

Eine überpersönliche Kraft

von Dharmachari Subhuti

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

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

Eine überpersönliche Kraft:

Die Buddhistische Gemeinschaft Triratna und der Strom des Dharma

Dreh- und Angelpunkt des Dharma-Lebens ist der Übergang vom weltlichen zum transzendenten Pfad – vom *laukika-* zum *lokuttara-mārga*. Bis zu diesem Übergang ist man ein *prthagjana*, „ein gewöhnlicher Weltling“, und wird von der Illusion beherrscht, man habe eine unabhängige und letztlich substantielle Ich-Identität. Auf der Grundlage dieser Identität begehrt man alles, was mehr Glück und Sicherheit zu bieten scheint, und man hasst alles, was bedrohlich ist oder Schmerz verursacht. Alle Erfahrungen, die die Unbeständigkeit eben dieser Ich-Identität offenbaren, werden ignoriert oder umgedeutet.

Sobald man den transzendenten Pfad betritt, wird man zu einer/m *ārya*, zu jemandem, in dem diese Illusion eines letztlich realen Selbst aufgebrochen, wenn auch noch nicht völlig ausgelöscht worden ist. Obwohl die selbstbezogenen Motivationen von Gier, Hass und Verblendung weiterhin auftauchen, können sie die Handlungen des Menschen nicht mehr beherrschen und werden mit dem Fortschreiten auf dem Pfad nach und nach entwurzelt.

Der Übergang von *prthagjana* zu *ārya* ist daher im Wesentlichen eine Bewegung von einem durch den Irrglauben an ein letztlich reales Ich beherrschten Bewusstsein zu einem, das keiner solchen Täuschung erliegt – oder wenigstens immer weniger. Dies markiert auch einen Unterschied in der treibenden Kraft oder Macht, die den Fortschritt auf dem Pfad des Dharma betreibt. In einem *prthagjana*, der dem weltlichen Pfad folgt, ist der wichtigste Faktor die Kraft von Karma. Man ordnet seine Ich-Identität bewusst ethischen und spirituellen Prinzipien unter, die man als dem eigenen Wohl förderlich erkennt. Letztlich nutzt man hier sein Eigeninteresse im Einklang mit karmischer Bedingtheit, um die Ich-Bezogenheit allmählich zu überwinden. Auf der Grundlage heilsam-klugen Handelns entstehen Geistesverfassungen, in denen die Spuren von Ich-Anhaftung immer weiter abgeschwächt werden, und dies befähigt einen schließlich dazu, ihren illusionären und leidvollen Charakter zu durchschauen.²

¹ *What is the Western Buddhist Order?* Download [hier](#).

² Dieser Artikel setzt die Kenntnis der drei früheren Artikel voraus, die ich auf der Basis von Gesprächen mit Sangha-

Mit dieser Erkenntnis betritt man den transzendenten Pfad und wird so zu einem *ārya*, in dem eigennützige Motivationen nicht mehr die Hauptantriebskraft des Handelns sind. Anstelle von eigennützigen Wünschen, wie positiv sie auch sein mögen, entsteht nun ein Strom von „nicht-ichhaften“³ Willensäußerungen. Dieser Strom selbstloser Impulse wird nicht mehr von der karmischen Art der Bedingtheit „betrieben“, sondern durch Prozesse, die unter der Überschrift *dharma-niyāma* zu fassen sind.

Unser Geist ist so sehr von Eigennutz beherrscht, dass es ziemlich schwierig ist sich vorzustellen, wie ein wirklich selbstloser Geist aussehen könnte. Nichtsdestotrotz ist dies die Kernaussage des Dharma: Es ist möglich, auf einer anderen Grundlage zu handeln als der der Selbstbezogenheit, und zwar konsequent. Das versuchen wir durch unsere Dharma-Praxis zu erreichen.

Urgyen Sangharakshita selbst beschreibt auf sehr schöne und schlichte Weise eine Erfahrung, die in diese Richtung zu gehen scheint. In einem Brief an seine gute Freundin Dinoo Dubash vom 15. Dezember 1956 berichtet er von seinem Besuch in Nagpur in Zentralindien einige Tage zuvor, der mit der tragischen Nachricht vom Tod Dr. Ambedkars zusammenfiel, des großen indischen Führers, der nur sieben Wochen zuvor in eben dieser Stadt Hunderttausende seiner Anhänger aus der Unberührbarkeit zum Buddhismus geführt hatte. Sobald diese schockierende Nachricht bekannt geworden war, gingen Wellen der Trauer und Verzweiflung durch die Scharen der neuen Buddhisten, und es fiel vor allem Sangharakshita zu, zu versuchen, sich ihrer anzunehmen, ein Treffen nach dem anderen, ein Vortrag nach dem anderen, oft bis spät in die Nacht hinein. Diese Geschichte ist ziemlich bekannt. Bemerkenswert ist jedoch, wie bescheiden, fast zurückhaltend er seine eigene innere Erfahrung in dem Brief an jene Freundin nur eine Woche später schildert:

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

„Eine unpersönliche Kraft“! Es ist sicher anzunehmen, dass er damit meinte, er war keineswegs von einem Ich motiviert gewesen. Kein „persönliches“ Interesse trieb ihn an, und dennoch handelte er, und zwar sehr wirksam, indem er den Menschen genau das gab, was sie brauchten.

Bodhisattvas und Arhats

Der entscheidende Übergang im Dharma-Leben ist somit eine Bewegung von einer selbstbezogenen zu einer selbstlosen Motivation. „Selbstlos“ bedeutet natürlich nicht, dass bloß ein Ich fehlt: eine Art gefühlloser Roboter. Selbstlosigkeit hat ihren eigenen positiven Charakter, wenn auch nicht in einem Sinn, der für uns leicht zu begreifen ist. In dem Maße, in dem man selbstlos ist, scheint man spontan

rakshita geschrieben habe: *Den Dharma ehren und sich auf ihn stützen, Den Buddha wieder entdecken und Initiation in ein neues Leben*. Zwei weitere Artikel sprechen auch hier implizierte Themen an: *The Dharma Revolution and the New Society* und *A Buddhist Manifesto*. Sie alle sind (im englischen Original) auf der Webseite www.subhuti.info/es-says abrufbar.

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

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

auf die Bedürfnisse der jeweiligen Situation einzugehen, und zwar auf eine Weise, die für *prthagjanas* ziemlich rätselhaft erscheinen mag. Das Motiv für solches Handeln könnte man als Mitgefühl bezeichnen, aber das könnte ziemlich irreführend sein. Wenn es überhaupt Mitgefühl ist, dann unterscheidet es sich sehr von der freundlichen Fürsorge, die wir selbst empfinden könnten. Es hat wenig oder gar nichts mit Sentimentalität oder Mitleid zu tun; es ist eigentlich überhaupt kein Gefühl. Es ist nicht einmal die positive Ausweitung unserer eigenen Selbstfürsorge auf andere, die wir in der weltlichen Übung der *maitrī-* oder *karuṇā-bhāvanā* entfalten.⁵ Es ist vielmehr eine Funktion eines voll ausgereiften Gewahrseins: ein Bedürfnis wird gesehen und auf die angemessenste Weise beantwortet, ohne Eigeninteresse, einfach so, wie man ohne einen Moment des Überlegens für jemanden etwas aufhebt, das ihm aus der Tasche gefallen ist, indem man spontan auf das reagiert, was objektiv gebraucht wird.

Die frühe Tradition, vor allem in den Pāli Nikāyas, spricht von diesem Übergang im Sinne von Stromeintritt. Sie betont jedoch nicht seinen mitfühlenden Charakter, sondern konzentriert sich vielmehr auf das Zerbrechen der Illusion eines permanenten Selbst und die Freiheit und Leichtigkeit, die dies mit sich bringt. Das Leben des Buddha jedoch ist eindeutig von mitfühlendem Handeln geprägt, und es gibt viel zusätzliches Material, das beispielsweise die Bedeutung von *maitrī* hervorhebt. Späteren Traditionen, die schließlich darin ihren Ausdruck fanden, was grob als „Mahāyāna“ bezeichnet wird, wollten die mitfühlende Natur des Buddha betonen. Allerdings grenzten sie ihn dabei von seinen eigenen historischen Schülern ab und stellten einen separaten Pfad für diejenigen auf, die ihn als ihr Ideal ansahen. Solche Bodhisattvas wurden angeblich durch die Kraft von *bodhicitta* motiviert, zum Wohle aller Wesen selbst zu Buddhas zu werden. *Bodhicitta* ist in der Tat ein Begriff für eine motivierende Kraft, die selbstlos ist – wenngleich noch diesseits von *bodhi* und daher auch noch mit geringer werdenden Spuren von Ich-Anhaftung versetzt.

Diesen späteren Überlieferungen schien es, als gäbe es mindestens zwei Arten von Dharma-Zielen: Arhatschaft, Befreiung, die allein für sich selbst ohne Mitgefühl erlangt wird, und Buddhaschaft, die vollständige und vollkommene Erleuchtung, die durch den mitfühlenden Pfad von Bodhisattvas erlangt wird. Dies schafft jedoch ein Problem. Wäre dies tatsächlich eine zutreffende Unterscheidung, würde sie eine Selbstlosigkeit voraussetzen, die nicht mitfühlend ist: In-den-Strom-Eingetretene hätten zwar die Ich-Anhaftung entschieden zerbrochen, aber keine anderen Motivationen anstelle des egoistischen Verlangens gestellt, also wahrlich „gefühllose Roboter“.

In meinen jüngsten Gesprächen mit Ugyen Sangharakshita hat er erneut betont, dass er nicht der Ansicht ist, dass es zwei getrennte Wege und Ziele gibt. Er empfiehlt, die überlieferte Māhayāna-Unterscheidung als falsch zu verwerfen und das Eintreten in den Strom des Dharma im Wesentlichen als dasselbe wie das Entstehen von *bodhicitta* zu betrachten – auch wenn dies traditionell nicht so verstanden wird. Wenn man in den Strom eintritt, treten die selbstlosen Motivationen von *bodhicitta* hervor. Auf dieser Grundlage können wir das Entstehen von *bodhicitta* und Stromeintritt schlicht und einfach als Reale Zuflucht zu den Drei Juwelen auffassen, wie man sie unter den Gesichtspunkten von Altruismus beziehungsweise innerer Verwandlung betrachten kann.

Damit wird die Beziehung zwischen einigen Schlüsselbegriffen sichtbar. Als dynamisches kosmisches Prinzip ist der **Dharma** die Art und Weise, wie die Dinge in Wahrheit sind – das ist die wichtigste Bedeutung dieses Begriffs; *dharmā-niyāma* ist jene Art von Bedingtheit, die ins Spiel kommt, wenn man selber den Dharma direkt sieht und besonders, wenn man sich von der Täuschung eines getrennten Selbst befreit; der **Strom des Dharma** ist der Fluss dharmischer Bedingtheit, der als

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

spontane, nicht-ichhafte Kraft aufgefasst wird, die jemanden, der die Ich-Illusion endgültig zerstört hat, immer weiter in die Selbstlosigkeit trägt; die Person, die in diesen Strom eintritt, ist eine **In-den-Strom-Eingetretene**; *bodhicitta* bezieht sich auf den Fluss von immer selbstloseren Geistesverfassungen, die in Abhängigkeit von der dharmischen Art von Bedingtheit entstehen; **Bodhisattvas** sind Wesen, in denen *bodhicitta* zur dominierenden Kraft geworden ist und die deshalb selbstlos auf die tiefsten Bedürfnisse anderer antworten. **Einsicht** oder *vipāśyanā* markiert den Eintritt in den Strom des Dharma und auch, in diesem überarbeiteten Schema, dass *bodhicitta* **unumkehrbar** wird – allerdings werden dieser und andere Begriffe des Bodhisattva-Pfades hier auf eine Weise benutzt, die in manchen wichtigen Hinsichten nicht ihrer Verwendung im entwickelten Māhāyāna entspricht, denn die verschiedenen Denksysteme haben sich unter unterschiedlichen Umständen entwickelt und lassen sich nicht auf völlig zufriedenstellende oder übereinstimmende Weise miteinander in Beziehung setzen.⁶

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

Sangharakshita akzeptiert also die traditionelle Mahāyāna-Unterscheidung von zwei Pfaden nicht. Wie aber kam sie überhaupt in Umlauf? Im Einklang mit neuerer wissenschaftlicher Forschung nimmt er an, dass sie im Verlauf der Jahrhunderte als Antwort auf verschiedene Faktoren allmählich aufkam. Welche geschichtlichen Kräfte auch im Einzelnen zu der Unterscheidung geführt haben mögen, nach Sangharakshitas Dafürhalten, trug sie dazu bei, dass die einseitige Betonung dominierender Strömungen in der frühen Überlieferung korrigiert wurde. Diese Strömungen befassten sich insbesondere näher mit der völligen Beendigung persönlichen Leidens und der Befreiung aus den Zyklen der Wiedergeburt, die Erleuchtung bewirkte. Auf die Gefahr hin eine komplexe und noch immer weithin ungeklärte Geschichte zu sehr zu vereinfachen, weist er darauf hin, dass es abseits jener beherrschenden Strömungen weiterhin ein Gespür dafür gab, dass es um mehr geht als um persönliches Entkommen und dass der Buddha das vorlebte und dass es im Dharma-Leben ebenso sehr um die Entwicklung selbstlosen Mitgefühls geht wie darum, Weisheit zu erlangen, die vom Leiden befreit.

Die vorherrschende Geschichte war allerdings schon hinreichend fest verankert und fand in der allgemein anerkannten mündlichen Überlieferung überdies eine derart substanzielle Rechtfertigung, dass man sie hinnehmen musste. Wollte man eine umfassendere Sichtweise bekunden, dann musste

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

man eben eine neue Geschichte formulieren, die Geschichte eines weiteren und höheren Ziels: Verwirklichung von *samyak-sambodhi* zum Wohl aller Wesen statt nur der eigenen Person, und zwar auf solche Weise, dass man zu einer Zeit und an einem Ort Erleuchtung erlangte, da alle Kenntnis des Dharma verloren war: indem man zu einem Buddha wurde. Dies war der Pfad, dem die Bodhisattvas folgten.

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

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

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

Der zukünftige Buddha des Pāli-Kanons ist, ganz gleich welchen Maßstab man anlegt, offensichtlich eine außerordentliche Gestalt, die weit über das normale Maß hinaus Scharfsinn, Intelligenz, Kraft und Entschlossenheit beweist. Allerdings stellt er sich selbst als jemanden dar, der mehrere Jahre lang nach dem Weg zur Erleuchtung suchen musste und dabei Furcht, Entmutigung und andere geistige Trübungen zu überwinden hatte.⁹ Er wirkt durchaus sehr menschlich wie wir, wenn auch auf

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

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

⁹ Siehe beispielsweise *Dvedhāvitaṅga-Sutta*, MN19.

einzigartige Weise. Überdies wird er vor seiner Erleuchtung niemals so dargestellt, als hätte er irgendwelche Bestrebungen verspürt, aus Mitgefühl mit anderen Wesen Befreiung zu erlangen. Das alles wurde später als eine bloße Pose oder „Show“, gewissermaßen als Kunstgriff seines Lehrens, weg-erklärt. Heute wirkt das indes nicht mehr überzeugend.

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

Das letzte Problem der überlieferten Mahāyāna-Erzählung liegt darin, dass sie anscheinend von Stromeintritt an einen Pfad ohne jegliches Mitgefühl postuliert, eine Ich-Transzendierung ohne Selbstlosigkeit. Es sollte bereits klar geworden sein, dass dies ein Widerspruch in sich ist.

