie nichts mit egoistischem Wollen gemein haben. Gleichwohl muss man den Begriff äußerst sorgsam verwenden und in vollem Bewusstsein um die Gefahren einer metaphysischen Verdinglichung. Ich möchte dazu raten, ihn niemals ohne enge Nebeneinanderstellung mit einer dynamischeren Sprache zu verwenden, die ihn ausdrücklich mit dem Prinzip des bedingten Entstehens verknüpft.

⁶ Vgl. Sangharakshita, *Going for Refuge*. Auch *The History of My Going for Refuge* und *The Bodhisattva: Evolution and Self-transcendence*.

Sangharakshita akzeptiert also nicht die traditionelle Mahāyāna-Unterscheidung von zwei Pfaden. Wie aber kam sie überhaupt in Umlauf? Im Einklang mit neuerer wissenschaftlicher Forschung nimmt er an, dass sie allmählich im Verlauf der Jahrhunderte als Antwort auf verschiedene Faktoren aufkam. Welche geschichtlichen Kräfte auch im einzelnen zu der Unterscheidung geführt haben mögen, ihre Wirkung war es nach Sangharakshitas Dafürhalten, dass die einseitige Betonung dominierender Strömungen in der frühen Überlieferung korrigiert wurde, die den Nachdruck vor allem auf die von Erleuchtung bewirkte völlige Beendigung persönlichen Leidens sowie auf Befreiung aus den Zyklen der Wiedergeburt legte. Mit dem Risiko einer zu großen Vereinfachung einer komplexen und noch immer weithin ungeklärten Geschichte, weist er darauf hin, dass es abseits jener beherrschenden Strömungen weiterhin ein gewisses Gespür dafür gab, dass der Buddha selbst ein Beispiel von mehr als nur persönlicher Flucht gegeben hatte und dass es im Dharmaleben ebenso sehr um die Entwicklung selbstlosen Erbarmens geht wie darum, Weisheit zu erlangen, die vom Leiden befreit.

Die vorherrschende Geschichte war allerdings schon hinreichend fest verankert und fand in der allgemein anerkannten mündlichen Überlieferung überdies eine derart substanzielle Rechtfertigung, dass man sie in ihrem eigenen Rahmen akzeptieren musste. Wollte man eine umfassendere Sichtweise bekunden, dann musste man eben eine neue Geschichte formulieren, die Geschichte eines weiteren – und höheren – Zieles: Verwirklichung von *samyak-sambodhi* zum Wohl aller Wesen statt nur der eigenen Person, und zwar auf solche Weise, dass man zu einer Zeit und an einem Ort Erleuchtung erlangte, da alle Kenntnis des Dharma verloren war: indem man zu einem *buddha* wurde. Dies war der Pfad, dem die *bodhisattvas* folgten.

Der Buddha Śākyamuni wurde nun im Sinn dieser Unterscheidung ebenfalls umgemodelt. Man deutete seine direkten Schüler, wie sie in den Pāli- und anderen Schriften auftreten, als Nachfolger des *arhat*-Pfades, die persönliche Befreiung aus dem Kreislauf des Leids suchten. Vom Buddha hieß es, er habe den Gipfel des *bodhisattva*-Pfades erreicht, wozu er sich schon vor zahllosen Lebzeiten verpflichtet hatte. Es entstand die Geschichte, er habe in Gegenwart des Buddha Dipankara das *bodhisattva*-Gelübde auf sich genommen, Leben auf Leben systematisch die *pāramitās* geübt, die *bhūmis*, die Abschnitte des *bodhisattva*-Pfades, durchlaufen und schließlich das zehnte und letzte erreicht. Damit war er nun bereit, seine so viele Lebzeiten umfassende Mission zu erfüllen, und er vollzog seine letzte Wiedergeburt zu einer Zeit, als jede Spur des Dharma verloren war: Entsprechend wurde er vor zweitausendfünfhundert Jahren als Spross des Śākya-Stammes in Nordindien geboren, um seinen letzten Schritt zu *samyak-sambodhi* zu machen. In anderen Worten: Als er zum letzten Mal geboren wurde, war er schon nahezu erleuchtet.

Sangharakshita hält dies mehr oder weniger für eine zwar schöne und inspirierende, aber doch nur „So-ungefähr“-Geschichte. Bei näherer Untersuchung zeigen sich viele Probleme, historische nicht weniger als solche, die die Wirklichkeit des Dharmalebens betreffen. Zunächst einmal gibt es im Pālikanon und anderen entsprechenden Quellen wenig oder nichts, das eine solche Position belegt.⁷ Da diese Quellen die historisch zuverlässigsten Berichte über das sind, was der Buddha tatsächlich gesagt und getan hat, würde man sich in Erfindungen verirren, wenn man über ihre Evidenz hinausginge.

⁷ Siehe Bhikkhu Analayo, *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. Hamburg University Press, 2010.

Spätere Überlieferungen rechtfertigten sich mit weiteren „So-ungefähr“-Geschichten und behaupteten, der Buddha der früheren Texte habe ein geringeres Ziel für Menschen mit eher beschränkten Vermögen gepredigt, doch für jene mit feineren spirituellen Qualitäten habe er höhere Lehren offenbart, die man in anderen Quellen, den Māhāyāna-Sūtras, findet. Allerdings wurden viele von diesen eindeutig später verfasst, mögen sie auch durch ältere Überlieferungen inspiriert sein.⁸ Es ist wichtig zu betonen, dass daraus nicht folgt, man müsse sie nun ganz aufgeben, denn viele von ihnen sind von großer spiritueller Erhabenheit und überdies im Einklang mit der Botschaft des Buddha. Dadurch sind sie sehr wertvoll. Streng gesprochen handelt es sich aber um Dichtung. Natürlich enthält manch ein großer Roman mehr Wahrheit als viele Geschichtsschreibung, aber nichtsdestotrotz kann man diese Erzählungen aus historischer Sicht nicht ernst nehmen und muss sie im Licht einer kritischen Betrachtung, wie Sangharakshita sie leistet, neu einordnen.

Der zukünftige Buddha des Pālikanons ist, gleich welchen Maßstab man anlegt, offensichtlich eine außerordentliche Gestalt, die weit über das normale Maß hinaus Scharfsinn, Intelligenz, Kraft und Entschlossenheit beweist. Allerdings stellt er sich selbst als jemanden dar, der mehrere Jahre lang nach dem Weg zur Erleuchtung suchen musste und dabei Furcht, Entmutigung und andere geistige Trübungen zu überwinden hatte.⁹ Er wirkt ganz bestimmt menschlich wie wir, wenn auch auf einzigartige Weise. Überdies wird er vor seiner Erleuchtung niemals so dargestellt, als hätte er irgendwelche Bestrebungen verspürt, aus Erbarmen mit anderen Wesen Befreiung zu erlangen. Das alles wurde später als eine bloße Pose oder „Show“, gewissermaßen als Kunstgriff seines Lehrens, hinweg erklärt. Heute wirkt das indes nicht mehr überzeugend.

Abgesehen von der Evidenzfrage gibt Sangharakshita auch zu bedenken, die Mahāyāna-Version der Laufbahn des Buddha lade, wenn man sie wörtlich nimmt, zu einer Art spirituellem Fantasieleben ein. Sie scheint zu unterstellen, man könne sich bewusst verpflichten, nach vielen zukünftigen Leben zu einer Zeit und an einem Ort wiedergeboren zu werden, wo es keinen Dharma gibt, ihn dann wieder zu entdecken und andere zu lehren: also ein *buddha* zu werden. Für Sangharakshita zeichnet dies ein ganz falsches Bild davon, wie Buddhaschaft entsteht, ein Bild, das Unvorsichtige zur Annahme verleitet, sie trete letztendlich durch eine Tat egoistischen Wollens ein. Nichts liegt ferner als das. Buddhas treten innerhalb des abhängig entstehenden Fortschreitens von Bedingungen auf der Ebene des *Dharma-niyāma* hervor. Diese *Dharma-niyāma*-Prozesse werden genau dann entscheidend, wenn die Ich-Anhaftung transzendiert wird. Man wird sozusagen von etwas, das vielleicht als eine „unpersönliche Kraft“ empfunden wird, zur Buddhaschaft getragen, etwas ähnliches wie das, was Sangharakshita in Nagpur erlebte. Wenn man das Selbst-Anhaften immer vollständiger gehen lässt, trägt diese „Kraft“ einen weiter und weiter – und wohin sie einen trägt, ist nichts, was man mit egoistischem Wollen entscheiden kann und nicht einmal etwas, worum man sich kümmern müsste. Es ist „ein Geist, der weht, wo er will“¹⁰, und wir müssen ihn bloß wehen lassen.

⁸ Als repräsentatives Beispiel sei die Erforschung der Textgeschichte des *Raṣṭrapālaparipīcchā-sūtra*, eines wichtigen Sūtras des frühen Mahāyāna, genannt. Siehe Daniel Boucher, *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna*. University of Hawai'i Press, 2008.

⁹ Siehe beispielsweise *Dvedhāvītakka-Sutta*, MN19.

¹⁰ Nach Johannes-Evangelium III.8. Deutsche (und offenbar auch die meisten englischen) Übersetzungen geben gewöhnlich: „Der Wind bläst, wo er will“. Das von Subhuti als „Geist“, üblicherweise hingegen als „Wind“ übersetzte griechische Wort ist *pneuma*. (Anm.d.Üb.)

Das letzte Problem der überlieferten Mahāyāna-Erzählung liegt darin, dass sie anscheinend von Stromeintritt an einen Pfad ohne jegliches Erbarmen postuliert – eine Ich-Transzendierung ohne Selbstlosigkeit. Es sollte schon klar sein, dass dies ein innerer Widerspruch ist.

Somit bleibt uns ein Bild, in dem das in den frühen, auf Pāli und in anderen Sammlungen überlieferten Material mit den spirituellen Schätzen der Mahāyāna-Sicht zusammengetragen ist. Das Dharmaleben befreit uns tatsächlich *aus* der Tyrannei des Selbst mit all seinem Leiden. Doch es befreit *zu* einer immer reicheren und feineren Bewusstheit, aus der heraus erbarmungsvolles Tun sich spontan ergießt. Die Motivation des Buddha unterschied sich nicht von der seiner erleuchteten Schüler, obwohl sein menschlicher Genius offensichtlich weit über ihren hinausging. Tatsächlich scheint die Beschäftigung mit der besonderen „kosmischen“ Funktion des Buddha erst eine Weile nach seinen Lebzeiten aufgekommen zu sein. Kritische Untersuchungen des Pālikanon legen nahe, dass der frühe Brennpunkt der Buddhalehre schlicht und einfach war, sich in den Strom des Dharma hinein zu bewegen, in jenes Fortschreiten nicht-egoischer Zustände, die sich entsprechend der dharmischen Art der Bedingtheit entfalten.

In diesem Sinn können wir von *bodhisattvas* und *bodhicitta* im gleichen Atemzug sprechen wie von *arhats* und *Stromeintritt*. Dabei müssen wir uns aber bewusst sein, dass wir diese Begriffe auf andere als die überlieferte Art miteinander verbinden – sonst wird es so scheinen, als würden wir allzu vereinfachend zwei von einander unterschiedene Rede- und Denkweisen verschmelzen. Das kann besonders dann zu Schwierigkeiten führen, wenn wir überlieferte Texte lesen oder mit Buddhisten traditioneller Schulen sprechen.

Am besten wird es wohl sein, so weit wir nur möglich zu vermeiden, sich in dieser geschichtlichen Komplexität zu verfangen, und zwar besonders dadurch, dass wir uns auf die beiden Schlüssel-*niyāmas* im Dharmaleben beziehen: *Karma-* und *Dharma-niyāma*. Letztendlich geht es um die Praxis des Wandels unserer selbst durch heilsam-kluges Karma, damit wir die Illusion eines festen Selbst endgültig durchbrechen und es zulassen können, dass die spontane „unpersönliche Kraft“ des Dharma uns motiviert, auf die objektiven Nöte um uns herum zu antworten. Wir müssen uns nicht darum sorgen, wohin uns das führen wird, denn das steht nicht unter der Kontrolle egoischen Wollens. Anders gesagt müssen wir bloß weiterhin mit den karmischen und dharmischen Stufen der Bedingtheit zusammenwirken. Das muss man natürlich dadurch tun, dass man beständig auf ausgewogene Weise an Integration, positiver Emotion, spiritueller Empfänglichkeit, spirituellem Tod und spiritueller Wiedergeburt arbeitet.

Wer gründete den Orden?

Zweck des Dharmalebens ist, in den Strom des Dharma einzutreten. Bisher haben wir gelernt, dass dies in Abhängigkeit von der karmischen Art der Bedingtheit geschieht und dass der Strom des Dharma selbst ein Fluss abhängiger auftretender Zustände ist, die aber nun im Einklang mit dem *Dharma-niyāma* wirken. Diese Prozesse können, bevor wir ganz in den Strom eintreten, zeitweise auf uns wirken und werden dann als der Sog von *śraddhā* oder gläubigem Vertrauen erlebt, als Momente der Einsicht oder intensiver Begeisterung oder als spontane Akte selbstloser Freigebigkeit. Sie beginnen, endgültig und unumkehrbar zu fließen, wenn man einmal die Illusion

eines getrennten Selbst durchschaut hat, und sie zeichnen sich durch zunehmende Selbstlosigkeit aus, die man „erbarmungsvoll“ nennen kann, sofern man dabei nicht an eine zu eng verstandene emotionale Bedeutung denkt.

Es ist schwierig, mehr über diese Prozesse zu sagen, denn sie transzendieren unsere normale Erfahrung. Da unser Geist gewöhnlich, auf wie verfeinerte oder gutartige Weise auch immer, von Eigennutz beherrscht wird, deuten wir unvermeidlich alles, was über Zustände, die unter der Überschrift *Dharma-niyāma* auftreten, im Sinne unserer eigenen ich-gegründeten Erfahrung, die gar nicht anders kann, als die Wesenszüge dieser Zustände zu verfehlen. Insofern liegt etwas unentrinnbar Mysteriöses in ihnen.

Es scheint, als hätten solche Zustände sogar eine Spur dessen an sich, was wir uns vielleicht als „das Übersinnliche“ (*paranormal*) vorstellen. Sangharakshita deutet etwas dieser Art in Verbindung mit seinem schon erwähnten Besuch in Nagpur an, bei dem er es so empfand, „als ob ich eine unpersönliche Kraft war“. Vor jenem Besuch hatte er in Bombay bei einem Freund geweilt, der ihn stark drängte, für die Dauer der nächsten Wochen bei ihm zu einer Meditationsklausur zu bleiben. Sangharakshita sagt, das hätte ihm in mancher Hinsicht durchaus gepasst und es hätte auch keine unmittelbar praktische Notwendigkeit für ihn gegeben abzureisen. Er hätte die Einladung leicht annehmen können – doch er habe *gewusst*, dass er gehen müsse.

„Wie ich das wusste, vermag ich nicht zu sagen, so wenig, wie ich sagen konnte, *warum* es wesentlich für mich war, mich auf den Weg zu machen. Weder vernahm ich eine innere Stimme, noch eine plötzliche Intuition. Es war schlicht so, dass ich klar und bestimmt wusste, dass *ich auf meinem Weg zu sein hatte*, und entsprechend legte ich meine Abreise auf den 5. Dezember fest.“

Als er nach Nagpur aufgebrochen war, spürte er seinen Worten nach

„eine gewisse Befriedigung, sogar Erleichterung, dass ich entsprechend meinem Wissen handelte, dass es wesentlich für mich war, auf meinem Weg zu sein ... obwohl ich noch nicht wusste, warum es wesentlich war.“

Das wurde natürlich bald nach seiner Ankunft ganz klar, als man ihm die Nachricht von Dr. Ambedkars Tod spät am Abend zuvor überbrachte.¹¹

Es ist schwierig zu wissen, was man hiervon halten soll, und vielleicht sollte man es auch gar nicht versuchen. Höchstens darf man vielleicht sagen, es scheine so, als seien diese dharmischen Prozesse Verbindungen und Gesetzen gefolgt, die nicht auf die übliche Weise erkennbar sind. Auch scheint es, als hätten sie eine eigene schöpferische Schubkraft, die unabhängig von dem Willen dessen ist, in dem sie sich manifestieren. Etwas von dieser Art wird anscheinend in einem am 14. Oktober 2011 diktierten Brief Sangharakshitas an mich angedeutet, in dem er über seine Erfahrung um die Zeit seiner Gründung der Triratna-Bewegung nachsann. Der Brief enthält folgende, tief bedeutsame Zeilen:

Ich darf auch sagen, dass ich in den letzten Jahren, wenn ich auf die Geschichte der FWBO/Triratna zurückblickte, erstaunt über das war, was erreicht worden ist. Zugleich habe ich gespürt oder eher sehr klar gesehen, dass es nicht bloß von mir erreicht worden ist. Es war so, als ob eine überpersönliche Energie oder Kraft durch mich wirkte, eine Energie oder Kraft, für die ich gewissermaßen nicht verantwortlich war. Ich habe diesem Gefühl oder dieser Erkenntnis in meinem Gedicht „The Wind“, das ich hier für dich zitiere, Ausdruck

¹¹ Sangharakshita, *In the Sign of the Golden Wheel*, S. 336-9. Mehr zu Dr. Mehta, dem oben erwähnten Freund, und seiner Verbindung mit Sangharakshita findet sich in Kalyanaprabhas ausgezeichneten Notizen in Sangharakshita, *Dear Dinoo*, S. 119ff.

gegeben.

The Wind

A wind was in my sails. It blew

Stronger and fiercer hour by hour.

I did not know from whence it came,

Or why. I only knew its power.

Sometimes it dashed me on the rocks,

Sometimes it spun me round and round.

Sometimes I laughed aloud for joy,

Sometimes I felt a peace profound.

It drove me on, that manic wind.

When I was young. It drives me still

Now I am old. It lives in me,

Its breath my breath, its will my will.¹²

Diese bemerkenswerte Aussage mitsamt dem Gedicht, das sie so treffend veranschaulicht, legt nahe, dass die Triratna-Gemeinschaft Sangharakshitas eigener Einschätzung zufolge aus keinen egoischen oder eigennütigen Motiven heraus entstanden ist. Anscheinend verkörpert sie den Dharma statt irgendeines persönlichen Verlangens.

Ich möchte das alles viel eingehender erwägen, denn für mich war es immer schon von äußerster Wichtigkeit, dass die Bewegung, der ich angehöre, aus etwas entstanden und von etwas beseelt ist, das mehr ist als edle Ideale oder die Worte eines toten Meisters. So wie viele andere, habe ich diesem Werk mein Leben gewidmet, denn ich spüre, dass es in seinem Herzen etwas mehr gibt. Was das bedeutet, möchte ich genauer untersuchen, und dabei stütze ich mich auf meine kürzlich geführten Gespräche mit Sangharakshita sowie auf seine Schriften und Lehren. Ich glaube, dass ich dadurch diesen tiefsten Faktor in meinem eigenen Leben besser verstehen und vielleicht auch mit anderen besser darüber kommunizieren kann – und ich möchte das tun, weil mir scheint, dass es allen Schülern Sangharakshitas helfen kann, effektiver zusammen zu arbeiten, wenn wir in diesem Sinne das, woran wir beteiligt sind, klarer verstehen. Vielleicht wird es auch für andere Buddhisten von Nutzen sein. Allerdings bin ich mir unmittelbar einer Lücke bewusst – man könnte wohl sagen: einer Lücke der Glaubwürdigkeit.

Dabei gibt es zwei Aspekte: Der erste betrifft die Natur dessen, was wir hier besprechen, und die dabei verwendete Sprache; der andere betrifft die Beziehung des Autors und der Leser dieses

¹² Der Wind. *Ein Wind war in meinen Segeln. Er blies / Stärker und heftiger mit jeder Stunde. / Ich wusste nicht, woher er kam, / Oder warum. I kannte nur seine Macht. // Manchmal schmetterte er mich auf die Felsen, / Manchmal schleuderte er mich rund herum. / Manchmal lachte ich laut vor Freude, / Manchmal empfand ich einen tiefen Frieden. // Er trieb mich weiter, jener manische Wind, / Als ich jung war. Er treibt mich noch immer / Nun, da ich alt bin. Er lebt in mir, / Sein Atem mein Atem, sein Wille mein Wille.* – Sangharakshita erzählt, dieses Gedicht habe „sich selbst geschrieben“, es sei in einer Weise unerwünscht und vollständig gekommen, wie es nur für weniger seiner sonstigen Verse galt. Er habe nur an die erste Zeile gedacht, und der Rest des Gedichts sei ohne jedes bewusste Denken gefolgt. Es sagt, es sei einigermaßen überraschend für ihn gewesen, bei der Überprüfung nach der Niederschrift zu bemerken, dass Metrum und Reime vollständig stimmten.

