

Sangharakshita

Weise leben

Rat aus Nāgārjunas Versen

Die kostbare Juwelenkette

Das englische Original dieses Buchs erschien im Jahr 2013 mit dem Titel *Living Wisely. Further Advice from Nāgārjuna's 'Precious Garland'* bei Windhorse Publications, Cambridge. Diese Übersetzung wurde von Dhammaloka angefertigt.

Inhalt

Einleitung	3
1 Das Verhältnis zwischen Weisheit und Glaube	6
2 Das Wesentliche	22
3 Bilder der Leerheit	30
Der leere Spiegel	30
Auf ein Feuerrad gebunden	33
Furcht vor Furchtlosigkeit	37
Die Nicht-Definition von Nirvana	40
Leerheit als eine Luftspiegelung	44
4 Bleibt gar nichts übrig?	49
Was ist diese Welt?	52
Was ist dieser Moment?	53
Was ist ein Objekt?	55
Das Ende der Welt	56
Der Boden unter unseren Füßen	57
5 Elemente und Argumente	62
Uns zum Zweifeln bringen	62
Illusionäres Wasser für echten Nektar eintauschen	68
6 Wahrheiten und Täuschungen	72
Den Kern des Bananenbaums suchen	72
Die Grenzen der Welt	73
Der illusionäre Elefant	76
Der Körper des Dharma	78
Klarheit	81
7 Ein Abenteuer ohne Aussicht auf ein Ende	84
Genuss und Schmerz	84
Die Verzerrung der Erinnerung	93
Die stete Möglichkeit zu Sinnesempfindung	96
Keine Zeit wie die Gegenwart	98
Bewegte Schatten jagen	100
Kein Geist	104
8 Um zu enden, wie wir anfangen	108
Eine Siebenfältige Pūjā	108
Anmerkung zu diesem Text	113
Bücher von Sangharakshita	114
Bücher von Angehörigen des Buddhistischen Ordens Triratna	115

Einleitung

*Die Lehren von der Entschiedenen Güte sind
Den Worten der Sieger zufolge tief,
Subtil und sie erzeugen Furcht in
Kindern, die nicht belehrt wurden.¹*

Die *Ratnamālā* oder *Kostbare Juwelenkette* ist ein langes Strophengedicht, in dem der im 2. Jahrhundert lebende buddhistische Mönch Nāgārjuna einem nicht namentlich bekannten König erklärt, wie er auf dem spirituellen Pfad vorankommen kann. Im ersten Abschnitt des Gedichts, „Hoher Zustand und Entschiedene Güte“, skizziert Nāgārjuna die Übungen, die zu dem führen, was er „Hohen Zustand“ nennt. Damit meint er eine glückliche Wiedergeburt als Mensch oder Gott innerhalb von *Samsara*. Im Anschluss daran folgt eine längere, ins Einzelne gehende Darlegung der Weisheit, durch die man „Entschiedene Güte“ erlangt. Mit „Entschiedener Güte“ meint Nāgārjuna Befreiung und Allwissenheit, mit „Weisheit“ die Erkenntnis von Leerheit, wie sie in den Sūtras der Vollkommenen Weisheit beschrieben wird. In dem folgenden, zweiten Abschnitt, „Eine eingeflochtene Erläuterung entschiedener Güte und hoher Stellung“, erkundet er ausführlich die Lehrgrundlage für den Gewinn spiritueller Einsicht, und er bespricht das Wesen von Leerheit. Da es in der Tat so schwierig ist, Einsicht zu erlangen, empfiehlt Nāgārjuna dem König, er möge sich von ganzem Herzen um ethische Übung bemühen, denn diese werde ihn schließlich mit Gewissheit zu Weisheit führen.

Nāgārjunas Unterweisung des Königs in ethischen Fragen war das Thema des ersten Bandes dieses Kommentars, der schon unter dem Titel *Ethisch Leben* vorliegt. In diesem zweiten Band werden wir jene Strophen der *Ratnamālā* betrachten, in denen es um Lehren über Weisheit und Leerheit geht – das, was Nāgārjuna „Lehren von der Entschiedenen Güte“ nennt. Damit wechselt die Betonung von einem „Hohen Zustand“ in *Samsara* zur völligen Befreiung von *Samsara*. Für ein solches Vorhaben benötigen wir Anleitung von jenen, die selbst schon befreit sind: von den Buddhas oder, mit einem gleichwertigen Begriff, von den *Jinas* oder „Siegern“.

¹ *Ratnamālā* Vers 25. — A. d. Ü.: Sangharakshitas Kommentar basiert auf folgender Ausgabe: Nāgārjuna, *The Precious Garland*, translated by Jeffrey Hopkins and Lati Rimpoche, with Anne Klein. New York: Harper & Klein 1975. Eine deutsche Übersetzung dieses Buchs liegt zwar vor, doch wir haben uns für eine Neuübersetzung der verwendeten Strophen entschieden, um möglichst nahe an Sangharakshitas Kommentar zu bleiben. Für die deutsche Ausgabe siehe Jeffrey Hopkins (Hg.) / Elisabeth Liebl (Üb.): *Nagarjunas Juwelenkette. Buddhistische Lebensführung und der Weg zur Befreiung*. Kreuzlingen/München: Diederichs Gelbe Reihe, 2006.

*Sogar hoch gebildete Erwachsene werden von diesen Lehren wahrscheinlich in
Schrecken versetzt.*

Mehr als einmal im Lauf seiner vielen Unterweisungen wies der Buddha darauf hin, dass die Lehren, die er zu vermitteln suchte, tief und subtil seien. Folgt man den Pāli-Schriften, dann wurde ihm dies schon unmittelbar nach seiner Erleuchtung klar, als er darüber nachdachte, ob er überhaupt lehren solle. Er erwog: „Dieser Dharma, diese Wahrheit, diese von mir erkannte Realität ist tief, schwer zu ergründen“². Das bedeutet, dass man sie auf einer rein rationalen Ebene nicht verstehen kann, ja sie sogar überhaupt nicht auf irgendeiner Ebene verstehen kann, es sei denn, man wäre selbst erleuchtet. Dabei dachte er besonders an die Lehre vom Bedingten Entstehen, doch dieselben Bedenken treffen generell auf Lehren über Befreiung zu. So gründlich du sie auch durchdringen und so sehr du sie in immer tieferen Schichten deines Seins in dich aufnehmen magst, gibt es doch immer noch mehr zu lernen, tiefer und weiter gehende Auswirkungen zu bedenken.

Als der Buddha sich fragte, wie er den Dharma vermitteln könne, hielt er ihn zunächst für zu „subtil“ (Pāli: *nīḥa*), als dass man ihn Menschen, deren Geist in bloßem Verstandesdenken gefangen war, bekannt machen könnte. Intellektuell gesehen ist der Dharma nicht eigentlich subtil; eher entzieht er sich unserem Verständnis. Natürlich erkannte der Buddha schließlich, dass er ihn jenen vermitteln konnte, „in deren Augen nur wenig Staub“ war. Der Dharma ist nicht bloß subtil und tiefgründig, sondern auch furchterregend, wenn auch nicht nur – wie es in der Übersetzung unserer Strophe recht unbeholfen heißt – für „Kinder, die nicht gelehrt sind“. Hier gibt es wie schon im *Dhammapada* einen Gegensatz zwischen „Toren“ (*bāla*) und „Weisen“ (*paṇḍita*). Es ist nicht ein Mangel an Bildung, aufgrund dessen die Lehren von der Entschiedenem Güte furchterregend scheinen, sondern fehlende Reife – genauer: mangelnde spirituelle Reife. Entsprechend ist ein „Pandit“ auch nicht deshalb weise, weil er gelehrt ist. An welcher Stelle im Spektrum spiritueller Reife man sich befindet, hat nichts mit intellektuellem Scharfsinn oder mit Gelehrsamkeit zu tun, und auch nicht damit, wie reif man im gewöhnlichen Sinn ist. Selbst hoch gebildete Erwachsene werden von diesen Lehren

² Die Begebenheit wird im „Großen Kapitel“ (*Mahāvagga*) des *Vinaya Piṭaka* und auch im *Āyācana-Sutta* des *Samyutta-Nikāya* beschrieben. In einer Mahāyāna-Quelle heißt es: „Wie aber ließe sich Befreiung, die so köstlich und so tiefgründig ist, in Worten ausdrücken? Es ist vielleicht besser [so sagte Er zu sich selbst], meine Gedanken nicht zu äußern, und so weilte er still und in Frieden.“ (Aśvaghōṣa, *Buddhacarita*, ins Englische übersetzt in William Theodore de Bary, *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, New York 1972, S. 70.)

wahrscheinlich in Schrecken versetzt. Warum sie so furchterregend oder gar schrecklich sind, werden wir besser verstehen können, wenn wir sie genauer betrachten.

Nāgārjuna versteht diese subtile Weisheit als einen mittleren Weg zwischen Extremen. Deshalb heißt die von ihm gegründete Schule *Madhyamaka*. Sie ist eine der beiden wichtigsten philosophischen Schulen des Mahāyāna; die andere ist der *Yogācāra*. Nāgārjuna gründete seine Lehren auf den Sūtras der Vollkommenen Weisheit. Es heißt, er habe diese von den Nāgas, den weisen Schlangenkönigen, erhalten und sie aus deren Palast im tiefsten Meer zur Erde zurückgebracht.³ Diese mythische Herkunft spiegelt wider, dass sie aus den tiefsten Tiefen menschlichen Verstehens kommen. Die indo-tibetische Überlieferung spricht vom Madhyamaka stets als dem „tiefgründigen Madhyamaka“. Der Yogācāra wird seinerseits als der „erhabene Yogācāra“ bezeichnet, und auch dies passt zu seinem Ursprungsmythos, denn es heißt, seine Lehren seien aus der Höhe inspiriert. Asaṅga, der Gründer dieser Schule, soll in seiner Meditation in den *tuṣita devaloka*, den Himmel der Zufriedenheit, aufgestiegen sein. Dort habe er seine Eingebung vom Bodhisattva Maitreya erhalten, der im Tuṣitahimmel darauf wartet, ein letztes Mal auf der Erde wiedergeboren und dann zu einem Buddha zu werden. Weil die Yogācāra-Lehren somit „aus der Höhe“ zurückgebracht wurden, nennt man sie erhaben.⁴ Die Begriffe „erhaben“ und „tiefgründig“ beziehen sich jeweils auf die Höhen und die Tiefen unseres Erlebens; doch diese äußeren Grenzen in jeder Richtung bringen uns wesensmäßig zu ein und demselben Bereich der Erfahrung – einem Bereich, der von unserem alltäglichen Verständnis so weit wie nur möglich entfernt ist. Diese Lehren kommen somit aus einer anderen Dimension; für den weltlichen Geist sind sie unvorstellbar.

³ In vielen buddhistischen Überlieferungen treten *nāgas* als Gottheiten der Gewässer auf. Sie beschützen buddhistische Schriften, die in ihre Obhut gegeben worden sind, bis die Menschen eines Tages bereit sind, sie aufzunehmen.

⁴ Asaṅga wurde im 4. Jahrhundert u.Z. in einer Brahmanenfamilie in Peschar geboren. Er begann seine buddhistische Laufbahn als Sarvāstivādin, „wich aber von Nāgārjunas Auffassung des Nichtseins von Substantialität ab und vertrat eine idealistische Lehre“ (aus dem Eintrag in der *Rider Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*).

1 Das Verhältnis zwischen Weisheit und Glaube

*Ich verbeuge mich vor dem Allwissenden,
Der von allen Mängeln befreit,
Mit allen Tugenden geschmückt,
Der einzige Freund aller Wesen ist.⁵*

Die Madhyamaka-Überlieferung ist für die Unbarmherzigkeit ihrer Logik und für den Scharfsinn bekannt, womit sie alle Konzepte, alle Vorstellungen von einer festen oder konkreten Wirklichkeit aus der Sicht von *śūnyatā* (Leerheit) untergräbt. Darum mag es überraschen, dass Nāgārjuna seine Abhandlung mit dem Ausdruck herzlicher Hingabe an den Buddha beginnt. Diese erste Strophe enthält gar nichts Intellektuelles. Mit seiner freudigen Begrüßung des Buddha als Vorbild von Tugend und Weisheit und als Freund aller Wesen geht Nāgārjuna eine innige Verbindung zu ihm ein. Das Wort „geschmückt“ ist besonders bedeutsam, denn es hebt hervor, dass die Tugenden des Buddha schön und anziehend sind. Vielen Menschen legt das Wort „Tugend“ etwas eher etwas Düsteres, Abstoßendes nahe, doch Nāgārjuna erinnert daran, dass Tugend überhaupt nicht so ist. Sieht man ihn als mit Tugenden geschmückt, dann wird der Buddha schön und bezaubernd, und diese Sicht ist der Anfang gläubigen Vertrauens im Sinne einer von Herzen kommenden Antwort auf das, was spirituell attraktiv ist.

*Aristoteles zufolge ist Freundschaft eine Tugend, und darum können nur die
Tugendhaften wahre Freunde sein.*

Beim Nachsinnen über den Buddha empfindet Nāgārjuna eine *Freude*, deren Intensität von Zeile zu Zeile wächst. Er beginnt mit dem nurmehr „intellektuellen“ Begriff des „Allwissenden“, preist dann das scheinbar negative Merkmal des Buddha als eines von allen Charaktermängeln Befreiten und sieht den Buddha schließlich als jemanden, der deutlich mit positiven spirituellen Eigenschaften geschmückt und „der einzige Freund aller Wesen ist“.

Unter all den Superlativen der Strophe überrascht die abschließende Behauptung vielleicht am meisten, legt sie doch nahe, einzig und allein der Buddha könne uns die

⁵ *Ratnamālā* Vers 1.

Hilfe geben, die wir wahrhaft benötigen, und darum sei er der einzige echte Freund, den wir – jede und jeder – haben. Anders gesagt gibt es eine Verbindung zwischen Tugend und Freundschaft. Dem würden auch westliche Philosophen zustimmen: Aristoteles beispielsweise behauptete, unter Bösen könne es keine echte Freundschaft geben. Ihm zufolge ist Freundschaft eine Tugend, und darum können nur die Tugendhaften wahre Freunde sein.⁶

Wie kann das sein? Beide – moralische Tugend und Freundschaft – zeichnen sich durch Qualitäten von Beständigkeit und Treue aus. Zwischen Bösen mag es vielleicht so etwas wie Kumpanei geben, doch man findet kaum echte „Gauunehre“ und darum auch kaum wirkliche Freundschaft zwischen ihnen. Ohne ein hohes Maß moralischer Integrität sind Menschen immer ihren eigenen Schwächen ausgeliefert und daher nicht zuverlässig. Im normalen Gang der Dinge erkennen die meisten von uns, dass es bestimmte Menschen gibt, auf die wir uns in den meisten Angelegenheiten und Umständen verlassen können, wohingegen andere uns wahrscheinlich eher im Stich lassen werden, wenn wir in Schwierigkeiten geraten. Es kann betrüblich sein herauszufinden, dass einige unserer „Freunde“ nur für gute Zeiten da sind; andererseits beruhigt es zu erkennen, wer unsere wahren Freunde sind.

Letztlich aber kannst du dein ganzes Vertrauen nur in jemanden legen, dessen Tugenden hinreichend gefestigt sind, jeden Wandel der Umstände zu überdauern. Der Buddha hat solch eine felsenfeste Qualität. Wer indes vielleicht dank eines vorübergehenden Erfolgs beim Meditieren voller Güte und Fürsorge ist, wird in Zeiten einer weniger bereichernden Meditationspraxis vielleicht viel weniger freundlich sein. Freundschaftsbekundungen, die in der Positivität gründen, die man beim Meditieren gewonnen hat, sind gewiss zuverlässiger als die Versprechen ewiger Freundschaft im Alkoholrausch, aber auch sie sind bedingt. Der Freundschaft des Unbedingten Geistes hingegen kann man absolut vertrauen. Ein Buddha mag sich in einer Weise ausdrücken, die du weder erwartet hast noch begrüßt, aber dennoch kannst du ihm und seiner Lehre dein höchstes Wohl anvertrauen. Ebenso kannst du der spirituellen Gemeinschaft dank ihrer Verbindung mit transzendenten Idealen im Großen und Ganzen vertrauen, dass sie dir geben wird, was du brauchst – auch wenn es nicht immer das ist, was du möchtest.

Man könnte sogar sagen, dass man nur in dem Grad ein echter Freund sein kann, in dem man ein spirituelles Leben im weitesten Sinne führt. Dann wäre man an erster Stelle

⁶ Nikomachische Ethik, Buch 8.

dem Ideal und erst an zweiter dem Freund verpflichtet. Diese Rangfolge mag uns als Beschränkung von Freundschaft vorkommen, insofern sie diese von etwas außerhalb ihrer selbst abhängig macht. Doch das hieße, das Wesen des spirituellen Ideals misszuverstehen, bei dem es eigentlich um Freiheit und Spontaneität geht. Nur auf der Grundlage dieses Ideals von Freiheit und Spontaneität kann man sich in wahrhaft positiver Weise für eine Freundschaft entscheiden. Du verpflichtest dich dem Freund oder der Freundin nicht im Sinne einer Verpflichtung auf seine oder ihre diversen Charaktermängel. Die Grundlage eurer Beziehung und das, was diese wechselseitige Verpflichtung ermöglicht, ist eure gemeinsame Entschiedenheit für eure Ideale.

Natürlich haben viele Menschen noch nicht einmal vom Buddha gehört. Wie kann er dann allen Wesen ein Freund sein? Er kann es in dem Sinne, dass er potenziell oder im Prinzip der Freund aller Wesen ist, weil er ihnen in Form seiner Lehre das größte Geschenk gibt: die Gabe des Dharma.

Wer spirituell erleuchtet ist, kann hinsichtlich ziemlich vieler Dinge durchaus ahnungslos sein, auch wenn dies etwas ist, das manche Menschen nur schwer wahrhaben wollen.

Dürfen wir Nāgārjuna wörtlich nehmen, wenn er den Buddha als den „Allwissenden“ bezeichnet, oder meint er nur, dass er vollkommen erleuchtet sei? Der hier übersetzte Begriff des Sanskrits ist nicht *samyak-sambuddha*, „vollkommen erleuchtet“, sondern *sarva-jñā*, „allwissend“, und somit scheint es, als meine Nāgārjuna tatsächlich „allwissend“. Zu Zeiten des Buddha gab es Lehrer, die behaupteten, buchstäblich alles zu wissen. Zumindest nahmen ihre Schüler das für sie in Anspruch. Einer dieser Lehrer war Mahāvīra, der Begründer des Jainismus.⁷ In den Pāli-Schriften wird er Nātaputta genannt. Es heißt von ihm, er habe die genaue Zahl der Blätter an jedem Baum gewusst. Offenbar stellten sich manche Menschen zu Lebzeiten des Buddha auch Erleuchtung in dieser Weise als vollständiges Faktenwissen über alles, was es gibt, vor. Der Buddha sagte indes rundheraus, er verfüge nicht über diese Art von Wissen und sei nicht in dem Sinne allwissend, dass er buchstäblich alles wisse. Er behauptete nur, dass er *Nirvana* und den Weg kenne, der zu *Nirvana* führt, und dass er wisse, was denen, die jenem Pfad folgen wollten, helfen und was sie behindern könne. Anders gesagt war der Buddha allwissend

⁷ Mahāvīra war der 24. und letzte *Jaina Tīrthaṅkara* („Bereiter der Furt“) und ein Zeitgenosse des Buddha.

in einem spirituellen Sinn. Das ist es auch, was Nāgārjuna meint, wenn er den Buddha als *sarva-jñā* grüßt.

Nach seiner Erleuchtung erklärte der Buddha, er habe den „Erbauer des Hauses“ erkannt. In anderen Worten: Er hatte gesehen, dass die Welt, wie wir sie erleben, die Welt mit ihren Schwierigkeiten und Enttäuschungen, das illusionäre Gebilde einer illusionären Vorstellung von einem festen Selbst ist. In genau *diesem* Sinne weiß der Buddha alles, was es zu wissen gibt. Er kennt das *wahre Wesen* aller Dinge. Er weiß überdies, wie illusionär jegliche Art von Erkenntnis – außer dieser direkten Wahrnehmung der Realität – in Wirklichkeit ist. Die allwissende Kenntnis des Buddha befasst sich weniger mit den Gegenständen des Ich-Bewusstseins als mit der Erkenntnis dessen, worauf dieses Ich-Bewusstsein wirklich hinausläuft.

Manche buddhistischen Texte, zumal solche des Mahāyāna, schreiben dem Buddha aus Hingabe ein viel umfangreicheres Wissen zu, als er selbst zu besitzen behauptete. Die Vorstellung, dass ein spiritueller Lehrer allwissend sein sollte, hält sich in gewissen Gegenden auch heute noch. So suchen manche Inder, wenn sie Magenschmerzen haben, ihren spirituellen Lehrer auf und erwarten, er werde schon genau wissen, was das Problem ist und was sie nun tun müssen. Manche indischen Lehrer bemühen sich redlich, solchen Erwartungen zu genügen, und sie beantworten die entsprechenden Fragen voller Selbstvertrauen. Sie stehen unter erheblichem Konkurrenzdruck, eine solche Rolle anzunehmen, denn sonst würden es andere Lehrer tun. So beruhigend es sein mag zu glauben, man befinde sich in der Obhut von jemandem, der alles weiß, aus spiritueller Sicht ist es doch keineswegs nötig, einen solchen Lehrer zu haben. Wer spirituell erleuchtet ist, kann hinsichtlich ziemlich vieler Dinge durchaus ahnungslos sein, auch wenn dies etwas ist, das manche Menschen nur schwer wahrhaben wollen.

Der Buddha dürfte weniger über Geografie gewusst haben als die meisten heutigen Kinder. Falls er überhaupt darüber nachdachte, dann wird er wohl vermutet haben, seine Welt werde von einem großen Zentralberg namens Sumeru beherrscht, der aus dem Ozean aufragt und von sieben Gebirgen umgeben ist. Das war die überlieferte indische Vorstellung. Wir können uns tatsächlich kaum ausmalen, wie eng die Bandbreite von Informationen war, über die der Buddha verfügte. Darum müssen wir den Auffassungen des Buddha über Geografie oder irgendeine andere Naturwissenschaft nicht beipflichten, wenn wir Einsicht in das Wesen der Realität erlangen wollen. Andererseits beeinträchtigt

sein beschränktes Wissen über Sachverhalte, die für uns selbstverständlich sind, nicht im Mindesten seine spirituelle Erkenntnis.

Selbst die Annahme, der Buddha habe beispielsweise die Relativitätstheorie oder die Quantenphysik vorausgeahnt, würde nicht beweisen, dass er erleuchtet war.

Um es anders zu sagen: Spirituelle Verwirklichung ist durchaus mit wissenschaftlicher Ahnungslosigkeit vereinbar. Wenn man diese Verwirklichung in nicht-wissenschaftlicher Sprache ausdrückt, dann ist es wichtig, zwischen beiden zu unterscheiden und nicht zu glauben, man müsse die wissenschaftliche Ahnungslosigkeit in Kauf nehmen, um aus den spirituellen Lehren Nutzen zu ziehen. Manche modernen Buddhisten versuchen, in den Schriften Lehren zu finden, die scheinbar die Entdeckungen der heutigen Wissenschaft vorwegnehmen, doch damit missversteht man das Wesen spiritueller und transzendenter Erkenntnis völlig. Selbst die Annahme, der Buddha habe beispielsweise die Relativitätstheorie oder die Quantenphysik vorausgeahnt, würde nicht beweisen, dass er erleuchtet war.

Ein Buddha würde beispielsweise wissen, dass ein Kraftfahrzeug bedingt ist, und deshalb würde er nicht daran anhaften; er wäre aber nicht unbedingt in der Lage zu erklären, wie es funktioniert. Das heißt, er hätte ein tiefes spirituelles Verständnis des Kraftfahrzeuges, aber kein Verständnis seiner Technologie. Die beiden Wissensformen sind gänzlich verschieden. Der Buddha würde das Fahrzeug in seiner Realität sehen, in einem anderen Sinn aber würde er nichts darüber wissen. Er würde nur wissen, dass es Teil des bedingten Seins ist.

Der Appell an die angebliche Wissenschaftlichkeit des Buddhismus ist im Grunde ein Appell an Autorität. In der modernen Welt akzeptieren nicht alle eine Autorität religiöser Art, doch man setzt großes Vertrauen in die Autorität der Wissenschaft. Wissenschaftler sind die Menschen, die wissen: Wissenschaft ist definitionsgemäß Erkenntnis. Wenn nun Buddhismus und Wissenschaft übereinstimmen, dann – so lautet die Behauptung – muss Buddhismus Recht haben. Wenn sich ein Wissenschaftler günstig über spirituelles Leben, über Buddhismus oder über Meditation äußert, dann fühlen manche Buddhisten sich bestätigt. Menschen aus traditionell buddhistischen Kulturen scheinen besonders anfällig dafür, den Buddhismus in wissenschafts-freundlicher Weise zu präsentieren. Sie sind sich des schwindenden Prestiges des Buddhismus in ihrem Land bewusst und suchen nun

nach Beweisen für die Übereinstimmung ihres Glaubens mit der Wissenschaft. Dabei mögen sie wohl annehmen, sie würden den Buddhismus stärken, doch in Wirklichkeit unterstellen sie die spirituelle Autorität des Dharma dem, was sie selbst oder vielleicht andere Menschen in ihrer Vorstellung für die größere Autorität der Wissenschaft halten.

Der englische Dichter kann die Blume nicht einfach an ihrem Platz wachsen lassen. Er muss sie samt Wurzeln und allem Drum und Dran pflücken und seinen Träumereien über das Wesen von Gott und Mensch unterwerfen.

Im Namen der altindischen vedischen Weisheit gab es ähnliche Behauptungen. Blicke man nur tief genug in die *Rigveda* hinein, so sagen Hindus manchmal, dann werde man dort alle Anleitungen finden, die zum Bau einer Atombombe nötig sind. Mit großer Ernsthaftigkeit wird gesagt, schon die alten Inder hätten gewusst, wie man Atombomben herstellt, sie hätten sich nur entschieden, es nicht zu tun. Auch hierwieder ist es, als sei die Wissenschaft die eigentliche Autorität. Allerdings begibt man sich damit auf gefährliches Terrain, denn schließlich ändert die Wissenschaft sich ständig: die heutige Wissenschaft ist nicht jene von gestern und sie wird auch nicht die Wissenschaft von morgen sein. Es gibt einfach keinen absolut bewährten Korpus wissenschaftlicher Wahrheit, den jede und jeder annehmen könnte. Noch wichtiger ist, dass jeder Appell an wissenschaftliche oder andere Autoritäten im Namen einer spirituellen Überlieferung darin gründet, dass man sich des eigenen Bodens unsicher ist, und das rührt wahrscheinlich daher, dass man nur geringe oder keinerlei eigene spirituelle Erfahrung hat, auf die man sich stützen kann. Überdies wirkt hier auch ein allgemeineres Missverständnis: die Annahme, spirituelle Erkenntnis entspreche in irgendeiner Weise weltlicher Erkenntnis, so dass jemand, der Philosophie oder vergleichende Religionswissenschaft studiere, eher fähig sein werde, die Wahrheiten des Buddhismus zu verstehen, als ein Gärtner oder ein Fensterputzer. Buddhismus lässt sich aber nur kraft spiritueller Einsicht verstehen, und spirituelle Einsicht hat nichts mit intellektuellem Verständnis zu tun.

Es ist sogar möglich, dass, je gebildeter und intellektueller man ist, das Wesen des Buddhismus als gefühltes Erleben eher weniger zu würdigen und in sich aufzunehmen vermag. Vielleicht meistert man die philosophischen Lehren und kann sogar über sie schreiben, doch mangels zureichender spiritueller Erfahrung wird man wahrscheinlich

verwirrt und verfehlt ihren Sinn. Buddhist oder Buddhistin zu sein heißt, bestimmte spirituelle Prinzipien zu verstehen und sie nach bestem Vermögen praktisch umzusetzen.

Alle unsere Vorstellungen, etwas zu erkennen, gehen mit gewissen Annahmen über das wahre Wesen dieser uns bekannten Sache, über ihre Beziehung zum Erkennenden und über die Art der erlangten Erkenntnis einher. Man kann etwa eine Blume in gewisser Weise erkennen, indem man sie zerlegt und klassifiziert. Eine ebenso gültige und für die meisten Menschen viel lohnendere Art, die Blume zu kennen, beruht aber nicht auf Kenntnis ihrer botanischen Gattung, sondern darauf, in ihrer vergänglichen Schönheit eine Erinnerung an universelle Unbeständigkeit einschließlich unserer eigenen zu sehen.

In seinem Aufsatz „Ost und West“⁸ zieht D. T. Suzuki einen interessanten Vergleich zwischen zwei Gedichten. Das eine stammt von einem japanischen Zen-Dichter, das andere vom englischen Dichter Alfred Lord Tennyson (1809-1892). Beide behandeln dasselbe Thema, eine in einer Mauer wachsende Blume. Suzuki merkt an, dass der Zen-Dichter die Blume bloß in der für Zen üblichen Weise betrachte, während der englische Dichter nicht anders könne, als sie – wörtlich wie auch metaphorisch – zu ergreifen:

*Flower in the crannied wall,
I pluck you out of the crannies,
I hold you here, root and all, in my hand,
Little flower – but if I could understand
What you are, root and all, and all in all,
I should know what God and man is.⁹*

[Blume in der rissigen Mauer, / Ich pflücke dich aus den Rissen heraus, / Ich halte dich hier, Wurzel und alles, in meiner Hand, / Kleine Blume – doch wenn ich verstehen könnte, / Was du bist, Wurzel und alles, und alles in allem, / Dann wüsste ich, was Gott und Mensch ist.]

Suzuki zufolge veranschaulicht dieses Gedicht eine spezifisch christliche Haltung gegenüber der Natur und vielleicht allgemein gegenüber dem Leben. Der englische Dichter kann die Blume nicht einfach an ihrem Platz wachsen lassen. Er muss sie mit ihren Wurzeln und allem Drum und Dran pflücken und seinen Träumereien über das Wesen von Gott und Mensch unterwerfen. Suzuki merkt an: Hätte Tennyson die Blume während seiner Betrachtung einfach wachsen lassen, statt sie aus der Mauer zu reißen,

⁸ Deutsch in *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*. Daisetz T. Suzuki mit Erich Fromm und Richard de Martino. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag 1972 (seither wiederholt aufgelegt).

⁹ Tennyson, „Flower in the Crannied Wall“, 1863.

dann hätte er durchaus eine gewisse Einsicht in ihr Wesen gewinnen können. So wie er vorgeht, gewinnt er nichts. Das ist ein treffender Hinweis Suzukis, wenngleich man sagen muss, dass englische Dichtung gewöhnlich komplexer als Zen-Dichtung ist und man sich hüten muss, Vermutungen über die Absichten des Dichters anzustellen. Nahezu mit Gewissheit gibt es ein Element von Nachahmung in diesem Gedicht – und das bedeutet, dass man den Blickpunkt des Gedichts nicht exakt mit dem des Dichters gleichsetzen darf. Angesichts des Reichtums der poetischen Überlieferung, in der Tennyson schrieb, dürfte ihm die Ironie und das Pathos dieses Zusammenpralls von Philosoph und Wissenschaftler angesichts der Blume kaum entgangen sein.

*Über Weisheit kann man nicht so sprechen, als sei sie entweder „Wissen“ oder
„Fühlen“. Sie ist beides.*

Wieviel intellektuelle Kenntnis des Dharma benötigen wir nun spirituell gesehen? Die einfache Antwort darauf: wahrscheinlich viel weniger, als wir glauben. Gleichwohl wird die Rolle, die das Studieren in unserer Übung einnimmt, vielleicht ebenso sehr von unserem Temperament wie von Notwendigkeit bestimmt. Im Buddhismus besteht traditionell eine Unterscheidung zwischen den so genannten *dharmānusārin*, „Der-Lehre-Folgenden“, und den *saddhānusārin*, „Aus-Vertrauen-Folgenden“.¹⁰ Es scheint, dass Menschen meist in den einen oder anderen dieser beiden Typen fallen. Für Vertrauensfolgende ist die persönliche Verbindung mit den Lehrenden wichtiger als Studium. Vertrauensfolgende neigen kaum dazu, den Dharma weit über die persönlichen Vorsätze und Anleitungen hinaus zu studieren, die sie von ihren Lehrern erhalten haben; es genügt ihnen, ein paar Grundprinzipien zu lernen, die sie persönlich praktisch umsetzen können. Im Vergleich mit ihnen wollen Lehrfolgende alles über Buddhismus in all seinen Hinsichten wissen, und vielleicht nicht einmal bloß über die Lehren ihrer eigenen Schulrichtung. Darum hängen sie auch weniger von den Lehrenden ab. Sie finden die Dinge gerne selber heraus und wollen wissen, was andere Menschen in anderen Zeiten und Kulturen gedacht, gesagt und getan haben.

¹⁰ A. d. Ü.: In deutschen Übersetzungen werden *dharmānusārin* und *saddhānusārin* meistens als „Lehr- bzw. Vertrauensergebende“ übersetzt. Das Pāli-Wort *anusārin* bedeutet: folgend, strebend nach, handelnd in Übereinstimmung mit, etwas im eigenen Leben gerecht werdend. Da Sangharakshitas Kommentar den Aspekt des Folgens betont, haben wir die Begriffe als „Der-Lehre-Folgende“ und „Aus-Vertrauen-Folgende“ übersetzt.

Beide Typen sind fähig, den Buddhismus zu üben, denn beide sind „Folgende“: Wenn auch auf ganz verschiedene Art, so folgen doch beide dem Dharma in dem Sinn, dass sie ihm gerecht werden wollen. Lehrfolgende sind weitaus mehr als nur intellektuell oder gelehrt, und ebenso sind Vertrauensfolgende mehr als bloß sentimentale Anhänger des Buddha. Wenn wir nach Beispielen der beiden Typen suchen, dann fällt Ānanda, der Gefährte des Buddha, als Vertreter der Vertrauensfolgenden ins Auge, während Śāriputra, ein anderer der berühmtesten Buddha-Schüler, offensichtlich ein Lehrfolgender war. Im Bereich des tibetischen Buddhismus steht Tsongkhapa deutlich für die Lehrfolgenden und Milarepa ebenso deutlich für die Vertrauensfolgenden.

Die beiden Zugangsweisen verbinden sich anscheinend nicht auf natürliche Weise in ein und demselben Menschen, der vielmehr deutlich zur einen oder zur anderen Art gehört. Vielleicht kannst du bemerken, dass du in verschiedenen Lebensphasen von einem zum anderen Typ wechselst, doch wahrscheinlich kannst du nicht beide zugleich umfassend verknüpfen. Indes kannst du dich bemühen, deine Hauptneigung auszugleichen. Lehrfolgende im besten Sinne haben weitreichendes Wohlwollen, Vertrauensfolgende im besten Sinne sind tiefgründig und intensiv. Die Gefahr für Lehrfolgende ist, dass sie in ihren Sympathien zu weitläufig werden, sich verzetteln und dadurch in ihrer Übung oberflächlich werden können. Für Vertrauensfolgende gibt es dagegen das Risiko, zu eng und sogar etwas fanatisch zu werden und damit unfähig, Menschen zu verstehen, die den Dharma auf ganz andere Arten üben. Das Einzige, was man tun kann, um sich vor solchen Risiken zu schützen, ist mehr Zeit für Studium zu nehmen, falls man starkes Vertrauen und Hingabe empfindet, oder, falls man eine Vorliebe für Lernen spürt, sie mit devotionalen Praktiken aufzuwiegen.

Aber auch für Vertrauensfolgende ist ein Mindestmaß intellektuellen Verstehens unverzichtbar, damit sie spirituell vorankommen. Nāgārjuna wird dies später in seiner *Juwelenkette* verdeutlichen. Es reicht nicht aus, Verdienste durch Opfergaben an Schreine und Stūpas, durch Singen der heiligen Schriften oder sogar durch moralisches Handeln anzuhäufen. Du musst dich auch auf die tiefere Wahrheit der Dinge einlassen, und das muss den Verstand ebenso wie die Emotionen, Weisheit ebenso wie gläubiges Vertrauen einbeziehen. Letztlich suchen wir nach einer Qualität von Weisheit, die an die Stelle von Verstehen im normalen Sinn tritt. Deshalb versteht man den Begriff *Weisheit* leicht falsch, wenn man ihn zu scharf von gläubigem Vertrauen unterscheidet. Weisheit ist nicht ein kognitives im Unterschied zu einem emotionalen Vermögen. Von Weisheit kann man

nicht sagen, dass man sie entweder „weiß“ oder „fühlt“. Sie ist beides, sobald man sie auf einer genügend hohen Stufe erfährt. Sie ist ein intuitives Verstehen und ebenso ein intuitives Fühlen. Anders gesagt: Auf einer höheren Stufe zwischen gläubigem Vertrauen und Weisheit oder zwischen Hingabe und Verstehen. Sie werden nicht getrennt und auch nicht verbunden erfahren. Man kann das mit der Erfahrung vergleichen, wenn man sich tief in ein Gespräch eingelassen hat. Die Beteiligten denken und fühlen zur selben Zeit, und man kann nicht zwischen beiden unterscheiden: Das Denken ist das Fühlen und das Fühlen ist das Denken. Weisheit zu erlangen ist genauso, wenngleich auf einer viel höheren Stufe.