Wir erhalten also ein Bild, das das Material des Pāli-Kanons und anderer früherer Kanons mit dem spirituellen Reichtum der Māhāyāna-Perspektive verbindet. Das Dharma-Leben befreit einen tatsächlich aus der Tyrannei des Selbst mit all seinem Leiden. Doch es befreit zu einer immer reicheren und feineren Bewusstheit, aus der heraus spontan mitfühlendes Handeln fließt. Die Motivation des Buddha unterschied sich nicht von der seiner erleuchteten Schüler, obwohl sein menschliches Genie weit über das ihre hinausging. Tatsächlich scheint die Beschäftigung mit der besonderen „kosmischen“ Funktion des Buddha etwas nach seiner Zeit entstanden zu sein. Eine kritische Untersuchung des Pāli-Kanons legt nahe, dass der frühe Schwerpunkt der Buddha-Lehre einfach darin bestand, sich in den Fluss des Dharma hineinzubegeben, in jenes Fortschreiten nicht-ichhafter Zustände, die sich entsprechend der dharmischen Art der Bedingtheit entfalten.

In diesem Sinne können wir von Bodhisattvas und *bodhicitta* im gleichen Atemzug sprechen wie von Arhats und Stromeintritt; allerdings müssen wir uns bewusst sein, dass wir diese Begriffe auf eine andere Art miteinander verbinden, als es in der Überlieferung der Fall ist – andernfalls kann es so aussehen, als würden wir allzu vereinfachend zwei verschiedene Rede- und Denkweisen miteinander vermischen. Dies kann insbesondere dann zu Schwierigkeiten führen, wenn wir traditionelle Texte lesen oder mit Buddhist:innen aus traditionellen Schulen sprechen.

Zweifelsohne sind wir gut beraten, uns so weit wie möglich nicht in dieser historischen Komplexität zu verfangen, insbesondere indem wir uns auf die beiden zentralen *niyāmas* für das Dharma-Leben beziehen: *karma*- und *dharmā-niyāma*. Letztendlich geht es darum, uns selbst durch heil-

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

sam-kluges Karma [Handeln] tatsächlich zu wandeln, damit wir die Illusion eines festen Selbst endgültig durchbrechen und es zulassen können, dass die spontane „unpersönliche Kraft“ des Dharma uns motiviert, auf die objektiven Bedürfnisse um uns herum zu antworten. Wir brauchen uns keine Gedanken darüber zu machen, wohin uns das führen wird, denn das steht nicht unter der Kontrolle ichhaften Wollens. Mit anderen Worten, wir müssen einfach weiter mit den karmischen und dharmischen Ebenen der Bedingtheit arbeiten. Dies geschieht natürlich dadurch, dass wir beständig und in ausgewogener Weise an Integration, positiven Emotionen, spiritueller Empfänglichkeit, spirituellem Tod und spiritueller Wiedergeburt arbeiten.

Wer gründete den Orden?

Zweck des Dharma-Lebens ist es, in den Strom des Dharma einzutreten. Bisher haben wir erfahren, dass dies in Abhängigkeit von der karmischen Art der Bedingtheit geschieht und dass der Strom des Dharma selbst ein Fluss abhängig auftretender Zustände ist, die in diesem Fall im Einklang mit dem *dharmā-niyāma* wirken. Bevor wir ganz in diesen Strom eintreten, können diese Prozesse zeitweise in uns wirken und werden dann als der Sog von *śraddhā* oder gläubigem Vertrauen erlebt, als Momente der Einsicht oder intensiver Beseeltheit oder als spontane Akte selbstloser Freigebigkeit. Sie beginnen, endgültig und unumkehrbar zu fließen, sobald man die Illusion eines getrennten Selbst wirklich durchschaut hat, und sie zeichnen sich durch zunehmende Selbstlosigkeit aus, die man „mitfühlend“ nennen kann, sofern man das nicht zu eng emotional auffasst.

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

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

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

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

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

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

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

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

The Wind

A wind was in my sails. It blew
Stronger and fiercer hour by hour.
I did not know from whence it came,
Or why. I only knew its power.
Sometimes it dashed me on the rocks,
Sometimes it spun me round and round.
Sometimes I laughed aloud for joy,
Sometimes I felt a peace profound.
It drove me on, that manic wind.
When I was young. It drives me still
Now I am old. It lives in me,
Its breath my breath, its will my will.¹²

Diese bemerkenswerte Aussage mitsamt dem Gedicht, das sie so treffend veranschaulicht, legt nahe, dass die Triratna-Gemeinschaft Sangharakshitas eigener Einschätzung zufolge aus keinen ichhaften oder eigennützigen Motiven heraus entstanden ist. Anscheinend verkörpert sie mehr den Dharma als irgendein persönliches Verlangen.

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

¹² Der Wind. *Ein Wind war in meinen Segeln. Er blies / Stärker und heftiger mit jeder Stunde. / Ich wusste nicht, woher er kam, / Oder warum. I kannte nur seine Macht. // Manchmal schmetterte er mich auf die Felsen, / Manchmal schleuderte er mich rund herum. / Manchmal lachte ich laut vor Freude, / Manchmal empfand ich einen tiefen Frieden. // Er trieb mich weiter; jener manische Wind, / Als ich jung war. Er treibt mich noch immer / Nun, da ich alt bin. Er lebt in mir, / Sein Atem mein Atem, sein Wille mein Wille.*

Sangharakshita erzählt, dieses Gedicht habe „sich selbst geschrieben“, es sei in einer Weise unerwünscht und vollständig gekommen, wie es nur für weniger seiner sonstigen Verse galt. Er habe nur an die erste Zeile gedacht, und der Rest des Gedichts sei ohne jedes bewusste Denken gefolgt. Es sagt, es sei einigermaßen überraschend für ihn gewesen, bei der Überprüfung nach der Niederschrift zu bemerken, dass Metrum und Reime vollständig stimmten.

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

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

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

Dieser Übergang vom Philosophischen zum Metaphorischen ist unvermeidlich, wenn wir an das Wesen von Erfahrung, die Ich-Anhaftung transzendiert, näher herankommen wollen. Der Buddha sagte, der Dharma sei „durch bloßes Denken unerreichbar“.¹³ Was jenseits der Reichweite des Den-

¹³ „Berechtigterweise verursacht es Bestürzung in dir, Vaccha, berechtigterweise verursacht es Verwirrung in dir. Denn dieser Dhamma, Vaccha, ist tiefgründig, schwer zu sehen und schwer zu verstehen, friedvoll und erhaben, durch blo-

kens liegt, kann, so sagt er, nur von den Weisen direkt erfahren werden, von denen, die die Dinge von einem dharmischen Blickpunkt aus zu sehen vermögen. Doch auch wenn wir in diesem Sinne nicht weise sind, können wir doch in vertrauensvoller Vorstellungskraft einen gewissen Schimmer davon gewinnen, wie diese Erfahrung ist. Wie ich in früheren Artikeln erörtert habe, ist sie es, die Sangharakshita zufolge seitens des *prthagjana*¹⁴ Weisheit vorzeichnet. An diese Fähigkeit der Vorstellungskraft wendet Sangharakshita sich, wenn er hier von seiner Erfahrung spricht. Nur wenn diese Fähigkeit lebendig ist, werden wir über die Lücke der Glaubwürdigkeit hinwegspringen können. Und damit jene Fähigkeit lebendig sein kann, ist es notwendig, das wortgetreue Denken zeitweise aufzuheben, ob in seiner abwertenden oder seiner eher leichtgläubigen Weise, da beide Denkart Metaphern und Symbolen, die auf tiefere Wahrheiten deuten, eine beschränkte Tatsachenbedeutung zuschreiben, wengleich mit verschiedener Wirkung.

Einige werden dafürhalten, es sei am besten, eine solche metaphorische Sprache gänzlich zu vermeiden und auf dem sicheren Boden von *pratītya-samutpāda* zu bleiben. Persönlich habe ich eine gewisse Sympathie für diese Sichtweise, denn jede andere öffnet eternalistischen Missverständnissen Tür und Tor, wogegen ich allergisch bin. Gleichwohl lädt es zu einer nihilistischen Deutung ein, wenn man es versäumt mehr anzubieten. Sangharakshita sagt, wir benötigen ein „transzendentes Objekt“, an dem wir unser Leben ausrichten können. Wir brauchen es, weil unsere grundlegendste Art, die Welt wahrzunehmen und zu verstehen, sich im Rahmen von Subjekten und Objekten vollzieht – auch wenn wir durch unser Dharma-Studium vielleicht wissen, dass diese relativ und konstruiert sind. Wir können gar nicht anders als den Dharma im Sinne der ganz grundlegenden Bausteine unseres Erlebens zu denken und, noch wichtiger, zu fühlen, bis wir fähig sind, deren relativen Charakter selbst direkt zu sehen. Um durch die Lücke zwischen Eternalismus und Nihilismus zu schlüpfen, müssen wir gleichermaßen gewillt sein, kritisch über das nachzudenken, was wir sagen, damit wir vermeiden, es wörtlich zu nehmen, und bereit sein, uns ein „transzendentes Objekt“¹⁵ zu vorzustellen.

Wenn er von einer Kraft oder Energie spricht, die die Person transzendiert, will Sangharakshita uns nahebringen, wie eine dharmische Motivation sich anfühlt und inwiefern sie sich im Erleben von unserem gewöhnlichen Gefühl des Wollens und Wünschens unterscheidet. Die meiste Zeit über haben wir ein klares Gefühl von Handlungsfähigkeit: dass wir selbst es sind, die unsere Taten ausführen, auch wenn es sich manchmal so anfühlt, wir hätten etwas nur deshalb getan, weil andere Menschen oder die Umstände uns „keine Wahl“ ließen. Aus einer eher kritischen Perspektive können wir in Frage stellen, wie viel Kontrolle „wir“ tatsächlich über unser Tun haben, selbst, „wer“ wir überhaupt sind. Gleichwohl sagen wir gewöhnlich über das, was geschieht, „ich habe das getan“, und verstehen es auch so.

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

Bes Nachdenken nicht zu erlangen, von den Weisen selbst zu erfahren.“ *Aggivacchagotta-Sutta*, MN72.18. Hier zitiert nach der Übersetzung von Kay Zumwinkel: *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung*. Band II, Jhana Verlag, Uttenbühl 2001, S. 198.

¹⁴ Weltlinge, genauer „gewöhnliche Menschen“, das ist, solche, die noch keine transzendente Einsicht erlangt haben. Anm. d. Üb.

¹⁵ Viel ausführlicher wird dieses Thema in Subhuti, *Three Myths of Spiritual Life*, behandelt. Sie .

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

Diese Art des Erlebens ist vielleicht mit der poetischen oder künstlerischen Inspiration vergleichbar. Wahre Künstler stellen das buchstabengetreue Denken zur Seite und öffnen sich für die Dimensionen der Vorstellungskraft, indem sie jene „negative Befähigung“ ausüben, die Keats für dichterische Vorstellungskraft für ausschlaggebend hielt, ähnlich der spirituellen Empfänglichkeit in Sangharakshitas System der Übung. Wörter, Bilder, Töne usw. erscheinen ungebeten in der Vorstellungskraft und werden nicht vom gewöhnlichen Willen manipuliert. Künstler lernen, sich für diese Kräfte zu öffnen und ihnen zu erlauben, sich unabhängig von ihren persönlichen Wünschen auszudrücken. *Śamatha*-Meditierende erleben ebenfalls dieses Aussetzen der gewöhnlichen, im *kāma-loka* gründenden Wahrnehmung, so dass sich, solange man in den *dhyānas* verweilt, *rūpa*- und *arūpa*-Erfahrungen entfalten können. Dann mag man das Gefühl haben, als kommuniziere man mit visionären Gestalten, die in der Meditation auftauchen und eine Inspirationsquelle sein können.

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

Für seine Schüler:innen scheint es mir von größter Bedeutung zu sein, dass Sangharakshita zufolge der Orden und die Bewegung nicht von ihm allein, sondern von nicht-ichhaften Kräften gegründet worden seien, die gemäß der dharmischen Art der Bedingtheit wirken. Dabei gibt es jedoch viel Raum für Missverständnisse. Wenn man die Metapher zu wörtlich nimmt, denkt man an ein göttliches Wesen oder eine kosmische Kraft, die sozusagen durch Sangharakshita und andere „geleitet“ wird: also hier die Kraft als das eine und dort Sangharakshita als das andere. Aber das wird dem, was hier vermittelt wird, überhaupt nicht gerecht, und wir müssen uns genauer ansehen, was Sangharakshita selbst über seine diesbezüglichen Erfahrungen zu sagen hat.

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

Sangharakshita selbst hielt das, was er in den zitierten Abschnitten mit einer überpersönlichen Kraft oder Energie verglichen hat, eher für eine Art Bewusstsein jenseits seines eigenen. Er betont, dass die Worte Kraft oder Energie, zumal, wenn man sie „unpersönlich“ nennt, zu der Vorstellung

eines kalten oder mechanischen Vorgangs führen kann. Natürlich kann die Rede von einem Bewusstsein, das größer als das eigene ist, Besessenheit durch einen Gott oder Geist nahelegen. Doch er glaubt, die Erfahrung der Transzendierung von Ich-Anhaftung werde auf solche Weise angemessener ausgedrückt. Nach seinen Worten bedeutet, etwas als „unpersönlich“ anzusehen, es für „unpersönlich“ zu halten, wohingegen das, worum es hier geht, etwas „Überpersönliches“ ist. Und der möglichen Bedeutung von etwas Überpersönlichem nähern wir uns dadurch an, indem wir im übertragenen Sinn von einem größeren Bewusstsein sprechen, das durch unser eigenes, eher begrenztes, persönliches Bewusstsein wirkt.

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

Aus dieser Perspektive können wir die Bedeutung der so genannten „archetypischen“ Buddhas und Bodhisattvas besser und tiefer verstehen. Sie stehen für die Art und Weise, wie wir uns Prozesse vorstellen und sie erfahren können, die auf der Basis der dharmischen Art von Bedingtheit, jenseits des Persönlichen, aber doch personifiziert erscheinen. Es waren diese geheimnisvollen Prozesse, die Sangharakshita zufolge als hauptsächliche Inspiration bei der Gründung des Ordens wirkten. Und das wirft Licht auf das, was Sangharakshita meint, wenn er den Orden mit dem elfköpfigen tausendarmigen Avalokiteśvara vergleicht oder sogar mit ihm gleichsetzt. Er sagt darüber: Das ist „nicht bloß eine Redeweise, nicht nur ein sprachliches Bild. Wir sollten diese Gleichsetzung sehr ernst, sogar wortwörtlich nehmen“.¹⁶

Es sollte selbstverständlich sein, dass Sangharakshita bei der Erörterung dieser Erfahrungen keineswegs antinomische¹⁷ Ansprüche erhebt, weder für sich selbst noch für den Orden. Das Gegenteil ist der Fall. Man spürt, dass Sangharakshita diese Dinge in aller Bescheidenheit sagt, eher als Verzichtserklärung denn als Anspruch. Die Tatsache, dass es so war, als ob der Orden durch ihn von Kräften gegründet wurde, die über ihn als bloße Person hinausgehen, bedeutet nicht, dass er vollkommen wäre und alle seine Handlungen deshalb außerhalb der Beurteilbarkeit lägen. Noch viel weniger unterstellt es, dass Ordensmitglieder immer durch „trans-ichhafte“ Inspiration motiviert seien oder der Orden insgesamt immer notwendigerweise ein Bodhisattva-Sangha sei. Allzu offensichtlich ist das nicht der Fall. Gleichwohl ist es von größter Bedeutung, dass der Orden nach Sangharakshitas eigener Einschätzung durch etwas gegründet wurde, das er nur als eine Art überpersönliche Energie oder Kraft oder sogar Bewusstsein zu beschreiben vermag, das durch ihn gewirkt habe, ungeachtet

¹⁶ In *Looking Ahead A Little Way*. Vortrag anlässlich des Internationalen Konvents des Westlichen Buddhistischen Ordens, 1999. www.freebuddhistaudio.com/audio/details?num=194

¹⁷ „Antinomismus“ bezeichnet in der Philosophie innere Widersprüchlichkeit, in der Theologie die Leugnung konventionell verbindlicher Normen. Vermutlich benutzt Subhuti den Begriff hier in letzterer Bedeutung. Anm. d. Üb.

dessen wie sehr die Mitglieder des Ordens es versäumen mögen, diesem ursprünglichen Impuls gerecht zu werden. Mit anderen Worten wurde er von Prozessen gegründet, die vom *dharmā-niyāma*, von *bodhicitta* bedingt waren, und insofern wahrlich vom Dharma.