Artikels zu Sangharakshita. Ich möchte mit dem letzten Aspekt beginnen. Ich schreibe als jemand, der seit mehr als vierzig Jahren ein loyaler Schüler Sangharakshitas ist. Wie kaum vermeidbar, hatte ich aus Gründen, die vor allem mit meinen eigenen Prozessen zu tun haben, zeitweilig meine Schwierigkeiten mit Schülerschaft und nicht immer eine reibungslose Beziehung mit ihm. Jedoch bin ich jetzt und war auch schon immer fest von seiner Integrität, zumal hinsichtlich seiner eigenen dharmischen Erfahrung, überzeugt. Gelegentlich spricht er tatsächlich in einer solch offenen, fast inklusiven Weise von sehr tiefgründigen Einsichtsmomenten – als spüre er keinerlei Notwendigkeit, sie zu kategorisieren oder theoretisch zu erklären –, dass sie sehr überzeugend wirken. Oft spricht er eher nebenbei, als Teil einer Geschichte, die er gerade erzählt, von ihnen, so wie es auch für seinen Bericht über seinen Besuch in Nagpur 1956 gilt. Deshalb fühle ich nicht die geringste Notwendigkeit zu bezweifeln, dass er das erfahren hat, was erfahren zu haben er von sich behauptet. Was ich im Folgenden schreiben werde, gründet in diesem Vertrauen. Allerdings bin ich mir sehr bewusst, dass andere es nicht teilen werden – und ich kann nicht erwarten, dass sie es tun. Ich frage mich, was sie mit dem, was nun folgt, machen werden, und ich hoffe, auch für sie wird etwas Nützliches daraus entstehen.

Die mit der Natur der Erfahrungen und der zu ihrer Mitteilung verwendeten Sprache verbundene Lücke der Glaubwürdigkeit ist schwieriger verhandelbar. Bis jetzt habe ich in diesem Artikel vorwiegend eine Sprache benutzt, die man als „philosophisch“ umschreiben könnte: die Sprache der Bedingtheit, besonders in ihren karmischen und dharmischen Formen. Ich habe sogar auf die Notwendigkeit hingewiesen, den Begriff „bodhicitta“ aufgrund seiner quasi-metaphysischen Anklänge mit großer Vorsicht zu verwenden. Wenn man aber von einer „Kraft“ oder „Energie“ spricht, tritt man in eine andere Welt des Sprechens ein. In den zitierten Fällen berichtet Sangharakshita seine eigene Erfahrung in recht sorgsam gewählten Begriffen, wenn er 1956 schreibt: „Ich fühlte, dass ich keine Person, sondern eine unpersönliche Kraft war.“ Und 2011: „Es war so, als ob eine überpersönliche Energie oder Kraft durch mich wirkte.“ Er „fühlte“ und es war „so, als ob“, in anderen Worten: Wir befinden uns weder in der Welt alltäglicher Fakten noch im Bereich der Metaphysik. Man könnte sagen, Sangharakshita versuche in metaphorischen, sogar poetischen Begriffen zu vermitteln, wie die Erfahrung war.

Dieser Übergang vom Philosophischen zum Metaphorischen ist unvermeidlich, wenn wir dem Wesen von Erfahrung, die Selbst-Anhaftung transzendiert, irgend näher kommen wollen. Der Buddha sagte, der Dharma sei „durch bloßes Denken unerreichbar“.¹³ Was jenseits der Reichweite des Denkens liegt, kann, so sagt er, nur von den Weisen direkt erfahren werden, von denen, die die Dinge von einem dharmischen Blickpunkt aus zu sehen vermögen. Doch auch wenn wir in diesem Sinne nicht weise sind, können wir doch in vertrauensvoller Imagination einen gewissen Schimmer davon gewinnen, wie diese Erfahrung ist. Wie ich in früheren Artikeln erörtert habe, ist sie es, die Sangharakshita zufolge auf der Seite des *pr̥thagjana* Weisheit vorzeichnet. An dieses Vermögen zur Imagination wendet Sangharakshita sich, wenn er hier von seiner Erfahrung spricht. Nur wenn dieses Vermögen lebendig ist, werden wir über die Lücke der Glaubwürdigkeit hinweg springen können. Und jenes Vermögen lebendig zu haben, verlangt, das buchstäbliche Denken auszusetzen,

¹³ „Berechtigterweise verursacht es Bestürzung in dir, Vaccha, berechtigterweise verursacht es Verwirrung in dir. Denn dieser Dhamma, Vaccha, ist tiefgründig, schwer zu sehen und schwer zu verstehen, friedvoll und erhaben, durch bloßes Nachdenken nicht zu erlangen, von den Weisen selbst zu erfahren.“ *Aggivacchagotta Sutta*, MN72.18. Hier zitiert nach der Übersetzung von Kay Zumwinkel: *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung*. Band II, Jhana Verlag, Uttenbühl 2001, S. 198.

ob in seiner abwertenden oder seiner eher leichtgläubigen Weise, die beide den Metaphern und Symbolen, die auf tiefere Wahrheiten deuten, eine beschränkte Tatsachenbedeutung zuschreiben, wengleich mit verschiedener Wirkung.

Einige werden dafürhalten, es sei am besten, eine solche metaphorische Sprache gänzlich zu vermeiden und auf dem sicheren Boden von *prañītya-samutpāda* zu bleiben. Persönlich habe ich einige Sympathie mit dieser Sichtweise, denn jede andere lädt eternalistische Missverständnisse ins Haus ein, für die ich ganz bestimmt empfindlich bin. Gleichwohl lädt das Versäumnis, mehr anzubieten, zu einer nihilistischen Deutung ein. Sangharakshita sagt, wir benötigen ein „transzendentes Objekt“, auf das hin wir unser Leben orientieren können. Wir brauchen es, weil unsere ganz grundlegende Art, die Welt wahrzunehmen und zu verstehen, sich im Rahmen von Subjekten und Objekten vollzieht – ungeachtet, wie weit wir durch unser Dharmastudium auch wissen mögen, dass diese relativ und konstruiert sind. Wir können gar nicht anders als den Dharma im Sinne der ganz grundlegenden Bausteine unseres Erlebens zu denken und, noch wichtiger, zu fühlen – bis wir fähig sind, deren relativen Charakter selbst direkt zu sehen. Um durch die Lücke zwischen Eternalismus und Nihilismus zu schlüpfen, müssen wir gleichermaßen gewillt sein, kritisch über das nachzudenken, was wir sagen, damit wir vermeiden, es wörtlich zu nehmen, und bereit sein, ein „transzendentes Objekt“¹⁴ zu imaginieren.

Wenn er von einer Kraft oder Energie spricht, die die Person transzendiert, will Sangharakshita auf die Art und Weise hinaus, wie eine dharmische Motivation sich anfühlt, und ganz besonders auf den erlebnismäßigen Unterschied zu unserem gewöhnlichen Gefühl des Wollens und Wünschens. Die meiste Zeit über haben wir ein klares Gefühl von Handlungsmacht: dass wir selbst es sind, die unsere Taten ausführen – selbst wenn wir manchmal fühlen mögen, wir hätten etwas nur deshalb getan, weil andere Menschen oder die Umstände uns „keine Wahl“ ließen. Aus einer eher kritischen Sicht können wir sehr wohl einigen Zweifel darauf richten, wie viel Kontrolle „wir“ tatsächlich über unser Tun haben – ja, „wer“ wir überhaupt sind. Gleichwohl sprechen und verstehen wir das, was geschieht, in alltäglichen Belangen zweifellos in dieser Weise: „Ich habe das getan“.

Natürlich erleben wir auch irrationale Momente, sei es, dass wir „nicht wissen, was über uns kam“ oder dass wir „mitgerissen wurden“, sei es, dass unterdrückte Kräfte ganz gegen unsere Absichten übersprudeln oder gar ausbrechen. Vielleicht erfahren wir gewisse Stimmungen und ungelegene Gedanken, die nicht in unser Bild von uns selbst passen. Im Extrem kann man das alles für pathologisch halten, zumal wenn es aus sozialer, vielleicht auch gesetzlicher Sicht zu einem problematischen Verhalten führt.

Somit haben wir manchmal den Eindruck, die Kontrolle auszuüben und dann wieder, sie zu verlieren, also unsere vermeintliche Ich-Identität beherrschen zu können oder auch nicht. Es gibt aber eine dritte Art des Erlebens, und diese ist es, auf die Sangharakshita deutet. In ihr gibt es keine Spur selbstbezogenen Verlangens in unserer Motivation, und doch gibt es auch keinerlei Gefühl, die „Kontrolle zu verlieren“. Es ist, als würden wir es als Ich-Identitäten selbst willentlich zulassen, das wir von Belangen bewegt werden, die nicht mit unseren eigenen persönlichen, ich-bestimmten Interessen zu tun haben. Hier können wir am besten auf die Art der Bedingtheit des *Dharma-niyāma* verweisen: Willensregungen, die in der Person aufkommen, aber auf nichts Persönliches

¹⁴ Viel ausführlicher wird dieses Thema in Subhuti, *Three Myths of Spiritual Life*, behandelt. Sie www.subhuti.info.

bezogen sind.

Diese Art des Erlebens ist vielleicht mit der poetischen oder künstlerischen Inspiration vergleichbar. Wahre Künstler stellen das buchstäbliche Denken zur Seite und öffnen sich für die Dimensionen der Imagination, indem sie jene *negative capability* (negative Befähigung oder negatives Vermögen) üben, die Keats für wesentlich für dichterische Imagination hielt – etwas ähnliches wie die spirituelle Empfänglichkeit, die wir in Sangharakshitas System der Übung gesehen haben. Wörter, Bilder, Töne usw. erscheinen ungebeten in der Imagination und werden nicht vom gewöhnlichen Willen manipuliert. Künstler lernen, sich für diese Kräfte zu öffnen und ihnen zu erlauben, sich unabhängig von ihren persönlichen Wünschen auszudrücken. *Śamatha*-Meditierende erleben ebenfalls dieses Aussetzen der gewöhnlichen, im *kāma-loka* gründenden Wahrnehmung, so dass *rūpa*- und *arūpa*-Erfahrungen sich entfalten können, solange man in den Bereichen von *dhyāna* verweilt. Dann mag man das Gefühl haben, als kommuniziere man mit visionären Gestalten, die in der Meditation hervortreten und von denen man Inspiration gewinnen kann.

Ästhetische oder meditative Inspiration ist aber nur eine Analogie oder bestenfalls eine weltliche Art dessen, wovon Sangharakshita hier anscheinend berichtet. Die Imagination von Künstlern äußert sich allgemein gesagt im Bereich der karmischen Art von Bedingtheit – wenn auch die größten Künstler vielleicht an etwas darüber hinaus Gehendes rühren. Wenn man fühlt, keine Person, sondern eine unpersönliche Kraft zu sein, oder wenn es so ist, als wirke eine überpersönliche Kraft oder Energie durch einen hindurch, dann ist das zweifellos mehr als eine Inspiration, so erhebend diese auch sein mag. Man ordnet sich freiwillig Motivationen unter, deren Ursprung in keinerlei Selbst liegt.

Für seine Schüler scheint es mir von höchster Bedeutung zu sein, dass Sangharakshita meint, der Orden und die Bewegung seien nicht von ihm allein, sondern von nicht-egoischen Kräften gegründet worden, die entsprechend der dharmischen Art der Bedingtheit wirkten. Hier gibt es allerdings einigen Raum für Missverständnisse. Wenn man die Metapher zu wörtlich nimmt, denkt man an eine Art göttliches Wesen oder kosmische Kraft, die sozusagen durch Sangharakshita und andere „geleitet“ wird, also hier die Kraft als das eine, und dort Sangharakshita als das andere. Das wird aber dem, was hier mitgeteilt wird, gar nicht gerecht, und wir müssen genauer betrachten, was Sangharakshita selbst in dieser Hinsicht über seine Erfahrung zu sagen hatte.

Er hat oft gedacht, er selbst sei wohl nicht die beste Person zur Gründung des Ordens gewesen – tatsächlich erzählte er mir kürzlich mit einem etwas gequälten Lächeln, er habe zunehmend erkannt, wie ungeeignet er aufgrund seines Charakters für die Aufgabe war. Er hat ebenfalls oft erwähnt, dass er in gewissem Sinne nicht unbedingt etwas Neues habe beginnen wollen: Temperamentmäßig, so sagt er, hätte es ihm vollauf genügt, sein Leben in einem traditionellen Kloster zu verbringen und die Aufgaben eines traditionellen Mönchs zu erfüllen. Doch er sah einen Bedarf und „etwas in ihm“ antwortete, etwas, das nicht persönlich oder eigennützig war.

Sangharakshita selbst hielt das, was er in den zitierten Abschnitten mit einer überpersönlichen Kraft oder Energie verglichen hat, eher für eine Art Bewusstsein, das über sein eigenes hinausging (*a consciousness beyond his own*). Er betont, dass die Redeweise von einer Kraft oder Energie, zumal, wenn man von ihr als „unpersönlich“ spricht, zu der Vorstellung eines kalten oder

mechanischen Vorgangs führen kann. Natürlich kann die Redeweise von einem Bewusstsein, das größer als das eigene ist, Besessenheit durch einen Gott oder Geist nahe legen. Doch er glaubt, die Erfahrung der Transzendierung von Selbst-Anhaftung werde auf solche Weise angemessener ausgedrückt: Seinen Worten nach bedeutet, sich etwas als „unpersönlich“ zu denken, es als „sub-personal“ zu denken, wohingegen das, worum es hier geht, etwas „überpersönliches“ ist – und wir werden näher an seine mögliche Bedeutung herankommen, wenn wir metaphorisch von einem größeren Bewusstsein sprechen, das durch unser eigenes, eher begrenztes, persönliches Bewusstsein wirkt.

Von einem überpersönlichen Bewusstsein zu sprechen zügelt auch die starke Neigung, sich sogar dharmische Erfahrung für egoistische Ziele anzueignen. Wie auch in unseren eigenen Kreisen zu bemerken ist, kann es eine unangemessene, übertriebene Sorge darum geben, die eigene Verwirklichung zu messen und Behauptungen über das Erreichen von Stromeintritt und dergleichen aufzustellen. Sangharakshita geht so weit zu sagen, es sei nicht hilfreich und streng genommen auch nicht korrekt, von sich selbst als *bodhisattva* zu sprechen: Treffender seien Gedanken wie „am Bodhisattva teilnehmen“ oder Zulassen, dass das, was als jene überpersönliche Kraft oder Energie erscheint, durch einen wirkt. Auch das, was hier über Sangharakshitas Erfahrung von sich selbst als eine unpersönliche Kraft oder über seinen Gedanken, es sei so gewesen, als sei der Orden und die Bewegung durch ihn hindurch gegründet worden, gesagt worden ist, sollte uns nicht dazu verleiten, darüber zu spekulieren, wo wir ihn auf dieser oder jener spirituellen Messlatte einstufen können. Er drückt nur auf eine gewissermaßen poetische Weise seinen Eindruck von dem aus, was ihm widerfahren ist. Er empfand es so, *als ob* ein Bewusstsein durch ihn wirkte, das größer als sein eigenes war.

Aus dieser Perspektive können wir die Bedeutung der so genannten „archetypischen“ Buddhas und Bodhisattvas besser und tiefer verstehen. Sie stehen für eine Art und Weise, wie wir Prozesse, die auf der Basis der dharmischen Art von Bedingtheit, jenseits des Persönlichen, aber doch als personifiziert erscheinen, vorstellen und erfahren können. Es waren diese geheimnisvollen Prozesse, die Sangharakshita zufolge als hauptsächliche Inspiration bei der Gründung des Ordens wirkten. Und das wirft Licht auf das, was Sangharakshita meint, wenn er den Orden mit dem elfköpfigen und tausendarmigen Avalokiteśvara vergleicht oder sogar mit ihm identifiziert. Er sagt darüber: Sie ist „nicht bloß eine Redeweise, nicht nur ein sprachliches Bild. Wir sollten sie sehr ernst, ja sogar buchstäblich nehmen“.¹⁵

Selbstverständlich stellt Sangharakshita, wenn er von diesen Erfahrungen spricht, weder im Hinblick auf sich selbst noch auf den Orden irgendwelche antinomistischen Behauptungen¹⁶ auf. Ganz im Gegenteil. Man kann spüren, dass er diese Dinge ganz bescheiden sagt, eher wie ein Dementi denn als Anspruch. Die Tatsache, dass es so war, als ob der Orden durch ihn von Kräften gegründet wurde, die ihn als eine bloße Person transzendieren, impliziert nicht, dass er selbst vollkommen wäre und alle seine Handlungen deshalb jenseits der Beurteilbarkeit lägen. Noch weniger unterstellt es, dass Ordensmitglieder immer von trans-egoischer Inspiration oder der Orden

¹⁵ In *Looking Ahead A Little Way*. Vortrag anlässlich des Internationalen Konvents des Westlichen Buddhistischen Ordens, 1999. www.freebuddhistaudio.com/audio/details?num=194

¹⁶ „Antinomismus“ bezeichnet in der Philosophie innere Widersprüchlichkeit, in der Theologie die Leugnung konventionell verbindlicher Normen. Vermutlich benutzt Subhuti den Begriff hier in letzterer Bedeutung. (Anm.d.Üb.)

als Kollektiv immer und überall als Bodhisattva-Sangha motiviert seien. Das ist allzu offensichtlich nicht der Fall. Gleichwohl ist es von größter Bedeutung, dass die Ordens-Gründung in Sangharakshitas eigener Einschätzung etwas zu verdanken ist, das er nur als eine Art überpersönliche Energie oder Kraft oder sogar Bewusstheit zu beschreiben vermag, die durch ihn gewirkt habe, ungeachtet wie sehr die Mitglieder des Ordens es versäumen mögen, diesem anfänglichen Momentum gerecht zu werden. In anderen Worten wurde er von Prozessen gegründet, die entsprechend dem *Dharma-niyāma* bedingt waren, vom „bodhicitta“ – und insofern wahrlich vom Dharma.

Wir können nicht nur sagen, dass diese Kräfte dem Orden das Leben schenkten, sondern auch, dass die Förderung eben dieser Kräfte und der Dienst an ihnen sein Sinn und Zweck ist. Ordensmitglieder können durch ihre Mitwirkung im Orden an sich selbst arbeiten, damit sie in den Strom des Dharma eintreten und dabei nicht-egoische Motivationen entfesseln, die entsprechend der dharmischen Art der Bedingtheit entstehen – Motivationen, die ihnen so erscheinen mögen, als seien sie eine überpersönliche Kraft oder Energie, die durch sie wirkt – sogar ein überpersönliches Bewusstsein oder *bodhisattva*. Im Dienst dieser schöpferischen Energie und unter ihrer Leitung können sie dann, jede und jeder, gemeinsam dem Dharma erlauben, die Welt umzuwandeln. Aus diesem Grund gibt es den Orden.

Sangharakshita sagt letztlich, Prozesse, wie sie entsprechend der dharmischen Art der Bedingtheit entstehen, hätten den Orden gegründet, und Sinn und Zweck des Ordens sei es, ebensolchen Prozessen zu ermöglichen, die Welt durch unsere individuellen und doch kollektiven Bemühungen, in den Strom des Dharma einzutreten, umzuwandeln. Trotz unserer vielfältigen Versäumnisse bin ich selbst vollkommen überzeugt, dass der Orden in größerem oder geringerem Grad diese Prozesse tatsächlich verkörpert. Es gibt genügend Menschen unter uns, die sich aufrichtig bemühen, dem Dharma als einer lebendigen Kraft zu dienen, indem sie zulassen, dass er durch sie wirkt, und Einzelne wie Institutionen sind im Allgemeinen durch *kalyāṇa mitratā* auf hinreichend inspirierte und beständige Individuen genügend stark abgestimmt, dass die Triratna-Gemeinschaft als Ganze in gewissem Grad den Geist des elfköpfigen und tausendarmigen Avalokiteśvara verkörpert – und zwar durchaus im wörtlichen Sinn.

Die Bedingungen für bodhicitta

Wie kann es dazu kommen, dass diese dharmische Kraft oder Energie durch ein Individuum wirkt? Genauer zugespitzt, wie könnte es dazu kommen, dass sie durch eine Gemeinschaft von Individuen, einen Sangha wie den Buddhistischen Orden Triratna wirkt? Wenn wir das besser verstehen, können wir unser eigenes Leben wirkungsvoller auf dieses Ziel hin gestalten, und wir können besser sehen, wie wir unser Gemeinschaftsleben entwickeln können: unsere Institutionen und die gemeinsame Kultur. Das würde den Orden und die Bewegung befähigen, weiterhin den Strom des Dharma zu verkörpern, und dies auch dann, wenn Sangharakshita, durch den er sich anfangs manifestiert hat, aus unserer Mitte geschieden ist.

Betrachten wir zunächst einmal Sangharakshitas eigene Erfahrung. Vielleicht war dieses Gefühl, wie er es nach seinem Besuch in Nagpur 1956 ausdrückte, „eine unpersönliche Kraft“ zu

sein, in seinem eigenen Leben nicht ohne Vorläufer. Er schreibt allerdings in seinem Brief an Dinoo Dubash: „Mein eigenes spirituelles Erleben während dieser Periode war ganz sonderbar“ – in anderen Worten, es war merkwürdig oder ungewöhnlich, sogar sehr besonders. Was waren die Bedingungen, in deren Abhängigkeit es zu jener besonderen Erfahrung kam?

Wir müssen mit der offensichtlichsten Bedingung anfangen: seine vielen Jahre gründlichen Studiums und der Übung des Dharma und seinem Eindringen in dessen wahre Bedeutung. Fünfzehn Jahre früher, im Alter von sechzehn Jahren, war er nach seinen eigenen Worten in einem durch die Lektüre des *Diamantsutra* veranlassten Blitz von *samyag-dṛṣṭi* zu der Erkenntnis erwacht, „dass ich ein Buddhist bin und immer schon gewesen war“.¹⁷ Seit jener Zeit war der Dharma seine wesentliche und sich vertiefende Hauptbeschäftigung gewesen. Er hatte eifrig die ihm auf Englisch verfügbaren buddhistischen Schriften studiert und beharrlich über die Lehren des Buddha reflektiert. Sein Studium und Nachsinnen hatte in vielen Artikeln und Gedichten Frucht getragen, besonders aber in *A Survey of Buddhism*, einem Werk von gebieterischer Tiefe und Weite, das damals gerade gedruckt wurde.

