

Der Buddha-Dharma in einem säkularen Zeitalter

- Bhikkhu Bodhi -

Die Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg führte vor kurzem eine internationale Konferenz mit renommierten RednerInnen zum Thema „Buddhismus in Dialogue with Contemporary Societies“ durch. Als Eröffnungsredner war der Ehrwürdige Bhikkhu Bodhi, nachfolgend Bhante genannt, geladen. Bhante gehört derzeit mit seinen 45 Jahren als buddhistischer Mönch zu den wohl bekanntesten westlichen Übersetzern und Gelehrten der Theravada Tradition. Der nachfolgende Beitrag versucht die Grundzüge seines Beitrags, den er nachfolgend auch in einer Veranstaltung der Suttanta Gemeinschaft in der Buddhistischen Gesellschaft Hamburg wiederholte, zu skizzieren. Ein Ausgangspunkt für Bhantes Überlegungen waren zwei miteinander verknüpfte Fragen. Erstens, warum der Buddhismus genau in den 1960er Jahren seine anfängliche Blütezeit im Westen erfuhr. Und zweitens, warum der Buddhismus im Westen weitgehend eine Wende vollzogen hat, die sich als säkularer Buddhismus bezeichnet. Dabei sieht Bhante kaum Ursache in historischen Besonderheiten, sondern eher in Veränderungen eines kulturellen Bewusstseins, das viele Menschen im Westen zu einer Offenheit und Annahme des Buddhismus führte. Faktoren wie der Verlust eines Glaubens an etablierte Religionen des Westens, die aufkommende Verwendung der Psychotherapie, die sich mit der Ratlosigkeit und Entfremdung des modernen Lebens beschäftigt, aber auch die Angebote eines wissenschaftlichen Verständnisses des Geistes, trugen dazu bei. Psychedelische Drogen fanden in dieser Zeit Verwendung, verborgene Dimensionen des Geistes zu erschließen und stimulierten ein Interesse an östlicher Spiritualität. Therapeutische Bemühungen förderten die Überzeugung, dass der Schlüssel zum persönlichen Glück eine Veränderung des menschlichen Geistes erfordert, eine Veränderung in der Tiefe des Erlebens. Seit eine kulturelle Avantgarde dazu kam, den Geist als die ultimative Quelle von Sinn und Zweck zu sehen, wurde die Notwendigkeit einer radikaleren Methode innerer Transformation sichtbar, die allein durch psychedelische Drogen nicht erreicht werden konnte. Folglich wandten sich viele den aufkommenden Formen der Psychotherapie zu, andere suchten in Meditation ein Mittel innerer Transformation zu finden, was letztlich zu einer breiten Annahme des *Dharma* führte.

Drei zeitgenössische Ansätze

Dieser kurze Überblick zeigt, warum der Aufschwung westlichen Interesses am Buddhismus in den 1960er Jahren auf einer weitgehend säkularen Form existenzieller und psychologischer Fragen konzentriert war und weniger dem Streben nach transzendenter Befreiung galt. Bhante argumentiert, dass die buddhistischen Pioniere der 1960er Jahre sich überwiegend einer säkularen Ausrichtung angenähert haben und weniger von einer Lösung der religiösen Suche des Menschen motiviert waren. Dass der Buddhismus diese Art von Anziehungskraft ausüben konnte, liegt auch daran, dass seine nicht-theistische Lehre von Anfang an außerordentlich *säkular* erschien. Besonders anziehend war, dass der Buddhismus eine klare Analyse des menschlichen Leidens und

ein Programm des mentalen Trainings bot, das solche Ziele wie Selbsterkenntnis, innerer Friede, Glück und gesteigerte Bewusstseinszustände zu ermöglichen schienen.

Da eine wachsende Zahl von Menschen im Westen Formen buddhistischer Praxis aufnahmen, erweiterte sich der bereits schon bunte Wandteppich möglicher buddhistischer Traditionen unter westlichen Buddhisten gewaltig, der dadurch die Spaltungen zwischen den vorhandenen buddhistischen Traditionen noch erweiterte. Ein erschwerender Faktor war die Einführung unterschiedlicher modernisierender und säkularisierender Stränge in allen Traditionen. In der Anfangsphase wurde der säkulare Ansatz, die Art und Weise, wie viele im Westen ihren eigenen Horizont des Verstehens in ihre Begegnung mit dem *Dharma* einbrachten, wahrscheinlich kaum wahrgenommen. Aber ein entscheidender Bruch mit buddhistischer Tradition trat da auf, wo eine Version des *Dharma*, die sich ‚*Säkularer Buddhismus*‘ nannte, entstand. Dieser Ansatz ist vielleicht am deutlichsten in *Stephen Batchelors* Arbeiten artikuliert, aber nicht auf diese beschränkt.

Bhante nennt diese beiden Lager vorläufig - obwohl diese Ausdrücke problematisch sind, ‚*traditioneller Buddhismus*‘ versus ‚*säkularer Buddhismus*‘, und versteht diese als Endpunkte eines Spektrums von möglichen Orientierungen. Der traditionelle Buddhismus sieht das menschliche Leben buchstäblich eingebettet in die anfangslose Kette von Wiedergeburten, *saṃsāra* genannt, die nicht nur vergangene und zukünftige Leben beinhaltet, sondern mehrere Ebenen der Existenz oberhalb und unterhalb der menschlichen Ebene umfasst. Das Leben in allen diesen Bereichen ist *dukkha*, Leiden. Der Buddha erschien in der Welt, um den Ausweg aus diesem Dilemma zu finden, den Weg, der zu *Nirvāṇa* führt. Und zwar nicht lediglich als einen Zustand von erhabenem Frieden und Glückseligkeit, sondern einen unbedingten Zustand jenseits der Wiedergeburtsskette.

Die meisten traditionellen Praktizierenden hoffen, von Leben zu Leben allmählich Fortschritte zu machen, bis ihre Fähigkeiten reif genug sind, das endgültige Ziel zu erreichen. Jene mit gereiften Fähigkeiten mögen bestrebt sein, die Seligkeit des *nibbāna* in eben diesem Leben zu verwirklichen. Für Anhänger des *Mahāyāna*-Weges heißt das, versucht zu sein, die *Paramitas* über viele Äonen hinweg zu entwickeln, bis sie Erleuchtung erlangen. Aber was Praktizierende aller klassischen buddhistischen Schulen gemeinsam haben, ist ein Grundverständnis von Wiedergeburt und *Karma*, das als moralische Kraft Konsequenzen hat, die weit über das gegenwärtige Leben hinausgehen. Säkulare Buddhisten dagegen setzen auf unsere unmittelbare existenzielle Situation, ohne sich auf Annahmen über ein vergangenes und zukünftiges Leben zu stützen. Sie akzeptieren in der Regel nicht die klassische Lehre von Wiedergeburt und *Karma* oder einen Zustand der Befreiung, sondern betonen, dass durch die buddhistische Praxis eine relative Freiheit von Gier, Hass und Verblendung erreicht werden kann. Die meisten von ihnen sehen in Wiedergeburt lediglich einen Überrest alt-indischer Metaphysik, die aus dem *Dharma* gelöscht werden sollte, um in Übereinstimmung mit heutiger naturalistischer Weltanschauung gebracht zu werden. Für Bhante muss diese alte Dichotomie eines traditionellen und eines säkularen Buddhismus durch eine dritte Alternative ergänzt werden, die tatsächlich der häufigste Ausdruck des heutigen *Dharma* ist. Und diese nennt er ‚*immanenter Buddhismus*‘. Damit meint er einen Buddhismus, der die Lehraussagen vermeidet und sich fast

ausschließlich auf existenzielle und psychologische Ziele beschränkt. Vertreter dieser Richtung sehen Buddhismus als ein praktisches Mittel für innere Wandlung, Heilung unserer Beziehungen, das Finden innerer Tiefe mit anderen Menschen und der natürlichen Welt und die Heilung innerer Wunden. Während die Befürworter des säkularen Buddhismus ausdrücklich traditionell buddhistische Ansichten ablehnen, behandeln Vertreter des Immanenten diese Überzeugungen lediglich als irrelevant. Dafür benötigen sie keine rationalen Gründe oder Kategorien die wahr oder falsch, gültig oder ungültig sind. Während die Säkularisten die Texte des klassischen Buddhismus studieren und neu zu interpretieren versuchen, zeichnen die Immanenten nur das nach, was direkt ihren Zwecken dient. Dabei wird buddhistische Meditation mit Techniken von humanistischen Modellen der Psychotherapie erklärt. Einige lehnen sogar das Label *Buddhist* ganz ab und argumentieren, dass der Buddha selbst kein Buddhist war, bzw. nicht den Buddhismus sondern den *Dharma* gelehrt habe.

Obwohl Bhante diese eindeutige Bezeichnung verwendet, sieht er den immanenten Buddhismus keineswegs als eine selbstdefinierte Bewegung, sondern eher als eine nicht-reflektierte Orientierung. Während diese Ausrichtung in gewissem Maße von allen Formen des zeitgenössischen westlichen Buddhismus geteilt werden kann, kommt der Fokus auf das immanente Anliegen am deutlichsten in einem westlichen Ableger der Theravada-Tradition zum Ausdruck: dem *Vipassana-Buddhismus*. Die Übertragung der *Vipassana-Meditation* von Ost nach West hat zu mehr als nur einer einfachen Neuverpackung der Praxis in amerikanischen Kulturformen geführt. Sie hat das Ziel der Praxis selbst verändert und vom Bereich der transzendenten Erkenntnis auf den Bereich rein immanenter Ziele übertragen. Der traditionelle Theravada zielt auf *vimutti* aus, Befreiung von den Befleckungen des Geistes und aus dem Kreislauf wiederholter Geburt. Demgegenüber betonen Lehrer des immanenten Buddhismus statt Befreiung, die Freiheit, sich aktiver, freudiger und spontaner in der Welt zu beteiligen, am Tanz des Lebens mit ruhigem und klarem Bewusstsein teilzunehmen. Oder, wie *Jack Kornfield* in seinem Buch *Das weise Herz* erklärt: mit dem Erwachen „sind wir jetzt wirklich lebendig, in der Lage, für uns zu sorgen, zu arbeiten, zu lieben, mit einem offenen Herzen ganz ins Leben einzutreten.“

Es könnte sein, dass eine Bewegung von der transzendenten asiatischen zu einer immanenten westlichen Orientierung des Buddhismus mit unterschiedlichen Bestrebungen der 1960er Jahre einherging. Sogar die Sprache, die in dieser Zeit von der experimentellen Psychologie benutzt wird, scheint die Art von Terminologie zu antizipieren, die die frühen westlichen Lehrer der Einsichtsmeditation benutzten, um die Praxis zu beschreiben, die sie in Asien gelernt hatten. Zum Beispiel betonte *Fritz Perls*, der Begründer der *Gestalttherapie*, dass man sich des *gegenwärtigen Moments* voll bewusst sein müsse, um *mit den Gedanken, Gefühlen und Empfindungen in Berührung zu kommen, wie sie von Moment zu Moment auftreten*. Solche Ausdrucksformen müssen von den frühen buddhistischen Pionieren der sechziger Jahre aufgegriffen worden sein, um den *Dharma*, den sie von ihren asiatischen Meistern gelernt hatten, hier zu erklären. Auf diese Weise wurde insbesondere die Einsichtsmeditation in erster Linie als ein Programm gesehen, um Aufmerksamkeit in der Gegenwart zu verankern, ohne jegliche religiöse Basis oder transzendentes Ziel. Wenn Westler, die heute zum *Dharma* kommen, eine rein immanente Bedeutung in den buddhistischen Lehren sehen, liegt das

wahrscheinlich daran, dass sie diese aus dem Vorverständnis ihrer modernistischen Weltanschauung betrachten. Ausgehend von der Annahme, wissenschaftlicher Materialismus sei der Schlüssel zu Wissen und Wahrheit und psychologische Transformation der einzige Weg zum Glück, sehen sie im *Dharma* ein System von Gedanken und Praktiken, die leicht mit diesen Prämissen in Einklang gebracht werden können.

Die obige Diskussion zeigt, dass die Spaltung der heutigen westlichen Buddhisten in zwei gegensätzliche Lager, den traditionellen Buddhismus und den säkularen Buddhismus, eine zu starke Vereinfachung ist. Was wir jedoch finden, sind drei breite Modalitäten, die weitgehend parallel verlaufen, sich aber oft überschneiden oder abschatten und eine große Vielfalt ergeben. Diese drei Modalitäten bilden verschiedene Lebenswelten, in denen buddhistische Praktizierende verweilen, drei Wege, auf denen sie dem Dharma begegnen und durch die sie ihr Leben leben. Diese drei sind schwer voneinander zu trennen, und Menschen können rein zufällig zwischen ihnen wechseln. In der Praxis werden alle drei Lager weitgehend mit immanenten Anliegen beschäftigt sein. Solche Sorgen sind nicht auf immanente Buddhisten beschränkt. Sie unterscheiden sich jedoch auf dem Hintergrund ihrer Ziele, der letztendlichen Absicht, die ihre Bemühungen bestimmt. Der Traditionalist wird diese als Teil einer langen Reise durch *samsāra* sehen, als Stufen in Richtung eines transzendenten Ziels, des *nibbāna* oder der Buddhaschaft. Der säkulare und der immanente Praktizierende wird die Anstrengungen der buddhistischen Praxis entsprechend einem naturalistischen Hintergrund konzentriert auf die unmittelbaren konkreten Vorteile, die sie ihm hier und heute erbringen, verfolgen.

Versuch einer kritischen Beurteilung

Bhante Bodhi widmet sich dann der Frage, ob diese drei Vertreter gleichermaßen als Träger für die Weiterführung der Lehre des Buddha in einer modernen Welt geeignet sind. Säkulare Buddhisten behaupten ja, dass ihre Version des Dharma den Bedürfnissen der Moderne am besten entspricht. *Batchelor* zum Beispiel befürchtet, dass, wenn wir nicht die Glaubensstruktur des asiatischen Buddhismus ablegen, der Dharma zu einer zunehmend marginalen Existenz in der Mainstream-Kultur verurteilt sein wird, geeignet nur für jene, die bereit sind, die Weltsicht des alten Indien anzunehmen. Andere Säkularisten mögen nicht so weit gehen wie *Batchelor*, aber fast alle sind der Meinung, dass der doktrinaire Rahmen des traditionellen Buddhismus für Menschen in einer säkularen modernen Welt nicht mehr relevant ist.

Gil Fronsdal könnte als Repräsentation eines immanenten Buddhismus verstanden werden. Seine Position stimmt teilweise mit der der Säkularisten überein, aber sie vermeidet ihren polemischen Ton und ihre drastischen Revisionsversuche. Stattdessen vertritt er die Ansicht, dass die Vorteile der buddhistischen Praxis auch ohne die Einhaltung eines Rahmens traditioneller Überzeugungen zugänglich sind. Er sieht vier Schlüsselpraktiken der buddhistischen Tradition als relevant für das heutige Leben: Achtsamkeit (*sati*), liebende Güte (*mettā*), Ethik (*sīla*) und Großzügigkeit (*dāna*). In dieser

Form funktioniere der *Dharma* als eine Form von Therapie, von der die Praktizierenden in ihrem gegenwärtigen Leben profitieren könnten.

Als Befürworter einer traditionelleren Sichtweise möchte Bhante die Voraussetzungen hinterfragen, die dem modernisierenden Projekt des säkularen Buddhismus und der von immanenten Buddhisten angenommenen Ambivalenz gegenüber der klassischen buddhistischen Lehre zugrunde liegen. Indem er jedoch darauf beharrt, bestimmte Kernelemente des traditionellen Buddhismus bewahrt zu sehen, möchte er nicht als ein starrer Vertreter des Konservativismus betrachtet werden. Bhante Bodhi sieht den Verlauf der historischen Entwicklung des Buddhismus als immens fruchtbar an, da er neue Facetten des Denkens und Handelns hervorgebracht hat, die zuvor in den uralten Ausdrücken des *Dharma*, die vom *Abhidharma* bis zum *Vajrayana* reichen, nicht direkt sichtbar waren. Vielleicht könnte man argumentieren, dass der säkulare Buddhismus der nächste Schritt in der Entwicklung des *Dharma* ist, ein Schritt, der durch den säkularen Geist unserer Zeit ans Licht gebracht wurde. Bhante stellt diese Annahme jedoch ernsthaft in Frage. Entgegen der Behauptung, der säkulare Buddhismus sei ein Fortschritt in der Entwicklung des *Dharma*, könnte man auch argumentieren, dass der säkulare Buddhismus den *Dharma* als einen echten Weg zur Befreiung in Zukunft ernsthaft gefährden könnte.

Bhante sieht die Säkularisten eines doppelten Fehlers schuldig. Erstens legen sie zu viel ab, was für den *Dharma* als organisches Ganzes von zentraler Bedeutung ist und öffnen dadurch die Lehre für eine Fülle von persönlichen Meinungen, ohne sich ausreichend auf die archaische Wurzel des buddhistischen Erbes zu stützen. Zweitens vertrauen sie zu sehr auf die Annahme, dass die naturalistische Wissenschaft - von materialistischen Prämissen geleitet - die Methoden zur Überprüfbarkeit von Wahrheit ausreichend erschöpft. Sie akzeptieren eine unpassende Version der Wissenschaft, die mit einem zweidimensionalen Bild der Realität operiert, wobei sie die vielfältigen Dimensionen von Realität und die komplizierten Überschneidungen zwischen diesen Bereichen vernachlässigen, die von verschiedenen buddhistischen und nicht-buddhistischen Traditionen bezeugt werden. Wenn wir den *Dharma* als ein integrales Programm zur Lösung des tiefsten Problems im Herzen der menschlichen Verfassung bewahren wollen, müssen wir sehr vorsichtig sein, was wir wegwerfen. Sonst könnten wir in unserem Eifer, die heutige Relevanz des *Dharma* so erhöhen, dass wir tatsächlich die Lebensader abschneiden, die den *Dharma* am Leben erhält.

Als Reaktion auf diejenigen, die einer immanenten Annäherung an den *Dharma* geneigt sind, würde Bhante sagen, dass es nicht ausreichend ist, die Praxis aus ihren Wurzeln im buddhistischen Glauben und in der formellen Lehre zu extrahieren, wenn wir den *Dharma* in seiner Fülle und Tiefe verantwortungsvoll repräsentieren wollen, um sich nur auf die direkten, konkreten Vorteile der Praxis zu konzentrieren. Vielmehr sollten wir uns bemühen, unsere Perspektiven zu erweitern, um das letztendliche Ziel des Pfades und den Kontext der Praxis klar zu erfassen. Sicherlich können wir als Buddhisten die rein diesseitsbezogenen Praktiken anbieten, die den Menschen helfen, sich selbst besser zu verstehen, besser miteinander umzugehen und sich geschickter mit den Problemen des modernen Lebens auseinanderzusetzen. Aber es wäre klüger, dies als ein vom Buddhismus *abgeleitetes* Trainingsprogramm statt als eine neue und entwickeltere Form des *Dharma* darzustellen.

Diejenigen, die diesen beiden Herangehensweisen folgen, müssen äußerst vorsichtig sein, um nicht in eine subtile kulturelle Arroganz zu verfallen, die vorgibt den *Dharma* besser zu verstehen als diejenigen, die ihn in einer traditionellen buddhistischen Kultur praktizieren. Wir sollten letztere nicht als bloße *religiöse Buddhisten* ansehen, als wenn sie vom *Dharma* wenig mehr als ein *Glaubenssystem* und eine Quelle *spirituellen Trostes* erwarteten. Wenn der *Dharma* nicht nur ein Label für eine unbestimmte Menge persönlicher Meinungen werden soll, müssen wir zumindest die Eigenheit der Lehre bewahren, die für die Identität des Buddhismus im Laufe der Jahrhunderte von zentraler Bedeutung war.

Da die Naturwissenschaftsmethode heute als das einzig gültige Kriterium für die Beurteilung von Wahrheitsansprüchen und Wertbestimmung angesehen wird, stellt sich die Frage, warum zeitgenössische Buddhisten Ideen übernehmen und verbreiten sollten, die nicht leicht in dieses Paradigma passen. Auf diese Frage bieten sich mehrere Antworten an. Am überzeugendsten ist die Tatsache, dass der Buddha selbst aufgrund seiner eigenen direkten Erfahrung Wiedergeburt lehrte und sie zu einer der wichtigsten Säulen seiner Lehre machte. Die Texte des frühen Buddhismus beschreiben seine Erleuchtung durchweg als das Erlangen von drei *Klarwissen*: a) eigener vergangenen Geburten, b) der Wiedergeburt von Wesen in Übereinstimmung mit ihrem Karma und c) der Zerstörung der *āsavas*, den ursprünglichen Befleckungen, die Wiedergeburten verursachen. Die Suche, die der Buddha erfolgreich abgeschlossen hat, diente als Vorbild für Andere, und wir lesen in den Texten, dass zahllose Schüler auch dieses dreifache Wissen erlangt haben. Sollen wir diese Behauptungen übernatürlichen Wissens als bloße Glaubenssätze abtun, die von alten indischen Mönchen gelehrt wurden, die von den Voraussetzungen indischer Metaphysik beeinflusst waren? Oder sollen wir sie so nehmen, wie sie uns die Texte präsentieren, als wahrhaftige Zeugnisse derer, die den Gipfel der Weisheit erreicht haben, den Höhepunkt der Heiligkeit? Wenn wir sie als wahrheitsgemäße Errungenschaften betrachten, sollten sie dann nicht auch unser Verständnis und unsere Praxis des *Dharma* beeinflussen?

Ein weiterer Grund für die Aufrechterhaltung der Ideen von Wiedergeburt und *Karma* sieht Bhante in der essentiellen Einheit des *Dharma* als ein integraler Weg von Verstehen und Praktizieren. Das gilt als wesentlich für *Rechte Ansicht*, dem Vorläufer des Pfades, der die Entwicklung der anderen Faktoren bestimmt. Diese beruhen auf den *vier edlen Wahrheiten*, der *zwölffachen Formel abhängigen Entstehens* und den *vier Stufen der Verwirklichung*. Ohne die Idee der Wiedergeburt würden alle diese Lehren nahezu unverständlich werden.

Ein viertes Argument für die Zwillingsideen von *Karma* und Wiedergeburt betrifft ihre moralische Reflexion. Nach den Prämissen der naturwissenschaftlichen Betrachtung treffen einen Waffenhändler, der einen Krieg fördert und eine Ärztin, die in Kriegsgebieten Hilfe leistet, irgendwann das gleiche Schicksal des Todes. Auch ohne einen Glauben an das postmortale Überleben wirkt die Gleichstellung beider Leben unseren tiefsten moralischen Intuitionen zu widersprechen, gleich einer Sehnsucht des Herzens nach einer Art moralischer Ordnung in der Welt. Es kann gut sein, dass unsere moralischen Intuitionen rein subjektiv sind und keine Resonanz jenseits unserer Wünsche haben. Aber das Gegenteil, von den meisten Religionen offenbar irgendwie bestätigt, mag tatsächlich ebenso der Fall sein. Es könnte gut sein, dass unsere

Sehnsucht nach einem Kosmos, der in Übereinstimmung mit bestimmten Normen des moralischen Gleichgewichts operiert, tatsächlich reflektiert, wie der Kosmos eigentlich funktioniert. Und es könnte sein, dass unser Sinn für moralische Gerechtigkeit keine leere Phantasie ist, sondern eine subjektive Reflexion dieses objektiven Prinzips darstellt. Da jede moralisch bedeutsame Tat, gleichgültig wie böse oder wie gut, notwendigerweise aus begrenzter psychologischer Absicht hervorgeht, muss auch ihre Frucht irgendwann begrenzt und endlich sein, wenn sich die Kraft der ursprünglichen Tat in ihr erschöpft hat. Bhanter Ansicht nach ist der einzige Rahmen, in dem eine solche Beziehung zwischen Taten und ihren Früchten sinnvollerweise berücksichtigt wird, derjenige der Lehre von *Karma* und Wiedergeburt ist. Und da Taten aus Wille und Geisteszuständen entstehen, bedeutet dies eine Sicht auf den Kosmos, in dem Bewusstsein und materielle Prozesse in einer viel intimeren Beziehung miteinander verbunden sind, als es die materialistische Interpretation der modernen Wissenschaft vorsieht, die den Geist nur als eine Laune der Natur, ein zufälliges Nebenprodukt rein materieller Prozesse ansieht.

Ein letztes Argument für die Zwillingprinzipien von *Karma* und Wiedergeburt hängt an der Annahme, dass das spirituelle Leben auf eine Art von Abschluss abzielen muss. Ob es die kanonischen Sammlungen des frühen Buddhismus oder die *Mahāyāna-sūtras* sind, beide sehen das spirituelle Leben als auf ein transzendentes Ziel hinweisend, in dem es zur Vollendung kommt. Für den frühen Buddhismus ist dies Arahantschaft und das Erreichen von *Nibbāna*, für *Mahāyāna*-Buddhismus ist es Buddhaschaft. Aber sowohl der säkulare als auch der immanente Modus schließen diese Möglichkeiten aus. Vielleicht entsprechen diese Vorstellungen eines Abschlusses des spirituellen Lebens der *altindischen Soteriologie*, aber das bedeutet nicht, dass sie nicht wahr und in unserer Zeit nicht mehr relevant sind. Wenn das spirituelle Leben in der Zeit Buddhas in einem Abschluss kulminierte, dann sollte ein solcher Höhepunkt jederzeit eine gültige Möglichkeit bleiben und in jeder Zeitepoche von denjenigen erreichbar bleiben, die sich ausreichend anstrengen können.

Rückblickend betrachtet, ist das Problem, das beim säkularen als auch immanenten Buddhismus sichtbar wird, dass der Zweck buddhistischer Praxis als die Errungenschaft einer Art menschlichen Aufblühens betrachtet wird, als Glückserfahrung, innerer Frieden, Gleichmut, größeres Bewusstsein und praktische Weisheit im Umgang mit den Herausforderungen des Lebens. Dieses Aufblühen ist natürlich dem Streben nach Reichtum, sinnlichen Vergnügungen, hoher Position und anderen weltlichen Zielen überlegen. Doch es ist immer noch ein Wohlergehen der empirischen Person innerhalb der Grenzen der Bedingtheit, eine Verbesserung, die nur in unsere üblichen Kategorien des Verstehens passen. Während zwar die volle Kultivierung des buddhistischen Weges im traditionalistischen Modus auch zu dieser Art Erblühen führt, ist das nicht das letzte Ziel. Das Ziel ist der Zustand der Heiligkeit, der Zustand eines *Ariya*, und das kann nur erreicht werden, indem man die Grenzen der Bedingtheit durchbricht, um eine Dimension zu erkennen, zu erfahren und in ihr zu verweilen, die nicht bedingt, nicht begrenzt, nicht vergänglich ist. Für den frühen Buddhismus ist diese Dimension *Nibbāna*, das Unsterbliche, und seine vollständige Verwirklichung ist Arahantschaft. Im *Mahāyāna* wird das *Soheit*, *Leerheit*, Buddha-Natur oder der Gipfel der Realität (*bhūtakoti*) genannt, dessen Erfahrung jemanden in einen erhabenen *Bodhisattva*

verwandelt. In jedem Fall wird die Aussicht auf Heiligkeit erreicht, indem man über die Grenzen der Endlichkeit und Begrenzung hinausgeht und eine Realität berührt, die uns auf die grundlegendste Weise in der Tiefe unseres persönlichen Seins verändert.

Der Buddha entdeckte, dass unsere Ansichten unsere Motivation beeinflussen, was wiederum unser Verhalten beeinflusst. Wenn wir die vom Buddha vorgezeichneten Ansichten auf der Grundlage seiner unübertroffenen Erleuchtung annehmen, wird unsere Motivation darin bestehen, das Ziel zu erreichen, das durch seine Lehre vorgeschrieben ist: Befreiung vom Kreislauf wiederholter Geburt und Sterben oder nach dem *Mahāyāna*, die höchste Buddhaschaft. Wenn wir die Idee der Wiedergeburt als eine wörtliche Tatsache ablehnen, werden ihre Schlussfolgerung, die Befreiung vom Zyklus der Wiedergeburten und die Buddhaschaft, unhaltbar, sogar unverständlich, außer vielleicht als Metaphern. In diesem Fall werden wir uns anderen Zielen als Hauptstütze unserer Praxis zuwenden: mit Weisheit, Klarheit und Freundlichkeit zu leben, achtsam in der Gegenwart zu verweilen, Glück, Freude und Ruhe in den Grenzen dieser gegenwärtigen Existenz zu erfahren. So wertvoll diese Ziele auch sein mögen, sollen wir damit wirklich die gesetzten Ziele der kanonischen Texte komplett ersetzen. Das würde nach Bhante Bodhis Erachten eine schwerwiegende Beeinträchtigung des Dharma nach sich ziehen.

Ein größeres Verantwortungsgefühl

Drei große Orientierungen unter den zeitgenössischen westlichen Buddhisten sind skizziert: das Traditionelle, das Säkulare und das Immanente. Während Bhante den immanenten Buddhismus als eine eigene Unterteilung unterscheidet, stellt er auch fest, dass Buddhisten in allen drei Modalitäten immanente Ziele erstreben und ihnen sogar Vorrang in ihrer Praxis geben. So räumen alle Buddhisten der *immanenten* Aufgabe, ihren eigenen Weg durch die chaotische und verblüffende Welt von heute zu gehen, Vorrang ein. Im Westen tendieren diejenigen, die den Buddhismus als einen spirituellen Weg annehmen, dazu, sich hauptsächlich auf die Bereicherung und Vertiefung ihres persönlichen Lebens zu konzentrieren, statt buddhistische Werte auf die Transformation der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen anzuwenden, unter denen zahlreiche Menschen leben - Leiden durch Krieg, Hunger und Armut, politische Unterdrückung, ökologische Zerstörung, sexuelle und geschlechtsspezifische Gewalt, Rassismus und ethnische Gewalt. Dieser Trend birgt die Gefahr in sich, dass der *Dharma* eine rein private Art von Spiritualität fördern könnte, die hauptsächlich von gebildeten, gutbürgerlichen Menschen in der Stille ihrer Meditationshallen und Dharmazentren ausgeübt wird. Obwohl der sozial engagierte Buddhismus als Gegenmittel zu dieser Tendenz dienen könnte, haben koordinierte Projekte des sozialen Engagements unter Buddhisten, sowohl im Osten als auch im Westen, bisher relativ wenig Unterstützung gefunden. Bhante hat sich manchmal gefragt, warum der Buddhismus zwar liebevolle Güte und Mitgefühl zu den höchsten Rängen im moralischen Leben erhebt, wir doch selten sehen, dass Buddhisten wirklich selbstaufopfernden Risiken im Namen gefährdeter Bevölkerungsgruppen eingehen, wie wir das unter gewissenhaften Christen, Juden und sogar nichtreligiösen Menschen sehen können. Vielleicht haben

Buddhisten hier viel von Christentum und Judentum zu lernen. Das Christentum hat ein soziales Evangelium verkündet, das die Gläubigen dazu aufruft, den Armen, Kranken, Obdachlosen und Hungrigen - den Elenden der Erde - zu dienen, um nicht nur Wohltätigkeitsaktionen, sondern mutige Taten des politischen und sozialen Widerstandes im Namen der Gerechtigkeit und aus Liebe zur Menschheit zu unternehmen. Als Manifestationen ihres Glaubens haben Christen beeindruckende humanitäre Organisationen geschaffen, die das Leben von Millionen retten. Aber Buddhisten sind in solchen Unternehmungen zurückgeblieben und bieten stattdessen Kurse in Achtsamkeitsmeditation als Heilmittel für all die Übel an, mit denen die Welt konfrontiert ist. Der Grund für diese schwache Reaktion auf kollektives Leiden mag teilweise in der buddhistischen Lehre begründet sein. Die buddhistischen Schriften sind voll von Lob für Freundlichkeit und Mitgefühl und von Ermahnungen, zum Wohl aller fühlenden Wesen zu handeln, doch raten sie den Buddhisten selten, sich aktiv für soziale Gerechtigkeit einzusetzen oder sich gegen die erniedrigenden materiellen und sozialen Bedingungen zu stellen, die Benachteiligte marginalisierter Gemeinschaften treffen können. Im Laufe der Jahrhunderte entwickelten Buddhisten Freundlichkeit und Mitgefühl als innere meditative Zustände oder als Richtlinien für die persönliche Ethik, aber nicht als Ansporn für Aktionen, die auf soziale Transformation abzielten. Dennoch, wenn der Buddhismus sein Potenzial als positive moralische Kraft in der heutigen Welt einsetzen will, muss er seine uralten Einsichten und ethischen Werte als Anreiz für transformatives Handeln nutzen, und zwar für radikale Maßnahmen zur Förderung einer gerechteren Welt. Die Notwendigkeit eines solchen Handelns ist besonders dringlich geworden, da in den letzten Jahren autoritäre Regime in Osteuropa und den Vereinigten Staaten versuchen, ihren Machtanspruch durch Hass, Gewalt und Fanatismus zu festigen.

Gegenwärtig steht die globale Gemeinschaft vor zwei überwältigenden Herausforderungen, die wirksam angegangen werden müssen, um schreckliche Konsequenzen zu vermeiden. Einer besteht darin, einen ökologisch gesunden Raum für die Menschheit zu erhalten, damit diese überleben und gedeihen kann. Zum anderen muss sichergestellt werden, dass alle Menschen überall die grundlegenden Voraussetzungen für ein würdiges Leben erhalten, insbesondere angemessene Nahrung, sauberes Wasser, Unterkunft, Gesundheitsversorgung, Bildung, politische Rechte und eine sichere Umgebung. Diese beiden Herausforderungen gefährden unsere kollektive Zukunft, doch anstatt diese wirksam zu sichern, haben wir sie gedankenlos und sogar wissentlich verschlechtert.

Auch wenn es so scheint, als ob die buddhistische Betonung von Mitgefühl und Großzügigkeit zu einer Ethik aktiver sozialer Hilfe beitragen müsste, könnten bestimmte langbestehende Einstellungen und Ideen, die unter Buddhisten verbreitet sind, sogar schlüssige buddhistische Programme sozialen Wandels behindern. Möchte der Buddhismus sein Potenzial als Kraft positiver Transformation freisetzen, müssen diese Einstellungen und Ideen kritisch betrachtet werden. Eine davon besteht in der vorherrschenden Orientierung der Transzendenz der säkularen Welt im traditionellen Buddhismus, die trotz philosophischer Unterschiede von praktisch allen Schulen des Buddhismus geteilt wird. Sobald das höchste Gut in einem Bereich verankert wird, der jenseits der Erscheinungswelt liegt, in einem transzendenten *Nirvāṇa* oder sogar im

Wesen des Geistes, der Buddhanatur oder der Leerheit aller Phänomene, wird die Notwendigkeit, das zeitliche Wohlergehen der Lebewesen in dieser Welt sicherzustellen, tendenziell minimiert und von dem Bemühen überschattet, das endgültige Ziel des Strebens zu verwirklichen.

Dieses Hindernis erscheint unter den säkularen und immanenten Buddhisten in einer anderen Gestalt. Während sie die transzendente Befreiung nicht anerkennen, lokalisieren sie dennoch das Ziel ihrer Praxis nur in persönlicher Transformation, die durch einen inneren Fokus erreicht werden soll. Damit möchte Bhante als traditioneller Buddhist nicht sagen, dass der *Dharma* seine transzendente Ausrichtung zugunsten einer Agenda sozialpolitischer Reformen ablegen sollte. Damit der Buddhismus seine Integrität als Religion bewahren kann, muss die Erfahrung und das Erreichen eines transzendenten Zustandes das Endziel sein. Doch um die volle Breite des *Dharma* als eine befreiende Lehre herauszustellen, muss ein Gleichgewicht zwischen transzendenten und sozial transformierenden Zielen gefunden werden.

Die Frage ist auch, ob die Lehre von *anattā*, Nicht-Selbst, wenn sie über den passenden Kontext hinaus angewandt wird, ein Hindernis für transformative Handlungen werden kann. Obwohl diese Lehre definitiv nicht bedeutet, dass Personen als solche nicht existieren, kann die Verleugnung der substantiellen Realität von menschlichen Personen die unbeabsichtigte Konsequenz haben, eine ultimative Sorge um das Ergehen der Wesen zu verringern. Ein ähnliches Problem ergibt sich möglicherweise aus der Lehre von Leerheit, wie sie in den *Mahāyāna-sūtras* und *-abhandlungen* dargelegt wird. Obwohl gesagt wird, dass die absolute Wahrheit der Leerheit durch die konventionelle Wahrheit ausgeglichen werden muss, die die phänomenale Realität von Lebewesen und bedingten *Dharmas* bestätigt, ist es möglich, dass die Rhetorik von Leerheit den Anspruch von Wesen an einem existentiellen Status einschränkt, was das Entstehen einer Ethik der Betroffenheit beschränkt.

Ein weiterer historisch hinderlicher Faktor, den der Buddhismus angehen muss, wenn er eine positive Kraft bei der Förderung sozialer Gerechtigkeit werden soll, ist eine passive und fast resignierte Interpretation der *Karma*-Lehre. Während das Wirken von *Karma* nicht unausweichlich ist und somit ein Appell an *Karma* nicht als Grundlage für eine Verletzung der sozialen Gerechtigkeit dienen kann, wird diese Lehre auch in den *Suttas* dazu benutzt, eklatante Unterschiede in sozialem Status, Wohlstand, Macht, Gesundheit und körperlicher Behinderung zu erklären und ist somit nicht ganz unschuldig, soziale Ungerechtigkeiten zu rationalisieren. Selbst bei einer ziemlich liberalen Interpretation - die jede Art von Vorherbestimmung vermeidet - kann die *Karma*-Lehre immer noch als konzertierte Anstrengung angesehen werden, um unterdrückerische Sozialsysteme abzuschaffen und schädliche Politik zu ändern, die heute einige vor allem in Südasien, Afrika und dem Nahen Osten in unerträgliches Elend führt, besonders durch den Konsum privilegierter Millionen im Norden.

Die fortdauernde Armut, die eskalierende Klimakrise, Krieg, Militarismus, Rassismus und andere Arten von Gewalt sollten in uns einen Gewissensruf auslösen, egal welche Orientierung wir einnehmen mögen. Was nötig ist, um sozial engagiertere Manifestationen des *Dharma* zu unterstützen, ist die Artikulation einer „Theologie“ des sozial engagierten Buddhismus, die nicht nur auf buddhistischen Schriften beruht, sondern auch auf mutigen und innovativen Interpretationen traditioneller Lehren. Der

Dharma bietet uns möglicherweise Werkzeuge, um eine kritische Diagnose der drängenden Probleme zu entwickeln, denen wir als globale Gemeinschaft gegenüberstehen. Wir wissen, dass das Leid, das wir in unserem persönlichen Leben erleiden, von Gier, Ablehnung und Täuschung herrührt, die den Geist befallen und uns in schädliche Verhaltensweisen treiben. Heute jedoch haben sich diese geistigen Befleckungen über die Grenzen des individuellen Geistes hinaus ausgebreitet. Sie haben Institutionen und Sozialsysteme angesteckt und rücksichtslose Politik betrieben, die einigen privilegierten Wenigen kurzfristig Gewinn bringen, aber Milliarden Andere ins Unglück stürzen. Um einigermaßen daraus zu kommen, müssen wir zuerst klar die Gefahren erkennen, die diesen systematischen Verkörperungen von Gier, Ablehnung und Täuschung innewohnen. Dann müssen wir uns mit Einsicht und Mut dafür einsetzen, sie anzugehen, nicht nur in den Tiefen unseres Bewusstseins, sondern auch in den gewaltigen Systemen, die das Leben von Millionen von Menschen auf der ganzen Welt vernichten.

Um gerechtere und bessere Alternativen zu fördern, - so Bhantes Fazit - ist eine *immanente* Aufgabe, die Buddhisten aller drei geographischen Traditionen - Südasien, Ostasien und Himalaya - sowie diejenigen der drei oben genannten Orientierungen vereinen sollte - traditionelle, säkulare und immanente. Um aber erfolgreich zu sein, müssen wir lang eingefahrene Einstellungen und eine Neigung zu passiver Resignation genau und kritisch betrachten. Nur durch solche Schritte können wir die vitale Relevanz des *Dharma* in diesem säkularen Zeitalter am besten manifestieren.

(Übersetzung und Zusammenfassung: Jinavaro Hopf)

Eine längere Abhandlung dieser Ausführungen wird später in einer Anthologie zu der o.g. Konferenz bei der Universität Hamburg erhältlich sein. Bhikkhu Bodhi ist auch der Gründer der Hilfsorganisation *Buddhist Global Relief*. Siehe: www.buddhistglobalrelief.org
Die Suttanta Gemeinschaft sucht Menschen, die an dem Aufbau eines deutschen Zweiges von BGR mithelfen möchten:
mail@suttanta.de