Nāgārjunas Ziel in der *Juwelenkette* ist somit nicht, im König ein *Verständnis* des Dharma, sondern den Dharma selbst zu erzeugen, ganz so, wie es vom Buddha hieß, dass er nicht *über* den Dharma, sondern dass er *den* Dharma sprach. Nāgārjuna will nicht über die Wahrheit reden, er will Wahrheit *erwecken*. Er erinnert den König an sein innewohnendes Potenzial, sich die Übungen anzueignen, die ihn zu einem Gefäß des Dharma werden lassen, und so zu Erleuchtung führen.

*Mit gläubigem Vertrauen stützt man sich auf die Übungen,
Durch Weisheit weiß man wahrhaftig,
Unter diesen beiden hat Weisheit den Vorrang,
Gläubiges Vertrauen ist ihre Vorbedingung.¹¹*

Den Vers zusammenfassend lässt sich sagen, dass wir durch gläubiges Vertrauen fähig werden, uns auf die Praktiken zu verpflichten, und dass wir durch die Praktiken selbst die hohen spirituellen Errungenschaften erreichen. Es ist also Weisheit, durch die man Entschiedene Güte erlangt und den Klammergriff aufbricht, mit dem der Wunsch nach Glück und spirituellen Errungenschaften den Geist festhält. Nāgārjuna scheint gläubiges Vertrauen ziemlich niedrig einzustufen; anscheinend meint er, im Vergleich mit Weisheit sei es ziemlich unwichtig. Es trifft zu, dass für uns das Wort „Weisheit“ intellektuelle Erkenntnis beinhaltet und der emotionalen Seite der Dinge definitionsgemäß weniger Bedeutung beilegt. Wenn man so denkt, versäumt man allerdings den Kern der Sache. Um das wahre Verhältnis zwischen gläubigem Vertrauen und Weisheit zu verstehen, sollten wir eher über die Lehre von den fünf spirituellen Vermögen nachsinnen.¹² Darin

¹¹ Ratnamālā Vers 5.

¹² Die fünf spirituellen Vermögen (*pañca-indriya*) sind gläubiges Vertrauen (Sanskrit *śraddhā*, Pāli *saddhā*), Tatkraft (S. *vīrya*, P. *virīya*), Achtsamkeit (S. *smṛti*, P. *satī*), Sammlung (*samādhi*) und Weisheit (S. *prajñā*, P. *paññā*).

sind gläubiges Vertrauen und Weisheit gleichwertig oder gleichrangig; sie halten einander die Waage, ohne dabei nahezulegen, dass gläubiges Vertrauen irgendwie weniger wichtig sei als Weisheit. Folgt man dieser Lehre, dann kann man Weisheit ebenso wenig den „Vorrang“ vor gläubigem Vertrauen geben wie diesem den Vorrang über Weisheit. Man könnte mit gleichem Recht sagen, Weisheit sei Vorbedingung für gläubiges Vertrauen und gläubiges Vertrauen sei Vorbedingung für Weisheit.

Wenn es mit Weisheit verbunden ist, ist gläubiges Vertrauen eine umfassende emotionale Antwort auf das spirituelle Ideal.

Indes stimmen viele heutige buddhistische Autoren, insbesondere Theravādins, mit Nāgārjunas Betonung überein. Ein Anzeichen dafür ist die Übersetzung von *śraddhā* als „Überzeugung“ (*confidence*). Überzeugung ist sicherlich eine Bedeutungsschicht von *śraddhā*, und eine feste Überzeugung ermöglicht uns, wie Nāgārjuna sagt, uns auf die Praktiken zu stützen. Das ist aber nicht die ganze Bedeutung gläubigen Vertrauens, denn letzten Endes muss die Weisheit, die wir durch Entschiedene Güte gewinnen, im Gleichgewicht mit einer höheren *śraddhā* sein. Wenn es mit Weisheit verbunden ist, ist gläubiges Vertrauen eine umfassende emotionale Antwort – sogar eine ästhetische Antwort – auf das spirituelle Ideal, auf die Tugenden, mit denen der Buddha geschmückt ist. Das schließt Überzeugung und Vertrauen ein, aber es gibt darin auch ein starkes Element von Hingabe. Im Allgemeinen ist für Nāgārjuna gläubiges Vertrauen in diesem Sinne genauso wichtig wie Weisheit, und darum sollten wir seine Aussage an dieser Stelle vielleicht so umschreiben: Durch eine feste Überzeugung gelingt es uns, uns auf die Übungen zu stützen, und das wird schließlich die Entstehung der mit gläubigem Vertrauen verbundenen Weisheit herbeiführen, durch die „man wahrhaft weiß“. Unter diesen beiden hat die mit gläubigem Vertrauen verbundene Weisheit den Vorrang und die feste Überzeugung ist nachrangig, obwohl sie erforderlich ist, um die höhere spirituelle Eigenschaft von Weisheit-Vertrauen hervorzubringen.

*Wer die Praktiken nicht vernachlässigt, ob
Durch Begehren, Hass, Furcht oder Verblendung,
Ist als jemand mit gläubigem Vertrauen bekannt,
Ein überragendes Gefäß für Entschiedene Güte.¹³*

¹³ Ratnamālā Vers 6.

Um ein spirituelles Leben führen zu können, braucht man gläubiges Vertrauen. Mit solchem Vertrauen überwindet man auszehrende und ablenkende Emotionen wie Begierde, Hass und Furcht. Wir benötigen gläubiges Vertrauen auch als Gegengewicht gegen spirituelle Verblendung. Ich meine einen in seinem Wesen emotionalen Widerstand gegen die spirituelle Übung, der sich unter dem Deckmantel einer pseudo-objektiven Herabsetzung ihres Wertes versteckt. Man kann diese negativen Zustände zwar zeitweise in der Meditation im Schach halten und so eine tiefere Verfassung von Sammlung und Versenkung genießen, und zweifellos ist gläubiges Vertrauen auf einem ganz elementaren Niveau erforderlich, um auf solche Weise Meditation üben zu können. Ein viel tieferes Vertrauen ist aber nötig, um sich auf einen Übungspfad zu verpflichten, der verspricht, die Wurzeln dieser negativen Zustände selbst zu zerstören.

Gläubiges Vertrauen entsteht nicht von alleine. Es geht mit verfeinerten positiven Emotionen wie Freundlichkeit, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut (den vier *brahma-vibāras*) einher und auch mit Hingabe. Man kann überdies die positiven Gegenstücke zu den Meditationshindernissen ergänzen: Zufriedenheit, Geduld, Energie und Sammlung. Ohne diese Qualitäten wirst du nur geringen spirituellen Fortschritt machen. Vielleicht möchtest du gerne frei von negativen Emotionen sein, doch du kannst sie nicht einfach wegschieben; du musst sie mit etwas Positivem ersetzen.

Gibt es in deinem spirituellen Leben keine Freude, dann gibt es auch kein gläubiges Vertrauen darin. Ohne Freude mag es wohl Überzeugungen, aber kein gläubiges Vertrauen geben.

Als unmittelbaren Nutzen buddhistischen Übens sollten wir nicht erwarten, dass es uns glücklicher, zufriedener oder sogar psychisch gesünder macht – wenigstens nicht in der Weise, wie wir uns diese Eigenschaften gewöhnlich denken. Wir können aber darauf hoffen, dass es uns hilft, emotional positiver zu werden, und zwar in einem verfeinerten Sinn. Buddhistische Übung sollte uns helfen, uns mehr für andere Menschen zu interessieren und fähiger zu werden, uns in sie einzufühlen. Sie sollte uns auch helfen, uns bereitwilliger am Glück anderer Menschen zu freuen und im Auf und Ab des Alltags weniger leicht in Trübsinn beziehungsweise Euphorie zu verfallen. Vor allem sollte sie uns eine Freude spenden, die nicht von gewöhnlichem menschlichem Glück oder Behagen abhängig ist.

Ganz einfach ausgedrückt ist gläubiges Vertrauen eine tiefe Freude an der Betrachtung des Ideals. In Vers 4 der *Juwelenkette* nennt Nāgārjuna gläubiges Vertrauen „das zentrale Mittel“ zur Erlangung von Glück. Wenn du das Buddha-Ideal oder die Gestalt des geschichtlichen Śākyamuni betrachtest und dabei tiefes Glück erfährst, dann ist dies gläubiges Vertrauen. Zu vertrauen heißt, dich an deiner Übung zu freuen und fasziniert vom spirituellen Ideal zu sein, und schon das allein weckt den Wunsch in dir, mit deiner Übung fortzufahren. Weil du dich an den Eigenschaften des Buddha freust, fühlst du dich wohl, und ein natürlicher Ausdruck dieses Wohlgefühls ist es, weiter zu üben. Auf solche Weise trägt dein gläubiges Vertrauen dich auf deinem Übungsweg weiter. Gläubiges Vertrauen ist somit nicht einfach ein Glaube an diese oder jene Lehre; es ist eine Antwort des Entzückens und der Faszination und gleicht damit eher unserer emotionalen Antwort auf ein schönes Gemälde oder Musikstück oder eine Landschaft.

Gläubiges Vertrauen entspricht auch nicht einem Investitionsplan. Man setzt nicht eine Menge mühseliger Übung in dem Glauben ein, dass man später Dividenden einfahren kann. Ganz am Anfang mag es wohl nötig sein, die Zähne zusammenzubeißen und rücksichtslos weiterzumachen, du solltest aber nicht glauben, dass es nun einmal so ist und bleibt. Vielmehr solltest du stets Ausschau danach halten, in ein beglückendes Wohlgefühl angesichts dessen, was du da tust, hineinzufinden. Gibt es in deinem spirituellen Leben keine Freude, dann gibt es auch kein gläubiges Vertrauen darin. Ohne Freude mag es wohl Überzeugungen, aber kein gläubiges Vertrauen geben.

Man kann ganz einfach sagen, Glaube im buddhistischen Sinn bestehe darin, sich daran zu freuen, dass der Buddha sein spirituelles Potenzial voll verwirklicht hat, und darauf zu vertrauen, dass man selbst dasselbe Ziel ebenfalls zu erreichen vermag. Wie anders erging es doch dem Kardinal Newman, der (wie John Middleton Murry schrieb) zwar an Gott glaubte, ihm aber nicht vertraute!¹⁴ Das muss schrecklich sein: den festen Glauben zu haben, dass dein Schicksal in der Hand von jemandem liegt, dem du nicht trauen kannst, dass er sich um dich kümmert! Nie wirst du wirklich sicher sein können, ob deine kärgliche Ansammlung von Tugenden dir weiterhelfen wird oder ob irgendeine längst vergessene, nicht eingestandene Sünde dich zu Fall und direkt in die Hölle bringen wird. Du selbst magst sie wohl vergessen haben, doch der rachsüchtige Jehova des Alten Testaments hat sie bestimmt nicht vergessen. An Gott zu glauben ist so ähnlich wie einen zornigen Vater zu haben. Du weißt, dass er da ist, und du traust ihm nicht, denn er kann

¹⁴ John Middleton Murry, *Things to Come: Essays*. Newman and Sidgwick, Ayer Publishing 1928, S. 34.

dir jederzeit aus heiterem Himmel einen Schlag hinter die Ohren verpassen. Unsere christliche Konditionierung lässt uns glauben, das spirituelle Leben sei womöglich Schweiß, Schinderei und Kampf, und das ist keine Grundlage für die Entstehung gläubigen Vertrauens im wahren Sinn des Begriffs.

Wenn du nicht glücklich sein kannst, weil du dem spirituellen Pfad folgst und im Einklang mit dem Dharma lebst, wie willst du denn dann überhaupt jemals glücklich sein?

Diese alttestamentarischen Haltungen sind oft genau jene Aspekte des Christentums, die im nach-christlichen Bewusstsein weiter ihr Unwesen treiben, und sie sickern in die Art und Weise ein, wie manche westlichen Menschen sich dem Buddhismus zuwenden. Natürlich ist Christentum viel mehr als nur das. Wir müssen uns nur in mittelalterlichen Kathedralen umsehen, die beste Kirchenmusik hören oder die Bibel lesen, um ein Gefühl dafür zu bekommen, dass es auch eine gesündere Art christlichen Glaubens gibt, die in einem Gewahrsein dessen gründet, was in der Bibel die „Schönheit des Heiligen“ genannt wird. Wir können auch keineswegs behaupten, Buddhismus sei nur eitel Sonnenschein. Offensichtlich stellt der Dharma eine Bedrohung für das Ego dar. Sich der Wahrheit von *śūnyatā* stellen zu müssen, kann Furcht erregen (und dies, obwohl die Bedrohung nicht gefährlich ist, weil sie etwas bedroht, das ohnehin unwirklich ist.)

In einem der Mahāyāna-Sūtras wird Ānanda gefragt, was ihn anfangs zum Buddhismus hingezogen habe. Er sagt, es sei die persönliche Erscheinung des Buddha gewesen. Als er ein sehr schönes Licht vom Körper des Buddha strahlen sah – den Glanz all seiner früheren verdienstvollen Taten, – war er davon so sehr überwältigt, dass er ihm einfach folgen musste.¹⁵ Für ihn war das gleichermaßen eine ästhetische wie eine spirituelle Erfahrung. Und doch hält man im Westen religiösen Glauben und religiöse Übung mit all

¹⁵ «„Ananda, du und ich sind von derselben Abstammung und haben stets eine brüderliche Liebe füreinander gehegt. ... Als du zuerst anfingst, dich für meine Lehre zu interessieren, was war es, das dich am meisten beeindruckte und dich dazu trieb, allen weltlichen Freuden zu entsagen, und dich fähig machte, deine jugendlichen geschlechtlichen Regungen zu überwinden?“ Ananda antwortete: “Oh Herr! Das erste, was mich beeindruckte, waren die zweiunddreißig Merkmale der Vollkommenheit an meines Herrn Person. Sie schienen mir so fein, so zart, so glänzend und durchsichtig wie ein Kristall. Von dieser Zeit an habe ich stets über sie nachgedacht und wurde immer mehr davon überzeugt, dass diese Merkmale der Vortrefflichkeit unmöglich wären für einen, der nicht von allen geschlechtlichen Leidenschaften und Wünschen frei ist. ... Aus einer solchen Quelle könnte niemals ein Schein von solch transzendent reinem und goldenem Glanze entstehen, wie ich ihn bei meinem Herrn beobachtet habe. Aus diesem Grunde bewunderte ich meinen Herrn, und dies ist es, das mich dazu bestimmte, einer deiner wahren Nachfolger zu werden.“» (Aus: *Śūraṅgama-Sūtra: Das große Kronen-Sūtra*. Ein Text des Mahāyāna-Buddhismus, übersetzt von Dr. R. v. Mural: Kasar-Devi-Ashram-Publication. Als Manuskript gedruckt. Indien 2514 /1970.)

der Disziplin und Einschränkung oft für ziemlich unattraktiv und sogar für düster und abstoßend. Ich erinnere mich, wie ich nach meiner Rückkehr nach England in den 60er Jahren auf Einladung der *London Buddhist Society* eine Feier zum Wesak-Fest, dem Jahrestag der Erleuchtung des Buddha, leitete. Als ich meine kurze Ansprache hielt, fiel mir unübersehbar auf, wie bedrückt die Zuhörer angesichts der Vorstellung schienen, dass der Buddha Erleuchtung erlangt und ihnen den Pfad zu Nirvana gezeigt hatte. Es schien ihnen eher leid zu tun, dass er sich so viel Mühe gemacht hatte! Im Gegensatz dazu sind frühe buddhistische Schriften wie das *Mahāvastu*¹⁶ von einer Atmosphäre des Frohlockens über den Buddha erfüllt und gesättigt. Alle sind glücklich, dass ein Buddha in der Welt erschienen ist. Es ist, als sei das Leben zu einer großen, langen Feier geworden.

Die Buddhisten, denen ich in jener Wesak-Feier in London begegnete, waren ganz anders als die Mönche, die ich im Osten kannte. Ein buddhistischer Mönch soll alles aufgegeben haben. Er hat kein Haus, keine Frau, keine Arbeit. Und doch ist selbst der älteste und gebrechlichste von ihnen die meiste Zeit über fröhlich und sogar vergnügt. Im Gegensatz zur üblichen Überzeugung sind nicht alle Mönche hochgradig spirituelle Menschen, die ihre Tage stiller Meditation oder dem Studium von Sūtras widmen. Sie sind keineswegs jenseitig ausgerichtet. Aber sie reiben sich auch nicht an ihrem Leben der Entsagung. Es befreit sie von weltlichen Anhaftungen und lässt sie glücklich und sorglos sein, so ähnlich wie Schulkinder in den Ferien. Auch wenn sie nicht unbedingt tiefes, tatkräftiges Mitgefühl empfinden, tun ihnen die Laien mit ihren weltlichen Sorgen und Pflichten doch leid. Entsagung hält sie anscheinend sogar jung. Fünfzigjährigen Laienanhängern kann man ihre Jahre durchaus ansehen, ein gleichaltriger Mönch sieht hingegen oft recht jungenhaft aus.

Wenn es etwas gibt, woran es dem westlichen Buddhismus mehr als an allem anderen mangelt, ist es vielleicht die Stimmung der Freude, die wir in den älteren buddhistischen Schriften und in traditionellen buddhistischen Gesellschaften finden. Wir könnten anfangen, dies zu ändern, indem wir traditionelle buddhistische Feste auf farbenprächtige und freudige Art feiern. Ist das spirituelle Leben denn nicht ein glückliches Leben? Wenn du nicht glücklich sein kannst, weil du dem spirituellen Pfad folgst und im Einklang mit dem Dharma lebst, wie willst du denn dann überhaupt jemals glücklich sein? Buddhismus

¹⁶ Das *Mahāvastu Avadāna* bezeichnet sich selbst als ein Werk des *Vinaya Piṭaka* der Lokottaravādins, eines Zweigs der Mahāsāṃghikas. Das *Mahāvastu* ist das wahrscheinlich einzige bedeutende Beispiel einer primitiven Biografie, der auch Legenden in Gestalt von Jātakas und Avadānas eingegliedert wurden. – Siehe auch Sangharakshita, *Das Buddhawort: das Schatzhaus der „heiligen Schriften“ des Buddhismus; eine Einführung in die kanonische Literatur*. Bern, München, Wien: O. W. Barth Verlag 1992.

ist vielleicht nicht leicht, aber auch in den schwierigsten Zeiten sollte er bestimmt nicht trübselig sein.

Das ist ein wiederkehrendes Thema in den Liedern Milarepas. Der tibetische Yogi Milarepa führte ein körperlich äußerst hartes und karges Leben, doch in seinen Liedern besang er seine Freude am Dharma. Eine der Geschichten über Milarepa erzählt von einem jungen Mann, der, obwohl er durch Milarepas anfängliche Weigerung, ihn als Schüler anzunehmen, an den Rand selbstmörderischer Verzweiflung gebracht wird, doch erklärt: „Noch nie war ich so glücklich wie heute.“¹⁷ Das spirituelle Leben ist manchmal ebenso: Du erfährst vielleicht echtes Leid, und doch bist du zugleich so glücklich wie nie zuvor. Dies ist Glück in einem tieferen Sinn als bloß angenehme Gefühle – es ist das Glück, das aus gläubigem Vertrauen herrührt. Die Lebensweise, zu der dieses gläubige Vertrauen dich führt, kann manchmal schwierig sein, doch im tiefsten Herzen weißt du, dass du dich auf dem richtigen Pfad befindest.

¹⁷ Es handelt sich um die Begegnung zwischen Milarepa und Dharma Wonshu (später Repa Shiwa Aui oder auch „In Baumwolle gekleidetes Licht des Friedens“). Siehe Garma C. C. Chang, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, Band 1, Shambhala 1999, S. 179.

2 Das Wesentliche

„Ich bin nicht, ich werde nicht sein.

Ich habe nicht, ich werde nicht haben“,

Dies bereitet allen Kindern Furcht

Und tötet Furcht in den Weisen.¹⁸

Wir könnten die Lehre von der Entschiedenen Güte auch als Buddhismus selber oder als wahren Dharma bezeichnen. Das ist das Wesentliche: kein „Ich“ und darum auch kein „Mein“. Was wir als das „Ich“ oder als „mich selbst“ erleben, ist keine im letzten Sinne wirkliche Einheit. Daher kann gar keine Rede von „mir“ als etwas sein, das ich jetzt oder in der Zukunft als wirklich und wahrhaftig vorhanden erlebe. Weil es in Wirklichkeit kein „Selbst“ im letzten Sinn gibt, ist es auch nicht so, dass ich jetzt oder später irgendetwas besitze: „Ich habe nicht, ich werde nicht haben.“ Kein Selbst, keine Besitztümer.

Die meisten Menschen verstehen das so, als bedeute es „Du existierst schlichtweg gar nicht“, und bestimmt finden sie das schrecklich. Es ist als Pfad zur Befreiung gemeint, doch nur wenige Menschen werden diese Lehre, wenn sie ihr erstmals begegnen, als befreiend erfahren. Ganz natürlich empfinden sie, dass sie ihr ganzes Sein negiert, und das ist nur schwer zu akzeptieren. Die Lehre von der Entschiedenen Güte bedeutet den Tod des Egos, und wenn wir erkennen, dass Ego mehr oder weniger alles ist, womit wir uns identifizieren, dann fühlt sich das wie *unser* Tod an. In Wirklichkeit deuten die Lehren aber darauf, dass das, was wir für real halten – sprich: wir selbst – nicht das A und O der Existenz ist, wofür wir es halten. Du bist nicht völlig nicht-existent oder unreal. Nur existierst du nicht in der Weise, wie du zu existieren glaubst. Es gibt eine andere Dimension deiner Erfahrung, die realer ist, und im Gegensatz zu dieser Realität ist das, was du für real hältst, eine Illusion. Für die Weisen ist diese Lehre wahrlich keine Bedrohung, sondern sie „tötet Furcht“. Schließlich entsteht alle Furcht aus unserem Verlangen, das Ego zu erhalten und zu schützen. Wenn aber gezeigt wird, dass das Ego eine Illusion ist, dann erlöschen alle Befürchtungen, die wir um seinetwillen haben. Man sieht, dass es niemanden gibt, der etwas zu verlieren hat, und damit hat auch man selbst nichts zu verlieren. Wenn du kein „Ich“ hast, ersparst du dir eine ganze Welt der Mühsal.

¹⁸ Ratnamālā Vers 26.

Warum sollte das Wachbewusstsein das „Ich“ als Gesamtheit unserer Existenz behaupten? Wir sind mehr als das, größer, facettenreicher.

Das hört sich vielleicht einfach an und *ist* es auch tatsächlich, doch ein wirkliches Gespür dafür zu bekommen, ist nicht einfach. Es ist subtil und schwer zu fassen. Manchmal erhaschst du vielleicht beim Aufwachen einen flüchtigen Schimmer davon. Vielleicht bekommst du noch das letzte Ende eines Traums zu fassen und erkennst, dass du scheinbar stundenlang ein anderes Leben in einer anderen Welt oder Dimension gelebt hast. Weil dies so wenig mit deinem Alltagsleben verbunden ist, entgleitet es dir fast sofort wieder, doch solche Momente geben dir vielleicht das Gefühl, dass es ein anderes Leben hinter deinem normalen Wachleben gibt. Es ist leicht, dieses andere Leben zu vergessen, doch wenn wir träumen, kehren wir immer wieder dahin zurück; und während wir uns in ihm befinden, identifizieren wir uns damit genauso wie mit unserem Alltag. In der indischen Überlieferung – wengleich wohl stärker in der vedischen als in der buddhistischen – ist es üblich, über die Tatsache nachzusinnen, dass wir in der Welt der Träume eine weitere Existenz haben. Man hält diese andere Dimension des Bewusstseins für in ihrer Weise ebenso real wie das „normale“ Wacherleben. Der „Traumyoga“ im tibetischen Buddhismus, einer der sechs Yogas von Nāropa, ist ein Versuch, Gewahrsein in den Traumzustand hinein auszudehnen, so dass man bewusst träumt und lernt, die eigenen Träume zu lenken.¹⁹ Schlussendlich lässt uns diese Praktik zu der Tatsache aufwachen, dass das Wachbewusstsein nur die Spitze eines Eisbergs ist. Allnächtlich verbringst du mehrere Stunden träumend – wohin gehst du da eigentlich, was tust du? Ist dein Traumleben kein Teil deines Lebens? Hat es keine Wirkung auf deine Geistesverfassung?

Die vedische Überlieferung legt besonderes Gewicht auf den Zustand traumlosen Schlafs. Da wird kein Objekt erfahren, und so wird auch das Ego nicht erfahren, und daher hält man den Tiefschlaf für eine Art von unbewusster oder negativer Vereinigung mit Brahman. Aus buddhistischer Sicht ist das aber kein Zustand echter Einsicht oder von Erleuchtung, denn es gibt in ihm kein Gewahrsein, weder Wachbewusstsein, noch Traumbewusstsein. Mit dem Erwachen des Bewusstseins aus dem Tiefschlaf kehrt das Ego

¹⁹ Der *mahāsiddha* und Vermittler der Mahāmudrā-Lehren Nāropa (1016-1100) war Lehrer von Marpa, der wiederum Milarepas Lehrer war. Nāropas Traumyoga „kann Üben dazu führen, das Gewohnheitsmäßige an Saṃsāra zu läutern und zu erkennen, dass alle Dinge Manifestationen des Geistes und dass Geist wie die Träume leer von Selbst-Identität ist ...“ (Garma C. C. Chang, *The Six Yogas of Nāropa*. New York 1977, S. 94.)

zurück. Man erinnert sich auch an nichts aus dieser Phase tiefen traumlosen Schlafs. Bestimmt bietet sie aber ein tagtägliches Indiz der Tatsache, dass der Geist nicht auf das gewöhnliche Wachbewusstsein beschränkt ist. Er hat andere Dimensionen, die wir abwerten, weil sie die Ansprüche unseres wachen Selbst, das Ganze von uns zu sein, ernstlich untergraben. Warum aber sollte das Wachbewusstsein das „Ich“ als Gesamtheit unserer Existenz behaupten? Wir sind mehr als das, größer, facettenreicher.

Menschen, die mit bewusstseinsverändernden Drogen experimentiert haben, sind sich oft dieser anderen Bereiche des Seins bewusster als die meisten. Auch wenn sie gewöhnlich nicht auf disziplinierte oder systematische Weise in diese Zustände eingetreten waren, erfuhren sie doch die Tatsache direkt, dass das, was wir normalerweise für die begrenzte menschliche Persönlichkeit halten, nur ein sehr kleiner Teil dessen ist, was existiert. Beim Meditieren haben wir Gelegenheit, auf stärker integrierte und beständigere Weise in weitere Schichten oder Dimensionen des Geistes einzutreten. Leute, denen es an Vorstellungskraft fehlt, finden es oft verwunderlich, dass Menschen mit einem verfeinerten oder schöpferischen Innenleben, das Leben ohne viele materielle Belohnungen oder Befriedigungen genießen können. Wer meditiert, sollte wenigstens eine Zeitlang mit weniger materiellen Stützen auskommen können, auf die das Ego sich verlässt. Auch wenn du alles verlierst – dein Geld, deine Arbeit und sogar deine Freiheit –, weißt du doch, dass du innere Quellen hast, aus denen du schöpfen kannst. Du kannst weiterhin die unendlichen Reichtümer deines Traumlebens erkunden oder auch die Tiefen des Geistes, die in Meditation offenbar werden.

Alle meine Besitztümer wirken wie ein Zelt, das meine „Ich“-Auffassung schützt und den kleinen Kokon bildet, der meine Welt ist und das „Ich“ ausfüllt und ihm ein Gefühl von Festigkeit und Dauer gibt.

Das „Ich“ ist nicht nur ein kleiner Aspekt des Selbst; es ist überdies etwas, das sich stets verändert. Wenn wir die anderen uns zugänglichen Dimensionen erkennen, sollten wir sehen können, dass das Ego mit all seinen kleinlichen Ängsten und seinem Unmut nicht so wichtig ist, wie es glaubt. Andernfalls würden wir uns auf eine enge Bandbreite aus dem Gesamtspektrum unseres Erlebens beschränken. Das wäre so, als würde die Farbe Orange beanspruchen, die einzige Farbe zu sein, und die anderen Farben des Regenbogens seien irgendwie unreal oder nur eingebildet. Das Ego ist natürlich äußerst

anpassungsfähig und wird sich fast unmerklich Erlebnisse aneignen, wo immer es kann. Wir müssen uns vor der Behauptung hüten, dass es eine Art aus sich heraus existierendes, absolut reales „großes Selbst“ gibt, zu dem wir von unserem „kleinen Selbst“ aus aufbrechen könnten. Allerdings ist Realität nur durch eine Erweiterung des Bewusstseins erreichbar, dadurch, dass wir alle Stränge im gesamten Spektrum des Bewusstseins zusammenbringen, und nicht indem wir bloß auf unser gegenwärtiges Erleben achten.

*Jener, der nur spricht, um den
Wesen zu helfen, sagte einst, sie alle
Seien aus der Auffassung eines „Ich“ entstanden
Und mit der Auffassung von „Mein“ umbüllt.²⁰*

Unsere Auffassung von getrennten Wesen erwächst aus der Auffassung eines „Ich“. Das besagt nicht, dass wenn die „Ich“-Auffassung fehlt „Nicht-Sein“ da ist. Ohne das „Ich“ haben wir weder Sein noch Nicht-Sein. Der „Ich“-Gedanke ist der Same, aus dem unser Seins-Gefühl entsteht. Um diesen Samen des Seins herum gibt es eine weitere Auffassung von „mein“, die für das Ausmaß meiner Besitztümer steht. Hier bin ich und sitze inmitten meiner Besitztümer: mein Haus, mein Auto, mein Land, meine Frau, meine Familie, meine Fußballmannschaft, meine Religion. Alle meine Besitztümer wirken wie ein Zelt, das meine „Ich“-Auffassung schützt und den kleinen Kokon bildet, der meine Welt ist und das „Ich“ ausfüllt und ihm ein Gefühl von Festigkeit und Dauer gibt. „Ich“ und „mein“ sind darum eng verflochten. Die Hülle schützt, doch sie begrenzt auch. Es ist, als setze das „Ich“, das Selbst-Gefühl, eine innere und das Gefühl von „mein“ eine äußere Grenze.

Nāgārjunas Bezeichnung des Buddha als jemand, „der nur spricht, um den Wesen zu helfen“, gibt uns einen Einblick in das Wesen des erleuchteten Geistes. Selbst wenn er jemanden bittet etwas zu tun, beispielsweise, wenn er Meghiya bittet, bei ihm zu bleiben, statt fortzugehen, um zu meditieren, geht es ihm doch nicht vorrangig um seinen persönlichen Bedarf nach einem Gefährten.²¹ Und wenn er von der Nicht-Existenz des Egos oder Selbst spricht, dann ist dies eine Botschaft aus Mitgefühl, liebevoller Güte und Mitfreude heraus. Es geht ihm nicht darum, uns etwas zu entziehen. Eher das Gegenteil.

²⁰ *Ratnamālā*, Vers 27.

²¹ Hier ist eine Begebenheit angesprochen, die im *Meghiya-Sutta* des Pāli-Kanons erzählt wird (*Udāna* 4:1). Vgl. *Verse zum Aufatmen. Die Sammlung Udāna und andere Strophen des Buddha und seiner erlösten Nachfolger*. Aus dem Pālikanon übersetzt von Fritz Schäfer. Stambach: Verlag Beyerlein & Steinschulte o.J.

Wenn wir über diese Lehren nachdenken, müssen wir uns davor hüten, mit einem negativen Selbstbild an den Dharma heranzugehen. Falls unser Bauchgefühl sagt, dass wir ein Selbst haben oder sind, dann kann es sich so anfühlen, als würde der Dharma uns etwas nehmen, das zentral ist für das, was wir sind. In Wahrheit aber gibt es den Dharma, um uns zu helfen, uns selbst klarer zu sehen, was immer wir sein mögen. Vielleicht ist es darum schlicht besser, uns als begrenzt zu verstehen. Statt zu fordern, unsere verblendete Auffassung des Selbst direkt zu sprengen, kann die Vorstellung hilfreicher sein, aus dem geschlossenen Kreis des Eigeninteresses auszubrechen, das der emotionale Ausdruck unserer Verblindung ist. Wir können uns vorstellen, diesen Kreis durch die Kultivierung von Mettā oder liebevoller Güte so weit auszudehnen, bis unser Eigeninteresse in einen Herzenswunsch nach dem Wohl aller Lebewesen aufgegangen ist.²² Ego-Überwindung ist nicht einfach eine Idee; es ist eine Erfahrung, eine Lebensweise.

„Das ‚Ich‘ existiert, das ‚mein‘ existiert.“

Diese sind als Letztgültige falsch,

Denn sie beide sind nicht [belegt]

Durch ein wahres, korrektes Bewusstsein.²³

Die Kernaussage ist hier „als Letztgültige falsch“. „Ich“ und „mein“ sind wirkliche Erfahrungen, aber sie haben nur eine vorläufige Geltung. Erfahre das „Ich“, bestätige deine Besitztümer als die deinigen, als „mein“, aber nimm diese Ideen nicht als letztes Wort zum Thema; verstehe diese inneren Horizonte nicht so, als würden sie dir eine Vorstellung von der wahren Ausdehnung deines Geistes, deiner Welt, deiner Realität geben. Warum? Weil das erleuchtete Bewusstsein, das die Dinge sieht, wie sie wirklich sind, „Ich“ und „mein“ so erfährt: als bloß relativ real, nicht als absolut real. Es geht über „Ich“ und „mein“ hinaus. Wachsen geschieht nicht nur in die Höhe oder zweidimensional, sondern in alle Richtungen. Darum ist es nicht immer ganz eindeutig. Gelegentlich hast du vielleicht das Gefühl, spirituell nicht zu wachsen, doch es kann sein, dass du dich gerade in einer Weise und in Richtungen entwickelst, die du dir nicht hattest vorstellen können.

Die geistigen und körperlichen Anhäufungen (skandhas) entstehen

Aus der Auffassung des „Ich“, die tatsächlich falsch ist.

²² Die Kultivierung von Mettā oder liebevoller Güte ist eine traditionelle buddhistische Meditationspraktik. Sie schließt die Entfaltung von Gefühlen der Herzensgüte oder Mettā für alle Lebewesen ein.

²³ *Ratnamālā* Vers 28.

Wie könnte etwas wahr sein,

*Das aus einem falschen Samen gewachsen ist?*²⁴

Die fünf Anhäufungen (P. *kbandha*, S. *skandha*) sind: *rūpa* (Form), *vedanā* (Fühlen), *saññā* (P., S. *saṃjñā* – Wahrnehmung), *sankhāra* (P., S., *samskāra* – Wollen) und *viññāna* (P., S. *viññāna* – Bewusstsein). Miteinander bilden sie die Bestandteile des psycho-physischen Organismus. Wenn Nāgārjuna auf etwas hinweist, das aus einem falschen Samen gewachsen ist, dann spricht er damit die traditionelle Lehre an, dass wir aufgrund von Verblendung wiedergeboren werden. Erneut wählt er damit einen ausschließlich negativen Ansatz gegenüber dem Ego, in der Absicht, es vollständig und mit einem Schlag loszuwerden. Es ist, als ob er nicht bereit ist, zuzugeben, dass es überhaupt eine gewisse Wahrheit im Ego gibt. Wie aber können wir kreativ auf diese Analyse antworten? Man kann die Skandhas, die geistigen und körperlichen Anhäufungen, auch so verstehen, dass sie eine Art Konkretisierung des Egos repräsentieren, eine vergleichsweise starre, in sich selbst eingeschlossene Struktur. Unsere Aufgabe ist es, diese Struktur zu öffnen. Statt zu versuchen, das Ego ganz aus dem Weg zu räumen, ist es vielleicht besser, die Art, wie wir es sehen, zu ändern und es weniger als ein Ding zu betrachten, sondern eher als eine Art zu funktionieren oder zu sein.

