

DEN DHARMA EHREN UND SICH AUF IHN STÜTZEN:

Sangharakshitas Zugang zu Rechter Ansicht

Dharmachari Subhuti (Juni 2010/Überarbeitete Ausgabe 2013)

Übersetzt von Dhammāloka

„Was ist unsere philosophische Grundposition?“, sann Sangharakshita in einem Treffen langjähriger Angehöriger des Triratna-Ordens in den 80er Jahren. Sein nachdenklicher Ton fiel mir auf – und auch die Tatsache, dass er keine Antwort gab: Das war *work in progress*.

Ohne den Ausdruck „philosophische Grundposition“ näher zu hinterfragen, entspricht er in unserem Zusammenhang in etwa dem buddhistischen Begriff *samyag-dṛṣṭi* oder „Rechte Ansicht“ – in Sangharakshitas Übersetzung: „Vollkommene Schauung“. Im Lauf der vielen Jahre seines Lehrens erläuterte Sangharakshita Rechte Ansicht auf vielerlei Weise. Dabei benutzte er die Begrifflichkeit und Sichtweisen einer großen Bandbreite historischer buddhistischer Schulen und übersetzte Schlüsselbegriffe unterschiedlich, wobei sich auch im philosophischen, psychologischen, dichterischem und sogar religiösen Wortschatz des Westens bediente. Mit Ausdrücken wie „Höhere Evolution“ und „Kosmische Zufluchtnahme“ entwickelte er auch seine eigene, unverkennbare Sprache, um die Lebensanschauung des Buddha zu vermitteln. Zweifellos ist die bemerkenswerte Fülle und Vielfalt seiner mündlichen und schriftlichen Äußerungen, zusammen mit ihrer lichten Klarheit, eins der attraktivsten Merkmale der von ihm gegründeten Bewegung der Triratna-Gemeinschaft und gibt ihr eine besonders breite Anziehungskraft und tiefe Reichweite. Potenziell bringt sie aber auch Probleme mit sich: Mag Stimmigkeit auch als tönlicher Klabaftermann gelten, so kann Unstimmigkeit doch zu Missverständnissen und Verwirrung führen.¹

Um eine philosophische Grundposition zu erkennen, müssen wir den gesamten, weit gespannten Bogen von Sangharakshitas Darlegung sorgfältig einbeziehen. Das ist aber keine leichte Aufgabe. Wenn wir uns mit ihr befassen, müssen wir zwei Punkte im Sinn behalten, weil sie einen Teil der scheinbaren Unstimmigkeit erklären.

Erstens dürfen wir seine Darlegung der einen oder anderen buddhistischen Überlieferung nicht unbedingt als Zustimmung zu ihr verstehen. Sangharakshita hat oft Lehren erklärt, um seinen Schülern den buddhistischen Hintergrund nahe zu bringen, aus dem heraus sie entstanden waren. Mit seinem hoch entwickelten Einfühlungsvermögen ließ er sich auf jene Ansichten ein und bemühte sich, sie in ihrem eigenen Rahmen zu verstehen und uns so einen Weg in sie hinein zu bahnen.² Tatsächlich habe ich ihn dasselbe mit literarischen Werken und sogar mit den Lehren anderer Religionen tun sehen. Wenn er aber so einen Aspekt der buddhistischen Überlieferung verständlich macht und sogar seine spirituelle Wirksamkeit verdeutlicht, heißt das nicht zwangsläufig, dass er ihn für sich genommen für nützlich hält oder dass er ins Repertoire der Triratna-Gemeinschaft aufgenommen werden sollte.³

¹ Dies spielt auf folgenden Aphorismus von Ralph Waldo Emerson an, den Sangharakshita in seinem Papier „What is the Order?“ zitierte: „A foolish consistency is the hobgoblin of little minds, adored by little statesmen and philosophers and divines.“ Subhuti hat das Adjektiv foolish/töricht wissentlich und in ironischer Absicht versetzt.

Zu den Anmerkungen in diesem Text: Es gibt zweierlei Anmerkungen: bibliographische Angaben zum Text und ergänzende Kommentare zu den behandelten Punkten. Letztere sind nicht wesentlich, um dem Gedankengang zu folgen und ihn zu verstehen. Bei vielen von ihnen handelt es sich um Punkte, die Sangharakshita in unseren Gesprächen ansprach und die zwar nicht in den Hauptstrom dieser Ausführungen passen, aber doch als zu wertvoll erschienen, um sie zu vernachlässigen. Einige Anmerkungen geben bloß meine eigenen Überlegungen wieder. Ich schlage vor, sie erst bei einer zweiten Lektüre einzubeziehen. Alle (englischen) Übersetzungen aus dem Pāli stammen von Bhikkhu Bodhi.

² In diesem Zusammenhang zitiert Sangharakshita einen sehr interessanten Ausspruch von William Blake: „Alles, was man glauben kann, ist ein Bildnis der Wahrheit.“

Von sich selbst sagt er: „Wenn ich Schopenhauer lese, werde ich zum Schopenhauerianer; wenn ich Plotin lese, werde ich ein Neuplatoniker.“ Er sagt, dass er sich zunächst einfühlt und seine kritischen Fähigkeiten erst später einbezieht. Das trifft auch für buddhistische Lehren zu.

³ Im Hinblick auf seine Darlegung derartiger Lehren sollte man einen weiteren Punkt im Auge behalten: Sangharakshita stellte den Buddhismus auf Grundlage der auf Englisch verfügbaren Forschungsergebnisse der jeweiligen Zeit dar. Während der letzten 50 Jahre hat sich die Buddhologie sehr viel weiter entwickelt, und inzwischen wissen wir vieles über die Ursprünge beispielsweise des Mahāyāna, die Lehren und die Entwicklung des Yogācāra und sogar die Evolution des Pālikanon, das noch nicht bekannt war, als er seine Vorträge und Seminare über diese Themen hielt. Wir müssen deshalb ebenso die neuesten und gut begründeten

Zweitens müssen wir Sangharakshitas eigene Entwicklung als Übender und Lehrer in Betracht ziehen. Während seines ganzen Lebens hat er sein Verständnis des Dharma weiter vertieft und seine Ausdrucksweise geklärt. Obwohl wir von seinen frühesten Schriften bis heute eine erstaunliche Kontinuität in seinem Verständnis finden, gibt es nichtsdestoweniger mit der Zeit eine erkennbare Entwicklung: Man kann sehen, wie allmählich ein wesentlicher Kern hervortritt, der für ihn kennzeichnend ist. Sangharakshita hat die Entfaltung des Kerns dieses Kerns in *The History of My Going for Refuge* selbst beschrieben, und eine ähnliche Entwicklung ist auch andernorts sichtbar.

Wir müssen deshalb seine früheren Lehren immer im Licht der späteren lesen. Das verlangt von uns aber keinesfalls, dass wir seine früheren Schriften verwerfen, also beispielsweise jedes Buch verbrennen müssten, in dem er von Autoren des deutschen Idealismus geborgte Begriffe wie „das Absolute“ verwendet, die er heute vermeidet. Auch zwingt es uns nicht dazu, den gesamten Mahāyāna auszuschließen, weil Sangharakshita heute manche seiner metaphysischen Aussagen auf problematische Weise verdinglichend findet, obgleich er sie früher selbst verwendet hat. Vielmehr geht es darum, dass wir seine neueste Sichtweise gut verstehen sollten, wenn wir seine früheren Werke betrachten, und dass wir diese entsprechend hören oder lesen sollten. Natürlich sollten seine Schüler auch sehr umsichtig sein, wenn sie jenes frühere Material in ihrer eigenen Übung benutzen. Wenn sie den Dharma lehren, sollten sie sicherstellen, dass die Grundposition klar ist. Wenn sie sich dafür entscheiden, sich auf anderes, eher mehrdeutiges Material zu beziehen, sollten sie klarstellen, mit welchem Zweck sie das tun.

Selbst wenn man das alles in Betracht zieht, verlangt Sangharakshitas Frage von vor etwa 30 Jahren noch immer eine Antwort. Was ist die philosophische Grundposition der Triratna-Gemeinschaft? Insofern als die Bewegung sich auf Sangharakshitas besondere Darlegung des Dharma gründet, müssen wir seine grundlegende philosophische Position kennen. Wie gehen wir mit seinen unterschiedlichen Aussagen über Rechte Ansicht um, ob sie nun aus der Überlieferung stammen oder von ihm selbst geprägt wurden? Es war mir besonders wichtig, dass jene von uns, die seine Schüler oder Schülerinnen sind, etwas Maßgebliches von ihm über so problematische Begriffe wie „das Absolute“, „das Unbedingte“, „das Transzendente“ und so weiter hören, aber auch über „Kosmische Zufluchtnahme“ und so weiter. Daher trafen wir uns im März dieses Jahres zu einer Reihe von Gesprächen, in denen wir sein aktuelles Denken über diese Themen diskutierten.

Ich nahm unsere Gespräche auf, um sie niederzuschreiben und zu bearbeiten, doch Sangharakshita zog es vor, dass ich sie in meinen eigenen Worten wiedergeben sollte, weil das Thema mehr Genauigkeit fordert, als er sie in mündlichem Austausch zu leisten vermag – der weitgehende Verlust seiner Sehkraft gestattet ihm nicht, seine Gedanken selbst schriftlich festzuhalten. Im folgenden Text habe ich das getan. Dabei versuchte ich, das, was Sangharakshita in unserem Gespräch sagte, nicht bloß auf der Grundlage dessen darzulegen, was er zu jenem Zeitpunkt sagte, sondern auch mithilfe dessen, was mir in seinen weiteren Schriften wichtig erschien, und ich habe seine Gedanken in meinen eigenen Worten weiter ausgeführt. Was ich geschrieben habe, wurde von Sangharakshita sorgfältig geprüft und kann als zutreffende Wiedergabe seines Denkens gelten – so genau, wie es in Worten und Stil eines anderen möglich ist.

Die Wichtigkeit von Ansichten

Bevor ich fortfahre, will ich klarstellen, weshalb diese Aufgabe nötig ist. Sie ist nötig, weil Ansichten etwas ausmachen. Zunächst aber: Was sind Ansichten? Im Wesentlichen sind sie Arten, wie wir die Rohdaten unseres Erlebens organisieren und deuten. Unsere inneren und äußeren Sinne liefern uns eine undifferenzierte Masse von Eindrücken, die wir auf eine handhabbare Stufe verringern müssen, wenn wir überhaupt erfolgreich leben wollen. Der erste Schritt des Erschaffens von Kosmos aus Chaos besteht im Bezeichnen und Eingruppieren unserer Wahrnehmungen, so dass die Welt zu einer Ansammlung erkennbarer Elemente wird: Das ist *saṃjñā*, „Interpretation“ oder „Wiedererkennung“ in ihrer elementarsten Funktion. Offensichtlich geschieht dieses primäre Ordnen teilweise instinktiv: Auch Tiere vermögen Essbares und Nicht-Essbares, Bedrohung und Herdenmitglied, eigenes Territorium und das von Rivalen zu unterscheiden. Die Fähigkeit, Worte und Begriffe anzuwenden, erweitert aber die Feinheit und Reichweite von *saṃjñā* ganz erheblich.

Forschungsergebnisse der Philologie und Textgeschichte berücksichtigen wie auch Sangharakshitas Absicht und Einstellung, wenn er über buddhistische Überlieferungen spricht.

Sprache bringt noch mehr ins Spiel: *vitarka*, das Vermögen zu denken und sogar zu schlussfolgern, in welchem Ausmaß wir es auch nutzen mögen. Wir können aus dem Erleben zurücktreten und erwägen, in welcher Beziehung die Elemente dessen, was wir wahrnehmen, zueinander stehen – und vor allem können wir über uns selbst in Beziehung zu ihnen nachdenken. Die Muster, die wir mithilfe dieses Denkens bilden, sind unsere Ansichten. Sie können in mehr oder weniger klar artikulierten Theorien und Ideen Ausdruck finden, doch meistens werden sie überhaupt nicht auf bewusste Weise formuliert und sind schlicht undurchdachte Einstellungen und Mutmaßungen, die in unsere geistigen Prozesse einfließen, ohne dass wir uns ihrer bewusst sind.

Ansichten erstrecken sich von Soforttheorien über bestimmte Situationen bis hin zu solchen über die Grundfragen nach Sinn und Zweck des menschlichen Daseins und des Wesens der Wirklichkeit selber. Tatsächlich vertreten alle Individuen mit Selbstgewahrsein, die den Dharma noch nicht direkt für sich selbst verwirklicht haben, implizite Ansichten über ihr eigenes Selbst-Sein und das Leben, so dunkel, widersprüchlich und verworren ihre Ideen auch sein mögen.

Natürlich sind unsere Ansichten nicht uneigennützig. Sie entstehen aus unserem gefühlsmäßig gefärbten Erleben und unterstützen den grundlegenden Kampf, zu vermeiden, was wir verachten, und zu erwerben und festzuhalten, was wir schätzen – Schmerz und Vergnügen sind dabei die elementarsten Bewertungskategorien. Teilweise sind Ansichten Analysen unserer Lebenssituation: Erklärungen, warum Schmerz oder Vergnügen eingetreten sind. Teilweise sind sie Strategien für das Handeln im Ausgang von solchen Situationen: Erklärungen, wie wir in Zukunft das fördern können, was wir schätzen. Die meisten von ihnen sind dem Buddha zufolge überhastete Verallgemeinerungen aus unserer Erfahrung.⁴ Sie scheinen unseren besten Interessen zu dienen, bringen uns aber oft nur weiteres Leiden.

Nachdem wir erst einmal Ansichten gebildet haben, um auf die für uns mutmaßlich vorteilhafteste Art und Weise mit unserer Erfahrung zurechtzukommen, halten wir an ihnen fest. Das passiert, weil sie selbst oft fest mit Gefühlen von Vergnügen oder Schmerz verbunden sind. Es verschafft uns eine gewisse Erleichterung oder Befriedigung, wenn wir eine Ansicht über die Dinge haben, denn dann haben wir die Lage gedanklich „gemeistert“ und wissen nun, was zu tun ist.