Er hatte den Dharma nicht nur studiert, sondern sich aktiv bemüht, ihn zu verwirklichen. Er hatte zwölf oder mehr Jahre lang regelmäßig, systematisch und auch durchaus erfolgreich Meditation geübt, und es ist bemerkenswert, dass er nur wenige Monate später, nachdem er von dem großen tibetischen Guru Chetul Sangye Dorje die Einweihung in die *sādhana* von *Āryatārā* empfangen hatte, eine besondere Art von Meditationsübung aufnehmen sollte, die er heute unter die Überschrift „spirituelle Wiedergeburt“ stellen würde. In der Tat hatte er sich vor seiner Ankunft in Nagpur in Bombay bei seinem exzentrischen Freund Dr. Dinshaw Mehta aufgehalten, eine Verbindung, die ihm teilweise wegen der Bedeutung besonders wertvoll war, die Dr. Mehta dem Empfangen von „Führung“ aus Quellen jenseits des Ego gab – wenn auch Sangharakshita nicht zustimmte, dass Dr. Mehtas eigene Führung zwangsläufig von solcher Art war. Jedenfalls wurden seine eigene Meditation und spirituelle Erfahrung durch diese Verbindung bereichert.

Natürlich war Meditation Teil einer allgemeinen Übung von Achtsamkeit und Ethik, und er hatte beide sehr betont. Zusätzlich hatte er regelmäßig Andachtsübungen gepflegt, einen Schrein eingerichtet und *pūja* rezitiert und dabei seine starken Gefühle der Dankbarkeit zum Buddha, des Vertrauens in seinen Dharma und der Entschiedenheit zu seinem Pfad ausgedrückt und sie weiter vertieft. Zugleich hatte er seine ästhetische Empfindsamkeit besonders dadurch genährt, dass er Gedichte las und schrieb, aber auch durch solche Begegnungen mit Literatur und Kunst, wie sie ihm, der im Vorgebirge des Himalaja lebte, möglich waren. Zusammengefasst lässt sich sagen, dass er immer effektiver zu den Drei Juwelen Zuflucht genommen hatte, indem er sich ganz direkt bemühte, sich durch bewusste Dharmaübung zu wandeln. Dies alles zusammen können wir als das erste Bündel von Bedingungen bezeichnen, in deren Abhängigkeit es zu jener Erfahrung der Selbst-Transzendenz in Nagpur gekommen war.

Eine andere Gruppe von Bedingungen ist erkennbar, und sie ist eine natürliche Ausweitung der ersten. Der einunddreißigjährige Sangharakshita, der an jenem schicksalsträchtigen Morgen in Nagpur ankam, hatte sich während der vergangenen sechs Jahre leidenschaftlich in den Dienst des Dharma gestellt, seit sein Lehrer, der Ehrwürdige Jagdish Kashyap ihn mit der Anordnung in

¹⁷ Sangharakshita, *The Rainbow Road*, Kap. 8.

Kalimpong zurückgelassen hatte: „Bleibe hier und arbeite für das Wohl des Buddhismus.“ Er hatte viele Hindernisse, die vor allem von anderen Buddhisten in seinen Weg gestellt wurden, überwunden und ein Dharma-Zentrum gegründet, den Triyana Vardhana Vihara. Darüber hinaus hatte er viele literarische Aufgaben im Dienst des Dharma übernommen, wozu auch die Herausgabe von *Stepping Stones*, einer unregelmäßig erscheinenden Zeitschrift, und des *Maha Bodhi Journal* gehörte, und zu beiden trug er viele Artikel und anderes Material bei. Er hatte auch schon seine Predigtreisen unter den Dalits, Anhängern von Dr. Ambedkar, vor allem in Maharashtra, aufgenommen. Seine Memoiren aus dieser Zeit zeigen ihn mehr als alles andere als jemanden, der Freundschaften mit vielen Menschen schloss und so viele, wie er es vermochte, in der Übung des Dharma zusammenbrachte. So leistete er das, was Acharya Asaṅga in seiner *Bodhisattva-bhūmi* die Bodhisattva-Tat des „Sammelns“ – *gana parighra* nennt.¹⁸ Er hatte angefangen, ein Netzwerk von Kontakten zu schaffen, das der Keim eines Sanghas von Schülern war – ein Vorläufer zum Buddhistischen Orden Triratna und seiner Gemeinschaft.

Ein dritter Faktor unterstützte seine intensive persönliche Dharmaübung und seinen Dienst am Dharma. Viele Jahre lang hatte er einen äußerst disziplinierten Lebensstil aufrechterhalten, der in Entsagung gründete. Sobald er die britische Armee verlassen konnte (genau genommen sogar kurz bevor er offiziell entlassen wurde), brach er auf, um Umstände zu suchen, in denen er seine Verpflichtung zum Dharma ausdrücken konnte. Eine Zeitlang lebte er als *anāgārika*, als heimatloser Wanderer, und im Jahr 1947 nahm er die Ordination als *śramanera* und später, 1950, als *bhikkhu*. Soweit er konnte, folgte er den wesentlichen Grundsätzen des Klosterlebens, anfangs sogar, indem er zur Verwunderung und Freude der Buddhisten von Kalimpong, der kleinen Himalaja-Stadt, in der er damals lebte, auf den traditionellen Almosengang ging. Allmählich entwickelte er für sich einen Lebensstil, der es ihm ermöglichte, den Dharma so umfassend wie möglich zu üben. In erster Linie war dies eine in Entsagung gründende Lebensweise, und er lebte sehr schlicht mit nur einem Minimum von Besitztümern, manchmal mit kaum genug Geld, um seine Miete zu bezahlen.

Diese drei Gruppen von Bedingungen waren gegeben, als er in Nagpur ankam: seine intensive Dharmaübung, sein Dienst am Dharma, ganz besonders durch seine aktive Arbeit mit Menschen, und sein enthaltsamer dharmischer Lebensstil. Kurz nachdem er aus dem Zug ausgestiegen war, erfuhr er, dass Dr. Ambedkar in der vergangenen Nacht gestorben war, und er erkannte sofort die Ungeheuerlichkeit des Unglücks seiner Leute, zumal in dieser Stadt, wo die Bekehrung erst kürzlich und mit so großer Begeisterung und Hoffnung stattgefunden hatte. Die intensive Not so vieler Tausende, ja Hunderttausende von Menschen zog ihn schlicht und einfach über sich selbst hinaus. Man könnte sagen, seine eigenen Mittel seien der Aufgabe eigentlich gar nicht gewachsen gewesen, um Menschen in der Stunde ihrer Not zu ermuntern. Doch etwas anderes kam durch und er wurde zum Medium (*vehicle*) einer „unpersönlichen Kraft“ – oder, wie er es später und besser ausdrückte, „einer überpersönlichen Kraft oder Energie“, die durch ihn hindurch wirkte.

Diese drei wesentlichen Elemente waren für sein Leben und Wirken auch weiterhin kennzeichnend, und sie wurden im Lauf der Zeit tatsächlich immer umfassender und klarer ausgedrückt. Und dadurch wurde der Buddhistische Orden Triratna „durch“ Sangharakshita gegründet und ist mit dieser Inspiration gewachsen und gediehen.

¹⁸ Siehe Mark Tatz (Üb.), *Asaṅga's Chapter on Ethics*. Ewin Mellen Press, 1986, S. 56.

Die Fesseln des Selbst

Wie tragen diese drei Gruppen bedingender Faktoren – Dharmaübung, Dienst am Dharma und dharmischer Lebensstil – dazu bei, dass *Dharma-niyāma*-Prozesse durch Individuen zu wirken beginnen? Um dies klarer zu verstehen, müssen wir weiter untersuchen, was das ist, was man transzendieren muss, denn man könnte sagen, das Hauptproblem sei nicht, es zu erreichen, dass jene Prozesse durch uns wirken, sondern ihnen aus dem Weg zu treten. Was den Dharma daran hindert, sich durch uns auszudrücken, ist unsere eigene Selbst-Anhaftung, und es ist der anfängliche Zweck von Dharmaübung, darüber hinauszugehen, indem wir die relative Natur unserer Selbstheit erkennen.

Die Grundstruktur des gewöhnlichen Bewusstseins ist auf Selbst fokussiert. Sie ist nicht nur auf Selbst fokussiert, sondern wird von den Bedürfnissen des Selbst zu überleben, zu gedeihen und fortzudauern, angetrieben. Die Idee eines Selbst ist jedoch eine Konstruktion. Es kommt uns so vor, als sei sie auf eine stabile und beständige Realität bezogen, die unsere Wahrnehmungen und Handlungen „besitzt“, doch ihr entspricht kein tatsächlich feststellbares Bezugsobjekt. Sie ist bloß die dominierende unter den brauchbaren Abstraktionen oder Verallgemeinerungen, die unsere geistigen Prozesse aus dem Chaos unseres Erlebens formen.

Im Hinblick auf unser Überleben ist diese Reduktion auf eine Ordnung hin tatsächlich geradezu notwendig. Ohne die Leichtigkeit einer deutenden Vereinfachung des Erlebens wäre es unmöglich zu verarbeiten, was wir wahrnehmen, und wir könnten nie zu irgendeiner effektiven Antwort darauf finden. Nachdem wir aber das Wahrnehmungschaos auf Ordnung hin reduziert haben, vermuten wir auf einer vorbewussten Stufe, dass diese Abstraktionen eine von der Wahrnehmungssituation unabhängige Wirklichkeit besitzen, und wir bauen unser Leben auf der Grundlage dieser Vermutung auf. Insbesondere handeln wir unbedacht auf der Basis unseres Gefühls, es gebe ein wirkliches und beständiges Selbst, das „aus sich selbst heraus“ existiert und der Eigner unseres Erlebens und Handelns ist. Für die meisten Alltagszwecke ist diese Annahme unproblematisch. Dem Buddha zufolge ist sie aber die letztendliche Quelle unseres gewöhnlichen Leids und unseres grundlegenderen Mangels an Erfüllung.

Die buddhistische Überlieferung führt diese grundlegende Selbst-Orientierung auf Gewohnheiten zurück, die von früheren Leben weiter getragen wurden – das Festhalten am Selbst, so heißt es, treibe den Vorgang der Wiedergeburt an. Das bietet natürlich keine Erklärung an, wie diese Selbst-Anhaftung überhaupt entstanden ist. Man könnte aber eine evolutionäre Erklärung wagen: Als sich mittels natürlicher Auswahl verschiedene Arten entwickelten, brachte ein Gewahrsein, das ein Gefühl eines bestimmten Selbst einschließen konnte, gewisse Vorteile im Hinblick auf die Anpassung des Organismus an seine Umgebung. Aus oder auch gleichzeitig mit dieser Fähigkeit zur Selbstidentifizierung traten ein Zeitgefühl und daher die Fähigkeit zu lernen und zu planen hervor – alles im Interesse des eigenen Überlebens jenes Organismus. Das durch Selbst-Gewahrsein ermöglichte Speichern von Wissen und das kollektive Teilen solchen Wissens mittels der Kultur hat die Anpassungsfähigkeit von *homo sapiens*, der einzigen Art, deren Angehörige unseres Wissen zu echtem reflexiven Bewusstsein fähig sind, ganz erheblich gesteigert.

Aus dieser Sicht ist Selbst-Bewusstsein als Werkzeug zum Überleben des Organismus entstanden, weil es menschlichen Wesen ermöglichte, sich an vielfältige Umgebungen anzupassen

und ihre Umstände mit diesem Ziel umzugestalten. Die Annahme eines Selbst ist unentwerrbar mit den tiefsten und primitivsten Instinkten des Organismus verknüpft, zu überleben und zu gedeihen. Es tritt aus solchen Instinkten hervor und ist dazu da, ihnen zu dienen.

Letztendlich ist es aber nicht wichtig, wie wir das alles erklären: Der Buddha schärfte seinen Schülern ein, sie sollten sich nicht unangemessen um Ursprünge sorgen, denn das würde vom Hauptpunkt ablenken, der Lösung unserer tiefgreifendsten Probleme. Was auch immer seine Ätiologie¹⁹ sein mag, wir haben nun einmal ein starkes Gefühl einer getrennten und beständigen Selbstheit, der wir fest und auf primitive Weise anhaften. Und diese Selbst-Anhaftung wird früher oder später zum Problem. Sie wird zum Problem, denn sie bringt uns in Konflikte mit der Wirklichkeit, die der Ich-Identität fortwährend einen Strich durch die Rechnung macht, sie bedroht und letztlich zerstört – und natürlich ist dieses Anhaften am Selbst auch der tiefste Grund aller sozialen Zwietracht und Gewalt. Dieser eingewurzelte Konflikt mit der Wirklichkeit brütet tiefe Gefühle von Unsicherheit und sogar Furcht aus, die überwältigend werden können, wenn die wahre Natur unserer existenziellen Lage unausweichlich wird. Die ganze Existenz kann uns dann als sinnloses Andauern von Leid erscheinen, das unvermeidlich in Auslöschung enden wird. Es ist, als würde alles mit der zunehmenden Entwicklung von Selbst-Gewahrsein nur noch sinnloser und leidvoller.

Die buddhistische Sichtweise ist die, dass diese Anhaftung am Selbst nicht allein die Grundlage unseres Leids in jeder Hinsicht ist, sondern uns auch von einer ganz anderen Art von Bewusstheit abhält, die nicht im Selbst-Anhaften gründet, sondern rückhaltlos das Prinzip des bedingten Entstehens annimmt. Diese andere Art von Bewusstsein kündigt sich zuerst in jenen Momenten an, in denen man im Erleben von Freundschaft, Schönheit, moralischer Würde, Verstehen oder in spontanem „mystischen“ Transzendieren der Selbst-Anhaftung über Getrenntsein und Konflikt hinaus wächst. In diesen „Andeutungen von Unsterblichkeit“ erkennen wir die Unangemessenheit und die wesenhafte Täuschung – das *duḥkha* – unseres routinemäßigen Bewusstseins.

So leicht man sagen und vielleicht sogar sehen kann, dass Selbst-Anhaftung uns begrenzt, ist es doch keineswegs leicht für uns, sie zu befreien. Das ist deshalb so, weil ihre Wurzeln unterhalb der Schwelle des Bewusstseins liegen. Der Wert der evolutionären Sicht auf die Ursprünge von Selbstbewusstsein liegt darin, dass sie seinen instinktiven Charakter betont, der im gewöhnlichen Leben leicht verstellt werden kann. Eine psychisch gut angepasste und emotional verhältnismäßig positive Person wird sich kaum jemals selbst als eigentlich selbstbezogen erleben, zumal wenn sie in wirtschaftlich komfortablen und politisch stabilen Umständen lebt. Eine gesunde Person bringt Eigennutz mit den Interessen anderer so in Einklang, dass es nur wenig oder keine Uneinigkeit geben wird. Unter solchen Umständen kann man somit ein durchaus annehmbares und friedliches Leben führen, ohne seiner eigenen grundlegenden Selbstbezogenheit auf irgend auffällige Weise zu begegnen. Man kann großzügig und gastlich gegenüber Freunden und Nachbarn sein, liebevoll für die eigene Familie sorgen und verantwortlich durch Arbeit und sogar barmherziges Handeln zur Gesellschaft beitragen – und dennoch wird man an der Wurzel von tiefer und starker Selbst-Anhaftung dominiert, die nur dann offenkundig wird, wenn Genuss und Sicherheit ernsthaft in Frage gestellt sind.

¹⁹ Ätiologie ist die Lehre von der Ursachen oder Entstehungsbedingungen, insbesondere von Krankheiten. (Anm.d.Üb.)

Wir können diese fundamentale Selbst-Anhaftung leichter erkennen, wenn sie sich in leidvollen Geistesverfassungen oder in sozial zerstörerischen Verhaltensweisen wie Gewalttätigkeit gegen andere in Worten oder Taten sowie in unrechtmäßiger Aneignung von deren Besitz manifestiert. Den buddhistischen Grundlehren zufolge sind Gier und Hass in allen ihren groben wie verfeinerten Formen die hauptsächlichsten Begriffe für offensichtlich egoistische Antworten, zusammen mit Unwissenheit in der Bedeutung einer Abwendung des Gewahrseins von allem, was die Identität bedrohen mag.

Unsere Ichbezogenheit geht so tief, dass sie strukturell in die Art und Weise eingebaut ist, wie wir unsere Erfahrung organisieren. Wir sehen die Welt ganz buchstäblich als um uns herum angeordnet und von unserem eigenen Blickpunkt aus gedeutet. Ich schreibe hier aus meiner Sicht, du liest aus deiner. Die Transzendierung dieser ganz und gar instinktiven, sogar natürlichen Selbst-Orientierung ist die Aufgabe des Dharmalebens.

Die Fesseln lösen

Wir kommen nun zu der Art und Weise zurück, wie Dharmaübung, Dienst am Dharma und ein dharmischer Lebensstil die Bedingungen bereiten, die durch diese tiefe instinktive Gewohnheit brechen werden. Auf dieser Grundlage können wir sehen, was Sangharakshita seinen Schülerinnen und Schülern zur Zeit unter jeder Überschrift empfiehlt.

Die Fesseln durch Dharmaübung lösen

In ihren sämtlichen Arten schließt formale Dharmaübung den Einsatz einer systematischen und bewussten Bemühung ein, den Strom eigener Willensregungen und ihren Ausdruck in Worten und Taten zu verändern. Unter verschiedenen Überschriften und in diversen Lebensbereichen sowie mittels einer großen Bandbreite von Techniken und Lehren kultiviert man heilsam-tauglichere Motivationen und ein klareres Gewahrsein. Damit treten im Einklang mit der karmischen Art der Bedingtheit Geistesverfassungen hervor, in denen die Selbst-Anhaftung gelockert ist. Derartige Zustände sind zunehmend geschmeidig und besser geeignet, mehr Facetten des Ganzen zu sehen und auf Bedürfnisse zu antworten, die jenseits des eigenen Selbst liegen. Ein solcher Geist ist weniger reaktiv und füllt sich zunehmend spontan mit Liebe, Erbarmen und Mitfreude. Man ist von immer machtvolleren Gefühlen des Vertrauens in das bewegt, was das Selbst transzendiert. Dieser Abschnitt der Übung, in dem man mit der karmischen Art der Bedingtheit arbeitet, fällt unter die Überschrift der Förderung von *śamatha*.

Trotz dieser wachsenden Verfeinerung und Positivität auf der Grundlage karmischer Bedingtheit bleibt aber die wesentliche Grundstruktur der Selbst-Anhaftung erhalten. Mehr muss geschehen, wenn man diese auflösen will, damit *Dharma-niyāma*-Prozesse ausgelöst werden können. Wir müssen absichtlich *vipaśyanā* kultivieren, Einsicht in die Unwirklichkeit unseres Selbstgefühls und in das *dukkha*, das unvermeidlich mit unserem Anhaften daran einhergeht. Zugleich müssen wir uns auf das einstimmen, was dann entstehen wird, so dass wir den Dharma freudig durch uns wirken lassen können.

Letztlich kehrt Dharmaübung den Prozess um, durch den Selbst-Anhaftung sich in unseren geistigen Aktivitäten und unserem Verhalten ausdrückt. Es gibt eine Verursachungskette, die mit jenem instinktiven Komplex der Selbst-Anhaftung beginnt, der als grundlegende Struktur des Geistes tief eingefleischt ist. Dieser prägt die Funktionsweise unseres Geistes und gibt jedem Zustand Gestalt, der im Dienst seiner eigenen Interessen aufkommt. Diese dabei entstehenden Geistesverfassungen treiben unser Handeln an. Somit gibt es eine Bewegung von der Wurzel-Struktur ignoranter Selbst-Anhaftung, die im grundlegenden Buddhismus mit verschiedenen Namen – beispielsweise *avidyā*, *āśrava* oder *anuśaya* – bezeichnet wird, zur den geistigen Aktivitäten, die auf ihr beruhen und dann weiter zu sprachlichem und körperlichem Verhalten, das sie ausdrückt.

Auf dem Weg der Folge von *śīla*, *samādhi* und *prajñā* nimmt Dharmaübung uns in die entgegen gesetzte Richtung. Zunächst wenden wir *śīla* auf unser Verhalten an und bemühen uns, in Übereinstimmung mit den Vorsätzen zu handeln. Das modifiziert seinerseits mittels der karmischen Art von Bedingtheit die Art und Weise, wie unsere Geistesverfassungen hervortreten, so dass sie uns einerseits klarer und zugleich auch besser integriert werden, wodurch sie wiederum leichter gefügig für unsere absichtliche Beeinflussung werden. Dann können wir erfolgreicher *samādhi* üben, indem wir direkt heilsam-kluge Geisteshaltungen entfalten und dadurch mittels Karma neue Geistesverfassungen erzeugen, die feiner gewirkt und besser auf die Art und Weise abgestimmt sind, wie die Dinge wirklich sind. Auf dieser Grundlage können wir erfolgreich *prajñā* üben, damit wir die grundlegende Neigung zur Selbst-Anhaftung endgültig durchschauen und sie als ein eigentlich relatives Konstrukt erkennen können, das keine notwendige Wirklichkeit hat. Dann können wir allmählich jede Spur, wie sie sich in unserem Leben ausdrückt, beseitigen.