Das Ego ist eine Weise sich zu verhalten, eine Art, wie du um deine eigene Achse kreist. Es ist eine besondere Beschränkung, die man dem Erleben aufsetzt.

Die von uns verwendete Sprache ist manchmal wenig hilfreich, wenn es um das Ego geht. Ausdrücke wie „das Ego transzendieren“ erzeugen große Verwirrung, indem sie anscheinend etwas, das nicht existiert, als scheinbares Objekt fixieren, das wir erkennen könnten. Das Ergebnis ist unsinnig: Wir reden davon, etwas loszuwerden, das nie existierte, oder wir sprechen diesem Gegenstand brennender Interessen und Sorgen überhaupt alle Realität ab. „Das Ego“, so sagen wir, „ist nicht wirklich.“ Wenn wir nicht aufpassen, können wir viel Zeit damit verbringen, über etwas nicht Existentes so zu sprechen, dass es wirklicher für uns wird, als es war, bevor wir anfangen, soviel Aufheben darum zu machen.

²⁴ *Ratnamālā* Vers 29.

Das Ego existiert nicht einmal auf einer empirischen oder relativen Stufe, geschweige denn als ein wirklicher Gegenstand vollkommener Weisheit. Zugleich aber bezieht der Begriff sich auf eine echte Erfahrung. Wir haben eigennützige Gewohnheiten, und unsere Aufgabe ist es, diese Gewohnheiten zu verwandeln. Wenn wir über ein imaginäres Objekt namens „Ego“ oder „Ich“ zu reden beginnen, machen wir die Sache unnötig kompliziert. Du funktionierst als ein „Ego“, wenn du um dich selbst kreist und dich von anderen Menschen abschließt. Wenn du andererseits mehr aus dir herausgehst, dich mehr auf die Sorgen anderer einlässt, dann funktionierst du als „Nicht-Ego“. Das sind zwei sehr unterschiedliche Erfahrungen: Die eine ist reaktiv, die andere kreativ. In einer reaktiven Verfassung fühlst du dich kalt und hart, als ob es in dir eine harte kleine Kugel gäbe oder als ob du ständig wieder zu dir zurück kreisen würdest. In einer schöpferischen Verfassung hingegen fühlst du dich frei und offen, weit und im Fluss; statt der kleinen Kugel gibt es Wärme, Strahlen und ein spiralförmiges Kreisen nach außen und in die Höhe. Beachte bitte, dass ich hier das *Bild* des Ausdehnens und Zusammenziehens verwende, und wie alle Bilder muss man es richtig verstehen. Es stimmt nicht, dass das Ego sich ausdehnt oder zusammenzieht. Das Ego ist das Zusammenziehen des eigenen Seins um eine Verblendung herum, und Nicht-Ego ist die Ausdehnung des eigenen Seins. Diese Ausdehnung ist aber keineswegs eine Aufblähung. Sie ist eine Handlungsweise, die jene Verblendung weder nährt noch bestärkt.

Damit erhalten wir einen Ansatz, wie wir im Einklang mit unserer Natur arbeiten können. Wie wir wissen, funktionieren wir manchmal auf die eine, manchmal auf die andere Art. Wenn uns bewusst ist, welche Funktionsweise gerade im Gang ist, dann können wir auch etwas daran tun, sei es sie erhalten oder aus ihr ausbrechen. Wir müssen uns also nicht den Kopf über dieses „Ego“ genannte Ding zerbrechen, und darüber, dass wir es „haben“ und wieder „loswerden“ wollen. Es gibt eine befriedigendere Lebensweise. Du magst durchaus „etwas“ erleben: etwas Hartes, Knotiges, Verspanntes, das wie eine Billardkugel in deinen Eingeweiden steckt. Du magst auch das Gefühl haben, dass du es irgendwie ausspucken musst. In Wirklichkeit ist da aber nichts – genau darum geht es. Es ist ein Filz in einer Wollsträhne, etwas Verheddertes oder ein Knoten. Man muss es nur wieder lösen, öffnen, entwirren, aber nicht herausschneiden. Gleichwohl ist dieser Knoten ein echter Knoten. Wir können uns als Ego erleben, und das ist eine reale Erfahrung. Das Ego ist eine Weise sich zu verhalten, eine Art, um deine eigene Achse zu kreisen. Es ist eine besondere Beschränkung, die man dem Erleben aufsetzt, ein Nicht-Ausdehnen, ein Blockieren von Energie. Das ist der Grund, warum es möglich ist, hier und jetzt davon

frei zu werden, indem man sich auf nicht-egoistische Weise verhält, aus sich herausgeht und um etwas kreist, das größer ist als man selbst. Lässt man das Ego sich so verflüchtigen, hört es auf zu existieren.

Statt zu sagen, das Ego existiere nicht oder es sei nicht real, kannst du auch sagen, fortwährend, um sich selbst zu kreisen, sei nicht die befriedigendste Existenzform. Es gibt bessere Möglichkeiten. Statt dir selbst zu sagen „Lass das Ego einfach los“, kannst du sagen: „Lass es zu, dich ein wenig zu öffnen“ oder auch „Lass dich los“. Soweit du mit aufrichtiger Fürsorge an andere denkst, bist du nicht egoistisch. Auch wenn du nur an deine Frau oder deinen Mann und deine Kinder denkst, ist das schon ein wichtiger Schritt dahin, nicht egoistisch zu sein. An deine Familie zu denken, ist bestimmt eine wirksamere Weise anzufangen, die Wahrheit dessen zu erkennen, was Nāgārjuna hier sagt, als bloß darüber zu lesen und es intellektuell zu verstehen.

Wir können Nāgārjunas Strophe folgendermaßen umschreiben: „Wenn man erkannt hat, dass die egozentrische Art sich zu verhalten nicht die beste Art ist, dann gibt man diese Weise auf und lässt sich auf eine großzügigere, Anderen zugewandte Weise des Verhaltens ein“. Als ein Resultat dieser spiralförmigen Öffnung des eigenen Seins wird das Selbst-Erleben nicht länger fixiert, starr und verschlossen sein. Das heißt: Du wirst so weit, so sehr interessiert und engagiert für die Nöte anderer, dass es nicht mehr möglich ist, zu jenem alten, eingengten und selbstbezogenen Verhalten zurückzukehren. Der Prozess deiner Ausweitung hat so viel Schwung genommen, dass er nicht mehr umkehrbar ist. Du hast dieses Ding namens „Ego“, dieses Extragepäck, das du nun nicht mehr brauchst, nicht etwa weggeworfen; vielmehr ist die ganze Dynamik deines Seins nun so schöpferisch, so sehr nach außen gewandt, dass es unmöglich geworden ist, selbstsüchtig zu handeln. Das wäre ganz gegen deine Art und insofern ziemlich verdreht. Im Buddhismus wird dieser Punkt traditionell „Stromeintritt“ (P. *sotāpanna*, S. *srotāpanna*) genannt.²⁵

²⁵ „Der *srotāpanna* (Pāli *sotāpanna*) oder Stromeingetretene hat ausreichend starke Einsicht erlangt, um die folgenden drei Fesseln ganz und endgültig zu durchbrechen: falsche Anschauungen bezüglich des Wesens der Individualität (*satkāya-dṛṣṭi*, Pāli *sakkāya-dīṭṭhi*), „skeptischen Zweifel“ (*vicikitsā*, Pāli *vicikicchā*) im Sinne einer halsstarrig unvollständigen oder zögerlichen Annahme der Lehre, sowie Abhängigkeit von bloßer Moral und der äußeren Befolgung asketischer Regeln *śīlavrata-parāmarśa* (Pāli *sīlabbata-parāmāsa*), als ob diese selbst schon ausreichende Mittel zur Erleuchtung seien. Ein solcher Schüler ist von der Wiedergeburt in irgendeiner der niederen Welten befreit und muss nicht mehr als sieben Leben, allesamt auf den Ebenen der Menschen und Götter, durchlaufen, bis er die völlige Befreiung des Geistes erlangt, welche Nirvana ist. Seine Merkmale sind unerschütterliches Vertrauen in den Buddha, den Dharma und den Sangha sowie eine vollkommen makellose Moral.“ (Sangharakshita, *Buddhadharma. Auf den Spuren des Transzendenten*. Essen: do-evolution 1999. S. 281-296.

3 Bilder der Leerheit

Nāgārjuna verwendet eine Reihe von Bildern, um das Wesen von Leerheit / *śūnyatā* auszudrücken oder wenigstens ein Gefühl davon zu vermitteln: ein leerer Spiegel, ein Feuerrad und eine Luftspiegelung.

Der leere Spiegel

*So wie es heißt,
Dass ein Bild des eigenen Gesichts
Abhängig von einem Spiegel gesehen wird,
Aber nicht tatsächlich [als Gesicht] existiert,*

*So existiert die „Ich“-Auffassung
Abhängig von den Anhäufungen,
Doch wie das Bild des eigenen Gesichts
Gibt es das „Ich“ in Wirklichkeit nicht.*

*So wie ohne die Bedingung eines Spiegels
Das Bild des eigenen Gesichts nicht gesehen wird,
So existiert auch das „Ich“ nicht
Ohne die Bedingung der Anhäufungen.²⁶*

Willst du die Spiegelung deines Gesichts sehen, dann musst du in einen Spiegel blicken. Ohne den Spiegel gibt es kein Spiegelbild. Nāgārjuna sagt nun, mit den „Anhäufungen“, den *skandhas*, verhalte es sich genauso. Aufgrund ihrer Existenz siehst du in ihnen ein „Ich“, ein Selbst. Würden sie nicht existieren, dann könne die Vorstellung von einem Selbst nicht aufkommen. Tatsache ist, dass du eine körperliche Gestalt, Bewusstsein, Gefühl, Wahrnehmungen und Wollen hast, und auf dieser Grundlage vermagst du etwas gewahr zu sein, das du für dich hältst. Natürlich funktioniert es auch andersherum: Die *skandhas* entstehen aus der Auffassung von einem „Ich“. Es ist eine wechselseitige Beziehung, ein gemeinsames Entstehen, doch hier wird nur eine Seite davon betont.

²⁶ *Ratnamālā* Verse 31-33.

*Das Ego existiert nicht als ein Ding und somit ist es kein Gegenstand des
Bewusstseins, sondern eine Weise, der Dinge bewusst zu sein, eine Weise zu sein,
sich zu verhalten.*

Im Fall des Spiegels existiert die Spiegelung, die man sieht, nicht innerhalb des Spiegels. Diese Vorstellung davon, wie du aussiehst, entsteht nur deshalb in der Weise, wie sie es tut, weil du in den Spiegel blickst und das, was du siehst, als dich interpretierst – was es in gewissem Sinn auch ist. In einem anderen Sinn aber ist das ganz und gar nicht „du“. So wenig wie der Spiegel als Ding das Abbild des Gesichts einschließt, so wenig schließen auch die Anhäufungen das „Ich“ ein. Zugleich aber sind die Anhäufungen eher der, der du bist, als das „Ich“.

Deine Widerspiegelung im Spiegel entsteht nur dadurch, dass es da den Spiegel gibt, der sie „empfängt“. Genau so entsteht das Selbst, das du wahrnimmst, wenn du dir der körperlichen Gestalt, des Fühlens, Wahrnehmens, Wollens und des Bewusstseins bewusst wirst, auf der Basis dieser fünf Prozesse. Nāgārjuna behauptet ebenso wenig, die Anhäufungen seien nicht-existent, wie dass der Spiegel nicht-existent sei. Sie stehen für eine bestimmte Ansicht über die eigene Existenz. Das „Ich“ ist eine extreme Version, eine Art von Konkretisierung dieser Ansicht.

Wie die Elemente, so existieren die *skandhas* einzig und allein aufgrund ihres Verhältnisses zu Dingen, die anders sind als sie. Die Vorstellung von „Form“ hat nur insoweit Bedeutung, als wir beispielsweise einen Unterschied machen können zwischen Form und Gefühl oder Bewusstsein, und für die anderen Anhäufungen gilt dasselbe. In jedem Fall ist es die Aktivität des Bewusstseins, die uns befähigt, die Unterscheidung zu treffen. So wie „kurz“ ohne „lang“ oder „Ursache“ ohne „Wirkung“ nicht existieren, so sind auch die einzelnen *skandhas* nicht substanzieller als das illusionäre „Selbst“, das sie zu stützen scheinen.

Natürlich hat Nāgārjunas Bild Beschränkungen. Der wichtige Punkt ist hier, dass das Abbild deines Gesichts, das du im Spiegel sehen kannst, ganz und gar nicht alles von dir ist. Es ist eine zweidimensionale Darstellung eines Aspekts von dir. Alle anderen Aspekte dessen, was du bist – dein Traumleben, deine Meditationserfahrung, deine Erinnerungen von Vergangenen, deine Achtsamkeit, deine Ideale und Bestrebungen, deine Beziehungen mit anderen und so weiter – fehlen in diesem zweidimensionalen Bild. Der Spiegel hängt wie die *skandhas* in seinem Sein von anderen Faktoren ab. Die Spiegelung

entsteht auf der Grundlage eines Gegenstandes, der von einer verkörperten Intelligenz mit Schorganen als Spiegel benutzt wird. Ebenso gibt es die *skandhas* nicht als eigene Dinge getrennt von der Intelligenz, die sich bemüht, mittels dieser *skandhas* ihre eigenen Prozesse zu verstehen. Allerdings ist es wichtig zu betonen, dass Analogien zwischen Bewusstsein und einem Bewusstseinsobjekt potenziell sehr in die Irre führen. Das Ego existiert nicht als ein Ding und somit ist es kein Gegenstand des Bewusstseins, sondern eine Weise, der Dinge bewusst zu sein, eine Weise zu sein, sich zu verhalten. Und es ist nicht einmal wirklich das. Es ist kein *Es*, es ist nicht *ein* Irgendetwas. Nur in einem sehr eingeschränkten, spezifischen Sinn gleicht das Ego einer Spiegelung.

Man muss dergleichen Bilder im Rahmen dessen verstehen, was sie in ganz praktischen, alltäglichen Belangen für uns bedeuten würden. Die Frage lautet nicht „Habe ich ein Ego oder nicht?“, sondern „Blicke ich über das hinaus, was ich schon weiß, erforsche ich neue Wege, oder laufe ich schlicht weiter in derselben alten Tretmühle meiner Gewohnheiten, meiner bewährten Ansichten, meiner Vorlieben und Abneigungen? Stecke ich in einer starren Vorstellung davon fest, wer und was ich bin?“

Nāgārjunas Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, dass wir egoistisch sind, weil wir zunächst einmal ein (Schein-) Ego haben. Wir können aber etwas weiter gehen und sagen, dass wir, weil wir egoistisch sein können, auch altruistisch oder nicht-egoistisch sein können. Wenn wir Nāgārjunas Bild auf dieser Basis weiterentwickeln, können wir sagen, der Spiegel könne entweder ein Gesicht reflektieren oder er könne Realität reflektieren, die leer ist. Es gibt diese beiden Möglichkeiten für dich, selbst wenn nur eine von ihnen, der leere Spiegel, dich so reflektiert, wie du wirklich bist. So wie derselbe Spiegel entweder das Gesicht des Betrachters oder eine Welt ohne feste und dauerhafte Objekte spiegeln kann, so kann Bewusstsein sich entweder um ein klar definiertes „Selbst“ im begrenzten Sinn zusammenziehen oder aus dieser selbstbezogenen Sicht der Dinge ausbrechen. Es kann reaktiv oder schöpferisch sein, sich ausdehnen oder sich zusammenziehen, frei oder gefangen. Stelle dir beispielsweise vor, in den Spiegel zu schauen und Tausende Facetten von dir selbst zu sehen, die dich mit allem und jedem in der Welt, im ganzen Universum verbinden. Der leere Spiegel ist ein Bild für ein Bewusstsein, das nicht dadurch eingeengt ist, sich stets auf ein statisches Bild dessen, was man selbst zu sein glaubt, zu beziehen.

*Als der Hervorragende Ānanda²⁷
Einsicht in die Bedeutung [biervon] gewonnen hatte,
Erlangte er das Auge der Lehre²⁸ und vermittelte es
Stets den Mönchen.²⁹*

Mit „der Hervorragende“ ist hier eher etwas gemeint wie „der Ältere“; wahrscheinlich übersetzt es den Begriff *sthavira*. Das „Auge der Lehre“ ist der *dharmā-cakṣu*, das Dharma-Auge: das Auge, das die Wahrheit sieht. Das „Auge des Dharma zu erlangen“ ist ein in den Pāli- und Sanskrit-Schriften gebräuchlicher Ausdruck. Es bedeutet, dass man die „gnostische“ spirituelle Fähigkeit zur direkten Schauung von Wahrheit entfaltet hat. Das ist natürlich eine nicht-dualistische Schauung; es ist, als würde man mit einem einzigen Auge sehen³⁰. Das Ergebnis dieser Tiefe von Einsicht ist, dass man sich innerlich veranlasst fühlt, andere Menschen zu lehren, wie auch sie Einsicht gewinnen können. Das ist nicht so etwas wie ein Job, den man annimmt. Als Ānanda Einsicht in das erlangt hatte, was Nāgārjuna die Lehren von der Entschiedenheit Güte nennt, konnte er sich nicht zurückhalten, dies nun auch mit anderen zu teilen. Die in ihm frei gewordene Energie ließ sich nicht eindämmen, denn sie kam aus den Tiefen seines Lebens. Sie war eins mit seinem Leben und ließ sich nicht abstellen. Den erhaltenen Berichten zufolge erlangte Ānanda nach dem *parinirvāṇa* des Buddha die volle Erleuchtung und hatte eine große Anhängerschaft. Noch zu seinen Lebzeiten wurde er fast als ein zweiter Buddha verehrt.

Auf ein Feuerrad gebunden

*Es gibt die Fehlvorstellung eines „Ich“
Solange, wie die Anhäufungen falsch aufgefasst werden.
Wenn es diese Fehlvorstellung eines „Ich“ gibt,*

²⁷ Ānanda war einer der wichtigsten Schüler des historischen Buddha. Er war ein Vetter des Buddha und schloss sich dem Orden zwei Jahre nach seiner Gründung an. Ānanda diente dem Buddha als persönlicher Begleiter. Er war für sein außerordentliches Gedächtnis berühmt, dank dessen er die Lehren des Buddha behalten hat und so die mündliche Überlieferung in Gang setzen konnte, in der die Buddhaworte während der ersten Jahrhunderte bewahrt wurden. Es heißt, Ānanda habe erst nach dem Tod des Buddha Arhantschaft erlangt.

²⁸ Der Ausdruck *Dharmaauge* (P. *dharmā-cakṣu*, S. *dharmā-cakṣu*), Auge der Lehre beziehungsweise der Wahrheit, wird in buddhistischen Schriften benutzt, wenn ein Mensch selbst die Wahrheit realisiert. Dann heißt es etwa: „Da ging bei ... (Name) das reine, klare Auge der Wahrheit auf.“

²⁹ *Ratnamālā* Vers 34.

³⁰ A. d. Hrsg.: Hiermit meint Sangharakshita ein vereintes, integriertes Sehvermögen.

*Gibt es Handeln, das in Geburt resultiert.*³¹

Wir missverstehen die Anhäufungen *rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāra* und *vijñāna*, wenn wir sie für statische, unveränderliche Dinge, statt für Prozesse eines kontinuierlichen Fließens und der Wandlung halten. Wenn wir beginnen etwas, das eigentlich ein Prozess ist, als etwas Feststehendes zu erfahren, dann tritt das „Ich“ ins Dasein. Das „Ich“ aber, das gewahr wird, dass du dies alles tust und nun beginnt, den Vorgang umzukehren, ist nicht ganz dasselbe „Ich“ wie jenes, das dies tatsächlich tut – und das führt zu allerlei mysteriösen, verwirrenden Fragen. Wer ist es, der oder die das Ego loswird? Wer erlangt Erleuchtung? Wie kann das Ego sich selbst loswerden? Wie können wir etwas loswerden, das gar nicht existiert? Doch das alles sind Fragen, die zu untersuchen der Buddha nicht für nützlich hielt. Er sagte schlicht, dass wir, wenn wir den Prozess umkehren, wenn wir unsere Versuche aufgeben, den Strom zu dämmen, und aufhören, das Dynamische für statisch zu halten, diese Dinge verstehen werden, vorher aber nicht.

Einfach ausgedrückt bedeutet Wiedergeburt, alte Muster zu wiederholen und zu vermeiden, wirklich schöpferisch zu sein.

In diesem Zusammenhang bedeutet Geburt, wenn man sie als ein Resultat des Handelns betrachtet, *Wieder*-Geburt – das heißt, die Wiederholung eines alten Musters. Wenn du versuchst, den Fluss anzuhalten und das, was dynamisch ist, zu etwas Statischem zu machen, dann kannst du diesen dynamischen Prozess nicht davon abhalten weiterzugehen, doch du entwickelst ein Muster, die den Anschein von etwas Statischem erweckt. Die sich fortsetzende Wiederholung jenes Musters ist, was wir „Wiedergeburt“ nennen. Tun, das in Wiedergeburt resultiert, ist gewohnheitsmäßiges Reagieren statt schöpferischen Handelns. Es drückt nur die jenem Muster eigenen Beschränkungen aus. Es ist die Wiederholung der alten Muster in ein weiteres Leben hinein, und diese Wiederholung bestärkt die Neigung, das Muster auch weiterhin zu wiederholen. Wenn diese Vorstellung eines „Ich“ das Bewusstsein beherrscht, führt sie darum durch Wiedergeburt zum Entstehen einer Persönlichkeit, die in ihren wichtigen Aspekten der früheren sehr ähnlich ist. Einfach ausgedrückt bedeutet Wiedergeburt, alte Muster zu wiederholen und zu vermeiden, wirklich schöpferisch zu sein.

³¹ *Ratnamālā* Vers 35.

*Mit diesen drei einander ohne einen Anfang, eine Mitte oder ein Ende
Wechselseitig verursachenden Bahnen
Kreist dieses Rad der zyklischen Existenz
Wie das „Rad“ einer Brandfackel.³²*

Eine Fackel, die man in der Hand herumwirbelt, erzeugt die Illusion eines Feuerrings oder -rades, ein eindrückliches Bild für das Rad der zyklischen Existenz: eine Welt, die wir als Dinge sehen, die aber eigentlich aus wiederholten Handlungen gebildete Illusionen sind. Die drei Bahnen sind vermutlich – aber das ist nicht ganz klar – die Fehlvorstellung vom wahren Wesen der *skandhas*, die Fehlvorstellung eines auf ihnen gründenden „Ich“, und das Handeln des „Ich“, das schließlich in Wiedergeburt resultiert. Anders gesagt: Wenn du es versäumst, die Anhäufungen in ihrem wahren Wesen zu sehen (das heißt, als den drei *lakṣaṇas* unterworfen³³), dann wirst du die falsche Vorstellung eines „Selbst“ oder eines „Ich“ bilden, und die von diesem „Selbst“ oder „Ich“ ausgeführten Handlungen werden das schon gebildete alte Muster fortsetzen. Weil es so oft und in gewisser Weise so erfolgreich wiederholt wurde, ist es quasi – wenn auch nicht ganz – unmöglich, es anzuhalten.

*Wenn er seine Hand wieder öffnet, was passiert dann mit der Faust? Gibt es sie
weiterhin oder gibt es sie nicht mehr?*

Die „drei Bahnen“ erzeugen einander in einem Geflecht auf der Basis wechselseitiger Kausalität. Das heißt, keine von ihnen existiert für sich allein, und darum kann keine von ihnen alleine den Prozess in Gang setzten. Und du kannst auch weder ihren Anfang noch ihr Ende erfassen. Du bist mitten darin, du bist Teil davon, du *bist* diese Bahnen. Wie solltest du ihren Anfang oder ihr Ende sehen können?

*Weil dieses Rad nicht von einem selbst, von anderen
Oder von beiden in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft erlangt wird,
Hört die Auffassung von einem „Ich“ auf
Und dadurch auch Handeln und Wiedergeburt.³⁴*

³² *Ratnamālā* Vers 36.

³³ Die drei *lakṣaṇas* (S., P. *lakṣhanas*) sind die drei Wesensmerkmale, die nach der Lehre des Buddha alles Bedingte kennzeichnen: Unbeständigkeit, Unzulänglichkeit, Substanzlosigkeit.

³⁴ *Ratnamālā* Vers 37.

Es ist kaum möglich, dies zu erklären; entweder siehst du es oder nicht. „Nicht von einem selbst“ wird das Rad erlangt, denn das Selbst ist Teil des Rades. Ebenso wird es nicht von etwas erhalten, das etwas anderes als das Selbst ist, oder sowohl vom Selbst als auch vom Nicht-Selbst in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, denn diese sind ebenfalls Teil des Rades. Das Rad entsteht nicht in Abhängigkeit von etwas anderem, und darum hört es auch nicht in Abhängigkeit von etwas anderem auf. Das ist wichtig, denn es bedeutet, dass es nichts außerhalb des Prozesses, dieses endlosen Kreisens gibt, das es anzuhalten zwingt. Die Auffassung eines „Ich“ hört auf, wenn du das ganze Rad als bloß einen in sich geschlossenen Prozess siehst. Es ist das Selbst, das die Illusion fortbestehen lässt, und allein das Selbst, das sein Aufhören bewerkstelligt. Die Auffassung eines „Ich“ hört auf, wenn du siehst, dass es keine Möglichkeit gibt, aus deinem Erleben – dem Rad – auszusteigen und ein Selbst oder „Ich“ zu sein, das diese Erfahrung besitzt. Dann kann es natürlich auch kein Handeln geben, das auf der Auffassung eines „Ich“ gründet, und auch keine Wiedergeburt.

Die Schwierigkeit, diese Idee zu vermitteln liegt darin, dass man so reden muss, als sei das „Ich“ real, denn andernfalls kann man sich gar nicht auf „es“ beziehen. Eine traditionelle Art diesen Punkt zu erklären war, dass der Lehrer seine Hand zur Faust ballte. Wenn er seine Hand nun wieder öffnet, was ist dann mit der Faust passiert? Gibt es sie noch oder gibt es sie nicht mehr? Sind Hand und Faust dasselbe, oder sind sie verschieden? Sind sie sowohl dasselbe als auch verschieden – oder weder noch? Und geradeso: Was passiert mit deinem Ego, wenn du erleuchtet wirst? Auf gleiche Weise wie hinsichtlich der Faust: Es ist unangemessen zu sagen, dass es weiterhin existiert, dass es nicht weiterhin existiert, oder beides oder keins von beiden. In Wirklichkeit gab es keine Faust abgesehen von der Hand, die du jetzt siehst. Ebenso gab es nie ein Ego abgesehen von der egolosen Wirklichkeit, die an seine Stelle zu treten schien, und darum hörte jenes Ego auch nie auf zu existieren. Wir können uns die offene Hand mit ihren ausgestreckten fünf Fingern als die Anhäufungen denken. Wenn Hand und Finger zur Faust geballt sind, haben wir das Ego. Wenn Hand und Finger geöffnet sind, was ist dann mit dem Ego passiert? Kann man wirklich sagen, dass das Ego einst existierte, jetzt aber nicht mehr? Kann man sagen, dass das Ego niemals existierte, weder damals noch jetzt? Vielleicht sollten wir die Idee von der Faust fallenlassen und sagen, dass wir zunächst eine geschlossene Hand sahen und jetzt eine offene Hand.

In gewissem Grad ist das Problem des illusorischen Egos linguistischer Natur. Ein Substantiv kann sich genauso gut auf etwas nicht Existierendes wie auf etwas Reales beziehen. Wenn es einmal benannt ist, selbst als nicht Existierendes, funktioniert es grammatisch von nun an wie ein Substantiv. Dieser unbewusste Taschenspielertrick wird gewöhnlich von den Zen-Meistern ausgespielt. In einer wohl bekannten Geschichte fragt der Meister den Schüler: „Was trägst du in deiner Hand?“ Wenn der Schüler nun erwidert, dass er nichts trage, antwortet der Meister. „Nun, dann leg es ab.“ Die illusorische Last ist natürlich das Ego, das „Ich“.

*Wer sieht, wie Ursache und Wirkung
Erzeugt und vernichtet werden,
Betrachtet darum die Welt nicht
Als wirklich existierend oder nicht existierend.³⁵*

Diese Strophe ist Nāgārjunas Zusammenfassung der schwierigen Frage nach dem nicht existierenden Ego. Wenn es existiert, wie kann man es loswerden? Wenn es nicht existiert, wie kann es dann so viele Probleme schaffen? Das beste Vorgehen ist, die Dinge im Sinne von Ursache und Wirkung zu betrachten: nicht als Dinge, die erzeugt und vernichtet werden, sondern als miteinander verbundene Prozesse, die in Abhängigkeit voneinander hervortreten.³⁶

Furcht vor Furchtlosigkeit

*Wer indes die Lehre, die alles Leid zerstört,
Gebört hat, sie aber nicht untersucht,
Aber den furchtlosen Zustand fürchtet,
Der zittert aufgrund von Verblendung.*

*Dass all diese in Nirvana nicht existieren,
Ängstigt dich [einen Hīnayānisten] nicht;*

³⁵ *Ratnamālā* Vers 38.

³⁶ „Nur vier Auffassungen hinsichtlich der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung sind möglich [nach Nāgārjuna in den *Kārikās*]: dass Ursache und Wirkung identisch sind; dass sie verschieden sind; dass sie sowohl identisch als auch verschieden sind; und dass sie weder identisch noch verschieden sind. Die erste Auffassung ... wurde zu Zeiten von Nāgārjuna von der Sāṃkhya-Schule vertreten; einige Jahrhunderte später nahm Śaṃkara sie in sein nicht-dualistisches Vedanta auf.“ (Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*. Birmingham: Windhorse Publications 2001, S. 351.)

*Warum bereitet dir ihre Nicht-Existenz,
Die hier erklärt wurde, Furcht?³⁷*

Wenn wir in diese Lehre von der Entschiedenen Güte eingeführt worden sind, können wir eins von zwei Dingen tun: Wir können darüber nachsinnen, uns auf sie einlassen und erwägen, wie wir sie anwenden werden; wir können sie vergessen oder ignorieren. Nāgārjuna zufolge schlagen wir den zweiten Weg aus Furcht ein. Damit taucht ein weiteres Paradox auf: Wir fürchten furchtlos zu sein. Furcht hat ihre Ursache immer im Ego, und eine Folge davon, das Ego zu durchschauen, ist, dass wir furchtlos werden. Allerdings ist das „Ich“, das durchschauen muss, auch das „Ich“, das durchschaut werden muss. Zwangsläufig fürchten wir dieses „Ableben“ unserer Verblendung. Wer wird für unsere Sicherheit garantieren, wenn wir furchtlos sind? Die Verwirrung kommt hier aus unserem Unvermögen uns vorzustellen, ohne „Ich“ und deshalb auch ohne Furcht zu sein. Wenn wir versuchen, uns das „Ich“ selber als furchtlos vorzustellen, dann scheint das unmöglich. Wir stellen uns vor, wir würden uns unsicher fühlen, wenn wir nicht nach Sicherheit und Dingen strebten, um uns auf sie zu verlassen. Wir fürchten sogar, frei von Leid zu sein. Wir fühlen uns ganz behaglich mit unserer Furcht und unserem Elend, und ohne sie würden wir uns wie auf unsicherem Boden vorkommen.

*Vielleicht glauben wir, wir würden meditieren, um hier und heute Einsicht zu
erlangen. Wollen wir das aber wirklich?*

Wir fürchten Furchtlosigkeit in derselben Weise, wie wir Gewaltlosigkeit fürchten. Gewaltfrei zu handeln, scheint uns leichter verwundbar zu machen. Du legst deine Rüstung ab und machst dich damit offener, weniger geschützt. Doch gerade diese Verwundbarkeit kann entwaffnend sein, und auch wenn sie nicht dazu führt, Angriffe zu entwaffnen, macht dich das Fehlen des Wunsches nach Vergeltung und Sicherheit auf einer geistig-emotionalen Ebene viel weniger verwundbar. Du fütterst nicht die eskalierende Verbalaggression, aus der die meiste körperliche Gewalt entsteht. Auf ihrer höchst entwickelten Stufe entspricht Gewaltlosigkeit Egolosigkeit; es gibt da keinerlei fixierte Identifikation mit dem bedrohten Selbst, und darum auch keine Furcht um es und keine Gewalttätigkeit zu seiner Verteidigung.

³⁷ *Ratnamālā* Verse 39-40.

Nāgārjuna findet in der Furcht vor Furchtlosigkeit das Material für einen polemischen Stoß gegen die buddhistischen Widersacher der Madhyamaka-Lehre. Unter ihrer Ablehnung spürt Nāgārjuna ein tiefes Unbehagen am Dharma, ein unbewusstes Erschrecken angesichts dessen, was sie selber lehren. Der überlieferten Lehre zufolge gibt es nach dem Gewinn der Erleuchtung keine weitere Wiedergeburt. Wenn ein erleuchtetes Individuum stirbt, werden demnach die *skandhas*, welche die Grundlage seiner Existenz gebildet hatten, nicht erneut zusammenkommen. Anhänger des Hīnayāna sind zweifellos glücklich bei dem Gedanken, dass es im Zustand von *Nirvana* keine *skandhas* mehr geben wird. Nāgārjuna weist aber darauf hin, dass die Position des Hīnayāna widersprüchlich ist. Wenn Hīnayānisten doch so begeistert sind angesichts der Überlegung, dass es „all diese“ Anhäufungen im *Nirvana* nicht geben wird, warum sind sie dann so beunruhigt darüber, dass sie auch jetzt nicht existieren? Weder das Ego noch die fünf *skandhas* existierten jemals als absolut reale Einheiten, und der Gewinn von Erleuchtung ist jener Punkt, an dem man diese Wahrheit ganz erkennt. Wenn darum Anhänger des Hīnayāna zufrieden bei dem Gedanken sind, dass die *skandhas* im Zustand von *Nirvana* nicht existieren, sollten sie ebenso zufrieden sein zu erkennen, dass sie auch hier und jetzt nicht wirklich existieren. Wenn sie aber nicht bereit sind, diese Folgerung zu billigen, dann nehmen sie offenbar ihre eigene Lehre nicht ernst.

Das ist keine bloß altertümliche, akademische Haarspalterei. Heutige Buddhisten, die beglückt die zukünftige Auflösung des Egos kontemplieren, würden wohl ein anderes Lied singen, wenn die Auflösung ihres Egos jetzt gleich geschehen würde. Das berühmte Gebet des heiligen Augustinus „Herr, mache mich keusch, aber noch nicht jetzt“ ist eine reumütige Einsicht in den inneren Konflikt des spirituellen Lebens. Eine buddhistische Entsprechung gibt es in der Geschichte einer alten Frau, die täglich in den Tempel kommt und zum Buddha betet. Inbrünstig fleht sie wieder und wieder die riesige Buddhagestalt im Tempel an: „Komm und nimm mich ins *Nirvana*, fort aus diesem leidvollen Dasein.“ Eines Tages entschließt sich der Priester des Tempels, ihr eine Lektion zu erteilen. Er schleicht sich hinter die Statue, während sie schon vor ihr kniet und darum bittet, aus den Leiden des *Samsara* erlöst zu werden, und er donnert hervor: „Deine Gebete sind erhört. Ich komme und hole dich – jetzt!“ Während das Echo dieser überirdischen Antwort noch von den Wänden hallt, ist sie schon auf den Füßen und rennt schreiend zur Tempelpforte: „Erlaubt der Buddha mir nicht einmal meinen kleinen Scherz?“

Das ist ganz oft die Haltung, mit der wir unsere Dharmaübung angehen. Vielleicht glauben wir, wir würden meditieren, um hier und heute Einsicht zu erlangen. Wollen wir das aber wirklich? Wollen wir nicht eher nur ein paar gute Wiedergeburten haben? Erleuchtung ist schließlich eine Art Tod – das Ende von allem, worauf wir uns verlassen und womit wir uns identifizieren. Wie bereit sind wir denn überhaupt für den Tod im gewöhnlichen Sinn? Nach unserer Lektüre des *Tibetischen Totenbuchs* oder der Lebensbeschreibungen großer Entsagender des Buddhismus wie Milarepa behaupten wir vielleicht: „Ich bin bereit jederzeit zu sterben“, doch wenn der Tod einmal wirklich dräut, dann ist das eine andere Geschichte. „Jederzeit“ im Lauf der nächsten dreißig oder fünfzig Jahre fühlt sich ganz anders an als „jederzeit“ in dieser Woche.

