

# DEN DHARMA EHREN UND SICH AUF IHN STÜTZEN:

## Sangharakshitas Haltung zu Rechter Ansicht

Dharmachari Subhuti (Juni 2010)

Übersetzt von Dhammāloka

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

Ohne den Ausdruck ‚philosophische Grundposition‘ näher auf seine Bedeutung hin zu befragen, entspricht er in unserem Zusammenhang in etwa dem buddhistischen Begriff *samyag-dṛṣṭi* oder ‚Rechte Ansicht‘ – in Sangharakshitas Übersetzung: ‚Vollkommene Schauung‘. Im Lauf der vielen Jahre seiner Lehrtätigkeit hat Sangharakshita Rechte Ansicht auf vielerlei Weise erläutert. Dabei benutzte er die Begrifflichkeit und Sichtweisen einer großen Bandbreite buddhistischer Schulen der Geschichte und übersetzte Schlüsselbegriffe unterschiedlich, wobei er auch Worte aus dem philosophischen, psychologischen, dichterischem und sogar religiösen Sprachschatz des Westens entlehnte. Mit Ausdrücken wie ‚Höhere Evolution‘ und ‚Kosmische Zufluchtnahme‘ entwickelte er auch seine eigene, unverkennbare Sprache, um die Lebensanschauung des Buddha zu vermitteln. Zweifellos ist die bemerkenswerte Fülle und Vielfalt seiner mündlichen und schriftlichen Äußerungen, zusammen mit ihrer lichten Klarheit, eins der attraktivsten Merkmale der von ihm gegründeten Bewegung der Triratna-Gemeinschaft und gibt ihr eine besonders breite Anziehungskraft und tiefe Reichweite. Potenziell bringt es aber auch Probleme mit sich: Mag Stimmigkeit auch als ein törichter Klabauteermann gelten, so kann Unstimmigkeit doch zu Missverständnissen und Verwirrung führen.\*

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

Erstens sollten wir seine Darlegung der einen oder anderen buddhistischen Überlieferung nicht unbedingt als Zustimmung zu ihr verstehen. Sangharakshita hat oft Lehren erklärt, um seinen Schülern den buddhistischen Hintergrund verständlich zu machen, aus dem heraus sie entstanden waren. Mit seinem hoch entwickelten Einfühlungsvermögen hat er sich auf jene Ansichten eingelassen und sich bemüht, sie in ihrem eigenen Rahmen zu verstehen und uns so einen Weg in sie hinein zu bahnen.<sup>1</sup> Tatsächlich konnte ich beobachten, wie er es mit literarischen Werken und sogar mit den Lehren anderer Religionen ebenso hielt. Dennoch, wenn er einen Aspekt der buddhistischen Überlieferung verständlich macht und sogar seine spirituelle Wirksamkeit verdeutlicht, heißt das nicht notwendiger Weise, dass er ihn für sich genommen für nützlich hält oder dass er ins Repertoire der Tiratna-Gemeinschaft aufgenommen werden sollte.<sup>2</sup>

Zweitens müssen wir Sangharakshitas eigene Entwicklung als Übender und Lehrer in Betracht ziehen. Während seines ganzen Lebens hat er sein Verständnis des Dharma weiter vertieft und seine Ausdrucksweise geklärt. Obwohl wir in seinem Verständnis von seinen frühesten Schriften bis heute eine erstaunliche Kontinuität finden, gibt es nichtsdestoweniger mit der

---

\* Dies spielt auf folgenden Aphorismus von Ralph Waldo Emerson an: „A foolish consistency is the hobgoblin of little minds, adored by little statesmen and philosophers and divines.“ Subhuti hat das Adjektiv foolish/töricht wissentlich und in ironischer Absicht versetzt.

Zeit eine erkennbare Entwicklung: Man kann sehen, wie allmählich ein wesentlicher Kern hervortritt, der für ihn kennzeichnend ist. Sangharakshita hat die Entfaltung des Kerns dieses Kerns in *The History of My Going for Refuge* selbst beschrieben, und eine ähnliche Entwicklung lässt sich auch andernorts beobachten.

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

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

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

## Die Wichtigkeit von Ansichten

Bevor ich fortfahre, möchte ich klarstellen, weshalb diese Aufgabe nötig ist. Sie ist nötig, weil Ansichten etwas ausmachen. Aber – und zunächst einmal – was sind Ansichten? Im Wesentlichen sind sie Vorgehensweisen, mit deren Hilfe wir die Rohdaten unseres Erlebens organisieren und deuten. Unsere inneren und äußeren Sinne liefern uns eine undifferenzierte Masse von Eindrücken, die wir auf eine handhabbare Stufe verringern müssen, wenn wir überhaupt erfolgreich leben wollen. Der erste Schritt beim Hervorbringen von Kosmos aus Chaos besteht im Benennen und Eingruppieren unserer Wahrnehmungen, so dass die Welt zu einer Ansammlung erkennbarer Elemente wird: Das ist *saṃjñā*, ‚Interpretation‘ oder ‚Wiedererkennung‘ in ihrer elementarsten Funktion. Offensichtlich geschieht dieses primäre

Ordnen teilweise instinktiv: Auch Tiere vermögen Essbares und Unessbares, Feind und Herdenmitglied, eigenes Territorium und das von Rivalen zu unterscheiden. Die Fähigkeit, Worte und Begriffe anzuwenden, erweitert aber die Feinheit und Reichweite von *saṃjñā* ganz erheblich.

Sprache bringt noch etwas anderes ins Spiel: *vitarka*, die Befähigung zu denken und sogar zu schlussfolgern, in welchem Ausmaß wir sie auch nutzen mögen. Wir können aus dem Erleben zurücktreten und darüber nachsinnen, in welcher Beziehung die Elemente unserer Wahrnehmung zueinander stehen – und vor allem können wir über uns selbst und unsere Beziehung zu ihnen nachdenken. Die Muster, die wir mithilfe dieses Denkens bilden, sind unsere Ansichten. Sie mögen in mehr oder weniger klar artikulierten Theorien und Ideen Ausdruck finden, doch meistens werden sie überhaupt nicht auf bewusste Weise formuliert und bleiben einfach undurchdachte Einstellungen und Mutmaßungen, die in unsere Geistestätigkeit einfließen, ohne dass wir uns ihrer bewusst sind.

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

Natürlich sind unsere Ansichten nicht uneigennützig. Sie entstehen aus unserer gefühlsmäßig gefärbten Erfahrung und unterstützen den grundlegenden Kampf, zu vermeiden, was wir verachten, und zu erwerben und festzuhalten, was wir schätzen — Schmerz und Vergnügen sind dabei die elementarsten Bewertungskategorien. Teilweise sind Ansichten Analysen unserer Lebenssituation: Erklärungen, warum Schmerz oder Vergnügen eingetreten sind. Teilweise sind sie auch Strategien für das Handeln im Ausgang von solchen Situationen: Erklärungen, wie wir in Zukunft das fördern können, was wir schätzen. Die meisten von ihnen sind dem Buddha zufolge überhastete Verallgemeinerungen aus unserer Erfahrung.<sup>3</sup> Sie scheinen unseren besten Interessen zu dienen, bringen uns aber oftmals nur weiteres Leiden.

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

Ansichten können natürlich ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ sein und dies zweifellos mit allen möglichen Zwischenschattierungen. Um das eine vom anderen zu unterscheiden, müssen wir drei Dinge bedenken: die Genauigkeit und Ausgewogenheit der Daten; die Werte, um die es dabei geht; das Ergebnis. Rechte Ansicht betrachtet die Daten in ihrer Gesamtheit: Sie wendet sich ihnen mit *yoniso manasikāra*, ‚weiser Aufmerksamkeit‘, zu, nimmt die gesamte Information auf, ob sie nun erfreulich, schmerzhaft oder neutral sein mag, und betrachtet sie in ihrer Fülle und Tiefe. Sie verweilt nahe am Kern des Erlebens und erkennt darin die gemeinsamen Merkmale aller Dinge: Unbeständigkeit, Nicht-Substantialität und ihr Unvermögen, dauerhafte Befriedigung zu spenden – und immer auch zugleich das Angebot eines Tors zur Befreiung. Rechte Ansicht steht im Dienst des denkbar höchsten und größten Gutes: Fortschritt auf dem Pfad zur letztendlichen Befreiung von Allem und Allen. Schließlich kann man Ansichten auch als ‚recht‘ einstufen, wenn sie zu Handlungen führen, die – im Einklang mit den Vorsätzen – für einen selbst und andere förderlich sind.

Falsche Ansichten bauen auf selektiven oder einseitigen Deutungen des Erlebens auf, das heißt: auf verzerrter Information, die nicht in ihrer Fülle oder Tiefe gesehen wird. Wir pflücken gewisse Merkmale der Dinge heraus und lassen andere aus; wir wählen, was uns gefällt – obwohl das verdrehter Weise manchmal die unerfreulichen Aspekte von Dingen und

besonders Menschen sind. Falsche Ansichten dienen engen, groben, eigennützigen Zielen und resultieren im Leiden der handelnden Personen sowie anderer.

Dem Buddha zufolge gibt es zwei Arten grundlegend falscher Ansichten: eternalistische und nihilistische. Beide entstehen dadurch, dass man den undifferenzierten Erlebnisstrom aufbricht, in dem es scheint, als würden Dinge entstehen und vergehen, und dann einen Aspekt auf Kosten eines anderen hervorhebt. Eternalismus (Ewigkeitsglaube) betont die Tatsache, dass Dinge zu entstehen oder ins Dasein zu treten scheinen. Wir abstrahieren dieses Entstehen und verallgemeinern es zu einer Ansicht von der Existenz letztgültiger, ewiger Dinge. Nihilismus ergibt sich aus der Abstraktion von der Tatsache, dass Dinge aufzuhören scheinen, und aus der Entwicklung einer Theorie über die letztendliche Leere der Realität, ihre grundlegende Wertlosigkeit und Ermanglung von Sinn und Zweck.<sup>4</sup>

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

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

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

Natürlich waren Ansichten auch die Grundlage für vieles Gute in der Welt, und wir müssen heute auf den Sieg humanistischer Ansichten aller Art hoffen und dafür arbeiten. Wenn man das gewaltige Zerstörungspotenzial der modernen Technologie bedenkt, dann könnte man behaupten, das Überleben der Welt heute hänge von dem weit reichenden Einfluss eher hilfreicher Ansichten über die Natur dieses Lebens, den Sinn und Zweck der Menschheit und die Verantwortung der einzelnen Menschen füreinander und auch für andere Wesen ab.

Ansichten sind von Belang, weil sie unserem moralischen Leben Gestalt geben; und sie formen auch das spirituelle oder religiöse Leben im weitesten Sinn. Echtes spirituelles Wachstum ist eine dem Leben selbst innewohnende Möglichkeit, und wir können es bei einigen Anhängern der meisten Religionen beobachten – sowie auch bei nicht-religiösen Menschen, vor allem auf dem Gebiet von Kunst und Philosophie. Problematisch ist es, dass Religionen aufgrund ihrer Ansichten – ihrer Art, das Leben zu verstehen, zumal in der eternalistischen Spielart – so häufig menschliches Wachstum verzerren. Es ist wahrlich bezeichnend, dass es sich bei der Mehrheit der vierundsechzig falschen Ansichten, die der Buddha im *Brahmajāla-Sutta*, seiner klassischen Stellungnahme zu diesem Thema, aufzählt,

um Fehldeutungen visionärer und meditativer Erfahrungen handelt: Ansichten lenken die höhere Erfahrung vom Weg ab und hindern sie daran, zur Befreiung zu führen.<sup>5</sup>

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

Bis wir die Dinge direkt sehen, wie sie sind, stützen wir uns in unserer Übung des Dharma auf Rechte Ansichten. Das ist der Grund dafür, weshalb Studium ein so wichtiger Aspekt der Dharmäübung ist. Wir müssen unseren Geist von den falschen Ansichten läutern, die – ob sie nun eternalistisch oder nihilistisch in dieser oder jener Spielart sein mögen – einen so großen Teil unserer Gedanken und Einstellungen ausmachen. Das fordert uns erhebliche Selbsterforschung ab, vor allem durch Studium und Erörterung des Dharma mit jenen, die klarer sind als wir selber.<sup>6</sup> Zugleich müssen wir uns Rechte Ansichten aneignen, einen Satz von Gedanken über die Dinge, der uns darauf hin orientiert, wie sie wirklich sind, und uns lehrt, zunächst einmal durch Ethik und Meditation im Einklang mit uns selbst und anderen zu leben und später durch weise Einsicht Befreiung vom Leiden zu gewinnen.

### **Die ‚metaphysische Zurückhaltung‘ des Buddha**

Der Buddha wirkte rigoros allen falschen Ansichten entgegen und sah in ihnen ‚ein Dickicht, einen Dschungel, ein Gewirr‘, worin man sich leicht verlieren kann. Er lehrte Rechte Ansicht als erstes Glied des Edlen Achtfältigen Pfades, seiner grundlegenden Darstellung des Pfades. Doch ungeachtet dessen, was Sangharakshita in seinem frühen Aufsatz *Philosophy and Religion in Original and Developed Buddhism* über ihn schrieb, lehrte er keine Philosophie – zumindest keine spekulative Philosophie: Wenn man ihn überhaupt als Philosophen beschreiben kann, dann wohl nur als einen empirischen. Er wollte keine umfassende, rational hergeleitete Darstellung der Wirklichkeit geben oder erklären, wie und warum sie funktioniert. So etwas hielt er für eine Ablenkung von der eigentlichen Aufgabe. An manchen Stellen spricht er davon, dass er keinerlei Ansicht habe, womit gemeint ist, dass er keine vorgefasste philosophische Position vertrat.<sup>7</sup> Mit seiner Weisheit sah er direkt, wie die Dinge sind, und benötigte keinen Standpunkt, von dem aus er sie einschätzen konnte. Gleichwohl war er ein Denker, der tief über seine eigene Erfahrung des Leidens nachsann und aufzeigte, was wir wissen müssen, um vom Leiden frei zu werden.

Das Denken des Buddha brach in umfassender Weise mit dem seiner Zeitgenossen und seiner Vorläufer in Indien. Auf die allgemeine indische Geisteshaltung und Ausdrucksweise vor und nach seinen Lebzeiten wirkte seine Lehre ziemlich fremd. Natürlich musste er manche der Hauptanliegen seiner Zeitgenossen ansprechen und sich mithilfe eines gemeinsamen Bestandes an Begriffen ausdrücken. Doch er verschmähte die zu jener Zeit üblichen spekulativen und metaphysischen Neigungen. Er war berühmt für seine Weigerung, vier metaphysische Fragen zu beantworten, die ihm der Wanderer Vacchagotta gestellt hatte. Er wies sie als ungeeignet für den Gewinn der Befreiung vom Leiden zurück.<sup>8</sup>

Der Buddha vermied in seiner Darlegung des Dharma gewissenhaft jegliche metaphysische Abstraktion – man hat dies als seine ‚metaphysische Zurückhaltung‘ bezeichnet. Wo man

seine Worte als abstrahierend gedeutet hat (zum Beispiel das ‚Ungeborene‘ im *Ariyapariyesanā-Sutta*<sup>9</sup>), ist es offenkundig, dass er poetisch spricht und nicht philosophisch verstanden werden sollte. Es brauchte allerdings nicht lange, bis die indische Neigung zum hoch abstrakten Denken auch an seine Lehren herangetragen wurde. Die Dharmatheorie des *Abhidharma* war der erste Schritt, und spätere Mahāyāna-Denker gingen viel weiter bis hin zur *Tathāgatagarbha*-Lehre mit ihrer Vielfalt von Formen und Deutungen, von denen einige in der Tat äußerst komplex sind.

Die Menschen, die solche theoretischen Ansätze entwickelten, mochten die von ihnen ererbten Lehren und Praktiken in ihrem eigenen Kontext und ihrer Erfahrung wohl auf ganz einleuchtende Weise auf Probleme anwenden, vor die sie sich – nicht zuletzt von brahminischen Herausforderern – gestellt sahen; sie mochten dabei auch dem Geist des Dharma ganz und gar treu sein. Wie auch Sangharakshita es getan hat, so ist es durchaus möglich, einen sehr vernünftigen und inspirierenden spirituellen Sinn in manchen dieser metaphysischen Konstruktionen zu finden. Gleichwohl geben sie die Grundmethode des Buddha preis – und man kann sagen, dass seine Methode selbst ein wesentlicher Aspekt seines Lehrens war: Die Art und Weise, wie der Buddha lehrte, war ebenso bedeutsam wie das, was er sagte. Daraus ergibt sich ein viertes Kriterium für Rechte Ansicht über die drei schon erwähnten hinaus (Genauigkeit und Ausgewogenheit der Daten; die Werte, um die es dabei geht; und das ethische Resultat): Wir müssen auch die Auswirkung der Sprache beachten, die wir verwenden. Vermittelt sie einen eternalistischen oder einen nihilistischen Eindruck? Sangharakshita ist davon überzeugt, dass etliche der in der buddhistischen Überlieferung verwendeten Begriffe diesen Test nicht bestehen.

Sangharakshita räumt ein, dass er selbst einige anscheinend metaphysische Begriffe in seinen eigenen Darlegungen verwendet hat: ‚das Absolute‘ ist dabei das ungeheuerlichste Beispiel.<sup>10</sup> Problematisch ist dabei, dass man Begriffe wie ‚das Absolute‘, ‚das Unbedingte‘, ‚das Transzendente‘, ‚das Nicht-Duale‘, ‚Buddhanatur‘, zumal aufgrund ihrer Substantivierung, als etwas hört oder liest, das sich auf ein dinghaft, metaphysisch Seiendes bezieht, das wirklich ist, aber irgendwie unabhängig von dem existiert, was erfahren werden kann. Diese Begriffe führen leicht zu eternalistischen Ansichten, und solche Ansichten werden dann zur Grundlage von Handlungen, die leicht unheilsam werden, weil sie nicht im Einklang mit der Art und Weise stehen, wie die Dinge wirklich sind. Wir sollten eine derartige quasi-philosophische oder metaphysische Begriffssprache vermeiden, und dies besonders in unserem allgemeinen Lehren. Sie sollte nur verwendet werden, wo sie wirklich hilfreich ist und man ganz klar machen kann, dass man in einer ausschließlich poetischen, bildhaften oder imaginativen Bedeutung spricht – wobei man nicht ohne Weiteres sicher sein kann, ob die Hörer und Hörerinnen richtig verstanden haben, mag auch das eigene Verständnis noch so licht und klar sein.

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

## ***Die Gefahr des Nihilismus***

Die bisher behandelte Gefahr liegt am eternalistischen Pol des Spektrums falscher Ansichten. Nihilismus aber ist ebenso gefährlich – und heutzutage vielleicht sogar noch schlimmer. Wie können wir ein Gespür für einen tieferen Sinn und Zweck des Lebens vermitteln, für etwas, das über unseren bisherigen Horizont hinausreicht, ohne dass es dabei als ‚etwas‘ erscheint, das sich auf eine Realität jenseits aller Erfahrung bezieht? Wie halten wir, in Sangharakshitas vielleicht gefährlicher Ausdrucksweise, ein ‚transzendentes Objekt‘ im Blick: ein höheres Ziel unserer spirituellen Bemühungen? Es ist unerlässlich, dass wir uns ein solches Ziel vorstellen und schöpferisch einbilden, denn man lebt das Dharmaleben, um über sich, so wie man jetzt ist, hinauszugehen. Wenn wir kein solches Bild vor Augen haben, können wir unsere Kräfte nicht darauf lenken, den Dharma zu üben. In unserem Eifer, Eternalismus zu vermeiden, müssen wir uns davor hüten, ins andere Extrem, den Nihilismus, zu verfallen. Wie aber können wir ihn vermeiden? Was gibt es jenseits von dem, was wir jetzt sind, wohin wir uns wenden? Wie können wir darüber sprechen?

Es gibt nicht nur die Frage, wohin wir gehen, sondern auch, wie wir dahin gelangen. Das Dharmaleben trägt uns über unsere enge Ich-Identität und deren egoistisch begründete Motive hinaus. Was ist es dann, das unsere normalen Antriebe ablöst, so gutartig sie auch sein mögen? Solange man noch keine beständige Erfahrung von jenem Ziel und jener uneigennützigen Motivation hat, benötigt man einen Weg, um sie gegenwärtig zu halten, ihnen eine überzeugende und inspirierende Anwesenheit im eigenen Leben zu ermöglichen und die eigenen Taten an ihnen auszurichten. Man muss in der Lage sein, sich auf das Ziel und die uneigennützige Motivationskraft zu beziehen und auf sie zu vertrauen, damit sie den eigenen Entscheidungen im Einklang mit dem Dharma Gestalt geben können – man muss immer stärker eine Richtung spüren, in die man gezogen wird und eine tiefere Kraft, die einen dorthin trägt. Wie aber kann man sich auf diese beziehen, ohne ein metaphysisches Etwas zu unterstellen, das real existiert?

## ***Sangharakshitas Erfahrung des Ziels und der dharmischen Motivation***

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

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

Als er später in Großbritannien Vorträge hielt, hatte er oft das Gefühl, dass an einem bestimmten Punkt in seiner Rede etwas Größeres als er selbst die Führung übernahm. Im gleichen Sinn sagte er später, dass der Triratna-Orden „durch ihn“ und nicht „von

ihm“ gegründet worden sei, dass er also den Orden gewissermaßen nicht von sich aus gegründet habe. In rückblickender Besinnung auf sein gesamtes Leben scheint es ihm, als hätte ihn ein Wind getrieben, der von weit jenseits seiner selbst herkam.

### *Sangharakshitas ,philosophische’ Grundperspektive*

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

Wie für den Buddha, so ist *pratītya-samutpāda* auch für ihn der grundlegende Ausdruck von Rechter Ansicht – und in gewissem Sinn überhaupt keine Ansicht<sup>11</sup>: Es ist keine Theorie über Dinge, sondern eine Beschreibung dessen, was wir tatsächlich in Bezug auf alle Elemente unseres Erlebens sehen und wissen können. Es ist der mittlere Weg zwischen Eternalismus und Nihilismus. Es vermeidet Eternalismus, weil alles abhängig entstanden und daher unbeständig ist; es vermeidet Nihilismus, weil es die Möglichkeit eines Pfades der Selbst-Transzendierung in sich birgt.

In ihrer klassischen Behauptung weist die grundlegende Einsicht des Buddha darauf hin, dass jeder Aspekt der Erfahrung, den wir untersuchen mögen, erkennbar in Abhängigkeit von Bedingungen entsteht und, wenn jene Bedingungen aufhören, selbst wieder aufhört. Hieraus folgt sehr viel. Vor allem geht Bedingtheit mit den drei *lakṣaṇas* einher, und diese gehen mit Bedingtheit einher: Was bedingt ist, kann nicht beständig sein; es kann keine substantielle Eigenexistenz besitzen; und es kann keine dauerhafte Befriedigung spenden. Aber Bedingtheit bringt auch eine dynamische Wechselbeziehung zwischen allen Dingen mit sich, inneren wie äußeren. Es gibt nicht etwa nur eine zufällige Abfolge von ansonsten unabhängigen, unbeständigen, nicht-substantiellen Ereignissen. Es gibt auch eine Verbindung zwischen einem Ereignis und dem darauf folgenden. Eine Gruppe von Ereignissen *bedingt* eine andere. Aus „dieser“ Reihe von Ereignissen muss „jene“ Reihe von Ereignissen hervorgehen.

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

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

Obwohl die Tatsache von *pratītya-samutpāda* für unser Überleben in seiner ganz elementaren Bedeutung grundlegend ist, ist seine Bedeutung für das Dharmaleben spezifischer. Unsere Fähigkeit, Befreiung vom Leiden zu finden, hängt von *pratītya-samutpāda* ab, und dies nicht nur insoweit, als es schon Befreiung ist, das Prinzip umfassend zu verstehen, sondern jene Befreiung ist möglich, weil es im Gesamtmuster von *pratītya-samutpāda* Regelmäßigkeiten oder Gesetze gibt, die sie ermöglichen. Sobald wir das Wesen der Realität als *pratītya-*



*samutpāda* verstanden haben und voll davon überzeugt sind, gleichen wir uns an jene Regelmäßigkeiten oder Gesetze an, die uns zur Befreiung führen. Befreiung entsteht ebenfalls in Abhängigkeit von Bedingungen – es gibt Regelmäßigkeiten, die das spirituelle Wachstum und die spirituelle Erfüllung regieren.

### **Die fünf Niyāmas**

Um dies genauer zu verstehen, müssen wir die Verschiedenartigkeit bedingter Beziehungen betrachten. In den Suttas erwähnt der Buddha eine gewisse Bandbreite von ihnen, doch werden diese niemals klar gruppiert. Diese Aufgabe wurde später ausgeführt und von Buddhaghosa in seinen Kommentaren zum *Tiṭṭaka* niedergelegt.<sup>12</sup> Buddhaghosa grenzt fünf *niyāmas* ab, in die man alle bedingten Beziehungen eingruppiert kann. *Niyāma* bedeutet ‚Zwang‘, ‚Beschränkung‘ oder ‚Notwendigkeit‘ und bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Kategorien notwendiger Beziehungen innerhalb des Prinzips der Bedingtheit – die fünf verschiedenen Klassen oder Ordnungen von Regelmäßigkeit, nach denen Bedingtes an Bedingungen gebunden ist.

Diese Klassifizierung hatte bedeutenden Einfluss auf Sangharakshitas Verständnis und seine Darstellung von *pratītya-samutpāda*, wenn er ihr auch seine eigene Deutung gegeben hat, die in gewisser Hinsicht von jener abweicht, die man in den Kommentaren und besonders in ihren neuzeitlichen Interpretationen findet.<sup>13</sup> In seiner Darlegung der *niyāmas* verwendet er neuzeitliche Begriffe, die man im alten Indien nicht kannte, um die fünf Kategorien zu erläutern, und er gibt einigen von ihnen eine recht andere Bedeutung als jene, die man in den Quellen findet. Wahrscheinlich tat er das auf der Grundlage der Interpretation von Frau Rhys Davids. Es ist wichtig einzuräumen, dass wir auf diese Weise eine Lehre haben, die sich von der alten so weit unterscheidet, dass man sie als in gewisser Hinsicht neu ansehen muss, obwohl sie aber zugleich auf dem bei Buddhaghosa zu findenden Grundprinzip beruht, dass die Bedingtheit als gesamte verschiedene Klassen oder ‚Ordnungen‘ einschließt. Sangharakshitas Analyse ist jedoch in keiner Weise mit der Lehre des Buddha, wie wir sie in den Suttas finden, unvereinbar – und auch nicht mit dem, was anscheinend der Sinn der Kommentare selber ist.

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

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

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

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

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

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

*Kamma-niyāma*-Bedingtheit kommt ins Spiel, wenn Intelligenz reflexiv wird, das heißt fähig, die Vorstellung eines Selbst als Zentrums des Handelns und Erlebens zu bilden. Diese Bedingtheit besteht in jenen Regelmäßigkeiten, die man in der Beziehung zwischen selbstbewussten Akteuren und den Wirkungen ihrer Handlungen mit Körper, Rede oder Geist findet. Zweierlei Wirkungen treten im Bereich dieses *niyāma* hervor: äußere und innere. Während es eher schwierig ist, mit Sicherheit zu bestimmen, ob etwas, das uns zustößt, das Ergebnis früheren Handelns nach dem *kamma-niyāma* ist, können wir relativ leicht beobachten, wie unsere Taten den Geist in diesem Leben in seinem Wieder-Entstehen von einem Moment zum nächsten prägen.<sup>14</sup>

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

Der *dhamma-niyāma* erklärt nach den Quellkommentaren Ereignisse wie jene ‚Welt-Erdbeben‘, die sich in jedem wichtigen Abschnitt der Laufbahn eines jeden Buddha ereignen. Neuere Erörterungen im Theravada scheinen ihn als das Grundprinzip der Bedingtheit selbst einschließlich aller anderen *niyāmas* zu verstehen oder aber als eine Art Kategorie für ‚Sonstiges‘, also alles das, was in die anderen nicht hinein passt.<sup>15</sup> Sangharakshita hingegen sieht eine weitaus spezifischere Bedeutung in ihm. Der *dhamma-niyāma* umfasst jene bedingten Prozesse, mittels derer Buddhas entstehen. Diese Prozesse werden vor allem durch die Folge der ‚positiven‘ Faktoren dargestellt, die mit dem Stromeintritt aufkommen. Man könnte auch sagen, der *dhamma-niyāma* sei der Strom, in den man eintritt.

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

### ***Die zyklischen und progressiven Richtungen innerhalb der Bedingtheit***

Die *niyāmas* gliedern alle möglichen Regelmäßigkeiten bedingter Beziehungen und ordnen sie in eine Hierarchie von Bewusstseinsgraden ein, die sie unterstützen: vom anorganischen Nicht-Bewusstsein bis hin zum vollkommen Erleuchteten Geist – oder von jenen im Bereich des *utu-niyāma* bis zu denen im Bereich des *dhamma-niyāma*. Die einzelnen *niyāmas* sind aber keine getrennten Systeme, sondern wechselseitig auf komplexe Weise aufeinander bezogen. Das Wichtigste dabei ist es, dass Vorgänge im einen *niyāma* Vorgänge in einem anderen veranlassen können. Es kann Bewegung von einem niederen zu einem höheren geben – und sogar auch von einem höheren zu einem niederen. Damit können wir innerhalb der Gesamtheit von *pratītya-samutpāda* zwei Trends unterscheiden. Es gibt Vorgänge, die auf derselben Stufe bleiben und sich in einem ständig erneuerten Kreislauf bewegen, wie wir es am Zyklus von Geburt und Tod einer jeden Tiergattung oder in der Formation und Erosion von Gebirgen sehen können. Und es gibt jene Vorgänge, die von einem *niyāma* in den nächsten übergehen: Ob aufwärts, wenn beispielsweise Mikroorganismen aus der warmen

Suppe von Aminosäuren aufkommen (*bīja-niyāma*-Prozesse, die aus solchen des *utu-niyāma* hervortreten), oder abwärts, wenn beispielsweise ein Tier stirbt (*bīja-niyāma*-Prozesse, die wieder in solche des *utu-niyāma* zurückfließen<sup>5</sup>). Sangharakshita nennt diese horizontalen und vertikalen Richtungen innerhalb der Bedingtheit *zyklisch* und *progressiv* (wobei mit der Möglichkeit des Fortschritts zugleich die des Rückschritts impliziert ist).

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

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

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

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

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

Die unter dem *dhamma-niyāma* gefasste Folge bedingten Entstehens transzendiert das Selbst-Gewahrsein in der gleichen Weise, wie Selbst-Gewahrsein das instinktive Bewusstsein transzendiert. Sie entwickelt sich im Individuum unabhängig von egoistischen Willensregungen und entfaltet sich spontan in immer reicheren und befriedigenderen Formen. Sie ist nunmehr die hauptsächliche Motivationskraft des- oder derjenigen, in denen sie aufblüht und ersetzt zunehmend das alte, selbstbezogene Wollen, so verfeinert dieses auch

---

<sup>5</sup> Anmerkung des Übersetzers: Im Original spricht der Autor vom Aussterben einer Spezies als Beispiel für eine Abwärtsbewegung von einem zum nächst niedrigeren *niyāma*. Das Beispiel wurde in Absprache mit Subhuti geändert.

gewesen sein möchte. Es gibt weiterhin eine Motivation, aber sie stammt nun nicht mehr aus individuellem Wollen und dient nicht bloß den Interessen des jeweiligen Individuums. Aus diesem Blickpunkt betrachtet, ist sie das *bodhicitta*, eine überpersönliche, altruistische Motivationskraft – weshalb Sangharakshita *bodhicitta* als ‚Wille zur Erleuchtung‘ übersetzt, was diesen Aspekt unter seinen Merkmalen hervorhebt. Man erlebt es als einen Willen jenseits des eigenen Willens, der einen auf dieser Stufe ohne jegliche persönliche Bemühung weiter und höher trägt. Die eigene Wahl auf der Stufe dessen, was noch vom *kamma-niyāma* bleibt, besteht darin, sich an ihn anzugleichen oder mit ihm zu kooperieren.

### **Die *niyāmas* und die niedere und höhere Evolution**

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

Sangharakshita sieht in diesem Fortschreiten ein kontinuierliches Strömen, das er mit dem Evolutionsgedanken verbindet. Hier ist allerdings eine Warnung angebracht. Sangharakshitas Ausdrucksweise geht nicht mit irgendeiner bestimmten Evolutionstheorie einher und erst recht nicht mit einer Art von materialistischem Epiphänomenalismus, der Lehre, dass Bewusstsein bloß ein Nebenprodukt physiologischer Vorgänge sei. Das ist natürlich eine Ansicht, und zwar eine nihilistische. *Pratītya-samutpāda*, die ‚rechte Ansicht‘ des Buddha, rettet uns von diesen und anderen Ansichten, denn sie vermeidet jegliches Theoretisieren über die Prozesse um in uns und uns herum. Sie beschreibt nur, was wir beobachten können: Regelmäßigkeiten, die es uns ermöglichen zu sagen, „in Abhängigkeit von diesem entsteht jenes“, ohne dass wir dabei eine Frage nach dem Warum oder Wie stellen müssten.

Dieser theoretische Agnostizismus – ein Beispiel für die ‚metaphysische Zurückhaltung‘ des Buddha – gilt ebenso sehr für das, was Sangharakshita den fortschreitenden oder spiralförmigen Bedingtheitstrend nennt wie für den bloß zyklischen oder reaktiven. Das Hervortreten zunehmend komplexer und empfindungsfähiger Prozesse aus einfacheren, das zum Aufkommen ihrer selbst gewahrer Individuen und dann zur Entstehung höherer Bewusstseinsstufen führt, kann an zahlreichen Belegen in unserer Umgebung beobachtet werden, wenn wir dabei auch die Berichte der ‚Weisen‘ einschließen. Warum das geschieht oder wovon es angetrieben wird, ist keine Frage, die Buddhisten beantworten müssten. Ja, eine Antwort wäre mit ziemlicher Sicherheit nicht von Nutzen, um ein Dharmaleben zu führen; sie würde sehr wahrscheinlich irriige Meinungen über die Dinge einschließen, die den eigenen Fortschritt auf dem Pfad stören oder blockieren würden.<sup>16</sup> Das Einzige, was wir sagen müssen, ist, dass wir auf direkte Weise in uns und um uns herum sowie indirekt durch zuverlässige Berichte Regelmäßigkeiten beobachten können, die ein Fortschreiten von einfacheren und komplexeren und empfindungsfähigeren Organismen und weiter zu höheren menschlichen Zuständen und vielleicht sogar noch darüber hinaus ermöglichen.

Sangharakshita verbindet also den progressiven Trend im bedingten Geschehen mit dem Evolutionsbegriff, doch er hält diese Entsprechung nicht für unverzichtbar in seiner besonderen Darlegung des Dharma, zumal ihm bewusst ist, dass manche Leute den Begriff nicht mögen. Er stellt diese Verbindung einerseits her, um einen Gedanken zu nutzen, mit dem viele Menschen schon vertraut sind, und der ihnen ein allgemeines Bild von Entwicklung gibt, und andererseits, um ihnen zu einem besseren Verständnis des spirituellen Lebens zu

verhelfen, indem er es in einen größeren Zusammenhang stellt. Wenn wir sehen können, dass der fortschreitende Trend in der ganzen Natur wirksam ist, können wir erkennen, dass es eine Kontinuität von dem gibt, was wir selbst als Buddhisten zu tun versuchen, und dem, was um uns herum geschieht. Der Prozess der menschlichen Entwicklung ist ein natürliches Geschehen.

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

Erstens eine Phase der blinden Evolution von Sinnes- und Instinktbewusstsein im Rahmen der Arten; dies nennt er die ‚niedere Evolution‘ vom *utu-niyāma* bis zum Hervortreten des Selbst-Gewahrseins und somit des *kamma-niyāma*.

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

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

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

### ***Kosmische Zufluchtnahme***

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

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

Die motivierende Kraft, die in der vierten Phase wirkt, widersetzt sich aller Beschreibung. Doch sie führt zu einem Lebenswandel, der ausnahmslos wohltuend ist. Vermutlich verkörpert der Jina Amoghasiddhi die ‚Motivation‘ des erleuchteten Geistes: Er verkörpert das transzendente Gegenstück des *saṃskāra-skandha*, des Wollens; er ist das Oberhaupt der Karma-Familie, seine Weisheit ist die Alles-Vollendende, und sein Name bedeutet ‚Unaufhaltsamer Erfolg‘. In seinem Seminar über das *Tibetische Buch der Toten* sagte

Sangharakshita: „... das Handeln Amoghasiddhis steht für etwas sehr Subtiles und sogar Esoterisches. Es ist nicht einfach Handeln im gewöhnlichen, groben, offensichtlichen Sinn. ... Es wirkt auf ‚ungeahnte Weise‘.“ Vielleicht können wir uns dem Bewegungsimpuls in dieser Phase nicht weiter annähern: eine unfehlbare schöpferische Macht, die sich auf geheimnisvolle Weise regt, um den Nutzen aller zu bewirken.

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

Die biologischen, chemischen und physischen Prozesse auf noch niedrigeren Stufen lassen sich bestenfalls in einem höchst poetischen Sinn als Triebe oder Drang kennzeichnen, doch auch sie haben eine Dynamik, die, sofern geeignete Umstände vorliegen, zur Entstehung eines Organismus mit Sinnes-Intelligenz führt. Interessanterweise gibt die [englische] Übersetzung des *Atthasālinī*, eines der Texte, die von den *niyāmas* handeln, den *utu-niyāma* als ‚kalorische‘ oder ‚Wärme-Stufe‘ wieder, und genau so wurde er anscheinend gewöhnlich verstanden. In der *Abhidharma*-Theorie gilt Hitze als der *dhātu* oder das Element, welches Veränderung und Verwandlung hervorbringt. Das deutet auf den inneren Kraftimpuls selbst in der physischen und primitiven organischen Materie hin. Somit haben wir ein dynamisches Prinzip, das auf den Elementar-Stufen von ‚Hitze‘ verkörpert wird, auf der animalischen Stufe von instinktivem Verlangen, auf der menschlichen Stufe von Willen und auf der Stufe der Stromeingetretenen von *bodhicitta*.

Die Dinge auf diese Weise zu betrachten, bringt uns zu Schopenhauers Begriff des *Willens*, von dem Sangharakshita sagt, dass er sein eigenes Denken möglicherweise beeinflusst hat. Könnte der *dhama-niyāma* selbst der fortschreitende Bewegungsimpuls sein, der das gesamte Evolutionsgeschehen antreibt, seinen nicht mehr zu bremsenden Ausdruck beim Stromeintritt findet und von Buddhaschaft an gänzlich ungehindert ist? Man kann die Quellkommentare durchaus auf eine Weise lesen, die diese Deutung unterstützt. Wenn wir uns aber mit diesem so verlockenden Gebiet befassen, geraten wir gefährlich nah an eine Evolutionstheorie – anders gesagt, an eine Ansicht. *Pratītya-samutpāda* erlöst uns aus dieser Gefahr und erlaubt uns, bloß festzustellen, was wir beobachten können: In Abhängigkeit von dieser Stufe entsteht jene.<sup>17</sup>

Sangharakshita betrachtet das Fortschreiten als einen kontinuierlichen Impuls, der sich auf immer höheren Stufen manifestiert und seinen vollkommenen Ausdruck findet, sobald der *dhama-niyāma* ins Spiel kommt. Er riskiert es deshalb, poetisch von einer ‚kosmischen Zufluchtnahme‘ zu sprechen. Dieser Ausdruck bietet sich für Missverständnisse geradezu an und wurde manchmal – ob aus unangebrachter Begeisterung oder gleichermaßen unangebrachter Bestürzung – so verstanden, als impliziere er irgendwie eine bewusste Absicht auf Seiten des Kosmos. In Sangharakshitas Verständnis verweist er lediglich auf einen Impuls, den man auf jeder Stufe der Evolution vom geringsten Atom bis zur voll erblühten Bodhi sehen kann. Auf jeder Stufe gibt es die Möglichkeit, weiterzugehen – es gibt die Möglichkeit der ‚Selbst-Transzendierung‘, um einen Begriff zu benutzen, den wir an anderer Stelle in Sangharakshitas Werk finden. Dieser jederzeit mögliche Aufwärtsimpuls ist die ‚kosmische Zufluchtnahme‘, nicht mehr und nicht weniger.

Wenn diese Begrifflichkeit – und die mit ihr verbundene Redeweise von der niederen und der höheren Evolution – überhaupt irgendeinen Wert hat, dann liegt er darin, dass sie die Kontinuität dieses progressiven Trends und damit die Kontinuität unserer eigenen Anstrengungen auf dem Pfad mit Vorgängen aufzeigt, die überall um uns herum natürlich geschehen, sowie auch mit den Kräften, die sich im eigenen Geist des Buddha regen. Was man als einen Drang in sich spürt, ist nicht einfach zufällig. Es ist ein Trend, sogar ein Bewegungsimpuls in den Dingen, der nun im eigenen Bewusstsein hervortritt. Das Universum

kooperiert mit dir in deiner Bemühung, dem Pfad zu folgen – oder eher, deine eigenen bewussten Anstrengungen kooperieren mit dem evolutionären Trend im Universum.

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

### ***Vertrauen auf den progressiven Trend***

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

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

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

Dies ist das grundlegende gläubige Vertrauen, dass wir brauchen, um ein Dharmaleben führen zu können: einen Glauben an die karmische und die dharmische Ordnung der Bedingtheit. Es besteht keine Notwendigkeit für uns, an metaphysische Realitäten oder Akteure außerhalb der Erfahrung zu glauben – für Eternalismus ist kein Bedarf. Doch dieses Fehlen eines ewigen Wesens oder einer ewigen Macht muss keineswegs ein nihilistisches Gefühl nahe legen, dass es keine Bedeutung oder Ordnung oder Richtung im Leben gebe. Das gläubige Vertrauen, das wir für das Dharmaleben benötigen, entsteht aus dem, was wir mit klarer logischer Analyse feststellen und in jedem Moment unserer Erfahrung bestätigen können: Alles entsteht in Abhängigkeit von Bedingungen. Innerhalb jenes bedingten Entstehens gibt es eine fortschreitende Möglichkeit: Diese wiederum können wir, soweit es die niederen *niyāmas* angeht, in unserer Beobachtung der Natur verifizieren. Was den *kamma-niyāma* betrifft, können wir seine Kraft in unserem eigenen Leben erkennen: Wir können in uns die Macht unseres eigenen Entwicklungsdrangs spüren und bezeugen, wie förderliches Tun eine Höherentwicklung in unserem Bewusstsein bewirkt. Wenn wir keine direkte Erfahrung des *dharmā-niyāma* haben, können wir uns an unser Wissen über den Buddha und seine erleuchteten Schüler durch die Zeiten hinweg halten, denn der Buddha ist beispielhaft für, ja, er verkörpert die dharmische Bedingtheitsordnung. Über den Buddha und andere große Helden und Heldinnen des Dharma zu lesen und, soweit wir es können, ihre Worte zu studieren, stärkt unsere Überzeugung, dass es einen *dharmā-niyāma* gibt, an den wir uns selbst angleichen können, um so Freiheit vom Leiden zu finden.

## *Die niyāmas und das System der Meditation*

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

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

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

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



wir die dafür erforderlichen Bedingungen nicht durch Integration und positive Emotion geschaffen haben – wir haben nicht genug mit den niederen *niyāmas* und dem *kamma-niyāma* gearbeitet.

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

Der *dhamma-niyāma* funktioniert jenseits unseres Wollens, und deshalb müssen wir der Illusion eines unabhängigen Selbst entsagen, wenn er sich in uns manifestieren soll. Das ist die Aufgabe des Stadiums des spirituellen Todes. Durch Übungen wie die Kontemplation der Sechs Elemente durchschauen wir gezielt unsere Identifizierung mit uns selbst und geben sie auf.<sup>18</sup> Wenn wir durch die Entwicklung geeigneter Bedingungen unter dem *kamma-niyāma* ein ausreichend verfeinertes und empfindsames Gewahrsein geschaffen haben, eröffnet diese Entsagung einer festen Ich-Identität den Raum, in dem der *dhamma-niyāma* spontan durch uns hindurch wirken kann.

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

Das Stadium der Nicht-Übung, in dem wir ‚bloß sitzen‘, nimmt man parallel zu allen anderen Stadien des Systems der Meditation auf. In jedem Stadium hat es eine etwas andere Bedeutung, aber man kann sagen, dass es dem evolutionären Trend erlaubt, sich natürlich in uns zu entfalten, ohne dass man dazu irgendeine Anstrengung machen muss. Die Bemühung besteht hier nur darin, angesichts der Prozesse des eigenen Geistes wach zu bleiben, und dies mit einem tiefen Vertrauen auf den progressiven Trend der Wirklichkeit, wie man ihn, sei es auch noch so schwach, in sich selbst spürt.

### ***Der Buddha als Fokus gläubigen Vertrauens***

Das Dharmaleben, wie wir es hier mit dem System der Meditation beispielhaft veranschaulicht haben, beruht auf gläubigem Vertrauen in den progressiven Trend der Bedingtheit, wie er sich besonders in den *kamma-* und *dhamma-niyāmas* äußert. Um sich auf dem Pfad zu bemühen und seine vielen Hindernisse und Schwierigkeiten zu überwinden, benötigt man sozusagen Vertrauen auf den Mechanismus, der Fortschritt ermöglicht. Das ist aber nicht genug. Selbst dieses Vertrauen lässt sich nicht aufrechterhalten, wenn es nicht irgendeinen Fokus für die eigene Hingabe, ein höheres Ziel des eigenen Strebens gibt, zu dem man aufsehen und das man verehren kann.<sup>19</sup> Wenn es an einem solchen höheren Objekt andächtiger Hingabe mangelt,

muss Fortschritt als Fortschritt des Selbst erscheinen – was in Wirklichkeit überhaupt kein Fortschritt ist. Fortschritt ist letztendlich Fortschritt in Selbst-Transzendierung. Damit ein wahrhafter Fortschritt möglich ist, ob auf der Stufe des *kamma-niyāma* oder der des *dhamma-niyāma*, muss man das Selbst für etwas jenseits des Selbsts aufgeben, dem man dient und auf das man sich stützt.<sup>20</sup>

Sangharakshita sieht im historischen Buddha den Hauptfokus andächtiger Hingabe. Er glaubt, dass wir den Buddha, wenn wir die Integrität des Dharma erhalten wollen, fest im Zentrum halten müssen und es nicht zulassen dürfen, dass andere Gestalten ihn von seinem Platz verdrängen. Alle anderen Buddhas und Bodhisattvas haben ihre Bedeutung nur durch ihn: Sie sind imaginative Erkundungen der inneren Natur des Buddha, Personifizierungen seiner erleuchteten Eigenschaften. Alle Figuren auf dem von Sangharakshita gestalteten Zufluchtsbaum der Triratna-Gemeinschaft erhalten ihre Bedeutung durch Śākyamuni.<sup>21</sup>

Es geht hier nicht bloß um Respekt für unseren großen, menschlichen Lehrer und Wegweiser. Wenn wir uns wirklich an etwas hingeben wollen, muss es mehr als bloß menschlich sein. Der Buddha erreichte und verkörperte etwas, das unser menschliches Verstehen weit übersteigt. Aus diesem Grund macht Sangharakshita die provozierende Anregung, wir sollten im Buddha den buddhistischen Gott sehen – den ‚Gott, der nicht die Welt erschuf!‘<sup>22</sup> Dieser ironische Vorschlag stellt das humanistische Verständnis des Buddha in Frage und fordert uns auf, anzuerkennen, dass er ‚ganz und gar hinübergegangen‘ ist und in einer Sphäre weilt, zu der wir bisher keinen direkten Zugang haben. Andächtige Hingabe legt hier so etwas wie Ehrfurcht nahe – Ehrfurcht vor dem Heiligen oder Numinosen.

Andächtige Hingabe beginnt, wo rationales Verstehen ins Stocken gerät. Gläubiges Vertrauen in den Buddha Śākyamuni als unser Ideal und als Erfüllung des progressiven Trends im bedingten Geschehen übernimmt die Führung, wenn uns die rationalen Erklärungen ausgegangen sind. Rechte Ansicht in der Form von *pratītya-samutpāda* – im Sinne der zwei Trends und der fünf *niyāmas* verstanden – gibt uns das nötige Verständnis, damit wir dem Pfad folgen können. Sie bietet aber kaum Erklärungen an: Warum entsteht eine Sache abhängig von einer anderen? Was treibt die Evolution an? Vor allem gibt sie uns keinen Zugriff auf das, was jenseits des bloß Menschlichen liegt. Was ist die Natur der Erfahrung eines Buddha, zumal nach seinem Parinirvana? Sangharakshita ist vom *Gārava-Sutta* fasziniert und inspiriert, in dem wir lesen, dass sogar der Buddha die Notwendigkeit empfunden habe, etwas zu verehren und sich darauf zu stützen, und erkannt habe, dass er einzig und allein den Dharma verehren konnte. Ganz eindeutig ist an dieser Stelle mit Dharma nicht seine eigene Lehre gemeint, doch es muss auch mehr sein als ein Prinzip, denn man kann wohl kaum ein Prinzip verehren. Was also ist es, worauf der Buddha sich stützt?<sup>23</sup>

Wir müssen die Begrenzungen des rationalen Verstehens annehmen und uns vor einer Terminologie hüten, die das Unerklärliche zu erklären scheint und dabei unvermeidlich auf die verdinglichten Absoluta des Eternalismus verfällt. Wir sollten auch nicht in die Falle einer nihilistischen Ablehnung jeglichen Sinns und Werts geraten, nur weil wir die Grenzen des Verstandes erreicht haben. Der Buddhismus fordert uns auf anzunehmen, dass der Dharma unser rationales Verständnis transzendiert.<sup>24</sup> Er sei nicht vom ‚Erklärungswahn‘ besessen, meint Sangharakshita. Spirituell gesehen ist Sicherheit schlecht für uns, egal ob es um unsere eigene Erfahrung oder um die Natur der Dinge geht: In Unsicherheit liegt Weisheit.<sup>25</sup> Wie es in der *Ratnaguṇasaṃcayagāthā* heißt, steht der Bodhisattva auf einem Standpunkt, der ungestützt ist. Man muss akzeptieren, dass es ein Mysterium jenseits dessen gibt, was Verstand und Vernunft uns zu erzählen vermögen. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“<sup>26</sup>

Die Tatsache, dass der Verstand begrenzt ist, besagt nicht, dass man sich jenem Mysterium nicht nähern und in es eintreten könnte, nur muss man das mit einem andern Vermögen als dem Verstand tun. Dieses Vermögen ist die spirituelle Imagination, die den Verstand transzendiert und die Sprache von Ritual und andächtiger Hingabe, von Dichtung und Kunst, von Symbol und Archetypen benutzt, besonders in Gestalt der visionär geschauten Buddhas und Bodhisattvas des *sambhogakāya*.<sup>27</sup> Die Buddhas und Bodhisattvas führen uns in die

Tiefen des Buddha selber; sie schenken uns eine flüchtige, imaginative Ahnung von seiner Erleuchtung und eine Beziehung dazu.

Die Notwendigkeit, das, was der Buddha ‚verehrte und worauf er sich stützte‘, mit einem gewissen Inhalt zu füllen, wurde nach Sangharakshita in den *Sukhāvātī-vyūha-Sūtras* durch das Bild des Buddha Amitabha umgesetzt, der gewissermaßen der Buddha jenseits des Buddha ist–. Was sogar der Buddha verehrt, kann nicht bloß ein Korpus von Lehren und auch nicht einfach ein Prinzip, aber auch keine Art ewiger Schöpfergott sein. Wir missverstehen es aber, wenn wir es für etwas Unpersönliches halten. Sangharakshita sagt, wenn wir es für unpersönlich halten, werde es sich für uns als sub-personal ‚anfühlen‘, weil unsere gewöhnliche Erfahrung nur die Kategorien des Personalen und des Sub-Personalen kennt (wenn man will: einerseits des *kamma-niyāma* und andererseits des *utu-, bīja-* und *mano-niyāma*.) In *Die drei Juwelen* schrieb Sangharakshita: „Der *dharmakāya* ist nicht etwa in dem Sinne nicht-personal, dass er Personalität ganz und gar ausschließt, denn durch eine solche Aussage würde man ihn mit einem von zwei gegensätzlichen Begriffen identifizieren. In Wahrheit ist es so, dass der *dharmakāya*, weil er von absoluter Realität [!] nicht verschieden ist, schlechthin alle Gegensätze transzendiert.“<sup>28</sup> Insofern als es für uns fast unmöglich ist, irgendetwas zu durchdenken, das nicht zum einen oder anderen dieser beiden Gegensätze gehört, ist es richtiger, wenn wir uns den Gegenstand der Verehrung des Buddha als supra-personal statt als personal oder sub-personal denken – oder besser: schöpferisch einbilden (*imagine*). Genau dies veranschaulicht die Gestalt des Buddha Amitabha: der ewige Buddha, zu dem sogar der historische Buddha aufschaut. Sein Bild gibt der lichtvollen Einbildung Nahrung, die an der Stelle die weitere Führung übernimmt, wo der Verstand seine höchste Flugbahn erreicht hat.

Doch Symbole und Archetypen sind mehrdeutig. Auch diese Gestalten der visionären Schauung können in die Irre führen, es sei denn, sie sind mit einem klaren Ausdruck und Verständnis von Rechter Ansicht verbunden – schließlich können auch Selbstmordattentäter von Archetypen inspiriert sein.<sup>29</sup> Sangharakshita hält dafür, dass alle buddhistischen Archetypen im Bild des historischen Buddha, des Verkünders von *pratītya-samutpāda*, verankert sein müssen. Die volle Bedeutung der archetypischen Buddhas und Bodhisattvas kann nur dann klar erkannt werden, wenn man sie durch den Buddha Sakyamuni sieht, dessen innere Wirklichkeit sie veranschaulichen und aus dessen geschichtlicher Persönlichkeit sie hervorgetreten sind.

Für Sangharakshita ist die Gestalt des geschichtlichen Buddha der Schlüssel. Statt unsere Zuflucht in Abstraktionen zu suchen, sollten wir uns seinem Leben und seiner Lehre zuwenden, um daraus die Zuversicht und den Mut zu schöpfen, die wir benötigen, um den Dharma zu üben, ohne gefährdet zu sein, uns in Ansichten zu verirren.<sup>30</sup> Wir können tiefer in das Mysterium seiner Erleuchteten Natur eintauchen, wenn wir über die archetypischen Buddhas und Bodhisattvas, die seinen inneren Charakter verkörpern, kontemplieren und sie verehren. Auf diese Weise machen wir uns unsere höheren Imaginationen jenseits des bloßen Verstandes und der Emotionen zunutze. Der Buddha Śākyamuni ist beispielhaft für den Pfad, und er verkörpert das der Realität eigene Geschehen, das Buddhaschaft ermöglicht. Wenn wir über den Buddha kontemplieren, halten wir uns die Tatsache vor Augen, dass das progressive Potenzial der Bedingtheit immer gegenwärtig ist und sich verwirklicht, wenn wir uns dazu entschließen, die Bedingungen zu schaffen, von denen seine Entfaltung abhängt. Rechte Ansicht besteht darin, dies klar zu sehen – ohne den Eternalismus verdinglichter Abstraktionen oder den Nihilismus einer sinn- und wertlosen Welt. Dies ist die ‚philosophische‘ Grundposition der Triratna-Gemeinschaft, soweit sie Sangharakshitas besonderer Darlegung des Dharma folgt.

---

## Anmerkungen

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

- <sup>1</sup> In diesem Zusammenhang zitiert Sangharakshita einen sehr interessanten Ausspruch von William Blake: „Alles, was man glauben kann, ist ein Bildnis der Wahrheit.“  
Von sich selbst sagt er: „Wenn ich Schopenhauer lese, werde ich zum Schopenhauerianer; wenn ich Plotin lese, werde ich ein Neuplatoniker.“ Er sagt, dass er sich zunächst einfühlt und seine kritischen Fähigkeiten erst später einbezieht. Das trifft auch für buddhistische Lehren zu.
- <sup>2</sup> Wenn man seine Darlegung derartiger Lehren betrachtet, sollte man einen weiteren Punkt im Auge behalten: Sangharakshita stellte den Buddhismus auf Grundlage der auf Englisch verfügbaren Forschungsergebnisse der jeweiligen Zeit dar. Während der letzten 50 Jahre hat sich die Buddhologie sehr viel weiter entwickelt, und inzwischen wissen wir vieles über die Ursprünge beispielsweise des Mahāyāna, die Lehren und die Entwicklung des Yogācāra und sogar die Evolution des Pālikanon, was noch nicht bekannt war, als er seine Vorträge und Seminare über diese Themen hielt. Wir müssen deshalb ebenso die neuesten und gut abgesicherten Forschungsergebnisse der Philologie und Textgeschichte berücksichtigen wie auch Sangharakshitas Zweck und Einstellung, wenn er über buddhistische Überlieferungen spricht.
- <sup>3</sup> Siehe *Brahmajāla-Sutta*, DN 1.3.32: Der Buddha bezeichnet hier alle die Sichtweisen als „nur das Gefühl (*vedanā*) derer, die nicht erkennen und sehen ...“ und verfolgt anschließend die Kette der *nidānas* rückwärts von *vedanā*. (Vergleiche auch: *Buddha. Auswahl aus dem Palikanon*. Übersetzt von Paul Dahlke, Wiesbaden o.J., S. 304.)
- <sup>4</sup> Siehe besonders das *Kaccānagotta-Sutta*, SN 12.15.
- <sup>5</sup> DN 1.
- <sup>6</sup> Der Buddha sieht in der „Zurechtrückung“ oder „Begradigung“ der Ansichten (*diṭṭhi ca ujukā*) gemeinsam mit der vollständigen Läuterung der Moral die „Läuterung des Anfangspunkts heilsamer Zustände“, welche ihrerseits die Grundlage für die Übung der *satipaṭṭhānas* bildet. SN47.3.
- <sup>7</sup> Zum Beispiel KN.Sn.IV.8&9 (*Pasūra-Sutta* und *Māgandiya-Sutta*).
- <sup>8</sup> MN72: *Aggi-Vacchagotta-Sutta*.  
Spätere Überlieferungen, insbesondere jene, die von Nāgārjuna initiiert worden waren, zeigten, dass er nicht nur deshalb nicht antwortete, weil es nicht nützlich war, sondern dass jede mögliche Antwort zum Widerspruch in sich führen musste: Aufgrund der Vorannahmen, auf denen sie beruhten, waren die Fragen selber das Problem.
- <sup>9</sup> MN26.12.
- <sup>10</sup> Zu jener Zeit hielt Sangharakshita seine Verwendung solcher Begriffe natürlich für durchaus gerechtfertigt, wenn er auch heute viele von ihnen nicht mehr benutzen würde. So wurde er beispielsweise häufiger aufgefordert, seine Begriffswahl „das Unbedingte“ zu begründen, ganz besonders im Bezug auf Nirvāna, da er doch zugleich behauptete, Nirvāna sei der eben noch vorstellbare Endpunkt eines bedingten Geschehens. Er spricht sich selbst auf brillante Weise frei, indem er zwischen räumlichen und zeitlichen Bildern sowie zwischen lehrmäßigen und methodologischen Gesichtspunkten unterscheidet. Aus der Perspektive von jemandem betrachtet, der oder die es erlangt hat, ist Nirvāna unbedingt (oder genauer: „nicht hergestellt“ oder „nicht zusammengefügt“, was eine etymologisch genauere Übersetzung von *asaṃskṛta* ist) in einem räumlichen Sinn, insofern als es „unteilbar“ oder aus nichts zusammengefügt ist. Aus der Sicht aber von jemandem, der oder die sich aufgemacht hat, es zu erlangen, ist es bedingt, insofern als die Erfahrung von Nirvāna am Ende einer zeitlichen Folge bedingt entstandener Zustände eintritt. So bedeutsam dies sein mag, ist es doch vielleicht gar nicht nötig, sich auf diese Weise mit dem Begriff zu befassen. In den Suttas benutzt der Buddha das Wort „unbedingt“ – bis auf eine Ausnahme, und dabei handelt es sich wahrscheinlich um eine späte Hinzufügung zum Kanon – in der Bedeutung *nicht bedingt von etwas Bestimmtem*, nämlich gewöhnlich Gier, Hass und Verblendung. Dieser Gebrauch des Begriffs scheint von späteren Buddhisten in eine Abstraktion umgewandelt worden zu sein. Sangharakshita nahm diese Abstraktion auf und interpretierte sie auf plausible Weise.  
(Um mehr über *asaṃskṛta* [*asaṃkhata*] in den Suttas zu finden, siehe SN43: *Asaṃkhatasamyutta*. Die Ausnahme findet sich in AN152. Mit Dank an Sagaramati, der diesen Punkt seit vielen Jahren zu Recht betont hat!)  
Eine gleichartige Veränderung von einer nicht-metaphysischen Verwendung im Sutta-Piṭaka zu einer metaphysischen im Abhidhamma und den Kommentaren ist am Verständnis und in der Deutung des Begriffs *Nibbāna* erkennbar. Anfangs ist er ein Bild – „kühl werden“ – für eine „psychische“ Erfahrung, und allmählich nimmt er metaphysische Bedeutung an.
- <sup>11</sup> Es ist in dem Sinn keine Ansicht, als es eher eine Beschreibung der grundlegenden, in allen Dingen erkennbaren Eigenschaft ist als eine allumfassende Wirklichkeit, die sozusagen alle Dinge enthält.
- <sup>12</sup> Im *Atthasālinī*, Buddhaghosas Kommentar zum *Dhammasaṃgaṇi* des Abhidhamma-Piṭaka (siehe englische Übersetzung, *The Expositor*. S. 360), sowie in seinem Kommentar zu DN14.1.17, *Mahāpadāna-Sutta*.
- <sup>13</sup> Sangharakshita begegnete den fünf *niyāmas* zuerst in den Schriften der britischen Gelehrten Caroline Rhys Davids, deren wachem Blick für wichtige Einzelheiten wir in der Triratna-Gemeinschaft erheblichen Dank schuldig sind. Siehe: Caroline Rhys Davids, *Buddhism*.  
Interessanterweise kannte auch Dr. Ambedkar dieses ansonsten wenig bekannte Schema. Vielleicht hatte er es ebenfalls bei Frau Rhys Davids gefunden. Er nutzt es besonders, um zu zeigen, dass das Kastenwesen nichts mit Karma zu tun hat. Siehe *The Buddha and His Dhamma*, Buch III, Teil 3, Abschnitt 6: *To believe that Karma is the instrument of Moral Order is Dhamma*.
- <sup>14</sup> Hier handelt es sich um einen Einblick in die sehr komplexe Wechselbeziehung zwischen den *niyāmas*, denn der *kamma-niyāma* zeitigt seine Wirkungen teilweise durch die niedrigeren *niyāmas*. Man könnte viel mehr hierzu und zur Übertragung karmischer Wirkungen von einem in ein anderes Leben mittels der anderen *niyāmas* ausführen wie auch über den *dhamma-niyāma* und seine Beziehung zu den übrigen.

- <sup>15</sup> Siehe *The Niyāma Dipani* (the Manual of Cosmic Order) von Mahathera Ledi Sayadaw. Download unter: <http://web.ukonline.co.uk/buddhism/ledinyama.htm>
- <sup>16</sup> Der Buddha betont diesen Punkt wieder und wieder. Beispielsweise ermahnt er seine Schüler, nicht ‚über die Welt nachzusinnen‘, das heißt über ihren Ursprung und ihre Funktionsweise, weil das ‚nicht förderlich [ist, sondern] irrelevant für das Wesentliche des heiligen Lebens, und nicht zu Abkehr, zu Leidenschaftslosigkeit, zum Erlöschen, zu Frieden, zu direkter Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nibbāna führt‘. Er fordert uns auf, über die Vier Edlen Wahrheiten nachzudenken: darüber, wie Leiden enden kann. SN56.41.
- <sup>17</sup> Siehe hierzu auch Sagaramatis wichtigen Aufsatz *Three Cheers for Tanhā*. Download unter <http://www.westernbuddhistreview.com/vol2/tanha.html>
- <sup>18</sup> Sangharakshita betont, es sei wichtig, sie nicht bloß zu durchschauen sondern ihrer aktiv zu entsagen, da Einsicht andernfalls nicht tief genug in unsere Erfahrung eindringt. Die gefühls- und erkenntnismäßigen Aspekte der Verblendung sind eng ineinander verwickelt, doch es ist leicht, uns selbst dahingehend zu täuschen, wir hätten sie durchschaut, wenn wir nur eine uns selbst schmeichelnde intellektuelle Anpassung vorgenommen haben.
- <sup>19</sup> Dies ist der Punkt, den Dr. Ambedkar anscheinend betont, wenn er darauf besteht, dass Moral (die er mit dem Dhamma gleichsetzt) ‚heilig‘ sein muss. Er begründet dies so, dass die meisten Menschen ohne eine heilige Ehrfurcht auf ihre Eigeninteressen und damit auf die Unmoral der Mächtigen zurückfallen würden. Zweifellos bedarf das Wort „heilig“ (*pavitra* auf Hindi) im indischen Kontext keinerlei Erklärungen. Es ist der Sinn für etwas jenseits des menschlichen Verstehens, das von erhabener, Ehrfurcht gebietender und überwältigender Macht und Großartigkeit ist und unsere Verehrung und Hingabe fordert. *The Buddha and His Dhamma*. Buch IV, Teil 1, Abschnitt 6: *Mere Morality is not Enough. It must be Sacred and Universal*.
- <sup>20</sup> Das ist ständig erforderlich, doch es ist ganz besonders nötig wegen des vorherrschenden nihilistischen Materialismus eines Großteils der modernen Kultur sowie des weit verbreiteten Ethos der Selbstverwirklichung – der Verwirklichung eines an nur diese eine Leben gebundenen Selbst.
- <sup>21</sup> Kürzlich hat Sangharakshita bekanntlich sein Verständnis des Zufluchtbaums der Triratna-Gemeinschaft neu bedacht – ein weiteres Beispiel dafür, wie sich seine Lehre weiter entfaltet. Er sieht die Hauptbedeutung des Zufluchtbaums nun in der Zuflucht zum historischen Buddha Śākyamuni. Die Lehrer der Vergangenheit befinden sich nicht als Zufluchten auf dem Baum, sondern als „bedeutende spirituelle Heroen des Buddhismus“, als Schüler des Buddha, die wir durchaus tief respektieren mögen, ohne aber ihre Lehren unkritisch zu übernehmen. Die Lehrer der Gegenwart stehen für den unmittelbaren spirituellen Hintergrund der Triratna-Gemeinschaft und sind ebenfalls nicht selber Zufluchten. Natürlich sind die Lehrer der Vergangenheit und Gegenwart gleichermaßen verehrungswürdig – Sangharakshita nennt den Baum nunmehr den Baum der Zuflucht und Verehrung. Alle übrigen Gestalten wie auch jene, über die Angehörige des Triaratna-Ordens in ihrer Sādhana-Übung meditieren, sind Archetypen der Erleuchtung. Wenn wir zu ihnen als Archetypen der Erleuchtung Zuflucht nehmen, nehmen wir in Wahrheit Zuflucht zu Śākyamuni, weil wir durch ihn von der Erleuchtung wissen, die sie personifizieren. Milarepa und Padmasambhava sind übrigens eher problematisch, da sie auf dem Baum als „spirituelle Heroen“ erscheinen und in ihren jeweiligen Sādhanas als Archetypen der Erleuchtung – was letztlich darauf beruht, dass man ihre historischen und archetypischen Merkmale voneinander unterscheiden kann. Sangharakshita weist hier auf einige sehr wichtige Punkte hin, die uns wenig überraschend vorkommen mögen. Sie verdienen, viel ausführlicher behandelt zu werden. Der wichtigste Punkt ist dabei die Notwendigkeit, den zentralen Platz Śākyamunis im buddhistischen Leben als Schnittpunkt des Historischen mit dem Überhistorischen anzuerkennen und zu bewahren. Seinen zentralen Platz zu erhalten, ist lebenswichtig für die künftige Einheit des Triratna-Ordens – ja für die Zukunft des Buddhismus in der ganzen Welt – aber auch, um das Gleichgewicht zwischen klarem Verstehen und imaginativer Begeisterung zu bewahren, das nur in dieser Gestalt vereint werden kann.
- <sup>22</sup> Anscheinend bemerkten christliche Missionare, als sie nach Thailand kamen, dass es auf Thai kein Wort für Gott gab, und so prägten sie die Formulierung „der Buddha, der die Welt geschaffen hat“. Eingermaßen verschmitzt schlug nun Sangharakshita vor, man könnte den Buddha auch den „Gott, der nicht die Welt erschaffen hat“ nennen. Das ist keineswegs weit hergeholt. Der Begriff „Gott“ hat drei Hauptaspekte: Schöpfer, Hüter der moralischen Ordnung und Ideal. Die Schöpfungsfrage stellt sich für Buddhisten nicht. Auch benötigen sie keine belohnende oder bestrafende kosmische Behörde, denn die moralische Ordnung ist etwas Natürliches, das in Form der *kamma-niyāma*-Konditionalität in die Wirklichkeit eingebaut ist. Der Buddha ist aber unser Ideal und verkörpert das Ziel unseres spirituellen Lebens. Nur durch ihn konnten wir dem Dharma in diesem Leben überhaupt begegnen. In dieser Hinsicht nimmt er für uns somit die Stelle ein, die Gott in den theistischen Religionen innehat, und wir sollten uns nicht der Gelegenheiten zur andächtigen Hingabe berauben, nur weil wir zimperlich im Hinblick auf Gott sind – selbst wenn wir mit zweifellos gutem Grund Sangharakshitas ironisch gemeinte Terminologie nicht übernehmen!
- <sup>23</sup> Im *Gārava-Sutta* erkennt der Buddha, unmittelbar nach seiner Bodhi, dass es eine Quelle des Leidens ist, wenn man nichts „verehren und sich darauf stützen“ kann. Er sieht, dass es niemand Lebenden gibt, zu dem er aufsehen oder auf den er bauen könnte, und so entscheidet er sich, von nun an den Dharma zu verehren und sich auf den Dharma zu stützen. SNI.6.2. Sangharakshita fragte sich, was Bhikkhu Bodhi wohl gedacht haben mochte, als er dieses bemerkenswerte Sutta übersetzte, das in der Theravada-Überlieferung anscheinend nur wenig kommentiert worden ist. Es stellt uns durchaus vor ein Mysterium, dass sogar der Buddha etwas „verehren und sich darauf stützen“ muss.
- <sup>24</sup> „Berechtigterweise verursacht es Bestürzung in dir, Vaccha, berechtigterweise verursacht es Verwirrung in dir. Denn dieses Dhamma, Vaccha, ist tiefgründig, schwer zu sehen und schwer zu verstehen, friedvoll und erhaben, durch bloßes Nachdenken nicht zu erlangen, von den Weisen selbst zu erfahren. Es ist schwer für dich, es zu verstehen, wenn du eine andere Ansicht hast, eine andere Lehre akzeptierst, eine andere Lehre für richtig hältst, eine andere Übung verfolgst und einem anderen Lehrer folgst.“ *Aggi-vacchagotta-Sutta*, MB72.18 (Kay Zumwinkels Übersetzung nach Bhikkhu Bodhis Übersetzung).
- <sup>25</sup> Das sollten wir auch auf unser Denken und Sprechen über unser eigenes spirituelles Leben anwenden. Wir sollten nicht voreilig versuchen, das, was beispielsweise in unserer Meditation aufkommt, in die Zwangsjacke der buddhistischen Terminologie zu pressen und überlieferte Etiketten zur Beschreibung dessen, was passiert ist, benutzen. Noch sollten wir versuchen, unsere Erfahrung dahingehend zu justieren, dass wir sie in dieses oder jenes hierarchische Schema einpassen. Sangharakshita sagt, wir mögen überlieferte Begriffe schlicht vergessen und, sofern es überhaupt tatsächlich hilfreich ist,

---

von dem zu sprechen, was geschehen ist, sollten wir die „rohe“ Erfahrung einfach, so gut wir es vermögen, beschreiben. Oft werden „Behauptungen [über eigene Verwirklichungen]“ durchaus unschuldig aufgestellt, indem man sich aufgrund eigener Unzulänglichkeit hinsichtlich Ausdruck und Verständnis der nächstbesten Bezeichnung bemächtigt, die angemessen scheint.

<sup>26</sup> *Ratnagaṇaṣaṃcayagāthā*, II.3; Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Satz 7; Schlussworte des Werks.

<sup>27</sup> In unseren Gesprächen wies Sangharakshita darauf hin, wie die *Vertrauenserweckung* (*Mahāyāna-Śraddhotpāda-Śāstra*), ein chinesisches Werk, das apokryph Asvagoṣa zugeschrieben wurde, zunächst mit sehr komplexen metaphysischen Ausführungen einige verzwickte Probleme zu erklären versucht, die sich aufgrund seiner eigenen Vorannahmen gestellt hatten, und anschließend zu einem dichterischen Bild Zuflucht nimmt, um zu veranschaulichen, worauf es ankommt: *Samsāra* und *Nirvāna* wechselseitig mit Duft zu durchdringen. Dieses Bild vermittelt etwas von echter spiritueller Tragweite, wovon sich Sangharakshita sehr angesprochen fühlte, während die philosophischen Argumente eher irrelevant und sogar gefährlich wirken. In gleicher Weise meint Sangharakshita, Plato sei dann am besten, wenn er mittels eines Mythos kommuniziere wie zum Beispiel dem Höhlengleichnis in der *Politeia* (Der Staat) und Diotimas Lehre über die Göttlichkeit der Liebe im *Symposion* (Das Gastmahl).

<sup>28</sup> Die drei Juwelen. Ideale des Buddhismus, Essen 2007, S. 53f.

<sup>29</sup> Eine kurze Suche nach Webseiten mit Gestalten aus dem buddhistischen archetypischen Pantheon führt zu vielen Hinweisen, die nichts mit dem Dharma zu tun haben. Buddhistische Gestalten werden für allerlei New Age-, esoterische und psychologische Zwecke benutzt – und das oft mit der Behauptung von Autorität und Überzeugung.

<sup>30</sup> Sangharakshita schlägt vor, Angehörige der Triratna-Gemeinschaft sollten beim Lehren und Üben die *Jātakas* viel mehr nutzen, vor allem die kanonischen *Jātakas*, da diese das lange Ringen über viele Lebzeiten hinweg darstellen, das der Erleuchtung des Buddha voranging. Daraus gewinnen wir für unsere eigenen spirituellen Bemühungen eine gewisse Vorstellung sowohl vom Umfang des zu Leistenden als auch von seinem Wunder. Die Geschichten veranschaulichen, wie der Bodhisattva in einem Leben nach dem anderen die ‚Führung übernahm‘, sei es als großer König im Dienst seines Volks oder als Weiser, der die entscheidende Weisheit zur Rettung der Lage beiträgt. Das gibt ein inspirierendes Beispiel für das, was zu tun ist.