Auf welche Weise sollten wir dies nach Sangharakshitas Empfehlung in unserem Orden und unserer Gemeinschaft praktisch umsetzen? Ich habe sein gegenwärtiges Denken zum Thema der Dharmaübung in der Triratna-Gemeinschaft in den kürzlich geschriebenen Artikeln dargelegt und bin dabei von unseren Gesprächen miteinander ausgegangen. Es besteht hier kaum eine Notwendigkeit für weitere Erkundungen.²⁰ Vielleicht ist es nur nötig, sein System des spirituellen Lebens zu vergegenwärtigen, das die fünf Faktoren von Integration, positiver Emotion, spiritueller Empfänglichkeit, spirituellem Tod und spiritueller Wiedergeburt horizontal wie auch vertikal zusammenbringt.

Mittels dieses Systems wird unsere Dharmaübung uns fortschreitend über Selbst-Anhaftung hinaus tragen und es so ermöglichen, dass jene „überpersönliche Kraft oder Energie“ auch durch uns wirkt. Wir müssen nur sicherstellen, dass dieses Schema weithin und genau verstanden wird, und wir müssen alle an der Triratna-Gemeinschaft Beteiligten ermutigen, es direkt und systematisch zu praktizieren. Besonders müssen wir sicherstellen, dass jene, die ordiniert werden, es effektiv üben, und ganz besonders, dass sie sich darauf verpflichten, an den Dimensionen des spirituellen Todes und der spirituellen Wiedergeburt zu arbeiten, die den Übergang von der karmischen zur dharmischen Art der Bedingtheit markieren.

²⁰ Siehe Anmerkung 2.

Die Fesseln durch Dienst am Dharma lösen

Man könnte glauben, Dharmaübung sei genug, um die Fesseln des Selbst zu brechen – und vielleicht trifft das auch zu, wenn man sie hinreichend tief versteht und mit genügend starker Intensität übt. Das Problem ist, dass die eigene Übung des Dharma schlicht zu einem verfeinerten Ausdruck des grundlegenden Musters der Selbst-Anhaftung werden kann. Man kann für sich selbst eine Art Privatwelt schaffen, die durchaus erhaben, schön und rein und vielleicht sogar sehr verständnisvoll ist. Gleichwohl können die Grenzen dieser Welt weiterhin sehr beschränkt bleiben, insoweit als sie Ausdruck einer zwar verfeinerten, nicht aber einer transzendenten Ich-Identität ist. Bedauerlicherweise repräsentieren manche „spirituelle“ Typen, die in einer solchen Welt leben, für viele Menschen das Ideal, wie ein spirituelles Leben und sogar ein Dharmaleben sein sollte.

Zweifellos ist formale Dharmaübung eine notwendige Bedingung, um die auf dem Selbst gründende Strukturierung des Bewusstseins zu durchbrechen, doch sie ist keine hinreichende Bedingung. Jene Struktur ist nämlich von Natur aus defensiv: Ihr Sinn und Zweck ist Selbsterhaltung. Sobald in ihrer schützenden Einfriedung ein Riss aufbricht, wird sie mit einer neuen Mauer befestigt. Es ist wahrlich bemerkenswert, wie schnell und effektiv dieser Mechanismus funktioniert: Manchmal ist es für Beobachter nur zu offensichtlich, doch für den betroffenen Menschen ist es durchaus nicht leicht erkennbar. Darum ist ein Faktor nötig, der diesen instinktiven Verteidigungsmechanismus hemmt, einen Mechanismus, der sogar in unserer formalen spirituellen Übung am Werk sein kann.

Wir müssen uns in einer Weise engagieren, die uns über uns selbst hinaus auf etwas richtet, das die Selbst-Anhaftung transzendiert. Natürlich sollte das ein Bestandteil der formalen Dharmaübung sein. In Sangharakshitas System ist *spirituelle Wiedergeburt* die Überschrift, unter der man diese Art des Übens findet: die Vergegenwärtigung der Buddhas und Bodhisattvas und die Kontemplation über ihre Eigenschaften. Nur wenige sind aber fähig, sich auf diesem Weg mit der trans-egoischen Dimension auf eine solch intensive Weise zu verbinden, dass sie wirklich aus sich selbst heraus gewunden werden. Eine solche Kontemplation selber kann leicht zu einer Art ästhetischem Selbstgenusses oder, im schlimmsten Fall, einer Art abergläubischem Eskapismus werden.

Man muss seine Selbst-Anhaftung auf ganz praktische und konkrete Art aufgeben. Alltägliche Handlungen müssen das Aufgeben des Selbst zugunsten von etwas mehr verkörpern. Alles, was man tut, muss eine größere Bedeutung haben und einem größeren Ziel dienen. Man muss dem Dharma dienen.

Was bedeutet es aber, dem Dharma zu dienen? Es bedeutet, an Aktivitäten mitzuwirken, die dazu beitragen, dass jene überpersönliche Kraft oder Energie des Bodhicitta, die die Möglichkeit der letztendlichen Erlösung von allem Leid mit sich bringt, in der Welt entstehen kann. Man dient nicht einfach irgendeiner Idee, sondern der höchsten Potenzialität im Leben. Was man auch tut, sei es, dass man direkt den Dharma lehrt, Geld für Dharmarbeit verdient, vielleicht auch auf andere Weise die praktische Grundlage dafür schafft, oder ob man Leid auf eher konventionelle, „karitative“ Weise lindert, man strebt mittels dieser Arbeit danach, *Dharma-niyāma*-Prozesse zur Wirkung zu bringen.

Wir sollten Dienst am Dharma nicht zu abstrakt verstehen. Dem Dharma zu dienen heißt

immer, anderen Menschen zu dienen, denn getrennt von Menschen gibt es keinen Dharma. Der Dharmastrom, der zu fließen beginnt, wenn wir spirituell sterben und wiedergeboren werden, besteht in einer abhängig entstehenden, spiralförmigen Kette selbstloser Geistesverfassungen, die die Nöte von Lebewesen umfassen und darauf antworten. Der Dharma ist seiner Natur nach voller Erbarmen.

Obwohl aller Dienst am Dharma letztendlich anderen Menschen dient, ist nicht aller Dienst an anderen Menschen auch Dienst am Dharma. Es ist schwierig, diesen Punkt klar zu machen, denn dieselbe Gruppe von Handlungen kann Dharmadienst ausdrücken oder auch nicht: Es ist, anders gesagt, eine Frage der Haltung und Sichtweise. Gute Eltern werden beispielsweise ihre eigenen unmittelbaren Wünsche dem Wohl ihrer Kinder opfern – in Indien kenne ich Eltern, die selbst hungrig blieben, damit ihre Kinder gut essen und eine gute Erziehung erhalten konnten. Nach jedem Maßstab ist ein solches Verhalten höchst lobenswert. Vielleicht gibt es darin sogar eine gewisse echte Selbst-Transzendierung, doch ehrlicherweise ist es in den meisten Fällen eher eine Art Eigennutz, denn man hat seinen eigenen Nachwuchs in seine Identität einbezogen und würde ein solches Opfer kaum je für die Kinder anderer machen.

Viele karitative Werke wachsen aus einer imaginativen Identifizierung mit dem Leid anderer, indem man sich selbst an deren Platz stellt. Aus Sicht des Dharma ist diese Art positiver Erweiterung des eigenen Mitgefühls auf andere unbedingt zu ermutigen, und dies sowohl um der direkten Wirkung willen, die es auf die Bedürftigen hat, als auch wegen der karmischen Wirkung für den mitfühlend handelnden Menschen. Dies ist es genau genommen, worin die „weltliche“ Übung der *mettā-bhāvanā* besteht. Wenn man aufrichtig arbeitet, um anderen zu helfen, wird dieses heilsam-kluge Handeln die Art und Weise modifizieren, in der sich der eigene Geist in Übereinstimmung mit der karmischen Art von Bedingtheit entfaltet. So verdienstvoll dies auch ist, ist es doch für sich genommen nicht Dienst am Dharma.

Wir dienen dem Dharma in dem Ausmaß, in dem wir die volle Bedeutung des Dharma als die Wahrheit, wie die Dinge sind, und als das dynamische Prinzip verstehen, das letztendlich der einzige Weg ist, auf dem Leid erleichtert werden kann. Anders gesagt können wir dem Dharma nur in dem Grad wahrhaft dienen, in dem wir ihn erkannt haben. Somit folgt daraus, dass wir dem Dharma dienen, wenn wir meditieren, studieren und über den Dharma reflektieren. Auf der Grundlage unseres eigenen Verständnisses tun wir, was immer wir tun können, um jenes dynamische Prinzip in der Welt zur Wirkung zu bringen, sei es indem wir andere den Dharma lehren, in den Institutionen des Sangha arbeiten oder Menschen in ihrem ganz unmittelbaren Leid helfen – oder uns selbst aufopfern, damit unsere Kinder eine gute Bildung erhalten.

Sangharakshita spricht hinsichtlich dieses Themas eine Warnung aus. Materielles Leid wie Hunger, Krankheit oder gesellschaftliche Aussonderung zu lindern, ist im Sinne der karmischen Art von Bedingtheit höchst verdienstvoll, und es kann auch ein Mittel sein, um die Kraft des *Dharmaniyāma* in Spiel zu bringen und insofern dem Dharma zu dienen. Gleichwohl gibt es einen sehr großen Bedarf, den Dharma ganz direkt zu verbreiten und die Institutionen des Sangha aufzubauen, damit viele Menschen Umstände finden, die es ihnen ermöglichen werden, den Dharma zu üben. Schließlich gibt es viele gutwillige Menschen, die karitative Werke tun können, doch es gibt nur relativ wenige entschiedene Buddhisten, um dem Dharma zu dienen – und noch weniger

Angehörige des Buddhistischen Ordens Triratna, die in der glücklichen Lage sind, eine so klare und effektive Darlegung des Dharma anbieten zu können.

Es ist der Dharma, der karitative Arbeit so transformiert, dass sie zu einem Mittel wird, zur wirklichen Lösung des Leidens zu führen. Aus diesem Grund hat Sangharakshita immer seinen Wunsch betont, die Hauptanstrengung so vieler Ordensmitglieder und Mitras wie möglich solle in den Dienst am Dharma in diesem Sinn fließen.

Die Fesseln durch einen dharmischen Lebensstil lösen

Erneut könnte man glauben, aktive Dharmaübung und Dienst am Dharma seien in ihrer Verbindung genug, und es gebe keine Notwendigkeit, die Frage eines dharmischen Lebensstils gesondert anzusprechen. Doch sogar beide miteinander können leicht zu Formen eines mehr oder weniger verfeinerten Egoismus werden, die einfach einem ansonsten „privaten“ Leben aufgepfropft sind. Wir haben schon gesehen, wie formale Dharmaübung bloß eine zunehmende Verfeinerung der Anhaftung am Ego bedeuten kann. In ähnlicher Weise kann Dharmadienst, wenn man ihn oberflächlich versteht, zu einer Spielart stolzerfüllter Ichbezogenheit werden.

Es reicht nicht aus, Buddhismus zwar auf wirksame Weise zu verbreiten, ohne dabei in der rechten Geisteshaltung zu sein. Man kann seinen „Dienst am Dharma“ durchaus auf eine letztlich selbstbezogene Weise leisten. Man mag sehr effektiv buddhistische Aktivitäten und Institutionen organisieren, den Dharma lehren, Retreats und dergleichen leiten und doch mehr oder weniger subtil dabei den eigenen Stolz nähren. Wie ich zu meinem eigenen Leidwesen erfahren habe, ist das eine Gefahr, der manch ein sehr effektiver Buddhist erlegen ist, sowohl außerhalb wie auch innerhalb unserer eigenen Kreise. Man kann manche dieser Menschen treffen: Sie meditieren regelmäßig und anscheinend wirksam und widmen einen Großteil ihres Lebens der Verbreitung des Buddhismus – doch im tiefsten Grund dienen sie sich offensichtlich in gewissem Grad selbst. Wir benötigen einen weiteren Faktor, der die formale Dharmaübung und den Dienst am Dharma wahrscheinlich in eine echte Selbst-Transzendierung – in das Entstehen des Bodhicitta – verwandeln wird. Sangharakshita lehrt, es seien die Umstände des eigenen Lebens und der Aktivitäten, in denen man sich engagiert, die helfen, formale Dharmaübung und Dienst am Dharma so umzuwandeln, dass sie das Anhaften am Selbst wirklich durchbrechen und so ermöglichen, dass der Strom des Dharma durch einen hindurchfließen kann. Man muss die Dharmaübung und den Dharmadienst im Kontext eines dharmischen Lebensstils ausüben.

Unterstützende Bedingungen

Was aber ist ein dharmischer Lebensstil? Ist damit letzten Endes ein Leben als Mönch oder Nonne gemeint, wie es viele Zweige der buddhistischen Überlieferung behaupten würden, ob ausdrücklich oder nicht? So sehr Sangharakshita seine Schülerinnen und Schüler zu einem monastischen Leben im „Sutra-Stil“ anregt, sofern sie es vermögen, hat er doch keinen Klosterorden gegründet.²¹ Angesichts der Überbetonung eines monastischen Formalismus wie auch der komplexen Vielfalt

²¹ Siehe Sangharakshita, *Forty-Three Years Ago: Reflections on my Bhikkhu Ordination*. S. 42-9.

des modernen gesellschaftlichen Lebens hat er es im allgemeinen vorgezogen, die Prinzipien zu klären, die einem dharmischen Lebensstil zugrunde liegen, und zur Entwicklung von Lebensweisen zu ermutigen, die sie verkörpern.

Das vordringliche und offensichtlichste Prinzip eines dharmischen Lebensstils ist, dass er Dharmaübung und Dienst am Dharma unterstützt. Das ist ziemlich offensichtlich und wurde auch oft behandelt, so dass ich hier nur kurz die wichtigsten Elemente wiederhole, die dabei gemeint sind. Zunächst einmal sollten der eigene Lebensstil und besonders die Mittel, mit denen man seinen Lebensunterhalt verdient, ethisch sein und vor allem mit den vom Buddha selbst in seiner Erläuterung von *samyak-āṅgīva* niedergelegten Prinzipien übereinstimmen. Man kann darunter weitere Themen einschließen, die gewöhnlich nicht in diesem Rahmen bedacht werden, zum Beispiel eine lokal und global verantwortliche Mitwirkung als Bürger eines Staates, Umweltbewusstsein und eine radikalere Vermeidung von Aktivitäten, die Leid für andere Wesen mit sich bringen – wie es beispielsweise in der Milch verarbeiteten Industrie der Fall zu sein scheint. Obwohl nicht jede und jeder sich entscheiden wird, den eigenen Lebensstil in solchem Detail zu überprüfen, ist eine tiefe Sorge hinsichtlich der Folgen der persönlichen Lebensweise für andere, ob Menschen oder nicht, wie auch für einen selbst zweifellos eine unverzichtbare Basis, um von der Anhaftung am Selbst frei zu werden.

Auch aus der Anleitung, Anregung und Kameradschaft mit anderen Dharmaübenden und Dharmadienern wird man Unterstützung für die eigene Dharmaübung und seinen Dharmadienst beziehen. Man muss den Dharma von jenen lernen, die erfahrener sind als man selbst, ganz besonders von denen, die echte *kalyaṇa-mitratā* zu geben vermögen – eine Freundschaft, die ihrem Wesen nach die eigene Erfahrung des Dharma vertieft. Ein dharmischer Lebensstil, der nicht auch ein großes Maß an im Dharma gegründeter Freundschaft enthält, wird ein einsamer und schwieriger – für die meisten wahrscheinlich ein nahezu unmöglicher – Lebensstil sein.

Als letzter unterstützender Faktor ist die ästhetische und psychische Atmosphäre oder sogar Kultur zu nennen, innerhalb deren man sein Leben führt. Je brutaler und rauer die eigene physische und soziale Umgebung ist, desto schwieriger ist es, wahrhaft den Dharma zu üben – es sei denn, man hätte schon einen hohen Grad Inspiration und Einsicht verwirklicht. Viele Menschen in der heutigen Welt werden schlechtweg durch Mangelzustände oder durch die Hässlichkeit ihrer Umgebung niedergedrückt, durch den Missklang in ihren sozialen Umständen und durch die allgemeine Seichtheit und Bedeutungslosigkeit so vieler Dinge, die sie tun müssen, um zu überleben und ihre Verantwortung gegenüber ihren Familien zu erfüllen. Armut, Krankheit, politische und gesellschaftliche Instabilität sowie überwältigender Konformitätsdruck machen einen dharmischen Lebensstil geradezu undenkbar für alle, sofern sie nicht zutiefst entschlossen sind. Ich habe die Wirkungen solch ungünstiger Umstände in Indien unter unseren hingebungsvollen buddhistischen Brüdern und Schwestern gesehen, und das ist wahrscheinlich heutzutage die Norm für die große Mehrheit der Menschen.

Unter jenen, die, zumal in der „entwickelten“ Welt, eher ein Mittelklasse-Leben führen, sind sehr viele vom krassesten Druck dieser Art befreit. Hier ist das Hauptproblem der in der Atmosphäre vorherrschende Materialismus, der eine Art existenzieller Lähmung erzeugt, die bloß durch einen individualistischen Antrieb am Leben gehalten wird, die neuesten Produkte unseres

bemerkenswert effizienten Wirtschaftssystems zu konsumieren – eines Systems, das zumindest höchst effizient unser Verlangen stimuliert und füttert.

Man muss somit schöpferische Bedingungen finden oder schaffen, die ethisch sind, reichlich Gelegenheit für *kalyaṇa-mitratā* geben und psychisch, kulturell und ästhetisch die eigenen dharmischen Bemühungen unterstützen. Außerordentliche Menschen, wie anscheinend auch der Buddha selbst einer war, machen unter gleich welchen Umständen Fortschritte – oder, genauer, sie unternehmen aktive Schritte, ihre Umgebung so zu gestalten, dass sie ihre Bemühung unterstützt. Die meisten anderen finden es, selbst wenn sie aufrichtig inspiriert sind, sehr schwierig, gegen den Strom voran zu kommen.

Es gibt aber ein anderes, tiefer liegendes Problem hinter der Frage des Lebensstils, und dazu ist es nötig, die Dynamik der Selbst-Anhaftung weiter zu untersuchen.

Anhaftung und Entsagung

Wir haben die Ich-Anhaftung als die Tiefenstruktur unseres Bewusstseins angesprochen, die unseren Geistesverfassungen und unserem Verhalten zugrunde liegt. Doch diese Instinkte formen durch unsere Rede und Taten auch stets die Welt um uns herum. Wir verfestigen uns in unserer Umgebung, die wir nach unserer eigenen Gestalt ausprägen – wenn es auch sonderbarerweise möglich ist, dass unsere Selbst-Anhaftung sich in Worten auskristallisiert, die uns selbst eine Menge Schmerz bereiten und über die wir sogar selbst schimpfen. Wir identifizieren Elemente unseres Erlebens als „mein“ und andere als „nicht mein“: Wir schließen Menschen, Dinge, Situationen, Vorstellungen und Erfahrungen in unsere Identität ein – und wir schließen andere eigens aus. Unser tiefes Gefühl existenzieller Sicherheit kann sich in dieser Weise mit unserer Situation verwickeln und starke Leidenschaften wecken, wenn das, womit wir uns identifizieren, bedroht wird oder andererseits das uns bedroht, wogegen wir uns identifizieren. Unsere Lebensweise gerinnt, sie verhärtet sich zu einem Ich-Panzer, der das wesentliche Problem, das der Dharma überwinden soll, noch weniger lösbar macht.

Ein wahrhaft dharmischer Lebensstil widersteht dieser Art von Verfestigung und lässt uns frei, uns auf immer direktere Weise mit der grundlegenden Tiefenstruktur der Selbst-Illusion und des Anhaftens zu befassen und uns für transzendierende Inspirationen zu öffnen. Traditionell hat man dies als ein Leben der Entsagung verstanden und geübt, in dem man allmählich alles aufgibt, was das Problem vertieft und verhärtet. Dadurch vermeidet man seine weitere Steigerung. Natürlich ist es zumindest möglich, auch inmitten von Besitztümern und Menschen und einer gesellschaftlichen Stellung gänzlich frei von Anhaftungen zu leben, so wie es am Beispiel des Bodhisattvas Vimalakīrti gezeigt wird, denn letztendlich liegt das Problem im Geist. Je weniger man aber entsagt, desto mehr wird man arbeiten müssen, um die eigenen Anhaftungen zu überwinden, solange man weiter inmitten der mit ihnen verbundenen Dinge lebt – und das ist gewiss kein leichtes Unterfangen. Solange man diese Selbst-Anhaftung nicht mehr oder weniger endgültig gebrochen hat, wird alles andere als ein Leben fortschreitender Entsagung nur dazu tendieren, sie zu verstärken.