Wenn wir aber jetzt nicht gehen wollen, dann wollen wir eigentlich überhaupt nicht gehen. Wenn wir wirklich Erleuchtung in der Zukunft wünschen, dann werden wir sie auch jetzt wünschen. Wenn wir aber jetzt nicht an Erleuchtung interessiert sind, wie können wir dann den Wunsch für Erleuchtung später haben? Wir können gar nicht aufrichtig glücklich sein bei dem Gedanken daran, Erleuchtung nach vielleicht zehn Millionen Wiedergeburten zu gewinnen, aber nicht bei dem Gedanken daran, sie jetzt gleich zu gewinnen – sofern so etwas überhaupt möglich ist. Es ist ja nicht so, dass das Ego irgendwann in der Zukunft nicht-existent wird. Nāgārjunas ganze Argumentation läuft darauf hinaus, dass das Ego schon in diesem Moment nicht existiert.

Das alles soll nicht besagen, dass wir von Erleuchtung überfallen werden könnten, bevor wir dazu bereit sind. Vielmehr ist es die Vorbereitung, das Sich-bereit-Machen, was die Schubkraft in Bewegung setzt, die uns schließlich ans Ziel tragen wird. Wir müssen uns aber darüber klar sein, was „Ziel“ bedeutet. Das Wesen der Realität wird nicht an einem anderen Ort sichtbar. Wenn wir diese Tatsache nur erkennen könnten: Es manifestiert sich schon hier und jetzt.

Die Nicht-Definition von Nirvana

„In der Befreiung gibt es kein Selbst und keine Anhäufungen.“

Wenn Befreiung auf solche Weise behauptet wird,

Warum magst du dann die Beseitigung des Selbst

Und der Anhäufungen schon hier nicht?

*Wenn Nirvana nicht ein Nicht-Ding ist,
Wie könnte es dann Dinghaftigkeit haben?
Die Auslöschung der Fehlauflassung
Von Dingen und Nicht-Dingen wird Nirvana genannt.³⁸*

Vor dem Hintergrund des Denkens seiner Tage hält Nāgārjuna es sichtlich für nötig, dieses Thema in der Begrifflichkeit von Dingen, statt von Prozessen anzusprechen. Darum charakterisiert er *Nirvana* in eigentlich negativen Begriffen als Auslöschung der Fehlauflassung von Dingen und Nicht-Dingen. Eine positivere Weise dies auszudrücken wäre zu sagen, dass Befreiung darin besteht, Prozesse, statt Dinge zu sehen. Nāgārjunas Sprache von „Nicht-Dingen“ und „Dinghaftigkeit“ ist gelinde gesagt ein wenig kryptisch. Das ist deshalb so, weil die Antwort auf die von ihm gestellte Frage für den bedingten Geist nicht zugänglich ist. Es ist der bedingte Geist, der Fragen stellt, es ist aber auch der bedingte Geist, der bestimmte Antworten unverständlich findet, und es ist derselbe bedingte Geist, der das ziemlich frustrierend findet. Im Unbedingten Geist hingegen gibt es diese Frustration über den Mangel an einer Antwort schlichtweg nicht. Die Antwort ist nicht länger erforderlich, weil es die Frage selbst nicht mehr gibt. In der Geistesverfassung, in der du die Frage stellst, kannst du keine sinnvolle Antwort erhalten, doch in der Geistesverfassung, in der du die Antwort erhalten kannst, kannst du die Frage nicht sinnvoll stellen.

In den gesamten Mahāyāna-Lehren finden wir eine Vorstellung von *Nirvana*, das keinerlei Ding oder Ort oder Seinszustand, keine Art von persönlicher Existenz ist. Es unterliegt keinen Begrenzungen oder irgendwelchen Definitionen. Es wird nicht einmal als gegensätzlich zu *Samsara* definiert. Man nennt es *apratīṣṭita nirvāṇa*, das „nicht-errichtete“ oder „nicht verortete“ *Nirvana*. Es ist nicht außerhalb von *Samsara* errichtet. Es existiert nicht hier im Unterschied zu dort. Es ist das *Nirvana* ohne festen Punkt oder Grund. Nāgārjuna spricht hier von *Nirvana* als Auslöschung der Fehlauflassungen von *Nirvana*, ob im Sinne eines Dings oder keines Dings. Die Tatsache, dass es nicht nichts ist, bedeutet aber nicht, dass es eine Art von Ding ist. In anderen Worten sagt er, dass wir zwar über *Nirvana* sprechen können, aber nicht auf eine Weise, die es wirklich umgrenzt oder definiert. Es geht also auch um die Auslöschung der Fehlauflassung von *Nirvana* als

³⁸ *Ratnamālā* Verse 41-42.

entweder begrenzt oder unbegrenzt. Dass es nicht unbegrenzt ist, bedeutet nicht, dass es begrenzt ist.

Wenn wir *Nirvana* als einen Fixpunkt denken, den wir, wie fein oder erhaben er auch sein mag, erreichen oder in Besitz nehmen können, dann denken wir es uns eigentlich als einen glorifizierten Ichzustand. *Nirvana* ist nicht eine Art spirituelles Altersheim fern von der tobenden Masse der leidenden Menschheit, in dem wir uns niederlassen und eine wohlverdiente Rente genießen können. *Nirvana* ist kein Reiseziel, wo wir ankommen: Es ist das Leben der Erleuchtung. Es ist eine Lebensweise, ein Prozess der Vervollkommnungsfähigkeit, dessen Ende unabsehbar ist. *Nirvana* ist die Weise, wie du lebst, wie du bist, wenn du über die Beschränkungen bedingter Bewusstheit hinausgegangen bist.

Wahrscheinlich ist es nicht weise zu sagen, *Nirvana* sei keine Endstation, aber wir können bestimmt sagen, dass es zwar durchaus ein Ende sein mag, wir dieses Ende aber nicht sehen können. Was wir uns von unserem Standpunkt aus vorstellen können, ist, dass sich der Prozess des Wachstums und der Entwicklung vor uns erstrecken, wobei eine Aussicht einer anderen Platz macht, ohne Ende. Was wir vielleicht sehen, ist eine Art Fluchtpunkt, der von unserer festen und beschränkten Perspektive oder Sicht geschaffen wird, wohingegen die Linien, die scheinbar in einem Punkt am Horizont zusammenlaufen, in Wahrheit parallel bleiben. In unserem geistigen Auge sehen wir vielleicht einen Fluchtpunkt, den wir *Nirvana* nennen, doch das besagt nur, dass wir die Grenzen des bedingten Geistes erreicht haben. Es ist dieser Endpunkt für den bedingten Geist, an dem *Nirvana* zweifellos einen noch weitergehenden Prozess des Wachstums und der Entwicklung beginnt. Das *Weißes Lotos-Sūtra* bietet ein Bild für diese notwendigerweise beschränkte Vision des Ziels. Der Buddha spricht von einer Zauberstadt, die er heraufbeschworen hat, um müde Reisende zu ermutigen, ihre Reise fortzusetzen. Als sie aber dort anlangen, bemerken sie, dass es nur ein Rasthaus ist.³⁹

³⁹ „Eine Reisegruppe ist unterwegs zu einem Ort namens Ratnadvīpa (Ort der Juwelen) und hat einen Führer angeheuert, der ihnen den Weg durch den dichten Wald zeigen soll. Es ist ein sehr beschwerlicher und gefährlicher Weg, und lange bevor sie überhaupt ihr Ziel erreicht haben, sind die Reisenden erschöpft und sagen zu ihrem Führer: 'Wir können keinen Schritt weitergehen. Lasst uns alle umkehren.' Aber der Führer denkt bei sich: 'Das wäre ein Jammer. Sie sind bereits so weit gekommen. Was kann ich nur tun, um sie zu überzeugen, weiterzugehen?' Offenbar hat der Führer einige magische Fähigkeiten, denn er zaubert nun eine Zauberstadt hervor und sagt zu den Reisenden: 'Seht! Genau vor uns liegt eine Stadt. Lasst uns dort ausruhen und etwas essen. Dann werden wir entscheiden, was wir als nächstes tun werden.' Die Reisenden sind natürlich überaus froh, eine Rast machen zu können. Sie nehmen ein Mahl zu sich und verbringen die Nacht in der Zauberstadt. Am Morgen fühlen sie sich so weit besser, dass sie sich dazu entscheiden, ihre Reise doch fortzusetzen. Da lässt der Führer die Stadt wieder verschwinden und führt die Reisenden an ihr Ziel, den Ort der Juwelen.

Genauso gibt es jenseits unserer gewöhnlichen Auffassung von *Nirvana* höhere, weitere, tiefere Nirvanas, zu denen wir keinerlei begrifflichen Zugang haben.

Nāgārjunas Betonung auf die Praktiken, die einen „Hohen Zustand“ hervorbringen – Praktiken wie Freigebigkeit und moralisches Leben – spiegelt das spirituelle Prinzip wider, dass jedes Ziel zu einem neuen Anfangspunkt wird. Nāgārjunas Absicht ist, der König möge sich zu solchen Praktiken verpflichten, um einen „Hohen Zustand“, Geistesfrieden, Glück und weiteren Erfolg zu erreichen, und er möge auch die höheren Praktiken entwickeln, die ihn zu Entschiedener Güte tragen werden. Um es anders zu sagen: *Nirvana* ist ebenso ein Prozess, wie *Samsara* ein Prozess ist. Der Prozess des bedingten Miteinander-Entstehens (*pratītya-samutpāda*), der *Samsara* kennzeichnet, ist auch für *Nirvana* charakteristisch, wenn er auch auf eine andere Weise wirkt. Wenn man sich *Samsara* als einen zyklischen Prozess denkt, dann kann man sich *Nirvana* als eine Art Spirale vorstellen. Nach der Lehre von den *nidānas* gibt es zwölf Verbindungsglieder oder *nidānas*, die den Kreislauf von *Samsara* ausmachen. Man kann sie so zusammenfassen: Unsere aktuelle Wiedergeburt ist in Abhängigkeit von Verblendung entstanden; Begehren entsteht in Abhängigkeit von Sinneskontakt und dem mit diesem Kontakt einhergehenden Fühlen, und Ergreifen entsteht auf der Basis von Begehren und führt zu Tod und einer weiteren Wiedergeburt. Es gibt aber auch zwölf positive *nidānas*, die einen Spiralpfad bilden, der vom Gewahrsein des Leidens (*dubbkha*) ausgeht, das mit dem Kreislauf des *Samsara* verbunden ist. Gläubiges Vertrauen entsteht in Abhängigkeit von Leiden; Freude in Abhängigkeit von gläubigem Vertrauen und dann weiter Entzücken, Glückseligkeit und Sammlung; Wissen-und-Schauen-der-Dinge-wie-sie-wirklich-sind entsteht auf der Grundlage von Sammlung, und die Serie gipfelt im Wissen um die Zerstörung des *āsrava* oder „Geschwüre“ (Begehren nach Sinnesvergnügungen, Begehren nach Existenz und Verblendung.)⁴⁰

Im Rahmen des Sūtra ist der Sinn der Parabel unschwer zu ergründen. Der Führer ist selbstverständlich der Buddha und die Reisenden seine Schüler. Der Ort der Juwelen ist die Höchste Erleuchtung und die Zauberstadt ist das *Nirvana* des Hīnayāna - *Nirvana* als der vergleichsweise negative Zustand der Freiheit von Leidenschaften ohne positive spirituelle Erleuchtung. Und die Parabel legt nahe, dass der Buddha zunächst von *Nirvana* im üblichen psychologischen Sinn spricht. Erst nachdem sich seine Schüler seine Lehre ganz einverleibt haben - wenn sie in der Zauberstadt geruht haben -, führt er sie zu dem höheren spirituellen Ziel der vollkommenen Buddhaschaft, dem Ort der Juwelen.“ (Sangharakshita, *The Drama of Cosmic Enlightenment: Parables, Myths and Symbols of the White Lotus Sutra*. Glasgow: Windhorse Publications 1993, S. 44-45.)

⁴⁰ „In ihrer Deutung durch Dhammadinnā, die begabte frühe buddhistische Nonne, deren Ansichten der Buddha mit der Bemerkung beipflichtete, er habe ihnen nichts hinzuzufügen, steht die Doktrin des bedingten Entstehens für eine allumfassende Wirklichkeit, die innerhalb der Existenz als Ganzer zwei verschiedene Entwicklungsrichtungen der Dinge zulässt. ... Der Samsāra oder ‚Kreislauf der bedingten Existenz‘ steht für die eine Entwicklungsrichtung. Hier kreisen die empfindenden Wesen, wie im ‚Lebensrad‘ veranschaulicht, gemäß dem Karmagesetz unter dem Einfluss von Begehren, Hass und Verwirrung als Götter, Menschen, *asuras*, Tiere, *pretas* und Höllenbewohner von Existenz zu Existenz und

Nirvana ist der schöpferische Geist in seinem höchsten Entwicklungsgrad. Es markiert indes kein Ende des spiralförmigen Geschehens. Es ist ein Absprungpunkt zu weiterer Entwicklung, die letzte sichtbare Stufe eines Geschehens, das sich unendlich fortsetzt. Der Begriff *Nirvana* wird verwendet, um das unbegrenzte Wesen des Wachstums- und Entwicklungsprozesses anzudeuten; es ist ein letzter Begriff zur Kennzeichnung der Tatsache, dass es keinen Abschluss dieses positiven Geschehens geben kann, keine letzte Wendung in der Spirale. Erleuchtung ist ein Leben, aber nicht in dem Sinne, dass es in der Zeit weiter und weiter geht; es ist ein Lebensprozess, der außerhalb von Zeit fortfährt, in der Tat jenseits der Unterscheidung zwischen Zeit und Zeitlosigkeit.

Leerheit als eine Luftspiegelung

Eine aus der Ferne gesehene Form

Wird von den Nabestehenden klar gesehen.

Wäre eine Luftspiegelung Wasser, warum

Sehen die Nabestehenden dann kein Wasser?

Wie diese Welt

Von weit Entfernten als wirklich gesehen wird,

So wird sie nicht von jenen Nabestehenden gesehen,

[Für diese ist sie] zeichenlos wie eine Spiegelung.

So wie eine Luftspiegelung wie Wasser ist,

Aber kein Wasser ist und nicht wirklich [als Wasser] existiert,

erleben dabei Freude und Leid. ... Der Pfad zur Befreiung steht ebenso wie Nirvana für die zweite Entwicklungsrichtung, wobei Nirvana nicht etwa bloß ein Gegenprozess des Aufhörens der zyklischen Daseinsordnung ... ist, sondern der entfernteste erkennbare Punkt der weiterführenden Entwicklungsrichtung.“ (Sangharakshita, *Buddhadharma. Auf den Spuren des Transzendenten*. Essen: Do Evolution 1999, S. 29-30.)

Die zwölf positiven nidānas sind: „In Abhängigkeit von *duḥkha* [Leiden] entsteht *śraddhā* (Pāli *saddhā*), gläubiges Vertrauen ... Dann entsteht in Abhängigkeit von gläubigem Vertrauen *prāmodya* (Pāli *pāmojja*), Freude; in Abhängigkeit von Freude entsteht *prīti* (Pāli *pīti*), Verzückung; in Abhängigkeit von Verzückung entsteht Geistesruhe; in Abhängigkeit von Geistesruhe entsteht Glückseligkeit; in Abhängigkeit von Glückseligkeit entsteht Sammlung; in Abhängigkeit von Sammlung entsteht Erkenntnis und Schauung der Dinge, wie sie wirklich sind; in Abhängigkeit von Erkenntnis und Schauung der Dinge, wie sie wirklich sind entsteht Widerwillen; in Abhängigkeit von Widerwillen entsteht *vairāgya* (Pāli *virāga*), Leidenschaftslosigkeit; in Abhängigkeit von Leidenschaftslosigkeit entsteht Befreiung; in Abhängigkeit von Befreiung entsteht Wissen um die Zerstörung der *āsravas* (Pāli *āsavas*): der Gifte des sinnlichen Begehrens, des Durstes nach Existenz und der Unwissenheit.“ (Sangharakshita, *Do Evolution a.a.O.*, S. 201-202.)

*So sind die Anhäufungen wie ein Selbst, doch sie
Sind keine „Selbste“ und existieren nicht wirklich [als „Selbste“].⁴¹*

Der Vergleich mit einer Luftspiegelung ist im indischen Denken, und ganz besonders im Mahāyāna-Buddhismus, beliebt. Wenn du etwas aus einiger Entfernung siehst, dann erscheint es nicht sehr klar. Stehen andere näher als du bei etwas, das du betrachtest, dann werden sie es gewöhnlich klarer als du sehen können. Im Fall der Luftspiegelung allerdings, bei der es sich um eine optische Täuschung handelt – zumeist von Wasser in der Wüste – trifft das Gegenteil zu. Aus der Entfernung siehst du etwas, das wie Wasser erscheint, doch wenn du näherkommst, bemerkst du, dass es da kein Wasser gibt, sondern nur Wüste. Das liegt in der Natur einer Fata Morgana: Was du aus der Ferne siehst, siehst du beim Näherkommen nicht. Wenn du meinst, das Wasser werde deinen Durst stillen, dann wirst du unvermeidlich enttäuscht sein, wenn du beim Näherkommen bemerkst, dass es da nur Wüste gibt.

Spirituell unreife Menschen, die ihre Erfahrung von der Welt nicht sorgfältig genug untersuchen, um herauszufinden, wie sie wirklich ist, sehen eine Welt substanzieller Dinge, die mit festen „Selbsten“ bevölkert ist. Die spirituell Gereiften, die achtsam und leidenschaftslos über ihre Erfahrung nachsinnen, erkennen, dass es da wirklich nichts Substanzielles und überhaupt nichts Festes gibt. Es gibt kein Wasser in der Wüste. Wenn du deine Erfahrung wirklich genau betrachtest, ohne sie in emotionalen Reaktionen darauf aus dem Blick zu verlieren, dann wirst du sehen, dass sie wirklich nicht in ganz derselben Weise real ist, wie du geglaubt hattest; sie ist nur provisorisch oder relativ real. Es ist nicht verwunderlich, dass wir dieser Idee gegenüber einen heftigen Widerstand empfinden. Wahre Einsicht, in der wir Dinge sehen, wie sie wirklich sind, muss darum auf einer sehr tiefen Schicht eintreten. Mit dem Eintreten solcher Einsicht verblassen die Eigenschaften, die die Dinge um uns herum zu besitzen schienen, solange unsere Sicht von Begehren, Abneigung oder Gleichgültigkeit verzerrt war – ganz so, wie eine Fata Morgana beim Näherkommen verschwindet –, und wir sehen die Dinge, wie sie wirklich sind. Wie der Dichter Thomas Campbell bemerkte, ist es „Abstand, der die Sicht verzaubert“, und das trifft sicherlich für unsere Lage in der Welt zu. Wir werden von einer Fata Morgana verzaubert, die uns verheißt, unseren „Durst“ nach etwas Beständigem, Substanziellem und Befriedigendem zu stillen, die es aber niemals tut.

⁴¹ Ratnamālā Verse 52-54.

Genau wie die *skandhas* oder Anhäufungen sich zu etwas tatsächlich Vorhandenem in Gestalt eines substanziellen, festen Selbst aufzusummieren scheinen, so erscheint die Luftspiegelung wie wirkliches Wasser. Zweifellos sehen wir etwas, doch was wir sehen, ist nicht wirklich Wasser. Ebenso gibt es da die Anhäufungen, doch sie bilden oder umfassen nicht das Ich-Selbst, das wir in sie hineinlesen. Was wir sozusagen aus einem Abstand sehen, ist das Ich-Selbst. Wenn wir aber näher hinschauen, finden wir nur die *skandhas*, und wenn wir noch näher herangehen und jeden *skandha* einzeln untersuchen, dann bemerken wir, dass auch sie nicht als unterschiedliche, unabhängige Einheiten existieren.

In der nächsten Strophe relativiert Nāgārjuna dies, um jede Möglichkeit auszuschließen, seine Lehre als schlichten Nihilismus zu missdeuten.

*Hatte man eine Luftspiegelung für Wasser gehalten
Und war dorthin gegangen,
Dann wäre es schlicht töricht, nun zu mutmaßen:
„Wasser gibt es überhaupt nicht.“⁴²*

Die schlichte Tatsache, dass man die Fata Morgana fälschlich für Wasser halten kann, bedeutet, dass es wirklich etwas gibt, wofür man sie halten kann. Es gibt Wasser, allerdings nicht dort, wo man es erwartet, wenn man von der Luftspiegelung gebannt ist. Und ebenso: Obwohl das Selbst nicht tatsächlich die Qualitäten von Dauer und Unwandelbarkeit besitzt, die wir ihm fälschlich zuschreiben, gibt es diese Qualitäten doch anderswo. Wenn du die Qualitäten des Unbedingten in bedingten Dingen wie dem Selbst und seinen Objekten nicht gefunden hast, dann wäre es töricht, du würdest daraus schließen, dass es diese Qualitäten überhaupt nicht gibt. Wenn man entdeckt, dass in der Luftspiegelung kein Wasser zu finden ist, wäre es töricht zu folgern, dass es nirgends so etwas wie Wasser gibt. Doch genau das tun wir, wenn wir am falschen Ort nach Glück, Sicherheit, Dauer, Wahrheit oder Schönheit suchen. Unsere gründliche Suche nach diesen Eigenschaften dort, wo wir sie zu finden hofften, bringt uns keine Befriedigung, also vermuten wir nun, dass sie nirgends zu finden sind. In Wahrheit sind sie hier und jetzt für uns zugänglich, aber nur, wenn wir die ganze Richtung unseres Lebens ändern. Dies bedeutet, geistige Gewohnheiten aufzugeben, die so tief eingefleischt sind, dass wir uns eine andere Art zu sein kaum vorstellen können. Es bedeutet, die Suche nach Glück

⁴² *Ratnamālā* Vers 54.

gänzlich aufzugeben und stattdessen dem Pfad ethischen Handelns zu folgen, aus dem Glück als ein unbeabsichtigtes, wenngleich sehr willkommenes Nebenprodukt aufkommt.

*Wenn einer aus dem Wissen heraus, was richtig und wahr ist,
Weder Existenz noch Nicht-Existenz behauptet
Und wenn [Ihr] deshalb [denkt], er glaube an Nicht-Existenz,
Warum sollte er nicht ein Anhänger von Existenz sein?*

*Wenn sich jemandem aus der Widerlegung [inhärenter] Existenz
Nicht-Existenz ergibt,
Warum würde sich ihm aus der Widerlegung von Nicht-Existenz
Nicht Existenz ergeben?*

*Jene, die sich auf Erleuchtung stützen,
Haben keine nihilistische Überzeugung,
Verhaltensart oder Denkweise; wie kann
Man sie für Nihilisten halten?⁴³*

Als ein Anhänger der Madhyamaka-Überlieferung behauptet Nāgārjuna weder Existenz noch Nicht-Existenz, weder Ewigkeitsglaube noch Vernichtungsglaube. Doch aufgrund seines Redens von Leerheit und dem Erlöschen des Egos ist es verzeihlich, wenn man den Śūnyavāda oder „Weg der Leerheit“ (ein anderer Name des Madhyamaka) als eine nihilistische Philosophie missversteht. Und zu Nāgārjunas Lebzeiten sahen andere Buddhisten, vermutlich Anhänger des Hīnayāna, ihn als eine solche. Um dieses Missverständnis zu beantworten, weist Nāgārjuna darauf hin, dass der Śūnyavāda Eternalismus und Nihilismus gleichermaßen zurückweist. Klagt man ihn als nihilistisch an, weil er eine inhärente Existenz von Dingen zurückweist, dann könnte man ihn auch des Gegenteils bezichtigen. Er weist ja auch die nihilistische Sichtweise zurück, dass Dinge überhaupt nicht existieren. Warum klagt man ihn denn nicht an eternalistisch zu sein? Anders gesagt versucht Nāgārjuna zu zeigen, dass die hīnayānistischen Einwände in sich widersprüchlich sind.

Im nächsten Punkt zeigt er, dass Anhänger des Śūnyavāda *samyak-sambodhi*, umfassende und vollkommene Erleuchtung, als ihr Ziel erklären. Wenn man dieses Ziel

⁴³ Ratnamālā Verse 58-60.

ins Auge fasst, wie könnte dann ihre Lehre, ihre Ethik oder ihr Denken nihilistisch sein? Es ist doch dieselbe *bodhi*, die auch ihre Kritiker anstreben – kein Zustand der Nicht-Existenz. Um dieses selbe Ziel zu erreichen, müssen sie im Wesentlichen denselben ethischen Vorsätzen, im Wesentlichen denselben Meditationspraktiken und im Wesentlichen denselben Lehren über Erleuchtung folgen.

4 Bleibt gar nichts übrig?

*Fragt die Weltlichen, die Sāṃkhyaas,
Die Eulen-Anhänger und die Nirgranthas,
Die Verfechter von Person und Anhäufungen,
Ob sie etwas vertreten, das über „ist“ und „ist nicht“ hinausgeht.⁴⁴*

Hier wirft Nāgārjuna mehreren nicht-buddhistischen Schulen den Fehdehandschuh hin. Die „Weltlichen“, die Lokāyatikas, sind natürlich die Materialisten.⁴⁵ Die Sāṃkhyaas ziehen einen absoluten Unterschied zwischen der materiellen Welt (*prakṛti*) und der spirituellen Welt (*puruṣa*), und sie vertreten eine Kausalitäts-Philosophie, die *Satkāryavāda* genannt wird: die Ansicht, dass Ursache und Wirkung identisch sind. Die Eulen-Anhänger sind die Vaiśeṣikas oder Pluralisten, die versuchen, Erfahrung bis in ihre letzten Elemente zu analysieren.⁴⁶ Die Nirgranthas sind die Jainisten, deren Tradition von einem Zeitgenossen des Buddha namens Mahāvīra gegründet wurde.⁴⁷ Auf die eine oder andere Weise vertreten alle diese spirituellen Traditionen einen Glauben an die absolute Wirklichkeit der Person und der Anhäufungen. Sie alle also fordert Nāgārjuna heraus. Frage sie, so sagt er, ob sie eine Lehre haben, die über alle Konzepte hinausgeht, eine Lehre, die den Dualismus von Existenz und Nicht-Existenz durchschaut.

Der Śūnyavāda gilt jenen als nihilistisch, deren Wirklichkeit ganz weltlich ist. Er erscheint nur als nihilistisch, wenn man das, was er negiert, für alles im Universum hält. Schopenhauer sagt an einer Stelle in *Die Welt als Wille und Vorstellung* sinngemäß, jemandem, der die Welt mit allen ihren Sonnen und Galaxien für alles halte, dem gelte *Nirvana* für nichts. Würdest du mit Otto Normalverbraucher über die inhärente Sinnlosigkeit des weltlichen Lebens sprechen und nahelegen, dass es vielleicht eine Lebensweise gibt, in der es keinen Beruf, keine Ehe, keine Familie, keinen Fußball gibt, dann würde er sagen, dann bliebe ihm gar nichts mehr übrig. Ein Leben ohne Job und so weiter wäre für ihn kein Leben. Oder wenn du Sex, Vergnügungen, Geldverdienen oder auch die Künste für alles hältst, dann kann dir der Dharma nihilistisch vorkommen, wenn

⁴⁴ *Ratnamālā* Vers 61.

⁴⁵ *Lokāyata*, wörtlich „zur Welt der Sinne gehörend“, ist der Name eines materialistischen Systems, das der Sage nach von Cārvāka gegründet wurde.

⁴⁶ Die Vaiśeṣikas sind eine nicht-buddhistische Schule, die um das 2. Jh. VUZ von Kaṇāda begründet wurde. (Der Name „Kaṇāda“ bedeutet „Atom-Esser“.) Sein kosmologisches System, wie es im *Vaiśeṣika-Sūtra* dargelegt ist, bildet eins der sechs klassischen Systeme der orthodoxen Überlieferung des indischen Denkens.

⁴⁷ Siehe Fußnote 7.

er nahelegt, dass all diese Dinge im größeren Ganzen nicht weiter wichtig sind. Aus weltlicher Sicht kann Buddhismus somit durchaus als nihilistisch erscheinen.

Man gewinnt nichts, wenn man sich vor der Wahrheit der Dinge abschottet, der Wahrheit, dass weltliche Vergnügungen und Anhaftungen unsicher und nicht von Dauer sind.

Kritiker der Śūnyavāda-Lehren entsagen vielleicht dem weltlichen Leben zugunsten des spirituellen Lebens, doch letztlich bleiben sie so lange im Weltlichen stecken, wie sie ihre Entsagung als etwas verstehen, das eine Art absolute Geltung hat. Damit bleiben sie in einer Vorstellung vom spirituellen Leben gefangen, mit der sie sich vollständig identifizieren. Ist begrifflich gefasste Realität für dich alles, was es gibt, dann bleibt nichts übrig, wenn die Begriffe widerlegt sind. Und genau das tut der Śūnyavāda: Er widerlegt alle Konzepte. Für jemanden, der keine echte spirituelle Erfahrung hat und dessen ganzes Leben an begrifflich vermitteltes Wissen gekettet ist, muss dies wahrlich eine Lehre der Nicht-Existenz oder des Nihilismus sein.

Entsagung ist kein höchster Wert. Du gibst etwas relativ Befriedigendes auf, um etwas wahrhaft Befriedigendes zu erlangen. Die Idee dabei ist nicht, das Gute fortzuwerfen, das du in den Dingen findest, die du genießt, sondern dir dieses Gute in einem unendlichen Grad verfeinert und erhoben vorzustellen. Wenn du beispielsweise große Zufriedenheit in deiner Familie findest und wenn dir das Familienleben alles bedeutet, dann wirst du es sicherlich nicht aufgeben wollen. Die buddhistische Einladung lautet nur, dir eine viel weiter gefasste Familie vorzustellen, etwas, das du „spirituelle Familie“ nennen könntest, einen Kreis spiritueller Freundinnen und Freunde, die ebenso loyal und selbstlos sind wie Eltern gegenüber ihren Kindern. Das ist das Ideal des Sangha. Natürlich ist die Realität des Sangha nur selten so großzügig und gütig und verzeihend, wie sie idealerweise sein sollte, aber eben deshalb gibt es ja Ideale – sie geben uns etwas, das wir anstreben können.

Man gewinnt nichts, wenn man sich vor der Wahrheit der Dinge abschottet, der Wahrheit, dass weltliche Vergnügungen und Anhaftungen unsicher und nicht von Dauer sind. Wir können uns auch nicht vor den Herausforderungen verstecken, mit denen diese Wahrheit uns konfrontiert. Früher oder später müssen wir uns den Ansprüchen des spirituellen Lebens stellen, die nicht gerade leicht sein mögen. Wenn wir es aber tun,

dann in der Absicht zu wachsen und uns zu entwickeln. Um größere Dinge zu verwirklichen, lassen wir gewisse Aktivitäten und Werte hinter uns, die uns in der Vergangenheit vielleicht teuer waren.

Das Selbst wird mit ähnlichen Vorbehalten negiert. Wenn du dich ganz mit dem Ego-Selbst identifizierst, hast du nur wenig zu gewinnen, wenn du ihm entsagst – es sei denn, du kannst gleichzeitig die Möglichkeit erkennen, es zu transzendieren. Man sollte es nur in Frage stellen und zerbrechen, um ein Identitätsgefühl freizulegen, das unendlich viel feiner ist. Das Ich-Selbst wird auf seinen angemessenen Platz als niederes Selbst gestellt, damit du erkennen kannst, was du in einem viel höheren Sinne bist.

Dinge aufzugeben, muss nicht mit Entbehrungen einhergehen, so lange du in guter Verbindung mit deinen spirituellen Freunden bleibst. Wenn du beispielsweise verheiratet bist, musst du andere verheiratete Angehörige des Sangha suchen, um herauszufinden, wie sie es schaffen, dem spirituellen Leben ganz verpflichtet zu sein, während sie zugleich ihre Pflichten als Gattin oder Gatte, Mutter oder Vater erfüllen. Genauso kannst du, wenn du dich zum Leben eines heimatlosen, zölibatären Wanderers hingezogen fühlst, Menschen suchen, die schon auf diese Weise leben, und mit ihnen darüber sprechen, wie sie diese Lebensweise aufgenommen haben und jetzt tagein tagaus weiterführen.

Es geht nicht um irgendwelche theoretischen Prinzipien, denen du folgen musst, um ein guter Buddhist zu sein. Es geht darum, dein Leben in einer Weise zu transformieren, die dem gerecht wird, was du bist und was du sein willst. Wenn du dir nicht sicher bist, dass ein bestimmtes Vorgehen angebracht ist, prüfe es gemeinsam mit anderen, die es schon erfolgreich angewandt haben. Das ist eine der vielen Segnungen des Sangha. Hier gibt es andere Menschen, die sich von dir nicht allzu sehr unterscheiden und die tatsächlich schon jener Art von Leben nachgehen, die auch du aufzunehmen erwägst. Die Lehren des Śūnyavāda, des *Diamant-Sūtra* oder der Zenmeister bedeuten nur wenig ohne die Gemeinschaft entschiedener Anhänger, die aus eigener Erfahrung wissen, wie sie diese Lehren praktisch umsetzen können.

*Und wisset darum, dass die Ambrosia
Der Lehren des Buddha tiefgründig genannt wird,
Eine ungewöhnliche Lehre, die weit
Über Existenz und Nicht-Existenz hinausgeht.⁴⁸*

⁴⁸ Ratnamālā Vers 62.

Weil die Lehre des Buddha über Ideen von Existenz und Nicht-Existenz und über alle Konzepte hinausgeht, wird sie tiefgründig genannt. Man nennt sie auch Ambrosia oder Nektar (*amṛta*), um die vollständige Durchflutung der Erfahrung von Leerheit mit der tiefen Glückseligkeit anzudeuten, die mit der Auslöschung des Leidens eintritt.

Was ist diese Welt?

*Wie könnte die Welt letztgültig existieren
Mit einer Natur, die über die Vergangenheit, die Gegenwart
Und die Zukunft hinausgeht, nicht gehend, wenn zerstört,
Nicht einmal einen Moment lang kommend oder andauernd?*

*Denn in Wahrheit gibt es
Kein Kommen, Geben oder Dauern,
Welchen letztgültigen Unterschied gibt es
Dann zwischen der Welt und Nirvana?*

*Wenn es kein Dauern gibt, dann kann es
Keine Entstehung und kein Aufhören geben.
Wie könnten dann Entstehung, Dauern und
Aufhören letztgültig existieren?⁴⁹*

In diesem ziemlich undurchsichtigen Abschnitt fragt Nāgārjuna, ob die Welt, wenn es doch im letztgültigen Sinn keine Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft geben kann, selbst so sein könnte, wie sie im Rahmen dieser Begriffe wahrgenommen wird. Wir nehmen die Welt in Kategorien der Zeit wahr, als einen Prozess des Entstehens, Dauerns und Aufhörens. Doch in Wahrheit gibt es kein Kommen oder Gehen oder Bleiben, keine Entstehung, kein Aufhören oder Andauern. Jeder Prozess existiert nur in relativem Sinn, bezogen auf sein Gegenteil. Die Welt ist aber auch nicht letztendlich unwirklich. Was wir in die Welt hineinlesen, ist nicht real, einschließlich der Unterscheidung von real und nicht real. *Samsara* und *Nirvana* sind keine ewig unterschiedenen Wirklichkeiten. Die Unterscheidung zwischen ihnen rührt aus unserer dualistischen Denkweise, unserem

⁴⁹ *Ratnamālā* Verse 63-65.

Irrglauben her, dass wir die Welt und was über sie hinausgeht, kategorisieren und *Samsara* und *Nirvana* auf eine nicht bloß praktisch nützliche Weise trennen können.

Dualismus ist nur überwindbar, indem man zunächst eine dualistische Position einnimmt. Die Tantriker drückten das später so aus, dass man Schmutz mit Schmutz loswerden müsse.

Nāgārjuna stellt diese Behauptung nicht auf, um auf einer begrifflichen Ebene Zustimmung zu erheischen. Es legt keine Philosophie dar, er lehrt keinen Monismus. Er verfolgt die praktische Absicht, die dualistischen Anschauungen zu beseitigen, die den Pfad zur Erleuchtung verbergen. Es geht ihm um den Punkt, dass wir gar nicht anders als dualistisch denken können, sogar noch während wir schon daran arbeiten, dualistische Auffassungen zu entwurzeln. Sobald du eine Unterscheidung zwischen dualistisch- und nicht-dualistisch-sein ins Auge fasst, bist du dualistisch. Das musst du aber auch, wenn du überhaupt eine Chance haben willst, deine dualistische Sichtweise zu durchbrechen.