Man könnte nicht nur sagen, dass diese Kräfte den Orden ins Leben gerufen haben, sondern auch dass die Förderung eben dieser Kräfte und der Dienst an ihnen sein Sinn und Zweck sind. Die einzelnen Ordensmitglieder können durch ihre Mitwirkung im Orden an sich selbst arbeiten, damit sie in den Strom des Dharma eintreten und dadurch nicht-ichhafte Motivationen freisetzen, die gemäß der dharmischen Art von Bedingtheit entstehen – Motivationen, die ihnen so erscheinen mögen, als seien sie eine überpersönliche Kraft oder Energie, die durch sie wirkt, sogar ein überpersönliches Bewusstsein oder ein Bodhisattva. Im Dienst dieser schöpferischen Energie und unter ihrer Führung können sie dann, jede und jeder, gemeinsam dem Dharma erlauben, die Welt umzuwandeln. Aus diesem Grund gibt es den Orden.

Sangharakshita sagt im Grunde, dass Prozesse, wie sie gemäß der dharmischen Art von Bedingtheit entstehen, den Orden gegründet haben und dass es Sinn und Zweck des Ordens sei, eben solchen Prozessen zu ermöglichen, die Welt durch die Bemühungen zu verändern, die wir individuell und doch kollektiv unternehmen, um in den Strom des Dharma einzutreten. Trotz unserer vielen Schwächen bin ich selbst vollkommen davon überzeugt, dass der Orden diese Prozesse mehr oder weniger tatsächlich verkörpert. Es gibt unter uns genügend Menschen, die aufrichtig versuchen, dem Dharma als lebendige Kraft zu dienen, indem sie ihn durch sich wirken lassen. Durch *kalyānamitratā* zu ausreichend inspirierten und erfahrenen Ordensangehörigen sind die einzelnen Menschen wie auch die Institutionen im Allgemeinen genug miteinander im Einklang, so dass die Triratna-Gemeinschaft als Ganze bis zu einem gewissen Grad den Geist des elfköpfigen und tausendarmigen Avalokiteśvara verkörpert – und zwar durchaus im wörtlichen Sinn.

Die Bedingungen für bodhicitta

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

Betrachten wir zunächst einmal Sangharakshitas eigene Erfahrung. Vielleicht war dieses Gefühl, wie er es nach seinem Besuch in Nagpur 1956 ausdrückte, „eine unpersönliche Kraft“ zu sein, nicht völlig neu in seinem eigenen Leben. Allerdings schreibt er in seinem Brief an Dinoo Dubash: „Mein eigenes spirituelles Erleben während dieser Periode war ganz sonderbar.“ In anderen Worten, es war merkwürdig oder ungewöhnlich, sogar sehr besonders. Was waren die Bedingungen, in deren Abhängigkeit es zu jener besonderen Erfahrung kam?

Wir müssen mit der offensichtlichsten Bedingung anfangen: Er hat viele Jahre den Dharma gründlich studiert und geübt und ist in dessen wahre Bedeutung eingedrungen. Fünfzehn Jahre zuvor, im Alter von sechzehn Jahren, hatte er nach seinen eigenen Worten erkannt, „dass ich ein Buddhist bin und immer schon gewesen war“.¹⁸ Die Lektüre des *Diamant-Sūtras* ließ diesen Blitz von *samyag-*

¹⁸ Sangharakshita, *The Rainbow Road*, Kap. 8.

dr̥ṣṭi in ihm aufscheinen. Seit jener Zeit war der Dharma seine wesentliche und sich vertiefende Hauptbeschäftigung gewesen. Er hatte eifrig die ihm auf Englisch verfügbaren buddhistischen Schriften studiert und beharrlich über die Lehren des Buddha nachgedacht. Sein Studium und Nachsinnen hatte in vielen Artikeln und Gedichten Früchte getragen, besonders aber in *A Survey of Buddhism*, einem Werk von gebieterischer Tiefe und Weite, das damals gerade gedruckt wurde.

Er hatte den Dharma nicht nur studiert, sondern sich aktiv bemüht, ihn zu verwirklichen. Er hatte zwölf oder mehr Jahre lang regelmäßig, systematisch und auch durchaus erfolgreich Meditation geübt. Es ist bemerkenswert, dass er nur wenige Monate später eine besondere Art von Meditationsübung aufnehmen sollte, die er heute unter die Überschrift „spirituelle Wiedergeburt“ stellen würde, nachdem er von dem großen tibetischen Lehrer Chetul Sangye Dorje die Einweihung in das *sādhana* von Ārya-Tārā empfangen hatte. In der Tat hatte er sich vor seiner Ankunft in Nagpur in Bombay bei seinem exzentrischen Freund Dr. Dinshaw Mehta aufgehalten. Diese Verbindung schätzte er zum Teil deshalb, weil Dr. Mehta das Empfangen von „Führung“ aus Quellen jenseits des Ego für wichtig hielt, auch wenn Sangharakshita nicht annahm, dass Dr. Mehtas eigene Führung zwangsläufig von solcher Art war. Nichtsdestotrotz wurden seine eigene Meditation und spirituelle Erfahrung durch diese Verbindung bereichert.

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

Eine andere erkennbare Gruppe von Bedingungen ist eine natürliche Ausweitung der ersten. Der einunddreißigjährige Sangharakshita, der an jenem schicksalsträchtigen Morgen in Nagpur ankam, hatte sich während der vergangenen sechs Jahre leidenschaftlich in den Dienst des Dharma gestellt, seit sein Lehrer, der ehrwürdige Jagdish Kashyap ihn mit dem Aufruf in Kalimpong zurückgelassen hatte: „Bleibe hier und arbeite für das Wohl des Buddhismus.“ Er hatte viele Hindernisse überwunden, die ihm vor allem von anderen Buddhisten in den Weg gestellt wurden, und ein Dharma-Zentrum gegründet, den Triyana-Vardhana-Vihara. Darüber hinaus hatte er viele Schreibaufgaben im Dienst des Dharma übernommen, wozu auch die Herausgabe von *Stepping Stones*, einer unregelmäßig erscheinenden Zeitschrift, und des *Maha Bodhi Journal* gehörte, und zu beiden trug er viele Artikel und anderes Material bei. Er hatte auch schon seine Predigtreisen unter den Dalits, Anhängern von Dr. Ambedkar, vor allem in Maharashtra, aufgenommen. Seine Memoiren aus dieser Zeit zeigen ihn vor allem als jemanden, der Freundschaften mit vielen Menschen schloss und so viele Menschen wie möglich zusammenführte, um den Dharma zu üben. So leistete er das, was Acarya Asaṅga in seiner *Bodhisattva-bhūmi* die Bodhisattva-Tat des „Sammelns“, *gana parighra*, nennt.¹⁹ Er hatte angefangen, ein Netzwerk von Kontakten zu knüpfen, das der Keim eines Sanghas von Schülern und ein Vorläufer des Buddhistischen Ordens Triratna und seiner Gemeinschaft war.

¹⁹ Siehe Mark Tatz (Üb.), *Asaṅga's Chapter on Ethics*. Ewin Mellen Press, 1986, S. 56.

Ein dritter Faktor unterstützte seine intensive persönliche Dharma-Übung und seinen Dienst am Dharma. Viele Jahre lang hatte er einen äußerst disziplinierten Lebensstil geführt, der in Entsagung gründete. Sobald er die britische Armee verlassen konnte (genau genommen sogar kurz bevor er offiziell entlassen wurde), begab er sich auf die Suche nach Umständen, die ihm erlaubten seine Verbindung mit dem Dharma auszudrücken. Eine Zeitlang lebte er als *anāgārika*, als heimatloser Wanderer, und im Jahr 1947 ließ er sich zum *śramanera* ordinieren und später, 1950, zum *bhikkhu*. Soweit er konnte, folgte er den wesentlichen Grundsätzen des Klosterlebens, anfangs sogar indem er auf den traditionellen Almosengang ging. Das verwunderte und erfreute die Buddhisten von Kalimpong, der kleinen Himalaja-Stadt, in der er damals lebte. Allmählich entwickelte er für sich einen Lebensstil, der es ihm ermöglichte, den Dharma so umfassend wie möglich zu üben. In erster Linie war dies eine in Entsagung gründende Lebensweise, und er lebte sehr schlicht mit nur einem Minimum an Besitztümern, manchmal mit kaum genug Geld, um seine Miete zu bezahlen.

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

Diese drei wesentlichen Elemente waren für sein weiteres Leben und Wirken kennzeichnend, und sie kamen im Lauf der Zeit tatsächlich immer umfassender und klarer zum Ausdruck. Und auf diese Weise wurde der Buddhistische Orden Triratna „durch“ Sangharakshita gegründet und ist mit dieser Inspiration gewachsen und gediehen.

Die Fesseln des Selbst

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

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

Im Hinblick auf unser Überleben ist diese Reduktion auf eine Ordnung hin tatsächlich geradezu notwendig. Ohne die Leichtigkeit einer deutenden Vereinfachung des Erlebens wäre es unmöglich zu verarbeiten, was wir wahrnehmen, und wir könnten nie zu irgendeiner effektiven Antwort darauf

finden. Nachdem wir aber das Wahrnehmungschaos auf Ordnung hin reduziert haben, vermuten wir auf einer vorbewussten Stufe, dass diese Abstraktionen eine von der Wahrnehmungssituation unabhängige Wirklichkeit besitzen, und wir bauen unser Leben auf der Grundlage dieser Vermutung auf. Insbesondere handeln wir unbedacht auf der Basis unseres Gefühls, es gebe ein wirkliches und beständiges Selbst, das „aus sich selbst heraus“ existiert und der Eigner unseres Erlebens und Handelns ist. Für die meisten Alltagszwecke ist diese Annahme unproblematisch. Dem Buddha zufolge ist sie aber die letztendliche Quelle unseres gewöhnlichen Leids und unseres grundlegenden Mangels an Erfüllung.

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

Aus dieser Sicht ist ein Bewusstsein von selbst als Werkzeug zum Überleben des Organismus entstanden, weil es menschlichen Wesen ermöglichte, sich an vielfältige Umgebungen anzupassen und ihre Umstände mit diesem Ziel umzugestalten. Die Annahme der Existenz eines Selbst ist untrennbar mit den tiefsten und primitivsten Instinkten des Organismus verknüpft, dem unbewussten Drang zu überleben und zu gedeihen. Es tritt aus solchen Instinkten hervor und ist dazu da, ihnen zu dienen.

Letztendlich ist es aber nicht wichtig, wie wir das alles erklären: Der Buddha schärfte seinen Schülern ein, sie sollten sich nicht unangemessen um Ursprünge kümmern, denn das würde vom Hauptpunkt ablenken, der Lösung unserer tiefgreifendsten Probleme. Ganz gleich, woher es kommt, wir haben nun einmal ein starkes Gefühl von einem getrennten und beständigen Ich, dem wir fest und auf primitive Weise anhaften. Und diese Ich-Anhaftung wird früher oder später zum Problem. Sie wird zum Problem, denn sie bringt uns in Konflikte mit der Wirklichkeit, die der Ich-Identität fortwährend einen Strich durch die Rechnung macht, sie bedroht und letztlich zerstört – und natürlich ist diese Ich-Anhaftung auch der tiefste Grund aller sozialen Zwietracht und Gewalt. Dieser angeborene Konflikt mit der Wirklichkeit erzeugt tiefe Gefühle von Unsicherheit und sogar Furcht, die überwältigend werden können, wenn wir der wahren Natur unserer existenziellen Lage nicht mehr ausweichen können. Die ganze Existenz kann uns dann als sinnloses Andauern von Leid erscheinen, das unvermeidlich in Auslöschung enden wird. Es ist, als würde alles mit der zunehmenden Entfaltung von Selbst-Gewährsein nur noch sinnloser und leidvoller.

Aus buddhistischer Sicht ist diese Ich-Anhaftung nicht allein die Grundlage unseres Leids in jeder Hinsicht. Sie hält uns auch von einem Bewusstsein ab, das nicht im Ich-Anhaften gründet, sondern voll und ganz das Prinzip des bedingten Entstehens einbezieht. Diese andere Art von Bewusstsein kündigt sich zuerst in jenen Momenten an, in denen man im Erleben von Freundschaft, Schönheit, moralischer Würde, Verstehen oder in spontanem „mystischen“ Transzendieren der Ich-Anhaftung über Getrenntsein und Widerstreit hinauswächst. In diesen „Andeutungen von Unsterblichkeit“ erkennen wir die Unangemessenheit und die wesenhafte Täuschung – das *duḥkha* – unseres routine-

mäßigen Bewusstseins.

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

Diese fundamentale Ich-Anhaftung ist leichter zu erkennen, wenn sie in leidvollen Geistesverfassungen oder in sozial zerstörerischen Verhaltensweisen wie Gewalttätigkeit gegen andere in Wort oder Tat sowie in unrechtmäßiger Aneignung von deren Besitz zu Tage tritt. Den buddhistischen Grundlehren zufolge sind Gier und Hass in allen groben und verfeinerten Formen die hauptsächlichsten Kategorien für offensichtlich egoistische Reaktionen, zusammen mit Unwissenheit in der Bedeutung einer Abwendung des Gewährseins von allem, was die Identität bedrohen mag.

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

Die Fesseln lösen

Wir kommen nun dazu zurück, auf welche Weise Dharma-Übung, Dienst am Dharma und ein dharmischer Lebensstil die Bedingungen schaffen, um diese tiefe instinktive Gewohnheit zu brechen. Unter verschiedenen Überschriften sehen wir, was Sangharakshita seinen Schülerinnen und Schülern gegenwärtig empfiehlt.

Die Fesseln durch Dharma-Übung lösen

In ihren sämtlichen Arten schließt formale Dharma-Übung den Einsatz einer systematischen und bewussten Bemühung ein, den Strom der eigenen Willensregungen und deren Ausdruck in Wort und Tat zu verändern. Unter verschiedenen Überschriften und in diversen Lebensbereichen sowie mittels einer großen Bandbreite von Techniken und Lehren kultiviert man heilsam-tauglichere Motivationen und ein klareres Gewährsein. Dadurch entstehen im Einklang mit der karmischen Art der Bedingtheit Geistesverfassungen, in denen die Ich-Anhaftung sich gelockert hat. Derartige Zustände sind zunehmend geschmeidiger und geeigneter, mehr Facetten des Ganzen zu sehen und auf Bedürfnisse einzugehen, die von den abweichen. Ein solcher Geist ist immer weniger reaktiv und füllt sich zunehmend spontan mit Liebe, Mitgefühl und Mitfreude. Man ist von immer stärkeren Gefühlen des Vertrauens in das bewegt, was über das Ich hinausgeht. Diese Übungsphase, in der man mit der karmischen Art der

Bedingtheit arbeitet, fällt unter die Überschrift der Förderung von *śamatha*.

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

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

Unsere Dharma-Übung von *śīla*, *samādhi* und *prajñā* bringt uns in die entgegengesetzte Richtung. Zunächst wenden wir *śīla* auf unser Verhalten an und bemühen uns, in Übereinstimmung mit den Vorsätzen zu handeln. Das verändert durch die karmische Art der Bedingtheit die Art und Weise, wie unsere Geistesverfassungen hervortreten, so dass sie uns einerseits klarer und zugleich integrierter sind, wodurch sie wiederum zugänglicher für unsere bewusste Beeinflussung werden. So können wir dann erfolgreicher *samādhi* üben, indem wir direkt heilsam-kluge Geisteshaltungen entfalten und dadurch mittels Karma neue Geistesverfassungen erzeugen, die feiner gewirkt und besser auf die Art und Weise abgestimmt sind, wie die Dinge wirklich sind. Auf dieser Grundlage können wir erfolgreich *prajñā* üben, damit wir die grundlegende Neigung zur Ich-Anhaftung endgültig durchschauen und sie als ein eigentlich relatives Konstrukt erkennen können, das keine notwendige Wirklichkeit hat. Dann können wir allmählich jede Spur davon, wie sie sich in unserem Leben ausdrückt, beseitigen.