Ansichten können natürlich „richtig“ oder „falsch“ sein und dies zweifellos mit allen möglichen Zwischenschattierungen. Um das eine vom anderen zu unterscheiden, müssen wir drei Dinge bedenken: die Genauigkeit und Ausgewogenheit der Daten; die Werte, denen dabei gedient wird; das Ergebnis. Rechte Ansicht achtet auf die Daten in ihrer Gesamtheit: Sie gibt *yoniso manasikāra*, „weise Aufmerksamkeit“, welche die gesamte Information aufnimmt, ob sie nun erfreulich, schmerzhaft oder neutral sein mag, und sie in ihrer Fülle und Tiefe betrachtet. Sie verweilt nahe am eigentlichen Erleben und erkennt darin die gemeinsamen Merkmale aller Dinge: Unbeständigkeit, Nicht-Substantialität und das Unvermögen, dauerhafte Befriedigung zu spenden – aber immer auch zugleich das Angebot eines Tores zur Befreiung. Rechte Ansicht dient dem denkbar höchsten und größten Gut: Fortschritt auf dem Pfad zur letztendlichen Befreiung Aller. Schließlich kann man Ansichten auch als „recht“ einstufen, wenn sie zu Handlungen führen, die im Einklang mit den Vorsätzen für einen selbst und andere förderlich sind.

Falsche Ansichten bauen auf selektiven oder einseitigen Deutungen des Erlebens auf, auf verzerrter Information, die nicht in ihrer Fülle oder Tiefe gesehen wird. Wir pflücken gewisse Merkmale der Dinge heraus und lassen andere aus; wir wählen, was uns gefällt – obwohl das verdrehter Weise manchmal die unerfreulichen Aspekte von Dingen und besonders Menschen sind. Falsche Ansichten dienen engen, groben, eigennützigen Zielen und sie resultieren im Leiden der handelnden Personen sowie anderer.

Dem Buddha zufolge gibt es zwei Arten grundlegend falscher Ansichten: eternalistische und nihilistische. Beide entstehen dadurch, dass man den undifferenzierten Erlebnisstrom aufbricht, in dem es scheint, als würden Dinge entstehen und vergehen, und dann einen Aspekt auf Kosten eines anderen hervorhebt. Eternalismus (Ewigkeitsglaube) betont die Tatsache, dass Dinge zu entstehen oder ins Dasein zu treten scheinen. Wir abstrahieren dieses Entstehen und verallgemeinern es zu einer Ansicht letztgültiger, ewiger Realitäten. Nihilismus ergibt sich aus der Abstraktion von der

⁴ Siehe *Brahmajāla-Sutta*, DN 1.3.32: Der Buddha bezeichnet hier alle die Sichtweisen als „nur das Gefühl (*vedanā*) derer, die nicht erkennen und sehen ...“ und verfolgt anschließend die Kette der *nidānas* rückwärts von *vedanā*. (Vergleiche auch: *Buddha. Auswahl aus dem Palikanon*. Übersetzt von Paul Dahlke, Wiesbaden o.J., S. 304.)

Tatsache, dass Dinge aufzuhören scheinen, und aus der Entwicklung einer Theorie über die letztendliche Leere der Realität, ihre grundlegende Wertlosigkeit und Ermanglung von Sinn und Zweck.⁵

Beide Ansichten zeitigen Folgen im Handeln. Von jeder gibt es so viele Spielarten, dass man die Ergebnisse nicht auf so säuberliche Gleichungen reduzieren kann, wie es in Darlegungen des Dharma oft geschieht. Dennoch – Eternalismus kann zu einer destruktiven Art von Entsagung und ganz besonders zur Negierung persönlichen moralischen Feingefühls sowie zu unmenschlichen Taten führen, die als Gebote irgendeiner Art ewigem Prinzip gerechtfertigt werden – verschiedene Formen theistischen Glaubens sind kennzeichnende Beispiele für Eternalismus. Nihilismus führt sehr oft zum Aufgehen in einem sehr engen Streben nach Vergnügen und einer Gleichgültigkeit gegenüber beziehungsweise Leugnung von moralischen Werten – man kann im Konsumerismus eine moderne nihilistische Erfindung sehen.

Rechte Ansicht fördert weder Anhaftung an die verdinglichten Abstraktionen des Eternalismus noch an den Werte-, Ordnungs- oder Sinnmangel des Nihilismus. Vielmehr bringt sie uns zu dem zurück, was wir im Erleben klar sehen können, ob es nun etwas ist, was uns oder in uns zu einem bestimmten Zeitpunkt geschieht, oder etwas, das wir von denen wissen, die wir als weise kennen gelernt haben.

Mittlerweile sollte es offensichtlich sein, dass es in der Tat sehr viel ausmacht, welche Ansichten wir vertreten. Integrität und gute Absichten reichen nicht aus: Ein intelligentes Verstehen, das damit übereinstimmt, wie die Dinge wirklich sind, ist unerlässlich. Unsere Ideen über das Leben, unsere Einstellungen zu unserem Erleben, das alles prägt die Art und Weise, wie wir zum Guten oder Schlechten wirken. Die lange Erfahrung der Menschheit demonstriert reichlich, dass Ideen tatsächlich zählen: Wir brauchen bloß die schreckliche Unmenschlichkeit zu betrachten, die im zwanzigsten Jahrhundert von faschistischen, kommunistischen oder imperialistischen Ansichten ausging. Ein Großteil der Gefahr in der Welt heute ist aus der Konfrontation unvereinbarer Ansichten im Nahen Osten erwachsen: islamisch, jüdisch, christlich, sozialistisch, neo-konservativ, liberal, und so weiter.

Natürlich waren Ansichten auch die Grundlage für vieles Gute in der Welt, und wir müssen heute auf den Sieg humanistischer Ansichten aller Art hoffen und dafür arbeiten. Wenn man das gewaltige Zerstörungspotenzial der modernen Technologie bedenkt, dann könnte man behaupten, das Überleben der Welt heute hänge von dem weit reichenden Einfluss von eher hilfreichen Ansichten über die Natur dieses Lebens, den Sinn und Zweck der Menschheit und die Verantwortung der einzelnen Menschen füreinander und auch für andere Wesen ab. Ansichten sind von Belang, weil sie unserem moralischen Leben Gestalt geben; und sie formen auch das spirituelle oder religiöse Leben im weitesten Sinn. Echtes spirituelles Wachstum ist eine dem Leben selbst innewohnende Möglichkeit, und wir können es bei einigen Anhängern der meisten Religionen beobachten – sowie auch bei nicht-religiösen Menschen, vor allem auf dem Gebiet von Kunst und Philosophie. Das Problem liegt darin, dass Religionen aufgrund ihrer jeweiligen Lebensauffassung – aufgrund ihrer Ansichten, zumal jenen der eternalistischen Spielart – menschliches Wachstum so oft verzerren. Es ist ganz bezeichnend, dass es sich bei der Mehrheit der vierundsechzig falschen Ansichten, die der Buddha im *Brahmajāla-Sutta*⁶, seiner klassischen Stellungnahme zu diesem Thema, aufzählt, um Fehldeutungen visionärer und meditativer Erfahrungen handelt: Ansichten schieben das höhere Erleben auf ein Nebengleis und hindern es daran, zur Befreiung zu führen.

Kennzeichnend für den Buddhismus ist seine entschiedene Klarheit über den Pfad und das Ziel, auf das er sich richtet. Der Buddha sah die Gefahr von Ansichten sehr genau und ebenso die Notwendigkeit, ein scharfes Gewahrsein für die Art und Weise zu pflegen, wie wir über unser Leben, über unsere Bemühung auf dem Pfad und vor allem über unser Verständnis von der wahren Natur der Dinge denken und sprechen. Die Pälischriften zeigen ihn stets wachsam für schädliche oder zumindest nicht hilfreiche Ideen, ob diese das ethische Leben oder die Verwirklichung von Befreiung betreffen mochten. Es ist durchaus bemerkenswert, dass das *Brahmajāla-Sutta* das erste Sutta des ersten *Nikaya* im *Tipiṭaka* ist. Falsche Ansichten führen zu einer Verzerrung des menschlichen Erlebens; im besten Fall verhindern sie, dass ein echtes spirituelles Streben seine volle Blüte erreicht, schlimmstenfalls führen sie zu all den Übeln, zu denen Menschen fähig sind.

⁵ Siehe besonders das *Kaccānagotta-Sutta*, SN 12.15.

⁶ DN 1.

Bis wir die Dinge direkt sehen, wie sie sind, stützen wir uns in unserer Übung des Dharma auf Rechte Ansichten. Das ist der Grund dafür, weshalb Studium ein so wichtiger Aspekt der Dharmaübung ist. Wir müssen unseren Geist von den falschen Ansichten läutern, die – ob eternalistisch oder nihilistisch in einer ihrer vielen Arten und Unterarten – einen so großen Teil unseres Denkens und unserer Einstellungen ausmachen. Das fordert erhebliche Selbsterforschung von uns, vor allem durch Studium und Erörterung des Dharma mit jenen, die klarer sind als wir selber.⁷ Zugleich müssen wir uns Rechte Ansichten aneignen, einen Satz von Vorstellungen über die Dinge, die uns darauf hin orientieren, wie sie wirklich sind, und uns lehren, zunächst einmal durch Ethik und Meditation im Einklang mit uns selbst und anderen zu leben und danach durch Weisheit Befreiung vom Leiden zu gewinnen.

Die „metaphysische Zurückhaltung“ des Buddha

Der Buddha widerstand rigoros allen falschen Ansichten und sah in ihnen „ein Dickicht, einen Dschungel, ein Gewirr“, worin man sich leicht verlieren kann. Er lehrte Rechte Ansicht als erstes Glied des Edlen Achtfältigen Pfades, seiner grundlegenden Darstellung des Pfades. Doch ungeachtet dessen, was Sangharakshita in seinem frühen Aufsatz *Philosophy and Religion in Original and Developed Buddhism* über ihn schrieb, lehrte er keine Philosophie – zumindest keine spekulative Philosophie: Wenn man ihn überhaupt als Philosophen beschreiben könnte, dann als einen empirischen. Er ging ihm nicht darum, eine umfassende, rational hergeleitete Darstellung der Wirklichkeit geben oder zu erklären, wie und warum sie funktioniert. So etwas hielt er für eine Ablenkung von der eigentlichen Aufgabe. An manchen Stellen spricht er davon, dass er keinerlei Ansicht habe, womit gemeint ist, dass er keine vorgefasste philosophische Position vertrat.⁸ Mit seiner Weisheit sah er direkt, wie die Dinge sind, und benötigte keinen Standpunkt, von dem aus er sie einschätzen konnte. Gleichwohl war er ein Denker, der tief über seine eigene Erfahrung des Leidens nachsann und aufzeigte, was wir wissen müssen, um vom Leiden frei zu werden.

Das Denken des Buddha brach in umfassender Weise mit dem seiner Zeitgenossen und seiner Vorläufer in Indien. Auf die allgemeine indische Geisteshaltung und Ausdrucksweise vor und nach seinen Lebzeiten wirkte seine Lehre ziemlich fremd. Natürlich musste er manche der Hauptanliegen seiner Zeitgenossen ansprechen und sich mithilfe eines gemeinsamen Bestandes an Begriffen ausdrücken. Doch er verschmähte die damals üblichen spekulativen und metaphysischen Neigungen. Er war berühmt für seine Weigerung, vier metaphysische Fragen zu beantworten, die ihm der Wanderer Vacchagotta gestellt hatte. Er wies sie als ungeeignet für den Gewinn der Befreiung vom Leiden zurück.⁹

Der Buddha vermied in seiner Darlegung des Dharma gewissenhaft jegliche metaphysische Abstraktion – man hat dies als seine „metaphysische Zurückhaltung“ bezeichnet. Wo man seine Worte als abstrahierend gedeutet hat (zum Beispiel das „Ungeborene“ im *Ariyapariyesanā-Sutta*¹⁰), ist es offenkundig, dass er poetisch spricht und nicht philosophisch verstanden werden sollte. Es brauchte allerdings nicht lange, bis die indische Neigung zum hoch abstrakten Denken auch an seine Lehren herangetragen wurde. Die Dharmatheorie des *Abhidharma* war der erste Schritt, und spätere Mahāyāna-Denker gingen viel weiter, bis hin zur *Tathāgatagarbha*-Lehre mit ihrer Vielfalt von Formen und Deutungen, von denen einige wahrlich äußerst komplex sind.

Die Menschen, die solche theoretischen Ansätze entwickelten, wandten die ererbten Lehren und Praktiken in ihrem eigenen Kontext und ihrer Erfahrung wohl ganz sinnvoll auf Probleme an, vor die sie nicht zuletzt von brahmanische Herausforderern gestellt wurden; sie waren dabei wahrscheinlich auch dem Geist des Dharma ganz treu. Es ist durchaus möglich, wie Sangharakshita es ebenfalls tat, einen sehr guten und inspirierenden spirituellen Gebrauch von manchen dieser metaphysischen Konstruktionen zu machen. Gleichwohl geben sie die Grundmethode des Buddha

⁷ Der Buddha sieht in der „Zurechtrückung“ oder „Begradigung“ der Ansichten (*ditṭhi ca ujukā*) gemeinsam mit der vollständigen Läuterung der Moral die „Läuterung des Anfangspunkts heilsamer Zustände“, welche die Grundlage für die Übung der *satipaṭṭhānas* bildet. SN47.3.

⁸ Zum Beispiel KN.Sn.IV.8&9 (*Pasūra-Sutta* und *Māgandiya-Sutta*).

⁹ MN72: Aggi-Vacchagotta-Sutta. Spätere Überlieferungen, insbesondere jene, die von Nāgārjuna initiiert wurden, zeigten, dass er nicht nur deshalb nicht antwortete, weil es nicht nützlich war, sondern dass jede mögliche Antwort zum inneren Widerspruch führte: Aufgrund der Vorannahmen, auf denen sie beruhten, waren die Fragen selber das Problem.

¹⁰ MN26.12.

preis – und man kann sagen, dass seine Methode selbst ein wesentlicher Aspekt seines Lehrens war: Die Art und Weise, wie der Buddha lehrte, war ebenso bedeutsam wie das, was er sagte. Daraus ergibt sich ein viertes Kriterium für Rechte Ansicht über die drei schon erwähnten hinaus (Genauigkeit und Ausgewogenheit der Daten; die Werte, denen man dient; und das ethische Resultat): Wir müssen auch die Auswirkung der Sprache beachten, die wir verwenden. Vermittelt sie einen eternalistischen oder einen nihilistischen Eindruck? Sangharakshita ist davon überzeugt, dass etliche der in der buddhistischen Überlieferung verwendeten Begriffe diesen Test nicht bestehen.