Das ist das Paradox von der Gans in der Flasche. Obwohl du die Gans nicht aus der Flasche befreien kannst, ohne entweder die Flasche zu zerbrechen oder die Gans zu verletzen, musst du genau das tun. Dualismus ist nur überwindbar, indem man zunächst eine dualistische Position einnimmt. Die Tantriker drückten das später so aus, dass man Schmutz mit Schmutz loswerden müsse. Das ähnelt der traditionell indischen Art, Wäsche zu waschen. Man nimmt Flussschlamm und benutzt ihn wie Seife, indem man die Wäsche damit reibt und dann alles ausspült. So verwendest du Schmutz, um Schmutz loszuwerden.⁵⁰ Man kann es auch damit vergleichen, gegen den Wind zu segeln, indem man hin und her kreuzt und den Wind, der auf das Boot zu bläst, benutzt, um gegen ihn voranzukommen. Ebenso wird man Konzepte mit Konzepten, Dualismus mit Hilfe von Dualismus los.

Was ist dieser Moment?

Wie sind Dinge nicht-flüchtig,

⁵⁰ „Wie ein Wäscher Schmutz benutzt / Um ein Kleidungsstück zu waschen, / So – mit Unreinheit – / Macht der Weise sich rein.“ (Aus *Abhandlung über die Läuterung des Verstandes [Cittaviśuddhiprakaraṇa]*, einem von Ārayadeva verfassten indischen tantrischen Text des späten 7. Jh. Übersetzt aus William Theodore de Bary, *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*. New York 1972, S. 120.)

*Wenn sie sich stets ändern?
Wenn sie sich nicht ändern, wie
Können die dann dennoch anders werden?*

*Werden sie flüchtig durch
Teilweise oder völlige Auflösung?
Weil eine Ungleichheit nicht wahrgenommen wird,
Lässt sich diese Flüchtigkeit nicht bestätigen.*

*Wenn ein Ding aufhört, durch Flüchtigkeit zu existieren,
Wie kann dann irgendetwas alt sein?
Wenn ein Ding aufgrund von Beständigkeit nicht-flüchtig ist,
Wie kann dann irgendetwas alt sein?*

*Weil ein Moment endet, muss er
Einen Anfang und eine Mitte haben;
Dieses dreifache Wesen eines Moments bedeutet,
Dass die Welt niemals für einen Augenblick verweilt.*

*Auch der Anfang, die Mitte und das Ende
Müssen als ein Moment analysiert werden;
Darum sind Anfang, Mitte und Ende
Nicht aus sich selbst oder aus Anderem [erzeugt].⁵¹*

Zu Lebzeiten Nāgārjunas vertrat eine buddhistische Denkrichtung die Auffassung, nichts dauere für länger als den Bruchteil einer Sekunde an und was Dinge zu sein schienen, sei bloß eine Serie von *dharmas*, die je für den Bruchteil einer Sekunde auftauchten und dann wieder verschwänden.

Es hieß, wenn solche *dharmas* sehr ähnlich seien, dann riefen sie die Illusion hervor, sie seien ein und dasselbe Ding, so wie in einem Film, der aus einer Folge getrennter Bilder besteht, die Illusion von Kontinuität erzeugt wird. In diesen Strophen hat Nāgārjuna diese „Philosophie der Aktualität“ (*ksāṇikavāda*) im Blick. Das Hauptproblem dieses Ansatzes

⁵¹ *Ratnamālā* Verse 66-70.

ist, dass er Fluss, Kontinuität, Prozess, Veränderung oder Kommen und Gehen mit Diskontinuität zu erklären versucht, indem er eine Folge getrennter Einheiten behauptet. Das ist indes widersprüchlich. Nāgārjuna zeigt auf, dass sogar solche winzigen Momente, wenn sie erscheinen und verschwinden, logischerweise einen Anfang, eine Mitte und ein Ende haben müssen. Das bedeutet, dass sie wenigstens in diese drei Elemente teilbar sind. Deshalb kann man von keinem Moment behaupten, er sei absolut nicht reduzierbar. Was immer du als „Moment“ bezeichnen willst, muss aus weiteren Momenten bestehen, die ihrerseits wiederum unendlich teilbar sind. Es gibt in Wirklichkeit nichts, das für einen Moment existiert. Die Welt existiert nicht einmal einen Moment lang „für einen Moment“.

Was ist ein Objekt?

*Weil es viele Teile hat, existiert „Eines“ nicht,
Es gibt nichts, das ohne Teile ist,
Außerdem existieren ohne „Eines“ nicht „Viele“
Und ohne Existenz gibt es nicht Nicht-Existenz.⁵²*

Die Abhidharma-Analyse unserer Erfahrungswelt in *dharmas*, die als letzte Bestandteile der Existenz aufgefasst werden, wird von Nāgārjuna ebenso behandelt wie die Philosophie der Aktualität.⁵³ So wie er hinsichtlich Zeit vorgegangen war, macht er es nun hinsichtlich Raum.

Was immer als eine trennbare Einheit aufgefasst wird, lässt sich logischerweise weiterer Analyse unterziehen. Es gibt nichts, das sich nicht in weitere Teile zerlegen ließe, und somit kann nichts, das „Eins“ genannt wird, inhärente Existenz haben. Man kommt niemals bei etwas an, das man schlicht als „Eins“ charakterisieren könnte. Sobald man „Eins“ hat, hat man auch „Viele“. Ebenso ist jeder Teil selbst ein Ganzes, das in weitere Teile zerlegbar ist. Ob es das Eine und die Vielen sind, ob das Ganze und seine Teile, die

⁵² *Ratnamālā* Vers 71.

⁵³ Der *Abhidharma* ist der dritte der „Drei Körbe“ (*tripiṭaka*) der buddhistischen Lehren. „Der Begriff *abhidharma* bedeutet zwar ‚über den Dharma‘, wurde aber traditionell oft als ‚höherer Dharma‘ im Sinne einer philosophisch genaueren Darlegung der Lehre verstanden. Das *Abhidharma-Piṭaka* ist eine Sammlung höchst akademischer Abhandlungen. Diese kommentieren und erklären die *Āgama/Nikāya*-Texte, definieren Fachausdrücke, bringen listenartig gruppierte Lehren in eine numerische Folge, erklären die Lehre auf systematische, philosophische Weise und führen eine in sich stimmige Methode der spirituellen Praxis ein. Vor allem interpretieren sie den Dharma im Sinne eines strengen pluralistischen Realismus und arbeiten eine ausgefeilte Philosophie von Beziehungen aus.“ (Sangharakshita, *Buddhadharma. Auf den Spuren des Transzendenten*. Essen: Do Evolution 1999, S. 40.)

Begriffe sind aufeinander bezogen. Darum kann man nicht die Teile als wirklich und das Ganze als unwirklich ansehen, wie der Abhidharma es tut, aber ebensowenig kann man das Ganze als real und die Teile für letztlich unreal halten, wie Menschen es üblicherweise eher tun.

Erneut untersucht Nāgārjuna die Art, wie wir die Realität eines jeglichen Konzepts und die Wahrheit hinter allen Arten von Unterscheidung aus dem Blick verlieren. Was für ein Konzept es auch sein mag, es ist in Wahrheit von seinem Gegenstück abhängig, also davon, wovon es sich unterscheidet. Ganze philosophische Schulen basieren auf diesem Grundfehler. Sie stellen ein Konzept mit letztgültiger Realität aus, obwohl es seine „Existenz“ nur etwas verdankt, das nicht ist.

Das Ende der Welt

*Wenn ein Seiendes durch Zerstörung oder
Durch ein Gegengift zu existieren aufhört,
Wie könnte es dann Zerstörung oder
Ein Gegengift ohne ein Seiendes geben?*

*Letztlich kann die Welt
Durch Nirvana nicht verschwinden.
Auf die Frage, ob sie enden werde,
Schwieg der Sieger.⁵⁴*

Die Vorstellung eines Gifts und seines Gegengifts ist ein weiterer Fall einer wechselseitig abhängigen Dualität; es gibt das Gegengift nur in Beziehung zum Gift. So gibt es auch *Nirvana*, als Gegengift für die Leiden der bedingten Existenz verstanden, nur bezogen auf diese Leiden, *Samsara*. Damit es *Nirvana* geben kann, muss es auch Leiden geben. Solange du an der Vorstellung von einem Ende des Leidens festhältst, kann es kein Ende des Leids geben. Du kannst das eine nicht ohne das andere haben. Den Pfad, der vom Leiden wegführt, gibt es nur in Beziehung zu seinem Ausgangspunkt, dem Leiden selbst. Infolgedessen kannst du nie bei *Nirvana* ankommen, zumindest nicht, wenn du es als Gegengift zum Leiden des *Samsara* auffasst. *Nirvana* als Aufhören des

⁵⁴ *Ratnamālā* Verse 72-73.

Leidens ist so, als würdest du aus dem Gefängnis freikommen, es aber weiter besteht. Wirkliche Freiheit ist da, wo es kein Gefängnis gibt und, wie wir auch behaupten können, auch keine Freiheit: kein Gefängnis und darum auch keine Freiheit vom Gefängnis. In derselben Weise ist Freiheit von der Welt nicht wirkliche Freiheit. Die wirkliche Freiheit ist dort, wo es keine Welt und keine Freiheit von der Welt gibt.

So dunkel diese Vorstellung klingen mag, lässt sie sich doch sogar auf einer ganz gewöhnlichen Stufe spiritueller Übung anwenden. Wenn du beim Meditieren bloß danach trachtest, einem gewissen Aspekt deines Erlebens auszuweichen, wirst du nicht sehr weit kommen. Achtsamkeit ist die Übung, in und mit deinem ganzen Erleben gegenwärtig zu sein, mit den schlechten und guten, den schmerzhaften und den angenehmen Seiten. Auch die negativen Geistesverfassungen müssen irgendwann *transformiert*, aber nicht weggeschoben werden.

Der Boden unter unseren Füßen

*Er gab diese tiefgründige Lehre nicht den
Weltlichen Wesen, die keine guten Gefäße waren;
Darum ist der alles Wissende
Den Weisen als allwissend bekannt.*

*Somit wurde die Lehre von der Entschiedensten Güte
Von den vollkommenen Buddhas,
Den Sebern der Wirklichkeit, als tiefgründig,
Unbegreiflich und grundlos gelehrt.⁵⁵*

In seinem einleitenden Tribut an den Buddha würdigte Nāgārjuna ihn als „allwissend“. Jetzt sagt er, in welchem Sinne der Buddha allwissend ist, denn diese Allwissenheit ist nicht das, was wir gewöhnlich unter dem Begriff verstehen. Wie er uns sagt, besteht sie schlicht und einfach darin zu wissen, wen man was lehrt. Es geht weniger um die Menge an Information als um ihre Relevanz. Dieses Wissen ist insofern unbegreiflich, als es sich nicht in dualistischen Begriffen verstehen lässt. Es ist grundlos, weil es erstens von nichts anderem abhängt; es ist kein Aufhäufen von Fakten, die man von jemandem lernen

⁵⁵ *Ratnamālā* Verse 74-75.

könnte; es kommt von innen. Zweitens ist es insofern grundlos, als die Lehre des Buddha keine Bühne für falsche Ansichten bietet.

*Von dieser bodenlosen Lehre geängstigt
Freuen sie sich an einem Boden und geben
Nicht über Existenz und Nicht-Existenz hinaus; so
Zerstören unverständige Wesen sich selbst.⁵⁶*

Die Verknüpfung des Adjektivs „bodenlos“ mit dem Substantiv „Lehre“ könnte herabsetzend nahelegen, dass die Lehre unzuverlässig und unwahr sei. Doch in diesem Zusammenhang bedeutet es, dass der Inhalt oder der Sinn der Lehre dahingehend bodenlos ist, dass sie nicht dazu taugt, sich in ihr niederzulassen, auf ihr zu ruhen, sich auf sie als Sicherheit zu stützen oder sie als etwas zu nehmen, das absolute Geltung hat.

*Wenn wir den Boden unter unseren Füßen nicht fühlen, wie können wir dann erfahren,
wie er wirklich ist? Wie können wir die Existenz als bodenlos erleben, wenn wir nicht
zunächst einmal unser Gewicht ganz auf diesem Boden ruhen lassen?*

Wenn wir wirklich ein Gefühl für transzendente Weisheit bekommen, fürchten wir uns vor ihr, denn sie lehrt uns, dass es nichts in der Welt gibt, worin wir uns festsetzen können, nichts, das auf letztgültige Weise wirklich ist. Doch wir versuchen in unserem Leben Erfüllung zu finden, indem wir den Erfahrungsfluss eindämmen. Zudem hegen wir falsche Vorstellungen über die Dinge, über uns selbst und andere. Wir versuchen, Vergängliches zu etwas Beständigem zu machen. Wir gehen mit einer in Wirklichkeit freien, fließenden Situation so um, als sei sie unveränderlich, festgelegt – „ein Boden“. Wir brauchen es, dass sie festgelegt ist, damit wir uns in ihr einrichten können. Wir fühlen uns sicher in unserer Abhängigkeit von unbeständigen „Dingen“, in unserem Greifen nach Existenz oder Nicht-Existenz. Wenn wir nichts unternehmen, um über dieses Vertrauen in Konzepte hinauszugehen, werden wir ohne festen Halt in der Realität sein, und so zerstören und verschwenden wir unser Leben.

Meistens ist es nicht wirklich so, dass wir uns an einem Boden *erfreuen*. Wir genießen es nicht wirklich, wo wir sind, und doch kommt es uns nicht in den Sinn, über den Tellerrand hinauszublicken. Vielleicht wollen wir von einem kleinen in ein größeres Haus

⁵⁶ *Ratnamālā* Vers 76.

umziehen oder das kleinere mit einem größeren Auto vertauschen, aber wir denken nicht daran, von unserem Boden in Häusern, Autos und dergleichen zu einer eher spirituellen Basis überzugehen. Aus Furcht vor dem Unbekannten ziehen wir es vor, unzufrieden an dem Boden zu haften, den wir schon haben, statt uns zu bemühen einen besseren zu finden.

Auch wenn wir uns nicht wirklich an einem Boden erfreuen können und uns nicht vor dieser „bodenlosen Lehre“ fürchten, mag es doch so sein, dass wir nicht für eine solche Lehre bereit sind. Wir müssen von dort ausgehen, wo wir uns befinden, und das kann heißen, von einer scheinbar sicheren, in Wirklichkeit aber unzuverlässigen Basis. Vielleicht sind wir in einer negativen Sicht der Dinge gefangen und unfähig, uns zu irgendetwas zu verpflichten. Um alle Arten von Böden transzendieren zu können, brauchen wir einen positiven und vorläufig sicheren Boden, von dem aus wir anfangen. Wenn wir den Boden unter unseren Füßen nicht fühlen, wie können wir dann erfahren, wie er wirklich ist? Wie können wir die Existenz als bodenlos erleben, wenn wir nicht zunächst einmal unser Gewicht ganz auf diesem Boden ruhen lassen?

Der Sangha soll als ein emotional positiver, offener Boden dienen, der uns Raum gibt zu wachsen und uns zu entwickeln und uns idealerweise ermutigt, stets über jenen Boden hinaus weiterzugehen, den wir vielleicht auch aus ihm machen. Er wird sogar ein Boden sein, an dem wir uns auf sehr gesunde Weise erfreuen können. Es kann nicht falsch sein, die Dinge um uns herum zu genießen, sofern das, woran wir uns freuen, uns zu weiteren Interessen, anderen „Böden“ führt, die weiter verfeinert, subtiler und ethischer sind. Wenn du einem solchen Pfad folgst, wird der „Boden“, an dem du dich erfreust, schließlich ganz fortfallen. Du musst dazu nichts anderes tun, als weiter und weiter loszulassen, was du zu wissen glaubst; du musst vermeiden, dich in einem Gefühl niederzulassen, du wüsstest schon, wer du bist, oder du könntest der absoluten Gültigkeit deiner Sichtweise sicher sein.

Die Fähigkeit, sich in einer Weise niederzulassen, die verbindlich entschieden, zugleich aber auch provisorisch ist, erwächst vorwiegend aus Integration. Es geht darum, deine Emotionen und Wünsche in Einklang mit deinen Idealen und höchsten Bestrebungen zu bringen, so dass du nicht länger von deinen Launen und Fantasiegebilden hin und her getrieben wirst. Zugleich bleibst du dir bewusst, dass keine Situation, so lohnend und erfreulich sie auch sein mag, von Dauer und im höchsten Sinne befriedigend ist. Darum richtest du dich nicht so in ihr ein, dass du deine höheren

Bestrebungen aus den Augen verlierst. Du freust dich an der Meditationsgruppe, der buddhistischen Bewegung, dem Zentrum oder der Gemeinschaft, dem Retreathaus, dem Unternehmen rechten Lebenserwerbs, aber nur so weit, wie diese Umgebungen es dir ermöglichen zu wachsen und dich zu entwickeln. Wenn nötig, bist du bereit weiterzugehen. Du freust dich nicht in dem Sinn an einem Boden, dass du dich in deiner Situation verschanzt und von anderen Mitgliedern der Gruppe oder Gemeinschaft erwartest, dass sie deine kleinen Gewohnheiten und festgelegten Wege bestärken. Du wirst neuen Menschen mit neuen Ideen nicht grollen, noch gehst du davon aus, dass du unbegrenzt hierbleiben wirst.

Es ist wichtig, Nāgārjunas Warnung an dieser Stelle nicht zu buchstäblich zu nehmen. Um eine Treppe hochzusteigen, muss man sich wenigstens kurz auf jede Stufe stützen. Doch auch dieses Bild darf man nicht ganz wörtlich nehmen, falls es die Einstellung nahelegt, nur flüchtig von Stufe zu Stufe zu hüpfen. Auf nichts großen Wert zu legen und überhaupt keine menschliche Bindung oder Verantwortung zu fühlen, ist Nihilismus, nicht aber spirituelle Reife. Der Geist, der von seinen Anhaftungen nicht getrieben wird, ist das eine, der Schmetterlingsgeist das andere.

In dieser Lehre über „Hohen Zustand“ und Entschiedene Güte scheint Nāgārjuna zu sagen, dass wir zwar vermeiden sollen, unnütze Dinge anzusammeln, gleichwohl aber Dinge von relativem Wert sammeln müssen. Worum es sich bei ihnen auch handelt, wir sollten sie als Dinge schätzen, auf die man sich nicht in einem absoluten Sinn verlassen kann. Wir müssen sehen, dass jede Situation bedingt und unbeständig ist und dass wir irgendwann weitergehen müssen, wenn wir wachsen wollen.

*O König, damit Ihr nicht dem Verderben verfallt,
Werde ich mittels der Schriften
Die Art des Überweltlichen erläutern,
Die Realität, die sich nicht auf Dualismus stützt.*

*Diese Tiefgründigkeit, die befreit
Und gleichermaßen jenseits von Sünde und Tugend ist,
Wurde von jenen nicht geschmeckt, die das Bodenlose fürchten,
Auch nicht von den anderen, den Furt-Bereitern und nicht einmal von uns selbst.⁵⁷*

⁵⁷ Ratnamālā Verse 78-79.

Die „Furt-Bereiter“ sind die Führer diverser nicht-buddhistischer philosophischer Schulen, und „uns selbst“ bezieht sich vielleicht auf Buddhisten wie die Anhänger des Hinayāna, die der Madhyamaka-Sicht nicht zustimmen. In einem tiefgründigeren Sinn kann man darin auch einen Verweis auf die inhärente Unbegreiflichkeit jeglicher lehrmäßigen Darlegung der Realität verstehen. In Wirklichkeit gibt es niemanden, der schmeckt, und keine Lehre, die man schmecken könnte. Die Lehre über Leerheit wird von denen nicht geschmeckt, die sie nicht annehmen; sie wird aber auch von denen nicht geschmeckt, die sie in ihrer ganzen Tiefe annehmen.

5 Elemente und Argumente

Uns zum Zweifeln bringen

*Eine Person ist nicht Erde, nicht Wasser,
Nicht Feuer, nicht Wind, nicht Raum,
Nicht Bewusstsein und nichts von diesen allen;
Was für eine Person gibt es ohne diese?*

*So wie die Person kein Letztgültiges ist,
Sondern ein aus sechs Bestandteilen Zusammengesetztes,
So ist jedes davon selbst ein
Zusammengesetztes und kein Letztgültiges.*

*Die Anhäufungen sind nicht das Selbst, sie sind nicht in ihm,
Es ist nicht in ihnen, ohne sie ist es nicht,
Es ist nicht mit den Anhäufungen gemischt wie Feuer mit Brennstoff,
Wie kann darum das Selbst existieren?*

*Die drei Elemente sind nicht Erde, sie sind nicht in ihr,
Sie ist nicht in ihnen, ohne sie ist sie nicht;
Weil dies für alle gilt,
Sind sie wie das Selbst falsch.*

*Erde, Wasser, Feuer und Wind
Existieren nicht aus sich selbst heraus;
Wenn drei davon abwesend sind, kann keins sein,
Wenn eins abwesend ist, sind es auch die drei.*

*Wenn aber, wenn drei abwesend sind, das vierte nicht existiert,
Und wenn, wenn eins abwesend ist, die drei nicht existieren,
Dann existiert jedes selbst nicht;
Wie können sie dann ein Zusammengesetztes erzeugen?*

*Andernfalls, wenn jedes selbst existiert,
Warum gibt es ohne Brennstoff kein Feuer?
Ebenso: warum gibt es kein Wasser, Wind oder Erde
Obne Beweglichkeit, Härte oder Bindekraft?*

*Wenn [geantwortet wird, dass] Feuer bekanntlich [nicht ohne Brennstoff existiert,
Die anderen drei Elemente aber unabhängig existieren],
Wie könnten dann die drei existieren
Obne die anderen? Es ist unmöglich für die drei,
Nicht mit abhängigem Entstehen übereinzustimmen.*

*Wie können jene, die aus sich selbst existieren,
Wechselseitig abhängig sein?
Wie könnten jene, die nicht aus sich selbst existieren,
Wechselseitig abhängig sein?*

*Wenn sie als Individuen nicht existieren,
Es aber dort, wo es eins gibt, auch die anderen drei gibt,
Dann sind sie, wenn sie nicht vermischt sind, nicht am selben Ort
Und wenn sie gemischt sind, hören sie auf, Individuen zu sein.*

*Die Elemente selber existieren nicht einzeln,
Wie könnten es dann ihre jeweiligen Eigenschaften tun?
Was nicht selbst individuell existiert, kann nicht vorherrschen;
Man betrachtet ihre Eigenschaften als Übereinkünfte.*

*Diese Art der Widerlegung ist auch anzuwenden
Auf Farben, Gerüche, Geschmäcker und Berührungsdinge,
Auf Auge, Bewusstsein und Form,
Auf Verblendung, Wirken und Geburt,*

*Auf Täter, Gegenstand, Tat und Zahl,
Auf Besitz, Grund, Wirkung und Zeit,
Auf kurz und lang und so weiter,*

*Auch auf Name und Namensträger.*⁵⁸

Ob sich die Menschen von einer derart engen Beweisführung tatsächlich bekehren lassen oder die Art und Weise ändern, wie sie ihr Leben erfahren, ist wohl fraglich – allemal heutzutage. Unser Erleben zeigt uns, dass das Selbst wenigstens in bestimmten, durchaus deutlichen Hinsichten existiert, und anscheinend vermögen wir das offenkundige Fehlen des Selbst in den Elementen als ein Rätsel, einen lebendigen Widerspruch zu akzeptieren, vielleicht nicht anders als wie wir die Paradoxien der modernen Wissenschaften akzeptieren. Die alten Inder indes hegten anscheinend ein durchaus deplatziertes Vertrauen in die Macht logischer Argumentation – vielleicht war es so, oder sie antworteten auf strikt logisches Denken in einer Weise, wie wir Heutigen es nicht tun. Wir neigen zu Argwohn angesichts von Argumenten, die allzu wasserdicht sind. Sie kommen uns zu gerissen vor, um überzeugend zu wirken, und sie zeigen eher Zweifel und Hoffnungslosigkeit als Zuversicht an. Wir fragen uns: Wen will er oder sie eigentlich überzeugen? Sich oder mich? Wenn wir von schlichten, direkten Argumenten nicht motiviert werden, liegt dann die Lösung darin, sie komplizierter zu machen? Nāgārjuna hat das anscheinend geglaubt, denn er argumentiert hier erheblich spitzfindiger, als nützlich scheint.

Aus welchem Grund auch immer, anscheinend waren die ausgefeilten, wenn nicht gar überdehnten Beweisführungen nötig, um die altindische Geisteshaltung anzusprechen. In Nāgārjunas Tagen gab es in Indien große öffentliche Debatten unter Beteiligung berühmter, miteinander rivalisierender Lehrer. Der unterlegene Lehrer musste Schüler des Siegers werden und alle eigenen Schüler mitbringen. Öffentliche Debatten wurden damals wahrlich ernst genommen! Heute würden sich die Menschen eher fragen, was der ganze Wirbel soll. Nur weil du in einem Streitgespräch verloren hast, ist deine Position ja nicht zwangsläufig falsch. Vielleicht war dein Gegner bloß geschickter im Debattieren als du, doch die Wahrheit ist nicht auf seiner Seite. Warum sollte man eine so große Veränderung im eigenen Leben machen, bloß weil man in einer Debatte unterlegen ist?

Doch in Indien hatte diese Einstellung Jahrhunderte lang Bestand. Gewiss hatte auch Śāntideva, ein Madhyamaka-Lehrer späterer Zeit diese Haltung. Im *Bodhicaryāvatāra* bringt er beispielsweise alle möglichen geistreichen Gründe vor, warum wir unserem Zorn nicht nachgeben sollen, doch insgesamt können sie eigentümlich irritierend und

⁵⁸ *Ratnamālā* Verse 80-92.

darum kontraproduktiv wirken.⁵⁹ Wenn seine Argumente auf unerbittliche Weise unwiderleglich werden, fängt man an ihnen zu misstrauen. Sicherlich ist es unlogisch zu zürnen und ja, das Ego ist eine Illusion – wie heutzutage viele Neurowissenschaftler und Psychiater bestätigen –, doch die Frage ist nicht, ob man das auf einer rein begrifflichen Ebene annehmen kann, sondern ob wir die Wahrheit der Beweisführung emotional erleben und in uns aufnehmen.

Wir mögen uns einbilden, das alles sei viel zu offensichtlich, als dass man darüber nachsinnen müsse, doch das ist unsere Zurückweisung des Offensichtlichen, mit der wir die Realität auf Abstand halten.

Selbst im heutigen Tibet scheinen die Gelugpas, die der Madhyamaka-Überlieferung folgen, ein felsenfestes Vertrauen in die Macht der Logik zu haben, die essenzielle Wahrheit des Dharma zu vermitteln. Milarepa hingegen, der Gründer der Kagyüpa-Überlieferung, verließ sich nahezu ausschließlich auf Inspiration und persönliche Erfahrung. Je Tsongkhapa, der große Gelugpa-Lehrer, folgte der Anleitung durch die Schriften und strenger Beweisführung. Natürlich lässt Tsongkhapa ebenfalls seine eigene Erfahrung in seinem Verständnis walten, doch persönliche Erfahrung steht gewöhnlich nicht im Vordergrund seines Lehrens.

Die scholastischen Philosophen und Theologen des europäischen Mittelalters bezeugten ebenfalls ein gewaltiges Vertrauen in die Macht des Verstandes und der Logik. Auch die Welt der griechischen Antike hinterlässt den Eindruck, als hätten die Menschen den Gebrauch des Verstandes genossen und ihn nicht bloß ernst genommen, sondern ihn faszinierend gefunden. Doch wie bei Nāgārjuna, so wirken auch Sokrates' Argumente manchmal nicht allzu überzeugend, sondern sogar spitzfindig. Vielleicht brauchen wir gar nicht so viele logische Beweise des Wesens der Realität. Probieren geht über Studieren. Wenn wir die alten Lehren des Madhyamaka selbst zu verstehen und zu deuten versuchen, dann ist es wichtig, ihren wahren Zweck im Sinn zu halten und die Argumente auf unsere eigene Lebenserfahrung zu beziehen.

⁵⁹ Śāntideva (ungefähr 685-763) ist der Autor des *Śikṣā-Samuccaya* sowie des *Bodhicaryāvatāra*, zweier der populärsten Werke der gesamten Mahāyāna-Literatur. Sie zeigen, dass er die Höhen und Tiefen spirituellen Erlebens gut kannte. Seine Argumente zum Thema Ärger sind im 6. Kapitel des *Bodhicaryāvatāra* zu finden, z. B.: „Seine Waffe und mein Körper, beide sind Ursache des Leidens. Er hat die Waffe, ich den Körper ergriffen: worüber zürnen?“ (Zitiert aus: *Śāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung. Poesie und Lehre des Mahayana-Buddhismus*. Übersetzt von Ernst Steinkellner. Düsseldorf und Köln: Eugen Diederichs Verlag 1981, S. 68.)

Gleichwohl hat Nāgārjunas ermüdende Art, den rationalen Verstand aus seinen Schlupflöchern zu jagen, durchaus Methode. Es ist höchst frustrierend, wenn man an den letzten Rand seines gewöhnlichen Bewusstseins gebracht wird, es ist aber auch unerlässlich, wenn man die Wahrheit der Dinge erkennen will. Sich einzubilden, man habe jenen Punkt schon erreicht, wenn man noch nicht einmal sein normales Bewusstsein gedehnt hat, ist ein großer Fehler. Erst durch Ausschöpfung der Möglichkeiten des rationalen Denkens erlauben wir der Wahrheit der Dinge, sich zu zeigen. Es bringt nichts, voreilig auf die Möglichkeiten zu verzichten, die Realität mit dem dualistischen Geist zu durchdringen. Tatsächlich sollte man sich gar nicht bewusst entscheiden, im eigenen Streben nach Wahrheit auf die Schärfe des Verstandes zu verzichten. Eine solche Entscheidung könnte bloß ein weiterer Schachzug des begrifflichen Denkens sein, die Wahrheit zu erfassen, und zwar eine, die das Streben ganz und gar kurzschließt. Erst wenn man wirklich an die Grenzen seines Denkens stößt, kann man gewahr werden, dass die Wahrheit sich nicht denken lässt, sondern in letzter Instanz nur direkt als das erlebt werden kann, was sie ist.

Zunächst wiederholt Nāgārjuna einige der Grundlagen seiner Lehre. Eine Person ist zusammengesetzt, und die Bestandteile dieses Zusammengesetzten sind ihrerseits zusammengesetzt. Man kann eine Person nicht mit einer der fünf Anhäufungen oder einem der sechs Elemente gleichsetzen, noch mit einer Kombination aller miteinander, noch mit einer von ihnen getrennten Existenz. Sie sind nicht im Selbst, noch ist das Selbst in ihnen, und doch hat das Selbst ohne sie kein Sein. Wenn du diesem Argument folgst, kommst du allmählich zu einer Vorstellung vom Selbst, vom „Sein“ im letztgültigen Sinn als etwas in sich Widersprüchlichem und sogar Absurdem, und das so sehr, dass du anfängst, an deiner eigenen Existenz zu zweifeln.

Von den Anhäufungen und den Elementen kann man weder sagen, dass sie existieren noch nicht existieren. Nāgārjuna zeigt ausführlich, dass die Elemente in ihrem Sein voneinander abhängen, was besagt, dass sie sehr wohl existieren, und zugleich zeigt er, dass sie nicht im Sinne eines unabhängigen Seins existieren können. Wenn wir Dinge so verstehen, dass sie aus einer je anderen Mischung von Elementen bestehen, und wenn wir einfach sagen, was wir üblicherweise als „Erde“ bezeichnen, sei immer eine Elementen-Mischung, in der Erde überwiege, wie können wir dann „Erde“ überhaupt als ein individuelles Element identifizieren? Dasselbe gilt für die Wahrnehmungssituation, in der Auge, Bewusstsein und Form gemeinsam in Abhängigkeit voneinander entstehen.

Sinnesbewusstsein und äußere Formen sind zwei Pole eines einzigen Vorgangs; sie sind nicht im letzten Sinne getrennt. Ebenso wenig können wir sagen, Verblendung sei in dem Sinn real, dass man sie letztgültig von den karmischen Handlungen trennen könne, die sie veranlasst und die schließlich in Wiedergeburt resultieren. Wir sind ein Prozess, in dem wir für praktische Zwecke Elemente wie Verblendung, taugliche und untaugliche Handlungen identifizieren können, doch diese Elemente haben keine unabhängige Wirklichkeit.

Die Beziehung zwischen den Dingen, die wir in der Welt unterscheiden, zumal zwischen dem Selbst und jenen Elementen seiner Erfahrung, mit denen wir uns am stärksten identifizieren, wird damit als nicht festlegbar demonstriert. Es wird gezeigt, dass die Art, wie das Selbst gewöhnlich als existent vorausgesetzt wird, ganz unhaltbar ist. Tatsächlich müsste es das Selbst gar nicht geben. Die Vorstellung eines Selbst im gewöhnlichen Sinn ist ziemlich unlogisch und sogar in sich widersprüchlich. Anders gesagt versucht Nāgārjuna, unsere Erfahrung von uns selbst zu transformieren. Er versucht, uns aus der Gewohnheit zu befreien, uns so ernst zu nehmen, wie wir es gewöhnlich tun, und uns davon abzuhalten, uns so in uns selbst einzurichten, als seien wir etwas Festgelegtes und Endgültiges. Er möchte, dass wir zu dem zurückkehren, was Walt Whitman den „schrecklichen Zweifel an den Erscheinungen“⁶⁰ nennt und was man in der Überlieferung des Zen oft als den „Großen Zweifel“ anspricht. Er möchte unser Vertrauen in die Realität erschüttern, die wir derzeit als unser „Selbst“ erfahren.

Werden wir aber von den logischen Unstimmigkeiten in unserer Selbstsicht direkt erschüttert? Wahrscheinlich nicht. Wir können aber eingehender über diese Ansicht nachdenken. Wir können in unserem täglichen Leben Ausschau halten nach den kleinen Manifestationen der grundlegenden Unstimmigkeit unserer Vorannahmen. Wir können anfangen uns zu fragen, was uns dorthin gebracht hat, wo wir nun sind. Beispielsweise können wir zurückblicken und sehen, wie wir uns mit der Zeit verändert haben. Wenn wir das tun, können wir uns bewusst sein, dass weitere Veränderungen möglich sind. Vielleicht denken wir folgendermaßen nach: Ich bin kein fertiges Produkt; was ich jetzt bin, ist nicht festgelegt und endgültig. Ich befinde mich noch auf dem Fließband. Ich bin weiter im Übergang. Was ich jetzt bin, werde ich morgen nicht sein. Vielleicht wird es in

⁶⁰ Walt Whitman, 'On the Terrible Doubt of Appearances', in Buch 5, 'Calamus' von *Leaves of Grass*. Deutsch: „Von der furchtbaren Ungewissheit der Erscheinungen“. Abrufbar auf: <http://www.zeno.org/nid/20005903521> (geprüft am 18.03.2017)

manchen Bereichen Wachstum, in anderen Verfall geben. Wie real ist also das Selbst, mit dem ich mich heute identifiziere?

Nur als Konzept ist Vergänglichkeit nicht ganz verständlich. Wir wissen nur zu genau, dass Dinge nicht von Dauer sind. Gleichzeitig verstehen wir im tiefsten Herzen, was das bedeutet, und sind deshalb bis auf die Knochen verängstigt. Man muss Vergänglichkeit von einem Moment zum nächsten in sich selbst und in der Welt erleben. Man muss auch die Macht dieser Wahrheit respektieren und erkennen, wie sehr sie einem zuwider ist. In der Stadt sehen wir, wie Häuser und Bürotürme abgerissen und neue errichtet werden. Läden schließen, neue Läden öffnen. Auf dem Land sehen wir, dass der Weizen, der gestern noch stand, heute geerntet ist; nur Strohballen liegen nun da. Die Natur ist selbst ein steter Kreislauf von Geburt und Tod, Blüte und Verfall, Erosion und Sedimentierung, Bersten und Verschieben. Was wir heute sehen, wird morgen nicht mehr da sein. Wie real ist dann die Welt, die wir heute sehen? Wir mögen uns einbilden, das alles sei nur zu offensichtlich, als dass man darüber nachsinnen müsste, doch das ist einfach nur unsere Zurückweisung des Offenkundigen, mit der wir die Realität auf Abstand halten.

Illusionäres Wasser für echten Nektar eintauschen

*Erde, Wasser, Feuer und Wind,
Lang und kurz, fein und grob,
Tugend und so weiter: Von ihnen allen sagte der Überwinder,
Sie würden im Gewahrsein [der Realität] aufhören.*

*Die Sphären von Erde, Wasser, Feuer
Und Wind erscheinen diesem
Unbeweisbaren Bewusstsein nicht,
Dem Vollkommenen Herrn über das Grenzenlose.*

*Hier hören lang und kurz, fein und grob,
Tugend und Untugend
Und hier hören auch Namen und Formen
Allesamt auf zu sein.⁶¹*

⁶¹ Ratnamālā Verse 93-95.