Wie sollten wir dies nach Sangharakshitas Empfehlung in unserem Orden und unserer Gemeinschaft praktisch umsetzen? Ich habe sein gegenwärtiges Denken zum Thema Dharma-Übung in der Triratna-Gemeinschaft in den kürzlich geschriebenen Artikeln dargelegt, wobei ich mich auf meine Gespräche mit gestützt habe. Es besteht hier kaum eine Notwendigkeit für weitere Ausführungen.²⁰ Vielleicht ist es nur nötig, sein System des spirituellen Lebens zu vergegenwärtigen, das die fünf Faktoren von Integration, positiver Emotion, spiritueller Empfänglichkeit, spirituellem Tod und spiritueller Wiedergeburt horizontal wie auch vertikal zusammenbringt.

Mittels dieses Systems wird unsere Dharma-Übung uns fortschreitend über Ich-Anhaftung hinaustragen und es so ermöglichen, dass jene „überpersönliche Kraft oder Energie“ auch durch uns wirkt. Wir müssen nur sicherstellen, dass dieses Schema weithin und genau verstanden wird, und wir müssen alle an der Triratna-Gemeinschaft Beteiligten ermutigen, es direkt und systematisch zu üben. Besonders gilt es sicherzustellen, dass jene, die ordiniert werden, es effektiv üben und vor allem systematisch an den Dimensionen des spirituellen Todes und der spirituellen Wiedergeburt arbeiten, die den Übergang von der karmischen zur dharmischen Art der Bedingtheit markieren.

²⁰ Siehe Anmerkung 2.

Die Fesseln lösen, indem man dem Dharma dient

Man könnte glauben, Dharma-Übung reicht aus, um die Fesseln des Selbst zu brechen – und vielleicht trifft das auch zu, wenn man sie hinreichend tief versteht und intensiv genug übt. Das Problem ist, dass die eigene Übung des Dharma schlicht zu einem verfeinerten Ausdruck des grundlegenden Musters der Ich-Anhaftung werden kann. Man kann sich eine Art Privatwelt schaffen, die durchaus erhaben, schön und rein und vielleicht sogar ein gewisses Verständnis enthält. Gleichwohl bleiben die Grenzen dieser Welt weiterhin sehr beschränkt, insofern sie Ausdruck einer zwar verfeinerten, nicht aber einer transzendenten Ich-Identität ist. Menschen, die in einer solchen Welt leben, werden für „spirituelle“ Typen gehalten und gelten bedauerlicherweise für viele Menschen als Ideal, wie ein spirituelles Leben und sogar ein Dharma-Leben sein sollte.

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

Wir müssen uns in einer Weise engagieren, die uns über uns selbst hinaus auf etwas richtet, was über die Ich-Anhaftung hinausgeht. Natürlich sollte das in unserer formalen Dharma-Übung enthalten sein. In Sangharakshitas System ist *spirituelle Wiedergeburt* die Überschrift, unter der man diese Art des Übens findet: die Vergegenwärtigung der Buddhas und Bodhisattvas und die Kontemplation ihrer Eigenschaften. Nur wenige sind aber fähig, sich auf diese Weise mit einer über das Ich hinausgehenden Dimension so intensiv zu verbinden, dass sie wirklich aus sich selbst herausgezerrt werden. Eine solche Kontemplation wird von sich aus leicht zu einer Form ästhetischen Selbstgenusses oder im schlimmsten Fall einer Art abergläubischem Wirklichkeitsflucht werden.

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

Was aber bedeutet es, dem Dharma zu dienen? Es bedeutet, eine Tätigkeit auszuüben, die dazu beiträgt, dass in der Welt jene überpersönliche Kraft oder Energie von Bodhicitta entsteht, die die Möglichkeit der endgültigen Auflösung allen Leidens mit sich bringt. Man dient nicht nur einer Idee, sondern der höchsten Entwicklungsmöglichkeit im Leben. Was auch immer man tut, ob man nun direkt den Dharma lehrt, Geld durch die Dharma-Arbeit verdient oder auf andere Weise die praktische Grundlage dafür schafft oder ob man Leiden auf konventionellere "wohltätige" Weise lindert, man strebt durch diese Arbeit an, *dharma-niyāma*-Prozesse in Gang zu setzen.

Wir sollten den Dienst am Dharma nicht zu abstrakt auslegen. Dem Dharma zu dienen bedeutet immer, anderen Menschen zu dienen, denn es gibt keinen Dharma ohne Menschen. Der Dharma-Strom, der zu fließen beginnt, sobald wir spirituell sterben und wiedergeboren werden, besteht aus einer abhängig entstehenden, spiralförmigen Kette von selbstlosen Geisteszuständen, die die Bedürfnisse der Lebewesen umfassen und auf sie eingehen. Der Dharma ist von Natur aus mitfühlend.

Während jeder Dienst am Dharma letztlich ein Dienst an anderen Menschen ist, ist nicht jeder Dienst an anderen Menschen ein Dienst am Dharma. Dies ist ein schwer zu klärender Punkt, denn dieselben Handlungen können Ausdruck eines Dharma-Dienstes sein oder auch nicht. Mit anderen Worten, es ist eine Frage der Einstellung und der Perspektive. Gute Eltern werden zum Beispiel ihre

eigenen unmittelbaren Interessen den Bedürfnissen ihrer Kinder unterordnen – in Indien habe ich Eltern gekannt, die auf Essen verzichtet haben, damit ihre Kinder genügend essen und eine gute Ausbildung erhalten konnten. Ein solches Verhalten ist in jeder Hinsicht sehr lobenswert. Es kann tatsächlich so etwas wie echte Selbsttranszendenz darstellen, aber in den meisten Fällen ist es, ehrlich gesagt, eine Art Eigennutz, weil man den eigenen Nachwuchs in seine Identität aufgenommen hat – für die Kinder anderer würde man wahrscheinlich kein solches Opfer bringen.

Viele wohltätige Handlungen entstehen daraus, dass man sich in seiner Vorstellung mit den Leiden anderer identifizieren kann, indem man sich in sie hineinversetzt. Aus dharmischer Sicht ist diese Art der positiven Ausweitung des eigenen Mitgefühls auf andere sehr zu befürworten, sowohl wegen der direkten Wirkung auf die Bedürftigen als auch wegen der karmischen Wirkung auf die Handelnden. Darum geht es im Grunde bei der "weltlichen" Praxis der *metta-bhāvanā*. Wenn man aufrichtig daran arbeitet, anderen zu helfen, führt man eine förderliche Handlung aus, die die Art und Weise verändert, in der sich der eigene Geist in Übereinstimmung mit der karmischen Art der Bedingtheit entfaltet. So verdienstvoll dies auch sein mag, es ist an sich kein Dienst am Dharma.

Wir dienen dem Dharma in dem Maße, in dem wir die volle Bedeutung des Dharma verstehen: als die Wahrheit über die Art und Weise, wie die Dinge sind, und als das dynamische Prinzip, das letztlich der einzige Weg ist, Leiden zu lindern. Mit anderen Worten, wir können dem Dharma nur in dem Maße wirklich dienen, wie wir ihn verwirklicht haben. Daraus folgt, dass wir dem Dharma dienen, wenn wir meditieren, den Dharma studieren und über ihn nachsinnen. Auf der Grundlage unseres Verständnisses tun wir alles, was wir können, um dieses dynamische Prinzip in der Welt zu verwirklichen, sei es, indem wir anderen den Dharma lehren, indem wir innerhalb der Institutionen des Sangha arbeiten oder indem wir Menschen bei ihren unmittelbarsten Leiden helfen oder indem wir uns selbst opfern, damit unsere Kinder eine gute Schulbildung erhalten.

Sangharakshita weist darauf hin, dass bei diesem Thema Vorsicht geboten ist. Materielle Leiden wie Hunger, Krankheit oder soziale Ausgrenzung zu lindern ist im Sinne der karmischen Art von Bedingtheit höchst verdienstvoll und kann ein Mittel sein, die Kraft des *dharmā-niyāma* ins Spiel zu bringen und somit dem Dharma zu dienen. Nichtsdestotrotz gibt es einen sehr großen Bedarf, den Dharma ganz direkt zu verbreiten und die Institutionen des Sangha aufzubauen, damit viele Menschen die Voraussetzungen haben, die es ihnen ermöglichen, den Dharma zu üben. Schließlich gibt es viele Menschen mit Nächstenliebe, die wohltätige Arbeit leisten können, aber es gibt relativ wenige engagierte Buddhist:innen, die dem Dharma dienen – und noch weniger Angehörige des Buddhistischen Ordens Triratna, die das Glück haben, eine so klare und wirksame Darstellung des Dharma anbieten zu können.

Es ist der Dharma, der die wohltätige Arbeit so verwandelt, dass sie zum Mittel wird, das eine Verbindung zur wahren Lösung des Leidens herstellt. Aus diesem Grund hat Sangharakshita immer betont, wie sehr er sich wünscht, dass die Hauptanstrengungen so vieler Ordensmitglieder und Mitras wie möglich in den Dienst am Dharma in diesem Sinne gestellt werden.

Die Fesseln durch einen dharmischen Lebensstil lösen

Erneut könnte man glauben, aktive Dharma-Übung und Dienst am Dharma seien in ihrer Verbindung ausreichend, und es gebe keine Notwendigkeit, die Frage eines dharmischen Lebensstils gesondert anzusprechen. Doch sogar zusammen können sie leicht zu Formen eines mehr oder weniger verfeinerten Egoismus werden, die einfach einem ansonsten „privaten“ Leben aufgepfropft sind. Wir haben schon gesehen, wie formale Dharma-Übung bloß eine zunehmende Verfeinerung der Ich-

Anhaftung bedeuten kann. In ähnlicher Weise kann oberflächlich verstandener Dienst am Dharma zu einer Spielart von Ichbezogenheit mit deutlichen Spuren von Stolz werden.

Es reicht nicht aus, Buddhismus auf wirksame Weise zu verbreiten, ohne dabei in der rechten Geisteshaltung zu sein. Man kann dem Dharma durchaus auf eine letztlich selbstbezogene Weise „dienen“. Man mag sehr effektiv buddhistische Aktivitäten und Institutionen organisieren, den Dharma lehren, Retreats und dergleichen leiten und dabei doch mehr oder weniger subtil den eigenen Stolz nähren. Wie ich zu meinem eigenen Leidwesen erfahren habe, ist das eine Gefahr, der manch sehr effektiver Buddhist erlegen ist, sowohl außerhalb wie auch innerhalb unserer eigenen Kreise. Man begegnet einer Reihe von Menschen, die regelmäßig meditieren und anscheinend wirksam einen Großteil ihres Lebens der Verbreitung des Buddhismus widmen. Doch im Grunde ist es offensichtlich, dass sie in gewissem Grad sich selbst dienen. Es ist ein weiterer Faktor nötig, der formale Dharma-Übung und Dienst am Dharma wahrscheinlich in eine echte Selbst-Transzendierung, in das Entstehen von *bodhicitta*, verwandelt.

Sangharakshita lehrt, es seien die Umstände des eigenen Lebens und der Aktivitäten, mit denen man sich beschäftigt, die helfen, formale Dharma-Übung und Dienst am Dharma so umzuwandeln, dass sie das Anhaften am Ich wirklich durchbrechen und so ermöglichen, dass der Strom des Dharma durch einen hindurchfließen kann. Man braucht den Rahmen eines dharmischen Lebensstils, um auf solche Weise den Dharma zu üben und ihm zu dienen.

Unterstützende Bedingungen

Was aber ist ein dharmischer Lebensstil? Ist damit letzten Endes ein Leben als Mönch oder Nonne gemeint, wie es viele Zweige der buddhistischen Überlieferung behaupten würden, ob ausdrücklich oder nicht? So sehr Sangharakshita seine Schülerinnen und Schüler zu einem klösterlichen Leben im „Sutra-Stil“ anregt, sofern sie dazu in der Lage sind, hat er doch keinen klösterlichen Orden gegründet.²¹ Angesichts des Vorherrschens von klösterlichem Formalismus wie auch der komplexen Vielfalt des modernen gesellschaftlichen Lebens hat er es grundsätzlich vorgezogen, die Prinzipien zu klären, die einem dharmischen Lebensstil zugrunde liegen, und zur Entwicklung von Lebensweisen zu ermutigen, die sie verkörpern.

Das vorrangige und offensichtlichste Prinzip eines dharmischen Lebensstils ist, dass er Dharma-Übung und Dienst am Dharma unterstützt. Das ist ziemlich offensichtlich und wurde auch oft besprochen, so dass ich hier nur kurz die wichtigsten Elemente wiederhole, um die geht. Zunächst einmal sollten der eigene Lebensstil und besonders die Art, auf welche man seinen Lebensunterhalt verdient, ethisch sein und vor allem mit den vom Buddha selbst in seiner Erläuterung von *samyak-ājīva* [vollkommener Lebenserwerb] niedergelegten Prinzipien übereinstimmen. Man kann darunter weitere Themen fassen, die gewöhnlich nicht in diesem Rahmen bedacht werden, zum Beispiel eine lokal und global verantwortliche Mitwirkung als Staatsbürger:in, Umweltbewusstsein und eine radikalere Vermeidung von Aktivitäten, die Leid für andere Wesen mit sich bringen, wie es beispielsweise in der Milch verarbeitenden Industrie der Fall zu sein scheint. Obwohl sich nicht jede und jeder entschließen wird, den eigenen Lebensstil in solchem Detail zu überprüfen, ist eine tiefe Sorge hinsichtlich der Folgen der eigenen Lebensweise für andere, ob Mensch oder nicht, wie auch für einen selbst zweifellos eine unverzichtbare Basis, um von der Ich-Anhaftung frei zu werden.

Unterstützung für die eigene Dharma-Übung und *seinen* Dharma-Dienst wird man auch von anderen Dharma-Übenden und Dharma-Dienern erhalten, und zwar durch ihre Anleitung, Anregung und Kameradschaft. Man lernt den Dharma von jenen, die erfahrener sind als man selbst, ganz beson-

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

ders von denen, die echte *kalyāṇa-mitratā* zu geben vermögen, eine Freundschaft, die ihrem Wesen nach die eigene Erfahrung des Dharma vertieft. Ein dharmischer Lebensstil, der nicht auch ein großes Maß an im Dharma gegründeter Freundschaft enthält, wird ein einsamer und schwieriger, für die meisten wahrscheinlich ein nahezu unmöglicher Lebensstil sein.

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

Sehr viele in der so genannten „entwickelten“ Welt, die eher ein Mittelklasse-Leben führen, sind vom krassesten Druck dieser Art befreit. Hier liegt das Hauptproblem im Klima eines vorherrschenden Materialismus, der eine Art existenzielle Lähmung erzeugt, die nur durch den individualistischen Antrieb belebt wird, die neuesten Produkte unseres bemerkenswert effizienten Wirtschaftssystems zu konsumieren, eines Systems, das immerhin höchst effizient unser Verlangen stimuliert und füttert.

Man muss also schöpferische Bedingungen finden oder schaffen, die ethisch sind, reichlich Gelegenheit für *kalyāṇa-mitratā* geben und psychisch, kulturell und ästhetisch die eigenen dharmischen Bemühungen unterstützen. Außergewöhnliche Menschen, wie anscheinend auch der Buddha einer war, machen Fortschritte, ganz gleich wie ihre Umstände aussehen, beziehungsweise sie unternehmen aktive Schritte, ihre Umgebung so zu gestalten, dass sie ihre Bemühung unterstützt. Die meisten finden es, selbst wenn sie aufrichtig inspiriert sind, sehr schwierig, gegen den Strom voranzukommen.

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

Anhaftung und Entsagung

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

Ein wahrhaft dharmischer Lebensstil widersteht dieser Art von Verfestigung und gibt uns die Freiheit, uns auf immer direktere Weise mit der grundlegenden Tiefenstruktur der Ich-Illusion und des Anhaftens zu befassen und uns für transzendierende Inspirationen zu öffnen. So hat man traditionell ein Leben der Entsagung verstanden und geübt, in dem allmählich alles aufgegeben wird, was das Problem vertieft und verhärtet, wodurch man vermeidet, dass es sich weiter verstärkt. Natürlich ist es zumindest möglich, auch inmitten von Besitztümern, Menschen und einer gesellschaftlichen Stellung gänzlich frei von Anhaftungen zu leben, so wie es am Beispiel des Bodhisattvas Vimalakīrti gezeigt wird, denn letztendlich liegt das Problem im Geist. Je weniger man aber entsagt, desto mehr wird man daran arbeiten müssen, die eigenen Anhaftungen zu überwinden, solange man weiterhin von deren Objekten umgeben ist – und das ist gewiss kein leichtes Unterfangen. Solange man diese Ich-Anhaftung nicht mehr oder weniger endgültig gelöst hat, wird alles, was kein Leben fortschreitender Entsagung ist, nur dazu tendieren, sie zu verstärken.

Wenn man über Entsagung spricht, ist es wichtig zu betonen, dass damit keine ungesunde psychische Unterdrückung gemeint ist. Ein Lebensstil der Entsagung, der irgendeinen Wert hat, kann nicht ohne Genuss sein, ob physischer oder geistiger Art. Sangharakshita sagte sogar, man solle nicht versuchen, die „niederen“ Vergnügen im Leben aufzugeben, bevor man eine deutliche Erfahrung der „höheren“ gemacht habe, da man sonst wohl mit irgendeiner psychischen Verfremdung zu rechnen hätte oder es wäre schlicht Heuchelei. Es ist nötig, das zu betonen, weil im westlichen Kulturkreis „Fleischeslust“ gewöhnlich mit dem „Teufel“ gleichgesetzt wird und körperliche Freuden als sündig angesehen werden. Im Buddhismus gibt es derlei Gleichsetzungen nicht; eher wird betont, die Freuden des Fleisches seien verhältnismäßig oberflächlich und flüchtig und könnten tiefere, andauernde Unruhe nicht lösen, sondern uns eher von deren Lösung ablenken. Es geht also nicht darum, Genuss, sondern Sucht in dem Sinn zu vermeiden, dass man sein Glück mit bestimmten Objekten identifiziert und ständig nach ihnen greift, sie zum Teil der eigenen Ich-Identität macht. Und es ist schwierig, der Sucht zu entgehen, wenn man weiterhin das Suchtmittel einnimmt.

Lebensstil in unserer Bewegung

Wie steht es also heute hinsichtlich eines dharmischen Lebensstils in der Triratna-Gemeinschaft? In den ersten Jahre der Bewegung gab es im Westen starke bindende Vorstellungen darüber, was als wünschenswerter Lebensstil galt. Im Großen und Ganzen ging man davon aus, die beste Lebensform habe „halbklösterlich“ oder sogar klösterlich zu sein: Leben in einer gleichgeschlechtlichen Wohngemeinschaft, Arbeit in einem Unternehmen Rechten Lebenserwerbs auf Teambasis, Mitarbeit in einem Dharma-Zentrum, von finanzieller Unterstützung statt von Lohn leben, sich keine neuen familiären Pflichten zulegen, sofern man sie nicht schon hatte, und nicht zulassen, dass sexuelle Beziehungen einen zentralen Platz im eigenen Leben einnahmen. Etliche Jahre lang lebten die meisten Ordensangehörigen mehr oder weniger auf solche Weise, und sie taten das mit einem unterschiedlichen Maß an Begeisterung oder Unbehagen. Mit der Zeit verlagerte sich das Gewicht: Mehr Menschen, die nicht auf solche Weise lebten, wurden in den Orden aufgenommen, und manche, die bisher so gelebt hatten, hörten damit auf.

Seit einigen Jahren wird der maßgebliche Lebensstil der Vergangenheit nur von einer – allerdings bedeutsamen und sehr einflussreichen – Minderheit befolgt. Offensichtlich üben viele gute und treue Ordensmitglieder und Mitras effektiv den Dharma, ohne in allen oder auch nur einer einzigen der Institutionen mitzuwirken, die einmal als wesentlich für einen wahrhaft dharmischen Lebensstil galten. Dies wird bei der Ordination vieler Männer und Frauen, die beispielsweise verheiratet sind und

Familien haben – in Indien sind die meisten Ordensmitglieder verheiratet, und es gibt nur ganz wenige Ausnahmen –, aktiv anerkannt und auch akzeptiert. Zurecht liegt das Hauptgewicht darauf, wie effektiv der oder die Einzelne zu den Drei Juwelen Zuflucht nimmt, und nicht darauf, ob sie in einer Wohngemeinschaft leben.

Das Reifen der Bewegung im Westen bedeutete auch, dass es heute wenig oder kaum Gruppen- druck gibt, sich einem vorgegebenen Lebensstil anzupassen. Im Allgemeinen fühlen die Menschen sich freier, so zu leben, wie es ihnen am meisten liegt – ungeachtet dessen, ob sie damit eine Wahl treffen, die ihre Verpflichtung zum Dharma tatsächlich unterstützt. Gewissermaßen ist dies eine positive Entwicklung, die es den Menschen erleichtert, ihren Lebensstil individuell zu bestimmen. Dadurch ist ihre Beteiligung an Wohngemeinschaften, Teams Rechten Lebenserwerbs und so weiter vermutlich bewusster und kommt mehr vom eigenen Herzen. Das trägt dazu bei, dass diesbezüglich die allgemeine Atmosphäre im Orden und in der Bewegung heute weniger polarisiert ist, und man sich gegenseitig mehr respektiert.

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

Da heute die Richtschnur der Bewegung zumindest im Westen weniger klar umrissen ist, müssen die Einzelnen ihre Entscheidungen bewusster fällen. Wenn sie überlegen, auf welche Weise sie gerne leben möchten und dabei alles vermeiden wollen, was aus moralischer Sicht töricht wäre, müssen Dharma-Übende die oben erwähnten Prinzipien im Sinn behalten: sich möglichst frei von übermäßigen materiellen Sorgen und Unsicherheit halten, genügend Zeit und Energie für formale Dharma- Übung haben, aktive Unterstützung, Anleitung und Ermutigung durch andere erhalten und Ablenkungen vermeiden, die den Geist betäuben.

Darüber hinaus gibt es das tiefer gehende Thema der Entsagung, das in der Praxis nicht immer leicht zu lösen ist, ganz besonders in Anbetracht der Effizienz und Allgegenwart der modernen Konsumwirtschaft und der Freiheit der liberalen Demokratien. Man wird darauf achten müssen, inwieweit die eigenen Entscheidungen dazu tendieren, die Ich-Identität weiter zu verfestigen, indem man um sich herum, durch Beziehungen, Besitz, Status und Einstellungen, der eigenen inneren Ich-Anhaftung sichtbare Form verleiht. Das ist selbstverständlich ein natürlicher Hang der *prthagjanas*, dem wir alle unterliegen, ganz gleich wie unser Lebensstil auch aussehen mag. Manche Lebensstile sind jedoch leichte Beute für diese Tendenz und erschweren es deutlich, die eigenen Identifizierungen zu durchschauen und aus ihnen auszubrechen, damit sich *dharma-niyāma*-Prozesse entfalten können.

Eine unterstützende Umgebung reicht nicht aus

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

Wie wir immer wieder gesehen haben, ist das Hauptthema des Dharma-Lebens die endgültige Vernichtung der grundlegenden Struktur der Ich-Anhaftung, damit *dharmā-niyāma*-Prozesse sich entfalten können. Dharma-Übung, Dienst am Dharma und ein dharmischer Lebensstil sind so, wie sie bisher beschrieben wurden, unverzichtbar, doch sie reichen nur selten aus, um jene tief verwurzelte instinktive Gewohnheit zu durchbrechen.

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

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

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

Es ist also nötig, die Dynamik des Zerbrechens der Ich-Anhaftung noch weiter zu untersuchen.

Realer spiritueller Tod und reale spirituelle Wiedergeburt

Wir versuchen hier herauszufinden, was wahrer spiritueller Tod und wahre spirituelle Wiedergeburt ausmachen. Unsere Praxis, die von einem disziplinierten Lebensstil im Rahmen unseres Dienstes am Dharma unterstützt wird, sammelt und erhebt unsere Energien und lässt dharmische Reflexion zu unserer zweiten Natur werden. Damit sind wir fähig, das Leben von ganzem Herzen anzugehen, und dabei wird sich unser Denken immer spontaner den tiefen Wahrheiten des Dharma zuwenden, während das Leben um uns herum seinen Gang geht. Dann kommt irgendwann mitten im Leben der Augenblick, wo wir diese Wahrheiten in jedem Moment des Erlebens widergespiegelt sehen, jenseits von Denken. Wir werden das, was wir für „uns“ oder „mich“ gehalten haben, als bloßes Bündel von Gewohnheiten erkennen. Ein Freund hat das mir gegenüber so ausgedrückt: Wir sehen dann, dass es nicht etwa so ist, dass ich Reaktionen *habe*, sondern dass ich Reaktionen *bin*. Damit beginnen wir, spirituell zu sterben; wir haben den Punkt erreicht, an dem jene Abwehrreaktionen die Mauern des Ich nicht mehr aufrechterhalten können, weil wir endgültig und direkt ihre totale Künstlichkeit erkannt haben.

Dharma-Übung sowie Dienst am Dharma und ein disziplinierter Lebensstil werden uns auch in Einklang mit dem Buddha bringen, da wir uns dadurch für den Dharma öffnen, den er verkörpert und dem er gedient hat. Auf die eine oder andere Weise werden wir schon über seine Eigenschaften

meditiert und eine sich vertiefende Empfänglichkeit für die Wirklichkeit entfaltet haben, die sie ausdrücken. In jenem Moment, in dem wir diese ichhaften Schutzmechanismen loslassen, werden wir in uns vielleicht Beweggründe verspüren, eine Kraft oder Energie, die nichts mit unseren persönlichen Interessen zu tun hat, sondern sozusagen überpersönlich ist. Und wir werden uns ihr freudig hingeben. Wie Sangharakshita sagte, nachdem er mit der Übung seines *sādhana* begonnen hatte: Von nun an werden wir „von dieser Dimension geführt“.

Sangharakshita sagt, dass neben allem, was schon besprochen wurde, Intensität eine unverzichtbare Voraussetzung ist, damit dies eintreten kann, unabhängig davon ob es tatsächlich ein „Moment“ von Tod und Wiedergeburt ist oder bloß eine allmähliche, vielleicht kaum wahrnehmbare Verlagerung im Schwerpunkt unseres Seins. Unser Leben muss immer rückhaltloser auf den Dharma ausgerichtet werden. Was immer wir tun, wo immer wir sind, was immer unsere Ziele sind, das alles muss mehr und mehr vom Geist des Dharma durchdrungen werden. Unsere Energien, Motivationen, Bestrebungen und sogar unsere Träume müssen auf den Dharma ausgerichtet sein. Früher oder später wird die schiere Intensität unseres Engagements uns auf eine Weise mit unserer grundlegenden Ich-Anhaftung konfrontieren, der wir nicht mehr ausweichen können.

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

Die Intensität unserer eigenen Bemühungen und die Intensität der Situation haben diese intensive Beschämung hervorgebracht. Und diese Intensität hält uns in unserer Demut. Wir können nicht aufhören zu reagieren, und sei es nur innerlich, aber wir können unsere Reaktion nicht vor uns selbst rechtfertigen, weder mit Schuldzuweisung oder anderen Arten der Rationalisierung. Unsere Verpflichtung dem Dharma gegenüber ist zu intensiv, um uns so leicht davonkommen zu lassen. Wir müssen in die Tiefen unserer eigenen Gefühle hineinschauen, unsere Reaktionen ergründen, bis wir am Grund angelangt sind, dem Ich-Anhaften, das nun gezwungen ist sich zu zeigen. Dann können wir es als das erkennen, was es tatsächlich ist, ein künstliches Konstrukt, das die Ursache all unseres Leids und unheilsamen Tuns ist, das daraus hervorströmt. Und wir können erkennen, dass es nicht den geringsten Wert für uns hat und wir es nicht weiterhin erhalten müssen. Dann können wir mit dem Buddha ausrufen: „Doch nun, Haus-Erbauer, bist du erkannt!“ Und wenn wir zwar vielleicht noch nicht sagen können, „dieses Haus [des Selbst] wirst du mir nicht wieder erbauen“, so wissen wir doch, dass wir das „Haus“ rasch abreißen können, wann immer es neu aufgebaut wird. Irgendwann werden wir dann den letzten Siegeschrei ausstoßen: „Deine Dachsparren sind zerbrochen, der Firstbalken zerschmettert. Der [bedingte] Geist wurde ebenfalls zerstört: Das Erlöschen des Begehrens ist erreicht.“²³ Dann

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

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

werden alle unsere Energien mühelos in jenen Dienst am Dharma einströmen, der im Mittelpunkt unseres intensivierten Lebens stand.

Man kann das Wirken dieser Intensität aus einem anderen Blickwinkel betrachten; vielleicht hängt es vom Temperament ab, dass „Hass“- bzw. „Gier“-Typen dies unterschiedlich erleben. Vielleicht empfinden wir die Intensität der Not um uns herum so stark, unsere Selbst-Verliebtheit schlichtweg zerreißt und uns aus uns selbst aufschreckt. Sangharakshita beschreibt die Erfahrung seines Gefühls in Nagpur 1956, „eine unpersönliche Kraft“ zu sein. Die überwältigende Notwendigkeit, jene Hunderttausende neuer Buddhisten zu trösten und anzuleiten, schien ihn schlicht und einfach sich selbst vergessen zu lassen. Er hatte schon ein höchst lebendiges Gespür für die Bedeutung des Dharma für die Menschheit und hatte sich selbst seinem Dienst geweiht, zumal seit sein Lehrer ihn in Kalimpong mit den Worten zurückgelassen hatte, er solle „hier bleiben und für den Buddhismus arbeiten“. Doch seinem eigenen Bericht zufolge wurde diese Not, die überall groß war, von vielen, denen er begegnet war, nicht sehr stark empfunden. Nun aber gab es ungeheuer viele Menschen, die sich für den Buddhismus als der Lösung ihrer unmittelbarsten Probleme entschieden hatten, und sie waren jetzt verzweifelt auf die Hilfe des Dharma angewiesen. Das genügte, um etwas aus ihm hervorzubringen, was über ihn als Person hinausging.

Die dritte Stufe des Bewusstseins

Sangharakshita lehrt, diese Art von Intensität werde am ehesten in einem Team klar entschlossener Dharma-bender aufkommen, die miteinander in einer schlichten, dharmischen Weise leben und dabei eng und intensiv im Dienst des Dharma zusammenarbeiten. Diese Bedingungen bieten die beste Voraussetzung, um in den Strom des Dharma einzutreten. Eine solche Dharma-Gemeinschaft bildet die beste Grundlage, damit *bodhicitta* entstehen kann. Diese Einsicht war einer der Schlüssel, die Sangharakshita zur Gründung des Buddhistischen Ordens Triratna und der Triratna-Gemeinschaft veranlassten.

Wenn Menschen zusammenkommen, die durch eine gemeinsame Vision und Absicht tief miteinander verbunden sind, bündeln sich ihre Bemühungen in einer Dynamik, die sie voranbringt und über sie selbst hinauswachsen lässt. Das ist Sangha. Wenn sie in echter Harmonie, Offenheit und gegenseitigem Vertrauen miteinander verbunden sind, werden die Schwächen der Einzelnen aus dem Weg geräumt und die Stärken aller tragen selbstlos zum gemeinsamen Dharma-Dienst bei. Miteinander erzeugen sie eine mächtige Strömung, durch die sie alle simultan weitergetragen werden. Wenn alle Bedingungen der Dharma-Übung und des Lebensstils gegeben sind, dann wird eine Intensität des Zusammenspiels geschaffen, aus dem heraus etwas ins Spiel kommt, was mehr ist als die Summe der Einzelnen: *Bodhicitta* entsteht, *dharm-niyma*-Prozesse beginnen zu fließen. Sangharakshita betont, man denke in dieser Art von Situation nicht, dass dies irgendeinem bestimmten Menschen widerfahre, auf eine solche Weise wird es nicht empfunden. Jenseits des persönlichen Bewusstseins der Einzelnen entsteht aus der Qualität des Zusammenspiels aller ein Bewusstsein oder eine Energie berpersnlicher Art. Er hat dies auch als „dritte Stufe des Bewusstseins“ bezeichnet.

Dieses Bewusstsein ist weder die Gesamtsumme der beteiligten individuellen Bewusstseine, noch ist es eine Art kollektives Bewusstsein, sondern ein Bewusstsein einer ganz anderen Art oder Ebene, für die wir im Englischen [und Deutschen] kein Wort haben, wofür aber vielleicht das russische Wort *sobornost* einen Fingerzeig gibt.²⁴

²⁴ Sangharakshita, *Die Geschichte meiner Zufluchtnahme*.

Der Orden und die dritte Stufe des Bewusstseins

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

Für manche ist dieses Reden von einer „überpersönlichen Kraft“ oder einer „dritten Stufe des Bewusstseins“ bloße Rhetorik oder sogar Wunschenken. Sie weisen auf all die Probleme im Orden hin: den Mangel an Harmonie, das Unheilsame, Verwirrung und sogar auf spirituelle Schläffheit. Das gibt es alles, kann nicht geleugnet werden; gleichwohl gibt es noch viel mehr zu bezeugen, auch im Bereich ganz gewöhnlicher Tugend und Gutwilligkeit. Manche, ob Ordensangehörige oder nicht, erleben vielleicht gar nichts Ich-Transzendierendes im Orden. Man kann weder von ihnen verlangen, dass sie es tun sollten, noch kann man ihnen mit rationalen Argumenten beweisen, dass es das gibt. Doch viele von uns erfahren so etwas und fast alle sind deswegen zum Orden gekommen.

Beispielsweise kann man bei Ordensstreifen, besonders bei Ordenskonventen oder gewissen Retreats und dergleichen oft eine Atmosphäre erleben, die mal dichter und mal weniger dicht ist. Plötzlich scheint es, als sei jede und jeder über sich selbst hinausgehoben und habe an einem gemeinsamen Bewusstsein teil, das niemandes Individualität verneint und doch mehr ist als jede einzelne: jene „dritte Stufe des Bewusstseins“, über die Sangharakshita spricht, jenseits des individuellen und kollektiven Bewusstseins zugleich.

Diese Kraft ist eine Potenzialität, die ins Spiel kommen kann, wenn Ordensangehörige und andere mit hinreichender Intensität und Tiefe zusammenkommen, um dem Dharma zu dienen. Allgemein gesagt, je mehr sie mit anderen Angehörigen des Ordens in direkter Verbindung stehen, desto wahrscheinlicher ist es, dass der Funke zündet. Man sollte das allerdings nicht so verstehen, dass sie unbedingt die ganze Zeit über in persönlichem Kontakt miteinander sein müssen. Die Erfahrung des Alleinseins, sogar über längere Zeit, ist ein sehr wichtiger Bestandteil. Auf der Grundlage von Dharma-Übung alleine zu sein, intensiviert das eigene Gefühl existenziellen Alleinseins, was die einzige Basis einer echten Verbindung mit anderen ist.

Wenn man es zulässt, dieses Alleinsein umfassend zu fühlen, dann wird man sogar, wenn man allein ist, eine Verbindung mit anderen erleben. So beschrieb Sangharakshita seine Erfahrung auf einer langen Einzelklausur in den frühen Ordensjahren. Er hatte mit anderen Ordensmitgliedern einige Wochen lang keinerlei Kontakt gehabt, doch er sagte, er habe sie spüren können, als ob sie alle um ihn herum gesessen hätten, und dies sogar an ganz bestimmten Plätzen in einem großen Kreis. Wenn der eigene Kontakt mit Menschen sehr lebendig ist, bricht die Verbindung nicht ab, wenn man physisch voneinander getrennt ist. Ähnlich erging es Sangharakshita, nachdem er Indien verlassen hatte. Er sagt, er habe keinerlei Notwendigkeit empfunden, durch Briefe mit seinem Lehrer Dharmo Rimpoche in Verbindung zu bleiben, da er sich nie von ihm getrennt fühlte.

Der Orden ist somit der primäre Rahmen, innerhalb dessen Ordensangehörige gemeinsam dem Dharma dienen, und in meiner Erfahrung ist er im Allgemeinen als solcher auch effektiv. Man kann das besonders dann spüren, wenn eine große Anzahl von Ordensangehörigen zusammenkommen, und

deshalb sind solche Zusammenkünfte so wichtig. Das sind ganz besondere Umstände, die aus praktischen Gründen gewöhnlich nicht länger als einige Tage aufrechterhalten werden können. So sind das eher seltene Gelegenheiten.

Wenn wir wirklich möchten, dass das, was sich wie eine überpersönliche Kraft anfühlt, durch uns wirkt, um die Welt zu verwandeln, dann müssen wir Bedingungen von solcher Art im täglichen Leben schaffen. Wir müssen Wege finden, uns wirksam mit Ordensmitgliedern und anderen im Dienst des Dharma auf der Basis von Dharma-Übung und einem entsprechenden Lebensstil zu engagieren. Was dann hervortritt, ist eine lebendige Kultur oder Atmosphäre, die andere, die damit in Kontakt kommen, ganz direkt anrühren wird. Im besten Fall wird diese Art von Kultur mehr in sich tragen als die Gesamtsumme dessen, was jede und jeder Einzelne dazu beiträgt, sogar etwas vom tausendarmigen Avalokiteśvara.

Die meisten Ordensmitglieder geben sicherlich ihr Bestes, um all die Faktoren in ihr Alltagsleben zu bringen, die es ihnen ermöglichen, als Avalokiteśvara zum Orden beizutragen, obwohl wir alle zweifellos viel mehr tun könnten. Menschen unterscheiden sich in Bezug auf ihre Ressourcen, Umstände, Temperamente, Fähigkeiten und Neigungen, und das führt zu vielen unterschiedlichen Arten zu üben, zu leben und dem Dharma zu dienen. So wertvoll diese Verschiedenartigkeit sein mag, wirkt sie doch auch zerstreuend, zumal dann, wenn der Orden sich geographisch weiter verbreitet und zahlenmäßig wächst. Das erschwert es, ein Gefühl für den gemeinsamen Dienst am Dharma zu haben. Manche sind zweifellos so tief in den Orden eingetaucht, dass sie nie aufhören, ihre Mitwirkung daran zu spüren, ob sie nun oft mit anderen Ordensmitgliedern zusammenkommen oder nicht. Die meisten werden aber regelmäßigen direkten Kontakt mit jenen brauchen, die ihre Bestrebungen teilen, damit sie ein lebendiges Gefühl geteilten Dienstes am Dharma aufrechterhalten können.

Aus diesem Grund benötigt der Orden Kanäle regelmäßigen Kontakts zwischen Gruppen von Ordensmitgliedern und von Zeit zu Zeit zwischen allen Ordensmitgliedern oder wenigstens all denen, die sich die Mühe machen können oder wollen zusammenzukommen. Wir kommen zusammen, um unser Gefühl zu erneuern, gemeinsam dem Dharma zu dienen, damit es möglich wird, dass Avalokiteśvara immer umfassender im Orden verkörpert wird. Darin liegt die eigentliche Bedeutung der für den Orden typischen Grundstruktur von Kapiteltreffen, Ordenstagen und -wochenenden, Retreats und Konventen. Die örtlichen, regionalen und internationalen Ordens- und Kapitel-Koordinatoren dienen dem Zweck, diese Struktur lebendig und gesund zu erhalten. Ihre regelmäßigen Zusammenkünfte leisten einen wichtigen Beitrag zur Wahrung jenes Gefühls von Harmonie in einem gemeinsamen Vorhaben.

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

Die Schwierigkeiten, zu denen es kommt, wenn die meisten Ordensmitglieder nicht viele Überschneidungen miteinander haben, sind in Indien ganz deutlich, wo fast alle verheiratet sind und Familie haben sowie beruflich stark eingebunden und beansprucht sind. Trotz ihrer beeindruckenden Aufrichtigkeit und Hingabe ist es für die meisten ein Kampf, im Alltag ein Gefühl dafür lebendig zu erhalten, dass sie Teil einer spirituellen Gemeinschaft sind, die gemeinsam dem Dharma dient, und

das ungeachtet ihres unbezweifelbaren Vertrauens in ihre Lehrer und den Orden. Das trifft zweifellos auch für viele Ordensangehörige im Westen zu, obwohl für sie die Umstände für Begegnungen im Allgemeinen günstiger sind, sofern sie willens sind, sie zu nutzen.

Noch mehr ist daher nötig. Anscheinend vermag der gesamte Körper des Ordens ein Gefühl gemeinsamen Dharma-Dienstes zu bewahren, sofern es nur genügend Ordensmitglieder gibt, deren tägliches Leben überlappt, weil sie zusammen leben oder/und arbeiten. Wo Ordensmitglieder auf der rechten Grundlage in Wohngemeinschaften, gemeinsamen Projekten und persönlichem Umgang verschiedener Art zusammenkommen, kann eine Intensität aufgebaut werden, die den ganzen Orden beeinflusst. Jene, die einem kollektiven dharmischen Lebensstil folgen, profitieren selbst davon, aber sie tragen dadurch auch zum größeren Ganzen bei. Durch ihre Interaktion erzeugen sie ein soziales Feld oder eine Kultur, die sich anderen Ordensmitgliedern – und sogar darüber hinaus – mitteilt.

Aus diesem Grund empfiehlt Sangharakshita weiterhin denselben Lebensstil, wie er es immer schon getan hat: Leben in einer gleichgeschlechtlichen Gemeinschaft, Arbeiten in einem Unternehmen Rechten Lebenserwerbs auf Teambasis, Mitwirkung in einem Dharma-Zentrum, Lebensunterhalt in Form von Unterstützung statt Lohn, keine familiären Verantwortlichkeiten, sofern man solche nicht schon hat, und Nicht-Zulassen, dass die eigenen sexuellen Aktivitäten in der eigenen Lebensweise einen zentralen Platz einnehmen.

Auch wenn er dazu rät, weiß er natürlich, dass es möglich ist, den Dharma effektiv zu üben, ohne dass man sich selbst an allen oder auch nur einer „halbklösterlichen“ Institutionen beteiligt. Es sollte auch betont werden, dass es zum Beispiel nicht reicht, bloß in einer gleichgeschlechtlichen Wohngemeinschaft zu leben. Anscheinend haben manche die schlichte Tatsache, dass sie auf solche Weise lebten, mit Dharma-Übung und -Dienst verwechselt. Eine ganze Reihe von Wohngemeinschaften hatte bloß als mehr oder weniger geteilte Wohnungen Bestand, kaum anders als eine Studentenwohnung, wiewohl ihre Bewohner eher alternde Studenten waren. Unter solchen Umständen gibt es nur wenig tiefe und effektive Begegnung miteinander und kaum einen darüber hinausgehenden Beitrag zum Dharma. Demgegenüber unternehmen andere Ordensmitglieder trotz großer familiärer Verpflichtungen und einem verantwortungsvollen Beruf kraftvolle Anstrengungen in ihrer Dharma-Übung; sie arbeiten aktiv für den Dharma und nehmen voll am Leben des Ordens teil. Wahlmöglichkeiten im Lebensstil bieten Gelegenheiten, die man allerdings auch nutzen muss.

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

Neue Gesellschaft

Im besten Fall ist ein solches Feld, eine solche Kultur mit einer Atmosphäre, vielleicht sogar einer Kraft erfüllt, die mehr als die Summe der beteiligten Individuen ist. Im Lauf der Jahre gab es dies meiner Erfahrung nach in manchen Situationen ab und an und sogar nicht einmal selten. Oft gab es bei den leitenden und den übrigen Beteiligten eine zu geringe Reife, um diese zarte Erscheinung länger als einige Monate oder Wochen, vielleicht sogar nur Tage oder Minuten andauern zu lassen. Aber für eine Weile gab es sie, so wie das Zur-Erde-Sinken jenes „schönen, schimmernden Balls“,

den Sangharakshita in der Luft schweben sah, als er seine erste Dharma-Arbeit offiziell begann.²⁵ In solchen Fällen geht die feine Balance nach einer gewissen Zeit wieder verloren, und fürs Erste scheitern die Institutionen oder verwandeln sich in etwas weniger Ideales.

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

Eine große Bandbreite von Faktoren ist in allen diesen Situationen erkennbar, beispielsweise ein gewisser Grad von Stabilität und kollektiver Erfahrung, gute Organisation, effektives Finanzmanagement sowie eine Führung, die eine dharmische Richtung beizubehalten vermag, dabei aber zugleich auch Möglichkeiten zur Mitwirkung eröffnet. Dabei ist ein hervorstechendes Element, dass es in ihnen allen einen Kern von Menschen gibt, die miteinander in sehr aktivem und tiefem regelmäßigem Kontakt stehen, und damit ist hier persönlicher, täglicher Kontakt gemeint. Fast immer wird dieser Kern von Menschen an einem Projekt zusammenarbeiten, das dem Dharma dient, je direkter, desto besser. Häufig werden die meisten Schlüsselpersonen in Wohngemeinschaften zusammenleben, entweder alle in derselben oder auch in verschiedenen, deren Mitglieder regen Austausch untereinander haben.

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

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

Zueignung

In diesem Artikel versuchte ich wie in den vorausgegangenen, einige Fäden miteinander zu verknüpfen, die sich in meinen Gesprächen mit Sangharakshita während der letzten drei Jahre gezeigt haben. Manches von dem, was ich hier angesprochen habe, entnahm ich direkt aus unseren gemein-

²⁵ Es handelt sich dabei um die offizielle Gründung der Young Men's Buddhist Association in Kalimpong, die er in seinen Memoiren beschrieb. Sangharakshita, *Facing Mount Kanchenjunga*, S. 38.

samen Gesprächen, anderes ergab sich erst später daraus. Wie zuvor auch habe ich ihm gezeigt, was ich geschrieben habe, und er bestätigte, dass ich ihn nicht falsch darstelle und dass meine Ausführungen über das, was er gesagt hat, mit seinem eigenen Verständnis übereinstimmen.

Ich habe hier versucht, auf meine eigene Weise zu vermitteln, was ich aus meiner Kommunikation mit ihm, die für mich persönlich außerordentlich wichtig war, entnommen habe. Doch in gewissem Sinn ist in unseren Gesprächen nichts Neues aufgekommen: Das meiste, was wir berührt haben, ist bereits in seinen früheren Schriften, Vorträgen und ganz besonders seinen Seminaren zu finden – obwohl ich glaube, dass er die Prinzipien, auf die er Wert legt, viel klarer und unzweideutiger ausgedrückt hat als je zuvor. Aber in meinem eigenen Verständnis des Dharma habe ich eine neue und viel tiefere Einheit gespürt, die nicht einfach aus Sangharakshitas Worten kam, sondern aus dem Geist, der diese Worte ausdrückte. Und das suche ich hier nach bestem Vermögen zu vermitteln.

Bei dieser Gelegenheit habe ich mein Bestes gegeben, um die Einheit von Sangharakshitas Vision im Verhältnis zur praktischen Manifestation des Ordens und der Bewegung darzustellen. Es gibt eine direkte Entsprechung zwischen seinem Leben, dem Wesen einer über das Persönliche hinausgehenden Erfahrung, seinem Verständnis des Dharma im Sinne der karmischen und dharmischen Bedingtheit, der besten Art, den Dharma zu üben und zu leben, und der Kultur und den Institutionen unserer Bewegung. Nur wenn wir diese Einheit voll und ganz schätzen können, werden wir, so glaube ich, auf eine solche Weise leben, dass sich die Prozesse des *dharmā-niyāma* einstellen können.

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

Natürlich habe ich diese Erfahrung von Polarität auch zu anderen Zeiten noch überzeugender in mir selbst gespürt: manchmal beim Meditieren, manchmal beim Stillsitzen und Nichtstun, manchmal inmitten eines Dharma-Vortrags, den ich vor eine großen indischen Menschenmenge hielt, manchmal inmitten von Bestürzung, Verwirrung oder Verzweiflung; sie scheint ungebeten unter jedweden Umständen einzutreten. Zu solchen Zeiten wirkt dieses seltsame Bündel „subhütischer“ persönlicher Gewohnheiten und Reaktionen ziemlich bedeutungslos, sogar lächerlich und sollte nach Ansicht des bemerkenswerten ungarischen Romanciers Antal Szerb wohl „im Sinne schützender Zärtlichkeit und sanfter Ironie“²⁶ betrachtet werden. Das gibt mir immer größeres Vertrauen in den Buddha und seinen Dharma sowie in meinen Lehrer und seine Darlegung des Dharma. Meine Dharma-Übung befindet sich, so möchte es scheinen, auf der Seite des Überpersönlichen.

Der wichtigste Punkt in diesem Zusammenhang ist aber, dass ich diese Polarität zunehmend in jenen Situationen im Orden und in der Bewegung empfunden habe, die ich während der letzten paar Jahre erlebt habe; in meinem Fall ist das vorwiegend in Indien und in Großbritannien. Man kann leicht so viele Mängel und Probleme in ihnen allen finden – und es ist zweifellos unsere Pflicht, diese

²⁶ Antal Szerb, *The Pendragon Legend*. Pushkin Press, 2007.

anzuerkennen und zu lösen. Aber ich habe das Gefühl, dass etwas anderes durchscheint, und zwar mit wachsender Intensität, an vielen Orten und bei vielen Gelegenheiten.

Das ist meine Erfahrung, nur wird sie anscheinend nicht von allen geteilt. So findet man sich vielleicht im Gespräch mit jemandem, der auf dies oder das hinweist, was falsch oder nicht richtig gemacht wird – und man kann dem eigentlich nur zustimmen. Und doch ist während der ganzen Zeit *spürbar* und sogar sehr intensiv spürbar, dass auch etwas anderes gegenwärtig ist. Es ist, als ob du mit deinem Gegenüber auf eine Landschaft industrieller Verwüstung schaust, über der die Sonne gerade untergeht, und während dein Gegenüber von der Hässlichkeit und Ödnis des Ganzen spricht, siehst du das verlöschende Licht, das jede Form in ein goldenes Geheimnis verwandelt, von einem Himmel aus Feuer überwölbt. Du kannst ihn nicht aus seiner düsteren Betrachtung wecken oder aufrütteln. Wenn du es versuchst, wird er dich nur als einen der vielen abweisen, die sich weigern, dem Ekel der Dinge ins Auge zu sehen. So kannst du nur staunend betrachten, was die eigenen Augen alleine sehen.

Glücklicherweise gibt es auch andere Augen, die sehen. Es gibt in unserem Orden und der Bewegung viele, die spüren, dass mehr am Werk ist als unsere egoistischen Wünsche. Kurz gesagt bin ich überzeugt, dass der Orden wenigstens in einem gewissen Ausmaß den tausendarmigen, elfköpfigen Avalokiteśvara verkörpert, wie Sangharakshita lehrt, dass er es kann. Aus meiner eigenen Erfahrung glaube ich, dass *bodhicitta*, um es so zu nennen, durch viele von uns wirkt und dass die Bewegung in einem gewissen Ausmaß seine Manifestation ist. Sie wurde durch Sangharakshita von etwas gegründet, was ihm als überpersönliche Kraft oder Energie erschien, und diese ist weiterhin durch den Orden und die Bewegung am Werk, die auf solche Weise gegründet wurden. Es ist von größter Wichtigkeit, dass wir uns gestatten, dessen gewahr zu sein. Und es ist noch wichtiger, dass wir zusammenarbeiten, damit diese *dharma-niyāma*-Prozesse unter uns fließen.

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

An Sangharakshitas eigenem Leben und Lehren haben wir gesehen, dass man drei weit gefasste Bedingungsmuster unterscheiden kann, von denen abhängt, dass etwas entsteht, was über das bloß Persönliche hinausgeht: intensive Dharma-Übung, inspirierter Dienst am Dharma in engem Zusammenspiel mit anderen, und ein Lebensstil, der von ganzem Herzen dem Dharma gewidmet ist. Hier möchte ich vor allem auf die kollektive Dimension hinweisen. Bei unseren gemeinschaftlichen Institutionen, Systemen und Aktivitäten geht es nicht nur um persönliche Praxis. Wenn wir sie auf solche Weise sehen, werden wir sie leichthin verwerfen, wenn sie uns nicht gleich passen. Man kann sie aber nicht so leicht beiseiteschieben, denn sie sind Teil unserer Praxis, da sie uns helfen, unser kollektives Gefühl zu stärken, gemeinsam dem Dharma zu dienen – meine Teilnahme an einem Ordenswochenende wird dieses Gefühl vielleicht in anderen stärken, egal was es für mich tun mag. Wir müssen sie in diesem Geist annehmen und aktiv an ihnen teilnehmen, wenn der Orden weiterhin verkörpern soll, wofür der tausendarmige Avalokiteśvara steht.

Auch über Lebensstil sollten wir aus diesem Blickwinkel nachdenken. Es geht nicht einfach darum, einen Lebensstil zu wählen, der einem passt, so wie man sich vielleicht sein Frühstücksmüsli selbst zusammenstellt statt es aus dem Supermarktregal zu nehmen, auch wenn persönliche Vorlieben

zweifelloso eine Rolle spielen dürfen. Man muss erkennen, dass die Art, wie man lebt, in größerem oder geringerem Ausmaß zum Leben des Ordens beiträgt und damit auch zum fortgesetzten Wirken jener überpersönlichen Kraft oder Energie durch den Orden, die nach Sangharakshitas Gefühl durch ihn wirkte, als er ihn gründete. Wenn nicht eine ganze Menge von uns ihr Leben und ihre Arbeit auf täglicher Grundlage mit anderen Ordensmitgliedern teilen, wird es sehr schwierig sein, das Gefühl eines gemeinsamen Dienstes am Dharma lebendig zu halten. Neben dem persönlichen Nutzen, den die Beteiligten daraus gewinnen mögen, dass sie in einer Gemeinschaft leben oder in Projekten zusammenarbeiten, die dem Dharma dienen, leisten sie auch einen vitalen Beitrag zur Erhaltung der Bedingungen, die nötig sind, damit der ganze Orden ein Kanal für die Kraft des Dharma bleibt – vorausgesetzt natürlich, dass solche Gemeinschaften und Projekte wahrhaft in Dharma-Übung und -dienst gründen.

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

Ein persönlicher Anhang

Von den gewöhnlichen Körperbedürfnissen einmal abgesehen, ist für mich der Drang zu schreiben am unwiderstehlichsten. Wenn ich dann aber vor dem leeren Bildschirm sitze und die Finger über den Tasten bereit liegen, fange ich an tagzuträumen oder herumzutrödeln, vielleicht indem ich anfangen den Schreibtisch aufzuräumen oder meine Ordner zu sortieren. Wenn sich die Wörter irgendwann ordnen und einen halbwegs stimmigen Gedankengang zu formen beginnen, schweift mein Blick dauernd zur Uhr, ob es nicht schon Zeit für eine Tasse Tee ist. Es scheint eine riesige Verantwortung zu sein, die eigene Seele in die feste und beständige Gestalt von Worten einzupferchen: Verantwortung gegenüber der Wahrheit, der Zeit, Lesern und Leserinnen, mir selbst – und in diesem Fall gegenüber meinem Lehrer, dessen Denken ich hier darstelle und weiterführe. Das alles erscheint als so Durcheinander und jeder Strahl von Klarheit bringt ein Aber mit sich. Und ich weiß auch, dass das, was ich sage oder wie ich es sage und welche Begriffe ich dabei verwende, einigen auf die Nerven gehen wird. Ich weiß, dass jedes Wort ein Risiko birgt. Und dennoch schreibe ich.

Jede Schreibarbeit ist mit ihren eigenen, kennzeichnenden Kämpfen verbunden. In diesem Fall waren es besonders zwei. Der erste ist mir gut vertraut, nicht nur beim Schreiben, sondern in den meisten Lebensbereichen, auch wenn ich ihn diesmal besonders stark empfunden habe: die Mühe, Intuition in Ausdruck zu übersetzen. Im Verlauf meiner verschiedenen Gespräche mit Bhante wuchs

eine sehr tiefe und zwingende Intuition in mir, durch seine Worten eingepflanzt oder, zutreffender, durch den, der er ist. Die Intuition selbst ist formlos, doch nichtsdestoweniger mächtig, ein Störgeist im Hintergrund, der freigelassen werden will. Er verlangt Ausdruck in einer Form, die vernünftig und überzeugend ist, zugleich aber eine existenzielle Saite in den Lesern – wenigstens in manchen – berühren soll. Über Monate, vielleicht sogar ein oder zwei Jahre lösten sich unter der Oberfläche meines Geistes ausgeflockte Gedanken als Bruchstücke, manchmal eher trübe und nur halb geformt, manchmal leuchtend klar und stimmig, doch immer mit einem schmerzlichen Gefühl ihrer Unzulänglichkeit angesichts der überwältigenden Bedeutsamkeit der ihnen zugrunde liegenden Intuition. Das ist so schmerzhaft wie in jenen Träumen, in denen man weiß, dass man etwas tun muss, ohne sich genau zu erinnern, was es ist, und wo jede neue Drehung und Wendung der Handlung einen nur weiter von der Absicht fortträgt.

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

Meine zweite Last in Bezug auf diesen Artikel hat damit tun, was mein Thema mir selbst sagt. So sehr er für andere, ganz besonders für alle Ordensmitglieder geschrieben wurde, wurde er für mich geschrieben und in gewissem Sinn über mich. Er stellt mich in Frage, vielleicht mehr noch als alle anderen. Lebe ich selbst gemäß der Ermahnung, die die Intuition mir entwunden hat? Übe ich den Dharma leidenschaftlich genug? Folge ich einem Lebensstil, der meine Übung und meine Mitwirkung im Orden wahrhaft unterstützt? Diene ich dem Dharma mit ausreichend kooperativer Rückhaltlosigkeit? Die Antwort kann nur sein: Nein, nicht genug, niemals genug!

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

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

Während dieser ganzen Zeit war mein Leben und meine Arbeit ganz und gar darauf ausgerichtet zu helfen, die Institutionen unserer Bewegung aufzubauen und mich dafür einzusetzen den Dharma zu verbreiten. Das war natürlich in großem Maß ein Leben, das einer gemeinsamen Aufgabe gewidmet war, dem gemeinsamen Dienst am Dharma. Ein Höhepunkt war für mich ganz besonders meine Zeit in *Padmaloka*, wo ich half, zusammen mit einem bemerkenswerten Team von Freunden den Ordinationsprozess für Männer aufzubauen. Die *Madhyamaloka*-Gemeinschaft war eine komplexere und rätselhaftere Erfahrung, vielleicht auch deshalb, weil wir alle so viel unserer Zeit außerhalb der Gemeinschaft verbringen mussten, ob auf Retreats oder bei Besuchen von Stadt-Zentren, besonders auch außerhalb von Großbritannien. Nichtsdestotrotz empfand ich mein Leben in dieser Gemeinschaft vorwiegend als sehr befriedigend und einnehmend.

Schon vor der Ordination fühlte ich mich stark zum klösterlichen Leben hingezogen und wäre gerne ein Mönch gewesen, in gewissem Sinn hatte ich das Gefühl, dass ich das sein sollte. Mehrere Jahre lang hatte ich keine sexuellen Beziehungen und mich bewusst dafür entschieden, den größten Teil meiner Zeit als ausdrücklichen Aspekt der Dharma-Disziplin mit Männern zu verbringen. Ich vermochte aber Sex und romantisches Schwärmen nicht auf gesunde Weise zu überwinden und wusste, dass zwanghafte Abstinenz kein echter *brahma-cāriya*-Wandel war. So begann ich im Jahr 1982, nach langem Zögern und Zweifeln, Śrīmālā zu treffen, die damals mit ihren beiden kleinen Töchtern in Norwich lebte, einer Stadt in der Nähe von *Padmaloka*.²⁷ Von Anfang an war unsere Beziehung sehr positiv und liebevoll und auch voller gegenseitiger Rücksichtnahme und Achtung. Ich glaube, ich kann sagen, dass es die ganze Zeit über zwischen uns kaum ein böses Wort und niemals ein ernsthaftes Missverständnis gegeben hat. Meine Verbindung mit ihr wurde mit der Zeit zu einem der wichtigsten Fäden, der sich durch mein Leben zieht.

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

Um die Jahrhundertwende schien ich an einem Höhepunkt zu sein. Mein Leben lief damals offenbar außerordentlich gut. Ich trug Verantwortung für viele Aufgaben und tat das mit großer Begeisterung: Ich war internationaler Ordenskoordinator und Bhante ernannte mich im August 2000 zum ersten Vorsitzenden des Kollegiums der Öffentlichen Präzeptoren, denen er seine Verantwortung als Oberhaupt des Ordens übertragen hatte. Ich fühlte mich sehr engagiert und zutiefst erfüllt. Und inmitten von alledem begannen die Dinge sich aufzulösen.

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

Eines Tages würde ich diese Vorgänge gerne in Einzelheiten beschreiben, vor allem, um sie selbst besser zu verstehen. Einstweilen möchte ich nur sagen, dass es mir scheint, als hätte ich damals das Ende einer bestimmten Konstruktion meiner selbst erreicht. Meine Vorstellung davon, wer ich war

²⁷ Śrīmālā erzählt ihre eigene Geschichte in Srimala, *Breaking Free*. Windhorse Publications 1996.

und was ich tun sollte, konnte nicht mehr alle Kräfte in mir umfassen. Ich brach zusammen, oder besser, in gewissem Sinn brach ich in Stücke. Meine Beteiligung an allem, was ich so engagiert verfolgt hatte, kam allmählich zum Stillstand. Zwar unternahm ich den einen oder anderen entschlossenen Versuch, mich zusammenzureißen, doch jedes Mal scheiterte ich mangels Willenskraft, und manchmal enttäuschte ich dadurch leider auch andere Menschen. Ich stellte mich nicht zur Wiederwahl als Vorsitzender des Kollegiums und ich ließ auch viele andere Verantwortungen auslaufen. Es war eine sehr schmerzhaft und verwirrende Zeit. Ich hatte das Gefühl keinerlei klare Richtung zu haben, was für jemanden, der es wie ich gewöhnt war, genau zu wissen, wohin er ging, sehr schwierig war. Ich war unfähig, irgendwem gegenüber auszudrücken, was geschah, ich konnte es nicht einmal mir selbst gegenüber ausdrücken. Alles, woran ich glaubte, brach einfach weg. Das einzige wirklich stabile Element in meinem damaligen Leben war Śrīmālā. Ich besprach kaum mit ihr, was ich empfand, denn ich hatte keine Worte dafür, aber ihr gesunder Menschenverstand, ihre liebevolle Anteilnahme und anspruchslose Unterstützung waren vollkommen verlässlich, und ich bin ihr dafür zutiefst dankbar.

Ich ließ mich treiben. Mir schien, mein Wille konnte mich nicht mehr lenken, und ich entschloss mich mehr oder weniger bewusst einfach zu schauen, was passieren würde. Eines Tages, als ich mit Śrīmālā in Snowdonia (in Wales) wandern war, blickte ich ins Schaufenster eines Immobilienmaklers und die Verkaufsanzeige für ein heruntergekommenes kleines Landhaus irgendwo in den Bergen erregte meine Aufmerksamkeit. Das schien eine gute Ausrede, um die Gegend näher zu erkunden, und ohne die möglichen Folgen unseres Tuns ernstlich zu erwägen, fuhren wir in die Berwyn-Berge.

Das verlassene Landhaus erwies sich als trüber, düsterer Ort, nah an einer Straße auf der Schattenseite des Hügels. Doch die Maklerin gab uns auch ein Informationsblatt über ein anderes, ähnlich heruntergekommenes Häuschen, das uns ihrer Meinung nach interessieren könnte, und wir machten uns in der gleichen Stimmung trägen Interesses auf die Suche. Als wir gerade die kleine Granitstadt Bala hinter uns ließen, erblickten wir vor uns die langgezogene Arenig-Bergkette, mit schneebedeckten Bergspitzen, die nun in der Sonne glitzerten. Wir folgten der Wegbeschreibung auf unserem Informationsblatt und stellten mit Erstaunen und Entzücken fest, dass die überwältigende Gegenwart dieses hohen Gebirgszugs uns immer näher zu sich heranzog. Als wir näherkamen, sahen wir uns unmittelbar den steilen Felswänden gegenüber, die schroff vom Gipfel herabfielen und sich dunkel gegen das leuchtende Weiß abhoben. Die Straße führte direkt an den Berg heran und nicht weiter.

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

Obwohl wir anscheinend ohne jede Absicht, ein Stück Land zu kaufen, aufgebrochen waren, liefen die Dinge nun doch ziemlich zügig darauf hinaus. Meine Mutter hatte mir kürzlich eine beachtliches Erbe hinterlassen, das, wie ich rasch erkannte, für den Kauf ausreichen würde. Allerdings

befanden sich die Gebäude in sehr schlechtem Zustand und waren kaum mehr als geordnete Steinhäufen. Das kleine Landhaus bot sich zwar am ehesten an, es bewohnbar zu machen. Doch da es sicher schon seit mehr als fünfzig Jahren unbewohnt war, musste man es mehr oder weniger neu bauen. Ich konnte das Anwesen kaufen, aber viel mehr nicht. Als wir später mühsam den felsigen Gipfel von Cnicht, tiefer in Snowdonia, hinaufkletterten, bot Śrīmālā auf eher zögernde Weise an, sie habe einiges Geld aus dem Verkauf ihres Hauses in Norwich. Sie selbst würde gerne eher zurückgezogen und auf dem Land leben. Das war es dann! Alles Weitere folgte aus diesen spontanen Träumereien, die sich in jener Bergpracht entfaltet hatten.

Wir planten zwei Teile des Anwesens zu renovieren, die an entgegengesetzten Enden des Gebäudebereichs lagen und jeweils eine eigene Welt bildeten. Śrīmālā wollte in dem alten Haupthaus leben und ich hin und wieder, als Rückzugsort, im anderen Teil, mein Hauptwohnsitz würde in Birmingham bleiben. 2005, als etwa die Hälfte der Renovierung vollbracht war, zog Śrīmālā ein, während ich 2006 aus Madhyamaloka auszog und Maes Gwyn ebenfalls zu meinem Hauptwohnsitz machte. Nun tat ich also genau das, was zu vermeiden ich anderen oft empfohlen hatte.

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

So sehr ich das alles einräume, hat sich das Leben in Maes Gwyn für mich sehr gut gefügt. Im Großen und Ganzen bin ich mit dem Leben, das ich nun führe, sehr glücklich und beabsichtige gegenwärtig nicht es zu ändern. Ich hatte mich einfach in diese Situation hineintreiben lassen, doch einmal dorthin verweht, fand ich mich glücklicherweise in genau den Umständen, die ich brauchte. Maes Gwyn erlaubte mir, mich in die „Höhle des Herzens“ zurückzuziehen, so dass etwas Neues hervortreten konnte, wie bei der Verpuppung einer Raupe, die dann mit den kostbaren Flügeln eines Schmetterlings erstet. Ich brauchte Raum, Stille und Schlichtheit. Ich brauchte so viel Abstand wie möglich von meinem alten Leben und allem, was meine natürlicherweise nach außen gerichtete aktive Energie ansprechen würde, die immer bereit war sich zu engagieren und etwas zu tun. Ich musste auf das lauschen, was unter der Oberfläche vor sich ging, und lernen, auf eine tiefere und stimmigere Weise zu leben.

Der walisische Name *Maes Gwyn* bedeutet „Weißer Ort“ oder „Weißes Land“. Ich fragte unseren Nachbarn Robin Evans, von dem wir es gekauft hatten, warum es so hieß und er sagte: „Wohl, weil es sehr rein ist!“ Tatsächlich kann *gwyn* auch „rein, heilig oder gesegnet“ bedeuten. Für mich ist es in der Tat ein Reines Land. Śrīmālās Anwesenheit ist überdies ein Segen. Mit ihrer konkreten Weisheit und Schlichtheit des Herzens war sie die ganze Zeit über eine große Stütze und ein inspirierendes

Vorbild. An ihrem Gesichtsausdruck kann ich unmittelbar erkennen, ob ich mich aus dem, was tatsächlich geschieht, in bloße Phantasien über das, was sein könnte, geflüchtet habe. Und sie selber möchte ein Großteil der Zeit alleine sein und lässt mich das tun, was ich tun muss.

2008 schlossen wir das Gatter und zogen uns acht Monate lang ohne Verbindung zur Außenwelt zurück, abgesehen von einem gelegentlichen Zaungespräch mit Robin über Schafe oder das Wetter. Während jener Zeit stieg ich in kein Auto und wanderte nicht weiter als ein paar Felder von unserem Anwesen. Großzügigerweise brachte Anantamani uns alle drei Wochen die Vorräte, die wir brauchten, und deponierte sie am oberen Ende des Pfades. Während der ersten zwei Monate trafen Śrīmālā und ich uns hin und wieder, zumal weil Śrīmālās Mutter kurz zuvor gestorben war, doch danach verbrachten wir fünf Monate hinter den Mauern in den weitgehend getrennten Teilen unseres Grundstücks.

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

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

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

Mit der Zeit fand mein Leben eine neue Struktur, wenngleich mit vielen alten Merkmalen. Jedes Jahr verbringe ich zwei Mal drei Monate in Indien, wo ich in Suvajras Fußstapfen hatte treten müssen, um das Team für den Ordinationsprozess der Männer zu leiten; Suvajra hatte sich sehr wider-

strebend aus gesundheitlichen Gründen zurückziehen müssen. Ich führe selbst keine Ordinationen durch, wirke aber als *kalyāṇa-mitra* für die Teammitglieder und arbeite eng mit den anderen öffentlichen und privaten Präzeptoren zusammen. Daneben leite ich viele Retreats sowie Dharma-Studium und halte Vorträge. Wenn ich dort bin, habe ich ein sehr volles Programm und versuche in der verfügbaren Zeit so viel zu tun, wie ich kann.

Wenn ich wieder in Großbritannien bin, besuche ich zweimal im Jahr für eine Woche oder zehn Tage das London Buddhist Centre, dessen Präsident ich bin, und ich nehme an den beiden Treffen des Präzeptoren-Kollegiums teil, ebenfalls jeweils ungefähr eine Woche lang. Zweimal im Jahr bin ich in Ungarn, wo ich die Verbindung mit einer Gruppe von Mitras halte, die Roma sind. Sie betreiben einige Sekundarschulen für Roma Jugendliche, die nicht in das staatliche Schulsystem passen. So viel Zeit wie möglich verbringe ich in Maes Gwyn, wo ich ein sehr viel besinnlicheres und zurückgezo- genes Leben führe und ganz besonders versuche meinen Schreibfluss in Gang zu halten. Alles in allem kann ich gewöhnlich ungefähr vier Monate im Jahr freihalten, um in Maes Gwyn zu sein, und konnte eine Reihe von Artikeln verfassen, die größtenteils auf meine kürzlich geführten Gespräche mit Bhante beruhen. Und natürlich besuche ich von Zeit zu Zeit Bhante, um diese Gespräche fortzu- führen.

Insgesamt habe ich das Gefühl, dass ich mein Leben sehr effektiv lebe und dabei den Dharma immer tiefer verstehe. Ich habe auch das Gefühl, dem Dharma in enger Zusammenarbeit mit zahl- reichen Freunden zu dienen. Ich bedaure die Art, wie ich meinen Abschied aus dem Gemeinschafts- leben genommen habe, und halte dies keineswegs für unvermeidlich. Doch etwas musste sich damals in mir ändern, und die Umstände in Maes Gwyn ermöglichten, dass es wenigstens in einem gewissen Ausmaß auch passierte. Ich glaube nun, dass ich eine hervorragende Basis für Dharma-Übung und -Dienst habe, und zurzeit habe ich nicht vor, die Bedingungen meines Lebens zu ändern, auch wenn ich für alles offen bin, was kommen mag.

Ich weiß, dass ich, indem ich ein Haus besitze und mit Śrīmālā lebe, gemäß meinen eigenen Wor- ten on diesem Artikel in gewissem Maß „meine Ich-Identität verfestige“. Zweifellos werde ich irgendeinen Preis dafür zahlen müssen, denn Anhaftung hat ihren Preis. Gegenwärtig fühle ich mich aber durch diese Umstände nicht sehr zurückgehalten. Vielmehr habe ich das Gefühl, dass sie mein Dharma-Leben sehr unterstützen – auch wenn ich mir bewusst bin, dass dies genau eine jener an- maßenden Aussagen ist, die mich irgendwann wieder einholen könnten.

Ich möchte einen letzten Punkt betonen. Sehr kurz und oberflächlich habe ich eine Art „spiri- tueller Krise“ beschrieben, durch die ich in den letzten zehn Jahren gegangen bin. Das war ein sehr schmerzhafter und verwirrender Lebensabschnitt für mich, aber heute halte ich ihn nicht für etwas, was falsch gelaufen ist, obwohl es zweifellos auf eine glattere und weniger zerrüttende Art hätte ge- schehen können. Aus einer Sicht ist das Dharma-Leben ein ständiges Niederreißen des Ich-Anhaftens, so dass man sich für jene überpersönlichen Kräfte öffnen kann. Das passiert immer wieder auf vielen Ebenen. Man bricht eine Struktur des Ich nieder, doch sie wird durch eine andere feinere und harm- losere ersetzt, sofern man heilsam-klug wirkt. Auch diese muss niedergerissen werden ... und so weiter, bis die Struktur so locker und fein geworden ist, dass sie nie mehr genügend Festigkeit er- reicht, um den Fluss dharmisch bedingter Verfassungen zu hemmen.

In manchen von uns geschehen Zusammenbruch und Wiederausammensetzung nahezu unmerk- lich, in anderen sind sie dramatisch und sogar katastrophal, und vielleicht sind sie in manchen mal kaum wahrnehmbar und mal dramatisch. Wie auch immer sie sich zeigen, sie werden geschehen, sie müssen geschehen, wenn wir im Dharma vorankommen wollen. Tatsächlich erzeugt das Dharma- Leben diese Zusammenbrüche oder besser Durchbrüche. Man übt den Dharma, man folgt einem

dharmischen Lebensstil, man dient dem Dharma, und man tut das alles so intensiv wie möglich und so gut man es zu jenem Zeitpunkt weiß und kann. Dabei baut sich eine Spannung auf. Innere Widersprüche werden offen gelegt, nicht eingestandene Gefühle widersetzen sich ihrer Unterdrückung, oberflächliches Verstehen passt nicht länger zum Erleben, Zweifel und Verwirrung steigen an die Oberfläche. All das, was man hinter sich gelassen oder vielleicht auch nur „umgangen“ hat, lässt sich nun nicht mehr ignorieren. Ein gutes Gespräch mit einem Freund oder einer Freundin oder eine Zeit auf Retreat ergibt oft eine vorübergehende Lösung. Doch in manchen Menschen führt der Spannungsaufbau unter der Oberfläche manchmal zu einer Erschütterung in den Grundfesten. Das ist, glaube ich, mir widerfahren.

Wie dieser Wandel von einer Stufe zur nächsten eintritt, hängt im Wesentlichen vom eigenen Charakter, den Umständen, in denen man sich befindet, und der Intensität des eigenen Dharma-Lebens ab. Ich glaube, bei mir war die Tatsache, dass ich seit meiner Ordination im Alter von 25 Jahren leitende Stellungen im Orden und der Bewegung innehatte, ein wichtiger bedingender Faktor. Ich trug meine Verantwortungen mit so viel Energie, Intelligenz und Gewissenhaftigkeit, wie ich vermochte. Allmählich baute sich Spannung auf, bis sie schließlich barst. Im Rückblick kann ich sehen, dass es angesichts meines Charakters und meiner Situation so kommen musste. Ich bedaure sehr, dass ich in meiner Verblendung anderen Leid zugefügt habe. Allerdings bedaure ich im Grunde überhaupt nicht den Prozess, durch den ich gegangen bin. Obwohl ich aufrichtig hoffe und sogar davon ausgehe, dass ich ihn nicht wieder durchlaufen muss, zumindest nicht auf diese Weise.

Dieser besondere Prozess ist somit an sein Ende gekommen, ähnlich wie eine komplexe musikalische Sequenz. Sie beginnt mit geordneten Harmonien, die sich langsam in chaotische Dissonanzen aufzulösen scheinen, bis all die disharmonischen Themen in einem neuen und reicheren Thema zusammengeführt und gelöst sind und uns mit einem tiefen Gefühl des Friedens zurücklassen. Für mich kam der symbolische Abschluss mit einem wohltuenden Besuch von Bhante in Maes Gwyn. Im September 2011 besuchte er uns zusammen mit Vidyaruci. Er hatte schon seit einigen Monaten immer mal wieder erwähnt, dass er uns vielleicht besuchen würde, doch ich hatte ihn bewusst nicht dazu gedrängt, da ich dachte, die lange Fahrt durch die Berge werde den alten Mann ermüden. Dann aber kamen er und Vidyaruci über den Hochpass der Berwyn-Berge und über das vom Wind gepeitschte, mit Schafen gesprenkelte Moor.

Mir war klar, dass er aus reinem Wohlwollen gekommen war, einfach, um eine Zeitlang mit uns zusammen zu sein und den Ort zu würdigen, an dem wir wohnten und den er natürlich nicht wirklich sehen konnte.²⁸ Nur wenig passierte: Wir tranken Tee, aßen zu Mittag, Bhante warf einen Blick in unsere Häuser, saß mit uns zusammen und unterhielt sich mit uns. Als ich ihn auf dem Weg über den schlüpfrigen Hof zu meinem Haus stützte, streichelte er im Vorbeigehen auf zarte, fast liebevolle Weise die graue, raue Oberfläche der Granitmauer. Wir meditierten mit ihm ein wenig in unserem Schreinraum vor dem großen blauen Porzellan-Buddha, den er vor vielen Jahren in Italien gekauft und uns „als unbefristete Leihgabe“ überlassen hatte. Er rezitierte die Segnungen, wir machten einige Fotos, und dann fuhr Vidyaruci ihn, ehe die Dämmerung einbrach, den Graspfad entlang davon.

Im Juni 2012 luden wir einige unserer Walisisch sprechenden Nachbarn samt unseren Bauhandwerkern ein, um mit uns den Schreinraum in der Sprache dieses wunderschönen Landes zu weihen. Anantamani erklärte kurz auf Walisisch, was wir tun wollten und leitete dann sehr gefühlvoll die Weihungszeremonie, die sie übersetzt hatte. Alle Gäste, allesamt als calvinistische Methodisten getauft und aufgewachsen, wenn sie auch in einigen Fällen wohl nur noch nominell dazu gehörten, stimmten

²⁸ Seit Ende der 1990er wurden Sangharakshitas Augen immer schwächer. Anm. d. Üb.

ganz selbstverständlich ein. Anschließend enthüllten wir zwei Schieferplatten mit walisischen Inschriften. Die eine erinnert an die Arbeit der Bauarbeiter, die „diesen alten Steinen neues Leben einhauchten“, die andere an den Besuch von Bhante:

Bendithiwyd y Neuadd Fwdha hon
gan ein Hathro,
Urgyen Sangharakshita,
18 Medi 2011²⁹

²⁹ „Diese Buddha-Halle wurde von unserem Lehrer, Urgyen Sangharakshita, am 18. September 2011 gesegnet.“