Sangharakshita räumt ein, dass er selbst in seinen Darlegungen einige anscheinend metaphysische Begriffe verwendet hat: „das Absolute“ ist dabei das ungeheuerlichste Beispiel.¹¹ Problematisch ist dabei, dass man Begriffe wie „das Absolute“, „das Unbedingte“, „das Transzendente“, „das Nicht-Duale“, „Buddhanatur“, zumal aufgrund ihrer Substantivierung (Original: *when capitalised*), als etwas hört oder liest, das sich auf ein dinghaft, metaphysisch Seiendes bezieht, das wirklich ist, aber irgendwie unabhängig von dem existiert, was erfahren werden kann. Diese Begriffe führen leicht zu Abarten eternalistischer Ansichten, und solche Ansichten werden dann zur Grundlage von Handlungen, die leicht unheilsam werden, weil sie nicht im Einklang mit der Art und Weise stehen, wie die Dinge wirklich sind. Man sollte eine derartige quasi-philosophische oder metaphysische Begriffssprache vermeiden, und dies besonders in unserem allgemeinen Lehren. Man sollte sie nur verwenden, wo sie wirklich hilfreich ist, und dabei kann man ganz klar machen, dass man in ausschließlich poetischem, bildhaftem oder imaginativem Sinn spricht – wobei man allerdings nicht ohne Weiteres sicher sein kann, ob die Hörer und Hörerinnen das eigenen Verständnis richtig aufnehmen, so licht und klar es auch sein mag.

Allgemein gesagt gilt nach Sangharakshita dies: Je abstrakter die Ausdrucksweise, desto weniger authentisch ist sie als Ausdruck der Lehre des Buddha, und je konkreter, desto authentischer ist sie. Wenn wir nur mit erheblicher gedanklicher Gymnastik klar machen können, dass solche Abstraktionen sich nicht auf ontologische Realien beziehen, sollten wir argwöhnisch werden und uns davor hüten, sie zu benutzen. Wenn wir in Sangharakshitas eigenen Werken Begriffe dieser Art lesen oder hören, müssen wir uns seiner Absicht dabei gewahr sein: eine imaginative oder poetische Beschwörung des Ziels des Dharmalebens. Und vielleicht sollten wir uns sehr zurückhalten, ihn in dieser besonderen Weise zu imitieren. Wir sollten uns nicht weiter in Spekulationen verlieren, als unbedingt nötig ist für eine echte Übung des Dharma. Genau das ist das direkte Beispiel, das der Buddha selbst uns gegeben hat.

Die Gefahr des Nihilismus

Die bisher genannte Gefahr liegt am eternalistischen Pol des Spektrums falscher Ansichten. Nihilismus aber ist ebenso gefährlich – und heutzutage vielleicht sogar noch schlimmer. Wie können wir ein Gespür für einen tieferen Sinn und Zweck des Lebens vermitteln, für etwas, das über unseren bisherigen Horizont hinausreicht, allerdings natürlich ohne dass „etwas“ sich auf eine Realität jenseits aller Erfahrung zu beziehen scheint? Wie halten wir, in Sangharakshitas vielleicht

¹¹ Zu jener Zeit hielt Sangharakshita seine Verwendung solcher Begriffe natürlich für durchaus gerechtfertigt, wenn er auch heute viele von ihnen nicht mehr benutzen würde. So wurde er beispielsweise häufiger aufgefordert, seine Begriffswahl von „das Unbedingte“ zu begründen, ganz besonders im Bezug auf Nirvāna, da er doch zugleich behauptete, Nirvāna sei der eben noch vorstellbare Endpunkt eines bedingten Geschehens. Er spricht sich selbst auf brillante Weise frei, indem er zwischen räumlichen und zeitlichen Metaphern sowie zwischen lehrmäßigen und methodologischen Gesichtspunkten unterscheidet. Aus der Perspektive von jemandem betrachtet, der oder die es erlangt hat, ist Nirvāna unbedingt (oder genauer: „nicht hergestellt“ oder „nicht zusammengefügt“, was eine etymologisch genauere Übersetzung von *asaṃskṛta* ist) in einem räumlichen Sinn, insofern als es „unteilbar“ oder aus nichts zusammengefügt ist. Aus der Sicht aber von jemandem, der oder die sich aufgemacht hat, es zu erlangen, ist es bedingt, insofern als die Erfahrung von Nirvāna am Ende einer zeitlichen Folge bedingt entstandener Zustände eintritt.

So bedeutsam dies sein mag, ist es doch vielleicht gar nicht nötig, sich auf diese Weise mit dem Begriff zu befassen. In den Suttas benutzt der Buddha das Wort „unbedingt“ – bis auf eine Ausnahme, und dabei handelt es sich wahrscheinlich um eine späte Hinzufügung zum Kanon – in der Bedeutung *nicht bedingt von etwas Bestimmtem*, gewöhnlich Gier, Hass und Verblendung. Dieser Gebrauch des Begriffs scheint von späteren Buddhisten in eine Abstraktion umgewandelt worden zu sein. Sangharakshita nahm diese Abstraktion auf und interpretierte sie auf plausible Weise.

(Um mehr über *asaṃskṛta* [*asaṅkhata*] in den Suttas zu finden, siehe SN43: *Asaṅkhatasamyutta*. Die Ausnahme findet sich in AN152. Mit Dank an Sagaramati, der diesen Punkt seit vielen Jahren zu Recht betont hat!)

Einen gleichartigen Übergang von einer nicht-metaphysischen Verwendung im Sutta-Piṭaka zu einer metaphysischen im Abhidhamma und den Kommentaren ist am Verständnis und in der Deutung des Begriffs *Nibbāna* erkennbar. Anfangs ist er eine Metapher – „kühl werden“ – für eine „psychische“ Erfahrung, und allmählich erwirbt er eine metaphysische Bedeutsamkeit.

gefährlicher Ausdrucksweise, ein „transzendentes Objekt“ im Blick: ein höheres Ziel unserer spirituellen Bemühungen? Es ist unerlässlich, dass wir uns ein solches Ziel vorstellen und schöpferisch einbilden, denn man lebt das Dharmaleben, um über sich, so wie man jetzt ist, hinauszugehen. Wenn wir kein solches Bild vor Augen haben, können wir unsere Kräfte nicht darauf lenken, den Dharma zu üben. In unserem Eifer, Eternalismus zu vermeiden, müssen wir uns davor hüten, in Nihilismus zu verfallen. Wie aber können wir ihn vermeiden? Was ist es denn jenseits von dem, was wir jetzt sind, wohin wir gehen? Wie können wir darüber sprechen? Es gibt nicht nur die Frage, wohin wir gehen, sondern auch, wie wir dahin gelangen werden. Das Dharmaleben trägt uns über unsere enge Ich-Identität und deren egoistisch begründete Motivationen hinaus. Was ist es dann, das unsere normalen Antriebe ablöst, so gutartig sie auch sein mögen? Solange man noch keine beständige Erfahrung von jenem Ziel und jener uneigennütigen (Original: *supra-selfish*) Motivation hat, benötigt man einen Weg, um sie gegenwärtig zu halten, ihnen eine überzeugende und inspirierende Anwesenheit im eigenen Leben zu ermöglichen und die eigenen Taten an ihnen auszurichten. Man muss in der Lage sein, sich auf das Ziel und die uneigennütige Motivationskraft zu beziehen und in sie zu vertrauen, damit sie den eigenen Entscheidungen im Einklang mit dem Dharma Gestalt geben können – man muss immer stärker eine Richtung spüren, in die man gezogen wird und eine tiefere Kraft, die einen dorthin trägt. Wie aber kann man sich auf diese beziehen, ohne ein metaphysisches Etwas zu unterstellen, das real existiert?

Sangharakshitas Erfahrung des Ziels und der dharmischen Motivation

Für Sangharakshita selber scheint das nie ein Problem gewesen zu sein. Von seiner ersten Begegnung an übte der Dharma auf ihn und in ihm eine direkte und lebendige Wirkung aus. Als der Sechzehnjährige das *Diamant-Sūtra* las, erlebte er etwas „Unaussprechliches“, das er „sofort mit einer bedingungslosen Annahme und Zustimmung begrüßte“. Es ließ eine Quelle freudiger Energie in ihm aufsprudeln und gab ihm ein Gefühl unbändiger Freiheit. Seit damals wurde er vorwärts gezogen und zweifelte nie an der Richtung, die er eingeschlagen hatte. Zunehmend erlebte er in sich das Anwachsen einer Motivation, die ihn selbst überstieg: aus dem Bodhisattva-Ideal, aus seiner Visualisierung von Tārā, Mañjuśrī und anderen Buddhas und Bodhisattvas.

Ein besonders machtvoll erlebtes Erlebnis dieser überpersönlichen Motivation hatte er, als er am 6. Dezember 1956 in Nagpur eintraf und erfuhr, dass Dr. Ambedkar gestorben war. Er erlebte sich selbst vollkommen spontan auf die Krise antwortend, in der sich die neuen, ihres verehrten Führers beraubten Buddhisten befanden – und seine Antwort war von Begeisterung erfüllt und äußerst effektiv, als ob etwas von weit her durch ihn hindurch wirkte. Er sagt, obwohl er viele Tage lang ohne auszuruhen Vortrag um Vortrag gehalten habe, hätte es sich nicht so angefühlt, als ob er selber gesprochen hätte. Manchmal habe er keine Ahnung gehabt, was er sagen würde. „Die Worte kamen einfach aus meinem Mund, und ich hörte sie, als ob ich einer anderen Person zuhören würde; keinerlei Denken ging ihnen voraus.“

Als er später in Großbritannien Vorträge hielt, hatte er oft das Gefühl, dass an einem bestimmten Punkt in seiner Rede etwas Größeres als er selbst die Führung übernahm. Im gleichen Sinn sagte er später, der Triratna-Orden sei „durch ihn“ und nicht „von ihm“ gegründet worden. In rückblickender Besinnung auf sein gesamtes Leben scheint es ihm, als hätte ihn ein Wind getrieben, der von weit jenseits seiner selbst herkam.

Sangharakshitas grundlegende „philosophische“ Perspektive

Diese Erfahrungen halfen Sangharakshita, die Lehre des Buddha zu verstehen, und sie haben seine Kontemplationen über sie gespeist, insbesondere seine Reflexionen über Zufluchtnahme zu den drei Juwelen, den „Spiralpfad“, das Wesen von Stromeintritt und *bodhicitta*, was wiederum zu seinem Denken über die niedere und höhere Evolution führte. Auf diesem Weg gelangte er zu seiner eigenen, besonderen Darlegung von Rechter Ansicht.

Wie für den Buddha, so ist *pratītya-samutpāda* auch für ihn der grundlegende Ausdruck von Rechter Ansicht – und in gewissem Sinn überhaupt keine Ansicht¹²: Es ist keine Theorie über Dinge, sondern eine Beschreibung dessen, was wir tatsächlich in Bezug auf alle Elemente unseres Erlebens sehen und wissen können. Es ist der mittlere Weg zwischen Eternalismus und Nihilismus. Es vermeidet Eternalismus, weil alles abhängig entstanden und daher unbeständig ist; es vermeidet Nihilismus, weil es die Möglichkeit eines Pfades der Selbst-Transzendierung in sich birgt.

In ihrer klassischen Behauptung weist die grundlegende Einsicht des Buddha darauf hin, jeder Aspekt der Erfahrung, den wir untersuchen mögen, entstehe erkennbar in Abhängigkeit von Bedingungen und höre, wenn jene Bedingungen aufhören, selbst wieder auf. Hieraus folgt sehr viel. Vor allem geht Bedingtheit mit den drei *lakṣaṇas* einher, und diese gehen mit Bedingtheit einher: Was bedingt ist, kann nicht beständig sein; es kann keine substanzielle Existenz besitzen; und es kann keine dauerhafte Befriedigung spenden. Aber Bedingtheit bringt auch eine dynamische Wechselbeziehung aller Dinge mit sich, innerer wie äußerer. Es gibt nicht einfach eine zufällige Abfolge von ansonsten unabhängigen, unbeständigen, nicht-substanziellen Ereignissen. Es gibt eine Verbindung zwischen einem Ereignis und dem, was darauf folgt. Eine Gruppe von Ereignissen bedingt eine andere. Aus dieser Reihe von Ereignissen muss genau jene Reihe von Ereignissen hervorgehen.

Die Tatsache der Bedingtheit bedarf keiner Theorie über den genauen Mechanismus, durch den Bedingungen und Bedingtes aufeinander bezogen sind. Sie ist schlicht das, was wir jederzeit in uns und um uns herum beobachten können: Es ist einfach die Art und Weise, wie die Dinge wirklich sind. Es gibt eine Regelmäßigkeit oder Ordnung in der Kette der Ereignisse. Alles ist in dem Sinn geordnet oder geregelt, dass, allgemein gesagt, aus den gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen hervortreten werden.

Aus diesem Blickwinkel gesehen, ist *pratītya-samutpāda* das allgemeine Prinzip einer geordneten Beziehung zwischen Bedingungen und ihren Wirkungen. Jenes Prinzip wird in einer gewaltigen, vielleicht sogar unermesslichen Zahl möglicher Gesetze ausgedrückt, welche die Beziehung zwischen besonderen Bedingungen und dem, was sie bedingen, regieren – wobei die Metaphern „Gesetz“ und „Regieren“ hier aber bestimmt keinerlei äußere Handlungsmacht oder einen Gesetzgeber unterstellen. Das „Gesetz der Schwerkraft“ beschreibt beispielsweise einfach eine vorhersagbare Regelmäßigkeit in der Beziehung zwischen allen möglichen größeren und kleineren Körpern. Es ist diese geordnete Natur der Dinge, die es uns ermöglicht, in Beziehung zu ihnen zu funktionieren – gäbe es keine solche Ordnung, dann wäre Leben nicht möglich.

Obwohl die Tatsache von *pratītya-samutpāda* für unser Überleben in seiner ganz elementaren Bedeutung grundlegend ist, ist seine Bedeutung für das Dharmaleben spezifischer. Unsere Fähigkeit, Befreiung vom Leiden zu finden, beruht auf *pratītya-samutpāda*, und dies nicht nur insoweit, als umfassendes Verstehen des Prinzips Befreiung ist, sondern auch dadurch, dass jene Befreiung möglich ist, weil es im Gesamtmuster von *pratītya-samutpāda* Regelmäßigkeiten oder Gesetze gibt, die sie ermöglichen. Sobald wir das Wesen der Realität als *pratītya-samutpāda* verstanden haben und davon voll und ganz überzeugt sind, schmiegen wir uns an jene Regelmäßigkeiten oder Gesetze an, die uns zur Befreiung führen. Befreiung entsteht ebenfalls in Abhängigkeit von Bedingungen – es gibt Regelmäßigkeiten, die das spirituelle Wachstum und die spirituelle Erfüllung regieren.