Diese Strophen beschreiben, wie der „Herr über das Grenzenlose“ in die Realität selbst hineinschaut. Das erleuchtete Bewusstsein durchschaut die bedingte Existenz. Das heißt, es durchschaut den Versuch des bedingten Bewusstseins, Realität im Netz von Konzepten und „Namen“ zu fangen und in diesem Netz sowohl Vorstellungen über das Selbst als auch darüber, was nicht Selbst ist, zu fangen. Doch Nāgārjunas Anliegen zielt wie immer auf die Unterstellung des unerleuchteten Geistes, dass Realität, wenn sie unter seinen Gegenständen nicht auffindbar ist, nirgends zu finden sei. Wenn die „Dinge“, die wir in unserem Netz von Namen fangen, sich als leer an Realität erweisen, wenn Realität durch die Maschen des Netzes schlüpft, so fein gewoben es auch sein mag, dann bedeutet das nicht, dass Realität nichts ist. Es bedeutet, dass ein Netz von Konzepten letztlich nur Konzepte fangen kann.

*Was nicht bekannt war, ist dem Bewusstsein
Als alles [= die Wirklichkeit von allem] bekannt,
Das zuvor erschien. Deshalb hören diese Erscheinungen
Später auf im Bewusstsein zu sein.*

*All diese auf Wesen bezogenen Erscheinungen
Werden als Brennstoff für das Feuer des Bewusstseins gesehen,
Sie werden verzehrt, indem sie verbrannt werden
Im Licht der wahren Unterscheidung.⁶²*

Die erste dieser beiden Strophen ist besonders mysteriös, doch man kann sie veranschaulichen, wenn man zur Analogie der Fata Morgana in der Wüste zurückgeht. Wenn du dich der Spiegelung näherst, ist es nicht etwa so, dass du gar nichts siehst, sondern was du siehst, ist nicht das erwartete Wasser. Stattdessen siehst du, was wirklich schon die ganze Zeit über da gewesen war. Die Erscheinung von Wasser hört auf und du siehst, was hinter dieser Täuschung war. Wir verfehlen die Realität der Dinge, weil wir jene Dinge als „Dinge“ statt als unwirkliche Erscheinungen sehen. Wenn die Realität hinter den Erscheinungen erscheint, sind diese Erscheinungen durchschaut.

*Später wird die Realität dessen bestimmt,
Was früher durch Verblendung nahegelegt worden war;
Wenn ein Ding nicht gefunden wird,*

⁶² Ratnamālā Verse 96-97.

Wie kann es da ein Nicht-Ding geben?

Weil die Erscheinungen von Formen

Nur Namen sind, ist auch Raum nur ein Name;

Wie könnten Formen ohne die Elemente existieren?

Darum existiert sogar „Nur-Name“ nicht.

Gefühle, Unterscheidungen, Bestandteile, Faktoren der Zusammensetzung und

Bewusstseinsarten müssen verstanden werden

Wie die Elemente und das Selbst;

Darum sind die sechs Bestandteile selbstlos.⁶³

„Wenn ein Ding nicht gefunden wird, wie kann es da ein Nicht-Ding geben?“ Auch dies lässt sich im Licht der Analogie der Luftspiegelung verstehen. Was du fälschlich als Wasser wahrgenommen hattest, wird später deutlich als Wüste gesehen. Wenn dieses Wasser nicht gefunden wurde, ist nichts zerstört worden, nichts ist verloren gegangen, denn das Wasser war von Anfang an nie da. Ebenso geht in *Nirvana* nichts verloren. Es ist nicht etwa so, als würde *Samsara* nicht mehr existieren oder als sei es zerstört, sondern du hast vielmehr die wahre Natur von *Samsara* erkannt. Wenn es das „Ding“ von vornherein nie gab, bleibst du nun nicht mit einem Fehlen eines Dings zurück. Sogar die Vorstellung von „Nur-Name“ ist selbst bloß ein Name, eine Idee. Leerheit ist selbst leer. Wenn man *Nirvana* als „leer“ beschreibt, dann ist es nur natürlich für Menschen, es sich als etwas vorzustellen, was es nicht sein wird – nicht Gattin oder Gatte, nicht Kinder, nicht Job, nicht Vergnügungen und Freuden, nicht Welt. In Wirklichkeit ist *Nirvana* aber kein Zustand der Entbehrung, sondern der Erfüllung. Anstatt Dinge zu verlieren, hast du nun die Realität der Dinge.

Denken wir noch etwas weiter über diese Analogie der Luftspiegelung von Wasser nach, damit sie uns etwas näher daran bringt, wie Erleuchtung unsere Erfahrung auf positive Weise verändert. Wenn wir auf die Spiegelung schauen, glauben wir Wasser zu sehen, und das ist wahrscheinlich auch, was wir wollen – und dann gehen wir darauf zu und freuen uns darauf, den Durst zu stillen. Würden wir nun näherkommen und etwas finden, das sogar besser als Wasser ist, dann hätten wir zwar nicht gefunden, was wir

⁶³ *Ratnamālā* Verse 98-100.

erwartet hatten, doch bestimmt würden wir uns nicht beklagen. Würden wir eine Quelle von Wein – im Sinne des Weins des Lebens, des köstlichen essenziellen Nektars der Erleuchtung (*amṛta*) – finden, dann wären wir so sehr darüber entzückt, dass wir die Vorstellung vom Wasser, das wir uns bisher eingebildet hatten, ganz vergessen würden. Nachdem wir unseren Glauben an das Wasser aufgegeben haben, denken wir nun nicht, wir hätten „Nicht-Wasser“ gefunden.

Das ist der Ansicht nicht ganz unähnlich, die manche Leute über Mönche, Einsiedler oder jemanden haben, der eine „eingeschränkte“ Lebensweise dieser oder jener Art aufnimmt – und sei es nur zeitweise wie während eines Meditationsseminars. Die Menschen blicken dich an und fragen: „Was ist nur los mit dir? Du hast keine Karriere, kein Geld, keinen Fernseher, keine schicken Kleider, kein Fleisch, keinen Alkohol. Wo ist denn der Spaß dabei?“ Das lässt sich nicht leicht beantworten. Natürlich wirken Mönche zumeist ziemlich glücklich, und Menschen, die einen Retreat gemacht haben, sagen oft, sie hätten sehr viel daraus gewonnen. Es ist aber schwer, Menschen, die es nicht selbst erlebt haben, in einer für sie verständlichen Sprache zu erklären, warum und wie genau das so ist.

6 Wahrheiten und Täuschungen

Den Kern des Bananenbaums suchen

So wie da nichts ist, wenn

Ein Bananenbaum mit all seinen Teilen

Auseinandergerissen wird, so ist es auch, wenn eine Person

In die [sechs] Bestandteile geteilt wird.

Darum sagten die Überwinder:

„Alle Erscheinungen sind ohne Selbst.“

Weil dies so ist, müsst Ihr

Alle sechs Bestandteile als selbstlos annehmen.

Somit werden weder Selbst noch Nicht-Selbst

Als wirklich verstanden;

Darum wies der Große Bezwinger

Die Ansichten von Selbst und Nicht-Selbst zurück.⁶⁴

Eine Bananenstaude ist ein beliebtes buddhistisches Bild. Ihr „Stamm“ hat keinen verholzten Kern, sondern ist ähnlich wie eine Zwiebel aus Schichten gebildet. Will man zum Kern des Bananenbaums gelangen, indem man die einzelnen Schichten abschält, dann gelangt man schließlich bei nichts an. Genauso endest du, wenn du über die sechs Elemente kontemplierst und zunächst Erde, dann Wasser, Feuer, Luft, Raum und schließlich Bewusstsein abstreifst, schließlich bei nichts.

Für die Zwecke klaren Denkens müssen wir uns auf relative Wahrheit stützen, um wenigstens zu verstehen, wo absolute Wahrheit nicht zu finden ist.

Im Zentrum von Nāgārjunas Aufmerksamkeit steht hier die Methode, die verschiedenen Bestandteile „abzuschälen“. Letztlich ist dies der Hīnayāna-Ansatz, und Nāgārjunas Kritik richtet sich darauf, dass der Prozess dabei nicht weit genug führt. Die Wahrheit von

⁶⁴ Ratnamālā Verse 101-103.

anattā (P.; S. *anātman*) ist nicht nur das Fehlen eines Selbst im offenkundigen Sinn; es ist das Fehlen eines Selbst in jedweder Hinsicht. Die Art und Weise, wie wir etwas verdinglichen, indem wir ergreifen oder wegstoßen, begehren oder ablehnen, was wir für beständige Einheiten halten, spiegelt ganz direkt unseren Glauben an ein festes Selbst wider. Wenn man daher das Selbst als illusorisch, die sechs Bestandteile aber als real ansieht, dann ist das eine nutzlose Übung.

Auch die Ansicht eines Nicht-Selbst ist insoweit falsch, als es eine Ansicht ist und damit etwas, an dem das Selbst anhaften kann. Es bringt nichts, sich zu beglückwünschen, dass man die Ansicht eines Selbst aufgegeben hat, wenn die Ansicht des Nicht-Selbst nun zu einer subtileren Selbst-Ansicht geworden ist. Die einzige Art, wie wir das Selbst durchschauen können, besteht darin, auf der subtilsten Ebene wenigstens in gewissem Maß frei von Anhaftung und Hass zu sein. Um eine beliebige buddhistische Lehre richtig verstehen zu können, müssen wir sie als relative Wahrheit identifizieren und sie nicht für absolute Wahrheit halten. Für die Zwecke klaren Denkens müssen wir uns auf relative Wahrheit stützen, um wenigstens zu verstehen, wo absolute Wahrheit nicht zu finden ist; aber diese relative Wahrheit schließt das Verständnis ein, dass letztgültige Wahrheit weder gelehrt noch ausgesagt werden kann.

Die Grenzen der Welt

*Von Gesehenem, Gebörtem und so weiter sagte der Überwinder,
Sie seien weder wahr noch falsch;
Wenn von einem Standpunkt aus sein Gegenteil aufkommt,
Existieren beide tatsächlich nicht.*

*Somit ist diese Welt letztlich
Jenseits von Wahrheit und Irrtum,
Darum behauptet er nicht,
Sie sei wirklich oder nicht wirklich.*

*[Da er wusste,] dass sie auf alle Arten nicht existieren,
Wie hätte der Allwissende da sagen können,
Sie hätten Grenzen oder keine Grenzen,*

*Oder beides oder keins von beiden?*⁶⁵

Über jene Dinge, die man riechen, schmecken, berühren und denken kann, also über die Objekte der Sinne, sagte der Buddha, sie seien weder absolut real noch absolut unreal. Nāgārjuna bietet hier nun eine logische Erklärung dafür an. Sein Argument lautet: Absolut zu existieren heißt unabhängig zu existieren; das ist unmöglich für alles, was in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen entsteht. Wenn die Existenz einer Sache notwendigerweise die Existenz ihres Gegenteils mit sich bringt, dann kann man nicht sagen, diese Sache sei absolut real. Jedes bedingte Ding tritt in Abhängigkeit von dem ins Sein, was es nicht ist, also von seiner eigenen Nicht-Existenz. Es gibt kein Leben ohne Tod, kein Sein ohne Nicht-Sein, kein Licht ohne Dunkelheit, keine Wahrheit ohne Irrtum, kein Begehren ohne Hass, kein Absolutes ohne das Relative. Und umgekehrt genau so: Wenn Dinge nicht absolut real sind, sind sie auch nicht absolut unreal. Wie eine Luftspiegelung gibt es die Welt in einem gewissen Sinn. So wie es die Spiegelung als Objekt des Sehens tatsächlich gibt, so wird die Welt als vorhanden erfahren; aber sie wird nicht als ein wahrhaft existierendes Objekt erfahren.

Anschließend bezieht Nāgārjuna sich auf die so genannten vierzehn „Nicht-Ausdrückbaren“. Dabei geht es um vier Grundfragen, zu denen der Buddha nichts sagen wollte; aufgrund der formelhaften Weise, wie sie behandelt werden, wurden sie zu vierzehn. Zwei dieser Fragen betreffen unsere Beziehung zum Körper: Vom Lebensprinzip (*jīva*) kann man nicht sagen, es sei mit dem physischen Körper (*rūpa*) identisch, noch auch ganz von ihm getrennt. Bei vier weiteren Fragen geht es darum, was mit einem Buddha nach seinem Tod oder *parinirvāṇa* geschieht: Man kann nicht sagen, dass er weiter existiert oder nicht existiert, und auch nicht, dass er sowohl existiert als auch nicht existiert oder dass er weder existiert noch nicht existiert. Alle diese Möglichkeiten sind nicht ausdrückbar. Die verbleibenden acht „Nicht-Ausdrückbaren“ betreffen die Frage, ob das Universum ewig ist oder nicht und ob es unbegrenzt ist oder nicht. „Raum“ kann weder als endlich oder begrenzt in seiner Ausdehnung bezeichnet werden noch als sowohl als auch beziehungsweise weder unendlich noch begrenzt. Für die Frage, ob das Universum ewig sei oder nicht, gilt dasselbe.⁶⁶

⁶⁵ *Ratnamālā* Verse 104-106.

⁶⁶ Solche als „nicht ausdrückbar“ oder „unbestimmt“ (P. *avyākata*, S. *avyākṛta*) bekannten Fragen werden beispielsweise im *Poṭṭhapāda-Sutta* (Dīgha Nikāya 9) und im *Cūḷa-Malunkya-Sutta* (Majjhima Nikāya 63) aufgelistet.

Zwölf der vierzehn Fragen veranschaulichen die überlieferten vier Alternativen, wie man logisch den metaphysischen Status der Dinge angehen kann. Wenn man nicht sagen kann, dass die Welt eine Grenze hat, muss man behaupten, dass sie keine hat; wenn aber beide Positionen unhaltbar sind, muss man sie als sowohl begrenzt als auch unbegrenzt behaupten; und wenn diese Position ebenfalls zurückgewiesen wird, bleibt nur noch die Möglichkeit, dass sie weder begrenzt noch unbegrenzt ist; dies trifft aber ebenfalls nicht zu.

Die Realität der bedingten Existenz kann, da sie von Ursachen und Bedingungen abhängt, nicht endlich oder unendlich genannt werden, denn weil sie nur relative Existenz wie eine Luftspiegelung hat, kommt die Frage nach ihrer wahren Existenz nicht auf. Die Frage nach zeitlicher Dauer ist auf etwas, das kein eigenes substanzielles Sein hat, von vornherein nicht anwendbar. Für das Wesen des Raums kann man dasselbe sagen. Idealistische Philosophen vertreten allgemein die Auffassung, Raum sei keine Sache wie eine leere Schachtel, in der man die Dinge ablegen kann, sondern Raum sei eine Art unserer Wahrnehmung. Wie auch Zeit, so sei Raum nicht Teil dessen, was wir sehen, sondern eher Teil unseres Wahrnehmungsapparats. Wenn wir akzeptieren, dass Raum ein Aspekt des Bewusstseins selbst ist, dann stellt sich die Frage nicht, ob Raum oder das Universum entweder endlich oder unendlich seien.

Aus buddhistischer Sicht ist es deshalb unangebracht, bestimmen zu wollen, ob die Welt endlich oder unendlich ist; man kann weder das eine noch das andere bestätigen. Eher können wir sagen, für gewisse praktische Absichten sei es nützlich anzunehmen, dass das Universum endlich ist, für andere indes sei die Annahme nützlich, es sei unendlich. Wissenschaftler behandeln das Universum beispielsweise als eine eigenständige Einheit mit Grenzen irgendeiner Art, auch wenn sie jene Grenzen nicht in einer Weise beschreiben können, die verständlich ist, außer vielleicht in mathematischen Begriffen. Philosophisch gesehen aber kann man, soweit der Geist auch in das Universum hinaus reicht, immer noch weiter gehen. Das heißt aber nicht, dass das Universum als solches entweder endlich oder unendlich ist, und auch nicht beides oder keins von beiden, denn wie jedes andere bedingte Ding ist es keine aus sich existierende Wirklichkeit.

Der illusionäre Elefant

*„Zahllose Buddhas sind gekommen, werden kommen und sind
Jetzt da; es gibt zig Millionen
Lebewesen, doch die Buddhas werden
In der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft verweilen.*

*Die Auslöschung der Welt in den drei
Zeiten lässt sie nicht wachsen,
Warum also schwieg der Allwissende
Über die Grenzen der Welt?“*

*Was für ein gewöhnliches Wesen
Geheim ist, ist die tiefgründige Lehre,
Die illusionäre Natur der Welt,
Die Ambrosia der Buddhalehre.*

*So wie die Entstehung und die Auflösung
Eines illusionären Elefanten gesehen werden,
Es aber Entstehung und Auflösung
Nicht wirklich gibt,*

*So werden die Entstehung und Auflösung
Der illusionären Welt gesehen,
Aber Entstehung und Auflösung
Gibt es letztlich nicht.*

*Wie ein illusionärer Elefant,
So kommt eine Verwirrung des Bewusstseins
Nicht von irgendwoher,
Sie geht nicht, noch bleibt sie wirklich,*

*So kommt auch diese Welt der Illusion,
Eine Verwirrung des Bewusstseins,
Nicht von irgendwoher,*

Sie geht nicht, noch bleibt sie wirklich.

*Somit hat sie eine Natur jenseits von Zeit;
Was für eine Welt könnte es da,
Anders als durch Übereinkunft, wirklich geben,
Die „ist“ oder „ist nicht“ sein könnte?*

*Deshalb schwieg der Buddha
Zu allen Zeiten still
Über die vierfältige Formel: begrenzt oder
Unbegrenzt, beides oder keines.⁶⁷*

Illusorische Elefanten erscheinen in der buddhistischen philosophischen Literatur immer wieder. Genau wie die Luftspiegelung, so gibt es auch einen solchen Elefanten nicht wirklich, denn er wurde von einem Zauberer heraufbeschworen. Wenn der Magier aber die von ihm erzeugte Illusion zerstört, ist kein Elefant getötet worden. Er hatte von vornherein nicht existiert, und etwas, das nicht existiert, kann auch nicht zerstört werden.

Das ist im Wesentlichen Nāgārjunas Antwort auf einen Einwand, den manche Philosophen seiner Zeit erhoben. Der Einwand gründet in der Voraussetzung, dass keine neuen Lebewesen ins Dasein treten und ihre Zahl, weil zahllose Buddhas sich ihrer Befreiung aus der Welt widmen, sich verringern müsste und so schließlich alle Wesen Befreiung finden müssten. Wenn nun aber die bedingte Welt das Werk des bedingten Bewusstseins sei, dann müsse sie selbst schließlich ans Ende kommen: Die Welt besteht aus Wesen; wenn es keine Wesen mehr gibt, dann gibt es also auch keine Welt mehr. Warum aber hüllte sich der Buddha über das Thema eines Endes der Welt in Schweigen? Ein ähnliches, eher modernes Bedenken hegen jene, die über die buddhistische Wiedergeburtstheorie nachsinnen. Bedenkt man die Bevölkerungsexplosion unserer Tage, woher kommen dann all die „Extra-Seelen“? Kommen sie aus einer anderen Welt, von einem anderen Planeten oder vielleicht einem ganz anderen Daseinsbereich?

Nāgārjuna zufolge kann die Welt nicht wirklich zu Ende gehen. Wie der illusionäre Elefant kann sie, weil sie nie wirklich ins Sein getreten ist, auch nicht wirklich aufhören zu sein. Sie hat kein wirkliches Sein, und deshalb kann sie nicht entweder begrenzt oder

⁶⁷ Ratnamālā Verse 107-115.

unbegrenzt genannt werden. In Wirklichkeit kommt die Welt von nirgends her, sie geht nirgends hin, und sie bleibt auch nicht. Wenn wir sagen, dass die Welt weder existiert noch nicht existiert, dann denken wir an ihre Existenz im Raum. Doch die Realität der Welt ist jenseits von Raum. Genauso ist die wahre Natur der Welt jenseits von Zeit. Weder tritt sie ins Sein, noch hört sie auf zu sein. Zu sagen „die Welt existiert“ oder „die Welt existiert nicht“ oder „die Welt wird enden“ heißt, in konventionellen Begriffen zu sprechen. Solche Begriffe ermöglichen uns, miteinander zu kommunizieren, doch man darf die verwendeten Konzepte nicht so verstehen, als hätten sie höchste Geltung. Deshalb schwieg der Buddha zu den Grenzen der Welt. Das Wesen der Welt ist jenseits aller Kategorisierung. Angesichts des unlösbaren Wesens der objektiven Wahrheit in Bezug auf solche Fragen ist Schweigen die angemessene Haltung.

Der Körper des Dharma

*Wenn der Körper, der unrein ist,
Grob und ein Objekt der Sinne
Obwohl er ständig im Blick ist,
Nicht [als unrein] im Sinn gehalten wird,*

*Wie kann dann diese Lehre,
Die höchst subtil, tiefgründig,
Bodenlos und nicht manifest ist,
Dem Geist mit Leichtigkeit erscheinen?*

*Erkennend, dass diese Lehre zu
Tiefgründig und zu schwer zu verstehen ist,
Wandte der Buddha, der Überwinder,
Sich davon ab sie zu lehren.*

*Falsch verstanden zerstört diese Lehre
Die Unweisen, denn
Sie sinken in den Schmutz
Nibilistischer Ansichten.*

*Und die Törichten, die
Sich weise vorkommen und einen Charakter haben,
Der durch Zurückweisung [von Leerheit] verdorben ist, fallen kopfüber
Aus ihrem falschen Verstehen in eine fürchterliche Hölle.*

*So wie man sich
Durch schlechtes Essen ruiniert und
Durch rechtes Essen Langlebigkeit, Freiheit von Krankheit,
Kraft und Genuss erlangt,*

*So stürzt man
Durch falsches Verstehen in den Ruin,
Doch man gewinnt Glück und vollständige Erleuchtung
Durch rechtes Verstehen.⁶⁸*

Wenn wir nicht einmal die wahre Natur unseres eigenen Körpers sehen, mit dem wir den ganzen Tag lang in Berührung sind, wie sollen wir dann die wahre Natur der Welt sehen können, die so subtil und tiefgründig ist? An anderer Stelle in der *Ratnamālā* erwähnt Nāgārjuna das traditionelle geschickte Mittel, den Körper als unrein und hässlich (*aśubba*) zu betrachten. In diesem Zusammenhang reicht es zu sagen, dass unser Unvermögen, die Unreinheit des Körpers wahrzunehmen, hier zitiert wird, um den niedrigen Grad von Gewahrsein im gewöhnlichen Geist zu veranschaulichen. Es ist, als wollte man sagen, Weisheit beginne zuhause, dort, wo wir tagein tagaus leben, im Körper.

*Lehren wie diese gehen vollkommen gegen den Strich unserer ganzen
Denkungsart und, wichtiger noch, unserer ganzen Lebensweise.*

Angesichts der riesigen Kluft im Verständnis zwischen dem gewöhnlichen Alltagsbewusstsein und dem erleuchteten Bewusstsein ist es verständlich, dass der Buddha, als er gerade Erleuchtung erlangt hatte, zunächst zögerte, den Dharma zu lehren. So wie er es in seinem erleuchteten Zustand sah, ließ sich die Wahrheit des Wesens der

⁶⁸ *Ratnamālā* Verse 116-122.

Realität gewöhnlichen Menschen nicht vermitteln, denn sie hatten sich zu tief in weltliche Belange verschanzt.

Dabei dachte der Buddha nicht an Themen der Moral und Disziplin und auch nicht an Meditation, so schwierig es auch sein mochte, derlei zu meistern. Es war die Wahrheit der Bedingtheit, die er als zu herausfordernd für gewöhnliche Menschen ansah. Lehren wie diese gehen vollkommen gegen den Strich unserer ganzen Denkungsart und, wichtiger noch, unserer ganzen Lebensweise. Darum bedurfte es des Anstoßes des großen Gottes Brahmā Sahampati, der ihn darauf hinwies, dass es sehr wohl manche Wesen „mit nur wenig Staub in ihren Augen“ gab, damit der Buddha seine Meinung änderte. Er änderte aber nicht seine Überzeugung, dass diese Lehre äußerst schwer zu meistern sei.⁶⁹

Nachdem er ausführlich hervorgehoben hat, wie gering die Bereitschaft des gewöhnlichen Geistes ist, transzendenter Weisheit zu begegnen, warnt Nāgārjuna vor zwei gefährlichen Extremen, in die unweise und unachtsame Menschen leicht geraten können, wenn sie die Lehre zu erfassen suchen. Wenn du meinst sie verstanden zu haben, bist du dafür anfällig, sie entweder zurückzuweisen oder sie als eine nihilistische Lehre anzunehmen. Es ist verhängnisvoll, in eines dieser Extreme zu verfallen. Eine berühmte Bemerkung Nāgārjunas in einem anderen Zusammenhang lautet, jemand, der den Śūnyavāda, die Lehren von der Leerheit, missverstehe, sei wie einer, den die einzige Medizin, die ihn von seiner Krankheit kurieren könnte, vergiftet habe.⁷⁰ Hier geht er ähnlich vor, indem er zu einer Betrachtung des Körpers zurückkehrt und die Einnahme von Essen mit der Aufnahme der Lehre vergleicht. Es ist bezeichnend, dass wir ganz natürlich davon sprechen, Informationen in dem Sinne zu „verdauen“, dass wir sie in uns aufnehmen, uns zueigen machen, sie zu einem Teil von uns machen. Die Information oder Lehre muss vom Kopf in Herz und Magen hinunter sinken, sogar in die Glieder

⁶⁹ Zur Erscheinung von Brahmā Sahampati siehe das *Āyācana-Sutta* (Saṃyutta Nikāya 6.1); zur Schwierigkeit, die Wahrheit der Bedingtheit zu erfassen siehe überdies *Mahānidāna-Sutta* (Dīgha Nikāya, Sutta 15): [Ānanda:] „Es ist wunderbar, o Herr, fabelhaft, wie tiefgründig dieses bedingte Entstehen (*paṭicca-samuppāda*) ist und wie tiefgründig es erscheint! Und doch erscheint es mir vollkommen klar.“ [Der Buddha:] „Sag das nicht, Ānanda! Sag das nicht! Dieser *paṭicca-samuppāda* ist tiefgründig, und er erscheint tiefgründig. Durch das Nichtverstehen, Ānanda, durch das Nichtergründen dieser Lehre geschieht es, dass dieses Geschlecht [der Menschen] wie ein verheddeter Schnurknäuel, wie von Schimmel bedeckt, wie grobes Gras ineinander verwachsen ist und nicht aus den Zuständen des Leids, des üblen Geschicks, des Verderbens, des Samsara herauskommt.“ (Zitiert nach der englischen Übersetzung von Maurice Walshe, 1995, S. 223. Vgl. die deutsche Übertragung in Dahlke, *Buddha Auswahl aus dem Palikanon*. Wiesbaden: Fourier Verlag o.J., S. 709.

⁷⁰ *Śūnyavāda* bedeutet wörtlich: Weg (*vāda*) der Leerheit (*śūnya*). „Die Mahāyānisten zeigen diese Bedingtheit oder Unwirklichkeit aller Phänomene mit dem Begriff *śūnyatā* oder Leerheit an. Lehren wie die von den Vier Wahrheiten und bedingter Entstehung sind, weil sie sich auf Unwirklichkeiten beziehen, selbst im letzten Sinne unwirklich; die Wahrheit, die sie besitzen, ist nicht absolut, sondern nur konventionell. *Śūnyatā* oder *tathatā* alleine ist die Absolute Wahrheit.“ (Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*. Birmingham: Windhorse 2001, S. 298.)

hinein, in die Art und Weise, wie wir uns bewegen und handeln. Und für Nahrung wie auch für Lehren gilt gleichermaßen, dass das, was wir aufnehmen, uns nähren, aber auch vergiften kann.

Das mag überraschend sein. Wir neigen dazu, die Wahrheit für rein objektiv und für ausnahmslos förderlich zu halten. Am wichtigsten dabei sei es, so bilden wir uns ein, sie so zu sagen „im Kopf klar zu kriegen“. Nāgārjuna aber lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die Wahrheit das rechte „Gefäß“ braucht, bevor sie als Dharma wirken kann. Es ist möglich, die Lehre in einer Weise aufzunehmen, die Verblendung und Leid bewirkt. Ein deutliches Beispiel eines solchen Missverständnisses wäre es, Lehren wie jene vom Tathāgatagarbha, dem „Schoß der Erleuchtung“ wörtlich zu nehmen. Diese Lehre erinnert uns daran, dass Buddhaschaft hier und jetzt unsere wahre Natur ist, doch man kann sie fälschlich so verstehen, als behaupte sie, wir seien schon erleuchtet und es sei deshalb verblendet, sich darum zu bemühen, Erleuchtung zu erlangen.

Manchmal schlingen wir zu viel herunter oder nehmen Lehren zu uns, die etwas zu reichhaltig für uns sind. Manchmal sind wir schlicht und einfach noch nicht bereit für theoretische Lehren, die eine Basis von einem grundsätzlichen Verständnis und vorbereitenden Übungen erfordern. Eine andere Art von Überfütterung ist es, verschiedene Arten von Lehren aufzunehmen, die zwar für sich genommen nahrhaft, in ihrer Wechselwirkung aber unvereinbar sind. Verschiedene Darlegungen der Lehre wie Zen und Shin mögen durchaus letztlich in dieselbe Richtung weisen, nämlich zu Befreiung, doch sie schlagen vielleicht sehr verschiedene Wege ein. Zen gründet in „eigener Kraft“ (*jiriki*), wohingegen der devotionale Ansatz von Shin sich auf „Kraft des Anderen“ (*tariki*) stützt und man jeglichen Versuch aufgibt, aus eigener Bemühung Erleuchtung zu erlangen, und sich ganz auf die Barmherzigkeit Amitābhas verlässt. Die beiden Pfade haben ein gemeinsames Ziel und beide gehen mit vollständiger Entschiedenheit einher, doch sie wirken nicht zusammen.

Klarheit

*Wenn Ibr darum alle nihilistischen
Ansichten und Widerstände hinsichtlich Leerheit aufgegeben habt,
Bemüht Euch nach bestem Vermögen um rechtes Verstehen,
Damit Ibr all Eure Ziele erreichen könnt.*

*Wird diese Lehre nicht wahrhaft verstanden,
Dann bleibt die Auffassung von einem „Ich“ bestehen;
Daraus erwachsen tugendhafte und nicht tugendhafte Handlungen,
Die gute und schlechte Wiedergeburten veranlassen.⁷¹*

Ehe er zum Thema des „Hohen Zustands“ zurückkehrt, zielt Nāgārjunas abschließende Unterweisung in seiner Darlegung der Lehren über Entschiedene Güte darauf, dass wir versuchen sollen, die Lehren richtig zu verstehen. Es mag seltsam erscheinen, dass das überhaupt gesagt werden muss, und erst recht, dass es seine letzte Botschaft über das Thema an den König bildet. Es erinnert indes daran, dass viele von uns in unserer Haltung zur Lehre einen tiefen Widerstand gegenüber Klarheit haben. Wie weit wollen wir uns wirklich dem klaren Licht des Dharma aussetzen? Manche bilden sich ein, es genüge wohlmeinend zu sein und eine verschwommene Vorstellung von den Lehren zu haben. Anscheinend glauben sie, selber klar und genau zu denken sei irgendwie nicht im Einklang mit dem Geist des Dharma, und man müsse den rationalen Verstand ganz außen vorlassen. Nāgārjuna macht aber ganz deutlich, dass, wenn wir die Lehre nicht richtig verstehen, wir auch nicht die Auffassung eines „Ich“ oder eines Selbst als bloße Idee durchschauen und auch nicht zur wahren Realität der Dinge hindurchsehen werden. Wenn *śūnyatā* nicht richtig und klar verstanden wird, ist das Ergebnis ein ego-basiertes Leben, gleichgültig, was wir alles im Bereich spiritueller Übungen tun mögen.

Andererseits sollten wir auch das Wort „Lehre“ nicht zu wörtlich nehmen. Es bezieht sich nicht bloß auf konzeptionelle Formulierungen der Lehre als Gegenstände intellektuellen Verstehens. Die Lehre zu verstehen bedeutet, nicht nur die Ideen zu kennen, sondern das Wesen von Leerheit als eine Erfahrung, als eine Lebensweise zu verwirklichen. Wie viel man über Buddhismus wissen muss – wenn überhaupt etwas –, um Buddhistin oder Buddhist zu sein und wenigstens etwas vom Ziel des Buddhismus zu verwirklichen, ist eine interessante Frage. Natürlich hängt es davon ab, was man mit Buddhismus meint. Buddhismus ist, was immer uns aus dem Griff des Egos befreit, und ohne die Ermutigung anderer, die wenigstens selbst eine gewisse persönliche Erfahrung des ego-losen Zustandes haben, wirst du wahrscheinlich nicht sehr weit kommen. Das verlangt, sich auf eine Überlieferung einzulassen, in der diese Lehre und diese Erfahrung

⁷¹ *Ratnamālā* Verse 123-124.

vertraut und akzeptiert ist. Du musst aber selbst nicht sehr viel wissen, und bestimmt nicht all die Feinheiten der Madhyamaka-Philosophie kennen.

7 Ein Abenteuer ohne Aussicht auf ein Ende

Genuss und Schmerz

*Mag ein Weltenkönig auch über
Die vier Kontinente herrschen, so werden seine Vergnügungen
Doch nur als zweierlei angesehen:
Als körperliche und geistige.*

*Körperliche Lustgefühle
Sind nur ein Nachlassen von Schmerz.
Geistige Genüsse sind von Gedanken gemacht,
Nur vom Verstand erschaffen.*

*Aller Reichtum weltlicher Genüsse
Ist nur eine Verringerung von Leid
Oder auch nur [Produkt von] Denken
Und somit nicht wirklich real.*

*Da gibt es im Einzelnen den Genuss von
Kontinenten, Ländern, Städten und Häusern,
Sänften, Sitzen, Kleidung, Betten, Essen,
Trinken, Elefanten, Pferden und Frauen.*

*Wenn der Geist eins [von diesen
Als sein Objekt] hat, dann nennt man das
Genuss, doch wenn den anderen keine Beachtung geschenkt wird,
Dann sind die anderen nicht tatsächlich wirklich [Ursachen von Genuss].*

*Wenn [alle] fünf Sinne, Augen und so weiter,
[Zugleich] ihre Objekte wahrnehmen,
Dann bezieht sich ein Gedanke [des Genusses] nicht [auf sie alle],
Darum bereiten nicht alle von ihnen zu dieser Zeit Genuss.*

*Wo immer eines der [fünf] Objekte einem der
[Fünf] Sinne [als lustvoll] bekannt ist,
Da sind die verbleibenden [Objekte] nicht so bekannt,
Weil sie nicht wirklich [Ursachen von Genuss] sind.⁷²*

Unter „geistige Genüsse“ fasst Nāgārjuna Ehrgeiz, Pläne, Träume, ob schlafend oder wachend, sowie Unterhaltung – in unserem Fall wären das vielleicht Lesen, Musikhören, Fernsehen, Spiele und so weiter. Das sind Arten, wie wir uns vom Überdruß des gewöhnlichen Lebens ablenken. Werbung zielt beispielsweise oft darauf, geistigen Genuss zu bereiten. Überrascht bemerkte ich einmal – obwohl es mich vielleicht nicht hätte überraschen sollen –, dass schon Anfang Januar die Anzeigen für den Sommerurlaub erscheinen. Mitten im Winter werden wir mit Gedanken an goldene Sandstrände und Palmen versucht, und diese Art beglückender Vorwegnahme hilft uns durch die Wintermonate hindurch. Solch ein Genuss ist nicht nur mental, denn er ist größtenteils eine Vorwegnahme körperlicher Freuden. Selbst in höchst verfeinerten geistigen Freuden wie Meditation oder Kunst wird der Genuss körperlich gespürt. Auf den höheren Stufen der Meditation ist das Sinnesbewusstsein gehemmt, so dass du vielleicht nichts hörst oder fühlst. Doch das Gefühl des Schwebens, dass dieser Rückzug von den Sinnen im Geist zu bewirken scheint, legt nahe, dass die Verbindung zwischen Geist und Körper bestehen bleibt. Genauso ist es praktisch unmöglich, körperlichen Genuss zu erleben, der nicht von geistiger Aktivität begleitet ist. Sexueller Genuss geht oft mit geistigen Projektionen einher, und eine Massage schätzt man vielleicht aufgrund ihrer Wirkung auf Geist und Körper zugleich. Ein Glas sehr kaltes Wasser an einem sehr heißen Tag kommt einem ausschließlich körperlichen Genuss vielleicht so nahe, wie es möglich ist.