Wenn man über Entsagung spricht, ist es wichtig zu betonen, dass damit keine ungesunde

psychische Repression gemeint ist. Ein Lebensstil der Entsagung kann, sofern er überhaupt irgendeinen Wert hat, nicht ohne Genuss sein, ob physischer oder geistiger Art: Sangharakshita sagte in der Tat, man solle nicht versuchen, die „niederen“ Vergnügen im Leben aufzugeben, bevor man eine deutliche Erfahrung der „höheren“ gemacht habe – andernfalls wäre eine psychische Verdrehung der einen oder anderen Art oder auch Heuchelei die wahrscheinliche Folge. Aufgrund der westlichen kulturellen Gewohnheit, „Fleisch und Teufel“ miteinander zu identifizieren und körperliche Freuden als an sich sündig zu betrachten, ist es nötig, das alles zu betonen. Im Buddhismus gibt es derlei Gleichungen nicht; eher wird betont, die Freuden des Fleisches seien verhältnismäßig oberflächlich und flüchtig und könnten tiefere, andauernde Beunruhigungen nicht lösen, sondern uns eher von deren Lösung ablenken. Es geht also nicht darum, Genuss, sondern Sucht in jenem Sinne zu vermeiden, dass man sein Glück mit irgendwelchen Dingen identifiziert und ständig Zuflucht zu ihnen begehrt, indem man sie zum Teil der eigenen Ich-Identität macht. Und es ist schwierig, Sucht zu vermeiden, während man weiterhin die Droge nimmt.

Lebensstil in unserer Bewegung

Wie steht es also heute hinsichtlich eines dharmischen Lebensstils in der Triratna-Gemeinschaft? Während der ersten Jahre im Leben der Bewegung gab es im Westen eine starke normative Annahme über das, was als wünschenswerter Lebensstil galt. Im Großen und Ganzen ging man davon aus, die beste Form sei „halbklosterlich“ oder sogar klosterlich: Leben in einer gleichgeschlechtlichen Wohngemeinschaft, Arbeit in einem Unternehmen Rechten Lebenserwerbs auf Teambasis, Mitarbeit in einem Dharma-Zentrum, von finanzieller Unterstützung statt einem Lohn leben, keine familiären Verantwortlichkeiten anhäufen, sofern man sie nicht schon hatte, und nicht zulassen, dass sexuelle Beziehungen zentral im eigenen Lebensstil wurden. Etliche Jahre lang lebten die meisten Ordensangehörigen mehr oder weniger auf solche Weise, und sie taten das mit unterschiedlich großer Begeisterung oder Unbehaglichkeit. Allmählich, als mehr Menschen in den Orden eintraten, die nicht auf solche Weise lebten, und als manche, die bisher so gelebt hatten, damit aufhörten, verlagerte sich das Gewicht.

Seit einigen Jahren wird der normative Lebensstil der Vergangenheit nur von einer –allerdings bedeutsamen und sehr einflussreichen – Minderheit befolgt. Offensichtlich üben viele gute und vertrauensvolle Ordensmitglieder und Mitras den Dharma effektiv, ohne in allen oder auch nur einer einzigen der Institutionen mitzuwirken, die einmal als wesentlich für einen wahrhaft dharmischen Lebensstil galten. Dies wird bei der Ordination vieler Männer und Frauen, die beispielsweise verheiratet sind und Familien haben – in Indien sind die meisten Ordensmitglieder verheiratet, und es gibt nur ganz wenige Ausnahmen –, aktiv anerkannt und auch akzeptiert. Zurecht liegt die Hauptbetonung darauf, wie effektiv der oder die Einzelne zu den Drei Juwelen Zuflucht nimmt, und nicht darauf, ob sie in einer Gemeinschaft leben.

Die Reifung der Bewegung im Westen bedeutete auch, dass es heute wenig oder kaum Gruppendruck gibt, sich einem normativen Lebensstil anzupassen. Im allgemeinen fühlen die Menschen sich freier, so zu leben, wie es ihnen am besten liegt – ungeachtet, ob sie damit eine Wahl treffen, die ihre Verpflichtung zum Dharma wirklich unterstützt. In gewissem Grad ist dies eine positive Entwicklung, soweit sie es den Menschen erleichtert, ihren Lebensstil individuell zu

bestimmen und dadurch auch ihre Beteiligung an Gemeinschaften, Teams im Rechten Lebenserwerb und so weiter eher bewusst und von Herzen zu wählen. Dadurch ist die allgemeine Atmosphäre im Orden und in der Bewegung heute weniger polarisiert, und man findet größere gegenseitige Achtung.

Es ist wichtig zu erwähnen, dass es in Indien im Gegensatz hierzu immer einen starken normativen Druck zu heiraten gegeben hat und weiterhin gibt – nicht nur aus der umgebenden Gesellschaft, sondern auch innerhalb des Ordens selber. Das wird durch die Tatsache noch verschlimmert, dass es unter indischen Buddhisten keine gesellschaftlich akzeptable Alternative zwischen Ehe und Keuschheit gibt. Jene gleichgeschlechtlichen Wohngemeinschaften, die es gegeben hat, funktionierten weitgehend als Zwischenstopps für unverheiratete Jugendliche, wengleich sie oft eine sehr gute Wirkung auf sie hatten. Obwohl dieselben Vorstellungen hinsichtlich der Bildung eines gemeinschaftsbasierten dharmischen Lebensstils in Indien bekannt sind und es auch Bemühungen gab, ihn praktisch zu erproben, machen Kultur und Lebensumstände dies bisher sehr schwierig.

Insoweit als die Normen der Bewegung heute wenigstens im Westen weniger eindeutig umrissen sind, müssen die Einzelnen ihre Entscheidungen bewusster fällen. Wenn sie daran denken, auf welche Weise sie gerne leben möchten, und dabei alles vermeiden wollen, was moralisch töricht wäre, müssen Dharmäübende die vorhin erwähnten Prinzipien im Sinn halten: sich so frei wie nur möglich von übertriebenen materiellen Sorgen und Unsicherheit halten, genügend Zeit und Energie für formale Dharmäübung haben, aktive Unterstützung, Anleitung und Ermutigung durch andere erhalten und Ablenkung vermeiden, die den Geist betäubt.

Darüber hinaus gibt es das tiefer gehende Thema der Entsagung, das in der Praxis nicht immer leicht zu lösen ist, ganz besonders in Anbetracht der Effizienz und Allgegenwart der modernen Konsumwirtschaft und der Freiheit der liberalen Demokratien. Man wird seine Aufmerksamkeit darauf richten müssen, in welchem Grad die eigenen Entscheidungen dazu tendieren, die Ich-Identität weiter zu verfestigen und um sich herum durch Beziehungen, Besitz, Status und Einstellungen eine Manifestation der eigenen inneren Selbst-Anhaftung aufzubauen. Das ist selbstverständlich ein natürlicher Hang der *pṛthagjanas*, dem wir alle unterliegen, gleich wie unser Lebensstil auch sein mag. Manche Lebensstile werden diese Tendenz jedoch eher nähren und es somit sehr viel schwerer machen, die eigenen Identifizierungen zu durchschauen und aus ihnen auszubrechen, so dass *Dharma-niyāma*-Prozesse sich entfalten können.

Eine unterstützende Umgebung ist nicht genug

So ethisch, positiv und mit Freundschaft erfüllt unsere Lebensweise auch sein mag, wird sie doch nicht von selbst Eintritt in den Strom des Dharma bewirken. Wir müssen fähig sein, uns mit einer äußerst starken Intensität im Dharma zu engagieren. Alle unsere Kräfte müssen daran in solcher Weise beteiligt sein, dass wir die Grenzen unserer gegenwärtigen Selbst-Konstruktion erreichen.

Wie wir immer wieder gesehen haben, ist das Hauptthema des Dharmalebens die endgültige Vernichtung der grundlegenden Struktur der Selbst-Anhaftung, damit *Dharma-niyāma*-Prozesse sich entfalten können. Dharmäübung, Dienst am Dharma und ein dharmischer Lebensstil sind so,

wie sie bisher beschrieben wurden, unverzichtbar, doch sie reichen nur selten aus, um jene tief verwurzelte instinktive Gewohnheit zu durchbrechen.

Unsere Dharmaübung im Sinne einer systematischen Anwendung formalen Trainings auf unseren Geist legt die unverzichtbare Basis. Mittels karmischer Bedingtheit bereitet sie uns allmählich vor, so dass wir hinreichend integriert und feinfühlig werden, die Einwirkung der Wahrheit ganz in uns aufzunehmen. Sie bringt uns mit den höchsten Einsichten des Dharma so in Verbindung, dass sie immer mehr in unsere Antworten auf die Dinge, die uns widerfahren, einbezogen sind. Sie öffnet uns für jene „Kraft“, die unsere Anhaftung am Selbst transzendiert, damit wir zugänglicher für sie werden und bereit sind, sie freudig zu empfangen. Dennoch ist gewöhnlich ein besonderer Funke nötig, um das Bereitsein in Wirklichkeit umzuwandeln.

Dienst am Dharma unterstützt unsere Öffnung für das, was jenseits unserer Selbst-Anhaftung liegt, und ermöglicht es, dass wir uns selbst hingeben. Doch allzu leicht wird er zu einer Quelle bloßer Geschäftigkeit, Wichtigtuerei oder Ablenkung. Irgendetwas muss ihn in ein wirkliches Aufgeben des Selbst umwandeln.

Ebenso ist auch ein grundlegender, positiver dharmischer Lebensstil unverzichtbar: Je schwächer unsere Disziplin und Entschlossenheit, desto nötiger sind förderliche Bedingungen. Wir brauchen eine nicht ablenkende, unterstützende Umgebung mit Freunden und Lehrern, die erreichbar sind, um uns anzuregen und zu führen. Andernfalls werden die meisten von uns ihre Bemühung, den Dharma zu üben, nicht aufrechterhalten können. Doch ein dharmischer Lebensstil alleine reicht nicht aus, wie man an manch einem Kloster oder einer dem Tod geweihten gleichgeschlechtlichen Wohngemeinschaft leicht sehen kann. Selbst als Grundlage einer tiefen Übung von Meditation und Studium des Dharma ist er gewöhnlich nicht genug.

Damit wird nochmals eine weitere Erkundung der Dynamik des Zerbrechens der Selbst-Anhaftung nötig.

Realer spiritueller Tod und reale spirituelle Wiedergeburt

Wonach wir nun fragen, ist wahrer spiritueller Tod und wahre spirituelle Wiedergeburt. Unsere von einem disziplinierten Lebensstil im Kontext unseres Dienstes am Dharma unterstützte Übung sammelt und erhebt unsere Energien und lässt dharmische Reflexion zu unserer zweiten Natur werden. Damit sind wir fähig, uns dem Leben mit ganzem Herzen zuzuwenden, und wir werden bemerken, dass unser Denken sich im Strom des Lebens um uns herum zunehmend spontan den tiefen Wahrheiten des Dharma zuwendet. Dann kommt der Augenblick, da wir diese Wahrheiten inmitten des Lebens selber jenseits von Denken in jedem Moment des Erlebens widergespiegelt sehen. Wir werden das, was wir für „uns“ oder „mich“ gehalten haben, als bloßes Bündel von Gewohnheiten erkennen: In den Worten eines meiner Freunde werde ich sehen, dass es nicht etwa so ist, dass ich Reaktionen *habe*, sondern dass ich Reaktionen *bin*. Damit beginnen wir, spirituell zu sterben; wir haben den Punkt erreicht, an dem diese defensiven Reaktionen nicht mehr die Mauern des Selbst aufrechterhalten können, weil wir endgültig und direkt ihre vollständige Künstlichkeit erkannt haben.

Dharmaübung, Dienst und disziplinierter Lebensstil werden uns auch in Einklang mit dem Buddha bringen, indem wir uns für den Dharma öffnen, den er verkörpert und dem er gedient hat. Auf die eine oder andere Weise werden wir schon über seine Eigenschaften meditiert und eine sich vertiefende Empfänglichkeit für die Wahrheit entwickelt haben, die sie ausdrücken. In jenem Moment, da wir diese egoischen Verteidigungsmechanismen loslassen, werden wir vielleicht in uns Motivationen spüren, eine Kraft oder Energie, die nicht mit unseren persönlichen Interessen zu tun hat, sondern sozusagen überpersönlich ist. Und wir werden uns ihr freudig hingeben. Wie Sangharakshita nach Aufnahme seiner *sādhana*-Übung sagte, werden wir von nun an „durch diese Dimension geführt“ werden.

Ob es tatsächlich um einen „Moment“ des Todes und der Wiedergeburt oder bloß eine allmähliche, vielleicht kaum wahrnehmbare Verlagerung im Schwerpunkt unseres Seins geht – die Bedingung, die neben allem, was schon besprochen wurde, unverzichtbar ist, damit dies eintreten kann, ist nach Sangharakshitas Aussage Intensität. Unser Leben muss immer rückhaltloser auf den Dharma ausgerichtet werden. Was immer wir tun, wo immer wir sind, was immer unsere Ziele sind, das alles muss mehr und mehr vom Geist des Dharma durchdrungen werden. Unsere Energien, unsere Motivationen, unsere Bestrebungen und sogar unsere Träume müssen auf den Dharma ausgerichtet sein. Früher oder später wird die schiere Intensität unseres Engagements uns auf eine Weise mit unserer grundlegenden Selbst-Anhaftung konfrontieren, der wir nicht mehr ausweichen können.

Der innere Widerspruch zwischen jener eingewurzelten, instinktiven Tiefenstruktur und unserem dharmischen Streben und Verstehen wird eine Spannung erzeugen, die zeitweise unerträglich erscheinen kann. Dinge werden schief gehen, Pläne scheitern, Menschen enttäuschen uns oder stellen sich gegen uns, jene, die wir lieben, erwidern unsere besonderen Gefühle nicht, und andere Personen, die in unserer psychischen Landschaft zentral sind, werden uns durch Tod entrissen. Trotz all unserer Übung – viele Stunden der *mettā-bhāvanā*, Reflexion über Vergänglichkeit, Kontemplation über die Buddhas und Bodhisattvas – und ungeachtet all dessen, was wir selbst gesagt haben – tröstende Worte als *kalyāṇa*-mitras, begeisternde Vorträge, die wir gehalten, einsichtsvolle Artikel, die wir geschrieben haben – bemerken wir, wie wir reagieren: Verzweiflung, Zorn, Eifersucht brausen vielleicht unkontrollierbar durch uns. In den Worten des *Diamant-Sūtra* werden wir „beschämt“ sein, wahrlich zutiefst beschämt.²²

Die Intensität unserer eigenen Bemühungen und die Intensität der Situation haben diese intensive Beschämung hervorgebracht. Und diese Intensität hält uns in unserer Scham. Wir können nicht aufhören zu reagieren, und sei es nur innerlich, aber wir können unsere Reaktion vor uns selbst mit Anklagen oder anderen Arten der Rationalisierung rechtfertigen. Unsere Verpflichtung zum Dharma ist so intensiv, um uns so leicht davonkommen zu lassen. Wir müssen in die Tiefen unserer eigenen Emotionen hinein blicken, tief in unsere Reaktionen, bis an ihre Quelle, das Selbst-Anhaften, das nun ans Tageslicht gezwungen wurde. Nun können wir es als das erkennen, was es tatsächlich ist, ein künstliches Konstrukt, das die Ursache all unseres Leids und des unheilsamen Tuns ist, das daraus hervor strömt. Und wir können erkennen, dass es nicht den geringsten Wert für uns hat und wir es nicht weiterhin erhalten müssen. Dann können wir mit dem Buddha ausrufen:

²² Nach der Übersetzung von Edward Conze, *Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra and the Heart Sutra*, S. 56. Siehe hierzu Sangharakshitas erhellende Anmerkungen in Sangharakshita, *Wisdom Beyond Words*, S. 157.

„Doch nun, Haus-Erbauer, bist du erkannt!“ Und wenn wir zwar vielleicht noch nicht sagen können, „dieses Haus [des Selbst] wirst du mir nicht wieder erbauen“, so wissen wir doch, dass wir das Haus rasch abreißen können, wann immer es neu aufgebaut wird. Irgendwann werden wir dann den letzten Siegeschrei ausstoßen: „Deine Dachsparren sind zerbrochen, der Firstbalken zerschmettert. Der [bedingte] Geist wurde ebenfalls zerstört: Das Erlöschen des Begehrens ist erreicht.“²³ Dann werden alle unsere Energien mühelos in jenen Dienst am Dharma einströmen, der im Mittelpunkt unseres intensivierten Lebens stand.

Man kann das Wirken dieser Intensität aus einem anderen Blickpunkt betrachten – vielleicht ist es temperamentabhängig: Möglicherweise unterscheiden sich „Hass“- und „Gier“-Typen darin, wie sie es erleben. Vielleicht finden wir, dass die Intensität der Not um uns herum schlechtweg unsere Selbst-Verliebtheit zerreißt und uns aus uns selbst aufrüttelt. Sangharakshita beschreibt die Erfahrung seines Gefühls in Nagpur 1956, „eine unpersönliche Kraft“ zu sein. Was anscheinend geschah, war, dass die überwältigende Notwendigkeit, jene Hunderttausende neuer Buddhisten zu trösten und anzuleiten, ihn schlicht und einfach sich selbst vergessen ließ. Er hatte schon ein höchst lebendiges Gespür für die Bedeutung des Dharma für die Menschheit und hatte sich selbst seinem Dienst geweiht, zumal seit sein Lehrer ihn in Kalimpong mit den Worten zurückgelassen hatte, er solle „hier bleiben und für den Buddhismus arbeiten“. Doch seinem eigenen Bericht zufolge wurde diese Not, obwohl sie überall groß war, von vielen, denen er begegnet war, nicht sehr stark empfunden. Nun aber gab es eine riesige Menge Menschen, die sich selbst zum Buddhismus als der Lösung ihrer unmittelbarsten Probleme entschieden hatten, und sie waren jetzt verzweifelt auf die Hilfe des Dharma angewiesen. Das genügte, um etwas mehr aus ihm hervorzubringen, etwas, das über ihn als Person hinausging.

Die dritte Stufe des Bewusstseins

Sangharakshita lehrt, diese Art von Intensität werde am ehesten in einem Team fest entschiedener Dharmaübender aufkommen, die miteinander in einer schlichten, dharmischen Weise leben und dabei eng und intensiv im Dienst des Dharma zusammenarbeiten. Diese Bedingungen bieten die beste Voraussetzung, um in den Strom des Dharma einzutreten. In einer solchen Dharma-Gemeinschaft gibt es die beste Grundlage, auf der Bodhicitta entstehen kann. Diese Einsicht war einer der Schlüssel, die Sangharakshita zur Gründung des Buddhistischen Ordens Triratna und der Triratna-Gemeinschaft veranlassten.

Wenn Menschen zusammenkommen, die durch eine gemeinsame Vision und Absicht tief miteinander verbunden sind, werden ihre Bemühungen zu einer Schubkraft verschmelzen, die sie alle voran und über sie selbst hinaus zieht. Das ist Sangha. Wenn sie in echter Harmonie, Offenheit und gegenseitigem Vertrauen miteinander verbunden sind, werden die Schwächen jedes Einzelnen aus dem Weg geräumt und die Stärken aller tragen selbstlos zum gemeinsamen Dharmadienst bei. Miteinander erzeugen sie eine mächtige Strömung, durch die sie alle simultan weiter getragen werden. Wenn alle Bedingungen der Dharmaübung und des Lebensstils gegeben sind, dann wird eine Intensität der Verbindung geschaffen, aus der heraus etwas, das mehr ist als die Summe der

²³ Aus dem *Dhammapada* Vers 154. Nach Sangharakshitas englischer Übersetzung. Der Überlieferung zufolge sprach der Buddha diese Verse unmittelbar nach seinem Erwachen.

Einzelnen, ins Spiel kommt – Bodhicitta entsteht, *Dharma-niyāma*-Prozesse beginnen zu fließen. Sangharakshita betont, man denke in dieser Art von Situation nicht, dass dies irgendeinem bestimmten Menschen widerfahre – es wird nicht auf eine solche Weise empfunden. Jenseits des persönlichen Bewusstseins der einzelnen entsteht aus der Qualität der Verbindung aller ein Bewusstsein oder eine Energie überpersönlicher Art. Er hat dies auch als „dritte Stufe des Bewusstseins“ bezeichnet.

Dieses Bewusstsein ist weder die Gesamtsumme der beteiligten individuellen Bewusstseine, noch ist es eine Art kollektives Bewusstsein, sondern ein Bewusstsein einer ganz anderen Klasse oder Stufe, für die wir im Englischen [und Deutschen] kein Wort haben, wofür aber vielleicht das russische Wort *sobornost* einen Fingerzeig gibt.

Der Orden und die Dritte Stufe des Bewusstseins

Für Angehörige des Buddhistischen Ordens Triratna ist der Orden selbst der primäre Schauplatz für diese Art Erfahrung. Indem sie die Ordination annehmen, verpflichten sich Ordensmitglieder im Effekt dazu zu helfen, es hervorzubringen. Es ist aber nicht eigentlich so, dass man es hervorbringen müsste, denn es ist schon da. Wie wir gesehen haben, wurde der Orden von etwas gegründet, das Sangharakshita nur als diese überpersönliche Kraft oder Energie beschreiben konnte, die anfänglich durch ihn hindurch wirkte, nun aber auch durch andere wirkt. Bei der Ordination gibt man sich nun selbst als Medium für die Kraft oder Energie hin, die im Orden schon aktiv ist. Man verpflichtet sich dazu, an ihr mitzuwirken. Man nimmt sich vor, im eigenen Leben die Bedingungen zu schaffen, durch die es möglich wird: Dharmaübung mit ganzem Herzen, Arbeit mit anderen, um dem Dharma zu dienen, und ein Lebensstil der Entsagung. In dem Grad, wie wir alle das tun, wird der Orden weiterhin ganz „buchstäblich“ der tausendarmige, elf-köpfige Avalokiteśvara sein.

Für manche ist dieses Reden von einer „überpersönlichen Kraft“ oder einer „dritten Stufe des Bewusstseins“ bloße Rhetorik oder sogar Wunschdenken. Sie können auf all die Probleme im Orden hinweisen: den Mangel an Harmonie, das Unheilsame, die Verwirrung und sogar die spirituelle Schaffheit. Das kann man alles leicht sehen, und es ist nicht zu leugnen – gleichwohl gibt es auch viel mehr zu bezeugen, auch im Bereich ganz gewöhnlicher Tugend und Gutwilligkeit. Manche, ob sie Ordensangehörige sind oder nicht, erleben vielleicht gar nichts Selbst-transzendierendes im Orden. Man kann weder verlangen, dass sie es tun, wenn sie es nicht tun, noch kann man ihnen seine Existenz mit rationalen Argumenten beweisen. Doch viele von uns erfahren etwas von dieser Art und fast alle von uns sind deswegen zum Orden gekommen.

Beispielsweise kann man bei Ordenstreffen, besonders bei Ordenskonventen oder gewissen Retreats und dergleichen oft eine Atmosphäre erleben, die gewissermaßen in den Fokus hinein schwebt und dann wieder hinaus. Plötzlich scheint es, als sei jede und jeder über sich selbst hinaus gehoben und nehme an einem gemeinsamen Bewusstsein teil, das niemandes Individualität verneint und doch mehr ist als jede einzelne – diese „dritte Stufe des Bewusstseins“, über die Sangharakshita spricht, jenseits des individuellen und kollektiven Bewusstseins gleichermaßen.

Diese Kraft ist eine Potenzialität, die ins Spiel kommen kann, wenn Ordensangehörige und andere mit hinreichender Intensität und Tiefe zusammenkommen, um dem Dharma zu dienen.

Allgemein gesagt, je mehr sie mit anderen Angehörigen des Ordens direkt verbunden sind, desto wahrscheinlicher ist es, dass der Funke zündet. Man sollte das allerdings nicht so verstehen, dass sie unbedingt die ganze Zeit über in direktem Kontakt miteinander sein müssen. Die Erfahrung des Alleinseins, sogar über längere Zeit, ist eine sehr wichtige Zutat. Auf der Grundlage von Dharmaübung alleine zu sein, intensiviert das eigene Gefühl existenziellen Alleinseins, das die einzige Basis einer echten Verbindung mit anderen ist.

Wenn man es zulässt, dieses Alleinsein umfassend zu fühlen, dann wird man sogar Zeiten des Alleine-Seins im Kontext der Verbindung mit anderen erleben. Sangharakshita beschrieb beispielsweise seine Erfahrung auf einer langen Einzelklausur in der Frühzeit des Ordens. Er hatte mit anderen Ordensmitgliedern einige Wochen lang keinerlei Kontakt gehabt, doch er sagte, er habe sie spüren können, als ob sie alle um ihn herum gesessen hätten, und dies sogar an ganz bestimmten Plätzen in einem großen Kreis. Wenn der eigene Kontakt mit Menschen genügend lebendig ist, zerbricht die Verbindung nicht, wenn man physisch voneinander getrennt ist. In gleicher Weise sagte Sangharakshita, nachdem er Indien verlassen hatte, habe er keinerlei Notwendigkeit empfunden, eine Korrespondenz mit seinem Lehrer Dharmo Rimpoche aufrechtzuerhalten, da er sich nie von ihm getrennt fühlte.

Der Orden ist somit der primäre Rahmen, innerhalb dessen Ordensangehörige gemeinsam dem Dharma dienen, und in meiner eigenen Erfahrung ist er im allgemeinen als solcher auch effektiv. Man kann das besonders dann spüren, wenn Ordensangehörige sich in großer Zahl versammeln – und das ist der Grund, warum solche Zusammenkünfte so wichtig sind. Dabei handelt es sich aber um seltene Gelegenheiten; sie verbinden sich zu einem besonderen Muster von Umständen, das man aus praktischen Gründen gewöhnlich nicht für länger als einige Tage erhalten kann. Wenn wir wahrhaft den Wunsch hegen, dass das, was sich wie eine überpersönliche Kraft anfühlt, durch uns wirkt, um die Welt zu verwandeln, dann müssen wir Bedingungen von solcher Art im täglichen Leben zusammenbringen. Wir müssen Wege finden, uns wirksam mit Ordensmitgliedern und anderen im Dienst des Dharma auf der Basis von Dharmaübung und einem entsprechenden Lebensstil zu engagieren. Was dann hervortritt, ist eine lebendige Kultur oder Atmosphäre, die andere, die damit in Kontakt kommen, ganz direkt anrühren wird. Im besten Fall wird diese Art von Kultur mehr in sich tragen als die Gesamtsumme dessen, was jede und jeder Einzelne dazu beiträgt – sogar etwas vom tausendarmigen Avalokiteśvara.

Die meisten Ordensmitglieder tun sicherlich alles nach ihrem Vermögen, um all die Faktoren in ihr Alltagsleben zu bringen, die es ihnen ermöglichen werden, zum Orden als Avalokiteśvara beizutragen – obwohl wir alle ohne Zweifel viel mehr tun könnten. Verschiedene Individuen unterscheiden sich in ihren Ressourcen, Umständen, Temperamenten, Fähigkeiten und Neigungen – und das führt zu ganz verschiedenen Arten zu üben, dem Dharma zu dienen und zu leben. So wertvoll diese Verschiedenheit sein mag, wirkt sie doch auch zerstreuend, zumal dann, wenn der Orden sich geographisch weiter verbreitet und an Zahl wächst: Das macht es schwieriger für alle, ein Gefühl für den gemeinsamen Dienst am Dharma zu wahren. Manche sind zweifellos so tief in den Orden getaucht, dass sie nie aufhören werden, ihre Mitwirkung daran zu spüren, ob sie nun oft mit anderen Ordensmitgliedern zusammenkommen oder nicht. Die meisten werden aber regelmäßigen direkten Kontakt mit anderen brauchen, die ihre Bestrebungen teilen, damit sie ein lebendiges Gefühl geteilten Dienstes am Dharma aufrechterhalten können.

Aus diesem Grund benötigt der Orden Kanäle regelmäßigen Kontakts zwischen Gruppen von Ordensmitgliedern – und von Zeit zu Zeit zwischen allen Ordensmitgliedern oder wenigstens all denen, die sich die Mühe, sich zu versammeln, machen können oder wollen. Wir kommen zusammen, um unser gemeinsames Gefühl zu erneuern, dem Dharma zu dienen – so dass wir die Möglichkeit zulassen können, dass Avalokiteśvara zunehmend ganz im Orden verkörpert wird. Darin liegt die eigentliche Bedeutung der für den Orden typischen Grundstruktur von Kapiteltreffen, Ordentagen und -wochenenden, Retreats und Konventen. Der Zweck der örtlichen, regionalen und internationalen Ordens- und Kapitel-Konvenoren („Einberufer“) ist es, diese Struktur lebendig und gesund zu erhalten. Ihre regelmäßigen Zusammenkünfte leisten einen wichtigen Beitrag zur Wahrung jenes Gefühls von Harmonie in einem gemeinsamen Vorhaben.

Trotz dieser den Zusammenhalt erleichternden Rahmenbedingungen wäre es noch immer sehr schwierig, den Geist kollektiven Dienstes lebendig zu halten und zu vertiefen, wenn es nicht weitere Faktoren gäbe. Je mehr das tägliche Leben von Ordensmitgliedern von dem ihrer Brüder und Schwestern getrennt ist, desto oberflächlicher wird wahrscheinlich auch ihr Gefühl sein, gemeinsam dem Dharma zu dienen, auch wenn sie einander von Zeit zu Zeit treffen mögen. Natürlich hängt dies auch vom individuellen Charakter und Lebensumständen sowie von der Tiefe der Selbstverpflichtung und des Verstehens ab. Manche können tatsächlich von anderen physisch getrennt sein und fühlen sich doch inmitten des Ordens; viele aber, vielleicht sogar die meisten, sind dazu nicht fähig.

Die Schwierigkeiten, zu denen es kommt, wenn die meisten Ordensmitglieder den anderen nicht häufig begegnen, sind in Indien ganz deutlich, wo fast alle mit Familien verheiratet und beruflich stark eingebunden und beansprucht sind. Trotz ihrer beeindruckenden Echtheit und Hingabe, bedeutet es für die meisten einen Kampf, im Alltagsleben ein Gefühl dafür zu lebendig zu halten, dass sie in einer spirituellen Gemeinschaft miteinander dem Dharma dienen – ganz ungeachtet ihres unbezweifelbaren Vertrauens in ihren Lehrer und den Orden. Das trifft zweifellos auch für viele Ordensangehörige im Westen zu, obwohl die Umstände für Begegnungen im Allgemeinen günstiger für sie sind, sofern sie willens sind, sie zu nutzen.

Noch mehr ist daher nötig. Anscheinend vermag der gesamte Körper des Ordens ein Gefühl gemeinsamen Dienstes zu bewahren, sofern es nur genügend Ordensmitglieder gibt, die tagein tagaus überlappen, Leben und Arbeit miteinander teilen. Wo Ordensmitglieder auf der rechten Grundlage in Wohngemeinschaften, gemeinsamen Projekten und persönlichem Umgang verschiedener Art zusammenkommen, kann eine Intensität aufgebaut werden, die den ganzen Orden beeinflusst. Jene, die einem kollektiven dharmischen Lebensstil folgen, nützen sich selber, aber sie tragen auch zum größeren Ganzen bei. Durch ihre Interaktion erzeugen sie ein soziales Feld oder eine Kultur, die sich selbst anderen Ordensmitgliedern mitteilt – und sogar weiter darüber hinaus.

Aus diesem Grund empfiehlt Sangharakshita weiterhin denselben Lebensstil, wie er es immer getan hat: Leben in einer gleichgeschlechtlichen Gemeinschaft, Arbeiten in einem Unternehmen Rechten Lebenserwerbs auf Teambasis, Mitwirkung in einem Dharma-Zentrum, Lebensunterhalt durch Unterstützung statt Bezahlung, Nicht-Anhäufen familiärer Verantwortlichkeiten, sofern man solche nicht schon hat, und Nicht-Zulassen, dass die eigenen sexuellen Aktivitäten in der eigenen Lebensweise zentral werden.

Natürlich macht er diese Empfehlungen im Wissen, dass es möglich ist, den Dharma effektiv zu üben, ohne dass man sich selbst an allen oder auch nur einer der „halbklösterlichen“ Institutionen beteiligt. Es sollte auch betont werden, um nur ein Beispiel zu geben, dass es nicht reicht, bloß in einer gleichgeschlechtlichen Gemeinschaft zu leben. Anscheinend haben manche die schlichte Tatsache, dass sie auf solche Weise lebten, mit Dharmaübung und Dienst verwechselt. Eine ganze Reihe von Wohngemeinschaften hatte bloß als mehr oder weniger geteilte Wohnungen Bestand, kaum anders als eine Studentenwohnung – wenngleich die Bewohner in ihnen doch wohl eher alternde Studenten waren! Unter solchen Umständen gibt es nur wenig tiefe und effektive Begegnung miteinander und kaum einen darüber hinausgehenden Beitrag zum Dharma. Demgegenüber unternehmen andere Ordensmitglieder trotz großer familiärer Pflichten und einem verantwortungsvollen Beruf kraftvolle Anstrengungen in ihrer Dharmaübung; sie arbeiten aktiv für den Dharma und nehmen voll am Leben des Ordens teil. Wahlmöglichkeiten im Lebensstil bieten Gelegenheiten – doch man muss Gelegenheiten auch nutzen.

Auch unter Einbeziehung aller möglichen Ausnahmen meint Sangharakshita aber weiterhin, der halbklösterliche Lebensstil biete den meisten Menschen die beste Balance von Freiheiten und Gelegenheiten, um wirkliche Fortschritte im Dharma zu machen. Darüber hinaus lehrt er, dass die Gemeinschaft als ganze genügend Menschen benötigt, die auf solch intensive Weise zusammen leben und arbeiten, damit sie das mit dem Geist des Dharma gedüngte Feld oder diese Kultur erhalten.

Neue Gesellschaft

Im besten Fall ist ein solches Feld, eine solche Kultur mit einer Atmosphäre, vielleicht sogar einer Kraft erfüllt, die mehr ist als die Summe der beteiligten Individuen. Von Zeit zu Zeit im Lauf der Jahre gab es dies meiner Erfahrung nach auch in manchen Situationen – und gar nicht einmal selten. Oft gab es unter den leitenden sowie den übrigen Personen eine zu geringe Reife, um diese zarte Erscheinung länger als einige Monate oder Wochen, vielleicht sogar nur Tage oder Minuten andauern zu lassen – aber eine Zeitlang gab es sie, so wie das Zur-Erde-Sinken jenes „schönen, schimmernden Balls“, den Sangharakshita in der Luft schweben sah, als er seinen ersten Dharma-Vortrag überhaupt begann. (In seinen Memoiren schrieb er darüber.²⁴) In solchen Fällen geht die feine Balance nach einer gewissen Zeit wieder verloren, und bis auf Weiteres scheitern die Institutionen oder verwandeln sich auch in etwas weniger Ideales.

Es gibt allerdings manche Situationen in der Bewegung, die gereift und fähig sind, die feine Verbindung über die Zeit hinweg zu erhalten, so dass das Gefühl von etwas, das größer als die beteiligten Individuen ist, niemals allzu fern ist. Aus eigener, direkter Erfahrung kenne ich mehrere solcher Situationen in Großbritannien und in Indien – und zweifellos gibt es anderswo weitere, von denen ich nicht weiß.

Eine große Bandbreite von Faktoren ist in allen diesen Situationen erkennbar, beispielsweise ein gewisser Grad von Stabilität und kollektiver Erfahrung, gute Organisation, effektives Finanzmanagement sowie eine Führung, die eine dharmische Richtung beizubehalten vermag, dabei

²⁴ Sangharakshita, *Facing Mount Kanchenjunga*, S. 38.

aber zugleich auch Möglichkeiten zur Mitwirkung eröffnet. Eines der hervorstechenden Elemente ist, dass es in ihnen allen einen Kern von Menschen gibt, die miteinander sehr aktiv und regelmäßig verbunden sind – und das meint hier: in direktem, täglichem Kontakt. Fast immer wird dieser Kern von Menschen an einem Projekt zusammenarbeiten, das dem Dharma dient, je direkter, desto besser. Häufig werden die meisten Schlüsselpersonen in Gemeinschaften zusammenleben, ob alle in derselben oder in verschiedenen, und immer gibt es zwischen deren Mitgliedern viel Austausch.

Wenn einmal eine solche Atmosphäre existiert, können andere, die nicht so innig daran beteiligt sind, leicht an ihr mitwirken und dazu beitragen. Es ist vielleicht sogar möglich, dass jene, die nur wenig direkten Kontakt haben, sich doch als zugehörig empfinden, gleich, ob ihre Verbindung brieflich, durch soziale Netzwerke oder auf imaginative Weise vermittelt wird. Damit das möglich ist, muss es aber einen Kern von Menschen geben, die auf starke und effektive Weise zusammenarbeiten.

Sangharakshita nannte diese Kultur, die sich um eine Gruppe von Ordensmitgliedern sammelt, die Leben und Arbeit intensiv miteinander teilen, „Neue Gesellschaft“. Zwar ist der Begriff „Neue Gesellschaft“ heutzutage nicht allzu beliebt, doch es scheint, als sei die damit gemeinte Idee so wichtig wie je zuvor, wenn wir wahrhaft unsere Bestrebungen erfüllen wollen. Es geht hier nicht so sehr um eine bestimmte Menge von Institutionen, obwohl diese wesentlich sein werden, sondern um eine intensive Atmosphäre, die aus kollektiven Bemühungen entstanden ist und den Funken dessen weitertragen kann, was uns als Individuen transzendiert. Die Neue Gesellschaft ist gewissermaßen ein vom kollektiven Dienst am Dharma erzeugtes Kraftfeld. Sie ist etwas, das man direkt spüren kann und das viele, die damit in Berührung kommen, machtvoll anzieht und ihnen eine direkte Ahnung von dem gibt, was sie suchen. Die Neue Gesellschaft ist, so könnte man auch sagen, der konkrete Ausdruck dessen, was den Orden und die Bewegung gegründet hat – was Sangharakshita als „eine überpersönliche Kraft oder Energie“ erschienen ist, die durch ihn wirkte. Und die Neue Gesellschaft ist eins der wesentlichen Mittel, durch die jene Kraft oder Energie bewahrt wird und hinausreichen kann, um viele andere zu berühren.

Zueignung

In diesem Artikel versuchte ich wie in den vorausgegangenen, einige Fäden miteinander zu verknüpfen, die sich in meinen Gesprächen mit Sangharakshita während der letzten drei Jahre gezeigt haben. Manches von dem, was ich hier angesprochen habe, entnahm ich direkt aus unseren gemeinsamen Gesprächen, anderes ergab sich erst später daraus. Wie zuvor auch habe ich ihm gezeigt, was ich geschrieben habe, und er bestätigte, dass ich ihn nicht falsch darstelle und dass meine Ausführungen über das, was er gesagt hat, mit seinem eigenen Verständnis übereinstimmen.

Ich habe hier versucht, auf meine eigene Weise zu vermitteln, was ich aus meiner Kommunikation mit ihm, die für mich persönlich außerordentlich wichtig war, entnommen habe. In gewissem Sinn ist aber nichts Neues in unseren Gesprächen aufgekommen: Das meiste, was wir berührt haben, kann ich auf viel frühere Quellen in seinen Schriften, Vorträgen und ganz besonders seinen Seminaren zurück verfolgen – obwohl ich glaube, dass er die Prinzipien, auf denen er steht, viel klarer und unzweideutiger ausgedrückt hat als je zuvor. Ich habe aber eine neue und viel tiefere

Einheit in meinem eigenen Verständnis des Dharma gespürt, die nicht einfach aus Sangharakshitas Worten kam, sondern aus dem Geist, den diese Worte ausdrücken. Und das ist es, was ich hier nach bestem Vermögen zu vermitteln suche.

Bei dieser Gelegenheit habe ich mich bemüht, so gut ich kann, die Einheit von Sangharakshitas Vision in Beziehung zur praktischen Manifestation des Ordens und der Bewegung darzustellen. Es gibt eine direkte Entsprechung zwischen seinem eigenen Leben, der Natur der Erfahrung, die das Persönliche transzendiert, seinem Verständnis des Dharma im Sinne der karmischen und dharmischen Bedingtheit, der besten Art, den Dharma zu üben und zu leben, und der Kultur und Institutionen unserer Bewegung. Wenn wir diese Einheit nur umfassend zu schätzen vermögen, werden wir, so glaube ich, auf eine solche Weise leben, dass die Prozesse des *Dharma-niyāma* entstehen können.

Den Fäden, denen ich mit Sangharakshita folgte, verbanden sich mit einer sich vertiefenden Erfahrung meiner selbst. Von Zeit zu Zeit wurde ich mir zunehmend lebhaft des höchst Persönlichen, um nicht zu sagen Egozentrischen gewahr, das sich parallel mit dem manifestiert, was das Persönliche transzendiert – die beiden erscheinen Seite an Seite, ganz und gar simultan. Ich saß beispielsweise mit einem Freund zusammen, der gerade jene selbstbezogenen Reaktionen an den Tag legte, für die wir alle anfällig sind, und im selben Moment war ich mir, ich weiß nicht wie, etwas weitaus Größerem, Weitem, ja Unendlichen bewusst, das ganz besonders in ihm gegenwärtig schien – wie das blendende Licht der Sonne, das durch die Spalte einer schlecht gebauten Mauer sticht. Ich kann nur sagen, dass es so ist, als sei es das Wesen dieses irgendwie Unendlichen, wenn es einmal beschworen ist, hindurch zu brechen und sich auszudrücken; doch zum Wesen unserer kleinlichen Persönlichkeiten gehört es, dem zu widerstehen, was wir selbst eingeladen haben.

Naturgemäß habe ich diese Erfahrung von Polarität noch zwingender in mir selbst gespürt: manchmal in Meditation, manchmal still sitzend und nichts tuend, manchmal inmitten eines Dharmavortrags, den ich vor eine großen indischen Menschenmenge hielt, manchmal im Dickicht von Bestürzung, Verwirrung oder Verzweiflung – sie scheint ungebeten unter jedweden Umständen einzutreten. Zu solchen Zeiten wirkt dieses seltsame Bündel „subhutischer“ persönlicher Gewohnheiten und Reaktionen ziemlich bedeutungslos, sogar lächerlich und sollte nach Ansicht des bemerkenswerten ungarischen Romanciers Antal Szerb wohl „im Sinne schützender Zärtlichkeit und sanfter Ironie“²⁵ betrachtet werden. Das gibt mir immer größeres Vertrauen in den Buddha und seinen Dharma sowie in meinen Lehrer und seine Darlegung des Dharma. Meine Dharmaübung ist, so scheint es, auf Seiten des überpersönlichen.

Der wichtigste Punkt in diesem Zusammenhang ist aber, dass ich diese Polarität zunehmend in jenen Situationen im Orden und in der Bewegung empfunden habe, die ich während der letzten paar Jahre erlebt habe – in meinem Fall ist das vorwiegend in Indien und in Großbritannien. Man kann sehr leicht so viele Mängel und Probleme in ihnen allen herauspicken – und es ist zweifellos unsere Pflicht, sie anzuerkennen und zu lösen. Etwas anderes scheint aber meinem Gefühl nach durch sie hindurch, und zwar mit wachsender Intensität – an vielen Orten und bei vielen Gelegenheiten.

Das ist meine Erfahrung, nur wird sie anscheinend nicht von allen geteilt. So findet man sich vielleicht im Gespräch mit jemandem, der auf dies oder das hinweist, das falsch oder nicht richtig

²⁵ Antal Szerb, *The Pendragon Legend*. Pushkin Press, 2007.

gemacht wird – und man kann dem eigentlich nur zustimmen. Und doch ist während der ganzen Zeit *spürbar* und sogar sehr intensiv spürbar, dass auch etwas anderes gegenwärtig ist. Es ist, als ob du mit dem anderen auf eine Landschaft industrieller Verwüstung hinaus schaut, über der die Sonne gerade untergeht, und während dein Partner von der Hässlichkeit und Ödnis des ganzen spricht, siehst du das verdämmernde Licht, das jede Form in ein vergoldetes Geheimnis verwandelt und von einem Himmel aus Feuer überwölbt ist. Du kannst ihn nicht aus seiner düsteren Betrachtung wecken oder aufrütteln. Wenn du es versuchst, wird er dich nur als einen der vielen abweisen, die sich weigern, dem Ekel der Dinge ins Auge zu sehen. So kannst du nur staunend betrachten, was die eigenen Augen alleine sehen.

Glücklicherweise gibt es auch andere Augen, die sehen. Es gibt in unserem Orden und der Bewegung viele, die spüren, dass mehr als unsere egoistischen Wünsche am Werk sind. Kurz und knapp: Ich bin überzeugt, dass der Orden wenigstens in einem gewissen Ausmaß den tausendarmigen, elfköpfigen Avalokiteśvara verkörpert, wie Sangharakshita lehrt, dass er es kann. Aus meiner eigenen Erfahrung glaube ich, dass Bodhicitta, um es so zu nennen, durch viele von uns wirkt und dass die Bewegung in einem gewissen Ausmaß seine Manifestation ist. Sie wurde durch Sangharakshita durch etwas gegründet, das ihm so schien, als sei es eine überpersönliche Kraft oder Energie, und diese ist weiterhin durch den Orden und die Bewegung am Werk, die auf solche Weise gegründet wurden. Es ist von größter Wichtigkeit, dass wir uns selbst gestatten, dies gewahr zu sein. Und es ist noch wichtiger, dass wir miteinander arbeiten, damit diese *Dharma-niyāma*-Prozesse weiter zwischen uns strömen.

Ich möchte vorschlagen, dass wir auf diese Weise über unser Hauptziel und unser Vorhaben reden. Ich halte es nicht für hilfreich, den Nachdruck auf den persönlichen Gewinn von Stromeintritt zu legen, ob den eigenen oder den anderer. Das wird so leicht zu einer Quelle eines, oft ziemlich verblendeten Hochmuts – so habe ich es schon selbst gesehen. Es ist viel besser für uns, individuell und kollektiv danach zu trachten, die Bedingungen lebendig zu halten, in deren Abhängigkeit dieses Etwas, das wie ein überpersönliches Bewusstsein scheint, durch unseren Orden weiterhin in der Welt wirken kann. Auf solche Weise zu denken, ist selbst eine der Bedingungen, in deren Abhängigkeit das geschehen wird.

An Sangharakshitas eigenem Leben und Lehren haben wir gesehen, dass man drei weit gefasste Bedingungsmuster unterscheiden kann, von denen die Entstehung dessen abhängt, was über das bloß Persönliche hinausgeht: intensive Dharmaübung, inspirierter Dienst am Dharma in enger Gefährtschaft mit anderen, und ein Lebensstil, der mit ganzem Herzen dem Dharma geweiht ist. Hier wollte ich vor allem auf die kollektive Dimension hinweisen. Unsere gemeinschaftlichen Institutionen, Systeme und Aktivitäten betreffen nicht bloß persönliche Übung. Wenn wir sie auf solche Weise sehen, werden wir sie leichthin ablegen, sobald sie uns nicht mehr unmittelbar passen. Man kann sie aber nicht so leicht beiseite schieben, denn sie sind Teil unserer Übung, soweit sie uns helfen, unser kollektives Gefühl zu stärken, gemeinsam dem Dharma zu dienen – meine Teilnahme an einem Ordenswochenende wird dieses Gefühl vielleicht in anderen stärken, was immer es für mich tun mag. Wir müssen sie in diesem Geist annehmen und aktiv an ihnen teilnehmen, wenn der Orden weiterhin verkörpern soll, was der tausendarmige Avalokiteśvara repräsentiert.

Auch über Lebensstil sollten wir aus diesem Blickpunkt nachdenken. Es geht nicht einfach

darum, einen Lebensstil zu wählen, der einem passt, so wie man vielleicht sein Frühstücksmüsli selber mischt, statt es aus dem Regal des Supermarkts zu nehmen – obwohl natürlich persönliche Vorlieben auch eine Rolle spielen dürfen. Man muss erkennen, dass die Art, wie man lebt, in größerem oder geringerem Ausmaß zum Leben des Ordens beitragen wird und damit auch zum fortgesetzten Wirken jener überpersönlichen Kraft oder Energie durch den Orden, die nach Sangharakshitas Gefühl durch ihn wirkte, um ihn zu gründen. Wenn nicht viele von uns ihr Leben und ihre Arbeit auf täglicher Grundlage mit anderen Ordensmitgliedern teilen, wird es sehr schwierig sein, dieses Gefühl gemeinsamen Dienstes am Dharma lebendig zu halten. Neben dem persönlichen Nutzen, den die Beteiligten daraus gewinnen mögen, dass sie in einer Gemeinschaft leben oder in Projekten zusammenarbeiten, die dem Dharma dienen, werden sie auch einen vitalen Beitrag zur Erhaltung der Bedingungen leisten, die nötig sind, damit der ganze Orden ein Kanal für die Macht des Dharma bleibt – vorausgesetzt natürlich, dass solche Gemeinschaften und Projekte wahrhaft in Dharmäbung und –dienst gründen.

Ich hoffe, dass aus dem, was ich geschrieben habe, klar wird, dass dies kein Plädoyer für eine Rückkehr zu normativen Annahmen ist, an die anzupassen man sich gedrängt fühlt. Jede und jeder muss entsprechend den eigenen Bemühungen und nicht entsprechend dem Lebensstil beurteilt werden. Wir alle müssen mit unseren eigenen inneren und äußeren Umständen arbeiten und unser Bestes tun, um von diesem Ausgangspunkt aus Zuflucht zu den Drei Juwelen zu nehmen. Was ich hier zu zeigen versuchte, ist, dass wir unser Dharmaziel, das nur die Transzendierung unseres Selbst-Anhaftens sein kann, am besten erreichen werden, wenn wir gemeinsam dem Dharma dienen – und das bedeutet, eine bewusste Bemühung zu unternehmen, unser Leben so zu gestalten, dass wir wesentliche Teile von ihm in so viel Kontakt mit einander wie nur möglich verbringen. Dann werden wir tief erleben, dass wir Seite an Seite dem Dharma dienen. Dann werden wir fähig sein, für unser eigenes Wohl und das der Welt das zu tun, was nottut, weil diese überpersönliche Kraft oder Energie stärker als je zuvor durch den Orden wirkt.

Ein persönlicher Anhang

Von den gewöhnlichen Körperbedürfnissen einmal abgesehen, ist der Drang zu schreiben der unwiderstehlichste Impuls, den ich spüre. Wenn ich dann aber vor dem leeren Bildschirm sitze und die Finger über den Tasten bereit liegen, fange ich an tagzuträumen oder herumzuträdeln, vielleicht indem ich mich sinnlos damit beschäftige, das Schreibpult aufzuräumen oder meine Ordner zu sortieren. Wenn sich die Wörter irgendwann ordnen und einen halbwegs stimmigen Gedankengang zu formen beginnen, schweift mein Blick schon wieder zur Uhr: Es ist doch jetzt bestimmt Zeit für eine Tasse Tee?! Eine riesige Verantwortung scheint darin zu liegen, die eigene Seele in die feste und beständige Gestalt von Wörtern einzupferchen: Verantwortung gegenüber der Wahrheit, der Zeit, Lesern und Leserinnen, mir selbst – und, in diesem Fall, gegenüber meinem Lehrer, dessen Denken ich hier darstelle und weiterführe. Das alles erscheint als solches Gewirr und jeder Strahl von Klarheit bringt ein „aber ...“ mit sich. Und ich weiß auch, dass es einigen auf die Nerven gehen wird, was ich hier sage oder wie ich es sage und welche Begriffe ich dabei verwende. Ich weiß, dass jedes Wort gleichsam eine Herausforderung des Schicksals ist. Und dennoch schreibe ich.

Jede Schreibearbeit kommt in meiner Erfahrung mit eigenen, kennzeichnenden Lasten. In diesem Fall stechen zwei besonders hervor. Die erste ist mir gut vertraut, und das nicht nur beim Schreiben, sondern in den meisten Lebensbereichen, wenn ich sie diesmal auch mit ungewöhnlicher Stärke empfunden habe: die Mühe, Intuition in Ausdruck zu übersetzen. Im Verlauf meiner verschiedenen Gespräche mit Bhante wuchs eine sehr tiefe und zwingende Intuition in mir – von seinen Worten oder, zutreffender, durch den gepflanzt, der er ist. Die Intuition selbst ist formlos, doch nichts desto weniger mächtig, ein verwirrender Geist im Hintergrund, der mich quält, ihn zu befreien. Er verlangt Ausdruck in einer Form, die vernünftig und überzeugend ist, zugleich aber eine existenzielle Seite in den Lesern – wenigstens in manchen – anschlagen wird. Monatelang, vielleicht sogar ein oder zwei Jahre lösten sich unter der Oberfläche meines Geistes geronnene Gedanken wie in Bruchstücken, manchmal eher dickflüssig und nur halb geformt, manchmal leuchtend klar und stimmig – doch immer mit einem schmerzlichen Gefühl ihrer Unzulänglichkeit angesichts der überwältigen Bedeutsamkeit der ihnen zugrunde liegenden Intuition. Und das ist schmerzhaft wie einer jener Träume, in denen man weiß, dass man etwas tun muss, nur erinnert man sich nicht genau, was es ist, und jede neue Drehung und Wendung in der Aktion trägt einen nur weiter von der Absicht fort.

Irgendwann hat man es dann schließlich geschafft und diese embryonale Intuition ausgetragen, und natürlich wird das, was nun entstanden ist, der unermesslichen Bedeutung der eigentlichen Befruchtung in keiner Weise gerecht. Der Berg hat gekreisst – eine Maus ist geboren. Nun, so sei es: Es ist vollbracht; ich habe den tiefen Schlaf zufriedener Erfüllung genossen und fühle mich wohl mit meiner ganzen Umgebung, in der zuvor alles anklagend klirrte und kreischte. Tagein tagaus hat es geregnet, doch heute scheint sogar die Sonne.

Meine zweite Last in Bezug auf diesen Artikel hat mit dem zu tun, was mein Thema mir selbst sagt. So sehr er für andere, ganz besonders für alle Ordensmitglieder geschrieben wurde, wurde er für mich geschrieben – in gewissem Sinn über mich. Er stellt mich ebenso sehr in Frage wie alle anderen, wenn nicht sogar noch mehr. Lebe ich entsprechend der Ermahnung, die die Intuition mir entwunden hat? Übe ich den Dharma leidenschaftlich genug? Folge ich einem Lebensstil, der meine

Übung und meine Mitwirkung im Orden wahrhaft unterstützt? Diene ich dem Dharma mit ausreichend kooperativer Rückhaltlosigkeit? Die Antwort kann nur sein: Nein, nicht genug – niemals genug!

Ich will mich hier nicht über meine vielen Versäumnisse in all diesen Hinsichten auslassen. Das wäre auf lästige Weise ausschweifend und würde nur einen weiteren Mangel bekunden. Ich glaube aber, ich bin denen, die mich und meine Lebensumstände kennen, eine Erklärung einer offenkundigen Anomalie schuldig. Ich gebe in diesem Artikel Sangharakshitas starke Empfehlung des halbklösterlichen Lebensstils weiter, lebe aber selbst in einer wichtigen Hinsicht nicht auf solche Weise. Ich lebe nicht in einer Gemeinschaft, sondern mein Standort, mein „Zuhause“, wo ich ein Drittel meiner Zeit verbringe, ist ein Anwesen, das ich gemeinsam mit Dharmacharini Srimala besitze und teile.

Ich möchte mit ein paar Fakten darüber beginnen, woher ich komme, wo ich nun bin und wie ich hierher gekommen bin: eine kurze Geschichte meines Lebensstils seit meiner Ordination. 1972, kurz bevor ich ordiniert wurde, zog ich in eine kleine Wohngemeinschaft von Männern in London ein. Während der nächsten dreißig oder mehr Jahre lebte ich weiterhin in Männer-Wohngemeinschaften: Von 1974 an lebte ich ein Jahr lang in der ersten, schon vor meinem Einzug gegründeten, „Single-Sex-Gemeinschaft“ der FWBO, der berühmten Archway-Community in Nord-London, (5 Balmore Street, Archway); anschließend 5 Jahre lang in der Sukhavati-Wohngemeinschaft, in der die Männer lebten, die die ehemalige Feuerwache in Bethnal Green in das *London Buddhist Centre* umwandelten; danach 12 Jahre lang im *Padmaloka Retreat Centre* in Norfolk; und schließlich, nach drei Jahren, die ich alleine in *Guhyaloka* verbrachte, lebte ich 12 Jahre lang in der *Madhyamaloka*-Gemeinschaft in Birmingham. Zwar hatten alle diese Gemeinschaften ihre diversen Auf-und-Abs, doch ich war selbst ein enthusiastisches Mitglied und zutiefst von dem Ideal inspiriert, das solche Gemeinschaften zu verkörpern suchten. Oftmals genoss ich unser gemeinsames Leben durch und durch.

Während dieser ganzen Zeit, war mein Leben und meine Arbeit ganz und gar darauf gerichtet zu helfen, die Institutionen unserer Bewegung aufzubauen und dafür zu arbeiten, den Dharma zu verbreiten. Das war natürlich ganz weitgehend ein Leben gemeinsamer Anstrengung, gemeinsamen Dienstes am Dharma. Ein Höhepunkt war für mich ganz besonders meine Zeit in *Padmaloka*, wo ich half, zusammen mit einem bemerkenswerten Team von Freunden den Ordinationsprozess für Männer aufzubauen. Die *Madhyamaloka*-Gemeinschaft war eine komplexere und rätselhaftere Erfahrung, vielleicht auch deshalb, weil wir alle so viel unserer Zeit außerhalb der Gemeinschaft verbringen mussten, ob auf Retreats oder mit Besuchen städtischer Zentren, besonders aber auch außerhalb Großbritanniens. Nichtsdestotrotz empfand ich meine Aufenthalte in der Gemeinschaft vorwiegend als sehr befriedigend und einnehmend.

Schon vor der Ordination fühlte ich mich stark zum klösterlichen Leben hingezogen und wäre gerne ein Mönch gewesen – in gewissem Sinn hatte ich das Gefühl, das war es, was ich sein sollte. Mehrere Jahre lang hatte ich keine sexuellen Beziehungen und mich bewusst dafür entschieden, den größten Teil meiner Zeit als ausdrücklichen Aspekt der Dharma-Disziplin mit Männern zu verbringen. Ich vermochte aber Sex und romantisches Schwärmen nicht auf gesunde Weise zu transzendieren und wusste auch, dass eine zwanghafte Abstinenz kein echter *brahmacāriya*-Wandel

war. So begann ich im Jahr 1982, nach langem Zögern und Zweifeln, Srimala zu treffen, die damals mit ihren beiden kleinen Töchtern in Norwich lebte, einer Stadt in der Nähe von *Padmaloka*.²⁶ Von Anfang an war unsere Beziehung sehr positiv und liebevoll und auch voller gegenseitiger Rücksicht und Achtung. Ich glaube, ich kann sagen, dass es die ganze Zeit über zwischen uns kaum ein böses Wort und niemals ein ernsthaftes Missverständnis gegeben hat. Meine Verbindung mit ihr wurde mit der Zeit zu einem der wichtigsten durchgehenden Fäden in meinem Leben.

Srimala ist ebenfalls eine höchst engagierte Ordensangehörige. Wir beide strebten nach *brahmacārya*, und übten hin und wieder für längere Zeiten Keuschheit. Zwölf Jahre lang war ich ein Anagarika, und auch sie trug, als ihre Töchter von ihr unabhängig waren, mehrere Jahre lang die gelbe *kesa*. Obwohl wir getrennt lebten, trafen wir einander regelmäßig (und keusch), wenn ich nicht gerade auf Reisen war, wie es sehr oft der Fall war.

Um die Jahrhundertwende befand ich mich anscheinend auf einem Gipfelpunkt meiner Aktivitäten. Mein Leben lief damals offenbar außerordentlich gut. Ich trug Verantwortung für viele Aufgaben, und ich tat es mit großer Begeisterung – ich war Internationaler Ordens-Konvenor, und Bhante berief mich im August 2000 als ersten Vorsitzenden des Kollegiums der Öffentlichen Präzeptoren, denen er seine Verantwortung als Oberhaupt des Ordens übertragen hatte. Ich fühlte mich stark engagiert und zutiefst erfüllt. Und genau damals, mitten darin, begannen die Dinge sich aufzulösen.

Eine ganze Reihe äußerer Faktoren verschwor sich miteinander und erzeugte eine Krise: Bhante trat in seine grässliche Phase von Schlaflosigkeit ein; Yashomitras Brief wurde veröffentlicht; es gab einen Ausbruch von Kritik an Bhante und, womöglich noch ungestümer, an mir; ein naher Mitarbeiter enttäuschte uns sehr tief; meine Mutter starb im Jahr 2003 – das alles braute sich mit vielen anderen kleineren und größeren Ereignissen zusammen. Doch es scheint mir, dass das, was geschah nicht eigentlich mit diesen Vorfällen zu tun hatte oder, genauer, dass sie nur der Zündfunke für etwas waren, dass darauf harrte, in mir zu geschehen.

Eines Tages würde ich diese Vorgänge gerne in Einzelheiten beschreiben: vor allem, um sie selbst besser zu verstehen. Einstweilen möchte ich nur kurz sagen, dass mir scheint, als hätte ich damals das Ende einer bestimmten Konstruktion meiner selbst erreicht. Meine Vorstellung davon, wer ich selbst war und was ich tun sollte, konnte all die Kräfte in mir nicht länger umfassen. Ich brach zusammen – oder besser: Ich brach auf in der Bedeutung von Fragmentierung. Meine Beteiligung an allem, das ich so engagiert verfolgt hatte, kam allmählich zum Stillstand – zwar machte ich den einen oder anderen entschlossenen Versuch, mich zusammenzureißen, doch jedes Mal scheiterte ich mangels Willenskraft, und manchmal enttäuschte ich dadurch leider auch andere Menschen. Ich ließ mich nicht als Vorsitzender des Kollegiums wiederwählen und ich ließ auch viele andere Verantwortungen entgleiten. Es war eine sehr schmerzhaft und verwirrende Zeit, und ich fühlte, dass ich keinerlei klare Richtung hatte, was für jemanden, der es so wie ich gewohnt war, genau zu wissen, wohin er ging, sehr schwierig war. Ich war nicht fähig, irgendwem gegenüber auszudrücken, was geschah – ich konnte es nicht einmal mir selbst gegenüber ausdrücken. Alles, woran ich glaubte, fiel schlechtweg von mir ab. Srimala war das einzige wirklich solide Element in meinem damaligen Leben. Ich besprach kaum mit ihr, was ich empfand, denn ich hatte keine Worte

²⁶ Srimala erzählt ihre eigene Geschichte in Srimala, *Breaking Free*. Windhorse Publications 1996.

dafür, aber ihr gesunder Menschenverstand, ihre liebevolle Sympathie und anspruchslose Unterstützung waren vollkommen verlässlich, und ich bin ihr dafür zutiefst dankbar.

Ich ließ mich treiben. Mir schien, dass mein Wille mich nicht länger lenken konnte und ich entschloss mich mehr oder weniger bewusst, einfach zu schauen, was passieren würde. Eines Tages blickte ich bei einer Wanderung, die ich mit Srimala in Snowdonia (in Wales) machte, ins Schaufenster eines Immobilienmaklers, und ich wurde auf die Verkaufsanzeige für die Ruine eines kleinen Landhauses irgendwo in den Bergen aufmerksam. Sie bot sich als gute Entschuldigung an, die Gegend etwas näher zu erkunden, und ohne die möglichen Folgen unseres Tuns ernstlich zu erwägen, fuhren wir die Berwyn-Berge hinauf.

Das verlassene Landhaus erwies sich als trüber, düsterer Ort, nah an einer Straße auf der Schattenseite des Hügels gelegen. Doch die Maklerin hatte uns auch ein Informationsblatt über eine andere, ähnliche Ruine geben, die uns ihrer Meinung nach interessieren könnte, und wir machten uns in der gleichen Stimmung trägen Interesses auf die Suche danach. Als wir gerade die kleine Granitstadt Bala hinter uns ließen, erblickten wir vor uns die große Masse der Arenig Fawr, die Bergspitzen schneebedeckt, glitzernd in strahlender Sonne. Wir folgten der Wegbeschreibung auf unserem Informationsblatt und fanden uns erstaunt und entzückt in der beherrschenden Gegenwart dieses hohen Gebirgszugs, der uns immer näher zu sich heran zog. Als wir näher kamen, fielen unmittelbar vor uns steile Klippen schroff vom Gipfel herab und standen dunkel gegen das glühende Weiß. Die Straße führte direkt an den Berg und nicht weiter.

Eine halbe Meile vom Berg entfernt sahen wir ein Gatter mit dem Namen „Maes Gwyn“, dem Namen des Hauses, das zu erkunden wir gekommen waren. Wir ließen den Wagen zurück und folgten dem grasbewachsenen Pfad ein sanftes Gefälle hinab durch Schafweiden. Allmählich wurde eine kleine Traube von Wirtschaftsgebäuden sichtbar, die vollständig isoliert unterhalb der Straße lagen. Sie waren im alterslosen Stil roh behauener Granitblöcke erbaut, die Dächer mit durchhängendem Wellblech rot und rostig bedeckt. Drei große Buchen und eine Reihe Platanen umstanden wie Wächter das Grundstück. Ein dünner Bach rieselte hindurch; sein stetes Gemurmel war der einzige Laut in der unendlichen Stille. Drum herum gab es nur Weite. Wer im Hof neben den Scheunen und dem Landhaus stand, konnte in jeder Richtung Berge sehen, die scharf an den Himmel stießen, denn der Ort liegt inmitten eines großen Rings hoher Hügel, der östlichen Ausläufer der Snowdon-Berge, sie sich scharf und deutlich im klaren Winterlicht zeigten. Inzwischen standen wir beide vollkommen im Bann dieses zauberhaften Ortes.

Obwohl wir anscheinend ohne jede Absicht, ein Stück Land zu kaufen, aufgebrochen waren, liefen die Dinge nun doch ziemlich zügig darauf hinaus. Meine Mutter hatte mir kürzlich eine namhafte Erbschaft hinterlassen, die, wie ich rasch erkannte, für den Kauf ausreichen würde. Allerdings befanden sich die Gebäude in schlechtem Zustand und waren kaum mehr als geordnete Steinhaufen. Das kleine Landhaus bot sich zwar am ehesten an, es bewohnbar zu machen, doch man musste es mehr oder weniger neu bauen, denn es war sicher schon seit mehr als fünfzig Jahren unbewohnt. Ich konnte das Anwesen kaufen, aber sonst nichts damit anstellen. Als wir später mühsam den felsigen Gipfel von Gnicht hinauf kletterten, erwähnte Srimala auf eher zögernde Weise, sie habe einiges Geld aus dem Verkauf ihres Hauses in Norwich. Sie selbst würde gerne eher zurückgezogen und auf dem Land leben. Das war es dann! Alles Weitere folgte aus diesen

spontanen Träumereien, die sich in jener Bergpracht entfaltet hatten.

Wir planten nun, zwei Teile des Anwesens zu renovieren, die an seinen einander entgegen gesetzten Enden lagen und jeweils eine Art eigene Welt bildeten. Srimala wollte in dem alten Haupthaus leben und ich hin und wieder, als Rückzugsort, im anderen, dabei aber meinen Hauptwohnsitz in Birmingham halten. 2005, als etwa die Hälfte der Renovierung geleistet war, zog Srimala ein, während ich 2006 aus Madhyamaloka auszog und ebenfalls Maes Gwyn zu meinem Standort machte. Nun tat ich also genau das, was zu vermeiden ich anderen oft empfohlen hatte.

Ich weiß, dass mein Kauf des Anwesens und die Tatsache, dass ich dort mehr oder weniger mit Srimala zusammenlebe, einige Menschen betroffen gemacht hat. Manche fühlen sich dadurch betrogen oder untergraben oder entmutigt. Einige waren wütend, dass ich anders handelte, als ich gepredigt hatte – ob sie nun dieser Predigt selbst zustimmten oder nicht. In vieler Hinsicht teile ich ihre Gefühle. Ich bedaure es, dass ich nicht weiterhin als Beispiel für eine Lebensweise diene, die ich nach wie vor sehr wertvoll finde, und ich bin traurig darüber, dass dies es für manche vielleicht schwieriger macht, ihre Begeisterung für das Leben in Gemeinschaft aufrecht zu erhalten, während es andere vielleicht davon abhält, diesen Lebensstil anzunehmen – obwohl man natürlich letztlich in einer Gemeinschaft leben sollte, weil man es selbst will und nicht, weil ein anderer es tut. Mehr als alles andere beschämt mich aber der ganze halbbewusste Vorgang, wie er sich in einer inneren Atmosphäre von Enttäuschung und Verzweiflung entfaltete. Ich habe das mit niemandem erörtert, und ich habe nicht einmal wirklich darüber nachgedacht. Eine Gelegenheit war entstanden, auf die mein Herz gewissermaßen ansprang, und ich folgte dem Impuls. Ich glaube, mit etwas mehr Innehalten meinerseits und in einer günstigeren Situation als jener, in der ich mich damals befand, hätte ich dem Sturm wohl auch standhalten können, während ich weiter in einer Gemeinschaft lebte.

So sehr ich das alles einräume, hat sich das Leben in Maes Gwyn für mich doch aufs Ganze gesehen außerordentlich gut entwickelt. Ich bin sehr glücklich mit dem Leben, das ich nun führe, und zur Zeit habe ich keinerlei Absicht es zu ändern. Ich hatte mich einfach in diese Situation hinein treiben lassen, doch einmal dorthin verweht, fand ich mich glücklicherweise in genau den Umständen, die ich brauchte. Maes Gwyn erlaubte mir, mich in die „Höhle des Herzens“ zurückzuziehen, so dass wie bei der Verpuppung einer Raupe etwas Neues wie die kostbaren Flügel eines Schmetterlings hervortreten konnte. Ich brauchte Raum und Stille und Schlichtheit. Ich brauchte so großen Abstand wie möglich von meinem alten Leben und allem, was meine natürlicherweise nach außen gerichtete, aktive Energie ansprechen würde, die immer bereit war sich zu engagieren und etwas zu tun. Ich musste auf das lauschen, was unter der Oberfläche vor sich ging, und lernen, auf eine tiefere und vollständigere Weise zu leben.

Der walisische Name *Maes Gwyn* bedeutet „Weißer Ort“ oder „Weißes Land“. Ich fragte unseren Nachbarn Robin Evans, von dem wir es gekauft hatten, warum es so hieß und er sagte: „Muss wohl so sein, weil es sehr rein ist!“ Tatsächlich kann *gwyn* auch „rein, heilig oder gesegnet“ bedeuten. Für mich ist es in der Tat ein Reines Land. Srimalas Anwesenheit ist überdies ein Segen. Mit ihrer konkreten Weisheit und Schlichtheit des Herzens war sie die ganze Zeit über eine große Stütze und ein inspirierendes Vorbild. Aus ihrem Gesichtsausdruck kann ich unmittelbar erkennen, wenn ich aus dem, was tatsächlich geschieht, in bloße Phantasien über das, was sein könnte, geflohen bin. Und sie selber möchte ein Großteil der Zeit alleine sein und lässt mich das tun, was

ich tun muss.

Im Jahr 2008 schlossen wir das Gatter und zogen uns acht Monate lang ohne Verbindung zur Außenwelt zurück – abgesehen von einem seltenen Zaungespräch mit Robin über Schafe oder das Wetter. Während jener Zeit stieg ich niemals in ein Auto oder wanderte weiter als ein paar Felder von unserem Anwesen. Großzügigerweise brachte Anantamani uns alle drei Wochen die Vorräte, die wir brauchten, und deponierte sie am entfernten Ende des Pfades. Während der ersten zwei Monate trafen Srimala und ich uns hin und wieder, zumal weil Srimalas Mutter kürzlich gestorben war, doch dann verbrachten wir fünf Monate lang eingemauert in unseren weitgehend getrennten Teilen des Grundstücks.

Anfangs war meine Zeit des Alleinseins extrem schmerzhaft. Anscheinend hatte ich jedes Gefühl einer Lebensrichtung verloren und war von so vielem von dem, was mich vorher genährt hatte, enttäuscht – ganz besonders von mir selbst. Ich empfand große Gewissensbisse – und eine ganze Menge Selbstmitleid! Und ich fühle mich allein, zutiefst allein. Hatte ich mein Leben völlig verschwendet? Was sollte ich nun tun? Ohne eine klare Vorstellung von dem, was ich tat, wusste ich nicht, wer ich war. Überdies war das Wetter, als äußere Manifestation meines Zustands, so walisisch, wie es nur sein konnte: ein stetes Leichentuch dunkler Wolken, das mich niederdrückte, nicht endender Regen und Tage mit einem Wind, der meine Seele erschütterte. Ich fühlte, dass ich der geballten Kraft meines früheren Karmas ins Auge sehen musste, das vierzig oder fünfzig oder auch mehr Jahre zurück ging und anscheinend sogar von vor meiner Geburt kam.

Im Rückblick scheint es mir, als hätte mich eben jene Energie, mit der ich mein Leben bis dahin verfolgt hatte, an diesen Punkt gebracht. Mit meiner begrenzten Kenntnis von mir selbst und vom Dharma hatte ich mich in Dharmübung, einen dharmischen Lebensstil und Dienst am Dharma gestürzt. Immer habe ich die Dinge mit ganzem Herzen getan. Ich hatte meinen Willen genutzt, um mich weiter zu treiben. Im Großen und Ganzen war ich dabei durchaus nützlich – obwohl meine Beschränktheit mich auch dazu verleitet hat, manche Torheit zu begehen und anderen Menschen Schaden zuzufügen. Nun aber konnte ich damit nicht weiter machen. Die schiere Energie meiner Engartigkeit erzeugte meine eigene Beschämung: Ich war wahrlich sehr beschämt!

Indem ich so zuließ, dass die Winde der Vergangenheit sich selbst ausbliesen, trat allmählich, wie eine vage Gestalt im Nebel, etwas Neues hervor. Ich erkannte, dass ich keineswegs alles Vertrauen verloren hatte. Unter der Schicht des Denkens und Fühlens erkannte ich, dass ich unerschütterliches Vertrauen in den Buddha hatte. Ich wusste, dass er *bodhi* erlangt hatte – ich wusste es aus meiner eigenen Erfahrung, so weit entfernt ich jetzt auch noch vom Buddha war. Ich konnte spüren, dass es etwas im Wesen des Bewusstseins selbst gab, dass es sicher machte, dass der Buddha Befreiung erlangt hatte. Ich konnte schmecken, was das bedeutete, und ich konnte mich selbst vollständig darauf verlassen. Allmählich fanden die einzelnen Stücke ihren Ort. Ich wusste, dass es Bhante war, der mich befähigt hatte, den Buddha zu kennen, und ich empfand tiefe Dankbarkeit und Vertrauen in ihn, sowohl dafür wie für vieles andere. Ich sah, dass der von ihm gegründete Orden und die Bewegung für viele andere die Mittel sind, sich mit der Verwirklichung des Buddha zu verbinden. Ich wusste nicht genau, was ich von nun an tun würde, doch was es auch sein mochte, es würde im Dienst des Dharma durch den Orden und die Bewegung als ein Schüler Sangharakshitas sein. Alles befand sich wieder zurück an seinem Platz – und doch was alles ganz

anders.

Mit der Zeit fand mein Leben in ein neues Muster hinein, wenngleich mit vielen der alten Merkmale. Jährlich verbringe ich zwei Dreimonats-Perioden in Indien, wo ich in Suvajras Fußstapfen hatte treten müssen, um das Team für den Ordinationsprozess der Männer zu leiten – Suvajra hatte sich sehr widerstrebend aus gesundheitlichen Gründen zurückziehen müssen. Ich führe selbst keine Ordinationen durch, wirke aber als kalyāṇa-mitra für die Teammitglieder und arbeite eng mit den anderen öffentlichen und privaten Präzeptoren zusammen. Daneben leite ich viele Retreats sowie Dharmastudium und gebe Vorträge. Wenn ich dort bin, habe ich ein sehr volles Programm und versuche, in der verfügbaren Zeit so viel zu tun, wie ich kann.

Zurück in Großbritannien, besuche ich zweimal jährlich für eine Woche oder zehn Tage das London Buddhist Centre, dessen Präsident ich bin, und ich nehme an den beiden Treffen des Präzeptoren-Kollegiums teil, ebenfalls jeweils ungefähr eine Woche lang. Zweimal jährlich besuche ich Ungarn, wo ich die Verbindung mit einer Gruppe von Mitras halte, die Zigeuner sind. Sie führen einige Sekundarschulen für jugendliche Zigeuner, die nicht innerhalb des staatlichen Schulsystems arbeiten können. So viel Zeit wie möglich verbringe ich in Maes Gwyn, wo ich ein sehr viel besinnlicheres Leben des Alleinseins führe und ganz besonders versuche, einen Fluss des Schreibens in Gang zu halten. Alles in allem bin ich gewöhnlich ungefähr vier Monate jährlich frei, in Maes Gwyn zu sein, und habe in einigermaßen stetiger Folge eine Artikelreihe verfasst, die großenteils auf meinen kürzlichen Gesprächen mit Bhante beruhen. Natürlich besuche ich Bhante von Zeit zu Zeit, um diese Gespräche weiterzuführen.

Zusammengefasst fühle ich, dass ich mein Leben sehr effektiv lebe und dabei den Dharma immer tiefer verstehe. Ich fühle auch, dass ich dem Dharma in enger Gefährtschaft mit einer großen Zahl von Freunden diene. Ich bedaure die Art, wie ich meinen Abschied aus dem Gemeinschaftsleben genommen habe, und halte dies keineswegs für unvermeidlich. Doch etwas musste sich damals in mir ändern, und die Umstände in Maes Gwyn ermöglichten, dass es wenigstens in einem gewissen Grad auch passierte. Ich glaube nun, dass ich eine hervorragende Basis für Dharmäbung und -Dienst habe, und zurzeit habe ich nicht vor, die Bedingungen meines Lebens zu ändern – obwohl ich offen bin für alles, was kommen mag.

Ich bin mir bewusst, dass ich, indem ich ein Haus besitze und mit Srimala lebe, entsprechend meinen eigenen Worten in diesem Artikel in gewissem Ausmaß „meine Ich-Identität verfestigt“ habe. Zweifellos werde ich irgendeinen Preis dafür zahlen müssen, denn Anhaftung hat ihren Preis. Gegenwärtig fühle ich mich aber durch diese Umstände nicht stark zurückgehalten. Vielmehr fühle ich, dass sie mein Dharmaleben sehr gut unterstützen – wenn ich mir auch bewusst bin, dass dies genau eine jener hybriden Aussagen ist, die wieder auf mich zurückkommen könnten, um mich zu verfolgen.

Ich möchte einen letzten Punkt betonen. Sehr kurz und oberflächlich habe ich eine Art „spiritueller Krise“ beschrieben, durch die ich in den letzten zehn Jahren gegangen bin. Das war eine sehr schmerzhaft und verwirrende Episode in meinem Leben, aber heute halte ich sie nicht für etwas, das falsch gelaufen ist – obwohl es zweifellos auf eine glattere und weniger zerrüttende Art hätte geschehen können. Aus einer bestimmten Sicht ist das Dharmaleben ein ständiges Niederreißen des Anhaftens am Ego, so dass man sich für jene überpersönlichen Kräfte öffnen

kann. Das passiert wieder und wieder auf vielen Ebenen. Man bricht eine Struktur des Selbst nieder, doch sie wird, sofern man heilsam-klug arbeitet, durch eine andere, feinere und zuträglichere ersetzt. Auch diese muss niedergerissen werden – und so weiter, bis die Struktur so locker und fein geworden ist, dass sie nie mehr genügend Festigkeit gewinnen wird, um den Fluss dharmisch bedingter Zustände hemmen zu können.

Ich manchen von uns geschehen Zusammenbrüche und Wiederaufbau nahezu unmerklich, in anderen sind sie dramatisch und sogar katastrophal – und vielleicht sind sie in manchen gelegentlich unmerklich und gelegentlich dramatisch. Wie auch immer sie sich manifestieren, sie werden geschehen – sie müssen geschehen, wenn wir überhaupt im Dharma fortschreiten wollen. Tatsächlich erzeugt das Dharmaleben diese Zusammenbrüche – oder besser: Durchbrüche. Man übt den Dharma, man folgt einem dharmischen Lebensstil, man dient dem Dharma, und man tut das alles so intensiv wie möglich und so gut man es zu jenem Zeitpunkt versteht und kann – und dabei baut sich eine Spannung auf. Innere Widersprüche werden offen gelegt, nicht eingestandene Gefühle trotzen ihrer Unterdrückung, oberflächliches Verstehen passt nicht länger zum Erleben, Zweifel und Verwirrung steigen an die Oberfläche. All das, was man hinter sich gelassen oder vielleicht auch nur „umgangen“ hat, lässt sich nun nicht mehr ignorieren. Oft wird ein gutes Gespräch mit einem Freund oder auch eine Zeit auf Retreat die Dinge für eine Weile lösen. Doch in manchen Leuten führt der Spannungsaufbau unter der Oberfläche manchmal zu einer Erschütterung der Fundamente. Das ist es, was mir meines Erachtens widerfahren ist.

Wie diese Art von Wandel von einer Stufe zur nächsten eintritt, wird im Wesentlichen vom eigenen Charakter, den Umständen, in denen man sich befindet, und der Intensität des eigenen Dharmalebens abhängen. Ich glaube, ein wichtiger bedingender Faktor für mich war die Tatsache, dass ich seit meiner Ordination im Alter von 25 Jahren leitende Stellungen im Orden und der Bewegung innehatte. Ich nahm meine Verantwortungen mit so viel Energie, Intelligenz und Gewissenhaftigkeit an, wie ich vermochte – die Spannung baute sich allmählich auf, und schließlich barst sie. Im Rückblick darauf kann ich sehen, dass es angesichts meines Charakters und meiner Situation so kommen musste. Ich bedaure sehr das Leid, das ich anderen in meiner Verblendung angetan habe. Den Prozess, durch den ich dabei gegangen bin, bedaure ich aber im Grunde überhaupt nicht – obwohl ich aufrichtig hoffe und sogar erwarte, dass ich ihn nicht wieder durchlaufen muss, zumindest nicht auf diese Weise.

Dieser besondere Prozess ist somit an sein Ende gekommen, ähnlich wie eine komplexe musikalische Entwicklung, die mit geordneten Harmonien beginnt, die sich langsam in chaotische Dissonanzen aufzulösen scheinen, bis all die uneinigen Themen zusammengeführt und in ein neues und reicheres Muster gelöst sind und uns mit einem tiefen Gefühl des Friedens zurücklassen. Für mich kam der symbolische Abschluss mit einem wohlthuenden Besuch Bhantes in Maes Gwyn. Im September 2011 besuchte er uns gemeinsam mit Vidyaruchi. Er hatte schon seit einigen Monaten die Möglichkeit erwähnt, dass er uns vielleicht besuchen würde, doch ich hatte absichtlich keinerlei Druck ausgeübt, denn ich dachte, die lange Fahrt durch die Berge werde den alten Mann ermüden. Dann aber kamen er und Vidyaruchi über den Hochpass der Berwyn-Berge und über das vom Wind gepeitschte, mit Schafen gesprenkelte Moor.

Mir war klar, dass er aus reinem Wohlwollen gekommen war, weil er schlicht eine Zeitlang mit

uns zusammen sein und den Ort genießen wollte, an dem wir wohnten und den er natürlich nicht wirklich sehen konnte.²⁷ Nur wenig passierte: Wir tranken Tee, aßen zu Mittag, Bhante warf einen Blick in unsere Häuser, und da saß er und unterhielt sich mit uns. Als ich ihn auf dem Weg über den schlüpfrigen Hof zu meinem Haus stützte, streichelte er im Vorbeigehen auf zarte, fast liebevolle Weise die graue, raue Oberfläche der Granitmauer. Eine Weile lang meditierten wir in unserem Schreinraum mit ihm vor dem großen blauen Porzellan-Buddha, den er vor vielen Jahren in Italien gekauft und uns „als unbefristete Leihgabe“ überlassen hatte. Er rezitierte die Segnungen, wir machten einige Fotos, und dann fuhr Vidyaruchi ihn, ehe die Dämmerung einbrach, den Graspfad entlang und davon.

Im Juni 2012 luden wir einige unserer Walisisch sprechenden Nachbarn, darunter auch unsere Bauhandwerker, ein, um mit uns den Schreinraum in der Sprache dieses wunderschönen Landes zu weihen.²⁸ Anantamani erklärte auf Walisisch kurz, was wir tun wollten und leitete dann sehr gefühlvoll die Weihungszeremonie, die sie übersetzt hatte, und alle Gäste – allesamt als calvinistische Methodisten getauft und aufgewachsen, wenn sie auch in einigen Fällen wohl nur noch nominell dazu gehörten – stimmten ganz selbstverständlich ein. Anschließend enthüllten wir zwei Schieferplatten mit walisischer Inschrift. Die eine von ihnen erinnert an die Arbeit der Handwerker, die „diesen alten Steinen neues Leben gaben“, die andere an den Besuch Bhantes:

Bendithiwyd y Neuadd Fwdha hon

gan ein Hathro,

Urgyen Sangharakshita,

18 Medi 2011²⁹

²⁷ Seit Ende der 90er Jahre wurden Sangharakshita Augen immer schwächer. (Anm.d.Üb.)

²⁸ Moksapriya drehte einen kurzen Film dieses Ereignisses. Man kann ihn unter www.subhuti.info finden.

²⁹ „Diese Buddhahalle wurde von unserem Lehre, Urgyen Sangharakshita, am 18. September 2011 gesegnet.“