Die fünf Niyāmas

Um dies genauer zu verstehen, müssen wir die Verschiedenartigkeit bedingter Beziehungen betrachten. In den Suttas erwähnt der Buddha eine gewisse Bandbreite von ihnen, doch werden diese niemals klar gruppiert. Diese Aufgabe wurde später ausgeführt und von Buddhaghosa in seinen Kommentaren zum *Tipiṭaka* niedergelegt.¹³ Buddhaghosa grenzt fünf *niyāmas* ab, in die man alle bedingten Beziehungen eingruppiert kann. *Niyāma* bedeutet „Zwang“, „Beschränkung“ oder „Notwendigkeit“ und bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Kategorien notwendiger Beziehungen innerhalb des Prinzips der Bedingtheit – die fünf verschiedenen Klassen oder Ordnungen von Regelmäßigkeit, nach denen Bedingtes an Bedingungen gebunden ist.

¹² Es ist in dem Sinn keine Ansicht, als es eher eine Beschreibung des grundlegenden Kennzeichens, das man in allen Dingen erkennen kann, ist als sozusagen eine allumfassende Wirklichkeit, die alle Dinge umfasst.

¹³ Im *Aṭṭhasālinī*, Buddhaghosas Kommentar zum *Dhammasaṅgāṇi* des Abhidhamma-Piṭaka (siehe englische Übersetzung, *The Expositor*. S. 360), sowie in seinem Kommentar zu DN14.1.17, *Mahāpadāna-Sutta*.

Diese Klassifizierung hatte bedeutenden Einfluss auf Sangharakshitas Verständnis und seine Darstellung von *pratītya-samutpāda*, wenn er ihr auch seine eigene Deutung gegeben hat, die in gewisser Hinsicht von jener abweicht, die man in den Kommentaren und besonders in ihren neuzeitlichen Interpretationen findet.¹⁴ In seiner Darlegung der *niyāmas* verwendet er moderne Begriffe, die man im alten Indien nicht kannte, um die fünf Kategorien zu erläutern, und er gibt einigen von ihnen eine recht andere Bedeutung als jene, die man in den Quellen findet. Wahrscheinlich tat er das auf der Grundlage der Interpretation von Frau Rhys Davids. Es ist wichtig einzuräumen, dass wir auf diese Weise eine Lehre haben, die sich von der alten so weit unterscheidet, dass man sie in gewisser Hinsicht als neu ansehen muss, obwohl sie auf dem bei Buddhaghosa zu findenden Grundprinzip beruht, dass die Bedingtheit als gesamte verschiedene Klassen oder „Ordnungen“ einschließt. Sangharakshitas Analyse ist jedoch in keiner Weise mit der Lehre des Buddha, wie wir sie in den Suttas finden, unvereinbar – und auch nicht mit dem, was anscheinend der Sinn der Kommentare selber ist.

Obwohl sie im Großen und Ganzen bekannt sein dürfte, lohnt es sich, die gesamte Lehre von den *niyāmas* in Sangharakshitas Verständnis noch einmal wiederzugeben, damit ihre volle Tragweite als Darstellung des mittleren Weges zwischen Eternalismus und Nihilismus deutlich wird. Es lohnt sich auch deshalb, weil wir sie dann im Zusammenhang von Sangharakshitas Gesamtpräsentation des Dharma betrachten können.

Pratītya-samutpāda bedeutet, dass es erkennbare Muster von Regelmäßigkeit zwischen Bedingungen und dem, was sie bedingen, gibt. Diese Muster lassen sich unter fünf Kategorien eingruppiert, den fünf *niyāmas*: *utu*, *bīja*, *mano*, *kamma* und *dhamma*.

Utu-niyāma ist die Gesamtsumme der Regelmäßigkeiten im Bereich der physischen, anorganischen Materie, die Bedingungen, welche die Welt der Mineralien regulieren – der Gegenstand von Physik und Chemie. Dazu gehören das Gravitationsgesetz, die Gesetze der Thermodynamik, die Gesetze chemischer Reaktionen, Elektrizität, die Struktur der Atome und so weiter.

Bīja-niyāma schließt sämtliche bedingten Beziehungen ein, die lebendige Organismen betreffen – die Welt der Pflanzen, die Gegenstände von Biologie, Botanik und Physiologie. Beispiele der *bīja-niyāma*-Bedingtheit sind Photosynthese, Genetik und der Blutkreislauf.

Mano-niyāma ist die Summe der Regelmäßigkeiten, die das Tierreich regulieren, das aus allen Organismen mit Sinneswahrnehmung besteht und von der Zoologie und manchen Verhaltenswissenschaften erforscht wird. Hier findet man die Wahrnehmungsvorgänge, Reflexe, Reiz-Reaktions-Mechanismen sowie die Instinkte. Dazu gehören auch sehr komplexe und intelligente Verhaltensweisen wie zum Beispiel frappierende Migrationsinstinkte und offenbar höchst gewitzte Überlebensstrategien.

Alle diese drei *niyāmas* sind in uns am Werk: Regelmäßigkeiten bedingter Beziehungen, die unter diesen drei Überschriften gefasst werden, regulieren unsere Körper sowie unsere sensorische und instinktive Intelligenz. Im Bereich dieser *niyāmas* vollzieht sich das, was Sangharakshita die „niedere Evolution“ nennt. Die zwei verbleibenden *niyāmas* ermöglichen die „höhere Evolution“.

Kamma-niyāma-Bedingtheit kommt ins Spiel, wenn Intelligenz selbst-reflexiv wird, das heißt fähig, die Vorstellung eines Selbst als eines Zentrums von Handeln und Erleben zu bilden. Diese Bedingtheit besteht in jenen Regelmäßigkeiten, die man in der Beziehung zwischen selbstbewussten Akteuren und den Wirkungen ihrer Handlungen mit Körper, Rede oder Geist findet. Zweierlei Wirkungen treten im Bereich dieses *niyāma* hervor: äußere und innere. Während es eher schwierig ist, mit Sicherheit zu bestimmen, ob etwas, das uns zustößt, das Ergebnis früheren Handelns nach dem *kamma-niyāma* ist, können wir relativ leicht beobachten, wie unsere Taten den Geist in diesem Leben in seinem Wieder-Entstehen von einem Moment zum nächsten prägen – wenn auch vielleicht nicht, wie er von Leben zu Leben wieder ersteht.¹⁵

¹⁴ Sangharakshita begegnete den fünf *niyāmas* zuerst in den Schriften der britischen Gelehrten Caroline Rhys Davids, deren wachem Blick für wichtige Einzelheiten wir in der Triratna-Gemeinschaft erheblichen Dank schulden. Siehe: Caroline Rhys Davids, *Buddhism*.

Interessanterweise kannte auch Dr. Ambedkar dieses ansonsten wenig bekannte Schema. Vielleicht hatte er es ebenfalls bei Frau Rhys Davids gefunden. Er nutzt es besonders, um zu zeigen, dass das Kastenwesen nichts mit Karma zu tun hat. Siehe *The Buddha and His Dhamma*, Buch III, Teil 3, Abschnitt 6: *To believe that Karma is the instrument of Moral Order is Dhamma*.

¹⁵ Hier handelt es sich um einen Einblick in die sehr komplexe Wechselbeziehung zwischen den *niyāmas*, denn der *kamma-niyāma* zeitigt seine Wirkungen teilweise durch die niedrigeren *niyāmas*. Man könnte viel mehr hierzu und zur Übertragung karmischer Wirkungen von einem in ein anderes Leben mittels der anderen *niyāmas* ausführen wie auch über den *dhamma-niyāma* und seine Beziehung zu den übrigen.

Kamma-niyāma ist der Schauplatz von Ethik und Moral. Handlungen auf der Grundlage tauglicher oder hilfreicher Geistesverfassungen tendieren im Allgemeinen zu vorteilhaften Auswirkungen in der Welt, zu einer angenehmen Rückmeldung aus der Umgebung, einem größeren Ausmaß an innerer Zufriedenheit und Erfüllung und einem tieferen, bereicherten Erleben. Schädliche Handlungen haben natürlich, im Einklang mit der karmischen Ordnung der Bedingtheit, den gegensätzlichen Effekt. Ethik und moralisches Verhalten bestehen in der Abstimmung des eigenen Handelns auf die Art und Weise, wie die Dinge sind. Ethik ist etwas Natürliches: Was eine Handlung ethisch oder unethisch macht, liegt in der Natur der Dinge selbst. Realität ist in sich ethisch.

Der *dhamma-niyāma* wird in den Kommentaren zu den Quellen als zuständig für Ereignisse wie ein „Welt-Erdbeben“ dargestellt, das sich in jedem wichtigen Abschnitt der Laufbahn eines jeden Buddha ereignet. Neuere Erörterungen aus dem Theravāda scheinen ihn als das Grundprinzip der Bedingtheit selbst einschließlich aller anderen *niyāmas* zu verstehen oder aber als eine Art Kategorie für „Sonstiges“, also alles das, was in die anderen nicht hinein passt.¹⁶ Sangharakshita hingegen liest eine weitaus spezifischere Bedeutung in ihn hinein. Der *dhamma-niyāma* umfasst jene bedingten Prozesse, mittels derer Buddhas entstehen. Diese Prozesse werden vor allem durch die Folge der „positiven“ Faktoren dargestellt, die mit Stromeintritt aufkommen. Man könnte auch sagen, *dhamma-niyāma* sei der Strom, in den man eintritt.

Buddhaschaft ist kein Zufallsgeschehen, noch ist sie etwas Gegebenes: Man gewinnt sie, indem man eine Folge von Bedingungen legt, die jeweils im Einklang mit *pratītya-samutpāda* aus der vorangehenden Bedingung entstehen. Man erlangt Bodhi, indem man die der Realität innewohnenden Regelmäßigkeiten ausnutzt: Die Fähigkeit zur Erleuchtung ist Teil der Art und Weise, wie die Dinge sind.

Die zyklischen und progressiven Richtungen innerhalb der Bedingtheit

Die *niyāmas* gliedern alle möglichen Regelmäßigkeiten bedingter Beziehungen und ordnen sie in eine Hierarchie von Bewusstseinsgraden ein, die sie unterstützen: vom anorganischen Nicht-Bewusstsein bis hin zum vollkommen Erleuchteten Geist – oder von jenen im Bereich des *utu-niyāma* bis zu denen im Bereich des *dhamma-niyāma*. Jeder einzelne *niyāma* ist aber kein getrenntes System, sondern auf komplexe Weise mit den anderen verflochten. Das Wichtigste dabei ist es, dass Vorgänge in einen *niyāma* Vorgänge in einem anderen veranlassen können. Es kann Bewegung von einem niederen zu einem höheren geben – und sogar von einem höheren zu einem niederen. Damit können wir innerhalb der Gesamtheit von *pratītya-samutpāda* zwei Richtungen unterscheiden. Es gibt Vorgänge, die auf derselben Stufe bleiben und sich in einem ständig erneuerten Kreislauf bewegen, wie wir es am Zyklus von Geburt und Tod einer jeden Tiergattung oder in der Formation und Erosion von Gebirgen sehen können. Und es gibt jene Vorgänge, die von einem *niyāma* in den nächsten übergehen: Ob aufwärts, wenn beispielsweise Mikroorganismen aus einer warmen Suppe von Aminosäuren hervortreten (*bīja-niyāma*-Prozesse, die aus solchen des *utu-niyāma* hervortreten), oder abwärts, wenn eine Pflanzenart ausstirbt (*bīja-niyāma*-Prozesse, die wieder in solche des *utu-niyāma* zurückfließen). Sangharakshita nennt diese horizontalen und vertikalen Richtungen innerhalb der Bedingtheit als *ganzer zyklisch* und *progressiv* (wobei mit der Möglichkeit des Fortschritts zugleich die des Rückschritts impliziert ist).

Die fortschreitende Richtung der Bedingtheit hat zwei Abschnitte. Fortschritt ist anfänglich blind – der einzelne Organismus lenkt nicht bewusst seine eigene Entwicklung in komplexere und bewusstere Formen. Wenn aber einmal Selbst-Gewahrsein entstanden ist und damit den *kamma-niyāma* ins Spiel bringt, wird bewusste Bemühung erforderlich, wenn es weiteren Fortschritt geben soll. Sangharakshita beschreibt diese zweite, bewusste Stufe innerhalb der fortschreitenden Richtung als das Wachsen des schöpferischen Geistes mittels spiralförmiger Bedingtheit.

Das Aufkommen der *Kamma-niyāma*-Bedingtheit markiert somit den Übergang zu einer bewussten Entwicklung. Fortschritt auf der Stufe des *kamma-niyāma* erfordert die bewusste Unterordnung der zum *mano-niyāma* gehörenden Instinkte unter das ethische Gewahrsein. Wenn das nicht geschieht, gerät das Selbst-Gewahrsein auf Abwege oder degeneriert, so wie es die in den zwölf „zyklischen“ *nidānas* beschriebene „reaktive“ Folge der Bedingtheit darlegt. Im Verständnis des traditionellen Schemas bedeutet das, durch die *dugati*, die vier „Elendswelten“ im tibetischen Lebensrad, zu wandern: Höllen, *pretaloka*, Tierreich und die Welt der *asuras*. Sie alle verkörpern deformierte

¹⁶ Siehe *The Niyāma Dipani* (the Manual of Cosmic Order) von Mahathera Ledi Sayadaw. Download unter: <http://web.ukonline.co.uk/buddhism/ledinyama.htm>

Formen von Selbst-Gewahrsein – Varianten evolutionärer Sackgassen.

Wenn ethisches Gewahrsein überwiegt und die Handlungen mit Körper, Rede und Geist auf förderliche Weise lenkt, dann tritt Bewusstsein in immer subtileren und feineren Formen hervor, die sich zunehmend über eine enge Selbstbezogenheit hinaus ausweiten. Um die Entsprechung zum Schema der sechs Welten zu vervollständigen: Man schreitet nun durch die *sugati* – die menschlichen und göttlichen Gefilde – voran.

Die fortschreitende Möglichkeit innerhalb des *kamma-niyāma* besteht in der Schrittfolge, die bis zum Stromeintritt führt und von der Überlieferung auf unterschiedliche Weise beschrieben wird. Im Rahmen der *triśikṣā*, des dreifachen Trainings, sind dies *śīla* und *samādhi*; in der Kette der zwölf positiven *nidānas* sind es die Schritte von *śraddhā* bis *samādhi*. Indem Bewusstsein in immer empfindsameren und reineren Formen hervortritt, wird es weniger selbstbezogen und stimmt sich zunehmend auf die Art und Weise ein, wie die Dinge in Wahrheit sind. Allmählich weicht die Neigung zum egoistischen Anhaften genug auf, damit ein neuer Prozess eintreten kann: Fortschritt in Übereinstimmung mit dem *dhamma-niyāma*, beginnend mit der Entstehung von *prajñā* oder *yathābhūta-jñānadarśana* beim Stromeintritt und sich von dort weiter bis Buddhaschaft.

Dieses *dhamma-niyāma*-Geschehen entwickelt sich natürlich im Einklang mit seiner eigenen, inneren Dynamik, wobei jeder Abschnitt durch eine ihm eigene Schubkraft auf einer höheren Stufe aus derjenigen neu hervortritt, die ihm voranging, und nunmehr nicht umkehrbar ist. Im Bereich der vier niederen *niyāmas* sind alle Richtungen möglich: Es kann einen Kreislauf von Bedingungen geben oder Bedingungen können hervortreten, die zum nächst höheren *niyāma* gehören – oder es kann auch eine Degeneration eintreten, in der die höheren Prozesse verschwinden. Auf der Stufe des *dhamma-niyāma* gibt es nur ein Fortschreiten von höheren Zuständen zu noch höheren – der *dhamma-niyāma* ist reines Fortschreiten.

Die unter dem *dhamma-niyāma* gefasste Folge bedingten Entstehens transzendiert das Selbst-Gewahrsein in der gleichen Weise, wie Selbst-Gewahrsein das instinktive Bewusstsein transzendiert. Sie entwickelt sich im Individuum unabhängig von egoistischem Wollen und entfaltet sich spontan in immer reicheren und befriedigenderen Formen. Sie ist nunmehr die hauptsächliche Motivationskraft des- oder derjenigen, in denen sie blüht und ersetzt zunehmend das alte, selbstbezogene Wollen, so verfeinert dieses auch gewesen sein mochte. Es gibt weiterhin eine Motivation, doch sie stammt nun nicht mehr aus dem Individuum und dient nicht bloß den Interessen dieses Individuums. Aus diesem Blickpunkt betrachtet, ist sie das *bodhicitta*, eine überpersönliche, altruistische Motivationskraft – weshalb Sangharakshita *bodhicitta* als „Wille zur Erleuchtung“ übersetzt, was diesen Aspekt unter seinen Merkmalen hervorhebt. Man spürt es als einen Willen von jenseits des eigenen Willens, der einen auf dieser Stufe ohne jegliche persönliche Bemühung weiter und höher trägt. Die eigene Wahl im Rahmen dessen, was noch vom *kamma-niyāma* verbleibt, besteht darin, sich an ihn anzugleichen oder mit ihm zu kooperieren.

Die *niyāmas* und die niedere und höhere Evolution

Die progressive Richtung in der Bedingtheit durchströmt alle *niyāmas*. Wenn die geeigneten Bedingungen innerhalb eines jeden *niyāma* entstehen, treten Prozesse unter dem nächsten *niyāma* hervor. Physische und chemische Vorgänge des *utu-niyāma* schaffen die Grundlage für das Hervortreten von *bīja-niyāma*-Vorgängen: Lebewesen sind aus physikalischen und chemischen Prozessen gebildet und treten daraus hervor. Sinnesbewusstsein und Instinkt, wie sie unter dem *mano-niyāma* operieren, treten hervor, wenn die organischen Prozesse des *bīja-niyāma* die geeigneten Bedingungen dafür bereitstellen. Sinnesbewusstsein und Intelligenz sind die Grundlage, aus der Selbst-Gewahrsein hervortritt und der *kamma-niyāma* zu wirken beginnt. Bewusstes ethisches Wachsen in Übereinstimmung mit dem *kamma-niyāma* schafft die Bedingungen für das Hervortreten der selbst-transzendierenden Prozesse des *dhamma-niyāma*.

Sangharakshita betrachtet dieses Fortschreiten als ein kontinuierliches Strömen, das er mit dem Evolutionsgedanken verbindet. Hier ist allerdings eine Warnung angebracht. Sangharakshitas Ausdrucksweise legt keine bestimmte Evolutionstheorie nahe und erst recht keinerlei materialistischem Epiphänomenalismus, die Lehre, Bewusstsein sei bloß ein Nebenprodukt physiologischer Vorgänge. Das ist natürlich eine Ansicht, und zwar eine nihilistische. *Pratītya-samutpāda*, die „rechte Ansicht“ des Buddha, rettet uns von diesen und anderen Ansichten, denn sie vermeidet jegliches Theoretisieren über die Prozesse um in uns und uns herum. Sie beschreibt nur,

was wir beobachten können: Regelmäßigkeiten, die es uns ermöglichen zu sagen, „in Abhängigkeit von diesem entsteht jenes“, ohne dass wir dabei eine Frage nach dem Warum oder Wie stellen müssten.

Dieser theoretische Agnostizismus – ein Beispiel für die „metaphysische Zurückhaltung“ des Buddha – gilt ebenso sehr für das, was Sangharakshita die fortschreitende oder spiralförmige Bedingtheitsordnung nennt wie für die bloß zyklische oder reaktive. Das Hervortreten zunehmend komplexer und empfindsamer Prozesse aus einfacheren, das zum Aufkommen von sich selbst gewahren Individuen und dann zur Entstehung höherer Bewusstseinsstufen führt, kann an zahlreichen Belegen in unserer Umgebung beobachtet werden, wenn wir dabei auch die Berichte der „Weisen“ einbeziehen. Warum das geschieht oder wovon es angetrieben wird, ist keine Frage, die Buddhisten beantworten müssten. Ja, eine Antwort wäre mit ziemlicher Sicherheit nicht von Nutzen, um ein Dharmaleben zu führen; sie würde sehr wahrscheinlich irrierte Meinungen über die Dinge einschließen, die den eigenen Fortschritt auf dem Pfad stören oder blockieren würden.¹⁷ Das Einzige, was wir sagen müssen, ist, dass wir auf direkte Weise sowie durch zuverlässige Berichte in uns und um uns herum Regelmäßigkeiten beobachten können, die ein Fortschreiten von einfacheren zu komplexeren und empfindsameren Organismen und weiter zu höheren menschlichen Zuständen und vielleicht sogar noch darüber hinaus ermöglichen.

Sangharakshita verbindet also die progressive Richtung im bedingten Geschehen mit dem Evolutionsgedanken, doch er hält diese Entsprechung in seiner besonderen Darlegung des Dharma nicht für unverzichtbar, zumal ihm bewusst ist, dass manche Leute den Begriff nicht mögen. Er stellt diese Verbindung einerseits her, um eine Vorstellung zu nutzen, mit der viele Menschen schon vertraut sind, und die ihnen ein allgemeines Bild von Entwicklung gibt, und andererseits, um deutlicheres Gefühl für das spirituelle Leben zu vermitteln, indem er es in einen größeren Zusammenhang stellt. Wenn wir sehen können, dass die fortschreitende Richtung in der ganzen Natur wirkt, können wir erkennen, dass es eine Kontinuität zwischen dem gibt, was wir selbst als Buddhisten zu tun versuchen, und dem, was im Leben um uns herum geschieht. Der Prozess menschlicher Entwicklung ist natürlich.

Wir sollten jene Warnung fest im Sinn behalten, wenn wir nun betrachten, wie Sangharakshita den Evolutionsgedanken mit dem progressiven Trend der Bedingtheit und mit den *niyāmas* verbindet. Er spricht von einer Evolution des Bewusstseins in vier Phasen:

Erstens eine Phase blinder Evolution von Sinnes- oder Instinktbewusstsein im Rahmen der Arten; dies nennt er die „niedere Evolution“ vom *utu-niyāma* bis zum Hervortreten des Selbst-Gewahrseins und damit des *kamma-niyāma*.

Zweitens eine Phase willentlichen Wachsens in Selbst- oder moralischem Gewahrsein auf der Stufe des *kamma-niyāma*; dies macht die „höhere Evolution“ des Individuums in ihrer unteren Phase aus und schließt all die Stufen vom Hervortreten des reflexiven Bewusstseins bis zum ersten Auftreten von *prajñā* beim Stromeintritt ein.

Drittens eine Phase der Entwicklung transzendenten Bewusstseins, die sich spontan unabhängig vom individuellen Wollen als *dhamma-niyāma*-Geschehen entfaltet, sobald man in den Strom eingetreten ist – die höhere Evolution in ihrem höheren Abschnitt.

Viertens eine Phase, in der erleuchtetes Gewahrsein immer reicher blüht. Hier entfalten sich die *dhamma-niyāma*-Prozesse vollkommen jenseits der anderen *niyāmas*. Solange ein Buddha lebt und einen Körper hat, wirken die drei niederen *niyāmas* noch weiter – der *kamma-niyāma* ist hier allerdings nicht mehr von Bedeutung, weil es nun nicht mehr die geringste Spur von Selbst-Anhaftung gibt. Nachdem mit dem Tod das Parinirvāṇa erlangt worden ist, gibt es nur noch *dhamma-niyāma* und wir haben keine Begriffe mehr, mit denen wir beschreiben könnten, was nun „geschieht“ – dies war eine der Fragen Vacchagottas, von denen der Buddha sagte, man könne sie mit keiner unserer Denk-Kategorien beantworten. Hier treten wir in ein Mysterium ein.

¹⁷ Der Buddha betont diesen Punkt wieder und wieder. Beispielsweise ermahnt er seine Schüler, nicht „über die Welt nachzusinnen“, das heißt über ihren Ursprung und ihre Funktionsweise, weil das „nicht förderlich [ist, sondern] irrelevant für das Wesentliche des heiligen Lebens, und nicht zu Abkehr, zu Leidenschaftslosigkeit, zum Erlöschen, zu Frieden, zu direkter Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nibbāna führt“. Er fordert uns auf, über die Vier Edlen Wahrheiten nachzudenken: darüber, wie Leiden enden kann. SN56.41.

Kosmische Zufluchtnahme

Diese fortschreitende Strömung hat in jeder Phase einen anderen Charakter, denn jede von ihnen wird von einer anderen Bedingtheitsordnung beherrscht. Den ganzen Weg entlang gibt es aber ein gemeinsames Element: einen Aufwärtsimpuls, der zur nächsten Stufe empordrängt. Am direktesten verstehen wir jenen Bewegungsimpuls daraus, wie wir ihn in uns selbst erleben – in der zweiten Phase, jener willentlichen Wachstums. Wir spüren einen deutlichen inneren Drang, über uns, so wie wir jetzt noch sind, zu etwas Größerem hinauszugehen: Dabei gibt es eine Verbindung von Desillusionierung (*samskāra-duḥkha*) angesichts unserer gegenwärtigen Erfahrung mit einem Gefühl des Hingezogeneins zu etwas Höherem oder Weiterem (*śraddhā*) sowie einer Entschiedenheit, uns auf das höchste Ziel zuzubewegen, das wir sehen können. Im buddhistischen Kontext findet das alles in der Zufluchtnahme zu den drei Juwelen Ausdruck.

In der dritten Phase, jener der transzendenten Entwicklung jenseits von Stromeintritt, hängt dieser Bewegungsimpuls nicht mehr von unserer bewussten Bemühung ab: Er wird als ein Strömen erlebt, das einen mit sich trägt, oder als ein Wille jenseits des eigenen, der unsere Handlungen lenkt – in seiner altruistischen Form ist dies der „Wille zur Erleuchtung“, *bodhicitta*.

Die motivierende Kraft, die in der vierten Phase wirkt, widersetzt sich aller Beschreibung. Doch sie führt zu einem Lebenswandel, der ausnahmslos wohltuend ist. Vermutlich verkörpert der Jina Amoghasiddhi die „Motivation“ des erleuchteten Geistes: Er verkörpert das transzendente Gegenstück des *samskāra-skandha*, des Wollens; er ist Oberhaupt der Karma-Familie, seine Weisheit ist die Alles-Vollendende, und sein Name bedeutet „Ungehinderter Erfolg“. In seinem Seminar über das *Tibetische Buch der Toten* sagte Sangharakshita: „... das Handeln Amoghasiddhis steht für etwas sehr Subtiles und sogar Esoterisches. Es ist nicht einfach Handeln im gewöhnlichen, groben, offensichtlichen Sinn. ... Es wirkt auf ‚ungeahnte Weise‘.“ Vielleicht können wir uns dem Bewegungsimpuls in dieser Phase nicht weiter annähern: eine unfehlbare schöpferische Macht, die sich auf geheimnisvolle Weise regt, um den Nutzen aller zu bewirken.

Wie aber steht es mit der ersten Phase? Was für ein Bewegungsimpuls trägt den sich entwickelnden Organismus zur nächsten Stufe? In lebenden Organismen kann man etwas dem Wollen Analoges beobachten: Einen Trieb oder Drang instinktiver Art, ob auf Überleben oder Fortpflanzung gerichtet, ist der Vorläufer dessen, was in uns als unser eigener Wille hervortritt. Wenn er unter ausreichend günstigen Bedingungen weit genug ausgedehnt wird, transzendiert dieser instinktive Drang oder Trieb sich selbst; man könnte sogar sagen, er erfüllt sich in seiner selbst bewussten Wollen.

Die biologischen, chemischen und physischen Prozesse auf noch niedrigeren Stufen lassen sich bestenfalls in einem nur noch poetischen Sinn als Triebe oder Drang kennzeichnen, doch auch sie haben noch eine Schubkraft, die, sofern geeignete Umstände gegeben sind, zur Entstehung eines Organismus mit Sinnes-Intelligenz führt. Interessanterweise bezeichnet die [englische] Übersetzung des *Aṭṭhasālinī*, eines der Texte, die von den *niyāmas* handeln, den *utu-niyāma* als „kalorische“ oder „Wärme-Stufe“, und genau so wurde er anscheinend gewöhnlich verstanden. In der *Abhidharma*-Theorie gilt Hitze als der *dhātu* oder das Element, welches Veränderung und Verwandlung hervorbringt. Das deutet auf den inneren Kraftimpuls sogar in physischer und primitiver organischer Materie hin. Somit haben wir ein dynamisches Prinzip, das auf den Elementar-Stufen von „Hitze“ vertreten wird, auf der animalischen Stufe von instinktivem Verlangen, auf der menschlichen Stufe vom Willen und auf der Stufe der Stromeingetretenen von *bodhicitta*.

Die Dinge auf diese Weise zu betrachten, lässt an Schopenhauers Begriff des *Willens* denken, von dem Sangharakshita zugibt, dass er sein eigenes Denken möglicherweise beeinflusst hat. Könnte der *dhamma-niyāma* selbst der fortschreitende Bewegungsimpuls sein, der das gesamte Evolutionsgeschehen antreibt, seinen nicht mehr zu bremsenden Ausdruck beim Stromeintritt findet und von Buddhaschaft an gänzlich ungehindert ist? Man kann die Kommentare der Quellen durchaus auf eine Weise lesen, die diese Deutung unterstützt. Wenn wir uns aber auf diese so quälende Frage einlassen, geraten wir gefährlich nah an eine Evolutionstheorie – anders gesagt, an eine Ansicht. *Pratītya-samutpāda* erlöst uns aus dieser Gefahr und erlaubt, bloß festzustellen, was wir beobachten können: In Abhängigkeit von dieser Stufe entsteht jene.¹⁸

Sangharakshita betrachtet das Fortschreiten als einen kontinuierlichen Impuls, der sich auf immer höheren Stufen manifestiert und seinen vollkommenen Ausdruck findet, sobald der *dhamma-niyāma* ins Spiel kommt. Er riskiert es deshalb, poetisch von einer „kosmischen Zufluchtnahme“ zu

¹⁸ Siehe hierzu auch Sagaramatis wichtigen Aufsatz *Three Cheers for Tanhā*. Download unter <http://www.westernbuddhistreview.com/vol2/tanha.html>

sprechen. Dieser Ausdruck bietet sich für Missverständnisse geradezu an und wurde manchmal – ob aus unangebrachter Begeisterung oder ebenso unangebrachter Bestürzung – so verstanden, als impliziere er irgendwie eine bewusste Absicht auf Seiten des Kosmos. In Sangharakshitas Verständnis verweist er lediglich auf einen Impuls, den man auf jeder Stufe der Evolution vom geringsten Atom bis zur voll erblühten Bodhi sehen kann. Auf jeder Stufe gibt es die Möglichkeit, weiterzugehen – es gibt die Möglichkeit der „Selbst-Transzendierung“, um einen Begriff zu benutzen, den wir an anderer Stelle in Sangharakshitas Werk finden. Dieser immer mögliche Aufwärtsimpuls ist die „kosmische Zufluchtnahme“, nicht mehr und nicht weniger.

Wenn diese Begrifflichkeit – und die mit ihr verbundene Redeweise von der niederen und der höheren Evolution – überhaupt irgendeinen Wert hat, ist es der, dass sie die Kontinuität dieser progressiven Richtung und damit die Kontinuität unserer eigenen Anstrengungen auf dem Pfad mit Vorgängen aufzeigt, die überall um uns herum natürlich geschehen, sowie auch mit den Kräften, die sich im eigenen Geist des Buddha regen. Was man als einen Drang in sich spürt, ist nicht einfach zufällig. Es ist eine Richtung, sogar ein Impuls in den Dingen, der nun im eigenen Bewusstsein hervortritt. Das Universum kooperiert mit dir in deiner Bemühung, dem Pfad zu folgen – oder eher, deine eigenen bewussten Anstrengungen kooperieren mit dem evolutionären Trend im Universum.

Dies zu verstehen, bringt eine Einstellung hervor, die wesentlich ist, um dem Pfad folgen zu können: eine bescheidene und zuversichtliche Offenheit für Prozesse, die weitaus größer sind als das eigene kleine Selbst-Sein. Eine solche Gesinnung ist unerlässlich – auch dann, wenn man die Redeweise von der Evolution nicht annimmt oder den Ausdruck „Kosmische Zufluchtnahme“ zu problematisch findet.

Vertrauen in den progressiven Trend

Ob man diese Begriffe benutzt oder nicht: Anerkennung der progressiven Richtung in *pratītya-samutpāda* ist wesentlich, um das Dharmaleben zu führen. Wir müssen zuversichtlich sein, dass es möglich ist, über unsere gegenwärtige Bewusstseinsstufe hinauszugehen, und wir müssen in seiner ganzen Tiefe verstehen, dass man das nur tun kann, indem man die Bedingungen schafft, aus denen neue Stufen hervortreten. Ohne dieses Vertrauen und Verstehen werden wir uns nicht dafür einsetzen, die Ansammlung der notwendigen Bedingungen zu bewirken.

Erstens müssen wir davon überzeugt sein, dass es einen *kamma-niyāma* gibt, eine karmische Bedingtheitsordnung. Nur wenn wir dieses Vertrauen haben, werden wir uns bemühen, die Bedingungen für weiteres Wachstum zu schaffen. Wir werden *śīla* üben und in Übereinstimmung mit den Vorsätzen auf eine Weise handeln, die für uns selbst und andere förderlich ist; wir werden durch *samādhi* heilsame Geistesverfassungen entwickeln; und wir werden durch die Kultivierung von *śruta-*, *cintā-* und *bhāvanā-mayā-prajñā* ein so klares Verständnis des Dharma gewinnen, wie wir es vermögen. Diese Anstrengungen werden höhere und reichere Geisteszustände erzeugen und uns in eine zunehmende Harmonie mit der Art und Weise bringen, wie die Dinge sind.

Weiter benötigen wir den Glauben, dass es einen *dharmā-niyāma* gibt, eine dharmische Bedingtheitsordnung. Nur dann werden wir zuversichtlich sein, dass wir unser Selbst loslassen und unser individuelles Wollen aufgeben können. Wir werden uns systematisch von der Illusion eines festen Selbsts befreien und unser Anhaften daran absichtlich lösen. Wir tun das durch die Übung von *prajñā* oder *vipaśyanā*-Meditation. Das wird die Bedingungen schaffen, die vielleicht den spontanen Strom in uns hervortreten lassen, der uns zur Buddhaschaft tragen wird.

Dies ist das grundlegende gläubige Vertrauen, dass wir brauchen, um ein Dharmaleben führen zu können: einen Glauben an die karmische und die dharmische Ordnung der Bedingtheit. Es besteht keine Notwendigkeit für uns, an metaphysische Realitäten oder Akteure außerhalb der Erfahrung zu glauben – für Eternalismus ist kein Bedarf. Doch jenes Fehlen eines ewigen Wesens oder einer ewigen Macht muss kein nihilistisches Gefühl mit sich bringen, dass es keine Bedeutung oder Ordnung oder Richtung im Leben gebe. Das gläubige Vertrauen, das wir für das Dharmaleben benötigen, entsteht aus dem, was wir mit klarer logischer Analyse feststellen und in jedem Moment in unserem Erleben bestätigen können: Alles entsteht in Abhängigkeit von Bedingungen. Innerhalb jenes bedingten Entstehens gibt es eine fortschreitende Möglichkeit: Diese wiederum können wir, soweit es die niederen *niyāmas* angeht, in unserer Beobachtung der Natur verifizieren. Was den *kamma-niyāma* betrifft, können wir seine Kraft im eigenen Leben erkennen: Wir können in uns die Macht unseres eigenen Entwicklungsdrangs spüren und bezeugen, wie taugliches Handeln eine

Höherentwicklung in unserem Bewusstsein bewirkt. Wenn wir keine direkte Erfahrung des *dhamma-niyāma* haben, können wir uns an unser Wissen über den Buddha und seine erleuchteten Schüler durch die Zeiten hinweg halten, denn der Buddha ist beispielhaft für, ja er verkörpert die dharmische Bedingtheitsordnung. Über den Buddha und andere große Helden und Heldinnen des Dharma zu lesen und, soweit wir es können, ihre Worte zu studieren, stärkt unsere Überzeugung, dass es einen *dhamma-niyāma* gibt, an dem wir uns selbst ausrichten können, um so Freiheit vom Leiden zu finden.

Die niyāmas und das System der Meditation

Wenn wir jenes gläubige Vertrauen in die progressive Richtung der Wirklichkeit besitzen, und dies besonders im Hinblick auf die *kamma-* und *dhamma-niyāmas*, dann werden wir den Dharma rückhaltlos üben können. Wir werden uns am progressiven Trend ausrichten, indem wir die Bedingungen ansammeln, die uns von einer zur nächsten Stufe bringen. Wir können das auf methodische Weise tun, indem wir Sangharakshitas System der Meditation mit seinen vier aufeinander aufbauenden Abschnitten und seinem fünften „abschnittlosen“ Abschnitt folgen, das den Rahmen für die Herangehensweise an Meditation in der Triratna-Gemeinschaft bildet. Das System wirkt im Bereich aller fünf *niyāmas* und bringt uns in eine Beziehung mit ihnen allen, die es dem progressiven oder spiralförmigen Trend der Bedingtheit ermöglichen wird, sich in und durch uns zu entfalten. Obwohl es als „System der *Meditation*“ bezeichnet wird, ist es doch viel mehr als nur das und schließt die Stadien ein, die wir in allen Aspekten unseres Lebens durchlaufen müssen.

Das Stadium der Integration verankert uns in unserem Gewahrsein der *utu-*, *bīja-* und *mano-niyāmas*, so wie wir ihnen direkt begegnen. Es setzt ein mit einfacher Achtsamkeit beim Körper mittels *kāyānupaśyanā* und *vedānupaśyana* an. Ohne eine solche Achtsamkeit in Bezug auf körperliche Empfindungen und Gefühle wird das Bewusstsein in einem gewissen Ausmaß verzerrt und wirklichkeitsfremd und deshalb unfähig sein, sich in ausgewogener Weise zu entwickeln. Integration schließt hier Dinge ein wie, angemessen für den eigenen Körper als Mittel der weiteren Evolution zu sorgen. Wenn man sich nicht um die Gesundheit des Körpers kümmert, der ein Bündel bedingten Entstehens und Vergehens im Bereich der ersten drei Ordnungen der Bedingtheit ist, dann wird er der eigenen Übung des Dharma viele Hindernisse entgegenstellen.

Mano-niyāma-Energien zu integrieren ist sogar noch anspruchsvoller als Achtsamkeit in Bezug auf den Körper. Die Instinkte und Konditionierungen, die unsere elementare mentale Ausstattung bilden, sind schwerer fasslich und können sehr komplex sein. Wenn man aber seine eigene, besondere Natur nicht in einem gewissen Ausmaß kennt – und das heißt: die *mano-niyāma*-Bedingungen, wie sie sich in einem selbst äußern –, dann wird das die eigenen Bemühungen ständig untergraben. Wir müssen uns der instinktiven Forderungen unserer animalischen Natur gewahr sein, wenn sie uns nicht auf die eine oder andere Art beherrschen soll. Wir müssen den Einfluss erkennen, mit dem unsere familiären und kulturellen Konditionierungen unsere Antworten unter dem *mano-niyāma* mitgestalten. Wir benötigen überdies ein gewisses Verständnis unseres besonderen Charaktertyps, unserer mentalen „Konstitution“, die uns weitgehend unabhängig von unserer eigenen Wahl eigen ist. In diesem Sinn mit seiner Natur und Konditionierung zurechtzukommen, ist ein wesentlicher Bestandteil des spirituellen Lebens in der Anfangsphase. Das alles ist wertneutral – uns trifft keine Schuld an unserer Grundkonstitution, unserem besonderen Charakter, unserem Hintergrund und unserer Kindheit. Um aber karmisch verantwortlich zu sein, müssen wir uns im Großen und Ganzen aus diesen Blickpunkten heraus verstehen, damit wir auf förderliche Weise handeln können und dabei in Betracht ziehen, wer wir tatsächlich sind. Das alles ist die Aufgabe des Abschnitts der Integration.

Der Abschnitt positiver Emotionen arbeitet besonders mit dem *kamma-niyāma*. Das bedeutet, dass man versucht, ethisch zu leben, so dass die eigenen Handlungen, angeleitet von den Vorsätzen, immer förderlicher für einen selbst und andere werden. Es bedeutet auch, tiefer liegende Motivationen anzugehen, indem man gezielt durch Meditationsübungen förderliche Intentionen – taugliche Geistesverfassungen – kultiviert. Auch aufrichtige Kommunikation und Freundschaft, ganz besonders im Rahmen des Sangha, gehören hier hinzu. Diese Bemühungen von *śīla* und *samādhi* werden allmählich nach dem Karmagesetz fruchten. Man erlebt, wie tiefere und erfüllendere Bewusstseinszustände hervortreten – und das nicht nur, wenn man gerade meditiert. Man wird länger anhaltende Gefühle von Befriedigung und Selbstvertrauen genießen; man findet sich in tieferer Eintracht und kräftigerem Mitgefühl mit anderen verbunden; man wird auf gesteigerte und feinere Weise ästhetisch empfänglich sein; man wird häufiger in *dhyāna* verweilen.

Wenn wir das alles nicht erleben, dann deshalb, weil wir die dafür erforderlichen Bedingungen nicht durch Integration und positive Emotion geschaffen haben – wir haben nicht genug mit den niederen *niyāmas* und dem *kamma-niyāma* gearbeitet.

Der *kamma-niyāma* tritt ins Spiel, wenn Selbst-Gewahrsein entsteht. Mit den fortschreitenden Möglichkeiten im Bereich des *kamma-niyāma* zu arbeiten, verlangt von uns, dass wir uns selbst als verantwortliche ethische Akteure erleben. Wir müssen dazu in der Lage sein, vom Fluss unseres Erlebens Abstand zu nehmen und ein Selbst zu identifizieren, das die Erfahrung besitzt und dazu fähig ist, förderlich statt schädlich zu handeln. Anfangs ist diese Selbst-Reflexivität ziemlich grob und schließt einen recht rigiden Ich-Sinn als etwas Reales und Getrenntes ein. Eine der Folgen von Entwicklung unter dem *kamma-niyāma* ist, wenn wir das Stadium positiver Emotionen üben, dass unser Ich-Sinn flexibler wird und mitfühlender mit der Welt um uns herum in wechselseitigen Austausch tritt. Dieser Ich-Sinn beruht aber auf einer tiefen, quasi-instinktiven Illusion, die überwunden werden muss. Obwohl die Vorstellung vom Ich oder Selbst wesentlich ist, um überhaupt mit dem progressiven Trend im *kamma-niyāma* zu arbeiten, ist sie doch bloß eine Idee, begrenzt und letztlich einschränkend. Wir müssen sie aufgeben, damit eine neue Bedingtheitsordnung die Führung übernehmen kann.

Der *dhamma-niyāma* funktioniert jenseits unseres Wollens, und deshalb müssen wir der Illusion eines unabhängigen Selbst entsagen, wenn er sich in uns manifestieren soll. Diese Aufgabe hat der Abschnitt des spirituellen Todes. Durch Übungen wie die Kontemplation der Sechs Elemente durchschauen wir gezielt unsere Identifizierung mit uns selbst und geben sie auf.¹⁹ Wenn wir durch Entwicklung geeigneter Bedingungen unter dem *kamma-niyāma* ein ausreichend verfeinertes und empfindsames Gewahrsein geschaffen haben, eröffnet diese Entsagung einer festen Ich-Identität den Raum, in dem der *dhamma-niyāma* spontan durch uns wirken kann.

Der Abschnitt spiritueller Wiedergeburt lehrt uns, den *dhamma-niyāma* völlig zu „verehren und uns auf ihn zu stützen“. Wir ruhen in ihm als etwas, das sich in uns entfaltet, wenn wir unser Selbst-Anhaften aufgeben. Dies bedeutet zuzulassen, dass eine neue überpersönliche Motivationskraft nun, da wir alles selbst-bezogene Wollen aufgegeben haben, durch uns hindurch wirkt. Der effektivste Weg zu üben besteht hier darin, in die Welt archetypischer Imagination einzutreten, und dies besonders durch die Visualisierung von Buddhas und Bodhisattvas. Wir speisen unsere lichten Imaginationen mit archetypischen Gestalten, die den *dhamma-niyāma verkörpern*, und üben uns auf diese Weise darin, uns selbst zunehmend freiwillig der der Realität eigenen Bewegung zu überlassen, die zur Buddhaschaft und darüber hinausführt.

Das Stadium der Nicht-Übung, in dem man „bloß sitzt“, nimmt man parallel zu allen anderen Stadien des Systems der Meditation auf. In jedem Abschnitt hat es eine etwas andere Bedeutung, aber man kann sagen, dass man dem evolutionären Trend erlaubt, sich natürlich in einem zu entfalten, ohne irgendeine Anstrengung zu machen etwas hervorzubringen. Die Bemühung besteht hier nur darin, mit einem tiefen Vertrauen in die progressive Richtung der Realität, wie man sie, sei es auch noch so schwach, in sich selbst spürt, für die Prozesse des eigenen Geistes wach zu bleiben.

Der Buddha als Fokus gläubigen Vertrauens

Das Dharmaleben, wie es hier durch das System der Meditation beispielhaft veranschaulicht wurde, beruht auf gläubigem Vertrauen in die fortschreitende Richtung der Bedingtheit, wie sie sich besonders in den *kamma-* und *dhamma-niyāmas* zeigt. Um sich auf dem Pfad bemühen und seine vielen Hindernisse und Schwierigkeiten überwinden zu können, benötigt man sozusagen Vertrauen in den Mechanismus, der Fortschritt ermöglicht. Das ist aber nicht genug. Selbst dieses Vertrauen lässt sich nicht aufrechterhalten, wenn es nicht irgendeinen Fokus für die eigene Andacht, ein höheres Ziel des eigenen Strebens gibt, zu dem man aufblicken und das man verehren kann.²⁰ Wenn es an einem solchen höheren Objekt andächtiger Hingabe mangelt, muss Fortschritt als Selbst-

¹⁹ Sangharakshita betont, es sei wichtig, sie nicht bloß zu durchschauen sondern ihr aktiv zu entsagen, da Einsicht andernfalls nicht tief genug in unsere Erfahrung eindringt. Die gefühls- und erkenntnismäßigen Aspekte der Verblendung sind eng ineinander verwickelt, doch es ist leicht, uns selbst dahingehend zu täuschen, wir hätten sie durchschaut, wenn wir nur eine uns selbst schmeichelnde intellektuelle Anpassung vorgenommen haben.

²⁰ Dies ist der Punkt, den Dr. Ambedkar anscheinend betont, wenn er darauf besteht, dass Moral (die er mit dem Dhamma gleichsetzt) „heilig“ sein muss. Er begründet dies so, dass die meisten Menschen ohne eine heilige Ehrfurcht auf ihre Eigeninteressen und damit auf die Unmoral der Mächtigen zurückfallen würden. Zweifellos bedarf das Wort „heilig“ (*pavitra* auf Hindi) im indischen Kontext keinerlei Erklärungen. Es ist der Sinn für etwas jenseits des menschlichen Verstehens, das von erhabener, Ehrfurcht gebietender und überwältigender Macht und Großartigkeit ist und unsere Verehrung und Hingabe fordert. *The Buddha and His Dhamma*. Buch IV, Teil 1, Abschnitt 6: *Mere Morality is not Enough. It must be Sacred and Universal*.

Vergrößerung erscheinen – was in Wirklichkeit gar kein Fortschritt ist. Fortschritt ist letztendlich Fortschritt in Selbst-Transzendierung. Damit ein wahrhafter Fortschritt möglich ist, ob auf der Stufe des *kamma-niyāma* oder der des *dhamma-niyāma*, muss man das Selbst für etwas jenseits des Selbsts aufgeben, dem man dient und auf das man sich stützt.²¹

Sangharakshita sieht den historischen Buddha als Hauptfokus andächtiger Hingabe. Er glaubt, dass wir den Buddha, wenn wir die Integrität des Dharma erhalten wollen, fest im Zentrum halten müssen und es nicht zulassen dürfen, dass andere Gestalten ihn von seinem Platz verdrängen. Alle anderen Buddhas und Bodhisattvas haben ihre Bedeutung nur durch ihn: Sie sind imaginative Erkundungen der inneren Natur des Buddha, Personifizierungen seiner erleuchteten Eigenschaften. Alle Figuren auf dem von Sangharakshita gestalteten Zufluchtsbaum der Triratna-Gemeinschaft erhalten ihre Bedeutung durch Śākyamuni.²²

Es geht hier nicht bloß um Respekt für unseren großen, menschlichen Lehrer und Wegweiser. Wenn wir uns wirklich an etwas hingeben wollen, muss es mehr als bloß menschlich sein. Der Buddha erreichte und verkörperte etwas, das unser menschliches Verstehen weit übersteigt. Aus diesem Grund regt Sangharakshita die provozierend an, wir sollten im Buddha den buddhistischen Gott sehen – den „Gott, der nicht die Welt erschaffen hat“!²³ Dieser ironische Vorschlag stellt das humanistische Verständnis des Buddha in Frage und fordert uns auf, anzuerkennen, dass er „ganz und gar hinübergegangen“ ist und in einer Sphäre weilt, zu der wir bisher keinen direkten Zugang haben. Andächtige Hingabe legt hier so etwas wie Ehrfurcht nahe – Ehrfurcht vor dem Heiligen oder Numinosen.

Andächtige Hingabe beginnt, wo rationales Verstehen ins Stocken gerät. Gläubiges Vertrauen in den Buddha Śākyamuni als unser Ideal und als Erfüllung des progressiven Trends im bedingten Geschehen übernimmt die Führung, wenn uns die rationalen Erklärungen ausgegangen sind. Rechte Ansicht in der Form von *pratītya-samutpāda* – im Sinne der zwei Richtungen und der fünf *niyāmas* verstanden – gibt uns das nötige Verständnis, damit wir dem Pfad folgen können. Sie bietet aber kaum Erklärungen an: Warum entsteht eine Sache abhängig von einer anderen? Was treibt die Evolution an? Vor allem gibt sie uns keinen Zugriff auf das, was jenseits des bloß Menschlichen liegt. Was ist die Natur der Erfahrung eines Buddha, zumal nach seinem parinirvāṇa? Sangharakshita ist vom *Gārava-Sutta* fasziniert und inspiriert, in dem wir lesen, sogar der Buddha habe die Notwendigkeit empfunden, etwas zu verehren und sich darauf zu stützen, und er habe erkannt, dass er einzig und allein den Dharma verehren konnte. Ganz eindeutig ist an dieser Stelle mit Dharma nicht seine eigene Lehre gemeint, doch es muss auch mehr sein als ein Prinzip, denn

²¹ Das ist ständig erforderlich, doch es ist ganz besonders nötig wegen des vorherrschenden nihilistischen Materialismus eines Großteils der modernen Kultur sowie des weit verbreiteten Ethos der Selbstverwirklichung – der Verwirklichung eines an nur dieses eine Leben gebundenen Selbst.

²² Kürzlich hat Sangharakshita bekanntlich sein Verständnis des Zufluchtsbaums der Triratna-Gemeinschaft neu überdacht – ein weiteres Beispiel dafür, wie sich seine Lehre weiter entfaltet. Er sieht die Hauptbedeutung des Zufluchtsbaums nun in der Zufluchtnahme zum historischen Buddha Śākyamuni. Die Lehrer der Vergangenheit befinden sich nicht als Zufluchten auf dem Baum, sondern als „bedeutende spirituelle Heroen des Buddhismus“, als Schüler des Buddha, die wir durchaus tief respektieren mögen, ohne aber ihre Lehren unkritisch zu übernehmen. Die Lehrer der Gegenwart stehen für den unmittelbaren spirituellen Hintergrund der Triratna-Gemeinschaft und sind ebenfalls nicht selber Zufluchten. Natürlich sind die Lehrer der Vergangenheit und Gegenwart gleichermaßen verehrungswürdig – Sangharakshita nennt den Baum jetzt den Baum der Zuflucht und Verehrung. Alle übrigen Gestalten wie auch jene, über die Angehörige des Triratna-Ordens in ihrer Sādhanā-Übung meditieren, sind Archetypen der Erleuchtung. Wenn wir zu ihnen als Archetypen der Erleuchtung Zuflucht nehmen, nehmen wir in Wahrheit Zuflucht zu Śākyamuni, weil wir durch ihn von der Erleuchtung wissen, die sie personifizieren. Milarepa und Padmasambhava sind übrigens eher problematisch, da sie auf dem Baum als „spirituelle Heroen“ erscheinen, in ihren jeweiligen Sādhana indes als Archetypen der Erleuchtung – was letztlich darauf beruht, dass man ihre historischen und archetypischen Merkmale voneinander unterscheiden kann.

Sangharakshita weist hier auf einige sehr wichtige Punkte hin, die uns ein wenig überraschend vorkommen mögen. Sie verdienen, viel ausführlicher behandelt zu werden. Der wichtigste Punkt ist die Notwendigkeit, den zentralen Platz Śākyamunis im buddhistischen Leben als Schnittpunkt des Historischen mit dem Überhistorischen anzuerkennen und zu bewahren. Seinen zentralen Platz zu erhalten, ist lebenswichtig für die künftige Einheit des Triratna-Ordens – ja für die Zukunft des Buddhismus in der ganzen Welt – aber auch, um das Gleichgewicht zwischen klarem Verstehen und imaginativer Begeisterung zu bewahren, das nur in dieser Gestalt vereinbar ist.

²³ Anscheinend bemerkten christliche Missionare, als sie nach Thailand kamen, dass es auf Thai kein Wort für Gott gab, und so prägten sie die Formulierung „der Buddha, der die Welt geschaffen hat“. Einigermaßen verschmitzt schlug nun Sangharakshita vor, man könnte den Buddha auch den „Gott, der nicht die Welt erschaffen hat“ nennen. Das ist keineswegs von weit hergeholt. Der Begriff „Gott“ hat drei Hauptaspekte: Schöpfer, Hüter der moralischen Ordnung und Ideal. Die Schöpfungsfrage stellt sich für Buddhisten nicht. Auch brauchen sie keine belohnende oder strafende kosmische Behörde, denn die moralische Ordnung ist etwas Natürliches, das in Form von *kamma-niyāma*-Konditionalität in die Wirklichkeit eingebaut ist. Der Buddha ist aber unser Ideal und verkörpert das Ziel unseres spirituellen Lebens. Nur durch ihn konnten wir dem Dharma in diesem Leben überhaupt begegnen. In dieser Hinsicht nimmt er für uns somit die Stelle ein, die Gott in den theistischen Religionen innehat, und wir sollten uns nicht der Gelegenheiten zur andächtigen Hingabe berauben, nur weil wir zimperlich im Hinblick auf Gott sind – selbst wenn wir mit zweifellos gutem Grund Sangharakshitas ironisch gemeinte Terminologie nicht übernehmen!

man kann wohl kaum ein Prinzip verehren. Was ist es, worauf der Buddha sich stützt?²⁴

Wir müssen die Begrenzungen des rationalen Verstehens annehmen und uns vor einer Terminologie hüten, die das Unerklärliche zu erklären scheint und dabei unvermeidlich auf die verdinglichten Absoluta des Eternalismus verfällt. Wir sollten auch nicht in die Falle einer nihilistischen Ablehnung jeglichen Sinns und Wertes geraten, nur weil wir die Grenzen des Verstandes erreicht haben. Der Buddhismus fordert uns auf anzunehmen, dass der Dharma unser rationales Verständnis überschreitet.²⁵ Er sei nicht vom „Erklärungswahn“ besessen, meint Sangharakshita. Spirituell gesehen ist Sicherheit schlecht für uns, egal ob es um unsere eigene Erfahrung oder um die Natur der Dinge geht: In Unsicherheit liegt Weisheit.²⁶ Wie es in der *Ratnagaṇasamcayagāthā* heißt, steht der Bodhisattva auf einem Standpunkt, der ungestützt ist. Man muss akzeptieren, dass es ein Mysterium jenseits dessen gibt, was Verstand und Vernunft uns zu erzählen vermögen. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“²⁷

Die Tatsache, dass der Verstand begrenzt ist, besagt nicht, dass man sich jenem Mysterium nicht nähern und in es eintreten könnte, nur muss man das mit einem andern Vermögen als dem Verstand tun. Dieses Vermögen ist die spirituelle Imagination, die den Verstand übersteigt und die Sprache von Ritual und andächtiger Hingabe, von Dichtung und Kunst, von Symbol und Archetypen benutzt, besonders in Gestalt der visionär geschauten Buddhas und Bodhisattvas des *sambhogakāya*.²⁸ Die Buddhas und Bodhisattvas führen uns in die Tiefen des Buddha selber; sie schenken uns eine flüchtige, imaginative Ahnung von seiner Erleuchtung und eine Beziehung dazu. Sangharakshita meint auch, die Notwendigkeit, das, was der Buddha „verehrte und worauf er sich stützte“, mit einem gewissen Inhalt zu füllen, sei in den *Sukhāvattī-vyūha-Sūtras* durch das Bild des Buddha Amitābha umgesetzt worden, der gewissermaßen der Buddha jenseits des Buddha ist. Was sogar der Buddha verehrt, kann nicht bloß ein Korpus von Lehren und auch nicht einfach ein Prinzip, aber auch keine Art ewiger Schöpfergott sein. Wir missverstehen es aber, wenn wir es für etwas Unpersönliches halten. Sangharakshita sagt, wenn wir es für unpersönlich halten, werde es sich für uns als sub-personal „anfühlen“, weil unsere gewöhnliche Erfahrung nur die Kategorien des Personalen und des Sub-Personalen kennt (wenn man will: einerseits des *kamma-niyāma* und andererseits des *utu-*, *bīja-* und *mano-niyāma*). In *Die drei Juwelen* schrieb Sangharakshita: „Der *dharma-kāya* ist nicht etwa in dem Sinne nicht-personal, dass er Personalität ganz und gar ausschließt, denn durch eine solche Aussage würde man ihn mit einem von zwei gegensätzlichen Begriffen identifizieren. In Wahrheit ist es so, dass der *dharma-kāya*, weil er von absoluter Realität [!] nicht verschieden ist, schlechthin alle Gegensätze transzendiert.“²⁹ Insofern als es für uns fast unmöglich ist, irgendetwas zu durchdenken, das nicht zum einen oder anderen dieser beiden Gegensätze gehört, ist es richtiger, wenn wir uns den Gegenstand der Verehrung des Buddha als

²⁴ Im *Gārava-Sutta* erkennt der Buddha, unmittelbar nach seiner Bodhi, dass es eine Quelle des Leidens ist, wenn man nichts „verehren und sich darauf stützen“ kann. Er sieht, dass es niemand Lebenden gibt, zu dem er aufsehen oder auf den er bauen könnte, und so entscheidet er sich, von nun an den Dharma zu verehren und sich auf den Dharma zu stützen. SNI.6.2. Sangharakshita fragte sich, was Bhikkhu Bodhi wohl gedacht haben mochte, als er dieses bemerkenswerte Sutta übersetzte, das in der Theravāda-Überlieferung anscheinend nur wenig kommentiert worden ist. Es stellt uns durchaus vor ein Mysterium, dass sogar der Buddha etwas „verehren und sich darauf stützen“ muss.

²⁵ „Berechtigterweise verursacht es Bestürzung in dir, Vaccha, berechtigterweise verursacht es Verwirrung in dir. Denn dieses 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. Es ist schwer für dich, es zu verstehen, wenn du eine andere Ansicht hast, eine andere Lehre akzeptierst, eine andere Lehre für richtig hältst, eine andere Übung verfolgst und einem anderen Lehrer folgst.“ *Aggi-vacchagotta-Sutta*, MB72.18 (Kay Zumwinkels Übersetzung nach Bhikkhu Bodhis Übersetzung).

²⁶ Das sollten wir auch auf unser Denken und Sprechen über unser eigenes spirituelles Leben anwenden. Wir sollten nicht voreilig versuchen, das, was beispielsweise in unserer Meditation aufkommt, in die Zwangsjacke der buddhistischen Terminologie zu pressen und überlieferte Etiketten zur Beschreibung dessen, was passiert ist, benutzen. Noch sollten wir versuchen, unsere Erfahrung dahingehend zu justieren, dass wir sie in dieses oder jenes hierarchische Schema einpassen. Sangharakshita sagt, wir mögen überlieferte Begriffe schlicht vergessen und, sofern es überhaupt tatsächlich hilfreich ist, von dem zu sprechen, was geschehen ist, sollten wir die „rohe“ Erfahrung einfach, so gut wir es vermögen, beschreiben. Oft werden „Behauptungen [über eigene Verwirklichungen]“ durchaus unschuldig aufgestellt, indem man sich aufgrund eigener Unzulänglichkeit hinsichtlich Ausdruck und Verständnis der nächstbesten Bezeichnung bemächtigt, die angemessen scheint.

²⁷ *Ratnagaṇasamcayagāthā*, II.3; Ludwig Wittgensein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Satz 7; Schlussworte des Werks.

²⁸ In unseren Gesprächen wies Sangharakshita darauf hin, wie die *Vertrauenserweckung* (*Mahāyāna-Çradhotpāda-Çāstra*), ein chinesisches Werk, das apokryph Asvaghosa zugeschrieben wurde, zunächst mit sehr komplexen metaphysischen Ausführungen einige verzwickte Probleme zu erklären versucht, die sich aufgrund seiner eigenen Vorannahmen gestellt hatten, und anschließend zu einem dichterischen Bild Zuflucht nimmt, um zu veranschaulichen, worauf es ankommt: *Saṃsāra* und *Nirvāna* durchdringen einander wechselseitig mit Duft. Dieses Bild vermittelt etwas von echter spiritueller Tragweite, wovon sich Sangharakshita sehr angesprochen fühlte, während die philosophischen Argumente eher irrelevant und sogar gefährlich wirken. In gleicher Weise meint Sangharakshita, Plato sei dann am besten, wenn er durch einen Mythos kommuniziere wie zum Beispiel das Höhlengleichnis in der *Politeia* (Der Staat) und Diotimas Lehre über die Göttlichkeit der Liebe im *Symposion* (Das Gastmahl).

²⁹ Die drei Juwelen. Ideale des Buddhismus, Essen 2007, S. 53f.

supra-personal statt als personal oder sub-personal denken – oder besser: schöpferisch einbilden (*imagine*). Genau dies veranschaulicht die Gestalt des Buddha Amitābha: der ewige Buddha, zu dem sogar der historische Buddha aufschaut. Sein Bild gibt der lichthaften Einbildung Nahrung, die an der Stelle die weitere Führung übernimmt, wo der Verstand seine höchste Flugbahn erreicht hat.

Doch Symbole und Archetypen sind mehrdeutig. Auch diese Gestalten visionärer Schauung können in die Irre führen, es sei denn, sie sind mit einem klaren Ausdruck und Verständnis von Rechter Ansicht verbunden – schließlich können auch Selbstmordattentäter von Archetypen inspiriert sein.³⁰ Sangharakshita hält dafür, dass alle buddhistischen Archetypen im Bild des historischen Buddha, des Verkünders von *pratītya-samutpāda*, verankert sein sollten. Die volle Bedeutung der archetypischen Buddhas und Bodhisattvas lässt sich nur dann klar erkennen, wenn man sie durch den Buddha Śākyamuni sieht, dessen innere Wirklichkeit sie veranschaulichen und aus dessen geschichtlicher Persönlichkeit sie hervorgetreten sind.

Für Sangharakshita ist die Gestalt des geschichtlichen Buddha der Schlüssel. Statt unsere Zuflucht in Abstraktionen zu suchen, sollten wir uns seinem Leben und seiner Lehre zuwenden, um daraus die Zuversicht und den Mut zu schöpfen, die wir benötigen, um den Dharma zu üben, ohne gefährdet zu sein, uns in Ansichten zu verirren.³¹ Wir können tiefer in das Mysterium seiner Erleuchteten Natur eintauchen, wenn wir über die archetypischen Buddhas und Bodhisattvas, die seinen inneren Charakter verkörpern, kontemplieren und sie verehren. Auf diese Weise machen wir uns unsere höheren Imaginationen jenseits des bloßen Verstandes und der Emotionen zunutze. Der Buddha Śākyamuni ist beispielhaft für den Pfad, und er verkörpert das der Realität eigene Geschehen, das Buddhaschaft ermöglicht. Wenn wir über den Buddha kontemplieren, halten wir uns die Tatsache vor Augen, dass das progressive Potenzial der Bedingtheit immer gegenwärtig ist und sich verwirklicht, wenn wir uns dazu entschließen, die Bedingungen zu schaffen, von denen seine Entfaltung abhängt. Rechte Ansicht besteht darin, dies klar zu sehen – ohne den Eternalismus verdinglichter Abstraktionen oder den Nihilismus einer sinn- und wertlosen Welt. Dies ist die „philosophische“ Grundposition der Triratna-Gemeinschaft, soweit sie Sangharakshitass besonderer Darlegung des Dharma folgt.

³⁰ Eine kurze Suche nach Webseiten mit Gestalten aus dem buddhistischen archetypischen Pantheon führt zu vielen Hinweisen, die nichts mit dem Dharma zu tun haben. Buddhistische Gestalten werden für allerlei New Age-, esoterische und psychologische Zwecke benutzt – und das oft mit der Behauptung von Autorität und Überzeugung.

³¹ Sangharakshita schlägt vor, Angehörige der Triratna-Gemeinschaft sollten beim Lehren und Üben die *Jātakas* viel mehr nutzen, vor allem die kanonischen *Jātakas*, da diese das lange Ringen über viele Lebzeiten hinweg darstellen, das der Erleuchtung des Buddha voranging. Daraus gewinnen wir für unsere eigenen spirituellen Bemühungen eine gewisse Vorstellung sowohl vom Umfang des zu Leistenden als auch von seinem Wunder. Die Geschichten veranschaulichen, wie der Bodhisattva in einem Leben nach dem anderen die „Führung übernahm“, sei es als großer König im Dienst seines Volks oder als Weiser, der die entscheidende Weisheit zur Rettung der Lage beiträgt. Das gibt ein inspirierendes Beispiel für das, was zu tun ist.

Anmerkung zu diesem Text

„Den Dharma ehren und sich auf ihn stützen“ ist der erste von vier Artikeln, die Subhuti zwischen 2010 und 2012 auf der Grundlage von Gesprächen mit Sangharakshita veröffentlichte. Sie fassen Kernlehren Sangharakshitas zusammen, die sich im Lauf der mehr als 50 Jahre seines Lehrens allmählich entwickelt und geklärt haben. Insofern stellen diese Texte auch den derzeitigen Stand von Sangharakshitas Denken dar. Sie wurden eingehend mit ihm besprochen, und er bestätigte sie als authentische Darstellungen seines Dharmaverständnisses. Das englische Original dieses Artikels findet sich in Sangharakshita and Subhuti, *Seven Papers*. Die hier vorliegende Übersetzung beruht auf der im Januar 2013 veröffentlichten überarbeiteten Fassung (Download auf <https://thebuddhistcentre.com/triratna/seven-papers-subhuti-sangharakshita>)

Bei Zitaten und Verweisen bitten wir um die Angabe folgender Beleghinweise:

„Subhuti, *Den Dharma ehren und sich auf ihn stützen*. Webfassung, 2. Ausgabe, 02.2013. Download bei www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen)“

Weitere Texte von Sangharakshita auf Deutsch

Auf der Webseite www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen) finden Sie viele Vorträge, aber auch einzelne Kapitel aus Büchern von Sangharakshita. Diese Ressourcen werden ständig aktualisiert und erweitert.

Die meisten ins Deutsche übertragenen Bücher von Sangharakshita erschienen im Verlag **do evolution**. Bitte besuchen Sie dazu die Webseite www.do-evolution.de/buecher.0.html und bestellen Sie gegebenenfalls direkt beim Verlag. Dadurch unterstützen Sie indirekt die weitere Arbeit des Verlags, denn aufgrund der hohen Rabatte an Großhändler und Weiterverkäufer kann **do evolution**, wie auch andere buddhistische Klein-Verlage im deutschen Sprachraum, nur durch die großzügige Unterstützung interessierter Menschen arbeiten.

Falls Sie die Übersetzungs- und Publikationsarbeit der Triratna-Gemeinschaft finanziell unterstützen wollen, überweisen Sie Ihre **Spende** bitte mit dem Verwendungszweck „buddhistische Publikationen“ an Buddhawege e.V., Postbank Dortmund, BLZ 44010046, Konto 829526463.

Eine (bei Redaktionsschluss dieses Textes) **vollständige Liste deutschsprachiger Bücher aus dem Kreis der Triratna-Gemeinschaft** finden Sie auf der folgenden Seite. Wenn die Titel von oben erwähnten Kleinverlagen herausgegeben wurden, geben wir den direkten Link zum Verlag, in anderen Fällen empfehlen wir die Bestellung über kleinere Buchhandlungen, die Unterstützung brauchen.

Deutschsprachige Bücher aus dem Kreis der Triratna-Gemeinschaft

Bücher von Sangharakshita

Erleuchtung, Do Publikationen, (Essen) 1992 (als Download abrufbar bei www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen))
Das Buddha-Wort: das Schatzhaus der „heiligen Schriften“ des Buddhismus; eine Einführung in die kanonische Literatur, O.W. Barth, Bern, München, Wien 1992
Mensch, Gott, Buddha. Leben jenseits von Gegensätzen. [do evolution](http://doevolution.de) 1998
Buddhadharma. Auf den Spuren des Transzendenten. [do evolution](http://doevolution.de), Essen 1999
Sehen, wie die Dinge sind. Der Achtfältige Pfad des Buddha. [do evolution](http://doevolution.de), Essen (2., bearbeitete und erweiterte Auflage) 2000
Einführung in den tibetischen Buddhismus. Herder Verlag, 2000
Wegweiser Buddhismus. Ideal, Lehre, Gemeinschaft. [do evolution](http://doevolution.de), Essen 2001
Buddhistische Praxis. Meditation, Ethik, Weisheit. [do evolution](http://doevolution.de), Essen 2002
Buddhas Meisterworte für Menschen von heute. Satipaṭṭhāna-Sutta. Lotos-Verlag, München 2004
Die Drei Juwelen. Ideale des Buddhismus. [do evolution](http://doevolution.de), Essen 2007
Herz und Geist verstehen. Psychologische Grundlagen buddhistischer Ethik. [do evolution](http://doevolution.de), Essen 2012
Ethisch leben. [do evolution](http://doevolution.de), Essen. Erscheint voraussichtlich 2013

Bücher von Angehörigen des Buddhistischen Ordens Triratna

Bodhipaksa, *Leben wie ein Fluss*. Goldmann, München 2011
(Dhammaloka) Jansen, Rüdiger, *Säe eine Absicht, ernte ein Leben. Karma und bedingtes Entstehen im Buddhismus*. [do evolution](http://doevolution.de), Essen 2013
(Kamalashila) Matthews, Anthony, *Auf dem Weg Buddhas. Durch Meditation zu Glück und Erkenntnis*. Herder-Verlag, Freiburg 2010
(Kamalashila) Matthews, Anthony, *Buddhistische Meditation für Fortgeschrittene. Der Weg zu Glück und Erkenntnis*. Kamphausen, Bielefeld 2013
Kulananda, *Buddhismus auf einen Blick. Lehre, Methoden und Entwicklung*. [do evolution](http://doevolution.de), Essen 1999
Maitreyabandhu, *Leben voller Achtsamkeit*. [Beyerlein und Steinschulte](http://BeyerleinUndSteinschulte.de), Stammbach 2012
Nagapriya, *Schlüssel zu Karma und Wiedergeburt: warum die Welt gerechter ist, als sie erscheint*. Lotos-Verlag, München 2004
Ratnaguna, *Weisheit durch Denken? Über die Kunst des Reflektierens*. [Beyerlein und Steinschulte](http://BeyerleinUndSteinschulte.de), Stammbach 2012
(Subhuti) Kennedy, Alex, *Was ist Buddhismus*. Barth Verlag, München 1987
Subhuti, *Buddhismus und Freundschaft*. [Beyerlein und Steinschulte](http://BeyerleinUndSteinschulte.de), Stammbach 2011
Subhuti, *Neue Stimme einer alten Tradition. Sangharakshitas Darlegung des buddhistischen Wegs*. [do evolution](http://doevolution.de), Essen 2011
Vessantara, *Das weise Herz der Buddhas. Eine Einführung in die buddhistische Bilderwelt*. [do evolution](http://doevolution.de), Essen 1999
Vessantara, *Zum Wohl aller Wesen. Eine Einführung in die Welt der Bodhisattvas*. [do evolution](http://doevolution.de), Essen 2001
Vessantara, *Flammen der Verwandlung. Eine Einführung in die tantrisch-buddhistische Bilderwelt*. [do evolution](http://doevolution.de), Essen 2003