In den Strophen dieses Abschnitts will Nāgārjuna indes zeigen, dass Genuss und Schmerz weniger real sind, als wir glauben. Zunächst einmal sind auch Weltenkönige trotz all ihrer Macht nicht genussfähiger als wir anderen. Auch sie erfahren bloß körperlichen und geistigen Genuss. Sie haben dieselben sechs Sinne wie alle anderen auch. Wie exquisit dein Genuss auch sein mag, der Organismus verträgt nur eine begrenzte Menge, bis er übersättigt ist.

Der König hat eine Riesenauswahl; alles steht ihm zur Verfügung, doch sein Reichtum vervielfältigt nicht seinen Genuss. Vielleicht gibt es drei oder viertausend Frauen in

⁷² *Ratnamālā* Verse 346-352.

seinem Harem; er kann aber nur eine zu jeder Zeit genießen. Für alles andere, was er besitzt, gilt dasselbe. Bloß weil ihm tausend Pferde gehören, heißt das nicht, dass er tausend Pferde *genießt*. Er kann immer nur eins reiten. Er mag tausend Hemden haben und kann doch nicht mehr tragen als ein Mann, der nur eins besitzt. Vielleicht freut er sich an dem Gedanken, dass er das alles besitzt und dass er jeden Tag mit einer anderen Frau aufwacht und ein neues Hemd anzieht. Zweifellos wäre ein Mann mit nur einem Hemd sehr froh, ein weiteres zu haben. Doch der Genuss wäre nicht von Dauer. Er würde sich bald wieder so fühlen wie zuvor. Und ein drittes Hemd würde ihm nicht wieder denselben Genuss bereiten. Je mehr wir erwerben, desto weniger Freude bringen unsere „Genüsse“. Vielleicht bringen sie sogar Besorgtheit. Wenn du dein einziges Hemd trägst, weißt du, wo es ist – auf deinem Körper. Wenn man aber hundert Hemden hat, muss man sich sehr darum kümmern; und man kann sich die Schwierigkeiten vorstellen, wenn man eine Menge Frauen hat, die alle miteinander um deine Gunst buhlen. Somit ist die Vorstellung, dass die Vervielfältigung unseres Besitzes auch unseren Genuss vervielfältigt, eine Täuschung. Es ist verständlich, dass wir uns davon betören lassen, wenn wir aber achtsam sind und unser Erleben aufmerksam untersuchen, müssten wir die Illusion durchschauen können.

Manch religiöse Schriften sprechen von der Notwendigkeit, weltliche Genüsse und Glück aufzugeben; ich wäre indes froh, wenn die Menschen ihr Haften am weltlichen Elend aufgeben würden.

Für die fünf Sinne gilt dasselbe Prinzip. Wenn du etwas genießt, wirst du das Vergnügen selten durch mehr als ein Sinnesorgan erfahren. Du kannst es versuchen, doch ein Sinnesbereich wird vorherrschen. Tatsächlich können verschiedene Genüsse, wenn sie gemischt auftreten, einander mindern. Nāgārjuna weist darauf hin, dass im Wachzustand zwar alle fünf Sinne funktionieren, aber nur ein Sinn zu jeder Zeit Genuss erfährt. Die Erfahrung der anderen ist bestenfalls neutral oder sogar unangenehm. Wahrscheinlich können wir höchstens darauf hoffen, mit zwei Sinnen zur selben Zeit zu genießen. Im 19. Jahrhundert stellte sich der englische Kleriker und Satiriker Sydney Smith den Himmel so vor, als würde man beim Klang von Trompeten Gänseleberpastete speisen, und vielleicht wusste er aus eigener Erfahrung, dass diese beiden Genüsse einander ergänzen. Im Allgemeinen aber kann man sich nicht gut auf einen Genuss konzentrieren, ohne dass der

andere zur Ablenkung wird. Deine Freude an einer schönen Musik kann beispielsweise durch einen plötzlichen schlechten Geruch oder einen Luftzug verdorben werden.

Gegen den Strich, ein französischer Roman des späten 19. Jahrhunderts (*À Rebours* von Joris-Karl Huysmans) erkundet dieses Thema: Der junge Aristokrat Des Esseintes isoliert sich in seinem Schloss von den Freuden und Schmerzen der Außenwelt und versucht sicherzustellen, dass alles im Schloss vollkommen auf seinen eigenen Genuss ausgerichtet ist. Alles ist ausgewählt schön; es hat genau den richtigen Duft und den richtigen Geschmack und Ton. Er beseitigt alle Dinge, die ihm nicht vollkommen zusagen. Natürlich steigert er mit alledem nur seine Empfindsamkeit und wird auf diese Weise immer anfälliger für Schmerz. Zu guter Letzt bricht sein Genussprogramm zusammen und er kann sich an gar nichts mehr erfreuen.

Gelegentlich erfahren wir intensiven Genuss, doch die Intensität ist zwangsläufig flüchtig. Wir gewöhnen uns an den Genuss, denn die Sinne stumpfen ziemlich rasch ab. Manche Könige alter Zeit versuchten, so viel wie möglich aus der gewaltigen Masse der Freuden herauszuholen, die ihnen offenstanden, und letztlich zerstörten sie sich dabei. Sie konnten es nicht aushalten. Unter solchen Umständen beginnt der gesamte psychophysische Organismus Widerstand zu leisten. Offenbar war es immer schon und ist auch heute noch eine Quelle menschlicher Frustration, dass wir nur eine Sache auf einmal genießen können – und auch das nicht sehr lange. Nur wenige von uns sind bereit, die Beweise für diese Tatsache zu akzeptieren.

Auch von höchst verfeinerten ästhetischen Genüssen wird man schnell übersättigt. Wenn du beispielsweise in eine große Kunstgalerie gehst, genießt du den ersten Raum und möglicherweise auch den zweiten sehr, doch danach kannst du nichts mehr aufnehmen, obwohl die Gemälde außerordentlich schön sind und du vielleicht von weither angereist bist, um sie zu sehen. Du willst einfach nur fortgehen und einen Kaffee trinken. Es kann ziemlich enttäuschend sein, so ähnlich wie bei einem Festmahl zu erkennen, dass du für den köstlichen Nachtisch keinen Platz mehr hast.

Pauschalreisen, in denen kulturelle „Höhepunkte“ in rascher Folge aneinandergereiht werden, demonstrieren unseren Unwillen, diese Realität anzuerkennen. Später sagt man vielleicht: „Ich habe diese berühmte alte Kirche gesehen. Wo war das noch? Paris oder Berlin? Nein, es war wohl in Amsterdam.“ So verschmilzt alles Schöne zu einer vage stimulierenden, aber doch ziemlich erschöpfenden Erfahrung. Man erinnert sich an dieses oder jenes Detail, aber nicht notwendigerweise auch daran, was und wo es war oder auch

warum man es überhaupt gesehen hat. Man weiß nur, dass es ziemlich viel Geld gekostet hat. Deshalb machen wir auch so viele Reisefotos. Wir hoffen, irgendwann zuhause die Zeit zu finden, die Dinge anzuschauen, für die wir keine Zeit hatten, als wir tatsächlich da waren.

Hinter unserem Genusskonsum lauert eine gewisse Selbsttäuschung. Wie oft werden wir denn wirklich von einem Musikwerk, einem Gemälde oder einem Gedicht entrückt? Ich habe den Verdacht, solche Genüsse sind schwerer zu erreichen, als die meisten von uns zuzugeben bereit sind. Wir müssen dazu in einer gewissen Stimmung sein. Nachdem wir einmal ein intensives ästhetisches Erlebnis hatten, setzen wir uns wieder und wieder Werken von der Art aus, die es ursprünglich erzeugt hatten und erklären, wie sehr wir das mögen. Doch meistens sind wir gar nicht in der Stimmung, es ganz zu würdigen. Offensichtlich sind manche Menschen fähiger als andere, Kunst zu genießen, doch auch in ihrem Fall ist der Genuss begrenzt. Selbst wenn du den ganzen Tag lang Gedichte liest, wirst du vielleicht nicht mehr als zwei oder drei Momente ästhetischen Hochgefühls dabei erfahren.

Auch Meditation, die auf echte und tiefe Weise genussvoll sein kann, garantiert nicht, dass du sie jedes Mal genießt. Vielleicht empfindest du eine starke – sogar glückselige – positive Emotion, und doch bist du auch gewahr, dass dein Knie schmerzt oder dein Rücken verspannt ist. Vielleicht erlebst du sogar einen unerklärlichen Drang aufzustehen und die Meditation zu beenden, als ob eine Art Sog auf dich wirke. Was sagt das über unsere Beziehung zu Genuss? Wie wohl fühlen wir uns dabei? Die meisten Menschen erleben kaum je echte Ekstase. Um großen Genuss und intensive Freude empfinden zu können, muss es eine gewisse Menge Energie geben, die in einem aufsprudelt. Sie kommt aber nicht aus den genussvollen Dingen selbst. Bestenfalls werden die meisten von uns sich mit ein paar zarten Höhepunkten mehr oder weniger zufriedengeben, wenn wir gut gestimmt sind – doch unser Genusserleben geht gewöhnlich nicht weit darüber hinaus. Eine Meditationsklausur mit anderen ist gewöhnlich unsere größte Chance, eine deutlich höhere Ebene von Glück zu erreichen, als es uns im Alltag gelingt, und das scheint hauptsächlich ein Ergebnis kollektiver Energien zu sein, die übersprudeln. Es ist immer gut, auf einem Retreat eine solche Hochstimmung zu sehen, selbst wenn es genau genommen nicht gerade spirituelle Hochgefühle sind. Auch solch gewöhnliches, unschuldiges Glück ist selten genug.

Manch religiöse Schriften sprechen von der Notwendigkeit, weltliche Genüsse und Glück aufzugeben; ich wäre indes froh, wenn die Menschen ihr Anhaften am weltlichen Elend aufgeben würden. Ich würde es gerne sehen, wenn sie die einfachen Freuden des Lebens mehr genießen würden. Viele derer, die angeblich in weltlichen Freuden suhlen und über alles verfügen, sehen elend, ausgemergelt und sogar gereizt aus.

Natürlich pflegen manche Menschen auch sorgfältig ihre Wunden, weil es sie befriedigt daran zu kratzen. Das nennt man dann: sich einem Genussleben hingeben.

So weit, so gut. Kann es aber wahr sein, dass aller Körpergenuss nur eine Verminderung von Schmerz ist? Gibt es gar keine Möglichkeit zu reinem, unverfälschtem Genuss? Es mag uns unwahrscheinlich vorkommen, aber so ist es. Was wir für Genuss halten, ist nur eine geringfügige Verbesserung von Schmerz. Jeder Genuss ist von einer Schicht *dukkha* unterlegt, von der grundlegenden Unzulänglichkeit der bedingten Existenz. Ob wir es zugeben oder nicht, wir haben eine ununterbrochene Grundströmung negativer Gefühle, die nie ganz verschwindet. Ein Wochenendurlaub mag uns als Gelegenheit vorkommen, unsere Sorgen zu vergessen, doch im Hinterkopf gibt es weiter die ungelöste Krise im Büro oder ein Problem mit den Nachbarn daheim, und der Gedanke daran lässt uns während des ganzen Wochenendes nie völlig los.

Selbst ohne einen ersichtlichen Grund zur Sorge, die uns hindern könnte, uns ganz in eine angenehme Situation einzulassen, bleibt unser Genuss zwangsläufig begrenzt. Sofern du der Tatsache nicht gewahr bleibst, dass er unbeständig ist, zieht dein Genuss jedenfalls eine schmerzhaft Begrenztheit deines Seins im Schlepptau, da du unbewusst ständig dieses Wissen um Unbeständigkeit in Schach hältst. Du kannst die Sache nur ganz genießen, indem du deine Achtsamkeit einschränkst. Es ist schwierig für uns, das zu sehen; wir können dieser Beschränkung nicht gewahr sein, wenn wir nie erlebt haben, wie es ist, ohne sie zu sein. Gleichwohl erzeugt sie ein leises, unbehagliches oder beunruhigendes Gefühl im Hintergrund, das sich nicht vertreiben lässt.

Wir können daraus schließen, dass es keinen ganz unvermischten körperlichen Genuss geben kann, weil aller Genuss eine Ablenkung von dem grundlegenden Ungenügen oder der Unzulänglichkeit der bedingten Existenz ist. Du erhältst etwas, worauf du dich schon lange gefreut hattest, und sogar während du es nun genießt, gibt es tief in deinem

Bewusstsein das Gefühl, dass es letztlich doch nicht ganz so schön ist, wie du dir vorgestellt hattest. Du isst beispielsweise, um den Schmerz von Hunger zu lindern, und ein Großteil des Genusses entspringt daraus, dieses Ziel zu erreichen. Zumal besonders starke Verlangen können sehr schmerzhaft sein, denn soweit wir nicht bekommen, was wir wünschen, gibt es eine gewisse Frustration dabei. Wir erlangen das begehrte Objekt nicht, weil wir es wirklich gewünscht haben, sondern eher, um das Verlangen danach zu beruhigen. Das aber ist kein wahres Genießen.

Goethes *Faust* bietet eine dramatische Veranschaulichung dessen, was Nāgārjuna sagt. Mephistopheles geht eine Wette mit Faust ein und verspricht, ihm jegliches Objekt des Genusses, jegliche Macht oder Befriedigung zu verschaffen, die er haben will. Er kann ihm beispielsweise die schöne Helena verschaffen, die schönste Frau, die jemals gelebt hat. Die Wette dabei ist die: Wird Faust jemals mit Bezug auf eine Erfahrung sagen „Verweile doch, du bist so schön“, dann wird seine Seele Mephistopheles verfallen. Natürlich vermag Faust das niemals zu sagen. Er findet nie etwas so ganz und gar Befriedigendes oder Erfreuliches, dass er wünscht, es möge für immer andauern. So kann Mephistopheles die Wette nicht gewinnen und verliert schlussendlich Fausts Seele. Das ist ein Gleichnis für menschliches Verlangen und zeigt, dass es durch nichts Weltliches befriedigt werden kann. Immer gibt es ein Haar in der Suppe, eine Unvollkommenheit in jeder Erfahrung. Es gibt durchaus Genussemfindungen, doch sie sind wie das Kratzen bei einem Juckreiz: Sich zu kratzen tut irgendwie gut, besser aber ist es, keinen Juckreiz zu haben.

Im einen oder anderen Zusammenhang kennen wir alle diese Frustration. Es kommt darauf an, von Moment zu Moment zu bemerken, worin die Erfahrung des Genusses wirklich besteht. Wenn du für dich selbst ein Vergnügen planst, wie auch dann, wenn du es tatsächlich erlebst, achte auf das angenehme Gefühl, wie es gemeinsam mit einem begleitenden unangenehmen Gefühl entsteht. Achte auch auf den Widerstand, dein Erleben so genau zu untersuchen. Bemerke auch den Widerstand angesichts der Vorstellung, das Begehren nach Vergnügen zu verlieren.

Das alles soll nicht besagen, dass wir aufhören sollten, Genuss zu begehren. Dem Buddhismus zufolge müssen wir bloß zur Tatsache erwachen, dass all unser Begehren von Genuss vergeblich ist, weil wir unsere Freuden nicht so wahrhaft und umfassend genießen, wie wir glauben. Wir kratzen ein bisschen am alten Juckreiz, und damit hat es sich. Natürlich pflegen manche Menschen auch sorgfältig einen Juckreiz, weil es sie

befriedigt, daran zu kratzen. Das nennt man, sich einem Leben des Vergnügens hinzugeben.

Je kreativer du bist, desto leichter wirst du gelangweilt und desto weniger leicht wirst du durch diese Langeweile abgelenkt.

Wie unbefriedigend Verlangen sein kann, lässt sich ermessen, wenn man an unsere offensichtlich neurotischen Begierden denkt, die aus einem dumpfen Gefühl von Frustration, Langeweile und Leere aufkommen. Wir suchen nach etwas Lustvollem, um diese Leere zu füllen und die Langeweile zu lindern, und sei es nur teilweise und vorübergehend. Vielleicht essen wir Schokolade, trinken Tee, hören Musik, aber nicht, weil wir uns an solchen Dingen so sehr freuen, sondern weil wir gerade nichts Besseres zu tun wissen. Diese Arten des Begehrens sind es, die uns vor allem beunruhigen sollten, jedenfalls mehr als jene, die aus einem starken, gesunden Appetit entstehen. Die Methode mit ihnen umzugehen besteht darin, die Langeweile selbst als eine positive Gelegenheit zu betrachten. Das ist nicht anders als sich mit Furcht, Zorn, oder eben Begierden und irgendwelchen negativen Geistesverfassungen auseinanderzusetzen. Sie sind Gelegenheiten, die Energie zu spüren, die gewöhnlich von Zerstreuungen aufgezehrt wird. Wenn du dich wirklich langweilst, setzt du dich am besten hin und erlaubst dir, die Langeweile umfassender zu erleben. Das ist vielleicht kein tiefer und befriedigender Zustand, aber du frönst nun wenigstens nicht den Dingen, mit denen du derartige Erfahrungen normalerweise zudeckst. Deine wirkliche Geistesverfassung liegt nackt zu Tage, weil es jetzt keine Ablenkungen gibt. Wenn es dir gelingt, im Erleben von Langeweile zu verweilen, dann kannst du versuchen, einen Weg hindurch und zu etwas Tieferem, Wahrerem und Spontanerem in dir zu finden.

Das ist wahrscheinlich hilfreicher als der Versuch, eine positive Verfassung herbeizuzwingen oder die Langeweile schnellstmöglich mit einer Zerstreuung zu vertreiben. Nach einer Weile wirst du bemerken, dass die Langeweile verschwindet. Du fühlst dich schon dadurch positiver, dass du dich tiefer und echter erlebst. Und da du dich positiver fühlst, wirst du wahrscheinlich nun auch wirklich etwas Positives tun wollen. Wenn du aber, sobald du dich gelangweilt fühlst, das Radio einschaltest, die Zeitung aufschlägst oder zum Telefonhörer greifst, dann hast du die Gelegenheit versäumt, die die Langeweile dir bot.

Langeweile ist ein Zwischenzustand zwischen dem Verbundensein mit tieferen, echteren Schichten in sich und bloßer Ablenkung. In dieser Verfassung bist du weder das eine noch das andere – deshalb spürst du eine Leerheit. Weder bist du wirklich mit dir selbst verbunden noch von der Tatsache abgelenkt, dass du nicht wirklich in Kontakt mit dir bist. Du hast weder eine echtere und tiefere noch eine bloß oberflächliche Freude. Zu solchen Zeiten kannst du dich entweder in ein oberflächliches, flüchtiges Genießen stürzen oder darauf warten, dass von innen echter Genuss aufkommt. Gewöhnlich wird der Zustand der Langeweile höchstens ein paar Stunden anhalten.

Es gibt aber zwei verschiedene Arten von Situationen, in denen Langeweile aufkommt. Erstens gibt es die Langeweile, wenn man nichts zu tun hat; und vielleicht wird man dann schließlich einschlafen. Vielleicht brauchst du viel Energie, um dich davon abzuhalten, auf die Suche nach Ablenkungen zu gehen, doch dadurch, dass du einfach einschlafst, wirst du dich aus tieferen inneren Quellen erfrischen. Zweitens gibt es die Langeweile, etwas zu tun, das man uninteressant findet. Vielleicht arbeitest du angestrengt, doch es gibt wichtige Schichten deines Geistes, die daran nicht beteiligt sind. Die Arbeit selbst ist keine Ablenkung und sie hindert dich zugleich daran, dich mit etwas anderem abzulenken. Ob du in diesem Fall weiterarbeiten oder aber aufhören solltest, um mehr positive Kraft zu sammeln, hängt von den Umständen und davon ab, wie wichtig die Arbeit objektiv gesehen ist.

Nichts ist aus sich selbst heraus langweilig. Alles kann langweilig sein, wenn du es ständig tun musst, doch ein und dieselbe Sache kann interessant sein, wenn man sie gelegentlich macht, und durchaus erholsam, wenn man sie regelmäßiger macht. Wenn das, was du tust, dich nicht aktiv anregt, kannst du dich mit deinen eigenen Gedanken beschäftigen oder einfach deine allgemeine Positivität erleben – allerdings kaum täglich acht Stunden lang. Jede und jeder braucht ein Gleichgewicht von verhältnismäßig anspruchsloser Aktivität und stärker fordernder, interessanter Arbeit. Wenn die Balance nicht stimmt, kommt es zu Stress oder Langeweile. Wo diese Balance liegt, hängt vom Einzelnen ab. Allgemein gesagt: Je kreativer du bist, desto leichter wirst du gelangweilt und desto weniger leicht wirst du durch diese Langeweile abgelenkt. Eine stumpfe, vorstellungsarme Person ist weniger leicht gelangweilt und aus demselben Grund nachgiebiger gegenüber Ablenkungen. Man muss manche Leute mit Musikberieselung, Teeпаusen und hin und wieder einem kleinen Schwatz versorgen, und dann können sie jahrein jahraus eine monotone Arbeit machen.

Langeweile ist damit verbunden, dass wir unsere Energien nicht auszudrücken vermögen. Wenn jemand ein Gespräch mit dir beginnt, bist du vielleicht interessiert an dem, was gesagt wird, doch wenn die Leute immer weiter schwafeln und dir nicht erlauben zu antworten, wirst du dich wahrscheinlich irgendwann langweilen. Deine Energie wird blockiert. Langeweile ist auch damit verbunden, nicht man selbst sein zu können. Wir fühlen uns gelangweilt, wenn zu wenig von uns an dem beteiligt ist, was wir gerade tun. Ist die Arbeit zu monoton, um deine Energien anzuregen, dann hindert dich das letztlich daran, dich ganz einzulassen. Du dörst innerlich aus; es entsteht ein Leerraum, wo eigentlich ein aktives, spontanes Individuum hätte sein sollen. Wenn du als junger Mensch im öffentlichen Dienst arbeitest und von Vorgesetzten eine wichtige und schwierige Richtlinie bekommst, macht es dir vielleicht viel Spaß herauszufinden, wie du sie umsetzen kannst. Sind indes deine erfinderischen, kreativen Seiten nach einigen Jahren nicht mehr engagiert, dann findest du die Arbeit vielleicht zunehmend langweilig.

Wenn du die Dinge erst einmal in dieser Weise analysierst, fragst du dich vielleicht irgendwann, ob du überhaupt je schon echten Genuss erlebt hast. Vielleicht kommst du nach einem Tagesausflug nach Hause und jemand fragt dich: „Wie war’s? Hattest du eine gute Zeit?“ Sofern der Tag kein Desaster war, wirst du wahrscheinlich erwidern: „Ja, ich habe es echt genossen.“ Stimmt das aber? Zweifellos ist es erfrischend, etwas anderes zu machen, doch wenn du im Detail über den Tag nachdenkst, findest du wahrscheinlich, dass deine Erfahrung, wie auch sonst meistens, gemischt war. Wir heften das Etikett „Genuss“ vielleicht deshalb an manche Erlebnisse, weil wir bei ihnen bestimmten Gelüsten nachgehen oder auch bloß Geld ausgeben können, und wir stellen das Etikett nur ungern in Frage, weil wir dann unsere Vorstellungen vom Leben ändern müssten.

Die Verzerrung der Erinnerung

*Wenn der Geist ein vergangenes Objekt erfasst,
Das von den Sinnen aufgenommen wurde,
Bildet er sich ein und malt sich aus,
Es sei lustvoll.⁷³*

⁷³ Ratnamālā Vers 353.

Als Erwachsene blicken die meisten von uns auf die Kindheit als eine Zeit unschuldigen Glücks zurück. Kindern erzählt man, die Schulzeit sei die glücklichste Phase des Lebens. Die Kinder selbst sehen das eher anders. Verständlicherweise denken sie, sie würden glücklich sein, wenn sie erwachsen sind und tun können, was sie wollen, also so viel Schokolade essen, wie sie wollen und den ganzen Tag lang spielen und nie ins Bett gehen und sich nicht die Zähne putzen.

Weil wir eher Genuss als Schmerz erleben wollen, redigieren wir natürlich und automatisch die Vergangenheit, wenn wir über sie nachdenken.

Nostalgie oder ein sentimentales Weilen im Vergangenen ist unsere Art, Genuss aus vergangenem Unglück zu kreieren. Die Vergangenheit ist umso genussvoller, je weiter wir von ihr weg sind. Wir lassen uns in der Vergangenheit nieder, festigen unsere Identität stärker um sie herum, indem wir unsere Anhaftung an das, was wir erinnern, hegen. Wir ziehen die Vergangenheit der Gegenwart oder der Zukunft vor und versuchen, uns angesichts der Gegenwart zu trösten oder zu entschädigen, indem wir die angeblichen Freuden der Vergangenheit im Geist gegenwärtig halten.

Verschiedene Menschen haben verschiedene Anhaftungen. Einige sind nostalgisch, andere leben in einer sehr engen, unachtsamen Weise nur für die Gegenwart, und wieder andere leben auf die Genüsse der Zukunft hin. Zu den Segnungen eines spirituellen Retreats gehört es, dass sowohl Vergangenheit als auch Zukunft in den Hintergrund treten. Das, worüber du dich gesorgt hast, erscheint viel weniger wichtig; das, wohin du zurückkehren und was du dann tun wirst, wirkt wie eine andere Welt. Du weilst nicht in dem Sinne in der Gegenwart, dass du dich in den Belangen dieses Moments verlierst, sondern indem du schlicht gewahr bist.

Wir neigen natürlich dazu, die rauerer Aspekte der Vergangenheit zu glätten oder auch zu vergessen. Würden wir sie indes klarsichtiger betrachten, dann müssten wir eine weniger rosige, eine schmerzhaftere Vergangenheit kontemplieren. Und sie würde zu unserer gegenwärtigen Erfahrung werden, solange wir weiter an die Vergangenheit dächten. Das würde unsere gegenwärtige Erfahrung selbst schmerzhafter machen. Weil wir eher Genuss als Schmerz erleben wollen, redigieren wir natürlich und automatisch die Vergangenheit, wenn wir über sie nachdenken. Zwar können wir nicht alle unsere

leidvollen Erlebnisse ohne weiteres überarbeiten, doch wir redigieren viele unliebsame Einzelheiten unseres Lebens.

Vielleicht siehst du dann sogar eine schmerzhaft Situation der Vergangenheit als so positiv erfreulich an, dass du dir vornimmst, sie erneut aufzusuchen. Du vergisst die Lektion, die diese Situation dich gelehrt hatte und kehrt den Schmerz in eine Art schwermütige Melancholie um. Eine gewisse Faszination an dieser schwierigen Situation lockt dich in sie zurück und so endest du vielleicht damit, dieselbe Sache wieder und wieder zu durchlaufen, wenngleich unter geringfügig anderen Umständen.

In diesem Zusammenhang könnte es helfen, ein Tagebuch zu führen, denn das würde dir ein beweiskräftiges Gegengewicht gegen die Neigung des Gedächtnisses, die Vergangenheit schöner und süßer darzustellen. Die positiven und angenehmen Erfahrungen würden ihren natürlichen Platz unter den eher schwierigen behaupten, und in diesem Zusammenhang könnten angenehme Erinnerungen eine wahrhaft Proust'sche Schärfe und Intensität erlangen. In seinem großen Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* beschreibt Prousts Erzähler verschiedene äußerst freudige Momente seiner Kindheit, die er im Verlauf kleiner Ereignisse oder Missgeschicke seiner Reifezeit wieder erlebt. Doch er hüllt diese Erinnerungen nicht in ein warmes Glühen. Es gibt ebenso starke Schmerzerfahrungen, von denen ein Erwachsener ebenso wenig befreit ist wie von den Genüssen der Kindheit. Proust schreibt: „Das wahre Paradies ist das Paradies, das man verloren hat.“ Und über das Leben der Herzogin de Guermantes sagt er, „es schien mir ein Paradies zu sein, das ich nie betreten würde.“

Gleichwohl erzeugt das Wiedererleben eines Moments der Kindheit (statt sich bloß daran zu erinnern) eine Art Transzendierung von Zeit und Raum im eigenen Geist. In dieser Transzendierung liegt die eigentliche Freude nicht in der rosigen Verzerrung einer bestimmten Zeit des eigenen Lebens. Es lohnt sich darüber nachzudenken, dass uns diese Transzendierung von Zeit und Raum tatsächlich näher dazu bringt, wie die Dinge wirklich sind. Wenn man beispielsweise das *Udāna* oder einige andere Bücher aus dem Pālikanon liest, kann man ein lebhaftes Gefühl für den Buddha erhalten, wie er den Menschen tatsächlich erschien, und auch dafür, wie das Leben in der Frühzeit des Buddhismus war. Ich hatte mitunter ein seltsames Gefühl, als befände ich mich in einer ziemlich ähnlichen Situation wie einige der frühen Schüler des Buddha. Als ich einst in Neuseeland war, wanderte ich mit einigen Freunden in einer entlegenen Gegend und wir sprachen miteinander über den Dharma, als sei er gerade erst der Menschheit offenbart

worden. Ich hatte ein etwas unheimliches, aber machtvolles Gefühl, als würden die Jahrtausende zwischen mir und jenen ursprünglichen Anhängern des Buddha einfach fortfallen. In solchen Situationen kann man spüren, dass man sich nicht nur einbildet, dass etwas geschieht, sondern dass man tatsächlich dabei ist. Du meditierst vielleicht gerade, und es könnte ebenso gut das vierte oder fünfte Jahrhundert vor unserer Zeit sein; und wenn du deine Augen wieder öffnest, dauert es vielleicht ein wenig, bis dein persönlicher geschichtlicher Ort wieder in die Wahrnehmung einströmt.

Wenn du eine lebhafte Erfahrung aus deinem früheren Leben erneut in Besitz nimmst, stellt sich eine Frage. Angenommen, dass dein Erleben zumindest momentan dein damaliges Erleben wiederholt, wo befindest du dich? Bist du dort oder bist du hier? In diesem Moment kannst du es nicht sagen. Du bist hier *und* dort zugleich. In diesem Sinne oder in diesem Grad transzendierst du Zeit. Wenn du erlebst, was du als Kind erlebt hast und es tatsächlich die Erfahrung eines Kindes ist, bist du nun gerade ein Kind oder bist du ein Erwachsener? Natürlich bist du beides – und keins von beiden. In gewissem Sinn hast du Zeit transzendiert. Deine Erfahrung überbrückt für einen Moment die Vergangenheit und die Gegenwart und vermittelt dir einen seltsamen Eindruck, dass Zeit illusorisch ist. Es ist, als würde deine Erfahrung die Vergangenheit und die Gegenwart enthalten.

Es kann eine nützliche Übung sein, unserer Vorstellung zu erlauben, uns direkt mit vergangenen und sogar zukünftigen Zeiten zu verbinden und uns zu helfen, aus dem Kokon der Gegenwart und unserer Neigung, uns vollständig mit der gegebenen Situation zu identifizieren, auszubrechen. Wo immer wir gerade sein mögen, wir können darüber reflektieren, was wir um uns herum sehen und hören würden, falls wir einige Jahrhunderte oder auch Jahrtausende oder sogar zehn Millionen Jahre zurückgehen würden. Der Grund, auf dem wir jetzt gehen, lag vielleicht früher einmal unter dem Meeresspiegel. Solche Gedanken können uns den Boden unter den Füßen fortziehen und uns daran erinnern, dass die Welt, die wir sehen, nicht die feste Wirklichkeit ist, für die wir sie halten.

Die stete Möglichkeit zu Sinnesempfindung

Der eine Sinn also, der hier [in der Welt,

Wie man sagt,] ein Objekt kennt,

*Ist ohne ein Objekt so unwirklich
Wie jenes Objekt ohne ihn.*

*So wie man von einem Kind sagt,
Es sei abhängig von einem Vater und einer Mutter geboren,
So heißt es, dass ein Bewusstsein
In Abhängigkeit von einem Sinnesorgan und einer Form entsteht.⁷⁴*

Die zweite dieser beiden Strophen erinnert uns an den elementaren buddhistischen Lehrsatz, dass Bewusstsein bedingt ist. Es entsteht aus dem Zusammenspiel der Sinne mit ihren jeweiligen Objekten, die selbst sowohl in Abhängigkeit vom Bewusstsein als auch voneinander entstehen. Daraus schließt der Abhidharma, dass es für jedes Sinnesorgan ein Bewusstsein gibt. Entsprechend entsteht „Augen-Bewusstsein“ in Abhängigkeit vom Kontakt des Sehorgans mit dem Sehobjekt. Der Abhidharma listet zunächst die sechs Sinne (einschließlich des Geistes in der gewöhnlichen Bedeutung des Begriffs) auf, danach die zwölf *āyatanas* oder „Grundlagen“, das heißt die sechs Sinne mit den ihnen entsprechenden Objekten. Schließlich zählt er die achtzehn *dhātus* oder „Sphären“ auf, welche die Sinne und ihre Objekte mit ihren jeweiligen Arten von Bewusstsein umfassen.

*Materie ist keine jederzeit vorhandene Einheit, die darauf wartet,
wahrgenommen zu werden. Sie ist die stete Möglichkeit, dass eine Erfahrung von
solcher Art eintritt.*

Im Fall des Sehsinns nimmt das Auge ein Objekt von gewisser Form und Farbe wahr. Ohne Vorhandensein eines wahrnehmbaren Objekts hört das Sinnesorgan auf, ein Sinnesorgan zu sein. Umgekehrt kann es auch kein Wahrnehmungsobjekt geben ohne ein wahrnehmendes Sinnesorgan. Aus diesem Grund definierte John Stuart Mill Materie als die stete Möglichkeit zu Sinnesempfindung.⁷⁵ Materie ist keine jederzeit vorhandene Einheit, die darauf wartet, wahrgenommen zu werden. Sie ist die stete Möglichkeit, dass eine Erfahrung von solcher Art eintritt, sofern ein Sinnesorgan in Verbindung mit dem zu ihm passenden Gegenstand tritt.

⁷⁴ *Ratnamālā* Verse 354-355.

⁷⁵ John Stuart Mill, *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. Band I, Kap. XI.

Ohne Subjekt gibt es kein Objekt. Ohne Objekt gibt es kein Subjekt. Keins von beiden existiert unabhängig. Kann man deshalb, wenn ein Ding nur in Abhängigkeit von einem anderen Ding existieren kann, behaupten, dass es wirklich existiert? Wenn das Subjekt nur in Bezug auf das visuelle Sinnesorgan existieren kann und umgekehrt, kann man sie dann als wirklich bezeichnen? Hier kommen wir zu *śūnyatā* oder Leerheit zurück: Alles ist „leer“ von unabhängiger Existenz und darum nur relativ wirklich. Wenn nun die Erzeugung von Genuss von diesen unwirklichen Sinnesorganen und ihren unwirklichen Objekten abhängt, wie kann dann der Genuss selbst real sein?

Keine Zeit wie die Gegenwart

Vergangene und zukünftige Objekte

Und die Sinne sind unwirklich,

So sind es auch gegenwärtige [Objekte], denn

Sie sind von diesen beiden nicht verschieden.⁷⁶

Im Weiteren untergräbt Nāgārjuna unseren Glauben an Genuss, indem er seinen zeitlichen Rahmen hinterfragt. Vergangene, gegenwärtige und künftige Objekte hängen alle voneinander ab, so dass sie nur relativ real sind. Sie sind nicht in sich selbst real. Die Auffassung, dass Dinge in der Vergangenheit liegen, ist von der Auffassung abhängig, dass sie einmal in der Gegenwart und davor in der Zukunft waren. Die Zukunft wird kraft dessen, dass sie Zukunft ist, Vergangenheit werden. Gegenwärtige Objekte sind vom selben bedingten Wesen wie vergangene und künftige Objekte, denn der gegenwärtige Moment ist immer noch unterteilbar. Die Gegenwart ist nur eine bewegliche Grenze oder Kante zwischen der Vergangenheit und der Zukunft. Sie ist das, wo die beiden Kanten einander berühren: Sie hat selbst keine unabhängige Existenz. „Gegenwart“ ist der Begriff, den wir für unsere Erfahrung benutzen, dass die Zukunft fortlaufend Vergangenheit wird. Davon zu sprechen „im Jetzt zu sein“ bedeutet eigentlich, ganz außerhalb von Zeit zu sein. Es gibt kein „Jetzt“, wo man sein könnte. Wir sagen „immer“ oder „die ganze Zeit über“, aber auch das macht keinerlei Sinn. Man kann so viel von nichts ansammeln, wie man möchte; es wird sich nur zu nichts summieren.

⁷⁶ *Ratnamālā* Vers 356.

Du kannst nirgends anders sein als hier und jetzt, aber du kannst auch nicht wirklich hier und jetzt sein. Es gibt überhaupt kein „Sein“ zu irgendeinem Zeitpunkt.

Wenn die Gegenwart nicht existiert, existiert auch die Vergangenheit nicht, denn was vergangen ist, wurde aus dem, was einst gegenwärtig war, gebildet. Dasselbe gilt für die Zukunft, denn die Zukunft besteht aus dem, was einmal gegenwärtig sein wird. Jede Vergangenheit war einst eine Gegenwart; jede Zukunft wird eine Gegenwart sein. Nāgārjuna versucht, uns zu einer Erfahrung der Zeit als nicht wirklich zu bringen: Er sagt, die Gegenwart sei nicht real, weil Vergangenheit und Zukunft, wie er schon gezeigt hat, nicht real sind. Man kann ebenso gut sagen, Vergangenheit und Zukunft seien nicht real, weil die Gegenwart nicht real ist, denn das läuft auf dasselbe hinaus.

Wie nun, so fragt Nāgārjuna, kann ein wirklicher Genuss aus unwirklichen Sinnen und ihren unwirklichen Sinnesobjekten entstehen? Ob in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, nirgends lässt sich der Genuss überhaupt fassen oder sicherstellen. Da ist gar nichts. Du kannst nirgends anders sein als hier und jetzt, aber du kannst auch nicht wirklich hier und jetzt sein. Es gibt überhaupt kein „Sein“ zu irgendeinem Zeitpunkt. Das Jetzt, das der einzige Punkt ist, an dem du sein kannst, befindet sich außerhalb von Zeit und damit außerhalb jeder Bedeutung eines Subjekts im Gegensatz zu einem Objekt. Es gibt da kein „Du“ und darum kein „Sein“.

So frustrierend und zugleich schmerzhaft der Gedanke sein mag, dass Genuss unwirklich ist, hilft er uns doch, uns von unserer Anhaftung daran zu befreien, und an diesem Punkt erkennen wir, dass Schmerz ebenfalls unwirklich ist. Auf dem umgekehrten Weg wird das wahrscheinlich nicht geschehen. Zu versuchen, Schmerz als unwirklich, Genuss hingegen als wirklich zu nehmen, kann nur eine eigennützige Fantasie sein, in deren Folge wir uns tiefer in Selbsttäuschung verwickeln. Wenn man Genuss als in sich existierende Wirklichkeit ergreift, wird Schmerz sich jedenfalls noch wirklicher anfühlen.

In der Gegenwart zu leben ist gut, doch mit dem Gewinn von Einsicht erkennt man, dass es genau genommen keinen gegenwärtigen Moment gibt, in dem man leben kann, und dass man überhaupt nicht in der Zeit leben kann. Man kann indes nur jenseits von Zeit leben, wenn man weder von Genuss noch von Schmerz beeinträchtigt wird. Ohne deine Gefühle zu verdrängen, ohne entfremdet zu sein, lernst du, Genuss und Schmerz als dasselbe zu behandeln und deshalb nicht auf sie zu reagieren.

Somit ist In-der-Gegenwart-Sein nicht eine Art des Greifens nach der Gegenwart. Es geht darum, weder die Zukunft vorwegzunehmen noch der Vergangenheit anzuhafeln. Das betrifft die Frage, wie wir uns selbst sehen. Wenn ich sage: „Das bin ich, so bin ich, nimm mich so, wie ich bin“, dann begrenze ich mich, indem ich mich mit dem identifiziere, was ich jetzt bin. Dann bin ich nicht vorbereitet, *schöpferisch* auf die Gegenwart zu antworten.

Bewegte Schatten jagen

*So wie das Auge aufgrund eines Irrtums
Eine [wirbelnde] Fackel als Rad wahrnimmt,
So fassen die Sinne
Gegenwärtige Objekte auf [als seien sie real].*

*Man betrachtet die Sinne und ihre Gegenstände
Als aus den Elementen zusammengesetzt;
Da die einzelnen Elemente
Unwirklich sind, sind es jene Objekte auch.*

*Wenn jedes Element anders ist,
Folgt daraus, dass es auch Feuer ohne Brennstoff geben könnte,
Wären sie gemischt, dann wären sie eigenschaftslos,
Und das gilt auch für die anderen Elemente.*

*Weil die Elemente auf diese beiden
Arten unwirklich sind, ist es auch Zusammensetzung;
Weil Zusammensetzung unwirklich ist,
Sind Formen es ebenfalls.*

*Und weil Bewusstsein, Gefühle,
Unterscheidungen und Faktoren der Zusammensetzung alle
In keiner Weise aus sich existierende Wirklichkeiten sind,
Sind [Genüsse] nicht letztlich real.*

*So wie man sich eine Minderung von Schmerz
Als echte Lust einbildet,
So bildet man sich eine Unterdrückung von Lust
Auch als Schmerz ein.*

*Darum muss man Anhaften am Luststreben
Und am Unterbinden von Schmerzen
Aufgeben, denn sie existieren nicht aus sich heraus;
Für jene, die dies sehen, entsteht daraus Befreiung.⁷⁷*

Veranschaulichungen wie jene von der wirbelnden Fackel, der wir in diesem Text schon begegnet sind, beweisen gar nichts; sie machen nur etwas klarer, was man unabhängig davon weiß. Das Bild selbst ist hinreichend deutlich. Man wirbelt eine Fackel herum, um den Eindruck eines Feuerrades zu erwecken. Ist aber, was man sieht, wirklich ein Rad aus Feuer? Nein, man hat die Illusion eines solchen Rades erzeugt. Das Auge lässt sich von der Geschwindigkeit des Kreisens der Fackel täuschen. Es geht hier aber um das, was dieses Bild illustrieren soll. Einmal abgesehen von Fällen solch simpler Illusionen: Wie erleben wir sonst gegenwärtige Objekte in einer Weise, von der wir wissen, dass sie nicht zutrifft? Das Bild beeindruckt ja gerade deshalb, weil man es als nicht normal versteht. Wie gelangen wir von dieser besonderen Anomalie zu einer allgemeinen Regel, dass „die Sinne gegenwärtige Objekte wahrnehmen, als seien sie wirklich“, wenn sie doch illusionär sind?

*Wirkliche Befriedigung ist das, was wir „dauerhafte Befriedigung“ nennen
würden, die aber unmöglich ist, denn „dauerhaft“ bedeutet, innerhalb von Zeit
fortzudauern, und Zeit schließt Veränderung ein.*

Wir müssen die Dinge ein wenig tiefer betrachten und sehen, was wirklich vor sich geht. Wir müssen unsere Vorannahmen durchschauen. Gibt es irgendetwas, das sich nicht im Veränderungsprozess befindet und von Moment zu Moment vergeht? Wie im Hinblick auf das Feuerrad wissen wir verstandesmäßig, was geschieht, doch weil wir nicht wirklich wahrnehmen, was vor sich geht, ignorieren wir ganz zufrieden, was wir eigentlich als wahr erkannt haben. Wenn wir schließlich der Wahrheit ins Auge sehen müssen, werden

⁷⁷ Ratnamālā Verse 357-363.

wir deprimiert. Es ist als gingen wir mit halb geschlossenen Augen wie hypnotisiert durchs Leben.

Nāgārjuna, der weiterhin versucht, den König von der Unwirklichkeit seiner Genüsse zu überzeugen, zerlegt nun die Sinne und ihre Objekte in die sie bildenden Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum und Bewusstsein. Solche Genüsse können nicht realer sein als die Elemente, aus denen sie gebildet sind. Nāgārjuna sagt, dass man die Elemente nicht völlig voneinander unterscheiden kann; das Element Feuer kann keine unabhängige Existenz vom Element Erde haben. Feuer bedarf des Elements Erde (und natürlich auch der Luft) als Brennstoff. Wären sie aber andererseits gemischt, dann würden sie ihre besonderen Eigenschaften verlieren. Somit sind sie weder voneinander verschieden noch dieselben. Unsere Genüsse sind aus nichts jenseits dieser Elemente gebildet, die verschwinden, wenn man sie näher betrachtet. Aus diesen unwirklichen Elementen bilden wir unsere unwirklichen Sinnesorgane und Sinnesobjekte. Und diese unwirklichen Sinnesorgane und Sinnesobjekte erzeugen ein unwirkliches Bewusstsein – und eine unwirkliche Lust.

Was meinen wir, wenn wir sagen, etwas sei aus anderen Dingen zusammengesetzt? Nāgārjuna behauptet hier, dass die Vorstellung von Zusammensetzung selbst unhaltbar ist. Können wir wirklich sagen, das Feuerrad sei aus einer kreisenden Fackel „zusammengesetzt“? Nein, weil Zeit unwirklich ist, ist Feuer unwirklich und – wie Nāgārjuna (wenigstens nach eigenem Dafürhalten) an anderer Stelle nachgewiesen hat – Bewegung ist es ebenfalls. „Zusammensetzung“ legt nahe, dass eine Anzahl von Dingen zusammengefügt wurde, um ein Ganzes zu bilden. Eine große Menge von nichts ergibt in ihrer Summe weiterhin nichts. Und doch bestehen wir darauf, sogar die ganz offenkundig nicht substanziellen Aspekte unseres Erlebens zu verdinglichen. Ist Verblendung oder Anhaften etwas, das wir loswerden können oder etwas, das wir einfach fallen lassen müssen? Verblendung ist bloß ein Wort. Wenn es tatsächlich so etwas wie Verblendung gäbe, könnte sie nicht beseitigt werden. Man kann Verblendung nur deshalb loswerden, weil es sie nicht gibt. Man kann sein Anhaften nur loslassen, weil man nicht daran festhält. Dasselbe gilt für Lust (und Schmerz).

Damit die Erfahrung von Lust auf irgendeine Weise real zu erfahren ist, muss es einen wirklichen Rahmen geben, innerhalb dessen diese Erfahrung eintreten kann. Um Zweifel an der Realität von Lust zu nähren, hatte Nāgārjuna es darauf abgesehen, die Unwirklichkeit des Rahmens zu zeigen, in dem man Lust zu erleben glaubt. Zerstöre den

Rahmen, dann zerbricht auch der Genuss. Im Gegensatz dazu *ist* das spirituelle Leben ein wirklicher Rahmen. Man könnte es auch anders sagen: Wirkliche Befriedigung ist nur außerhalb von Zeit möglich. Natürlich ist eine solche Befriedigung nicht das, wofür wir sie halten. Wirkliche Befriedigung ist das, was wir „dauerhafte Befriedigung“ nennen würden, die aber unmöglich ist, denn „dauerhaft“ bedeutet, innerhalb von Zeit fortzudauern, und Zeit schließt Veränderung ein. Dauerhafte Befriedigung ist nur außerhalb von Zeit möglich, wo die Frage nach Dauer gar nicht aufkommt.

So abstrus und überschlau uns diese Argumente vorkommen mögen, im alten Indien schätzte man eine solche geistige Akrobatik. Anscheinend wurde der bodenständige, praktisch-vernünftige Ansatz des Buddha schon früh von solcher Dialektik überlagert. Ich habe das auch selbst in Indien erlebt und musste sehr intellektuellen Fragen orthodoxer Brahmanen begegnen. Ohne Zweifel wuchs Nāgārjuna in einem solchen geistigen Umfeld auf, denn er war früher selbst orthodoxer Brahmane gewesen. Allgemein aber – und anders als Nāgārjuna – bleiben die hoch-verfeinerten Brahmanen gewöhnlich Brahmanen, mitsamt allen ihren Vorurteilen.

Wer das Glück hat, sich eine gewisse Naivität zu bewahren, wird fähig sein, der von Nāgārjuna hier gezeigten Realität gleichwohl einigen Widerstand entgegenzusetzen. So wie wir nicht nur eine kurzzeitige, teilweise Erleichterung von Schmerz für Genuss halten, so halten wir auch ein Nachlassen von Genuss für Schmerz. Wir stellen uns vor, die imaginären Genüsse aufzugeben, mit denen wir unsere grundlegend leidhafte Existenz erleichtern, müsse schmerzhaft sein. Tatsächlich aber kann unser vorherrschendes Gefühl durchaus eins von Erleichterung, Freiheit und der Lösung aus der Knechtschaft unserer Begierden sein – zumal auf lange Sicht.

Nāgārjunas Gedankengang soll die Wichtigkeit in Frage stellen, die wir Genuss und Schmerz in unserem gewöhnlichen Leben geben. Die meiste Zeit über, wenn nicht immer, suchen wir instinktiv nach Genuss und versuchen, Abstand von Schmerzhaftem zu halten. Das Ausmaß, in dem wir das tun, ist uns wahrscheinlich nicht bewusst. Unbewusst aber richten wir unser Leben um diese beiden Dinge herum ein und sorgen – nahezu unbekümmert von anderen Überlegungen – für verschiedenste Anpassungen, Schritte und Maßnahmen, die sicherstellen sollen, dass wir möglichst viel Genuss und Zufriedenheit und möglichst wenig Leid und Schwierigkeiten erfahren.

Weil Genuss und Schmerz nicht aus sich heraus existieren, legt Nāgārjuna nahe, ein auf Lustgewinn und Leidvermeidung ausgerichtetes Leben sei ein nicht auf Realität

gerichtetes Leben – das Bedingte im Streben nach Bedingtem. Es sei eine Jagd nach bewegten Schatten und ein solches Leben solle man aufgeben. Zumindest sollten wir den Grad verringern, in dem diese beiden Triebe unser Leben dominieren. Wenn man die Jagd nach Lust und die Vermeidung von Schmerz zu seiner vorrangigen Priorität macht, dann bedeutet dies, dass man Lust und Schmerz für realer hält, als sie tatsächlich sind. Ein solches Leben basiert darum auf dem Irrealen.

Kein Geist

*Was sieht [Realität]? Üblicherweise sagt man,
Es sei der Geist, denn ohne Geistesfaktoren
Kann es keinen Geist geben, und [ein zweiter Geist]
Kann, weil er unwirklich ist, nicht gleichzeitig sein.*

*Wenn man somit wahrhaft und zutreffend weiß,
Dass belebte Wesen nicht real sind,
Dass sie nicht [der Wiedergeburt] unterliegen und ohne Greifen sind,
Verschwindet man [aus dem Leiden] wie ein Feuer ohne seine Ursache.*

*Auch Bodhisattvas, die dies so sehen,
Suchen vollkommene Erleuchtung mit Gewissheit,
Bis zur Erleuchtung bewahren sie eine
Kontinuierliche Existenz nur aufgrund ihres Mitgeföhls.⁷⁸*

Wenn wir unterstellen, es sei der Geist, der das Wesen der Realität erkennt, dann denken wir uns den Geist als „Gewahrsein eines Objektes“ und nicht irgendwie anders definiert. Wie aber weißt du, dass es der Geist ist, der das Objekt sieht, ganz davon zu schweigen, ob er auch Realität sieht? Du brauchst nun einen „zweiten Geist“, der den ersten Geist sieht und bemerkt, dass er tatsächlich Realität sieht. Das aber fordert einen dritten Geist, um den zweiten zu sehen, einen vierten für den dritten und so weiter. Die Suche nach solcher Sicherheit ist ein fruchtloses Zurückgehen ins Unendliche. Folglich ist es nurmehr eine Redeweise zu sagen, der Geist sehe Realität. Geist selbst kann nicht als eine

⁷⁸ Ratnamālā Verse 364-366.

existierende Einheit angesehen werden: Er ist ein Komplex aus mehreren geistigen Faktoren. Wenn der Geist nicht real ist, kann nicht die Rede davon sein, dass er einen Gegenstand wahrnimmt, und erst recht nicht, dass er Realität wahrnimmt; und ein zweiter Geist tut es ebenso wenig. Üblicherweise sehen und sprechen wir dualistisch, im Sinne von Subjekt und Objekt. Wir können nur auf eine solche Weise sprechen. Darum kann man Realität, außer wenn man sie dualistisch versteht, nicht als ein Subjekt oder, so wie hier, als Objekt der Wahrnehmung beschreiben.

Nāgārjuna weist überhaupt nicht darauf hin, dass man ebenso wenig einen zweiten Geist benötigt, um die Tatsache wahrzunehmen, dass der erste Geist wahrnimmt, wie man ein zweites Licht benötigt, um zu zeigen, dass das Licht, dass man schon hat, tatsächlich Licht gibt. Durch das vom ursprünglichen Licht gegebene Licht selbst sieht man, *dass* es Licht gibt. Durch das Licht, mit dem der Geist sein Objekt wahrnimmt, kann man sehen, *dass* der Geist sein Objekt wahrnimmt. Ein zweiter Geist ist unnötig. Darum heißt es, der Geist sei „selbst-leuchtend“.

Eine der Folgerungen aus der Widerlegung eines aus sich existierenden Geistes ist die, dass es dem so genannten Lebewesen (*jīva*) an einer Basis in Realität mangelt. Wenn du diese Wahrheit ganz aufnehmen kannst, ohne in Nihilismus zu verfallen – das heißt, ohne den Faden des Mitgefühls zu verlieren, der dich mit den Wesen verknüpft –, dann bist du ein Bodhisattva. Du hältst Lebewesen nicht etwa für absolut nicht-existent, sondern du siehst, dass du selbst und andere eine relative und bedingte Existenz haben. Anders gesagt ist jede Existenzform, die wir verstehen können, ihrem eigenen Wesen nach relativ. Wenn man die Dinge in dieser Weise sieht, ist man frei vom Ergreifen und darum nicht weiter der Wiedergeburt unterworfen. Es gibt niemanden, der so etwas wie Greifen tun könnte.

Bodhisattvas sind sich ihres Zieles ganz sicher. Sie sind sich gewiss, dass es etwas wie Erleuchtung gibt, weil sie schon einige vorläufige Schimmer davon in Form gewisser Einsichten in die Wahrheit des Nicht-Egos hatten. Sie sehen, dass eine höhere Transzendente Dimension erreichbar ist. Dann aber halten sie sich aus Mitgefühl für andere Lebewesen davon zurück, das Ziel zu erreichen. So lautet wenigstens die volkstümliche, wenngleich dualistische Mahāyāna-Ansicht. Mit einem Ausdruck von Dr. Matics: Ein Bodhisattva „schwebt zwischen Sein und Nicht-Sein“. Das heißt, er oder sie hält sich zurück, ganz in *Nirvana* einzutauchen, ohne allerdings deshalb ganz in *Samsara* einzutauchen. Durch Weisheit bleibt er oder sie in Verbindung mit *Nirvana*, der höchsten

spirituellen Dimension, und zugleich durch Mitgefühl mit *Samsara* und setzt die Folgen von Geburten und Wiedergeburten weiter fort. In einem tieferen Sinne sind Bodhisattvas über die Dualität zwischen *Samsara* und *Nirvana* hinausgegangen. Man kann aber nicht sagen, sie hätten aus Mitgefühl entschieden, weiterhin zu existieren. Sie sehen keinerlei Unterschied dazwischen, in *Samsara* zu bleiben oder nicht darin zu bleiben. Für sie sind Weisheit und Mitgefühl, *Nirvana* und *Samsara* eins.

In Tibet glaubte man von vielen Lamas, sie seien Bodhisattvas, die in der Welt geblieben und nicht ins *Nirvana* eingetreten seien, um anderen Lebewesen zu helfen. Man glaubte auch, dass man sie in ihrer Jugend erkennen und wieder in ihre ursprünglichen Klöster bringen könne. Man muss hier aber zwischen zwei Arten von Wiedergeburt unterscheiden. Nach überliefertem buddhistischen Glauben wird jeder wiedergeboren, einschließlich große Lamas. Theoretisch wäre es möglich, jedes Kind als eine ganz spezifische Person einer früheren Lebenszeit zu identifizieren. Doch nur wenige dieser Wiedergeburten können solche von Bodhisattvas sein. Wenn man ein Kind als den Abt eines Klosters identifiziert, der einige Jahre zuvor gestorben war, dann bedeutet das nicht zwangsläufig, dass es ein „inkarnierter Bodhisattva“ ist. Wenn dieser Abt selbst ein Bodhisattva war, dann wird der kleine Junge ebenfalls ein Bodhisattva sein, doch wenn der Abt kein Bodhisattva war, wird auch der kleine Junge keiner sein.

Einst sprach ich mit Christmas Humphreys über diese „inkarnierten Lamas“ oder *tulkus* und er sagte etwas, das die schlichten Tatsachen in vielen dieser Fälle auf den Punkt brachte. Er meinte: „Ich verstehe die ganze Aufregung über inkarnierte Lamas nicht recht. Was sind sie denn? Sie sind doch bloß die buddhistische Entsprechung zum Dorfpfarrer – nur eben wiedergeboren.“ Im Westen beeindruckt es uns sehr, wenn jemand als die dreizehnte Inkarnation von Abt Soundso des Klosters Soundso vorgestellt wird; und die Tatsache, dass die Linie über viele Jahrhunderte bewahrt wurde, weil der Lama wieder und wieder entdeckt wurde, ist zweifellos beeindruckend. Doch es bedeutet nicht unbedingt, dass er ein inkarnierter Bodhisattva ist. Sich an Einzelheiten eines früheren Lebens zu erinnern, ist bestimmt keine Garantie für spirituelle Errungenschaften. Dhardo Rimpoche sagte mir einst, es sei seine und auch die Meinung vieler anderer Lamas, dass es unter den zweitausend offiziell anerkannten *tulkus* in Tibet nicht mehr als sechs oder sieben, höchstens achtgab, die wirklich leibhaftige Bodhisattvas waren.

Bodhisattva ist jemand, in dem oder der das *bodhicitta* entstanden ist. Ein inkarnierter Bodhisattva wäre jemand, der das achte *bhūmi* erreicht hat, wo es wirklich möglich wird,

dem *Nirvana* für sich selbst zu entsagen. Das ist ein weit fortgeschrittenes Stadium. Nāgārjuna war einer Überlieferung zufolge ein Bodhisattva des zweiten *bhūmi*. Daran kann man sehen, wie schwierig es ist, ein inkarnierter Bodhisattva zu sein.

Die Frage dabei ist, wie tief unser Verständnis des Wesens der Realität geht, wie „intuitiv“ es wird. Der Weg zur Vertiefung unseres Verstehens ist, uns ständig daran zu erinnern, dass all unser bisheriges Verstehen seine Beschränkungen hat. Schließlich blicken wir, wenn unser Verständnis ein wenig reifer ist, auf unser früheres Selbstvertrauen zurück und denken: „Wie konnte ich mir nur jemals vormachen, ich hätte *das* verstanden? Ich verstand es überhaupt nicht.“ Wir brauchen die Imagination, um dieses reife Reflektieren in eine mögliche Zukunft projizieren zu können, in der unsere derzeitige Erkenntnis bloß als infantil erscheint. Das spirituelle Leben ist ein Abenteuer ohne Aussicht auf ein Ende. Wenn wir sagen „Jetzt endlich verstehe ich“, befinden wir uns gerade erst am Anfang.

8 Um zu enden, wie wir anfangen

Eine Siebenfältige Pūjā

*Sagt darum vor einem Bild,
Einer Reliquie oder etwas anderem
Diese zwanzig Strophen
Täglich drei Mal.*

*Indem ich voller Respekt Zuflucht nehme
Zu den Buddhas, der ausgezeichneten Lehre,
Der Höchsten Gemeinschaft und den Bodhisattvas,
Verbeuge ich mich vor allem, was verehrungswürdig ist.*

*Von allen Sünden werde ich mich abkehren
Und gründlich alle Tugenden bewahren,
Ich werde all die Verdienste
Aller verkörperten Wesen bewundern.*

*Mit gesenktem Kopf und gefalteten Händen
Bitte ich die vollkommenen Buddhas,
Das Rad der Lehre zu drehen und zu verweilen,
So lange Wesen noch wiedergeboren werden.*

*Durch den Verdienst daraus, dies alles getan zu haben, und durch
Den Verdienst meiner Taten und dessen, was ich tun werde
Mögen alle Wesen
Die höchste Erleuchtung anstreben.*

*Mögen alle empfindenden Wesen all die makellosen
Kräfte haben, Freiheit von allen Umständen der Nicht-Muße,
Freiheit vom Handeln
Und einen guten Lebenserwerb.*

*Mögen alle verkörperten Wesen
Juwelen in ihren Händen haben und mögen
All die zahllosen Notwendigkeiten des Lebens
nicht zur Neige geben, solange der Daseinskreislauf besteht.*

*Mögen alle Wesen immer
Als höhere Menschen [geboren] werden,
Mögen alle verkörperten Wesen
Weisheit und die Stütze [der Ethik] haben.*

*Mögen verkörperte Wesen eine gute Hautfarbe haben,
Gesundheit, große Schönheit, eine angenehme Erscheinung,
Freiheit von Krankheit,
Kraft und langes Leben haben.*

*Mögen alle geschickt in den Mitteln sein [Leiden
Zu löschen] und Befreiung davon haben,
Vertiefung in die Drei Juwelen,
Und den großen Schatz der Buddhalehre.*

*Mögen sie ohne Befleckungen mit Liebe, Mitgefühl,
Mitfreude, Gleichmut geschmückt sein,
Mit Geben, Moral, Geduld, Tatkraft,
Sammlung und Weisheit.*

*Mögen sie die strahlenden größeren und kleineren Kennzeichen [eines Buddha] haben
Daraus, dass sie die zwei Ansammlungen [von Verdienst und Weisheit] ganz vollendet haben,
Und mögen sie ohne Unterbrechung
Die zehn unfassbaren Stadien durchqueren.*

*Möge auch ich ganz geschmückt sein
Mit diesen und allen anderen guten Eigenschaften,
Befreit von allen Mängeln und
Im Besitz höchster Liebe für alle empfindenden Wesen.*

*Möge ich all die Tugenden vervollkommen,
Auf die alle verkörperten Wesen boffen,
Und möge ich stets
Die Leiden aller empfindenden Wesen lindern.*

*Mögen jene Wesen in allen Welten,
Die durch Furcht verzweifelt sind,
Ganz furchtlos werden,
Wenn sie nur meinen Namen hören.*

*Mögen die Wesen dadurch, dass sie mich sehen oder an mich denken
Oder nur meinen Namen hören, große Freude erlangen,
Von Irrtum freie Natürlichkeit,
Entschlossenheit zur vollkommenen Erleuchtung*

*Und die fünf Arten der Hellsicht
Während all ihrer Lebenszeiten.
Möge ich immer und auf allen Wegen
Hilfe und Glück zu allen empfindenden Wesen bringen.*

*Möge ich immer ohne Schädigung
Alle Wesen in allen Welten,
Die Sünden begeben wollen,
In eben diesem Moment davon abhalten.*

*Möge ich immer ein Gegenstand der Freude
Für alle empfindenden Wesen gemäß ihren Wünschen sein,
Und dies ohne Beeinträchtigung, so wie die Erde,
Wasser, Feuer, Wind, Medizin und Wälder es sind.*

*Möge ich den empfindenden Wesen so lieb sein wie
Ihr eigenes Leben, und mögen sie mir sehr lieb sein,
Mögen ihre Sünden für mich reifen,*

Und alle meine Tugenden für sie.

*So lange irgendein empfindendes Wesen
Irgendwo noch nicht befreit worden ist,
So lange möge ich zu seinem Wohl [in der Welt] verweilen,
Selbst wenn ich schon Erleuchtung erlangt habe.*

*Wenn der Verdienst aus diesem Gebet
Form hätte, würde er niemals
In die Welten passen, die so zahlreich sind
Wie Sandkörner im Ganges.⁷⁹*

Nāgārjuna empfiehlt, diese zwanzig Strophen als devotionale Übung dreimal täglich zu rezitieren, das heißt morgens, mittags und abends. Dieses Muster des Übens kommt aus der brahmanischen Überlieferung und geht auf die Zeit der Veden zurück: Man rezitierte das Mantra des Sonnengrußes beim Sonnenaufgang, um die Mittagszeit und bei Sonnenuntergang. Wir sollten anmerken, dass sämtliche Strophen des Textes der *Ratnamālā* ursprünglich gesungen und auf diese Weise auswendig gelernt wurden. Es scheint, dass die Menschen im alten Indien nicht stumm lasen; wenn sie die Strophen laut lasen, sangen sie. Im heutigen Indien lernen die Kinder ihre Lektionen noch immer, indem sie sie in einer Art von Singsang laut wiederholen.

Das Mantra ist gewissermaßen ein kurzes, schlichtes Gebet, in dem du dich mit dem Buddha oder Bodhisattva identifizierst, der zu werden du anstrebst.

Offenbar dienten diese Strophen Śāntideva als Vorbild für das Eingeständnis im zweiten Kapitel seines *Bodhicaryāvatāra*, dem auch die Strophen der in der Triratna-Gemeinschaft rezitierten Siebenfältigen Pūjā entnommen sind. Wie in manchen anderen Quellen auch ist die Anordnung ein wenig anders. Bei Śāntideva geht sie folgendermaßen: Verehrung, Begrüßung, Zufluchtnahme, Eingeständnis von Fehlern, Lob des Guten, Bitte um Belehrung und Verweilen, und schließlich Übertragung von Verdiensten. Nāgārjunas Pūjā dagegen beginnt mit der Zufluchtnahme, gefolgt von Verehrung und Begrüßung. Auch schließen die Strophen Nāgārjunas nicht alle Abschnitte der Siebenfältigen Pūjā

⁷⁹ *Ratnamālā* Verse 465-486.

gleichmäßig ein. Einige werden nur im Vorübergehen angedeutet, und die Übertragung von Verdiensten nimmt die meisten Strophen ein. Doch in Abschnitten wie diesen zeigt sich, dass Śāntideva und Nāgārjuna derselben Überlieferung angehörten. Beide verbinden durchdringende philosophische Einsicht mit starker Hingabe.

Ich bin mir nicht sicher, ob ich empfehlen würde, die Siebenfältige Pūjā regelmäßig dreimal täglich zu rezitieren. Sie könnte so zu einer lästigen Pflicht werden. Hingegen würde ich sagen, dass es, wenn du wirklich das Gefühl hättest, eine Pūjā feiern zu wollen, nicht viel ausmacht, wenn du nicht die Zeit dafür findest. Wenn du dich hingegen *nicht* in der Stimmung danach fühlst, dann solltest du wahrscheinlich Zeit dafür freimachen. Wie bei Meditation ist es am besten, Widerstand direkt anzugehen.

Wir sollten nicht vergessen, dass Nāgārjuna in seiner *Ratnamālā* einem König Lehren anbietet, die ihm nützen werden, falls er sich entschließt, Mönch zu werden. Würde er die Siebenfältige Pūjā für sich alleine rezitieren, dann müsste er wahrscheinlich den Schrein selbst errichten. Und wenn du die Dinge selbst bereiten musst, wird es dir ganz natürlich helfen, in die angemessene Stimmung der Hingabe einzutreten.

Nāgārjuna betont die Schlussstrophen besonders stark. Für ihn geht es in der ganzen Übung vorrangig um die Übertragung oder Weihung von Verdienst, und sie wird zu etwas, das die Tibeter als Gebet guter Wünsche bezeichnen, das eine äußerst positive Einstellung gegenüber allen Lebewesen ausdrückt. Erleuchtet zu werden ist für Nāgārjuna die Art und Weise, wie man den Wesen am wirksamsten helfen kann. Er möchte, dass sein bloßer Name, wenn er zum Buddha wird, den Wesen Freude bringt. Von solcher Art ist die Macht eines Wortes, eines Namens – und somit auch die Macht eines Mantras. In gewissem Sinn ist ein Mantra der Name eines Buddhas oder Bodhisattvas. Wenn du es rezitierst oder wiederholst, bringt es dich in Verbindung mit allen Qualitäten dieses Buddhas oder Bodhisattvas. Dies ist einer der Gründe, warum die Wiederholung eines Mantras als so wichtig gilt. Es ist die Essenz dessen, was sie sind. Wenn du das Mantra wiederholst, wird der Buddha oder Bodhisattva anwesend sein. Das Mantra ist gewissermaßen ein kurzes, schlichtes Gebet, indem du dich mit dem Buddha oder Bodhisattva identifizierst, der zu werden du anstrebst.

Anmerkung zu diesem Text

Das englische Original dieses Buchs erschien im Jahr 2013 mit dem Titel *Living Wisely. Further Advice from Nāgārjuna's 'Precious Garland'* bei Windhorse Publications, Cambridge.

Diese Übersetzung wurde von Dhammaloka angefertigt.

Bei Zitaten und Verweisen bitten wir um die Angabe des folgenden Beleginweises:
„Sangharakshita, *Weise leben*. Webfassung 01.2017. Download bei www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen)“

Deutschsprachige Bücher aus dem Kreis der Triratna-Gemeinschaft

Bücher von Sangharakshita

Erleuchtung. Do Evolution, (Essen) 1992 Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen)

Das Buddha-Wort: das Schatzhaus der „heiligen Schriften“ des Buddhismus; eine Einführung in die kanonische Literatur. O. W. Barth, Bern, München, Wien 1992.

Mensch, Gott, Buddha. Leben jenseits von Gegensätzen. Do Evolution, Essen 1998.

Buddhadharma. Auf den Spuren des Transzendenten. Do Evolution, Essen 1999.

Sehen, wie die Dinge sind. Der Achtfältige Pfad des Buddha. Do Evolution, Essen (2., bearb. und erw. Auflage) 2000.

Einführung in den tibetischen Buddhismus. Herder-Verlag, Freiburg 2000.

Wegweiser Buddhismus. Ideal, Lehre, Gemeinschaft. Do Evolution, Essen 2001.

Buddhistische Praxis. Meditation, Ethik, Weisheit. Do Evolution, Essen 2002.

Buddhas Meisterworte für Menschen von heute. Satipatthana-Sutta. Lotos-Verlag, München 2004.

Die Drei Juwelen. Ideale des Buddhismus. Do Evolution, Essen 2007.

Herz und Geist verstehen. Psychologische Grundlagen buddhistischer Ethik. Do Evolution, Essen 2012.

Die zehn Pfeiler des Buddhismus. Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2014.

Was ist der Dharma. Die wesentlichen Lehren des Buddha. 2014 Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen)

Aus Herzensgüte leben. Die Lehren des Buddha über Metta. Essen 2014. Download unter www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen)

Sangharakshita Werkauswahl. 5 Teile. 2017 Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen)

Ethisch Leben. Ratschläge aus Nāgārjunas Juwelenkette. BoD (Books on Demand-Verlag), Norderstedt 2015. Als Taschenbuch und E-Buch erhältlich bei: www.bod.de

Weisheit jenseits von Wörtern. Die buddhistische Vision von höchster Realität. Norderstedt, BoD 2019.

Das unbezahlbare Juwel. In Vorbereitung.

Bücher von Angehörigen des Buddhistischen Ordens Triratna

Bodhipaksa, *Leben wie ein Fluss.* Goldmann, München 2011.

(Dhammaloka) Jansen, Rüdiger, *Säe eine Absicht, ernte ein Leben. Karma und bedingtes Entstehen im Buddhismus.* Do Evolution, Essen 2013.

(Kamalashila) Matthews, Anthony, *Auf dem Weg Buddhas. Durch Meditation zu Glück und Erkenntnis.* Herder-Verlag, Freiburg 2010.

(Kamalashila) Matthews, Anthony, *Buddhistische Meditation für Fortgeschrittene. Der Weg zu Glück und Erkenntnis.* Kamphausen, Bielefeld 2013.

Kulananda, *Buddhismus auf einen Blick. Lehre, Methoden und Entwicklung.* Do Evolution, Essen 1999.

Maitreyabandhu, *Leben in voller Achtsamkeit.* Beyerlein und Steinschulte, Stambach 2012.

Maitreyabandhu, *Die Reise und der Reiseführer. Ein praktischer Kurs im Erwachen.* 2017
Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen)

Nagapriya, *Schlüssel zu Karma und Wiedergeburt: warum die Welt gerechter ist, als sie erscheint.* Lotos-Verlag, München 2004.

Paramananda, *Der Körper.* 2014 Download unter: www.triratna-buddhismus.de
(Ressourcen)

Ratnaguna, *Weisheit durch Denken? Über die Kunst des Reflektierens.* Beyerlein und Steinschulte, Stambach 2012.

(Subhuti) Kennedy, Alex, *Was ist Buddhismus.* Barth Verlag, München 1987.

Subhuti, *Buddhismus und Freundschaft.* Beyerlein und Steinschulte, Stambach 2011.

Subhuti, *Neue Stimme einer alten Tradition. Sangharakshitas Darlegung des buddhistischen Wegs.* Do Evolution, Essen 2011.

Vessantara, *Das weise Herz der Buddhas. Eine Einführung in die buddhistische Bildwelt.* Do Evolution, Essen 1999.

Vessantara, *Zum Wohl aller Wesen. Eine Einführung in die Welt der Bodhisattvas.* Do Evolution, Essen 2001.

Vessantara, *Flammen der Verwandlung. Eine Einführung in die tantrisch-buddhistische Bildwelt.* Do Evolution, Essen 2003.

Vessantara, *Das Herz.* 2014 Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen)

Vessantara, *Der Atem.* 2014 Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen)