

Zwei Arten

Buddhadāsa Bhikkhu

der Sprache



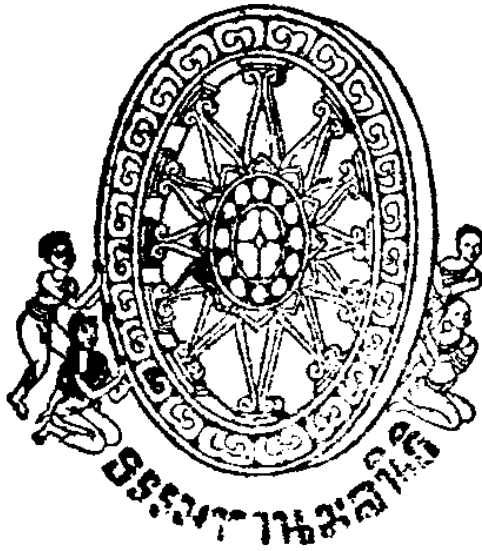
eine Analyse von Begriffen der Wirklichkeit

Umschlag: Robert Darroll
Die Photographie des Autors wurde freundlicherweise von
der Sublime Life Mission, Bangkok, zur Verfügung gestellt.

BUDDHADĀSA BHIKKHU

Zwei Arten der Sprache

eine Analyse von Begriffen der Wirklichkeit



THESEUS-VERLAG AG ZÜRICH

Aus dem Englischen übersetzt
von Frau R. Rottka

© 1967 Buddhādāsa Bhikkhu

Die Originalausgabe erschien in drei Büchlein:

„Two Kinds of Language“, „No Religion“,

„Dhamma – The World Saviour“

bei Sublime Life Mission, Bangkok

Deutsche Ausgabe:

THESEUS-VERLAG AG ZÜRICH

Alle Rechte vorbehalten

Herstellung: Offset Druckerei AG, Zürich

Printed in Switzerland 1979

ISBN 3-85936-007-8

Inhalt

Vorwort	Seite 5
Anmerkungen zur Übersetzung	8
TEIL EINS: Zwei Arten der Sprache	15
TEIL ZWEI: Keine Religion	59
TEIL DREI: Dhamma – die Erlösung der Welt	99
Anmerkungen	131



Vorwort

Zwischen Licht und Finsternis geht unser Weg, über Irrtum und Täuschung, gefahrvoll und schmerzlich zu gehen. Wegweiser, allen Menschen gemeinsam, ist die Sehnsucht nach Erfüllung, Glück und Sinnggebung des Lebens. Die Bemühungen um das Ziel, das so überaus schwer zu erreichen ist, ziehen sich nicht endend durch alle Zeiten.

In Ost und West bemühen sich Philosophie und Religion dem Menschen Antwort zu geben auf die Frage, wie tatsächlich die glückliche Einheit des Seins, die Erfüllung des Lebens und hinter den Erscheinungen und Vorgängen, die Wahrheit der Dinge gefunden werden kann.

Bei allen kulturell und geschichtlich bedingten Unterschieden stimmen im Grunde alle Lehren darin überein, daß Erkenntnis, Gesinnung, Handlung und das Ausmaß an Bemühung entscheidend sind für die Erreichung dieses Zieles, während das verbreitete Unvermögen zu dem Endziel zu gelangen vor allem bedingt wird durch „Nichtwissen“, „den Staub schlechter Gewohnheiten“ und „die tägliche Wiederholung des Irrtums“.

Die Antworten, die wir auf unsere Fragen bekommen, hängen von der Art unseres Fragens ab, so, wie in der Atomphysik z.B., unsere Meßergebnisse von den jeweiligen Meßarten und Untersuchungsweisen beeinflußt werden. Je weniger Einsicht ein Mensch hat, umsomehr scheint ihm alles, was er sieht und erfährt, unabhängig von ihm selbst zu sein. Er ver-

mutet nicht, daß zwischen den Geschehnissen und seinem eigenen Geist ein Zusammenhang besteht. Bei tieferer Einsicht dagegen, erkennt man die Verbindung und Wechselwirkung zwischen den Problemen der Welt, sowie des eigenen täglichen Lebens und dem eigenen Bewußtseinszustand.

Die Klarheit hierüber kann gewonnen werden, indem man dem tieferen Grund der Probleme meditierend nachforscht. Werkzeuge hierzu sind die Begriffe und der Inhalt der Sprache. Was wir mit einem großen, offenen und unvoreingenommenen Geist untersuchen, das wird zum Tor für neue, interessante und bereichernde Erfahrungen, die zu wirklichen Lösungen der Probleme und Mißverständnisse unseres Lebens werden können.

In den Ausführungen, die in diesem Buch zusammengefaßt sind, gibt Buddhadāsa Bhikkhu, einer der kompetentesten Dharma-Lehrer Thailands, durch eine Analyse von Begriffen Anstöße, um das notwendige schärfere Unterscheidungsvermögen zu entwickeln, das zur Erlangung von Einsicht, Weisheit und Freiheit notwendig ist. Es ist eben diese Analyse, die die Methode ist, welche uns zur Erkenntnis der Wirklichkeit führt.

Buddhadāsa Bhikkhu ist ein anerkannter Gelehrter der buddhistischen Theravada-Tradition und hat sich darüber hinaus intensiv auch mit anderen Religionen beschäftigt. Ausgehend von verbreiteten Mißverständnissen in Bezug auf die buddhistische Lehre, die er anhand der Analyse buddhistischer Begriffe aufzuklären versucht, scheut er sich nicht über Vorstellungen und Traditionen hinausgehend, Religion als solche zu hinterfragen, um im letzten Teil des Buches dann auf das Problem des Materialismus und auf den klassischen buddhistischen Lebensweg einzugehen. Als ganz freie Persönlichkeit und ökumenischer Lehrer geht es Buddhadāsa Bhikkhu dabei, um die tiefsten und gemeinsamen, wenn auch

oft verborgenen Wahrheiten aller Religionen im menschlichen Geist zu kraftvoller Wirklichkeit und Wirksamkeit zu bringen.

Eine Tagereise südlich von Bangkok in Wat Suan Mokh hat Buddhadāsa Bhikkhu nahe bei Urwäldern eine Siedlung geschaffen, in der nicht nur eine größere Anzahl buddhistischer Mönche mit ihm leben und von ihm lernen, sondern wo auch zahlreiche Laien und Angehörige anderer Religionen ihn besuchen und Rat und Hilfe bekommen. Er zeigt und lehrt, wie die täglichen Pflichten und Tätigkeiten selbst zur natürlichen Meditation werden können, die einen den Weg gewinnen läßt, „in rechter Weise Rechtes zu tun“.

Anmerkungen

zur Übersetzung

Achariya Buddhādāsa hat im Thai den Begriff „Dhamma-Sprache“, eine wörtliche Übersetzung aus dem Pali, populär gemacht. Daher wurde er auch in der deutschen Ausgabe seiner Vorträge übernommen. Weiterhin wurden Pali oder Sanskrit Ausdrücke, die allgemein im Westen bekannt sind und deswegen oft in die jeweilige westliche Sprache übernommen werden, wie z.B. Pali, Nirvana, Karma, Sangha usw., hier nicht klein, kursiv und mit den entsprechenden Schriftzeichen wiedergegeben, wie es sonst mit den restlichen dieser Ausdrücke gemacht wurde.

Abweichend von der deutschen Rechtschreibung, wurden die Wörter „ich“, „selbst“ und „mein“ groß geschrieben, um die Begriffe, wofür sie stehen, hervorzuheben.

Erläuterungen gewisser Worte im Verständnis der Dhamma-Sprache, welche bereits eingehend im Text des ersten Vortrages ZWEI ARTEN DER SPRACHE behandelt wurden, sind in den anschließenden Vorträgen gekürzt wiedergegeben, oder es wurde durch eine Fußnote auf die vorangegangene Textstelle verwiesen.

Sämtliche in diesem Werk zitierten Bibeltexte sind der „D. Martin Luthers Bibel“ (neu durchgesehen nach dem vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß genehmigten

Text) „Stuttgarter Senfkornbibel“ entnommen. Eine Ausnahme hierzu bildet „Joh. 4“ (Seite 83, KEINE RELIGION), wobei sich der Autor an eine andere Fassung der Bibel in seinem Originalwerk angelehnt haben muß.

TEIL EINS

Zwei Arten der Sprache

*„Derjenige, welcher mit den verschiedenen Arten
des Sprechens vertraut ist, ist ein weiser Mann.“*

ZWEI ARTEN DER SPRACHE

Ich möchte heute über ein besonderes Anliegen sprechen. Oft habe ich bemerkt, daß viele Menschen, trotz wiederholter Erklärung die Kernpunkte der buddhistischen Lehre nicht voll verstanden haben.

Es drängt sich die Frage auf, worin ist der Grund zu suchen? Forschen wir danach, so kommen wir zu folgender Erkenntnis:

Die meisten von uns sind nur der Umgangssprache mächtig, einer Sprache, die den Menschen zur Verständigung im Alltag dient. Wir übersehen dabei, daß es darüber hinaus eine andere, sehr verschiedene Sprache gibt, die Sprache der Religion – des Dhamma. Es muß gedanklich festgehalten werden:

Umgangssprache und Dhamma-Sprache dienen einer dem Wesen nach völlig verschiedenen Sache.

Die Umgangssprache ist weltlicher Art. Sie wird von Menschen gesprochen, die nichts vom Dhamma wissen. Die Dhamma-Sprache ist religiöser Art. Sie wird von Menschen gesprochen, welche bereits tiefere Einsicht in die Wahrheit des Dhamma haben. Nachdem sie Dhamma erfahren haben, reden sie in einer Sprache, die dieser Erfahrung gemäß ist. So entstand die Dhamma-Sprache.

Es gibt also zwei Sprachen – die Dhamma-Sprache und die Umgangssprache.

Überdenken wir einmal die Entstehung einer Sprache. Jede Sprache baut sich auf greifbare Dinge und Erfahrung auf,

die auch dem einfachsten Menschen zugänglich sind. Da eine Umgangssprache auf physischen Erfahrungen und Eindrücken und nicht auf geistigen Erkenntnissen beruht, kann man sich ihrer auch nur zur Verständigung über weltliche Belange bedienen. Die Umgangssprache dient also zur Verständigung über anschauliche Erfahrungen und Objekte, die uns im Verlauf des Alltags begegnen.

Anders ist es mit der Dhamma-Sprache. Im Gegensatz zur Umgangssprache hat die Dhamma-Sprache mit der geistigen Welt zu tun, der nicht greifbaren und nicht physischen Welt. Um die Dhamma-Sprache zu sprechen und zu verstehen, ist als Voraussetzung tiefere Einsicht in die Welt des Geistes notwendig. Hieraus ergibt sich also, daß nur Menschen, welche die Wahrheit des Dhamma erfahren, die Sprache des Dhamma auch sprechen. Sie ist die Sprache der geistigen Welt – die jenseits der physischen liegt. Lassen Sie mich diesen wichtigen Gedankengang auch noch in anderer Weise ausdrücken:

Wir unterscheiden die gewöhnliche, „physisch-fundierte“, von der „metaphysischen“ Sprache. Der Bereich der Metaphysik ist vollkommen verschieden vom Bereich der Physik. Daher bedarf es auch einer besonderen metaphysischen Sprache, bzw. Terminologie, die ergänzend zur weltlichen Sprache existiert und diese überschreitet. Die physische Sprache ist weltlicher, konventioneller Art, bestimmt für den Umgang im Alltag und basiert auf der physischen Welt. Die metaphysische Sprache beruht auf der geistigen und nicht der physischen Welt. Sie muß erst studiert, erlernt und verstanden werden.

Ich hoffe, daß Ihnen nun der wesensmäßige Unterschied zwischen der weltlichen und der Dhamma-Sprache klar vor Augen steht. Hieraus können wir ersehen, daß wir nicht in

der Lage sind, den wahren Dhamma zu verstehen; selbst wenn wir seiner Erklärung lauschen, beherrschen wir nur die Umgangssprache. Denn, verstehen wir nicht die Sprache des Dhamma, so können wir auch den Dhamma selbst nicht verstehen, diese überweltliche Wahrheit, die uns aus unbefriedigenden Bedingungen der weltlichen Existenz (*dukkha*) wirklich befreien könnte. Somit finden wir den Grund, warum wir den Dhamma nicht verstehen, in der Unkenntnis der Dhamma-Sprache.

Es ist aber notwendig, die Lehre des Buddha sowohl in der Dhamma– als auch in der Umgangssprache auszuleuchten. Dies bedarf der Ausleuchtung beider möglichen Sprachinhalte. Um diese Erkenntnis zu unterstreichen, bitte ich Sie, Ihre Aufmerksamkeit auf folgendes Zitat zu lenken:

„Appamatto ubho atthe adhigāhāti paṇḍito“.

(Jener ist ein Mann von Sorgfalt und Weisheit, der mit beiden Arten des Sprechens vertraut ist.)

„Atthābhisamayadhīro paṇḍito ti pavuccati“.

(Derjenige, welcher mit den verschiedenen Arten des Sprechens vertraut ist, ist ein weiser Mann.)

Das Zitat beinhaltet den unmißverständlichen Ausdruck *ubho atthe*, das heißt „beide Bedeutungen“ oder „beide Arten des Sprechens“. Ein Mensch muß also unterscheiden können und fähig sein, beide Bedeutungen der Sprache anzuwenden.

Dieses Prinzip ist zu befolgen, will man die Lehre des Dhamma studieren und diskutieren – ganz gleich, ob auf unterster oder höchster Ebene.

Der Buddha sagte: „Ein Mensch mit Unterscheidungsvermögen ist derjenige, der imstande ist, beide Möglichkeiten des

Sprachgebrauches zu erwägen. Daher ist es wichtig, die Terminologie der Dhamma-Sprache gründlich zu studieren, und den Inhalt der Lehre unter Anwendung beider Sprachinhalte, der Dhamma– und der Umgangssprache, sorgfältig zu prüfen.

Wir wollen nun mit ein paar Beispielen klarstellen, was ich meine:

Das erste Beispiel ist das Wort „Buddha“ selbst.

Wie Sie wissen, bezieht sich das Wort „Buddha“ in der Umgangssprache auf den historischen Gotama Buddha, den „Erleuchteten“. Das Wort benennt die physische Erscheinung eines Mannes von Fleisch und Blut, welcher vor mehr als 2000 Jahren in Indien geboren wurde, dort starb, und dessen Leichnam verbrannt wurde. Das ist die Bedeutung dieses Wortes in der Umgangssprache.

Das selbe Wort in der Dhamma-Sprache bezieht sich jedoch auf die Wahrheit, die von Buddha erkannt und gelehrt wurde, auf den Dhamma selbst. Der Buddha sagte:

„Jener, der den Dhamma sieht, sieht den Erleuchteten.
Jener, der den Erleuchteten sieht, sieht den Dhamma.“

Einer, der nicht den Dhamma sieht, von dem kann nicht gesagt werden daß er den Erleuchteten sieht, selbst wenn er dessen Kleid berühren würde. Der Dhamma ist nicht etwas Begriffliches; er ist nicht etwas Physisches oder aus Fleisch und Blut. Dennoch behauptet der Buddha, er sei das Gleiche wie der „Erleuchtete“.

„Jenem, dem es nicht gelingt, den Dhamma zu sehen, von dem kann auch nicht gesagt werden, er habe den Erleuchteten gesehen.“

In der Dhamma-Sprache ist der Buddha also das Gleiche wie die Wahrheit, durch deren Kenntnis er zum Buddha wurde. Von jedem, der die Wahrheit sieht, kann gesagt werden, er habe den wahren Buddha gesehen. Nur seine physische Erscheinung wahrzunehmen – im Sinne der Umgangssprache –, würde nicht bedeuten, den Buddha zu sehen oder für den Betrachter von Gewinn sein.

Zu Lebzeiten des Buddha nahmen viele Menschen ihm gegenüber eine ablehnende Haltung ein. Sie haben ihn beschimpft und ihm sogar körperlichen Schaden zugefügt. Sie haben ihn nicht verstanden, weil sie nur seine Gestalt erkannten, die äußere Hülle, den Buddha als Begriff der Umgangssprache. Der wahre Buddha, der Buddha der Dhamma-Sprache, ist seine geistige Erkenntnis, zu wissen, wodurch er zum Buddha wurde. Als er sagte: „Wer die Wahrheit sieht, der sieht mich, wer mich sieht, sieht die Wahrheit“, geschah dies in der Dhamma-Sprache.

Wiederum den Buddha zitierend:

„Der Dhamma und Vinaya (die Lehre und die Ordensregeln), die ich verkündet habe, sollen dein Lehrer sein, wenn ich einmal nicht mehr bin.“

Der wahre Buddha ist also nicht tot und hat nicht aufgehört zu leben. Was aufhörte zu leben, war nur sein physischer Körper, seine äußere Hülle. Der wirkliche Lehrer, nämlich der Dhamma und Vinaya, ist noch immer unter uns. Dies ist die Bedeutung des Wortes „Buddha“ in der Dhamma-Sprache.

Der Buddha der Umgangssprache ist also seine physische Erscheinung. Der Buddha der Dhamma-Sprache ist der Dhamma selbst, welcher ihn zum Buddha prägte.

Nun wollen wir das Wort „Dhamma“ untersuchen.

Auf der untersten Ebene der Umgangssprache werden mit diesem Wort die Bücher im Regal bezeichnet, welche die Schriften des Dhamma (Lehre) enthalten. Oder aber man versteht darunter das gesprochene Wort, wodurch die Lehre verkündet wurde. Dies ist die Bedeutung des Wortes „Dhamma“ in der Umgangssprache, in der Sprache der Menschen mit irri- gen Vorstellungen, die den Dhamma noch nicht erfahren haben. Im Sinne der Dhamma-Sprache sind der Dhamma und der Erleuchtete aber ein und dasselbe. Dies ist der wahre Dhamma.

In der ursprünglichen Pali Sprache war mit dem Wort „Dhamma“ der ganze Komplex gemeint, den wir mit „Na- tur“ bezeichnen. Die Zeit erlaubt uns nicht, dies in allen Ein- zelheiten zu diskutieren. Aus diesem Grunde wollen wir nur die Hauptpunkte der Bedeutung dieses Wortes herausgreifen. Das Wort „Dhamma“ umfaßt:

1. Die Natur selbst.
2. Das Gesetz der Natur.
3. Die Verpflichtung des Menschen, nach dem Gesetz der Natur zu handeln.
4. Den Gewinn, der sich aus dem Handeln nach dem Gesetz der Natur für uns ergibt.

Dies ist eine breite Skala von Bedeutungen, welche in dem Wort „Dhamma“ enthalten sind.

Es bezeichnet nicht einfach Bücher oder Palmblatt-Hand- schriften oder aber die Rede des Verkünders der Lehre. Das Wort „Dhamma“ im Sinne der Dhamma-Sprache bezeichnet etwas „Nicht-physisches“. Dieses Wort „Dhamma“ ist all-um- fassend, es ist tiefschürfend, es beinhaltet alle Dinge.

Nun wollen wir das Wort „Sangha“ näher betrachten.

In der Umgangssprache bezeichnet dieses Wort eine Gemeinschaft von Mönchen oder Nonnen, die gelbe Roben tragen und von Ort zu Ort wandern. Dies ist das Wort im Sinne der Umgangssprache, einer Sprache, die von Nicht-Erleuchteten, der Wahrheit gegenüber noch blinden Menschen gesprochen wird.

In der Dhamma-Sprache hat „Sangha“ die Bedeutung von Wahrheit oder Dhamma selbst. Er bezeichnet jene hohen Qualitäten, was immer sie auch sein mögen, die seine Mitglieder in ihrer Sittenstrenge verkörpern. Es sind dies bestimmte, hohe geistige Qualitäten, die einen Menschen zum wahren Ordensmitglied machen. Die Gesamtheit dieser Qualitäten stellen dar, was wir mit „Sangha“ bezeichnen. Der „Sangha“ der Umgangssprache bezeichnet das Ordensmitglied (Mönch oder Nonne).

Der „Sangha“ der Dhamma-Sprache bezeichnet die geistigen Qualitäten des Ordensmitglieds. Das eigentliche Wort „Sangha“ (hier „Orden der Edlen“) beinhaltet folgende vier Begriffe:

1. Der in den Strom Eingetretene (*Sotāpanno*)
2. Der Einmal-Wiederkehrende (*Sakadāgāmi*)
3. Der Nicht-Wiederkehrende (*Anāgāmi*) und
4. Der vollkommen erleuchtete Mensch auf seiner höchsten Entwicklungsstufe oder Arahant (*Arahat*).⁽¹⁾

Auch diese Begriffe bezeichnen geistige, und nicht physische Qualitäten, da diese Menschen sich äußerlich von anderen nicht unterscheiden. Jedoch unterscheiden sie sich von gewöhnlichen Menschen in ihren geistigen Qualitäten. Dies macht den „in den Strom Eingetretenen“, den „Einmal-Wie-

derkehrenden“ und den „Nicht-Wiederkehrenden“ oder Arhant aus. In diesem Sinne ist das Wort „Sangha“ in der Dhamma-Sprache zu verstehen.

Nun kommen wir zu dem Wort „Religion“ (*Sāsana*).

In der Umgangssprache, der Sprache der „nichtunterscheidenden Menschen“, versteht man unter diesem Wort ganz einfach Tempel, Klöster, Kirchen, Mönchskleidung und so weiter. Gibt es viele Tempel und Kirchen zu sehen, so kommen die Menschen meist zu dem Schluß: „Ah! die Religion blüht und gedeiht!“ Diese Bedeutung hat der Begriff Religion in der Umgangssprache.

In der Dhamma-Sprache bezieht sich das Wort „Religion“ auf den Dhamma selbst, der den Menschen als wahre Stütze dient. Der Dhamma, der dem Menschen zur Stütze wird und unbefriedigenden Zuständen (*dukkha*) ein Ende bereitet, dieser Dhamma ist Religion. Diese Bedeutung hat das Wort „Religion“ in der Dhamma-Sprache.

Wenn man also sagt, „die Religion entfaltet sich,“ so ist damit dieses besondere „Etwas“ gemeint, welches in der Lage ist, unbefriedigenden Verhältnissen ein Ende zu setzen. Zu sagen, „die Religion blüht und gedeiht“, bezeichnet keinesfalls die Zunahme von Mönchskleidung und religiösen Bauten.

„Religion“ in der Umgangssprache bedeutet Tempel, Kirchen, Klöster und Mönchskleidung. „Religion“ in der Dhamma-Sprache hingegen bezeichnet jene Wahrheit, die dem Menschen im Leben als Basis dient.

Jene Menschen, die wiederum das Wort „Religion“ im Sinne der „Lehre“ begreifen, sind der Bedeutung des Wortes näher als solche, die darunter Tempel, etc., verstehen. Fortschritte in der Unterweisung oder im Studium der Religion als religiösen Fortschritte zu betrachten, ist nur richtig bis zu

einem gewissen Grad, aber nicht tiefgründig genug. Religion nur als „Lehre“ zu verstehen, liegt noch im Bereich der Umgangssprache.

Im Verständnis der Dhamma-Sprache bedeutet Religion weltliche Entsagung (*brahmacariya*), das heißt, sein Leben im Einklang mit dem Dhamma zu führen. Es ist dies das Leben der Entsagung, das „beglückend am Anfang, in der Mitte und am Ende“ ist. Unter dem Begriff „Leben der Entsagung“ verstand der Buddha das Ausüben einer Lebensweise, die unbefriedigenden Lebensbedingungen in dieser Welt wirksam ein Ende bereiten kann. Das Beglückende des Beginns ist das Studium und das Lernen; „das Beglückende der Mitte“ ist die Ausübung des Erlernten selbst; und das Ende ist der Gewinn, welcher sich aus solcher Lebensweise ergibt. Dies ist das wahre „Leben der Entsagung“, Religion im Sinne der Dhamma-Sprache.

In der Umgangssprache versteht man unter Religion bestenfalls die Lehre selbst. In der Dhamma-Sprache bedeutet Religion ein Leben der weltlichen Entsagung, welches beglückend am Anfang, in der Mitte und am Ende ist. Wie Sie sehen, sind die beiden Bedeutungen sehr verschieden.

Wir wollen nun das Wort „Arbeit“ untersuchen, das eng mit unserem Alltag im Zusammenhang steht.

In der Umgangssprache bezieht sich das Wort „Arbeit“ auf den Erwerb des Lebensunterhaltes. Wir können diese Gedankenverbindung nicht umgehen. Wir müssen arbeiten, um zu essen, sowie um Dinge zu besitzen, die wir begehren. Man versteht also unter dem Wort „Arbeit“ die unvermeidbare Notwendigkeit, den Lebensunterhalt zu verdienen.

In der Dhamma-Sprache jedoch bedeutet dieses Wort das Training des Geistes (*kammatthāna*), das heißt, die Ausübung

des Dhamma. Die Ausübung des Dhamma ist Arbeit. Der gewöhnliche Mensch, der Mensch, der Dhamma noch nicht erfahren hat, arbeitet aus Notwendigkeit, um sich mit Essen und anderen Gütern, die er begehrt, zu versorgen. Für den wahren Schüler aber, den Menschen, der bereits einen Schimmer des Dhamma erfahren hat, besteht Arbeit in der Übung des Dhamma. Diese Art von Arbeit ist aufrichtig, ernst, mit Fleiß, Beharrlichkeit und Klarsicht auszuüben. Viele Arten von hohen menschlichen Qualitäten müssen zusammentreffen, um sie erfolgreich zu beenden.

Die „Arbeit“ im Sinne der Umgangssprache kann noch auf höherer Ebene verstanden werden. Mag unsere Arbeit auch weltlicher Natur sein, tun wir sie in der richtigen Weise, so wird sie uns letztlich lehren. Sie wird uns Einsicht in die wahre Natur des geistigen Lebens vermitteln und uns befähigen, „Vergänglichkeit“, „unbefriedigende Zustände“ und „Ichlosigkeit“ zu erkennen (*anicca, dukkha, anattā*). Sie wird uns an die Wurzel der Wahrheit führen, ohne daß bewußte Anstrengungen in diese Richtung gemacht worden sind. So bezieht sich also „Arbeit“ in der Dhamma-Sprache auf die geistige Übung, die zur Erkenntnis der Wahrheit führt. Selbst die Erhaltung des Körpers in einem guten, gesunden Zustand ist Dhamma-Übung insofern, als dieses mit Sinn und Verstand geschieht.

Zusammengefaßt: Arbeit im Sinne der Umgangssprache heißt „Erwerb des notwendigen Lebensunterhaltes“. Arbeit im Sinne der Dhamma-Sprache heißt, „die Lehre in die Tat umsetzen“. Das Wort (*kammatthāna*) „Geistestraining“ bedeutet auch Arbeit – gute, solide Ausübung des Dhamma.

Lassen Sie uns noch etwas mehr über das „Leben der Entsagung“ (*brahmacariya*) sprechen.

In der Umgangssprache, der Sprache des Durchschnittsmenschen, der nichts vom Dhamma weiß, bedeutet das Wort „Entsagung“ beispielsweise, sich des Ehebruchs zu enthalten. Jedoch in der Dhamma-Sprache bezieht sich der Begriff „Leben der Entsagung“ auf jegliches sinnvolle und vorsätzliche Aufgeben von geistigen Trübungen (*kilesa*) und auf jede Form von Abstinenz, die streng eingehalten wird. Ganz gleich, welche Art der Übung wir auch ausführen, sofern wir ernst und strikt daran festhalten, ohne wieder rückfällig zu werden, führen wir ein Leben der Entsagung. Dieser Begriff bedeutet nicht einfach „Enthaltung von Ehebruch“. Dies beweist, wie sehr sich Umgangssprache und Dhamma-Sprache in ihrem Verständnis unterscheiden.

Wir machen nun einen großen Sprung zu dem Wort „Nirvana“ (*nibbāna*).

In der Umgangssprache der durchschnittlichen Menschen ist Nirvana ein Ort, eine Stadt. Diese Auffassung kommt daher, daß Mönche des öfteren von Nirvana – der Stadt der „Unsterblichkeit“ oder von dieser „Wunderstadt“ Nirvana sprechen. Leute, die diese Äußerung hören, mißverstehen sie. Sie glauben, Nirvana sei eine wirkliche Stadt. Des weiteren glauben sie sogar, daß dies ein Ort sei, wo alle Annehmlichkeiten des Lebens in Hülle und Fülle vorhanden und sofort greifbar sind, und wo alle Wünsche Erfüllung finden.

Dies bedeutet der Begriff „Nirvana“ in der Umgangssprache für Menschen, denen der Dhamma unbekannt ist. Trotzdem können solche Äußerungen überall, sogar in Tempeln, gehört werden.

In der Dhamma-Sprache bedeutet „Nirvana“ die völlige und absolute Auflösung von allen Arten geistiger Trübungen und unbefriedigender Lebensbedingungen. Wenn Freiheit von Geistestrübungen (*kilesa*) und von unbefriedigenden Bedingungen (*dukkha*) verwirklicht ist, besteht „Nirvana“. Wo Geistestrübungen vollkommen aufgelöst sind, herrscht der Zustand des „andauernden Nirvana“. Es ist das Erlöschen des „Feuers“ der Leidenschaften und der unbefriedigenden Bedingungen. Dies bedeutet „Nirvana“ in der Dhamma-Sprache.

In der Umgangssprache ist „Nirvana“ eine Traumstadt. In der Dhamma-Sprache ist „Nirvana“ die vollkommene und völlige Auslöschung der Unbefriedigtheit, also ein Zustand, der hier und jetzt erreicht werden kann.

Denken Sie darüber nach! In welcher der beiden Arten und Weisen wird also „Nirvana“ von den meisten Menschen verstanden, insbesondere von älteren Menschen, welche den Andachten in den Tempeln lauschen?

Wir kommen nun zu dem Ausdruck „Weg und Frucht“ (*magga-phala*).

Dieser Ausdruck ist bei uns so häufig, daß er bereits sprichwörtlich ist. Wenn gewöhnliche Menschen dies oder jenes tun und das sich nach Plan erfüllt, sagen sie: „es ist wie Weg und Frucht“, womit sie meinen, daß sich die Dinge erfolgreich entwickelt haben. In diesem Sinne wird der Ausdruck „Weg und Frucht“ in der Umgangssprache verstanden.

In der Dhamma-Sprache jedoch bezeichnet „Weg und Frucht“ die Fähigkeit, unbefriedigenden Bedingungen ein Ende zu bereiten und die Geistestrübungen aufzulösen, die deren Ursache sind. Dies zu tun, in der rechten Weise, Schritt für Schritt, ist die Bedeutung der Redewendung „Weg und Frucht“ in der Dhamma-Sprache. Die Menschen gebrauchen

den Ausdruck „Weg und Frucht“ sehr häufig im Alltag. Wir müssen uns daher sehr vorsehen, um die Bedeutung dieses Wortes in der Umgangssprache, von der ursprünglichen in der Dhamma-Sprache, zu unterscheiden.

Nun ein sehr ungewöhnliches Wort *māra*, der Verführer, der Teufel.

Der *māra* in der Umgangssprache ist eine Art von Ungeheuer mit einem Körper, Gesicht und Augen von erschreckendem und abstoßendem Ausdruck. Dies ist die Bedeutung von *māra* in der Umgangssprache.

In der Dhamma-Sprache bedeutet *māra* nicht ein lebendiges Geschöpf, sondern vielmehr eine Art von Geisteszustand, der in Opposition zum Guten und Fördernden steht; in Opposition zum Fortschritt in der Auslöschung unbefriedigender Bedingungen. Was einem solchen Fortschritt im Wege steht und ihn aufhält, wird *māra* genannt. Wir können auch an *māra* als ein lebendiges Wesen denken, wenn wir es vorziehen, nur dürfen wir die wahre Bedeutung dieses Ausdrucks nicht vergessen.

Sicher haben Sie oft die Geschichte gehört, als *māra* von der Welt der *paranimmitavasavatti* herunterstieg, um den künftigen Buddha herauszufordern. Dies war der echte *māra*, der Verführer. Er kam aus dem Reich der *paranimmitavasavatti*-Götter, welches der Himmel aller Sinnesfreuden von höchster Ordnung ist. Dieser Himmel hält alles bereit, was sich ein menschliches Herz nur wünschen kann. Dort steht ständig jemand bereit, um alle Wünsche voll und ganz zu erfüllen. Dies ist *māra*, der Verführer, jedoch nicht das häßliche Untier mit dem großen roten Maul, das herumgehen soll, um andere Wesen zu fangen und das Blut auszusaugen. Letzteres ist *māra*, wie ihn sich unwissende Menschen vorstellen.

In der Dhamma-Sprache bedeutet das Wort *māra* schlimmstenfalls den Himmel, wie er als *paranimmitavasavatti* verstanden wird, als das höchste Reich der Sinnesgenüsse. Bestenfalls bezeichnet das Wort eine Geistesverfassung, welche dem Guten und fördernden im Wege steht und den geistigen Fortschritt hindert.

Nun wollen wir das Wort „Welt“ näher beleuchten.

In der Alltagssprache bezieht sich das Wort „Welt“ auf die Erde, die physische Welt, flach oder rund oder wie immer man sich diese vorstellt.

In der Dhamma-Sprache bezieht sich das Wort „Welt“ auf eine irdische Geisteshaltung, das weltliche Stadium auf der Skala der geistigen Entwicklung (welche unbefriedigende Bedingungen nach sich zieht). Es bedeutet den Zustand der Vergänglichkeit, der Veränderlichkeit, der Unbefriedigtheit – es ist die weltliche Ausrichtung des Geistes. Dies versteht man unter „Welt“ in der Dhamma-Sprache.

Daher wird gesagt, daß die Welt den unbefriedigenden Zustand darstelle. Als Buddha die Vier Edlen Wahrheiten (*ariyasacca*) lehrte, benutzte er manchmal das Wort „Welt“ und manchmal die Bezeichnung „unbefriedigender Zustand“ (*dukkha*). Diese Begriffe bedeuten ein und dasselbe.

Er sprach zum Beispiel:

- Die Welt
- Die Ursache der Entstehung der Welt
- Die Auflösung der Welt
- Der Weg, welcher zur Auflösung der Welt führt.

Was er meinte, war:

- Der unbefriedigende Zustand
- Die Bedingungen für den unbefriedigenden Zustand
- Die Auflösung des unbefriedigenden Zustands.
- Der Weg, der zur Auflösung des unbefriedigenden Zustands führt.

So bedeutet also in der Sprache des Buddha, der Sprache des Dhamma, das Wort „Welt“ den unbefriedigenden Zustand. Die Begriffe „unbefriedigender Zustand“ und „Welt“ sind also dasselbe.

Von einem anderen Standpunkt aus betrachtet, bezieht sich das Wort „Welt“ auf etwas Niedriges, Hohles, etwas, das der Tiefe entbehrt, mit anderen Worten, auf etwas, das unter dem „Höchsten“ liegt. Wir sprechen z.B. von der einen oder anderen Sache, also irdisch, um auszudrücken, daß es nicht der Dhamma ist (Dies ist eine andere Bedeutung des Wortes „Welt“ in der Dhamma-Sprache). Der Begriff „Welt“ bezieht sich nicht immer auf die Erde (wie in der Umgangssprache).

Wir wollen unsere Betrachtungen mit dem Wort „Geburt“ fortsetzen.

In der Umgangssprache bezeichnet das Wort „Geburt“ die physische Geburt in dieser Welt, aus dem Mutterleib. Ein Mensch wird nur einmal physisch geboren. Nach seiner Geburt lebt er in dieser Welt, bis er stirbt und eingesargt wird. Physische Geburt gibt es für jeden von uns nur einmal. Die Geburt aus dem Mutterleib bedeutet also das Wort „Geburt“ in der Umgangssprache.

In der Dhamma-Sprache bedeutet das Wort „Geburt“ die Entstehung einer Idee, nämlich der Idee vom „Ich“ oder

„Mein“, die Tag für Tag und Stunde für Stunde in unserem Geist reflektiert wird. In diesem Sinne wird der gewöhnliche Mensch oft und oft wiedergeboren. Eine höher entwickelte Person wird weniger oft „wiedergeboren“; ein Mensch, der in der Lehre bereits weiter fortgeschritten ist (*ariya* oder *ariya-puggala*), wird nur noch wenige Male „wiedergeboren“; für ihn wird die Wiedergeburt letztlich zum Stillstand kommen. Jede Entstehung der Idee von einem „Ich“ im Geiste des Menschen kommt einer Geburt gleich und wird als solche bezeichnet. Aus diesem Grunde kann sich die „Geburt“ an einem Tage mehrmals wiederholen. Jedesmal, wenn ein Mensch wie ein Tier denkt, wird er im gleichen Augenblick als ein Tier geboren. Wenn er wie ein himmlisches Wesen denkt, so wird er als himmlisches Wesen wiedergeboren.

Leben, Individualität, Freude und Leid usw., all diese Zustände wurden vom Buddha ganz einfach als augenblickliche Zustände des Bewußtseins bezeichnet. So bedeutet also in der Dhamma-Sprache das Wort „Geburt“ die Entstehung der Idee von „Ich“ oder „wir“ und nicht, wie in der Umgangssprache, die physische Geburt aus dem Mutterleib.

Das Wort „Geburt“ ist ein geläufiger und oft wiederkehrender Ausdruck in den Lehrreden des Buddha. Wenn er von Alltagsdingen sprach, so benutzte er das Wort „Geburt“ in diesem Sinne. Wenn er die Lehre des hohen Dhamma darlegte und z.B. über das „bedingte Entstehen“ diskutierte (*paticca-samuppāda*), so benutzte er ebenfalls das Wort „Geburt“ (*jāti*), jedoch in der Bedeutung der Dhamma-Sprache. In seiner Erklärung des „bedingten Entstehens“ sprach er nicht über die physische Geburt. Er sprach hingegen von der Geburt der Idee vom Ichsein, Ich-selbst und Mein-eigen.

Nun das Wort „Tod“

In der Umgangssprache bedeutet dieses Wort jenen Zustand, der zur Einsargung, Verbrennung oder Beerdigung des Leichnams führt. In der Dhamma-Sprache jedoch wird damit die Auslöschung der Idee bezeichnet, über die wir gerade sprachen, der Idee vom „Ich“. Das Aufhören dieser Idee nennt man „Tod“ in der Dhamma-Sprache.

Laßt uns nun über das Wort „Leben“ sprechen.

In der Umgangssprache bezeichnet man mit diesem Wort alles, was noch nicht tot ist, alles, was noch sprechen, gehen oder essen kann. In der präziseren Sprache der Biologie versteht man darunter das normale Funktionieren der Protoplasmen, von Zellen und Nukleus.

Die normale Funktion und Entwicklung dieser Elemente bezeichnet man als Leben. Dies ist eine noch gesteigerte materialistische Auslegung des Wortes in der Umgangssprache.

In der Dhamma-Sprache bezieht sich das Wort „Leben“ auf den wahren, todlosen Zustand, auf das Nichtbedingte, auf Nirvana, das Todlose. Dies ist die Bedeutung des Wortes „Leben“. In der Umgangssprache hat das Wort „Leben“ die übliche, vertraute Bedeutung. In der Dhamma-Sprache bezieht sich das Wort „Leben“ auf den todlosen Zustand. „Wo keine Geburt ist, gibt es auch keinen Tod“. Dieser Zustand ist „nicht-bedingt“. Dies ist, was mit Nirvana bezeichnet wird oder in anderen Religionen mit dem Begriff „ewiges Leben“. Es bedeutet Leben, das nicht mehr zu Ende geht. Es ist das Leben in Gott, oder wie immer Sie es bezeichnen mögen. Dies ist das wahre Leben, so wie es in der Dhamma-Sprache verstanden wird.

Wir wollen jetzt das Wort „Mensch“ näher beleuchten.

Wir denken uns nichts mehr dabei, wenn wir das Wort „Mensch“ benützen. Jeder ist für uns ein Mensch. Aber wir sollten sorgfältiger mit diesem Wort umgehen, denn das Wort „Mensch“ hat eine sehr unterschiedliche Bedeutung.

In der Umgangssprache bezeichnet das Wort „Mensch“ ein Wesen in der sogenannten menschlichen Gestalt. In der Dhamma-Sprache bezieht sich das Wort „Mensch“ mehr auf die besonderen menschlichen Qualitäten, nämlich gewisse hohe geistige Anlagen. Wenn jemand seinen Freund kritisiert und sagt: „Du bist kein Mensch“, was meint er damit? Die kritisierte Person besitzt einen menschlichen Körper, genauso wie der Kritikübende. Warum also wird er beschuldigt, „kein Mensch zu sein“? Der Grund liegt darin, daß er gewisser menschlicher Qualitäten entbehrt, welche in dem Begriff „Mensch“ beinhaltet sind. Fehlen diese, so wird er beschuldigt „kein Mensch“ zu sein. Daher hat das Wort „Mensch“ zwei verschiedene Bedeutungen:

In der Umgangssprache bezieht sich das Wort auf die menschliche Gestalt; in der Dhamma-Sprache bezieht sich das Wort auf jene höheren Qualitäten, welche der Begriff „Mensch“ beinhaltet.

Nun betrachten wir das Wort „Gott“.

In der Umgangssprache bezeichnet dieses Wort ein himmlisches Geschöpf mit den verschiedensten schöpferischen Gaben. Dies ist die Bedeutung des Wortes „Gott“ in der Umgangssprache. Der „Gott“ der Dhamma-Sprache ist davon sehr verschieden. Er ist eine tiefe und verborgene Kraft, welche weder menschlich noch himmlisch ist oder mit einem an-

deren Wesen identifiziert werden kann. Es ist die Natur, und sie ist nicht greifbar. Was wir z.B. „die Gesetze der Natur“ nennen, ist für die Schöpfung verantwortlich, ebenso wie für die Entstehung aller Dinge. Das Gesetz der Natur regiert alles. Das Gesetz der Natur hat Gewalt über alles. Deshalb bedeutet in der Dhamma-Sprache das Wort „Gott“ neben anderem auch „das Gesetz der Natur“, das von Buddhisten als „Dhamma“ bezeichnet wird. In der Pali-Sprache wurden alle Gesetze der Natur ganz einfach mit „Dhamma“ bezeichnet – nur Dhamma. Dieses Wort umfaßt und bezeichnet alle Gesetze der Natur. So ist also der Dhamma der Gott der Buddhisten.

Laßt uns nun „abwärts“ blicken und die „vier niederen Welten“ (*apāya*) betrachten:

Apāya sind die niederen Welten. Ursprünglich wurden vier davon anerkannt: die Hölle (*naraka*), die Welt der Tiere (*tiracchāna*), die Welt der hungrigen Geister (*peta*) und die Welt der furchtsamen Geister (*asūra* oder *asūrakāya*). Diese vier Welten insgesamt werden als die „vier niederen Welten“ bezeichnet. Sie werden sehr lebendig in Tempel Wandgemälden dargestellt. Die Hölle, die Tierwelt, die hungrigen und die furchtsamen Geister werden so dargestellt, wie sie traditionsgemäß begriffen wurden. Alle vier Zustände werden so verstanden, daß der Mensch ihnen erst nach dem Tode ausgesetzt ist. In anderen Worten, die „vier niederen Welten“ – wie in der Umgangssprache verstanden, werden materialistisch interpretiert. Die Bewohner der Hölle, der Tierwelt, und so weiter, werden als reale, niedrige Geschöpfe verstanden.

In der Umgangssprache ist die Hölle (*naraka*) eine Region unter der Erde. Sie wird vom Gott des Todes beherrscht, der die Menschen nach dem Tod in diese Unterwelt holt, wo sie

allen Arten von Pein ausgesetzt sind. Sie ist also ein Ort, an den man nach dem Tod gelangen kann.

Stellen wir nun diese Auslegung dem Begriff „Hölle“ der Dhamma-Sprache gegenüber. Hier bedeutet „Hölle“ Zorn, der wie Feuer brennt – das ist die Hölle der Dhamma-Sprache. Jeder, der sich am Zorn „verbrennt“, wie er sich am Feuer verbrennen würde, von dem wird gesagt, er sei im gleichen Augenblick in die Hölle eingegangen. Ebenso, wie Zorn von verschiedener Art sein kann, erkennen wir verschiedene Arten von „Hölle“ an.

Und nun zur „Tierwelt“ (*tiracchāna*).

Im vordergründigen Sinne bedeutet das Wort „Wiedergeburt in der Tierwelt“ in der Umgangssprache die tatsächliche physische Geburt als Schwein, Hund oder in irgend einer anderen Form von Tier.

In der Dhamma-Sprache hat dieser Begriff eine ganz andere Bedeutung. In jedem Augenblick, da sich ein Mensch gedankenlos oder dumm wie ein Tier verhält, wird er im Reich der Tiere wiedergeboren. Dies geschieht hier und jetzt. Man kann an einem Tag mehrmals als Tier geboren werden! In der Dhamma-Sprache bedeutet Geburt als Tier ganz einfach Gedankenlosigkeit oder Dummheit.

Der Begriff „hungriger Geist“ (*peta*)

bezeichnet in der Umgangssprache ein Geschöpf mit einem winzigen Mund und einem enorm großen Bauch. Das Geschöpf kann nicht genug essen und ist daher chronisch hungrig. Dies ist eine der anderen möglichen Formen der Wiedergeburt nach dem Tod. Das sind die „hungrigen Geister“ der Umgangssprache.

Die „hungrigen Geister“ der Dhamma-Sprache sind eine Form der Geisteshaltung – Ehrgeiz, der auf Begehren beruht und Sorgen, die von Verlangen entstehen. Mit diesen Zuständen behaftet zu sein, wird mit der Geburt als „hungriger Geist“ bezeichnet. Diese Symptome kommen jenen gleich, die sich aus der Physiognomie eines Wesens mit winzigem Mund und einem Bauch von der Größe eines Berges ergeben. Jeder Mensch, der unter einem intensiven Verlangen oder einem pathologischen Begehren leidet und gleichwohl jeder, der sich übermäßig sorgt und ängstigt, weist die gleichen Symptome auf wie ein „hungriger Geist“. Von jenem kann gesagt werden, daß er hier und jetzt als „hungriger Geist“ wiedergeboren wird. Es ist nicht ein Zustand, der uns nur nach dem Tode befällt.

Nun zu den *asūras* oder den „furchtsamen Geistern“. (2)

In der Umgangssprache ist ein *asūra* ein unsichtbares Wesen. Es spukt umher, ist aber zu furchtsam, um sich zu zeigen. In der Dhamma-Sprache bezeichnet das Wort *asūra* die Furcht, die im menschlichen Geist entsteht.

Es ist nicht notwendig, zu sterben, um als ein *asūra* wiedergeboren zu werden. Wann immer ein Mensch sich fürchtet, wird er gleichzeitig als ein *asūra* wiedergeboren. Sich ohne guten Grund zu fürchten, übertriebenermaßen ängstlich oder abergläubisch zu sein, oder sich vor harmlosen Geschöpfen zu fürchten, dies nennt man, als *asūra* wiedergeboren werden. Manche Menschen fürchten sich, Gutes zu tun. Andere wiederum fürchten sich davor, daß beim Erreichen von Nirvana dort das Leben schal und eintönig sei. Es gibt Menschen, die solche Furcht im Hinblick auf ein Leben in Nirvana haben. Von dieser Art von unbegründeter Furcht heimgesucht zu werden, ist Wiedergeburt als *asūra*, hier und jetzt.

Dies sind die „vier niederen Welten“ der Wiedergeburt, wie sie in der Dhamma-Sprache verstanden werden. Sie unterscheiden sich sehr von den „niederen Welten“ der Umgangssprache.

Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang einen weiteren Punkt näher zu betrachten. Wenn wir hier und jetzt nicht in den Zustand der „niederen Welten“ im Sinne der Dhamma-Sprache fallen, so können wir sicher sein, auch nicht in einen „niederen Zustand“ im Verständnis der Umgangssprache zu gelangen. Wenn wir also vermeiden, dumm wie ein Tier zu sein und hungrig und schreckhaft wie ein Geist, so sind wir frei von nachteiligen Verhaltensweisen, die vielleicht unsere Wiedergeburt nach dem Tode als Tier, hungriger Geist oder *asūra* verursachen könnten.

Es ist also angemessen, uns nur für die „hungrigen Geister“, usw. zu interessieren, zu denen wir hier und jetzt in diesem Leben werden könnten. Lebensformen, in die wir uns nach dem Tode verwandeln könnten, wollen wir vorerst außer acht lassen. Es ist nicht notwendig für uns, sich damit zu beschäftigen. Wenn wir hier und jetzt vermeiden, zu hungrigen Geistern, usw. der Dhamma-Sprache zu werden, so werden wir auch später keine „hungrigen Geister“ im Sinne der Umgangssprache sein, ganz gleich wie wir sterben. Wenn wir richtig leben und üben, so vermeiden wir hier und jetzt, in die vier niedrigen Zustände somit auch in diese „sogenannten Lebensformen“ nach dem Tode zu verfallen.

Die meisten Menschen erkennen, daß Himmel und Hölle ganz einfach eine Art von Geistesverfassung sind. Warum sind sie also so naiv, die Bedeutung der „vier niedrigen Welten“ mißzuverstehen, die doch eigentlich ein Teil unseres täglichen Lebens sind. Zugegeben, Himmel und Hölle als Begriff der Umgangssprache sind Bereiche, die außerhalb unseres irdischen Lebens liegen, – aber fragen Sie mich bitte nicht, wo –

und in die wir erst nach dem Tode eingehen. Aber Himmel und Hölle im Sinne der Dhamma-Sprache befinden sich im Denken der Menschen, sind jederzeit gegenwärtig und abhängig vom menschlichen Geisteszustand. In dieser Art und Weise unterscheidet sich der Begriff „niedere Welten“ in der Dhamma-Sprache von dem der Umgangssprache. In der Umgangssprache bedeutet „Himmel“ einen wunderbaren, höchst attraktiven, heiligen Bereich, hoch über uns. Spende also diesen oder jenen Betrag für gute Zwecke, und ein Platz im Himmel ist dir sicher. Es gibt dort hunderte von Engeln.

In der Dhamma-Sprache bezieht sich der Begriff „Himmel“ zu allererst auf immerwährende Sinnesfreuden der höchsten Ordnung. Dies ist der Zustand des niederen Himmels, des Himmels der Sinnesfreuden. Auf einer höheren Ebene befindet sich der Himmel gen. *brahmaloka*. Dies bedeutet Abwesenheit jeglicher Sinnesobjekte. Es ist dies eine Geistesverfassung des Wohlbefindens, die sich aus der Abwesenheit von störenden Sinnesobjekten ergibt. Dieser Zustand ist in etwa vergleichbar mit dem eines Menschen, der sich dem Hunger nach Sinnesobjekten so lange hingeeben und diesen befriedigt hat, bis er deren überdrüssig geworden ist. Danach würde er nur noch den Wunsch verspüren, von diesen Dingen leer, ruhig und unberührt zu sein. Dies ist der Zustand des *brahmas* der *brahmaloka*-Himmel.

Der gewöhnliche Himmel ist angefüllt mit Sinnesfreuden, und der höchste unter ihnen ist der *paranimmitavasavatti*-Himmel, „randvoll von Sinnesfreuden“. Hingegen sind die *brahmaloka*-Himmel bar jeglicher Sinnesfreuden, obwohl die Idee von „Selbst“ und „Ich“ noch immer vorhanden ist.

Laßt uns nun über das Wort „Nektar“ sprechen.

Nektar ist das Elixir der Unsterblichkeit. In der Umgangssprache ist Nektar ein Trunk, der von göttlichen Wesen vor einer Schlacht getrunken wird, um sie unverwundbar zu machen. Dies ist die Bedeutung von „Nektar“ in der Umgangssprache.

Der „Nektar“ in der Dhamma-Sprache bedeutet Dhamma in seinem höchsten Sinne, die Wahrheit des Nicht-Selbst (*a-nattā*) oder Leerheit (*suññatā*). Dieser höchste Sinn des Dhamma, die Wahrheit des Nicht-Selbst oder die Leerheit, macht den Menschen „unsterblich“, da er sich hierdurch von der Idee des „Selbst“ befreit. Wenn also kein „Ich“ oder „Selbst“ vorhanden ist, wie kann es den Tod geben? In der Dhamma-Sprache also ist das Lebenselixir die Erkenntnis der Wahrheit der „Ich-Losigkeit“ oder des „Nicht-Selbstseins“. Was den Trunk betrifft, dessen Genuß traditionsgemäß ewiges Leben vermitteln soll, so ist dies der Begriff „Nektar“ in der Umgangssprache, der Sprache der Nichtwissenden – jener, die die Wahrheit noch nicht erfaßt haben.

Vor einem Augenblick erwähnten wir das Wort „Leerheit“ oder *suññatā*. Laßt uns dieses Wort nun näher untersuchen.

Suññatā ist ein Wort der Pali Sprache. *Suñña* heißt „leer“, *ta* ist gleichbedeutend mit „heit“.

In der Umgangssprache jener Menschen, die noch nicht bis zur Erkenntnis der Wahrheit vorgedrungen sind, bedeutet „Leerheit“ ganz allgemein Abwesenheit jedweden Inhalts in einem Gefäß, Leere oder Vakuum.

Der Begriff „Leerheit“ oder *suññatā* in der Dhamma-Sprache ist davon sehr verschieden. „Leerheit“ läuft keineswegs auf Vernichtungsgläubigkeit, Nihilismus, hinaus. Die

Seinsgegebenheiten sind pluralistische Realitäten oder realistischer Pluralismus. Die Seinsgegebenheiten an sich sind real, aber leer insofern, als ein „Ich“ oder „Selbst“ in ihnen unauffindbar ist. Dies ist die Bedeutung von „Leerheit“ im Verständnis der Dhamma-Sprache, der Sprache des Buddha.

Die Welt ist leer. Leer wovon? Leer vom „Selbst“. Mit dieser einzigen Ausnahme mag alles in der Welt vorhanden sein, aber es darf nicht als „Ich“ oder „mein“ verstanden und betrachtet werden. Dies ist die Leerheit der Dhamma-Sprache.

Als der Buddha von „Leerheit“ sprach, redete er in der Dhamma-Sprache. Naive Menschen verstehen diesen Begriff in der Umgangssprache und glauben, daß nichts in der Welt wirklich existiert außer einem Vakuum. Wenn man den Begriff „Leerheit“ im Sinne der Umgangssprache versteht, so wird die Lehre Buddhas vollkommen bedeutungslos. Unwissende Menschen, die den Begriff „Leerheit“ falsch verstehen, haben davon eine sehr befremdende Vorstellung, die nichts mehr mit der von Buddha verkündeten „Leerheit“ gemeinsam hat.

Ich hoffe also, daß Sie sich hierfür interessieren und die Auslegung gut im Gedächtnis behalten. Das Wort „leer“ auf materielle, physische Dinge bezogen, bedeutet selbstverständlich Abwesenheit eines Inhalts. Im metaphysischen Sinn bedeutet es jedoch, daß alles vorhanden sein kann, mit Ausnahme jeglicher Vorstellung von „Ich“ oder „mein“. Weder in der physischen oder metaphysischen Welt noch anderswo gibt es so etwas wie „Ich“ oder „mein“. Daher wird diese Welt als leer bezeichnet. Dies besagt nicht, daß die Welt leer von allen Inhalten sei. Alles ist da und kann mit unterscheidendem Verstand zunutze gemacht werden. Mache davon Gebrauch – nur eine Warnung, laß nicht die Idee von „Ich“ und „mein“ entstehen.

Nun kommen wir zu dem Wort „stillstehen“.

In der Umgangssprache, der Sprache gewöhnlicher Menschen, versteht man unter „anhalten“ nicht bewegen oder „Stillstand“. Dies ist eine der Bedeutungen dieses Wortes. In der Dhamma-Sprache, der Sprache des Buddha, hat „anhalten“ eine völlig andere Bedeutung. Um die Sache zu vereinfachen, wollen wir ein Beispiel betrachten: Als Angulimala von „anhalten“ sprach, meinte er eines, als Buddha dieses Wort gebrauchte, dachte er an etwas anderes. Falls Sie die Geschichte von Angulimala (Maj. Nik. 86, 9.Tl., 6.Red) gehört haben, sind Sie mit dem Dialog zwischen ihm und Buddha vertraut. Angulimala benützt das Wort „anhalten“ im Sinne der Umgangssprache; als es Buddha verwendete, geschah dies im Sinne der Dhamma-Sprache.

Im Sprachgebrauch des gewöhnlichen Menschen bedeutet „anhalten“ Stillstand oder sich nicht bewegen. In der Sprache des Buddha jedoch, versteht man unter „anhalten“ oder „nicht bewegen“ leer sein von der Idee des „Selbsts“. Wenn es aber kein „Selbst“ gibt, was soll sich bewegen? Warum sollte man nicht einmal darüber nachdenken? Wenn da kein „Selbst“ ist, wo ist das „Ich“, das sich bewegt? Selbstverständlich ist das „Ich“ zum Stillstand gelangt. Dies bedeutet „anhalten“ oder „aufhören“ in der Sprache des Buddha, also das Fehlen eines „Selbsts“ nach dem man fälschlich greift oder an das man sich klammert, die absolute Leerheit von einem „Selbst“. Anhalten oder aufhören hat also in der Buddhasprache die gleiche Bedeutung wie leer sein. Jemand kann sich bewegen und umhergehen, und trotzdem kann von ihm gesagt werden, er habe angehalten. Es gibt kein „Selbst“ mehr, das sich bewegen könnte. Jede Form von Wünschen und Verlangen hat aufgehört zu existieren. Es gibt kein „Ich“ mehr, das irgend etwas irgendwo wünscht, und kein „Ich“,

das sich noch bewegt oder umherwandert.

Ein Mensch, der noch immer Verlangen in sich spürt, wird umhergehen und nach allem Möglichen suchen, sogar nach Verdienst oder Gutem. Umherzugehen, nach Diesem und Jenem zu suchen, hier und dort, überall, das ist Bewegung. Wenn man jedoch Verlangen vollkommen zum Stillstand bringen kann, aufhören kann, ein „Selbst“ zu haben, so mag man im Flugzeug fliegen und wird trotzdem sagen können, man „stünde still“.

Lerne, die beiden Bedeutungen dieses Wortes „anhalten“ gründlich zu unterscheiden und zu verstehen! Es wird dir auch helfen, die Lehre von der „Leerheit“ zu verstehen.

Wenn wir nur noch solch tiefgreifende Worte wie diese behandeln, so werden Sie wahrscheinlich bald ermüdet sein.

Wir wollen uns nun zwischendurch ein leichtes Wort vornehmen, nämlich „Licht“.

Wenn wir gewöhnlich von Licht sprechen, so meinen wir damit Lampenlicht, Sonnenlicht, elektrisches Licht, oder eine andere Art von Licht. Dies entspricht dem Wort „Licht“ in der Umgangssprache.

In der Dhamma-Sprache des Buddha bezieht sich das Wort „Licht“ auf Einsicht, Weisheit, höheres Wissen (*paññā*). Selbst wenn der Buddha in einer nachtdunklen Höhle sitzen würde, so wäre dort immer noch „Licht“ in dem Sinne, daß sein Geist das Licht der Einsicht und des höheren Wissens besitzt. In einer mond- und sternlosen Nacht, wenn alle Lampen verloschen sind, ist es immer noch möglich, zu sagen, „da ist Licht“ – wenn es Einsicht und höheres Wissen im Geist eines Yogi gibt. Dies ist das „Licht“ der Dhamma-Sprache.

Nun zur „Dunkelheit“.

In der Umgangssprache bedeutet „Dunkelheit“ die Abwesenheit von Licht, welches das Sehen erst ermöglicht. In der Dhamma-Sprache bedeutet „Dunkelheit“ das Fehlen von Einsicht, Ignoranz, Nichtwissen der Wahrheit, geistige Blindheit (*avijjā*). Dies ist „Dunkelheit“. Selbst wenn ein Mensch, dem jede wahre Einsicht fehlt, am hellen Tag in der Sonne säße, so würde man von ihm sagen müssen, er befände sich in der „Dunkelheit“ der Ignoranz, gegenüber der wahren Natur der Dinge. So unterscheidet sich das Wort „Dunkelheit“ in der Dhamma-Sprache vom Begriff in der Umgangssprache.

Wir kommen nun zu dem Wort „Karma“ (*kamma*).

Wenn ein durchschnittlicher Mensch sagt: „Das ist Karma“, so meint er: „das ist leider nicht zu ändern“. Kein Glück zu haben als Bestrafung für begangene Sünden, wird von einem gewöhnlichen Menschen unter „Karma“ verstanden.

In der Dhamma-Sprache bezieht sich jedoch das Wort „Karma“ auf etwas völlig anderes. Es bezieht sich auf eine Tat. Eine schlechte Handlung wird mit „schwarzem Karma“ bezeichnet, eine gute Tat mit „weißem Karma“. Es gibt auch noch ein anderes bemerkenswertes Karma, das weder schwarz noch weiß ist; ein „Karma“, das dazu führt, die anderen beiden zu neutralisieren. Es besteht aus dem Verständnis und der Einsicht in die „Nicht-Selbstheit“ (*anattā*) und, in die „Leerheit“ (*suññatā*) um damit das „Selbst“ auszulöschen. Diese Art von Handlung können wir das „Karma des Buddhisten“ nennen: Das wahre Karma, jene Art von Karma, wie es vom Buddha gelehrt wurde.

Der Buddha lehrte das Überwinden und Hintersichlassen des Karma. Aber die Menschen sind nach wie vor am schwarzen und weißen oder am guten und bösen Karma interessiert. Sie haben kein Interesse an dieser dritten Art von Karma, welches weder schwarz noch weiß, weder gut noch böse ist. Dieses Karma besteht aus der völligen Befreiung von der „Selbstheit“ und führt zur Erlangung von Nirvana. Es löscht alle Arten von gutem und bösem Karma aus.

Die Menschen begreifen die Methode der völligen Auslöschung von Karma nicht. Sie wissen nicht, daß der Weg zur Beendigung allen Entstehens von Karma diese dritte Art von Karma ist, die durch die Methode des Buddha erreicht wird. Diese Methode ist nichts anderes als der „edle achtfache Pfad“.

Das Praktizieren dieses „Pfades“ ist weder schwarzes noch weißes Karma, sondern die Methode zur Auslöschung allen Karmas. Dies ist die Bedeutung von „Karma“ in der Dhamma-Sprache. Es unterscheidet sich sehr von der Auffassung des Karmas, wie es von einfachen Menschen verstanden wird.

Diese rufen aus: „Das ist Karma! – und meinen damit – „leider nicht zu ändern; kein Glück!“ In der Umgangssprache wird unter „Karma“ ganz einfach „kein Glück haben“ verstanden. In der Dhamma-Sprache und im Sinne des Buddha ist darunter die Einsicht in die Leerheit zu verstehen, welche die „Ich– oder Selbstbessessenheit“ zur Auflösung bringt.

Betrachten wir nun das Wort „Zuflucht“.

In der Umgangssprache bedeutet „Zuflucht“ oder „Beistand“ eine Sache oder Person außerhalb von uns selbst und etwas anderes als das eigene „Ich“, von dem man Hilfe erwartet. Zum Beispiel vertraut man auf den Chef, auf einen Geist, auf einen Talisman oder Schutzengel. Irgendjemand, oder

irgendetwas anderes als die eigene Person, worauf man baut, nennt man in der Umgangssprache „Zuflucht“ oder „Beistand“.

„Zuflucht“ oder „Beistand“ im Sinne der Dhamma-Sprache kann ein Mensch nur in sich selbst finden. Wenn wir davon sprechen, unsere Zuflucht zu Buddha, dem Dhamma und dem Sangha zu nehmen, so sollten wir dabei im Auge behalten, daß wir damit den Buddha, den Dhamma und den Sangha meinen, den wir in uns selbst finden. Nur von dieser Warte betrachtet können sie uns Hilfe bringen. In anderen Worten, die Zuflucht liegt in uns selbst. Es sind unsere eigenen Bemühungen, welche der Buddha, der Dhamma oder Sangha in unserem Geist entstehen lassen.

In der Dhamma-Sprache ist der Mensch also seine eigene Zuflucht. Sie ist in uns und nicht außerhalb von uns zu finden.

Dies führt uns nun zu dem Ausdruck „Kern des Buddhismus“.

In Diskussionen über den Kern des Buddhismus werden die befremdendsten Ansichten vertreten. Manche Kreise zitieren diese oder jene bekannte Formel, wie z.B. VI-SU-PA⁽³⁾, die für Tripitaka steht. Diese Art von „Kern“ der buddhistischen Lehre kann man im Sinne der Umgangssprache verstehen, der Sprache der Unwissenden. Menschen ohne wahre Erkenntnis des Dhamma, wenn befragt, werden einige Pali Wörter oder Klischees herunterleiern und behaupten, dies sei die Essenz des Buddhismus. Der Kern des Buddhismus im Verständnis der Dhamma-Sprache, so wie es der Buddha selbst erklärt hat, ist die Erkenntnis,

daß man nach nichts, aber auch gar nichts greifen, sich an überhaupt nichts klammern soll – *sabbe dhammā nālam abhinivesāya*.

Nicht nach dem Geringsten zu greifen, sich aber auch an gar nichts zu klammern, ohne Vorstellungen von „Ich“ oder „mein“ – dies ist der Kernpunkt im Buddhismus, wie er im Lichte der Dhamma-Sprache, der Sprache Buddhas zu verstehen ist. Jeder, der auf der Suche nach dem Kern der buddhistischen Lehre ist, soll sich vorsehen, die „Essenz“ nicht im Sinne der Umgangssprache zu erfassen, denn dies ist die Sprache der Menschen, die nichts vom Dhamma wissen. Ein solches „Konzept“ der Essenz dürfte zu recht einfältigen und befremdenden Vorstellungen über den „Kern“ der buddhistischen Lehre führen.

Was ich bisher sagte, sollte bereits genügen, um einzusehen, daß ein einziges Wort zwei verschiedene Bedeutungen haben kann. Ein intelligenter Mensch mit Unterscheidungsvermögen muß daher bei der Auslegung der Schrift beide möglichen Arten der Sprache in Erwägung ziehen. „Ein weiser Mann ist jener, der beide Arten der Sprache in Erwägung zieht.“ „Beide Arten der Sprache“ bedeutet, beide möglichen Auslegungen eines Wortes zu erwägen: In einem Falle die Bedeutung des Wortes in der Umgangssprache und im anderen Falle die Bedeutung des gleichen Wortes in der Dhamma-Sprache.

Aber die Worte, die wir bisher betrachtet haben, sind relativ „hochgestellte Begriffe“. Wenden wir uns nun gewöhnlichen Begriffen aus dem Alltag zu. Ich möchte mich gleich entschuldigen, wenn manche Wörter etwas grob erscheinen.



Nehmen wir nun das Wort „essen“.

In der Umgangssprache bedeutet dieses Wort „essen“ die Aufnahme von Nahrung durch den Mund. In der Dhamma-Sprache jedoch „ißt“ man mit den Augen, den Ohren, der Nase, der Zunge, dem Körper oder mit dem Bewußtsein.

Denken Sie darüber nach! Was bedeutet hier das Wort „essen“? Die Augen sehen Formen, die Ohren hören Töne, die Nase nimmt Gerüche wahr; dies nennt man „essen“ mit den Augen, den Ohren, der Nase usw. (nämlich das Aufnehmen von Sinneswahrnehmungen). Dies ist Dhamma-Sprache. In Pali und Sanskrit zum Beispiel benützt man häufig das Wort *kāmabhogi*, um eine Person zu bezeichnen, die sich völlig den Sinnesgenüssen hingibt. Wörtlich bedeutet *kāmabhogi* „Sinnlichkeits-Esser“.

Der Ausdruck „eine Frau essen“ klingt sehr merkwürdig. Jedoch in Pali und Sanskrit war dies ein sehr geläufiger Ausdruck. Eine Frau zu essen – darunter verstand man nicht, sie zu rauben, zu töten, zu kochen und zu verspeisen. Dieser Ausdruck bezog sich auf den Geschlechtsverkehr mit einer Frau. Sich allen Sinnesgenüssen hinzugeben – in solchem Sinne ist die Bedeutung des Wortes „essen“ auch in der Dhamma-Sprache zu verstehen.

Das Pali Wort *nibbhogo* (nichts essen) wurde in Verbindung mit dem Buddha und anderen Arahants (Heiligen) gebraucht, die nicht länger an Farben oder Formen, Tönen, Gerüchen, Geschmack, Tastobjekten oder geistigen Vorstellungen hafteten. Sie standen über dieser sechs-fachen Verstrickung in Sinnesobjekte und waren daher Menschen, die „nichts mehr zu essen“ brauchen. Machen Sie sich bitte mit der breiten Anwendung dieses Wortes „essen“ in der Dhamma-Sprache vertraut. Es wird Ihnen dann leichter fallen, den wesentlichen Kern der Lehre zu verstehen.

Und nun das Wort „schlafen“.

Wenn wir dieses Wort im Sinne von „wie eine Katze oder ein Hund sich hinlegen und schlafen“ benützen, so sprechen wir in der Umgangssprache. In der Dhamma-Sprache bezieht sich dieses Wort jedoch auf die Abwesenheit von tieferer Einsicht (*avijjā*). Selbst wenn eine Person mit weit geöffneten Augen aufrecht dasitzt, die wahre Natur der Dinge jedoch nicht begreift, so sagt man von dieser Person, sie schliefe. Dies ist die Bedeutung von „schlafen“ in der Dhamma-Sprache. Zu leben und die wahre Natur der Dinge zu ignorieren, ganz gleich in welcher Körperhaltung dies geschieht, ist „schlafen“.

Nehmen wir im Gegensatz dazu das Wort „wach“.

Unter „wach“ sein versteht man gewöhnlich das Aufwachen vom Schläfe. In der Dhamma-Sprache jedoch bedeutet dieses Wort immer achtsam und vollgeistesgegenwärtig zu sein. Diese Verfassung, ganz gleich, ob man dabei physisch schläft oder wach ist, läßt sich als „wach“ bezeichnen. Eine Person, welche konstant Achtsamkeit (*satipatthāna*) praktiziert, ist immer hell wach und voll besonnen; selbst, wenn sie sich zum Schlafen niederlegt, wird sie beim Erwachen sofort geistesgegenwärtig sein. Wenn sie wach ist, ist sie wach, und wenn sie schläft, so ist sie auch „wach“. Dies ist die Bedeutung von „wach“ in der Dhamma-Sprache.

Nun zum Wort „spielen“.

In der Umgangssprache bedeutet das Wort „spielen“, sich wie ein Kind mit Spiel, Sport, Lachen und Spaß zu unterhalten. In der Dhamma-Sprache hingegen bedeutet dieses Wort,

mit dem Dhamma vereint sein, im Dhamma leben, sich über den Dhamma freuen. Selbst mit dem Glücksgefühl zu „spielen“, welches in den tieferen Stadien der Meditation (*jhāna*) auftritt, nannte man in der Pali Sprache *jhānakīlā* (Meditationsspiele). Dies ist das Spiel der in der Übung Fortgeschrittenen. Diese Bedeutung hat das Wort „spielen“ in der Dhamma-Sprache.

Betrachten Sie den Begriff „Vater und Mutter“.

In der Umgangssprache bezieht sich dieser Begriff auf ein männliches und ein weibliches Wesen, welche für unsere Geburt verantwortlich sind. In der tieferen Bedeutung der Dhamma-Sprache jedoch wird „das Fehlen von wahrer Einsicht“ (*avijjā*) als Vater und das Verlangen (*taṇhā*) als unsere „Mutter“ bezeichnet. Diese Faktoren müssen völlig überwunden und aufgelöst werden. Der Buddha sagte zum Beispiel:

„mātram pitram hantvā akataññūsi brāhmaṇa...“

„Sei undankbar! Töte den Vater, töte die Mutter, und du wirst das Nirvana erreichen.“

Unser Vater (*avijjā*), verantwortlich für unsere Geburt, ist das Fehlen von wahrer Einsicht; unsere Mutter – verantwortlich für unsere Geburt – ist das Begehren. In der Dhamma-Sprache wurde den Worten „Vater und Mutter“ durch den Buddha diese höhere Bedeutung gegeben. Aus diesem Grunde müssen die „Eltern“ (*avijjā* und *taṇhā*) völlig vernichtet werden, bevor Nirvana erreichbar wird.

Nun das Wort „Freund“.

In der Umgangssprache bedeutet das Wort „Freund“ ein Kamerad, jemand, mit dem wir uns gut verstehen. In der Dhamma-Sprache bezieht sich das Wort „Freund oder Kamerad“ auf den Dhamma selbst, insbesondere auf jenen Aspekt des Dhamma, der es ermöglicht, uns von den unbefriedigenden Bedingungen (*dukkha*) zu befreien.

Der Buddha sprach ausdrücklich vom edlen achtfachen Pfad als „dem besten Freund“ (*kalyānamitta*). In der Dhamma-Sprache bedeutet das Wort „Freund“ der „edle achtfache Pfad“: rechtes Verstehen, rechte Ansicht, usw.

Im Gegensatz hierzu das Wort „Feind“.

In der Umgangssprache wird mit dem Wort „Feind“ jemand bezeichnet, der uns haßt und uns Schaden zufügen will. Aber im Sinne der Dhamma-Sprache versteht man unter dem Wort „Feind“ unseren eigenen fehlgelenkten Geist. Nicht ein Wesen außerhalb uns selbst, sondern unser eigener, falsch ausgerichteter Geist ist unser wahrer Feind.

Der „Feind“, an den der gewöhnliche Mensch denkt, ist der „Feind“ im Sinne der Umgangssprache. Im Gegensatz hierzu ist der „Feind“ im Sinne der Dhamma-Sprache unser eigener, falsch ausgerichteter Geist. Dieser „Feind“ ist gegenwärtig sobald eine falsche Ausrichtung des Verstandes erfolgt. Er wird in und durch unseren Geist geboren. Ist der Geist wohlausgerichtet und im Dhamma gefestigt, so erlischt der Feind, und der Freund tritt an seine Stelle.

Was ist ein „verdorbenes übelriechendes Ding“?

In der Umgangssprache mag man damit einen verfaulten Fisch oder etwas ähnliches bezeichnen. In der Dhamma-Sprache jedoch hat dies eine völlig andere Bedeutung. Der Buddha bezeichnet die geistige Befleckung als ein „verdorbenes, übelriechendes Ding“. Zum Beispiel sind Geiz, Egozentrik und Besessenheit von der Idee „Ich“ und „mein“ verdorbene, übelriechende Dinge.

All diese Wörter, die wir näher betrachtet haben, sind nichts besonderes. Es sind alltägliche Wörter, die ich herausgriff, um Ihnen den Unterschied zwischen der Alltags- und der Dhamma-Sprache vor Augen zu führen. Wenn Sie alles nochmals durchdenken, so werden Sie feststellen, daß die Unterschiede im Wortgebrauch die Ursache sind, daß viele Menschen den Buddha-Dhamma nicht verstehen. Wir verstehen diese höchste und tiefgreifende Lehre nicht, weil uns ganz einfach die Kenntnisse der Dhamma-Sprache fehlen. Wir verstehen nur die Umgangssprache und sind daher unfähig, die Sprache der Heiligen zu erfassen (jene, welche in der Ausübung der Lehre schon weit fortgeschritten sind, bzw. das Höchste verwirklicht haben).

Betrachten Sie zum Beispiel das Wort „lachen“.

Der Buddha sagte einst: „Lachen ist das Betragen eines kleinen Kindes in seiner Wiege“. Denken Sie daran! Wir lieben es, herzlich zu lachen, obwohl dies dem Betragen eines kleinen Kindes in seiner Wiege gleicht. Wir wollen nicht auf unser Lachen verzichten, wir lieben es. Wir werden fortfahren, herzlich zu lachen oder vor Freude zu brüllen.

Warum sagte der Buddha, lachen sei das Betragen eines kleinen Kindes in seiner Wiege? Erinnern Sie sich an das Bild

eines kleinen Kindes in seiner Wiege, wie es dort hilflos liegt und Laute von sich gibt und Sie anlächelt!

Das Lachen der Heiligen ist anders. Sie lachen über alles bedingt Entstandene (*saṅkhāra*), bedingt durch die Kette des Entstehens, welches nicht dauerhaft, sondern veränderlich, unbefriedigend und „nicht-selbst“ ist. Sie sind Wissende und können daher über alles Bedingte lachen, ebenso wie über das Verlangen danach, denn sie nehmen daran nicht länger Schaden. Dies ist die rechte Art zu lachen, eine Art, die Bedeutung und Wert besitzt.

Betrachten Sie nun das Wort „singen“.

Der Gesang, der aus dem Radio klingt, ist wie Weinen. Die Heiligen ordnen „singen“ in die gleiche Kategorie wie Weinen ein. Der Gesang, wie das Weinen, erfordert die gleiche Bewegung des Mundes, des Halses, der Stimmbänder und der Zunge.

Handelt es sich jedoch um wahren Gesang, der „Gesang der Heiligen“, so ist dies ein Ausruf der Freude über die Erfahrung vom Dhamma. Er kündigt vom Dhamma und drückt Befriedigung im Dhamma aus.

Betrachten wir auch das Wort „tanzen“.

Menschen machen besondere Anstrengungen, um Tanzen zu erlernen und sehen darauf, daß auch ihre Söhne und Töchter es erlernen, und sie geben hierfür viel Geld aus.

In der Dhamma-Sprache ist das Tanzen der Heiligen *dhammanandi*. Sie tanzen, um der Freude Ausdruck zu geben, daß sie von den Geistestrübungen befreit sind. Sie sind nicht länger an „Händen und Füßen“ gebunden. Sie können tanzen, da sie nicht länger durch die Arten des Anhaftens ge-

gefesselt sind. In dieser Weise „tanzen“ Heilige. Denken Sie darüber nach! Wenn wir nur mit der Umgangssprache vertraut sind, so ist es unmöglich, diese Art der Rede zu verstehen.⁽⁴⁾

„Der Mensch sieht die Welt nicht“.

Der Weise spricht: „Der Vogel sieht das Firmament nicht“, und der Dumme glaubt das nicht. Warum kann ein Vogel das Firmament nicht sehen? Weil er am Firmament fliegt.

Der Weise spricht: „Der Fisch sieht das Wasser nicht“, und wiederum glaubt es der Dumme nicht. Es kam ihm niemals in den Sinn, daß ein Fisch, der im Wasser lebt und ständig mit Wasser im Kontakt ist, es nicht sehen kann. Der Fisch weiß nichts über Wasser.

Gleichfalls kann ein Wurm, der ständig in der Erde wühlt, sie nicht sehen. Ein Wurm, der im Misthaufen lebt, ist in ihm geboren, wird in ihm sterben und wird gleichfalls nichts sehen oder erkennen.

Und letztlich, ein Mensch, der in der Welt lebt und sich in ihr bewegt, kann sie immer noch nicht „sehen“. Hätte er die Welt wirklich „gesehen“, so würde er nicht in ihr verhaftet bleiben. Er würde sich aus dieser Welt erheben und mit der Wahrheit leben. Ein Mensch, der an die Welt gekettet ist wie ein Wurm an den Misthaufen, kennt nur die weltliche Umgangssprache. Er weiß nichts über die Dhamma-Sprache. Der Grund hierfür ist, daß er fest mit dieser Welt verhaftet ist, wie ein Wurm mit dem Misthaufen, der Regenwurm mit dem Boden, der Fisch mit dem Wasser und der Vogel mit dem Firmament.

Darum wissen Menschen nichts über die Dhamma-Sprache. Die Voraussetzung für die Erkenntnis des Dhamma jedoch, ist deren Verständnis.

Hier ist ein gutes Beispiel der Dhamma-Sprache: Gehen und gehen und niemals ankommen.

Der durchschnittliche Mensch wird die Bedeutung nicht verstehen. Hier hat „gehen“ die Bedeutung von „sich etwas wünschen und danach suchen“. „Nie ankommen“ bezieht sich auf den Frieden, auf Nirvana, das unerreichbar bleibt. Nirvana ist durch „Nichtwünschen“, „Nichtbegehren“, durch „Nichthoffen“ oder „Sich-nicht-danach-sehnen“ erreichbar. Je mehr wir etwas wünschen, dieses oder jenes sein oder haben wollen, umso unerreichbarer wird es für uns bleiben. Alles, was wir zu tun haben, um etwas sofort, voll und ganz zu erreichen, ist, das Wünschen einzustellen.

Zum Thema „sprechen“ wird in der Dhamma-Sprache gesagt:

„Sprich, und du wirst nichts hören; sei still und du wirst hören.“

Dies hat die Bedeutung, daß ein gut konzentrierter, stiller und ruhiger Geist die Sprache des Dhamma hören wird. Wiederum wird gesagt: „Die Dinge, über die gesprochen werden kann, sind nicht der wahre Dhamma; über den wahren Dhamma kann nichts gesagt werden.“

Alles, worüber ich bisher sprach, ist noch immer nicht der wahre Dhamma, noch immer nicht die „höchste Wahrheit“. Über das Absolute kann nicht gesprochen werden. Je mehr wir über den Dhamma „sprechen“, umso weiter entfernt er sich von uns. Das einzige, worüber wir sprechen können, ist die Methode, die uns auf den rechten Weg führt und uns auf ihm weiter leitet, welche uns sagt, was wir tun müssen, um zum wahren, zum wirklichen Dhamma zu gelangen. Es ist daher das Beste zu schweigen.

Bei dieser Erkenntnis angelangt, wollen wir unsere Diskussion über den Unterschied der Umgangs- und der Dhamma-Sprache beenden. Ich schlage vor, Sie denken darüber nach, ob Sie mit mir in dem Punkt übereinstimmen können, worin der Grund zu suchen ist, daß der Dhamma nicht verstanden wird.

Manche von uns haben religiösen Feiern, Vorträgen und Darlegungen vom Dhamma seit zehn, zwanzig und mehr Jahren beigewohnt. Welches nun ist der Grund, daß der Dhamma von ihnen immer noch nicht richtig begriffen worden ist? Wir verstehen ihn nicht, weil wir ganz einfach nicht in der rechten Art zuhören. Warum hören wir nicht richtig zu? Weil wir nur die Umgangssprache und nicht die Dhamma-Sprache beherrschen. Wir hören die Dhamma-Sprache und verstehen sie im Sinne der Umgangssprache. Wir sind wie jene einfältigen Menschen, die das Wort „Leerheit“ in der Bedeutung der Umgangssprache verstehen und daher alles mißverstehen. Danach stellen solche Menschen meist recht unsinnige Behauptungen über dieses Thema auf.

Dies sind die bedauerlichen Folgen, wenn man nicht mit dem Sprachgebrauch der Umgangs- sowie der Dhamma-Sprache vertraut ist. Ein Mensch in solcher Situation kann daraus nicht klug werden. Ihm fehlt die Fähigkeit zur Unterscheidung, jene Qualität, die der Buddha meint, als er sagte:

„Jener ist ein Mann von Sorgfalt und Weisheit, der mit beiden Arten des Sprechens vertraut ist.“ und

„Derjenige, welcher mit den verschiedenen Arten des Sprechens vertraut ist, ist ein weiser Mann.“

TEIL ZWEI

Keine Religion

*„Verrichte alle Arbeit mit leerem Geist,
und der Leerheit gib die Früchte deiner Arbeit.
Nimm deine Nahrung aus der Leerheit, wie die Heiligen
und welche Überraschung – dein „Selbst“
ist seit Anbeginn tot.“*

KEINE RELIGION –

eine Antwort auf die Fragen: „Gibt es unterschiedliche Religionen“ – „Gibt es Religion?“

Heute werde ich das Thema „Keine Religion“ behandeln. Sollte diese Äußerung befremden, bitte ich Sie, trotzdem einmal darüber nachzudenken. Sie müssen mir nicht sofort beipflichten!

Gehen wir einmal davon aus, daß ein weltlich orientierter Mensch die Auffassung vertritt, es gäbe diese und jene Religion – sie unterschieden sich alle voneinander und manche seien sogar gegensätzlicher Auffassung bis zum Extrem der Feindseligkeit. Ein solcher Mensch wird zur Bestätigung seiner Ansicht auf das Christentum, den Buddhismus oder Islam verweisen und diese Religionen in ihren Dogmen als unvereinbar, ja sogar als feindselig bezeichnen.

So etwa würde seine Antwort auf die Frage „Gibt es Religion?“ lauten, und sie würde die Ansicht des Durchschnittsmenschen widerspiegeln.

Diese Art von Ansichten und Reden aber sind der wahre Grund, daß unterschiedliche Religionen wirklich existieren und sich teils feindselig gegenüber stehen. Dringt man aber zur wahren Natur (Dhamma) der Religion vor, so wird man alle Religionen als ein und dasselbe erkennen.

Man wird zwar zugeben, da ist das Christentum, der Buddhismus und der Islam; gleichzeitig aber wird man feststellen, daß diese Religionen im wesentlichen das Gleiche sind. Bei noch tieferem Verständnis des Dhamma – und dem Erfassen der absoluten Wahrheit wird man erkennen, daß es jenes, was man als „Religion“ bezeichnet, nicht gibt; weder Christen-

tum, noch Islam, oder Buddhismus, und somit auch keine gleichen oder gegensätzlichen Religionen.

Die Behauptung „Religion gibt es nicht“, ist Dhamma-Sprache auf höchster Ebene. Ob sie in diesem Sinne verstanden wird oder nicht, hat nichts mit der Wahrheit oder mit Religion zu tun, sondern ist allein davon abhängig, ob der Zuhörer in der Lage ist, diese Aussage im Sinne der Dhamma-Sprache zu erfassen.

Menschen, die der höchsten Wahrheit (Dhamma) gegenüber noch blind sind, beherrschen nur die Umgangssprache; Menschen, die die höchste Wahrheit erkannt haben, verstehen beide Arten der Sprache. Von nun an wird von dem, der die Wahrheit (Dhamma) bereits erkannt und die Wirklichkeit geschaut hat, nur noch in der Dhamma-Sprache gesprochen, die dem Durchschnittsmenschen unverständlich erscheint. In der Sprache des Dhamma ist das gesprochene Wort nicht unbedingt nötig: Eine Augenbraue wird gehoben oder man zeigt mit dem Finger, und die elementare Wahrheit der Wirklichkeit wird begriffen.

Ein Beispiel aus der physisch fundierten Umgangssprache: Wir wollen Wasser betrachten. Ein Mensch mit geringer Schulbildung, der die elementarsten physischen Dinge nicht kennt, wird behaupten, daß es verschiedene Arten von Wasser gibt. Dieser Mensch wird die verschiedenen Arten von Wasser betrachten, als hätten sie nichts gemeinsames. Wenn er Regenwasser, Quellwasser, Salzwasser, Grundwasser, Wasser im Kanal, im Moor, in Gräben, in Abwasseranlagen, in Toiletten, im Urin, usw. sieht, wird er behaupten, daß dies alles verschiedene Arten von Wasser seien, denn seine Beurteilung basiert allein auf Äußerlichkeiten der Erscheinungsform.

Ein Mensch mit geringen Kenntnissen der Physik weiß jedoch bereits, daß jede Art von Wasser destilliert und daraus reines Wasser gewonnen werden kann. Jene Elemente, die

das Wasser verunreinigen und dadurch verändert erscheinen lassen, sind nicht Wasser. Sie mögen mit Wasser verbunden sein oder Wasser verändern, aber sie sind nicht Wasser. Durchschaut man die trübenden, verunreinigenden Elemente, so ist erkennbar, daß die wahre Natur des Wassers in jedem Falle die gleiche ist.

Überträgt man diese Erkenntnisse auf die Religion, so wird man erkennen, daß auch die Religionen sich in ihrer wahren Natur gleichen. Erscheinen sie uns verschieden, so liegt dies allein an ihrer Beurteilung nach der äußeren Form.

Ein Mensch mit fundierteren Kenntnissen der Physik wird Wasser noch weiter analysieren und dabei feststellen, daß es gar kein Wasser gibt, sondern nur zwei Anteile Wasserstoff und einen Anteil Sauerstoff. Die Substanz, bisher als Wasser bezeichnet, ist plötzlich nicht mehr vorhanden – wurde zur Leerheit.

Dieses Beispiel verdeutlicht noch intensiver, daß alle Arten von Wasser ein und dasselbe sind – zwei Anteile Wasserstoff und ein Anteil Sauerstoff, ob hoch über uns in Wolkenformationen oder tief unter uns in der Erde. Die Substanz „Wasser“ hat aufgehört, vorhanden zu sein, weil sie nicht länger so benannt werden kann und dies von einem Menschen mit entsprechendem Wissensstand erkannt wurde.

Ebenso wird ein Mensch, der die höchste Wahrheit geschaut hat, erkennen, daß es etwas wie „Religion“ in Wirklichkeit gar nicht gibt. Es gibt nur eine Art von Natur, möge man sie nach Belieben als „Dhamma“ oder „Wahrheit“ bezeichnen. Aber man sollte diesen „Dhamma“ oder diese „Wahrheit“ nicht in Buddhismus, Christentum oder Islam kategorisieren. Was immer sie auch darstellt, sie läßt sich nicht durch einen „Begriff“ abgrenzen.

Die Klassifizierung nach „Buddhismus, Christentum und Islam“ ist durch das bisherige Nichterkennen der „Wahrheit“

bedingt. Nur die äußeren Erscheinungsformen wurden beachtet – wie beim Beispiel des Quellwassers, Salzwassers, Abfluswassers etc. Der Buddha versuchte das aufzuzeigen, damit wir erkennen, daß es im höchsten Sinne weder so etwas wie Persönlichkeit, noch ein Individuum gibt, sondern nur Dhamma, das heißt, in diesem Zusammenhang, die Phänomene der Natur (veränderliche Formen der Erscheinungen). Daher sollten wir auch nicht die Ansicht vertreten, es gäbe diese und jene Religion.

Die Namensschilder „Buddhismus“, „Christentum“ und „Islam“ wurden erst nachträglich formuliert – ebenso wie für alle anderen Religionen. Keiner der großen Religionslehrer gab seiner Lehre einen Namen. Während ihres Erdendaseins befaßten sie sich allein mit der Aufgabe, die Menschheit zu lehren, wie sie zu leben hätte.

Wir sollten uns sehr bemühen, dies richtig zu verstehen. Wenn die „letzte Wahrheit“ erreicht und geschaut wird, so wird nicht einmal der Mensch existieren. Dann gibt es nur noch die Natur, den Dhamma. Dieser kann nicht als eine bestimmte Sache bezeichnet werden, – weil er keine „Sache“ ist –, sondern nur als Dhamma. Er kann weder Thai noch Chinese, weder schwarz noch weiß, östlich oder westlich sein. Er kann auch nicht Buddhist, Christ, Mohammedaner oder irgend etwas anderes sein. Versuchen Sie, diesen Dhamma zu verwirklichen, dann sind Sie im „Herzen der Religion“, „im Herzen aller Dinge“ und am Ende des Leidensweges der Menschheit angelangt, nämlich bei der völligen Auflösung aller unbefriedigenden Zustände.

Ogleich wir uns als Buddhisten bezeichnen und Buddhismus ausüben, so haben auch wir trotz alledem den Kern der Wahrheit des Buddhismus noch nicht erreicht. Wir kennen nur einen winzigen Aspekt unseres eigenen Buddhismus. Ob wir auch Mönch, Novize oder Laie sind, so kennen wir erst

die äußere Schale – die uns noch in unterschiedlichen Religionsformen denken läßt. Nur weil wir diese Tatsache bisher ebensowenig verstanden haben wie unsere eigene wahre Natur, haben wir auf andere Religionen herabgesehen, während wir unsere eigene als einzig richtige hoch hielten. Nur unsere Ansichten waren die einzig richtigen. Dies beweist unsere eigene Oberfächlichkeit. Wir sind noch wie die Säuglinge, deren Weltempfindung nur innerhalb ihres Bauches liegt.

In gleicher Weise kennen viele Buddhisten nur wenige Dinge, zum Beispiel zu empfangen und zu nehmen. Selbst wenn wir Tempel und Mönche unterstützen und religiöse Riten ausüben kennen wir nur das eine Ziel – mehr zu erhalten als zu geben. Almosen, die wir spenden, erwarten wir in zehnfach- und hundertfacher Weise zurück. Es wäre besser zu sagen, diese Menschen wissen nichts vom Buddhismus, sondern nur „wie etwas zu erlangen und zu nehmen ist“. Dies ist nicht Buddhismus, sondern die Religion des „Erlangens und des Nehmens“.

Wahrer Buddhismus ist „nehmen ohne zu nehmen“ und „erhalten ohne zu erhalten“. Dadurch wird der Unbefriedigt-heit und dem Leiden ein Ende bereitet. Dies muß so oft betont werden, bis wir mit dem Herzen des Buddhismus eng vertraut sind, mit dem Nichtverhaftetsein; nicht zu versuchen, nach Dingen zu greifen und sich daran zu klammern – auch nicht an die Religion, bis wir erkennen, daß es auch keinen Buddhismus gibt. Dann können wir sagen: „Es gibt keinen Buddha, keinen Sangha und keinen Dhamma“.

Jedoch jene, die dieses hören, werden nicht verstehen; sie werden erschrecken und sich fürchten. Menschen, die diese Äußerung verstehen, werden erkennen, daß Buddha, Dhamma und Sangha das Gleiche sind; sie würden die „drei Juwelen“ als den Dhamma erkennen oder in ihrer wahren Natur. Sie werden nicht den Wunsch hegen, nach einer bestimmten

Vorstellung oder Sache zu greifen oder sich daran zu klammern. Die Vorstellung ist zwar vorhanden, aber nicht länger in individualisierter Form (wie „Ich bin der Meinung...“ etc.). Es gibt nur den Dhamma, und er ist Natur in reinsten Form, oder wie auch immer man ihn bezeichnen mag.

Aber wir wagen nicht, daran zu denken, daß es weder Religion, Buddha, Sangha noch Dhamma gibt. Selbst wenn man die Menschheit lehrte oder zwänge, so zu denken, so würde sie immer noch nicht verstehen. Sie hätte nur eine völlig verzerrte Vorstellung dieser Wirklichkeit und würde entgegengesetzt aller Erwartungen reagieren.

Ausgehend von dieser Erkenntnis entstanden nach dem Ableben des Buddha viele Formen und Systeme der Religionsausübung, die auch niederen Erkenntnisstufen gerecht wurden. Wüßte jemand Opfergaben zu reichen, in der Erwartung einer vielfachen Belohnung, so gab man ihm hierzu die Möglichkeit. Man tolerierte dies als Köder, um Menschen erst einmal an die Religion zu binden und davon abzuhalten, andere Irrwege zu beschreiten. Eine Bindung an das Richtige und Gute war zuerst notwendig, um sich darauf stützen zu können. Man erwartete jedoch, daß solche Menschen nach kurzer Zeit selbst einsehen würden, wie unnötig es ist, sich an solche Dinge zu klammern und auf diese Weise in eine Abhängigkeit zu geraten, die wiederum unbefriedigend und leidvoll wäre. Kraft dieser Erkenntnis würden sie sich nach und nach von diesen Vorstellungen selbst befreien. Aus diesem Grunde ließ man seinerzeit die Ausübung des Dhamma auf der Grundlage von Verdienst für gute Taten und Opfergaben zu, hatte doch diese Vorstellung zu Beginn eines religiösen Lebens etwas sehr beruhigendes für die Menschen.

Auf der nächsthöheren Stufe des Dhammaweges beginnt bereits die freiwillige Wahl des einfachen Lebens, eines reinen Lebenswandels — ohne durch etwas berauscht zu werden,

oder vom rechten Weg abzukommen. Auf dieser Ebene der Entwicklung ist immer noch ein „Selbst“ vorhanden, das die Früchte eines solchen Lebens bewußt genießt.

Die nächsthöhere Ebene des Dhamma vergegenwärtigt sich durch die völlige Abwesenheit – auch nur des Schattens eines „Selbst“. Alles ist erloschen, es bleibt nichts mehr zu tun. Der Geist ist nicht länger „Ich oder Selbst-verhaftet“, Unbefriedigtheit und Leid können nicht mehr entstehen, denn es gibt kein „Ich oder Selbst“, das darunter leidet.

Danach entsteht im Sinne der Umgangssprache das wahre Glücksgefühl, das höchste Glück. In der Dhamma-Sprache ausgedrückt, würde man sagen: „Da ist nichts – nichts zu erlangen, nichts zu besitzen, nichts zu sein, kein Glücksgefühl, kein Leidempfinden – NICHTS mehr. Dies nennt man „leer sein“ oder „Leerheit“⁽⁵⁾. Alles ist noch zugegen, ohne aber aus einer Ich- oder Selbst-Perspektive heraus vorgestellt zu werden. Aus diesem Grunde sagen wir „leer“.

Alles leer zu sehen heißt, nichts als einen Teil oder im Besitz eines „Selbst“ zu sehen. In der Umgangssprache des Durchschnittsmenschen hat „leer sein“ die Bedeutung von „nicht existent“. In der Sprache des Erleuchteten bedeutet „leer sein“ oder „Leerheit“ die Existenz aller Dinge mit Ausnahme der Idee von „Ich, Selbst oder mein-Eigen“, die Abwesenheit jeglicher Form von Verhaftung. Wenn der Ausdruck „leer sein“ oder „Leerheit“ in diesem Sinne verwandt wird, so geschieht dies unter Anwendung der Dhamma-Sprache. In der Umgangssprache wäre derselbe Begriff gleichbedeutend mit einer Verneinung der realen Existenz aller Dinge. Wir sollten den unterschiedlichen Sprachgebrauch sehr wohl im Gedächtnis behalten, um Frage und Antwort richtig zu verstehen.

Zum Beispiel sagte der Buddha: „Töte deinen Vater und deine Mutter⁽⁶⁾; sei undankbar (*akatannu*), und du wirst

nibbāna erreichen“. Damit meinte der Buddha nicht, wir sollten unsere Eltern töten, sondern die geistige Blindheit (*avijjā*), unseren Vater, sowie die Begierde (*tanhā*), unsere Mutter. Diesen beiden Eigenschaften sollten wir keinesfalls in Dankbarkeit gegenüberreten, sondern sie vernichten, um *nibbāna* zu erreichen.

Dies ist Dhamma-Sprache, die vom Durchschnittsmenschen nicht verstanden wird. Man muß sie studieren, darüber nachdenken und sich in sie vertiefen, bis man die Bedeutung voll erkennt. Die Heiligen aber, die den Dhamma bereits geschaut haben, verstehen sofort, und seien es nur ein paar Worte; sie bedürfen nicht mehr der Erklärung.

Das Gleiche trifft für die Worte „Geburt und Tod“⁽⁷⁾ zu. In der Umgangssprache bedeutet das Wort „Geburt“ die physische Geburt aus dem Mutterleib. In der Dhamma-Sprache wird damit die Geburt einer Idee oder Vorstellung von „Ich oder Selbst“ bezeichnet, welche in irgendeiner Form zur Verhaftung führt. Wenn wir das Aufkommen eines Gedankens wie „Ich bin; Ich habe; Ich denke“ verfolgen, der dazu führt, uns an etwas zu klammern oder festzuhalten, so haben wir die „Geburt“ dieses bestimmten „Ichs“ erlebt.

Wer zum Beispiel kriminell denkt, wird in diesem Augenblick als Krimineller geboren. Wenn diese Gedanken sich wieder gelegt haben, wird man wieder als Mensch geboren. Einen Augenblick später mag man dumme Gedanken hegen und im gesteigerten Maße wie ein wildes Tier denken. In diesem Augenblick wird man als Bestie (*tiracchāna*) wiedergeboren — hier und jetzt. Wann immer wir uns im Verhaftetsein verstricken, das in unserem Innern wie Feuer brennt, so werden wir in diesem Augenblick als ein Bewohner der Hölle (*naraka*) wiedergeboren. Wann immer uns unersättlicher Hunger und Durst plagen, ob nach materiellen oder geistigen Gütern, so werden wir als hungriger Geist (*peta*) wiedergeboren. Sind

wir ohne guten Grund übertriebenermaßen vorsichtig und furchtsam, so werden wir in diesem Augenblick als furchtsamer Geist (*asūra*) wiedergeboren. Somit können wir an ein und demselben Tag wiederholt und in verschiedenen „Lebensformen“ wiedergeboren werden, denn bei jedem Aufkommen der Idee „Ich, Selbst“, „Ich bin, Ich will, Ich habe“ und der damit verbundenen Verstrickung in Abhängigkeit findet eine „Geburt“ statt. In diesem Sinne ist das Wort „Geburt“ in der Dhamma-Sprache zu verstehen.

„Geburt ist Leiden“. Dies bedeutet, daß in der eben geschilderten Weise geboren zu werden Leiden ist. Wann immer dem Aufsteigen der Idee „Ich“ Raum gegeben wird, wird Leid auf dem Fuße folgen.

Solange man unbewegt bleibt, frei von Ichbezogenheit, voll geistesgegenwärtig, was Ichlosigkeit entspricht, so ist dies einem Verweilen im „Ungeborenen“ gleichzusetzen, ein Zustand, der kein Leiden kennt.

Das Aufsteigen der Idee von „Ich“ oder „Selbst“ ist von Leiden in der jeweiligen Form des „Ichs“ begleitet. Ist die „Ichempfindung“ menschlich, so ist auch das Leiden menschlicher Natur. Ist die „Ichempfindung“ engelsgleich, so leidet man auch wie ein Engel. Abhängig von der jeweiligen Form des sich an etwas Klammerns oder Verhaftetseins, erfolgt auch eine unterschiedliche „Geburt“ als Bewohner der Hölle, als Bestie, als hungriger oder furchtsamer Geist, etc. Man kann an einem Tage viele Arten der „Geburt“ durchwandern, und jede ist unbefriedigend, enttäuschend und von der Empfindung des Leides untrennbar. Die Beendigung des Wiedergeburtensprozesses ist *nibbāna*.

Es ist nicht notwendig, darüber zu reden, was nach unserem Tod geschieht. Welchen Sinn hätte es, Worte über den Zustand zu verlieren, der zu unserer Einsargung und Beerdigung führt. Dies ist völlig unnötig. Wir sollten uns zuerst mit

dem Problem der Gegenwart beschäftigen, nicht „geboren“ zu werden. Wenn wir dieses Problem gelöst haben, so brauchen wir auch nicht mehr zu leiden. Wenn die „Wiedergeburt“ zum Stillstand kommt, dann hat auch das „Selbst“ aufgehört zu sein, und dies ist die Befreiung vom „Ego“. Das „Ich“ ist dann zum leeren Konzept – es ist leer geworden – und alle Probleme haben aufgehört. So einfach ist das. Hierdurch wird auch die Frage nach der uns noch verbleibenden Zeit in diesem Leben bedeutungslos. Die Zeit, die Zukunft hören mit dem Augenblick auf zu existieren, mit dem es uns gelingt, der ständigen Geburt der Idee von „Ich“ und „Selbst“ ein Ende zu bereiten. Diesen Zustand kann man mit „Nicht-Geburt“ bezeichnen; man kann ihn auch „Tod“ nennen, sollte man dies vorziehen.

Der Begriff „Geburt“ und „Tod“ hat in der Dhamma-Sprache im Vergleich zur Umgangssprache eine völlig entgegengesetzte Bedeutung. Das Gleiche kann man in anderen Religionsschriften feststellen, besonders beim Christentum. Jedoch ist als Fazit zu bemerken, daß die Christen ihre eigene Bibel nicht richtig verstehen, ebenso wie die Buddhisten ihre Schriften mißverstehen. Wenn diese beiden religiösen Gruppen sich gegenüberstehen, führen sie meist Streitgespräche, bis ihre Gesichter sich blau färben. Es ist einfach unglaublich. Wir sollten uns darum bemühen, daß man sich wenigstens in der Anwendung der Dhamma- und der Umgangssprache bis zu einem gewissen Grade versteht.

Zum Beispiel hat Christus sein Leben geopfert, um für die Sünden der Menschheit zu sühnen, aber er sprach auch:

„Willst du aber ins Leben eingehen, so halte die Gebote“
(Matth. 19:17).

Dies zeigt, daß das Wort „Leben“ mehr als eine Bedeutung hat.

„Ja, er hat sogar sein Leben hingegeben zu einer Erlösung für Viele“ (Matth. 20:28).

Hier fand das Wort „Leben“ in der Umgangssprache Verwendung – er gab sein Leben für Andere.

In dem Zitat, „willst du aber ins Leben eingehen, so halte die Gebote“, bezieht sich das Wort „Leben“ nicht auf das physische, sondern auf ein Leben in todlosem Zustand. Dieses eine Wort „Leben“ also hat zwei sehr unterschiedliche Bedeutungen.

Hier noch ein anderes Beispiel: Das Wort „sterben“ bedeutet in der Umgangssprache ganz einfach, sein Leben zu beenden oder getötet zu werden. In der Sprache Gottes jedoch, als er mit Adam und Eva im Garten Eden sprach, hat das Wort „sterben“ eine völlig andere Bedeutung. Gott warnte Adam, nicht von einer bestimmten Frucht eines bestimmten Baumes zu essen,

„denn an welchem Tag, wenn du von ihm ißt, wirst du des Todes sterben“ (1. B. Moses 2:17).

Trotzdem haben Adam und Eva von den Früchten dieses Baumes gegessen. Wir wissen, daß sie am selben Tag daran gestorben sind. Ihre Körper haben weiter gelebt, sie selbst sind jedoch im Sinne der Dhamma-Sprache eines geistigen Todes gestorben, was weit schlimmer ist. Die Sünde wurde in ihrem Geiste so groß, wie der Lauka-Berg geboren, als sie begannen, in dualistischer Form zu denken, in „gut und böse“, „Mann und Frau“, „bekleidet und nackt“ usw. Ihr Geist fiel dadurch in unbeschreiblichem Maße dem Leiden anheim.

Dieses Erbe haben wir angetreten. Jener Vorgang des Dualismus im Geiste der ersten Menschen wurde als Erbsünde bezeichnet, eine Sünde, welche bis zur heutigen Generation weitervererbt worden ist. Dies aber meint die Bibel mit dem Wort „Tod“. Wann immer wir von der Frucht des „Dualismus“ essen, vom Baum der Erkenntnis, von Gut und Böse – in diesem Augenblick werden wir sterben.

In diesem Sinne ist das Wort „Tod“ in der Sprache Christus wie auch in der Sprache des Buddha zu verstehen. In beiden Sprachen wird die gleiche Idee damit ausgedrückt und über dieselbe Wahrheit gesprochen, das heißt, über das Sterben, bedingt durch das Verhaftetsein mit den Dingen, nämlich dem Dualismus. Wann immer ein dualistischer Gedanke in unserem Geist aufkommt, entsteht Leiden, das für uns wie „Sterben“ oder „Tod“ ist⁽⁸⁾. Wenn wir z.B. den Dingen dieser Welt, dem Materialismus erliegen, so ist dies das Ende von Glücksempfindung und Frieden, der Tod. Diese Bedeutung hat hier der Begriff „sterben“ in der Dhamma-Sprache.

Im Sinne von Dhamma stirbt jeder von uns mehrmals an einem Tage, ohne begraben zu werden. Man bezeichnet dies als Sterben und Tod, weil dieser Vorgang bis zu einem gewissen Grade immer mit einem Gefühl der Enttäuschung und Depression einhergeht und gleichzeitig mit Sorgen, Ruhelosigkeit und Ängsten verbunden ist.

Je größer die Intelligenz eines Menschen, um so mehr „Arten des Todes“ sind für ihn möglich, und um so schlimmer ist der Tod. Wir können sogar behaupten, daß sein „Sterben“ schlimmer ist als das eines einfältigen Menschen.

Man muß entschlossen sein, nicht zu „sterben“, dann lebt man im Einklang mit der Buddha-Lehre und strebt dem Ziel des Buddhismus zu. Lasse dein Herz und deinen Geist nicht von der Erbsünde heimsuchen und beherrschen! Lasse dich von nichts beherrschen! Die wahre Natur des Dhamma sei

dir stets gegenwärtig! In Wirklichkeit gibt es keine Art von Dualität; keinen Gewinn oder Verlust; kein Glück oder Leid; weder Gut noch Böse; keine Sünde, keine Verdienste, sowie Wahrheit ist nichts vorhanden, was sich in gegensätzliche Pole aufteilen läßt. Dualismus ist die Ursache alles Verhaftetseins, daher klammere dich an nichts, was dem Dualismus entspringt.

Nimm Abstand zu den Dingen und lerne verstehen, daß man nach nichts greifen und nichts festhalten kann, da alles vergänglich ist. (Die Dinge bewegen uns nur im Augenblick). Versuche deine Geschäfte mit einem Geist abzuwickeln, der frei von dualistischen Konzepten ist. Verrichte deine Arbeit mit einem Geist, der sich an nichts klammert und der frei von jeglicher Anhaftung ist. Dies nennt man „mit leerem Geist arbeiten“. Man soll alle Dinge mit leerem Geist verrichten, ganz gleich ob im Büro oder zu Hause. Sogar Erholung, Ausruhen sollte mit leerem Geist geschehen, das heißt, frei und losgelöst zu bleiben. Wenn wir mit bewegtem⁽⁹⁾ Geist arbeiten, ruhelos stets nach einer Sache oder einer Idee greifen oder uns daran klammern, unser Geist also mit Verknüpfungen überlastet ist, so führt dies unweigerlich zu Leiden, und wir werden im selben Augenblick in einer der vier niederen Welten (*apāya*) hier und jetzt wiedergeboren – als ein Bewohner der Hölle (*naraka*), als ein wildes Tier (*tiracchāna*), als ein Hungergeist (*peta*), oder als ein furchtsamer Geist (*asūra*).

Das ist als das größte Problem zu betrachten, mit dem die Menschheit fertig zu werden hat. Dies ist die Ursünde – oder in der Dhamma-Sprache – der „Tod“. Aus diesem Grunde sollte man frei von Anhaftungen leben, und arbeiten. Man soll nicht nach etwas greifen, oder sich an etwas klammern, von etwas gefesselt oder abhängig sein.



Es gibt einen kurzen Vers, der so beginnt:

„Verrichte alle Arbeit mit leerem Geist“

Es gibt Menschen, denen diese Äußerung unverständlich ist und die den Autor des Verses für verrückt halten. Dieser Vers kann folgendermaßen erklärt werden:

Man sollte alles mit leerem Geiste verrichten. Viele Menschen haben jedoch einen erregten und beunruhigten Geist, der ständig umherschweift und sich an etwas klammert oder nach etwas greift. Das deutet auf einen Geist, der voller dunkler Wolken der Täuschung ist.

Es weist darauf hin, daß solche Menschen sich sorgen, trüben Gedanken nachhängen und sich unsicher fühlen. Wenn wir diese Art des Lebens fortsetzen, so werden wir mit Sicherheit einen Nervenzusammenbruch oder irgendeine Form von Geisteskrankheit erleiden. Gerade geistig hochstehende Menschen, z.B. mit großen Fähigkeiten und hohem Einkommen, sind „anfällig“. Trotz „gesicherter Existenz“ werden sie im Krankenbett enden, die einen mit Magengeschwüren, die anderen mit einem Nervenzusammenbruch usw., die durch geistige Verwirrung, Ängste, dem Gefühl der Unsicherheit oder durch eine Neurose entstehen. All dies ist das Resultat von „sich an etwas klammern“ oder „nach etwas greifen“, wie zum Beispiel nach Ruhm und Geld, abhängig zu sein von Gewinn und Verlust, Glück und Unglück, Bequemlichkeit und Schwierigkeiten, Lob und Tadel, und so weiter. Daher sollte man sich nicht in solche Dinge verstricken.

Befreit euch selbst von allen Fesseln des Geistes und haltet ihn „leer“, dann werdet ihr weise Menschen sein, mit einem Geist so klar und scharf wie es nur möglich sein kann.

Wenn Arbeit mit solch „leerem Geist“ ausgeführt wird, so werden weder Enttäuschung noch Leid entstehen. Manchmal

wird es uns dann erscheinen, als bereite die Verrichtung der Arbeit eine Art von Vergnügen im Sinne des Dhamma. Doch das schönste daran ist, daß eine in diesem Geiste verrichtete Arbeit der Übung im Dhamma gleichkommt. Es bedarf nicht der Aufteilung von Werken in Kategorien wie „profan“ oder „heilig“ oder solche, die zu Hause oder im Tempel zu verrichten sind. Nur einfältige Menschen werden in solcher Weise unterscheiden, denn dies geschieht im Sinne der Umgangssprache.

Im Verständnis der Dhamma-Sprache hat die Ausübung vom Dhamma durch (und im) Körper und Geist zur gleichen Zeit, am selben Ort und an derselben Sache zu geschehen. Daher ist die Arbeit in sich selbst eine Ausübung des Dhamma, sofern sie mit „leerem Geist“ geschieht, frei von „sich an etwas klammern“ oder an etwas haften. Ob wir also damit beschäftigt sind, unseren „Geist zu üben“, ungefesselt und unbewegt zu bleiben, oder aber durch Ausübung eines Berufes unseren Lebensunterhalt verdienen – solange dies mit „leerem Geist“ geschieht, ohne mit den Dingen verhaftet zu sein – so verrichten wir in jedem Falle eine Dhamma-Übung. So zu arbeiten, ohne aufkommenden, störenden Gedanken nachzuhängen, bedeutet, „alle Arbeit mit leerem Geist zu verrichten“.

Dies wird weiter zur Folge haben, daß Arbeit uns Freude bereitet und sie uns wohl gelingt, da wir mit klarem und scharfem Verstande arbeiten. Darüber hinaus werden wir nicht wegen „Geld“ zu leiden haben, da wir uns mit dem zufrieden geben, was wir haben, ohne daß wir uns an etwas klammern oder nach mehr streben.

Die zweite Zeile des Verses heißt:

„Und der Leerheit gib die Früchte Deiner Arbeit“.

Wenn deine Arbeit in Form von Geld oder Ruhm Früchte trägt, so sollst du sie der „Leerheit geben“. Laß nicht die Idee aufkommen, es gäbe da Dinge, welche dir gehörten, indem du dir sagst, „mein Erfolg“, „meine Überlegenheit“ oder „das ist jetzt mein“. Dies ist es, was wir darunter verstehen, wenn wir davon sprechen, mit dem Ergebnis der Arbeit nicht „verhaftet“ zu sein.

Die meisten Menschen unterliegen einer Täuschung. Sie werden von dem Geschmack des Erfolges und der Belohnung eingenommen und unterliegen ihm. Das verstärkt jenes Verlangen des Geistes, das alles trübt und beschmutzt (*kilesa*). Wenn wir nur für einen Augenblick achtlos sind, so wird ein schmerzlicher Gedanke in uns entstehen, der dem „mit etwas Verhaftetsein“, oder unseren „Ängsten“ entspringt. Dies ist in Wahrheit ein nagender Schmerz, der geistig empfunden wird und ständig (in unserer Grundstimmung) zugegen ist. Dieser Schmerz drückt sich auch physisch in unserem Körper aus. Man mag einem Nervenzusammenbruch, einer Geisteskrankheit oder einer der vielen Formen von Neurosen entgegengehen, die in unserer Zeit so vorherrschend sind, obwohl solche Menschen, die darunter leiden, meist Wissen, Vermögen oder Ruhm erworben haben.

Dies liegt darin begründet, daß die Menschen dieser Welt ihre Religion mißverstanden und mißbraucht haben. Wir dürfen nicht glauben, die Lehre des „Nichthaftens“ und des „Nicht-mit-den-Dingen-verstrickt-seins“ sei nur im Buddhismus beinhaltet. Diese Lehre liegt jeder Religion zugrunde, wenn auch ausdrücklich in der Dhamma-Sprache, deren Bedeutung tief unter der Oberfläche des Konventionellen zu finden ist. Die Dhamma-Sprache ist nicht offenkundig und wird oft von den Vertretern der verschiedenen Religionen selber nicht richtig verstanden. Ich möchte nicht verletzend erscheinen, aber trotzdem habe ich das Gefühl, daß viele von Ihnen

Ihre eigene Religion nicht richtig begreifen. Zum Beispiel besagt die Bibel:

„...die da Weiber haben, daß sie seien, als hätten sie keine, und die da weinen, als weinten sie nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht, und die da kaufen, als besäßen sie es nicht“,

und so weiter⁽¹⁰⁾. Dieses Zitat stammt aus dem Neuen Testament, wir können es dort selbst nachlesen.

Es ist im selben Sinne zu verstehen, wie der buddhistische Grundgedanke vom „Nichtverhaftetsein“. Das heißt, wenn wir eine Frau haben, so sollen wir uns nicht daran klammern, eine Frau zu haben. Wenn uns Sorge und Leid begegnen, so sollen wir uns verhalten, als gäbe sie es nicht; das heißt, wir sollen uns deshalb nicht sorgen. Leider werden Menschen von diesen Vorstellungen beherrscht. Sie erlauben es, daß sie selbst unvorstellbar darunter leiden, bis sie wahnsinnig werden, sich selbst oder sich gegenseitig töten. Was wir tun sollten, ist darüber hinwegzugehen, als ob nichts geschehen wäre, und uns benehmen, als ob Leid niemals „geboren“ wurde.

Etwas zu kaufen, ohne es zu besitzen, heißt: sich nicht an das klammern, was wir erwerben. Wir kaufen etwas, aber es ist wie „Nicht-kaufen“, da wir frei sind von dem Gedanken oder der Vorstellung etwas zu besitzen. Dies führt dazu „zu kaufen und zu leben“, als hätten wir keine Güter erworben.

Würde man dieses Zitat mit Christen diskutieren, so würden sie das kaum verstehen. Sogar ihre Lehrer, der Klerus, haben versäumt, diesen Punkt der Lehre und wie danach zu leben sei, richtig zu erklären. Wenn sie davon sprechen, so geschieht das in einer unklaren Weise, die keine unmittelbare Anwendung des Erklärten zuläßt. Sie erklären zwar, aber die Erklärung geht immer dicht am Kern der Sache vorbei. Im

Grunde genommen hat das obige Zitat die gleiche Bedeutung wie „verrichte deine Arbeit mit leerem Geist, und der Leerheit gib die Früchte deiner Arbeit“. Die dritte Zeile des Verses lautet:

„Nimm deine Nahrung aus der Leerheit – wie die Heiligen (*arahants*)“.

Hier fragt man sich, „was essen die Heiligen?“ Die Antwort ist: „Nimm Nahrung aus der Leerheit, wie es die Vollkommenen (*arahants*) tun“. Das bedeutet: „Wenn wir mit leerem Geiste unsere Tätigkeit verrichten und die Früchte unserer Arbeit der „Leerheit“ geben“, so wird die Leerheit den Gewinn für uns horten und ihn uns sicher verwahren. Wenn es Zeit ist zu essen, so nimm aus der „Leere“.

Angenommen, wir verdienen 1 Million Bath, Franken oder Dollar. Wir legen das Geld auf die Bank – dies ist gleichsam den „Gewinn der Leerheit geben“. Denke nicht daran, „es gehört mir, es ist mein“, und wir sind nicht länger damit verhaftet. Wir verwenden das Geld für notwendige Ausgaben, aber wir tun es mit „leerem Geiste“. Es lediglich zu verwenden, um Essen zu kaufen und sonst nichts, bedeutet „Nimm Nahrung aus der Leerheit – wie die Heiligen (*arahants*)“.

In diesen Zeilen steht der „*arahant* oder Heilige“ für den Erleuchteten. In der gleichen Weise sollten wir die Nahrung zu uns nehmen wie die Befreiten. Der Buddha braucht Nahrung, ebenso die Heiligen. Auch wenn man zum Buddha wird, bedarf man der Nahrung. Es ist jedoch die Nahrung „aus der Leerheit“, die sie aßen, ganz gleich, wer sie gab. Sie aßen ohne Besitzgefühl, ohne Verlangen, lediglich, um sich gesund zu erhalten⁽¹¹⁾. Dieses versteht man unter „Nimm Nahrung aus der Leerheit – wie die Heiligen“. Wir sind dazu fähig! Wenn wir den Lohn für unsere Arbeit der „Leerheit geben“, so ist

er nicht verloren; er bleibt physisch vorhanden. Irgendwo in der Welt existiert dieser Lohn, ist sicher verwahrt, und das Gesetz muß ihn uns zuerkennen. Will ihn uns jemand abjagen, so können wir unsere Rechte gerichtlich geltend machen und darum kämpfen; aber wir sollten es mit „leerem Geiste“ tun. Wir sollten uns darin weder verstricken, noch darüber aufregen oder darunter leiden. Verhalten wir uns völlig losgelöst, so können wir unsere Sache besser vertreten als wären wir geistig darin verstrickt. Wir sollten uns keine unnötigen Probleme schaffen. Mit anderen Worten, wir sollten sicherstellen, daß unser Geist „leer“ ist, bevor wir für unsere Sache kämpfen. Mit einer solchen Geisteshaltung können uns die Dinge weniger verwirren oder belasten, und somit sind wir in der Lage, unsere Rechte mit ganzer Kraft und Wirksamkeit zu verteidigen.

Gehen wir noch etwas weiter: Selbst vor Gerichten sollten wir uns ständig unter Kontrolle haben und sollten uns unseres Handelns voll bewußt sein, sodaß wir weder an den Dingen hängen, noch emotionell darin verwickelt sind.

Sollten wir es nötig haben, zu schimpfen oder eine häßliche Rede zu gebrauchen, so sollten wir dies mit „leerem Geiste“ tun. Das mag uns komisch und gänzlich unmöglich erscheinen, aber es liegt durchaus im Bereich des Möglichen. Dies ist ein Anzeichen der „Arbeit mit leerem Geiste“, alles Empfangene der Leerheit zu geben und Nahrung aus der Leerheit zu nehmen. Die vierte und letzte Zeile lautet:

„Und welche Überraschung – Dein „Selbst“ ist seit Anbeginn tot.“(12)

Du bist im Innern bereits gestorben. Dieses teure innere „Ich“ ist vom ersten Augenblick an verschwunden. Damit ist gesagt, wenn man in innerer Einkehr durch die Vergangenheit

wandert und mit Klarheit, Einsicht und Weisheit darüber nachdenkt, so wird man als Tatsache erkennen, daß es keine „Person“, kein „Ich“ (kein Individuum, Seinsgegebenheiten) gibt. Man wird plötzlich erkennen, daß es nur fünf Gruppen und die aus ihnen hervorgehenden Prozesse (*khandha*)⁽¹³⁾ gibt, die Prozesse der sechs Sinnesorgane (*āyatana*) oder die achtzehn Elemente der Sinnesbereiche (*dhātu*)⁽¹⁴⁾; vereinfacht, die natürlichen Phänomene.

Wenn wir auch bisher mit diesen Erscheinungsprozessen verhaftet waren und sie als Teile eines „Selbst“ betrachtet haben, so hat sich dieser Irrtum aufgeklärt. Das „Selbst“ ist tot, es gab von Anfang an nie ein „Selbst“, kein „Ich“ und „Mein“. Früher gaben wir uns der trügerischen Idee von einem „Ich“ hin und waren von diesem Gedanken berauscht. Wir waren von der Vorstellung eines „Ichs“ in unserem Innern und der Möglichkeit, von etwas Besitz zu ergreifen, gefesselt. Jetzt kennen wir die Wahrheit. Es gibt kein „Ich“ oder „Mein“ – nichts, das uns gehören, oder das wir sein könnten. Das „Ich“ war von Anfang an bis heute im Begriff zu sterben, und es wird auch in der Zukunft fortfahren zu sterben, solange wir aufhören, in Ideen von einem „Ich“ zu denken.

Es ist also nicht nötig, den Vers so auszulegen, als müsse man sich physisch töten. Das ist unnötig, denn der Körper ist nur die äußere Hülle.

Dieses „Selbst“ oder „Ich“ ist nur ein Denkkonzept, dessen man sich als Hilfsmittel zu den zwischenmenschlichen Beziehungen bedient. Es hat keine substantielle oder unveränderliche Grundlage, die es trägt. Es gibt (in uns) nur einen sich ständig wandelnden Lebensprozess, der als unveränderliche Einheit, als „Ich“ betrachtet wird. Wenn keine Gedanken oder Gefühle im Sinne von „Ich“ oder „Mein“ in uns aufkommen, so ist es das Ende dieser Projektion.

Der Körper ist hierbei unwichtig. Er ist nur eine der fünf Gruppen (oder Elemente) (*pañca-khandha*)⁽¹⁵⁾. Diese sind dann rein und ohne Begehren. Weder greifen sie nach oder klammern sich an etwas, noch sind sie der Grund für ein Verhaftetsein (*upādāna*) mit dem Objekt. Diese Denkkonzepte „Ich“ und „Mein“ stellen die Befleckung (*kilesa*) dar und sind die Ursache für alles Haften an den Dingen. Daher müssen wir verhindern, daß diese Vorstellungen weiterhin „geboren“ werden.

Wir können dies erreichen, indem wir die „Voraussetzungen oder Bedingungen für ihre „Geburt“ verhindern, oder durch die völlige Abwesenheit von der Befleckung. Beides führt zum Tode vom „Ich“ und „Selbst“. Laß dir deine Gedanken und Gefühle nicht durch ein nach Objekten greifendes „Ich“ verwirren oder deine Bewußtheit durch die Vorstellung von „Ich“ oder „Mein“ formen.

Das ist es, was wir in der Dhamma-Sprache als Tod bezeichnen. Wie könnte noch Leid entstehen, wenn die Vorstellung von „Ich“ verschwunden und kein „Mein“ mehr vorhanden ist, um sich daran zu klammern? Das Leid setzt ein „Ich“ voraus, daher ist auch die Vorstellung von „Ich“ oder „Mein“ die eigentliche Ursache des Leides. Die Entfernung der Wurzel des Leides des „Ich“ ist die wahre Heilung (und nicht die vergebliche Suche nach Quäntchen vergänglichem Glück, um sie auf die schmerzende Wunde zu legen.) Je heftiger die Jagd nach Glück und das Sich-daran-klammern, um so größer ist die Verkehrung in Unzufriedenheit und Verwandlung in eine weitere Quelle des Leides.

Unwissende Menschen werden immer in irgendeiner Form an etwas, das vorhanden oder nicht vorhanden ist, haften. Dadurch bedingt, verkehren sich wünschenswerte Dinge stets in Quellen des Leides. Dies betrifft auch das Gute, wie Lob, Ruhm, Ehre, etc. Sobald man beginnt, sich danach zu sehnen

oder danach zu greifen, wird es zu Ursachen weiteren Leides und führt zu unbefriedigenden Zuständen. Ganz gleich welcher Art dualistische Denkkonzepte auch sein mögen – wie z.B. Gut und Böse, Sünde oder Verdienst, Gewinn oder Verlust, etc. – sie alle verwandeln sich in Ursachen des Leides, wenn man einmal beginnt, daran zu haften oder danach zu greifen.

Wenn wir also weise genug sind, uns nicht an eine Form des Dualismus zu klammern oder danach zu greifen, so haben wir auch nicht länger darunter zu leiden. Kein Verhaftetsein oder keine Bindung an ein „Selbst“ oder „Mein“, und nichts in Beziehung zu einem „Ich“ zu setzen, folgt der Aufgabe des „Ego“. Laß diese Begriffe nicht länger in deinen Gedanken entstehen, oder mit den Worten des Heiligen Paulus: „laß jene, die da Weiber haben, daß sie seien als hätten sie keine; und die da weinen, als weinten sie nicht, und die da kaufen, als besäßen sie es nicht“.

In der Umgangssprache werden wir immer noch sagen: „Dies ist mein, dies ist mein Haus“. Jedoch im Geist sollte diese Vorstellung nicht länger entstehen oder darin verankert sein. Wir sollten üben, nach diesen Erkenntnissen zu leben. Man nennt dies:

„Der Mund bewegt sich in eine Richtung, der Geist in eine andere.“

In der Umgangssprache bedeutet dieser Ausspruch eine Beleidigung; man würde so einen Lügner bezeichnen und diesen Spruch deshalb besser nicht verwenden. In der Dhamma-Sprache jedoch bezeichnet man damit einen Menschen, der im Dhamma lebt. Das heißt: nach außen spricht er in gewohnter Weise, seine innere Haltung unterscheidet sich jedoch davon.

Nach außen kann er Reichtum, Familie, Ehre, Ruhm usw. besitzen, innerlich aber wird er „nichts“ besitzen. Sein Geist ist „leer“. In der Dhamma-Sprache wurde also dieses negativ klingende Sprichwort in etwas sehr Positives verkehrt.

In ähnlicher Weise lehrte der Buddha, „uns nicht zur Schau zu stellen“. Jesus betonte das in noch weit höherem Maße. Diesem Thema sind viele Seiten der Bibel gewidmet. In der Bergpredigt⁽¹⁶⁾ sprach Jesus davon,

„Wenn du aber betest, so gehe in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen;“

Etwas zu tun, um von anderen bemerkt zu werden, ist ein „sich zur Schau stellen“ und ebenso eine Form des Haftens. Christus belehrte seine Anhänger ferner:

„Wenn du aber fastest, so salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht, auf daß du nicht scheinst vor den Leuten mit deinem Fasten.“

Das Fasten selbst aber war streng einzuhalten. Ein weiteres Zitat aus der Bergpredigt weist auf folgendes hin:

„ Wenn du nun Almosen gibst, sollst du nicht lassen vor dir posaunen...“,

um von Leuten dafür gepriesen zu werden.

Der Leitgedanke dieser Bergpredigt ist, „mit nichts verhaftet oder von nichts abhängig zu sein“. Jesus wollte damit zum Ausdruck bringen, daß eine Tat, frei von Egoismus, hilft, Befleckungen (*kilesa*) des Geistes auszulöschen. Aus dieser Sicht mögen Opfertaten als religiöse Handlung im Verbor-

nen den Geist des Menschen von Befleckungen reinwaschen, im Gegensatz zur Wohltat, die aus Geltungsbedürfnis des „Ego“ in aller Öffentlichkeit geschieht. In Thailand gibt es das bekannte Sprichwort:

„Goldblättchen an dem Rücken einer Statue anbringen“⁽¹⁷⁾.

Im Sprachgebrauch der unwissenden Menschen ist das gleichbedeutend mit „etwas besser zu unterlassen“, denn Gold am Rücken einer Statue anzukleben, würde unbemerkt bleiben und daher nicht zu Anerkennung führen. Ein Weiser, im Dhamma fortgeschritten, wird erkennen, daß eine solch verschwiegene Tat etwas sehr Löbliches ist, und daß damit mehr wirklicher Verdienst erworben wird, als wenn man Gold weithin sichtbar – an dem Kopf der Statue anbringen würde.

„Goldblättchen an dem Rücken der Statue zu befestigen“ oder „im Stillen zu beten“ beinhalten die gleiche Aussage in der Dhamma-Sprache. In beiden Fällen ist davon die Rede, mit Verhaftetsein in Abhängigkeit zu brechen, ohne sich dabei vor Anderen zur Schau zu stellen oder sich damit zu rühmen. Sich aus dem Verhaftetsein zu lösen, bis nichts mehr übrig bleibt, weder Gut noch Böse, Sünde oder Verdienst, Glück oder Leid; weder ein „Ich“ noch RELIGION, nichts mehr zu besitzen, woran man sich klammert oder was man festzuhalten wünscht. Das ist die höchste Form der Loslösung aus dem Verhaftetsein. Es ist der höchste Dhamma, etwas sehr Wertvolles, Wunderbares und Außergewöhnliches. Es ist das Herz aller Religion, es ist der Kern des Dhamma. Wenn Gott ist, so ist er darin zu finden.

Der Dhamma ist wunderbar, weil er für jeden, der ihn nur wünscht, erreichbar ist – kostenlos. In der Umgangssprache wird behauptet, „wenn man etwas erwerben will, so muß

man hierfür Geld oder Arbeit investieren. In der Dhamma-Sprache kann man anderes hören – der Buddha sagte:

„*nibbāna* kostet nichts“,

Jesus sagte das Gleiche. Nicht weniger als drei mal sprach er davon:

„Kommt und trinkt vom Wasser des Lebens, ohne einen Preis zu bezahlen.“(18)

Er sprach weiter vom „Eingehen ins ewige Leben“, vom „Einswerden mit Gott“, dem totlosen Zustand.

„Laß ihn, den dürstet, zu mir kommen; laß jenen, der danach begehrt, vom Wasser des Lebens trinken, ohne hierfür zu bezahlen.“

Diese Worte Jesu stimmen mit denen des Buddha überein. Der Buddha sprach vom „edlen Pfad, von den edlen Früchten und von *nibbāna*“ – sie seien für jedermann frei erhältlich ohne hierfür bezahlen zu müssen.

Das heißt, wenn wir entsprechend dem edlen achtfachen Pfad leben und dies oder jenes hierfür aufgeben – denn der Leitgedanke ist, alles aufzugeben und nichts zu nehmen – so können wir trotzdem an den „edlen Früchten und am *nibbāna*“ teilhaben, ohne hierfür Geld auszugeben. Zu versuchen, den Himmel zu erkaufen, ist Unsinn und Selbsttäuschung. Im Gegenteil, Verwirklichung des Höchsten und etwas käuflich erwerben sind miteinander unvereinbar. Wenn man aber, statt etwas zu erwerben, eine Wohltat erweisen möchte, so tue man dies aufrichtig, zum Wohle anderer, und nicht zum eigenen Vorteil.

Aus welchem Grunde geben wir nun Almosen? Es sollte geschehen, um unseren Mitmenschen zu helfen, an jenen notwendigen Dingen teil zu haben, die ohne Geld nicht erhältlich sind. Daher spenden wir Geld, um Schulen und Tempel zu errichten, um Menschen die Möglichkeit zu geben zu lernen, den rechten Weg zu gehen und auf ihm zu bleiben, bis sie jenes Ziel erreicht haben, das nur ohne Bezahlung erreichbar ist – nämlich *nibbāna*.

Aus diesem Grunde sind jene von euch gewarnt umzukehren, die sich Verdienste durch die Macht ihres Geldes erkaufen wollen; denn ändern sie nicht ihre Einstellung, so werden sie nur Verlust anstatt Gewinn ernten. Sie werden nicht nur keinen Profit erringen, sondern nicht einmal ihres Geldes Wert zurückerhalten, was gleichbedeutend mit Verlust ist. Sich so zu verhalten ist nicht im Einklang mit den Worten des Buddha, der sagte: „Es ist umsonst“. Christus sagte das Gleiche und fügte hinzu:

„Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch“
(Math. N.T. Kap. 10:8).

Auch aus der Buddhalehre können wir entnehmen:

„Was immer du umsonst bekommst, gib es umsonst weiter! Zögere nicht und sei darob nicht unwillig. Erwarte nicht die Dankbarkeit des Schülers oder ein Geschenk an den Lehrer, all dies ist nicht angebracht.“

Daher ist auch das höchste aller Dinge, der Dhamma, unentgeltlich zu empfangen. Ist man einmal in seinem Besitz, so ist man auch verpflichtet, ihn unentgeltlich an seine Mitmenschen weiterzugeben. Sei also darum nicht unmutig und erwarte auch nichts dafür zurück.

Gibt man für einen religiösen Zweck, so ist dies eine andere Sache. Dies hat keine direkte Auswirkung auf unser Verwirklichen von *nibbāna*. Es wird vielleicht nur Menschen helfen, die bisher blind gewesen sind, den Weg zu sehen und am Ende dazu beitragen, daß sie das erreichen und erhalten, was unentgeltlich ist. Darin liegt nicht Widersprüchliches.

Dieses wunderbarste aller Dinge, das wir meinen, ist *nibbāna* – oder wie immer wir es nennen wollen. Jesus nannte es „Leben“. Unser gegenwärtiger Zustand ist nicht als „Leben“, sondern als ein Zustand des Sterbens zu betrachten. Jeder von uns stirbt eines physischen Todes, aber deswegen erreichen wir weder Gott, noch *nibbāna*. Im Sinne der Lehre Jesu müssen wir noch in diesem Leben „wiedergeboren“ werden, denn es ist notwendig „wiedergeboren zu werden, um das Reich Gottes zu schauen“. Dies erfordert aber, daß wir sterben „als ein Ich oder Selbst“, um dadurch im ewigen Leben neu geboren zu werden, welches das wahre ist⁽¹⁹⁾.

Buddha sprach in ähnlicher Weise. Er sagte, wenn wir nicht erkennen, daß unser augenblicklicher Zustand wie Sterben ist, so werden wir leiden. Wir müssen dies klar erkennen und bedürfen der Erleuchtung und des Aufwachens in einer neuen Welt. Danach wird alles Leid ein Ende haben. Zuerst aber müssen wir unseren Zustand begreifen, um daraus befreit werden zu können.

Die Vergangenheit war Tod, Leid und Sterben, bedingt durch die Vorstellung von „Ich“ und „Mein“. Das führt zu wiederholtem Sterben. Jetzt werden wir neu geboren – im „ewigen Leben“, einem Leben im *nibbāna*, einem totlosen Leben. Dies ist das Ende und die Befreiung von „Ich“ und „Mein“. Das Wort „Wiedergeburt“ bezeichnet in diesem Zusammenhang ein „totloses Leben“ ohne „Ich“ und „Mein“. Die fünf Gruppen des Haftens (Körper, Bewußtsein, etc.) sind hiermit zu *visuddhikhandha* geworden, d.h.

Gruppen im Zustand der Lauterkeit.

Damit ist ausgedrückt, daß Körper und Geist frei sind von Befleckung durch Begehren und Verhaftetsein. Vor ihrer Läuterung waren die fünf Gruppen ständig durch Vorstellungen von „Ich“ und „Mein“ behaftet und durch diese zerstörerische Projektion „befleckt“. Dies war gleichbedeutend mit Tod. Das Sterben war stets gegenwärtig. Doch wenn die Unreinheiten des Begehrens und des Verhaftetseins völlig ausgelöscht sind, dann findet die „Wiedergeburt“ in der Welt der „Heiligen“ statt. Wiedergeburt in der Welt der Heiligen ist eine Redewendung der Umgangssprache. In der Dhamma-Sprache wird das gleiche mit dem „Erlöschen vom Ich“ bezeichnet. Was bleibt, ist die Leerheit – *nibbāna*.

Wenn wir uns der Umgangssprache bedienen, die auch von Jesus gesprochen wurde, sagen wir: „Man wird in der Welt der ‚Heiligen‘ wiedergeboren, und man lebt ewig im Reich Gottes“. Die gleiche Idee in der Dhamma-Sprache wird mit „der völligen Auslöschung des Ichs“ bezeichnet. Der einzige Unterschied besteht in der Wahl der Worte.

Laßt uns daher ein Leben führen, das die Flammen von Gier, Haß und Verblendung in unserem Innern zum Erlöschen bringt, wobei die Hitze der Kühle weicht. Solange wir „brennen“, „sterben“ wir. Ein Mensch, der innerlich noch „glüht“, durchleidet die Qualen eines Bewohners der Hölle, einer Bestie oder eines hungrigen oder furchtsamen Geistes. Eine solche Natur wird ständig am Sterben sein, denn seine Ichhaftigkeit ist noch nicht ausgelöscht, sein Ego, im Innern wie Feuer brennend, ist noch gegenwärtig. Das muß erst überwunden werden, um das Feuer auszulöschen und die Hitze abkühlen zu lassen.

Nibbāna heißt wörtlich „kühl werden, kühl sein“. Zu Lebzeiten des Buddha war dies in Indien ein sehr geläufiges Wort der Umgangssprache, das man im Alltag gebrauchte. Wenn es

etwas Heißes zu kühlen gab, so wurde dies mit dem Wort *nibbāna* beschrieben. Wenn ein zu heißes Reisgericht genügend abgekühlt war, sagte man: „Der Reis ist *nibbāna*, laßt uns essen“. Das Wort *nibbāna* hat also eine sehr alltägliche Bedeutung. Es bezeichnet den Prozess des Abkühlens von etwas sehr Heißem.

Eine Stufe höher würde man dieses Wort in Verbindung mit einem Tier gebrauchen, das nicht länger „brennt“. Mit „Brennen“ bezeichnen wir den Zustand eines Tieres, das böse, wild und daher gefährlich für den Menschen ist. Wenn wir zum Beispiel einen wilden Elefanten soweit gezähmt haben, daß seine Bösartigkeit verschwunden ist, so können wir sagen, „er ist *nibbāna*, das heißt, der Elefant ist nun „kühl“ geworden, zahm.

Wenn ein Mensch wie ein Untier der Hölle „kocht“, so sagt man, er ist „heiß“, noch nicht *nibbāna*. Wenn er den Weg zum *nibbāna* entdeckt und sich selbst „kühlt“, so sagt man: „Er ist *nibbāna* oder „völlig *nibbāna*“ – wenn er *nibbāna* erreicht hat.

Immer tragen wir etwas von *nibbāna* in uns, denn wir können einem Vortrag lauschen oder gute Bücher lesen. Würden „Flammen“ in unserem Innern lodern, so hätten wir nicht die Ruhe zuzuhören oder zu lesen. Wir sollten verstehen, daß *nibbāna* ständig mit uns verbunden ist wie die Luft, die wir ein- und ausatmen. Wäre *nibbāna* nicht gegenwärtig, so wären wir bereits geistig umnachtet und gestorben. Wir sind mit *nibbāna* zu fast allen Zeiten in einer positiven Art sehr eng verbunden. Manchmal werden wir vom *nibbāna* getrennt, nämlich zum Beispiel dann, wenn wir uns dem Begehren oder der Lustlosigkeit hingeben oder enttäuscht sind. Wenn aber Begehren, Lustlosigkeit und Enttäuschung aus unserem Geiste gewichen sind, erfahren wir einen kleinen Vorgeschmack von *nibbāna*. Der wiederholten Erfahrung von *nibbāna* wäh-

rend der kurzen Augenblicke, wo wir von solchen Gefühlen befreit sind, verdanken wir es, daß wir noch im Vollbeitz unserer geistigen Kraft und am Leben sind. Aus Dankbarkeit hierfür sollten wir alles dazu beitragen, um *nibbāna* öfter und über längere Zeiträume hinweg zu erfahren, indem wir die Idee von „Ich“ und „Mein“ langsam zum Erlöschen bringen und Ruhe und Kühle sich in uns ausbreiten lassen.

Die Auflösung der Vorstellung von „Ich“ oder „Mein“ geschieht nicht dadurch, daß wir uns mit Stolz aufblähen, sondern durch das Erwerben von Selbstdisziplin und die Einhaltung von bestehenden sozialen Ordnungen. Wir müssen versuchen, das „Ich“ auszulöschen, damit nichts mehr von dieser Vorstellung übrig bleibt. Wenn sie für immer verschwunden ist, so werden wir als Lohn das Beste erhalten, das die Menschheit zu erwerben hat. Wann immer wir aus Eitelkeit oder Starrsinn in Streit ausbrechen, dann beweist das nur, daß wir den Kontakt mit *nibbāna* verloren haben. Menschen, die streitsüchtig sind, sich in die Angelegenheiten anderer einmischen oder im Umgang mit Mitmenschen die Geduld verlieren – ob über religiöse oder weltliche Belangen – sind nicht zurechnungsfähig, gewiß nicht „menschlich“. Sich selbst auf die Ebene der Streitsucht zu erniedrigen, ist Entartung. Darum möchte ich es nochmals betonen: Menschen, die glauben, daß andere Religionen sich von der ihren unterscheiden, mit ihrer Religion unvereinbar wären und dadurch Feindseligkeit, Verfolgung und gegenseitige Zerstörung auslösen, sind unwissend und dumm.

Wenn Religionen als gegensätzlich und miteinander unvereinbar betrachtet werden, so macht dies als Folge davon die Menschen zu Feinden. Jeder denkt: Wir haben recht und die anderen unrecht. Daß hieraus nur Streit und Kampf entstehen, sollte jeder erkennen, ebenso auch, wie dumm diese Einstellung ist. Man streitet sich nur um die äußere Hülle. Dies

ist, wie gesagt, nur die äußere Form und nicht der innere Kern.

Wenn Menschen von Intelligenz und Weisheit sich über das Wesentliche von Religionen unterhalten, so wissen sie, daß der Kern der verschiedenen Religionen der gleiche ist. Zwar mögen sie nach außen hin unterschiedlich erscheinen, aber der ihnen zugrunde liegende Geist ist überall der gleiche, wie in der Analogie vom Wasser aufgezeigt wurde.

Wasser an-und-für-sich bleibt immer dasselbe, ganz gleich wie verschmutzt und getrübt es auch äußerlich erscheinen mag. Nicht das Wasser ist schmutzig, sondern die mit ihm vermischten Fremdkörper. Diese müssen daher ausgeklammert werden. Wenn wir sie mit einbeziehen, so ist dies gleichbedeutend mit dem Trinken von schmutzigem Wasser in seiner jeweiligen Erscheinungsform. In keinem Falle nehmen wir dann reines Wasser zu uns.

Wenn immer Streit ausbricht, sei es zwischen Laien, Mönchen oder Novizen, so ist dies ein Zeichen, daß das Innere des Menschen vom „Ich“ oder „Selbst“ verunreinigt wird. Das sollte vermieden werden. Blähe dein „Ich“ nicht auf und schaffe keine Konflikte durch Stolz. Versuche diese Vorgänge zu beruhigen und abzukühlen.

Leider muß man feststellen, daß das „Ego“ im Alter größer wird. Ich möchte dies frei und offen aussprechen. Warum ist das so? Ältere Menschen sind bereits zu sehr an das Verhaftetsein gewöhnt, was sich mit zunehmendem Alter verstärkt. Sie haben Söhne und Töchter und wollen, angetan von ihrem „Ego“, über sie herrschen. „Mein Sohn, wie konnte er dies ohne meine Einwilligung tun!“ Wenn sie dann erst Enkelkinder haben, so werden sie sich noch autoritärer und erhabener benehmen. Daher sind ältere Menschen mehr von der Vorstellung „Ich“ und „Mein“ besessen als die Kinder.

Wenn man sich an die frühe Kindheit zurückerinnert, so wird man feststellen, daß das Kleinkind kaum eine Vorstellung von einem „Ich“ oder „Selbst“ hat. Gleich nach der Geburt ist es sehr schwer, auch nur den Schatten eines „Egos“ festzustellen. Noch weniger wird ein Kind im Mutterleib der Vorstellung „Ich bin“ oder „Ich habe“ fähig sein.

Mit zunehmendem Erwachsensein, als Vater und Mutter, oder gar als Großvater und Großmutter, entwickelt sich ein sehr starkes Gefühl von „Ich bin“ und „Ich habe“ und setzt sich in vielen Arten und Formen in unserem Innern fest. „Ich“ und „Mein“ schlagen tiefe Wurzeln in unseren Gedanken und Empfindungen und klammern sich mit solcher Macht dort fest, daß es schwer wird, diese Verstrickung wieder zu lösen.

Daher solltet ihr älteren Leute sehr wachsam und vorsichtig sein. Ihr solltet versuchen, wieder zu Kindern zu werden. Dieser Prozess erfordert ein Leben im Dhamma. Es ist ein Pfad, der in die Leerheit führt, der Pfad des „Nichthaftens“. Andernfalls werdet ihr euch mit zunehmendem Alter immer weiter vom Buddha entfernen, anstatt ihm näher zu kommen. In anderen Worten, „je mehr ihr altert, desto jünger solltet ihr werden. Je älter ihr werdet, um so jugendlicher solltet ihr sein“.

Ihr solltet leichten Herzens und fröhlich, in eurem Äußeren strahlend und frisch sein. Werdet nicht leblos und trocken, um dann langsam dahinzuwelken. Jeder sollte mit zunehmendem Alter heiter und leichten Herzens werden und dem Buddha, Dhamma und Sangha in dem Maße näher kommen, wie ihr sie besser verstehen lernt.

Je mehr es euch gelingt, die innere Flamme entschwinden zu lassen, um so kühler wird es in euch werden. Mit einkehrender Kühle und Ruhe wird man sich in zunehmendem Maße heiterer und frischer fühlen und ein strahlendes und leben-

diges Aussehen gewinnen. Hat man die vollkommene Kühle erreicht, dann wird man von absoluter Freundlichkeit und Heiterkeit durchstrahlt.

Die lebendige körperliche Aktivität und der frische Teint der Jugend sind etwas völlig anderes. In der Dhamma-Sprache bezieht sich „lebendig und frisch sein“ auf eine geistige Lebendigkeit, Klarheit und Lebenskraft, die darauf hinweist, daß man den Dhamma besser versteht und mehr in ihm lebt. Dann weicht die Hitze in uns und Kühle umfängt uns, und wir fühlen uns in zunehmendem Maße frischer, wohler und lebendiger. Laßt diesen Zustand in euch wachsen, dann werden Kampf und Streit ein Ende finden.

Schlimm ist auch die Gewohnheit, sich selbst zu erhöhen und andere zu erniedrigen, wie auch die kleinlichen und gehässigen Zänkereien. Wahre Schüler Buddhas würden sich nie so verhalten, oder aber sie würden aufhören Buddhisten zu sein. Sich selbst auf Grund eines Taufscheines oder einer Eintragung im Tempelregister als Christ beziehungsweise Buddhist zu bezeichnen, ist belanglos. Das wäre nur ein verbales Bekenntnis zur Lehre. Wir müssen im wahren Dhamma-Sinne des Wortes Anhänger werden, das heißt, die Vorstellung von „Ich“ und „Mein“ in uns verringern, bis wir „kühl“ werden und dem Dhamma dadurch näher kommen. Daher müssen wir uns von allem Streit und Zank fernhalten und aufhören uns selbst zu erhöhen und andere zu erniedrigen.

Es ist schwierig, Menschen, die sich so benehmen, eine angemessene Entwicklungsstufe zuzuweisen – erste Klasse Grundschule oder Kindergarten? Letzteres ist immer noch zu hoch gegriffen. Ein überzeugter Buddhist sollte sich niemals so verhalten, selbst dann nicht, wenn er auf der Leiter des Buddhismus noch der Kindergartenstufe angehört. Solches Betragen ist aus einem lodernden Innern geboren, das in keiner Weise mit dem Dhamma in Verbindung steht.

Wenn man erst die oberen Klassen erreicht, die Mittel- oder Oberstufe, dann hat die Vorstellung von „Ich“ und „Mein“ aufgehört zu existieren. Alles ist leer vom „Selbst“, „Ich“, „du, er, sie, oder wir“. Auf dieser Ebene gibt es weder Buddhismus, Christentum, noch Islam. Wie könnten sie auch ohne die Begriffe von „wir“ oder „sie“ existieren?

Da gibt es nichts mehr außer dem Dhamma, *suddha-dhammā pavattanti*, natürliche Erscheinungsformen in ständiger Bewegung. Es gibt nur die Natur aller Dinge – aktiv oder passiv, was abhängig davon ist, ob die Seinsgegebenheiten in Form von *saṅkhata-dhamma* (Bedingtem) oder *asaṅkhata-dhamma* (Nicht-Bedingtem) erscheinen; das heißt, ob sie durch die Verknüpfung mit „Ich“ oder „Mein“ endlos dem ständigen Rythmus von Geburt und Tod unterworfen oder nicht-bedingt und leer sind.

Buddhisten auf fortgeschrittener Ebene verstehen das. Die „unteren Stufen“ sollten es verstehen lernen, um zu versuchen, danach zu leben (frei von Haften und Bindung an ein „Ich“ oder „Mein“). Laßt daher euren Geist nicht trüben oder verwirren. Haltet euch von Streit mit anderen fern. Hört auf, andere zu beschuldigen, mit ihnen zu schimpfen oder zu zanken. Ein solches Benehmen ist nicht statthaft und hindert das Beschreiten und den Fortschritt auf dem Pfad des Buddhismus. Wenn wir uns also noch an Dinge und Vorstellungen klammern und an ihnen haften, so sollten wir uns beständig bemühen, diese Verknüpfungen zu lösen, bis sie ganz abgetan sind. Es gibt nichts, woran man sich klammern könnte. Alles ist leer von „Ich“ und „Mein“. Begreift, daß alles bereits leer ist von Anbeginn, sei es Körper oder Geist.

Betrachtet den Kern der Dinge, und ihr werdet die Leerheit erkennen. Was dies ist, soll wiederum durch das Wasser veranschaulicht werden, das in seiner ursprünglichen Form klar und rein ist. Wasser existiert in reiner Form in den Wol-

ken, während es jedoch vom Himmel regnet, verbindet es sich in der Atmosphäre mit Partikelchen von Staub und wird zu Regenwasser. Wird Regenwasser in Schalen aufgefangen, so verbindet es sich wiederum mit den in den Schalen vorhandenen Schmutzpartikelchen und wird somit noch unreiner. Fällt Regenwasser hingegen in eine Quelle, einen See oder in einen Kanal, so wird das Wasser noch weit mehr verschmutzt und durch Bazillen verdorben. Man könnte diesen Gedanken noch weiter steigern, brächte man dieses Regenwasser mit Schmutzlacken, Abwässern oder Klärgruben in Verbindung. Das sollte genügen, um klar zu erkennen, daß die Elemente des Schmutzes und der Unreinheit nichts mit der wahren Natur des Wassers zu tun haben, sondern lediglich eine „Beifügung“ sind.

Um die wahre Natur des Geistes kennen zu lernen, betrachtet ihn, wenn er in seinem natürlichen Zustand ist; das heißt, frei von Befleckung durch Unreinheiten. Was das „kluge Ich“ betrifft, das stets weiß, was „gut“ und „schlecht“ ist und ähnliches mehr, so ist dies etwas Schmutziges. Es ist mit jenen Elementen vergleichbar, die Wasser verschmutzen und seine Unreinheit verursachen.

Körper und Geist sind nicht „schmutzig“. Durch Dummheit und Achtlosigkeit erlauben wir korrupten „Besuchern“ den Zutritt zu unserem Geist. Diese Gäste setzen sich dort fest und vergiften ihn. Warum betrachten wir also diese Unreinheiten als unser Ego und nennen es „Ich“, mein eigenes, wahres „Selbst“? Dies ist nicht unser wahres „Selbst“ – es ist Schmutz; es als „Selbst“ zu betrachten, ist unsinnig. Daß es ein schmutziges „Selbst“ ist, kann nicht geleugnet werden, Schmutz aber zum „Selbst“ zu erheben ist widersinnig.

Deshalb wird ein Geist, versehen mit Weisheit und Einsicht nach nichts greifen oder gar die Verunreinigungen als „Selbst“ betrachten. Wer unbedingt ein „Selbst“ oder „Ich“

haben muß, der nehme die Leerheit als „Ich“ und betrachte das Freisein von geistigen Befleckungen und Trübungen als sein „Selbst“.

Kein Klammern oder Verstricktsein kann dann noch entstehen, und Fesseln hören auf zu entstehen. Selbst wenn der Mund sagt: „Ich bin“ oder „Ich habe“, so wird der Geist im Innern keinerlei Verbindung damit empfinden. Dann spricht der Mund so, aber der Geist denkt anders – zu allen Zeiten. Ich hoffe, daß ihr dies auf eurem künftigen Lebensweg beherzigt.

Der heutige Vortrag wurde in einem kleinen ausgewählten Kreis von Menschen gehalten, die in der Lehre bereits fortgeschritten sind. Es würde zuviel Unruhe verbreiten, wären diese Worte vor einem anderen Publikum gesprochen worden. Ich hoffe, daß ihr auch danach leben werdet, um bald eine Stufe höher auf dem Wege zur Leerheit und zur Überwindung des Leides zu gelangen. Dann könnt ihr Arbeiten aller Art mit leerem Geiste verrichten; die Früchte eurer Arbeit der Leerheit geben; Nahrung aus der Leerheit entnehmen und somit fähig sein zu „sterben von Anfang an“. Dies ist das Ende, auch das Ende, ein Buddhist zu sein.

Es heißt: „Nutze die Gelgenheit, da du schon einmal als Mensch geboren und von Buddha-Dhamma erfahren hast“.

In der Dhamma-Sprache ausgedrückt, bedeutet dies: Es ist das Ende von allem, es gibt kein Problem mehr, das übrig bleibt. Dieses Leben kann „ewiges Leben“ genannt werden, denn Geburt, Altern, Krankheit und Tod haben aufgehört zu sein.

TEIL DREI

Dhamma –

die Erlösung der Welt

„Man hat sich auf sich selbst zu verlassen; man hat sich auf den Dhamma zu verlassen; es gibt darüber hinaus nichts, worauf man sich verlassen kann.“



DHAMMA – DIE ERLÖSUNG DER WELT

Was ist Dhamma?

Wenn wir uns die Frage stellen, was der Dhamma sei, so müssen wir diesen Begriff zuerst in seinem wörtlichen Sinn erklären, um später seine Bedeutung analysieren zu können.

Der Dhamma ist als Lehnwort aus dem Pali bzw. Sanskrit in die Thai Sprache übernommen worden. Wir wollen zuerst darauf eingehen, welche Bedeutung das Wort Dhamma in der Pali Sprache hat.

„Dhamma“, auf Thai „drong“, leitet sich von der Wurzel *dhar* (*dhr*) ab, und somit bedeutet *dhar* – drong (Aussprache: song) – „für sich selbst bleiben, sich selbst tragen, existieren“.

Was immer unbeständig und veränderlich ist, dem liegt die Natur der Unbeständigkeit und der Veränderlichkeit zugrunde. Die veränderlichen Dinge bewegen sich innerhalb der Grenzen ihrer eigenen Natur, das heißt, innerhalb des Flusses der Veränderlichkeit.

Was immer beständig ist, bleibt ebenfalls für sich, da ihm das Element der Unbeständigkeit fehlt. Unveränderliche Dinge, zum Beispiel *nibbāna* oder *asāṅkhata* (das Nichbedingte, Absolute), sind ihrer wahren Natur gemäß beständig.

Daraus können wir auf folgende Bedeutung von Dhamma schließen: „in jedem Falle für sich bleiben oder sich selbst tragend“. Daher bezeichnet der Dhamma alles, ohne Aus-

nahme – das feinste Staubkorn im Universum, an sich veränderlich und wertlos, bis hin zum Wertvollsten; ebenso die abstrakten Dinge, z.B. den Geist, die Gedanken, die Gefühle, und bis zu einem gewissen Grade auch *kamma* (*karma*), d.h. „Tätigkeit in Gedanken, in Worten und Taten“, einschließlich der Verwirklichung des *nibbāna*.

Wenn wir also vom buchstäblichen Sinne dieses Pali Wortes ausgehen, so können wir sagen, daß der Dhamma alles ohne Ausnahme einschließt. Wenn wir aber weitere Bedeutungen und den breiten Anwendungsbereich dieses Wortes untersuchen wollen, so werden wir feststellen müssen, daß das Wort „Dhamma“ nur zur Bezeichnung bestimmter Dinge von bestimmter Beschaffenheit verwendet wird.

Wir wollen die Bedeutung von Dhamma in Gruppen aufteilen. Der Dhamma kann Tätigkeiten oder *kamma* bedeuten, Tugend, Schönheit, Wahrheit, Richtigkeit oder Gerechtigkeit – abhängig davon, was wir einer gegebenen Situation entsprechend ausdrücken wollen. Daher bezeichnet der Dhamma, dem Anwendungsbereich eines Wortes gemäß, nur ganz bestimmte Dinge.

Im Rahmen unseres heutigen Themas „Der Dhamma als Erlösung der Welt“ wollen wir jene Bedeutung des Wortes Dhamma herausgreifen und analysieren, die zum richtigen Verständnis des Themas beiträgt. Lassen Sie mich darauf hinweisen, daß „Dhamma“ ein sehr vielschichtiges Wort ist, dem man lediglich mit Definitionen nicht gerecht werden kann. Wir können uns glücklich schätzen, daß dieses Wort nicht in die Thai Sprache übersetzt wurde. Wir übernahmen es direkt aus dem Pali und gliederten es in unseren Sprachgebrauch ein, bis es ein Bestandteil unseres Sprachgutes geworden ist. Beim Übertragen in andere Sprachen versuchte man stets, dieses Wort zu übersetzen, besonders ins Englische, die jetzige Welt-sprache. Über den langen Zeitraum von etwa 30 bis 40 Jahren

hinweg wurden viele Versuche unternommen, dieses Wort zu übersetzen. Am Ende hat man jedoch die Resultate wieder verworfen, da es einfach nicht feststellbar war, welches Wort die volle Bedeutung des Begriffes „Dhamma“ am besten wiedergab. Man versuchte daher, das Originalwort unmittelbar als Lehnwort zu übernehmen. Besonders im englischen Sprachraum wurde dies mehr und mehr üblich, wie es bereits im Thai geschehen war. Somit wurde das Problem gelöst.

Trotzdem ist unter bestimmten Voraussetzungen eine Übersetzung des Wortes nach wie vor unerlässlich. Es bedarf dann der Auswahl von Begriffen, die in ihrer Bedeutung dem jeweiligen Verwendungszweck entsprechen.

Um das Wort „Dhamma“ richtig zu verstehen, sollten wir die westlichen Übersetzungsversuche betrachten und die sich hieraus ergebenden unterschiedlichen Worte analysieren. Ich finde dies nützlich und bitte Sie, genügend Interesse zu zeigen, um Ihre volle Aufmerksamkeit darauf zu verwenden und alles zu überdenken. Zuerst wollen wir untersuchen, inwieweit sich die aus der Übersetzung resultierenden Worte in ihrem Begriff ergänzen oder unterscheiden, um hieraus unterschiedliche Wortgruppen zu erstellen. Man kann hierbei eine Einteilung in Wortkategorien vornehmen.

Die erste Wortgruppe, die wir überprüfen wollen, besteht aus der Übersetzung von Dhamma als Form, System, Bedingung/Beschaffenheit, Ding, kosmische Ordnung oder kosmisches Gesetz:

Jede einzelne Übersetzung ist richtig, jedoch unvollständig. Das Wort Form kommt der Bedeutung von „Dhamma“ in Pali und Sanskrit am nächsten, denn dort steht es für „verbleiben“ oder „vorhanden sein“ (*dhar* bedeutet bleiben). Das Wort Form im westlichen Sprachgebrauch leitet sich vom la-

teinischen „forma“ her, welches ebenso „gestaltet“, also „verbleiben“ bedeuten kann.

Daher können wir zur Definition des Wortes „Form“ sagen:

Form ist das, was als Voraussetzung dient, die Bedingungen für eine Zusammensetzung von Elementen in einer gewissen Ordnung zu schaffen, die ein bestimmtes Ding zu dem prägen, was es ist.

Man könnte also sagen, daß im weiteren Sinne das Wort „Form“ in seiner Bedeutung dem Begriff „Dhamma“ gleich kommt.

Das Wort „System“ bezeichnet ebenfalls eine Zusammenfügung nach einer bestimmten Ordnung, woraus eine bestimmte Form entsteht. Gleichfalls bezieht sich das Wort Bedingung oder das, was eine gewisse Beschaffenheit hervorbringt, auf eine bestimmte Form, die dadurch entsteht.

Das Wort „Ding“ können wir als das treffendste betrachten. Es ist ein sehr bekanntes Wort mit dem breitesten Anwendungsbereich. Es bezeichnet alles, was in dieser Welt und über diese hinaus besteht.

Das Wort „kosmische Ordnung“ oder „kosmisches Gesetz“ ist von gleicher Qualität, denn es bezeichnet alles, was in der Welt auf Grund der den Dingen innewohnenden Gesetzmäßigkeit aus sich heraus existiert oder in sich verbleibt.

Die Worte „Form“ bis „kosmisches Gesetz“ können daher, von ihrer Bedeutung ausgehend, in einer Gruppe zusammengefaßt werden und stellen eine Reihe von Übersetzungsmöglichkeiten dar, die dem einen Pali Wort „Dhamma“ entsprechen.

Die zweite Wortgruppe der Übersetzungsmöglichkeiten von Dhamma besteht ebenfalls aus mehreren Wörtern, wie zum Beispiel: Lehrgrundsatz oder Religion.

Wir müssen zuerst überlegen, was als Religion zu betrachten ist. Vielleicht müßten wir sogar noch darüber hinausgehen und uns mit der Frage beschäftigen, ob der Buddhismus überhaupt als Religion zu bezeichnen ist. Wenn wir vom Buddhismus sprechen, so meinen wir damit den Dhamma schlechthin, ebenso, was sich vom Dhamma ableiten läßt. Ob das Wort „Religion“ gleichbedeutend mit dem „Dhamma“ des Buddhismus ist oder sich nicht mit dem Begriff „Religion“ im buddhistischen Sinne vergleichen läßt, muß ebenfalls genauer untersucht werden.

Manche Menschen verneinen dies. Lassen Sie uns daher diese Behauptung einmal überprüfen. Bevor wir diese Frage beantworten können, wollen wir daher die Wurzel des Wortes „Religion“ beleuchten.

Das Wort „Religion“ hat unter Religionswissenschaftlern und Moralisten viele Kontroversen verursacht. Man stellt fest, daß zur Zeit Ciceros „lig“ als die Wurzel des Wortes „Religion“ von den Gelehrten angesehen wurde. „Lig“ hat die Bedeutung von „einhalten, ausführen“. „Religion“ bedeutete also „Anweisungen des Himmels ausführen, die der Menschheit durch Offenbarung zur Kenntnis gebracht wurden“ – oder dergleichen. Die Bedeutung lag auf dem „einhalten und ausführen“ von erlassenen Regeln und Gesetzen. Der Dhamma muß ebenfalls beachtet und „eingehalten“ werden; daher kann er auch mit Religion identifiziert werden.

Später, zur Zeit des Servius, vertraten die Gelehrten die Meinung, die Wurzel des Wortes „Religion“ sei „leg“ anstatt „lig“. Die Wurzel „leg“ hat die Bedeutung von „binden oder Verbundenheit“. Die Gelehrten erklärten, „das Wort Religion

bezeichnet, was den Menschen an das Höchste bindet, an Gott“.

Ebenso sprechen wir im Buddhismus davon, daß das, was wir mit Dhamma oder Religion bezeichnen, den Menschen an das Höchste „bindet“, nämlich an *nibbāna* oder an die Befreiung vom Leid. Ich glaube, daß diese Interpretation nicht abwegig ist und noch Sinn gibt.

Später, zur Zeit des großen heiligen Augustinus, wurden von ihm die beiden Verbstämme „lig“ und „leg“ als Einheit aufgefaßt, das heißt, er verband die Bedeutungen von „einhalten“ und „binden“ oder „verbunden sein“. Dadurch erhielt das Wort Religion ein wesentlich breiteres Bedeutungsspektrum, nämlich: „etwas einzuhalten und auszuüben, wodurch eine Bindung zwischen dem Menschen und dem Höchsten entsteht“. Die volle Bedeutung dieser Definition wäre:

Ein Lebensweg, religiöses Bemühen durch Einhalten und Ausüben, entweder nach den Geboten des Himmels oder nach den Gesetzen der Wahrheit auf Erden – was immer man wählt, um eine Vereinigung zwischen dem Menschen und dem Höchsten – Gott – oder die Befreiung von Leid – *nibbāna*, zu verwirklichen.

Wenn wir uns an diese Auslegung halten, so besteht kein Grund, Buddhismus, oder den Dhamma des Buddhismus, nicht als Religion zu betrachten. Jede weitere Auseinandersetzung wäre damit überflüssig. Das Wort Dhamma, übersetzt mit „Lehre, Lehrgrundsatz“, bedeutet also „Religion“ – jede Religion. Daher kann auch Buddhismus im Sinne dieses Wortes als Religion bezeichnet werden. Dies ist das besondere Merkmal der Bedeutung dieser zweiten Wortgruppe.

In der dritten Wortgruppe finden wir Dhamma mit den Worten Tugend, moralische Qualität, Rechtschaffenheit, Ideal und Pflicht übersetzt.

Diese Wortgruppe deutet mit ihren Übersetzungsmöglichkeiten auf die rechte Einstellung zu ethischen Werten hin, wobei der Begriff „Rechtschaffenheit“ als der wichtigste anzusehen ist. Dieses Wort bezeichnet nicht nur Fairness und Korrektheit, sondern ebenso die Voraussetzung hierfür und deren Angemessenheit. Deshalb bevorzugen moderne Sprachgelehrte und Religionswissenschaftler die Auslegung der Theosophen, welche eine Definition geprägt haben, die auch von anderen übernommen wurde. Die Theosophen definieren den Dhamma als:

eine Verhaltensweise, die dem jeweiligen Entwicklungsstand eines Menschen gemäß ist.“

Man muß diese Definition des Wortes Dhamma wirklich als angemessen bezeichnen, da sie auch im modernen Zeitalter angewendet werden kann. Bitte wenden Sie hierauf ihr besonderes Augenmerk, da wir auf dieses Konzept der Auslegung noch häufiger zurückgreifen werden.

Die vierte Wortgruppe von Übersetzungsmöglichkeiten besteht ebenfalls aus mehreren Worten: Ursache, Gesetz, Maßstab, Form und Wahrheit.

Diese Wortgruppe deutet auf Gesetze oder Dinge hin, die die Macht haben, etwas anderes hervorzubringen oder die Bedingungen hierfür zu schaffen; dies ist eine Anspielung auf den Glauben an die Existenz Gottes. Für Menschen, deren Glaube nichts über einen „Gott“ aussagt, wie zum Beispiel

der Buddhismus, müßte bei der Frage nach Gott und dessen Existenz erst näher bestimmt werden, was man darunter versteht.

Würde die Antwort lauten – „man verstehe darunter die Ursache oder das höchste Prinzip, das allen Dingen zugrunde liegt“, so können wir bejahen, daß auch das „Konzept von Gott“ im Buddhismus existiert und wir damit ganz einfach die „Wahrheit“ meinen.

Wenn wir im allgemeinen die Bedeutung des Wortes „Gott“ untersuchen, so werden wir feststellen, daß es mehrere Arten von „Gott“ gibt. Zum Beispiel haben wir da „Gott, den Schöpfer“, „Gott, den Erhalter und Beschützer“ und „Gott, den Zerstörer“, wenn wir davon ausgehen, daß Gott allmächtig ist. Im Orient, besonders im Hinduismus, gibt es den Gott, der die Welt erschafft, den Gott, der sie erhält, und den Gott, der sie in bestimmten Abständen wieder zerstört und die mit *Brahma*, *Nārāyana* oder *Vishnu* und mit *Siva* bezeichnet werden. Dies ist gleichbedeutend mit der buddhistischen Auffassung vom „Dhamma“, der „hervorbringt, erhält und Perioden der Vernichtung verursacht“. Wenn wir in diesem Zusammenhang vom Dhamma reden, so meinen wir damit ein Mysterium zwar nicht von menschlicher Gestalt, aber dem Menschen übergeordnet und von größerer Macht als er.

Wir meinen also damit keinen Gott von menschenähnlichem Wesen, oder in Menschengestalt, der sich wie ein Mensch verhält, in menschlicher Gestalt erscheint oder menschlichen Geist besitzt. Da wir aber nicht genau wissen, wie wir diese Kraft bezeichnen sollen, können wir nur sagen – sie ist kein Gott in Menschengestalt oder von menschenähnlichem Wesen, um den Gegensatz zum Menschen oder zur menschlichen Kraft und Natur hervorzuheben. Hier befinden wir uns bereits im oder über dem Bereich des Abstrakten.

Wenn also Gott im Sinne dieser Definition verstanden wird, können wir sagen, daß wir den Dhamma als Ursache des immerwährenden Kreislaufes der Materie sehen, aus der die Welt hervorging. Der Dhamma reguliert und erhält die Welt in ihrem gegenwärtigen Zustand. Selbst wenn die Welt in gewissen Zeitabständen den Punkt der Zerstörung erreicht, so geschieht dies nach dem Gesetz und mit der Kraft, die wir als den Dhamma bezeichnen.

Davon ableitend können wir also den Dhamma als „Gott den Schöpfer, den Erhalter und den Zerstörer“ betrachten. Gott bedeutet „Allgegenwärtiger, Allmächtiger und Allwissender“, denn Gott existiert überall und hat Macht über alle Dinge.

Im Buddhismus haben wir nichts anderes als den Dhamma, welcher zum Beispiel als Gesetz des *kamma*, als Gesetz von Ursache und Wirkung allmächtig und allgegenwärtig ist. Es ist, als gäbe es ein Wesen mit Augen, welches alles sieht, das jene bestraft, die schlecht gehandelt und jene belohnt, die Gutes getan haben.

Der Dhamma in seiner Eigenschaft von Allmacht und Allgegenwärtigkeit ist die Entsprechung von Gott. Er ist allmächtig, da er mehr Kraft besitzt als alles andere und von nichts übertroffen wird. Sei es etwas Großes, Wichtiges oder sehr Erhabenes – nichts ist größer oder erhabener als der Dhamma!

Andererseits erscheint uns der Dhamma in einer Form, die für uns schwierig zu erfassen ist. Man kann den Dhamma auch als allwissend bezeichnen, denn alles Wissen dieser Welt ist im Dhamma enthalten und kann daher mit diesem einzigen Wort bezeichnet werden. Die Bedeutung des Wortes „Gott“ ist so vielseitig, daß sie sogar einen sehr komischen Begriff umfaßt: „Gott – das Lexikon“.

Dies besagt, daß „Gott ein Lexikon ist“, das alles enthält, was man gerne wissen oder nachschlagen möchte“. Dies ist eine spezifische Charakterisierung und kein Witz, obgleich es scherzhaft erscheinen mag.

Was ist nun alles im Buddhismus enthalten? Um es nochmals zu betonen, er enthält ein einziges Ding – und dieses wird Dhamma genannt.

Der Dhamma beinhaltet alles ohne Ausnahme; deshalb umschließt dieses Wort auch ein ganzes Lexikon von Dingen. Dies ist als Beispiel gedacht, um aufzuzeigen, daß der Dhamma Gott ist; aber bitte denken Sie daran – kein Gott in Menschengestalt oder von menschlichem Wesen!

Wir kommen nun zu dem Begriff „Gott, der Erlöser“. Wir erweitern diesen Begriff sogar zu „Gott, der Erlöser der Welt“, in der Annahme, er erlöse sie von einem nicht wünschenswertem Zustand. Wenn wir alle bisher erwähnten Übersetzungen von Dhamma betrachten und das Wort Gott gleichbedeutend mit eben dem Dhamma verstehen, dann können wir bereits erkennen, was mit „Dhamma als Welterlöser“ – unserem zugrundeliegendem Thema – gemeint ist. (Wenn wir im weiteren Verlauf unseres Vortrages das Wort Gott anwenden, so tun wir dies im Sinne von „Wahrheit“).

Wenn wir das Wort „Richtigkeit“ in Augenschein nehmen, so muß hier der Dhamma gleichbedeutend sein mit einer methodischen Verhaltensweise, die jedem bestimmten menschlichen Wesen auf einer bestimmten Entwicklungsstufe entspricht. Und dies ist genau der Dhamma, der die Welt beschützen und erlösen kann.

Wenn wir das Wort „Religion“ überdenken, dann kann Religion nichts anderes bedeuten, als eine methodische Verhaltensweise, die es den Menschen ermöglicht, mit dem Höchsten eins zu werden – oder mit anderen Worten, der existenziellen Leidenssituation ein Ende zu bereiten.

Zusammenfassend können wir also sagen, „Gott erhält die Welt“; aber wir dürfen uns dabei nicht einen Gott von menschlichem Wesen vorstellen. Verstünde man Gott als ein Wesen in Menschengestalt, entsprechend handelnd oder fähig ärgerlich zu sein etc., so könnten wir ihn nicht gelten lassen.

Mahatma Gandhi machte einmal die scherzhafte Bemerkung: „Die Wahrheit ist Gott (hier Gott im Verständnis der Dhamma-Sprache), aber Gott ist nicht die Wahrheit“ (hier Gott im Verständnis der Umgangssprache). Solange wir Gott als ein menschenähnliches Wesen verstehen, kann er nicht der Wahrheit entsprechen, welche „übermenschlich“ ist. In diesem Sinne betrachtet, verliert das Zitat seine paradoxe Wirkung.

Ersetzen wir aber „Gott“ durch „Dhamma“, so ist zweifellos „Gott die Wahrheit und die Wahrheit Gott“, da der Dhamma nicht als Gott in Gestalt eines menschenähnlichen Wesens mißverstanden werden kann.

Der Dhamma ist fähig, alle Funktionen Gottes auszuführen, das heißt, die Welt zu erschaffen, sie zu erhalten, zu beschützen und zu zerstören. Überdies ist der Dhamma allgegenwärtig, herrscht über alles und weiß alles. Er hat die Macht, die Welt zu erhalten und zu erlösen, solange die Menschen dazu beitragen, daß Dhamma in ihr vernommen wird. Abschließend müssen wir zugeben, daß es trotz vieler Versuche keine Möglichkeit gibt, das Wort Dhamma mit einem einzigen Wort in eine westliche Sprache zu übersetzen. Es ist daher besser, dieses Wort in seiner ursprünglichen Vielschichtigkeit direkt aus dem Pali zu übernehmen, und so sprechen wir von

„Dhamma als Erlösung der Welt“.

Nach den vielen Bemühungen um eine Übersetzung können wir uns irgend ein Wort aussuchen, das unserer Meinung

nach dem „Dhamma“ in seiner Bedeutung am nächsten kommt. Die Wortwurzel von Dhamma, wie bereits erwähnt, bedeutet „verweilen im Sinne von allem, was für sich bleiben kann oder sich selbst tragen kann“. Aus der Wurzel entwickelt sich schließlich die Bedeutung Religion, die den Menschen an *nibbāna* oder Gott bindet. Wenn wir den Dhamma auf unser tägliches Leben anwenden, so können wir sagen:

„Der Dhamma ist die Handlungsweise entsprechend der jeweiligen Entwicklungsphase eines Individuums.“

Wenn wir uns der Terminologie des Mystischen oder des Überweltlichen bedienen wollen, so müßten wir sagen, daß der Dhamma „Gott“ in jedem Sinne des Wortes bedeutet.

Und das sind die Antworten zu der Frage „Was ist Dhamma?“

Der Dhamma im Gegenüber zur Welt der Materie und zum Materialismus.

Als nächstes wollen wir untersuchen, wie das, was wir „Dhamma“ nennen, im Gegensatz zur Welt der Materie oder zum Materialismus steht. Wenn wir auch diesen Aspekt klar erkannt haben, sind wir einen weiteren Schritt im Verständnis um den „Dhamma“ vorangekommen. Das Wort Materialismus wird definiert mit

„an weltlichen Dingen haften und Abkehr vom Dhamma oder Gott“.

Im dialektischen Materialismus mißt man materiellen Dingen ganz besonders viel Bedeutung bei, um nicht zu sagen, alles beginnt mit der Materie und existiert nur als Materie. Hier

wird nicht von Geist oder Verstand gesprochen. Die Materialisten vertreten die Auffassung, daß das Bewußtsein, der Geist und der Verstand nur ein Ausdruck der Materie und daher nicht von Bedeutung seien. Das ist reiner Materialismus. Im übertragenen Sinne bedeutet dies ein vollkommenes Verhaftetsein mit den Verlockungen der materialistischen Welt und alles aus dem materialistischen Gesichtswinkel zu betrachten. Man hat sich an die Sinnesgenüsse dieser Welt verloren. Auch das ist Materialismus.

Wir wissen aber nicht genau, wie wir das Gegenteil vom Materialismus bezeichnen sollen, was zu ihm im Gegensatz steht. Diesen Gegensatz als Spiritualismus oder Dhammaisismus zu bezeichnen, könnte zu gelegentlichen Mißverständnissen führen. Deshalb ist es besser, hier von „Nicht-Materialismus“ zu sprechen, was so viel wie „frei von Neigung zum Materialismus“ bedeutet.

Also haben wir das Gegensatzpaar „Materialismus“ und „Nicht-Materialismus“. Der Dhamma ist zum „Nicht-Materialismus“ zu rechnen, da hierbei von Haften an materiellen Dingen keine Rede sein kann. Manche Menschen mögen den Begriff „Formismus“ anstelle von Materialismus verwenden, wenn er sinngemäß als Bezeichnung des Gegenteils von „Spiritualismus“ oder dergleichen Verwendung findet. Dagegen ist nichts einzuwenden, aber diese Bezeichnung ist immer noch nicht so ausschließlich, wie die direkte Negierung des Gegenteils. Manchmal wird der Begriff „Idealismus“ als Gegensatz zum Materialismus verwendet. Das schließt jedoch auch keine Mißverständnisse aus, da im engeren Sinne mit diesem Begriff „Ideen und Ideale“ bezeichnet werden. Es ist daher am besten, das Gegenteil von Materialismus mit „Nicht-Materialismus“ zu definieren. Der Dhamma ist Nicht-Materialismus, da er seiner Natur nach, im wörtlichen Sinne sowie in seiner Auswirkung, im Gegensatz zum Materialismus steht.

Wir können das besser verstehen, wenn wir die vorherrschenden Gegebenheiten in unseren Gesellschaftsordnungen betrachten. Hier finden wir eine Gruppe von Menschen, die die Auffassung vertritt, daß alles, worauf es ankommt, das Leibliche ist; Geist oder Bewußtsein sind belanglos, da sie vom Körper abhängig sind. Eine andere Gruppe vertritt das genaue Gegenteil – nämlich, daß der Körper ohne Bedeutung sei, daß allein der Geist und das Bewußtsein zählen.

Der Geist ist die Ursache, der Anfang aller Dinge; daher ist der Körper von untergeordneter Bedeutung; er ist abhängig vom Geist und fast völlig belanglos. Die nach beiden Richtungen hin extremen Ansichten sind nicht ganz tragbar. Ein Standpunkt der Mitte würde wohl richtiger sein, da Körper und Geist gegenseitig voneinander abhängig sind und miteinander parallel laufen. Trotzdem richten wir uns danach, was seiner Auswirkung gemäß wichtiger ist. Es scheint uns, als sei der Geist der „Anführer“ und der Körper das „Gefolge“. In der Dhamma-Sprache sagen wir:

„Der Geist ist wie ein Krüppel mit gesunden Augen, während der Körper wie ein starker fähiger Blinder ist.“

Der Starke, wie der Körper, kann zwar gehen, aber da er blind ist, kennt er die Richtung nicht. Der Krüppel mit den gesunden Augen, andererseits, kann alleine, ohne Hilfe, nicht in die erkannte Richtung gehen. Wenn diese beiden sich aber zusammentun und miteinander kooperieren, werden sie sehen und gehen können.

Es ergibt sich die Frage, „Wer soll nun die Befehle geben?“ Das wird bestimmt der sehende Krüppel tun. Daher bezeichnen wir den Geist als „Anführer“, der das „Gefolge“ zu leiten hat. Außerdem sind wir der Meinung, daß man Schwierigkeiten meistens mit Hilfe des Verstandes meistert und nicht

mit dem Körper.

Ferner glauben wir nicht, daß die Bissen, die wir zu uns nehmen, für den Menschen, für sein Menschlichsein, von solch großer Bedeutung sind. Im Gegenteil hierzu vertreten wir die Ansicht, daß rechtes Verhalten, gelenkt von rechter Gesinnung und rechtem Geist, weitaus wichtiger sind.

Wir glauben nicht, daß die Sinnesgenüsse des Lebens so besonders herrlich sind, wie es die Materialisten annehmen. Wir erkennen etwas viel Edleres an und betrachten das Verhaftetsein mit den Sinnesgenüssen als einen gefährlichen Feind, der uns ins Unglück führt.

In diesem Zusammenhang wollen wir an Jesus Christus erinnern (Math. N.T. Kap. 4; 3 & 4), als Satan ihn auf einen Berg führte, wo außer Steinen nichts zu sehen war. Satan sprach zu Jesus: „Wenn du wirklich der Sohn Gottes bist, so verwandle diese Steine in Brot, damit die Menschheit zu Essen hat.“

Jesus erwiderte ihm, daß dies unnötig sei, denn der Mensch lebe nicht von Brot allein; durch das Befolgen der Gebote des Herrn würde er Leben finden.

Es ist offensichtlich, daß Jesus kein Materialist war. Er glaubte nicht, daß die Menschen durch Brot am Leben blieben. Warum sollten wir also all unsere Zeit darauf verwenden, Steine in Brot zu verwandeln? Es wäre weit besser darüber nachzudenken, welche Gesetze Gott für die Menschheit erließ, um ihnen darzutun, welche Verhaltensweise ihnen zum Erringen des wahren Lebens verhilft. Leben in Abhängigkeit von Brot ist Materialismus und nicht das wahre Leben! Wir sollten jedoch nach dem wahren Leben trachten, das durch Einhalten der Gebote Gottes verwirklicht werden kann. Dies dürfte ein klares Beispiel sein, was wir unter Materialismus im Gegensatz zu Nicht-Materialismus verstehen.

Zu Lebzeiten Buddhas gab es in Indien verschiedene Sekten von Materialisten, wie zum Beispiel die *Cārvāka*- und die *Lokāyata*-Sekte. Deren Anhänger glaubten an den Materialismus, wie wir bereits geschildert haben. Sie gingen sogar soweit, zu behaupten, daß *nibbāna* die Erfüllung aller Begehren nach Sinnesgenüssen sei. Sie vertraten die Meinung, daß bei Erfüllung aller Begierden des Körpers, für die Empfindung von Leid kein Raum mehr sei. Daher machten sie sich auf, den Grad der Sättigung allen Sinnesbegehrens zu finden und nannten dies *nibbāna*.

Es mag uns befremden, daß *nibbāna* in diesem Zusammenhang genannt wurde, jedoch nur solange, bis wir die Zusammenhänge erkennen.

Das Wort *nibbāna* existierte bereits vor Lebzeiten Buddhas, wurde viel verwendet und war ein alltägliches Wort. Wie bereits im zweiten Teil dieses Buches erwähnt wurde, bedeutet *nibbāna* zum Beispiel „abkühlen, ruhig und gelassen sein“. Selbst in der Küche sagte man: „Der Reis ist jetzt *nibbāna*.“ Von allem, was den möglichen Endpunkt einer Kühlung erreicht hatte, wurde gesagt, es habe den absoluten und perfekten Zustand von *nibbāna* erlangt. Dies war in grauen Vorzeiten der wörtliche Sinn von *nibbāna*.

Als nun der Dhamma entdeckt worden war und es hieß, man hätte eine Methode gefunden, den Geist durch Auflösen von Begehren, Zorn und Gier zu kühlen oder zu besänftigen, da gab es kein besseres Wort, um diesen Prozess als *nibbāna* zu bezeichnen. Das Wort, das vorher den alltäglichen Begriff „kühl“ ausdrückte, bezeichnete von nun an den Dhamma. Aus diesem Grunde wurden von jenen Schulen, die an die Verwirklichung des Geistesfriedens und an das Erlöschen von Begierden durch Befriedigung allen körperlichen Verlangens glaubten, auch die Sinnesgenüsse mit *nibbāna* bezeichnet.

Als man aber entdeckte, daß der durch Meditation erworbene geistige Friede noch tiefer und „kühler“ war, verwandte man wiederum das Wort *nibbāna*, um die Verwirklichung der inneren Stille (*jhāna* oder *samāpatti*) damit auszudrücken. Der Buddha entdeckte nun, daß dies immer noch nicht der absolute Friede war. Er machte es sich zur Aufgabe, die absolute Wahrheit zu suchen, und stellte fest, daß *nibbāna* im Auflösen von Begierde, Haß und Verblendung zu finden war.

Der Materialist *Cārvāka* suchte, getreu seinen Prinzipien und Ansichten, das höchste Glück durch Ausleben der Begierden in Exzessen zu erlangen. Das ist jedoch nicht „Dhamma“, so wie wir es verstehen. Auch glauben wir nicht, daß dies eine dem Menschen angemessene Verhaltensweise ist. Nur nach den materiellen Dingen zu greifen, die die Welt zu bieten hat, und sich daran zu klammern, lehnen wir als übertriebenen Materialismus ab.

Selbst heute gibt es noch Menschen, die der Auffassung sind, „eßt und trinkt und seid fröhlich – morgen können wir schon tot sein“! Überall ist diese Redeweise sehr geläufig. Es verleitet die Menschen zum Essen, Trinken und Vergnügen, was nur begrenzte Befriedigung bringt. Die Zusammenfassung zu einem System ergibt die Philosophie des Materialismus. Das ist aber nicht das, was wir mit dem Dhamma bezeichnen.

Wir wollen etwas Besseres, etwas, das über Essen, Trinken und Vergnügen hinausgeht. Wir meinen die Ruhe und „Kühle“ der inneren Stille und Gelassenheit. Ohne den Dhamma werden Essen, Trinken und Fröhlichkeit zum Feuer, das in uns brennt.

Der Dhamma hingegen führt zum inneren Frieden. Mit dem Dhamma werden wir am Ende sogar über den Tod erhaben sein. Wir werden nicht länger sagen, „morgen können wir schon tot sein“, denn wir sind bereits „jenseits der Reichweite des Todes“.

Wir wollen uns nun für den „Himmel“ interessieren:

Himmel ist ein zweifelhaftes Wort, ohne fest umrissene Bedeutung⁽²⁰⁾. Im Buddhismus ist der Himmel Teil der materialistischen Welt; daher bemühen sich Materialisten um ihn. In anderen Religionen bedeutet „Himmel“ nicht immer Materialismus. Es mag im Gegenteil auf die höchste Errungenschaft eines Menschen verweisen, da der Glaube vorherrscht, im Himmel werde man eins sein mit Gott. Der Himmel ist das Reich Gottes, und im Himmel zu sein bedeutet, mit Gott zu sein. Ein solcher Himmel entspricht nicht dem Wesen des Materialismus.

Wir wissen nicht, wie Gläubige anderer Religionen sich jeweils ihren Himmel vorstellen. Der Himmel der Pali Sprache und des Buddhismus ist ein Ort, wo man, wenngleich subtiler Art, Sinnesfreuden genießt. Daher gehört der Himmel – ganz gleich auf welcher Ebene, immer noch dem Materialismus an. Sehen Sie sich daher bitte mit diesem zweifelhaften Wort sehr vor! Wir müssen seine Bedeutung voll erkennen.

Wenn man der Auffassung ist, daß der Himmel das Reich Gottes und daher der höchste Ort sei, so kann man dies vertreten; nur darf solch ein Himmel nicht für „einen Ort, angefüllt mit Glückseligkeit, Dienern, guten Feen und Engeln,“ ausgegeben werden. Letztere Art von Himmel gehört dem Materialismus an. Es geht darum, sich nicht in dem Genuß von Sinnesfreuden zu verlieren, sonder über diesen zu stehen. Der Dhamma ist keinesfalls Materialismus.

Aus dem bisher Gesagten können wir schließlich sehen, daß nach Auffassung des Materialismus der Körper oder die Materie über dem Geist steht, wodurch der Geist zum Sklaven des Körpers und der Materie wird. Es resultiert daraus, daß es nach dieser Theorie nicht genug materielle Dinge gibt, um den Bedarf der Menschheit in dieser Welt zu befriedigen.

Der Dhamma steht hierzu im Gegensatz. Wenn wir nicht materialistisch denken, sondern uns an den Dhamma halten, so bedeutet das, daß der Geist über dem Körper steht. Der Geist wird hierdurch zum Meister und nicht zum Sklaven der Materie. Hierdurch entsteht ein Überfluß an materiellen Gütern dieser Erde, die niemand zu haben wünscht.

Heutzutage aber ist die Menschheit materialistisch orientiert. Sie ist gierig, sammelt irdische Güter, ist versucht, sie einander abzujagen, und plant die Ansammlung solcher Werte für hunderte von Jahren im voraus. Wie könnten daher genügend Güter im Umlauf sein, wenn jeder zur gleichen Zeit das Gleiche will. Selbst wenn die Welt hundert oder tausend Mal mehr als derzeit hervorbringen oder produzieren würde, wäre dies immer noch nicht genug. Materialismus verursacht daher eine ungenügende Deckung materieller Bedürfnisse der Menschheit.

Orientieren wir uns aber an dem „Dhamma“, so wird daraus ein Überfluß von Gütern entstehen, da wir dann unser Lebensglück auch ohne viel Besitz erringen. Der traurigste Zustand ist, ein Sklave oder Diener des Materiellen zu sein; der befriedigendste Zustand hingegen ist, Herr über das Materielle zu sein. In dieser Weise unterscheiden sich Materialismus und der Dhamma voneinander.

Wenn wir – ganz gleich, in welcher Epoche – auf die Krisen dieser Welt näher eingehen, besonders auf die der Gegenwart, und uns dann fragen ob Krisen und Probleme dieser Welt durch Materialismus oder Dhammaismus entstanden und entstehen, so werden wir den Unterschied zwischen diesen beiden Lebensanschauungen noch weit klarer vor Augen haben. Wir wissen, daß andauernde Krisen durch Materialismus entstehen.

Wenn menschliche Wesen materiellen Dingen blind ergeben sind, werden sie dadurch zum Sklaven von *māra* oder des

Satans. Wenn der Mensch zum Sklaven der Materie wird, so macht ihn das verwirrt und geistig blind. Er ist dann nicht mehr in der Lage, irgend etwas anderes als die Annehmlichkeiten materieller Dinge wahrzunehmen. Er verwendet all seine Kraft und Gedanken auf das Streben nach materiellen Dingen. Sein Lohn ist so, wie er es verdient; das heißt: „Je mehr er begehrt, umso mehr wird er von der Materie versklavt.“ Somit verwandelt sich die Welt in eine materialistische Welt und wird dadurch zum andauernden Krisenherd.

Wenn wir uns nicht zum Sklaven der Materie machen, sondern uns dem Dhamma zuwenden und uns für ihn interessieren, so werden wir fähig sein, materielle Dinge zu beherrschen, und die permanenten Krisen dieser Welt werden sich auflösen. Es lohnt sich, diese Unterschiede zwischen Materialismus und dem Dhamma zu erkennen, da sie über Leben und Tod der Menschheit entscheiden.

„Menschliches Verhalten und tierisches Verhalten“ unterscheiden sich durch Welten. Wir wissen, daß Tiere fast nichts anderes kennen als das, was eßbar ist. Daher sagt man: „Wenn du ein Tier an dich binden willst, so gib ihm Nahrung“. Dem tierischen Verhalten liegt nichts anderes zugrunde als der Erwerb seines materiellen Bedarfes.

Auch menschliches Verhalten muß mit „tierisch“ bezeichnet werden, wenn sein ganzes Streben dem materiellen Erwerb gilt. Dies trifft auch gegebenenfalls auf Studenten, Wissenschaftler oder Professoren zu.

Nur wenn das eigene Handeln uns nicht zum Sklaven der Materie macht, dürfen wir dies mit „menschlichem Verhalten“ bezeichnen. Als wir vorher über ein dem Menschen würdiges Verhalten sprachen, meinten wir damit ein „humanes“. Wir können es daher auch als „menschliche Verhaltensweise“ bezeichnen. Wenn wir die beiden Begriffe „tierisch und „menschlich“ noch weiter vergleichen, dann werden wir uns

um *hiri* und *ottappa* bemühen, das heißt, wir werden uns davor schämen und fürchten, uns wie ein Tier zu verhalten, bzw. dem Materiellen nachzujagen.

Das bisher Geäußerte enthielt genug Beispiele, um aufzuzeigen, wie sehr Materialismus und der Dhamma im Gegensatz zueinander stehen. Daher wollen wir uns dem Gedanken zuwenden:

Wie beschützt oder erlöst der Dhamma die Welt?

Wir glauben im allgemeinen, daß ohne den Dhamma das Leid in dieser Welt weit größere Ausmaße annehmen würde als der materielle Fortschritt. Zum besseren Verständnis möchte ich nochmals wiederholen – je größer der materielle Fortschritt, um so größer die Zunahme des Leides in dieser Welt.

In unserer heutigen Zeit gehen wir in materiellen Erkenntnissen und Errungenschaften voran, ohne dies mit dem Dhamma zu vereinigen; dadurch stürzen wir uns immer mehr ins Unglück. Wie die Statistiken aufweisen, bringt dies Schlaflosigkeit und Geistesstörungen mit sich. Die Unterlagen der Krankenhäuser dieser Erde weisen in zunehmendem Maße Patienten mit Geisteskrankheiten auf, weil der materielle Fortschritt dieser Welt nicht auf dem Dhamma beruht. Dies sollte genügen, uns begreiflich zu machen, daß der Dhamma den Menschen davor schützt, angesichts des materiellen Fortschritts von nervösen und geistigen Gebrechen befallen zu werden.

Zumindest schützt uns der Dhamma vor psychischen Störungen, die ernste organische Krankheiten verursachen können. Ebenso müssen wir erkennen, daß der Dhamma auch den Menschen davor bewahrt, wie ein Tier zu sein. Jeder begreift, daß eine tierische Existenz keine wünschenswerte Lebensform

wäre; denn sie ist ohne Würde und bedauerlich. Der Dhamma kann uns vor dieser Existenzform bewahren. Im alten Indien pflegte man einst zu sagen:

„Essen, am Schläfe Gefallen zu haben, Gefahr zu fürchten und sich sexuell zu betätigen, findet man sowohl beim Tier als auch beim Menschen.“

Allein der Dhamma unterscheidet den Menschen vom Tier und macht ihn überlegen. Ohne den Dhamma stünden der Mensch und das Tier auf der gleichen Stufe. An diese alte indische Redensart sollte man sich immer erinnern, da sie uns vor materialistischen Anwandlungen bewahren kann. Vergnügen am Essen, am Schlafen, etc. ist eine Art Materialismus. Der Dhamma ist erhabener und steht im Gegensatz dazu. Daher können wir auch mit Berechtigung sagen, daß der Dhamma Menschen davor bewahrt, wie ein Tier zu sein.

Wenn wir nun zum Buddhismus kommen, so möchte ich zuerst eine Redewendung zitieren:

„Man hat sich auf sich selbst zu verlassen; man hat sich auf den Dhamma zu verlassen; es gibt darüber hinaus nichts, worauf man sich verlassen kann.“

Wenn wir sagen, „der Dhamma ist unsere Zuflucht“, so meinen wir damit, den Dhamma, der die Menschheit über sich selbst hinaus erhebt und ihr ermöglicht, in der Entwicklung bis zum höchstmöglichen Zustand fortzuschreiten. Wenn wir sagen: „Man hat sich selbst als Zuflucht“, so ist damit gemeint, daß man an seiner eigenen Befreiung arbeiten muß, ohne dabei von der materialistischen Welt unterstützt zu werden.

Dieses Ziel ist nur mit dem eigenen Geist erreichbar und nicht durch die Materie. Daher muß sich jeder auf sich selbst stützen und nicht auf Hilfe von außen oder auf eine Gottheit in Form eines Menschenwesens warten. Ein Gott, der nicht einem menschlichen Wesen gleicht, bedeutet bereits Dhamma und kann daher als Zuflucht betrachtet werden. Eine personifizierte Gottheit setzt ein anderes Wesen voraus und erfüllt daher nicht den Sinn der Redewendung „man hat sich auf sich selbst zu verlassen; man hat sich auf den Dhamma zu verlassen“.

Das Prinzip des Buddhismus bezieht sich weder auf etwas Materielles, ist weder von der Materie abhängig, noch wird es von der Materie beherrscht. Es bezieht sich auf den Dhamma, es stützt sich auf ihn und ist unter seinem Einfluß. Es muß durch eigenes Bemühen erfahren werden. Auf sich selbst gestellt zu sein, ist ebenfalls ein Prinzip des Dhamma. Der Dhamma bewahrt uns vor der Gewalt, die fesselt, verwirrt und täuscht, und erhält uns so den Geistesfrieden.

Der Dhamma ist fähig, Ideen und Ideale aufzubauen, die körperliche Genüsse weit übertreffen. Materialismus kennt nur ein Ziel, das Erlangen von Sinnesfreuden. Der Dhamma verhilft dem Geist zu immer größerem inneren Frieden, bis schließlich das unerschütterliche Glück des *nibbāna* erreicht ist.

Auf die Gesellschaft als Ganzes bezogen, ergibt sich die Frage, wie uns denn der Dhamma beschützen kann.

Wenn wir wirklich den Kern des Dhamma erfassen, so werden wir alles Leben als eines empfinden, einschließlich des menschlichen. Dann werden wir nicht länger fähig sein zu hassen und zu töten. Andererseits ist nach dem Grundsatz des Materialismus „jeder für sich selbst“ jeder darauf aus, so weit

wie möglich seinem Egoismus zu fröhnen. Das führt dazu, daß Menschen sich belügen, um möglichst viele Reichtümer zu sammeln, und daß sie gleichzeitig versuchen, einander zu zerstören, entweder offen oder verschleiert, im offenen Kampf oder im kalten Krieg oder durch Schüren permanenter Krisenherde. Doch um so mehr wir den Dhamma studieren und darüber nachdenken, – bis wir die Tiefgründigkeit der Natur und des Universums begriffen haben, – desto mehr werden wir verstehen, daß alle Menschen EINES sind und daß alles Leben EIN Leben ist. Wir werden dann nicht länger fähig sein, einander zu töten, sondern füreinander Güte, Verständnis und Mitgefühl empfinden. Aus diesem Grund wird gesagt, „der Dhamma beschützt die Welt als Ganzes“; er beschützt uns sowohl als Einzelnen, als auch im Kollektiv.

Ich möchte Sie nun ersuchen, den Dhamma in Relation zur Ethik und moralischen Philosophie zu betrachten.

Es wird angenommen, daß die Essenz des Dhamma, das Summum Bonum oder die höchste Tugend, aus vier Komponenten besteht:

1. das Glücksgefühl oder die Glückseligkeit, die sich vom Geiste und nicht vom Körper herleitet;
2. die Vollkommenheit einer humanen Lebensform;
3. die Erfüllung einer Aufgabe um der Aufgabe willen und nicht aus egoistischen Motiven heraus.
4. die zwischenmenschlichen Beziehungen im guten Willen füreinander, die zum friedvollen universalen Miteinanderleben führen.

Diese vier Tugenden allein machen die Essenz des Dhamma aus.

Wir aber sind in unserer Ichhaftigkeit befangen – und das ist bereits ein schlechter Start. Wir sind weder vollkommen, noch im Besitz der besten Charaktereigenschaften; wir sind Sklaven *māras*, der die Materie verkörpert. Das wird durch die Unersättlichkeit der Begierden offenbart.

Je größer der Besitz und der Konsum, um so mehr wächst das Begehren. Das ist Unersättlichkeit. Nur der Dhamma kann den Geist völlig befriedigen. Wir erfüllen eine Aufgabe, um des Geldes und nicht um der Aufgabe selber willen. Das ist reiner Materialismus. Des weiteren trachten wir nur nach Erfüllung unserer eigenen Wünsche.

Selbst wenn wir eine Aufgabe ausführen, die den Dhamma fördert, z.B. als Lehrer, Richter, usw., so werden wir immer noch von dem Gedanken an unseren eigenen Vorteil beherrscht. Wir lehnen Förderer des Dhamma ab, weil wir immer noch dem Materialismus erliegen. Weder verrichten wir daher eine Aufgabe um ihrer selbst willen, noch sind wir dazu bereit, im Einklang mit dem Dhamma zu wirken. Wir trachten nach Gewinn und nicht nach Güte, Barmherzigkeit usw.

Daher ist auch die Welt nicht in der Lage zu akzeptieren, daß es den Dhamma gibt, um sie zu erlösen. Eigentlich sollten wir versuchen, das Gegenteil von dem zu erreichen, was wir gerade erwähnt haben. Wir sollten versuchen, wahres Glück zu finden, und zwar auf dem Wege des Geistes, der auch der Weg des Dhamma ist. Wir sollten auch bewußt unsere Qualitäten als Mensch im höchsten Sinne des Wortes fördern. Es sollte uns Befriedigung bereiten, unseren Geist so zu entwickeln, daß er das, was man von ihm erwartet, auch erfüllen kann, und frei ist von Verlangen nach Sinnesgenüssen und übertriebenem Durst nach materiellem Besitz.

Auch sollten wir Freude an unserer Arbeit haben und nicht am finanziellen Gewinn allein, der sich daraus ergibt. Geld wird zu einer trivialen Sache, wenn der Geist eine höhere Ebene erreicht hat und dadurch Lust an der Arbeit gewinnt statt am Reichtum. Wir können das an Menschen beobachten, die über ihrer Arbeit Frau und Kind vergessen da ihnen die Ausübung der Tätigkeit die eigentliche Freude bereitet.

Der wahre Dhamma führt zu einem solchen Ideal mit dem entsprechenden Ergebnis, welches wiederum dazu führt, die Welt zu bewahren. Durch den Dhamma nehmen die Menschen davon Abstand, das Glücksgefühl den materiellen Dingen abzugewinnen.

Sie werden dadurch wahrhaft glücklich und zufrieden sein und nicht versuchen, sich gegenseitig zu übervorteilen. Sie werden intensiv glücklich sein mit dem, was sie tun – nicht im Erraffen von materiellen Gütern –, und werden empfinden, daß alle menschlichen Geschöpfe eins und alles Leben ein einziges ist.

In dieser Art und Weise „rettet“ der Dhamma die Welt. Man mag ihn Gott nennen oder ihm einen anderen Namen von gleicher Bedeutung geben. Es führt zu dem gleichen Resultat – nämlich, daß wir das *vimutti* – oder Erlösung vom Leiden, was man auch mit Befreiung, Emanzipation oder Errettung übersetzen kann. Dies ist natürlich das Ziel aller Religionen. Erlösung ist gottgegeben, dhammagegeben – in der Art des Dhamma, wie wir es gerade erläutert haben.

Warum sind heutzutage die Menschen dem Dhamma gegenüber so gleichgültig?

Diese Frage ist eigentlich bereits beantwortet worden. Ich möchte die Antwort nochmals wiederholen: Die Menschheit ist zum Sklaven des Dämonen der Sinnesgenüsse geworden.

Man sollte nicht den Fehler begehen zu glauben, daß das, was wir Satan oder *māra* nennen, häßlich und furchteinflößend sei. Man sollte sich *māra* oder den Dämon als einen schönen, klugen Mann vorstellen, mit den attraktivsten Ködern in seinem Besitz, anstatt ihn als Untier der Hölle zu sehen. Satan oder *māra* müssen verführerisch aussehen, gewandt und listig sein, um die Menschen, die sie bewundern, zu verführen und einzufangen.

In unserer Verblendung werden wir immer wieder von neuem zum Sklaven der materialistischen Welt, kehren der Religion den Rücken zu oder üben sie wie die Pharisäer aus. Mit „der Religion den Rücken kehren“ meine ich, wir üben Religion nur als Konfession oder formal aus und geben vor, an Gott zu glauben, bzw. uns zu seiner Religion zu bekennen. Truppen auf dem Schlachtfeld zum Beispiel üben religiöse Riten aus, jedoch nur zum Vorwand und aus Furcht. Furcht ist eine Art von Dummheit, die den Menschen zum Handeln zwingt.

Der wahre Dhamma oder die wahre Religion kann sich nie auf Furcht gründen. Zu beten, weil wir uns fürchten oder weil wir uns etwas erhoffen, bedeutet, der wahren Religion den Rücken kehren. Durch äußere Handlung erhoffen wir uns nur Sicherheit in materiellem Sinne und gehen am wahren Anliegen der Religion vorbei. Das meinen wir mit der Äußerung:

„Wir beten zu Gott, weil wir Sklaven der Dämonen des Materialismus sind.“

Dies zu verstehen ist sehr wichtig. Wir beten und beugen uns nicht vor Gott, weil wir es mit dem Dhamma ernst meinen oder den Dhamma verwirklicht haben, sondern weil wir Sklaven *māras* sind – und dieser befiehlt uns, Gott um Reichtümer und Glück der Welt der Sinne und Genüsse zu bitten.

Der Materialismus hält heutzutage die meisten Menschen in seinem Bann. Sie sind so tiefverstrickt, daß sie den Ausweg nicht länger erkennen. Was das zur Folge hat, haben wir bereits erwähnt.

Abschließend ist es nötig aufzuzeigen, wie wir uns aus diesem Dilemma befreien können.

Wir sollten uns dem Dhamma in aller Aufrichtigkeit zuwenden und mit der gleichen Aufrichtigkeit dem Materialismus den Rücken kehren. Letzteres zu tun und uns dem Dhamma, der Religion oder Gott, wieder zuzuwenden, sollte mit Verstand geschehen. Wenn wir uns unserem Gott in uns zuwenden, dann werden wir aus unserem Dilemma herausfinden können. Man sollte den rechten Weg einschlagen und sich nicht durch falsche Vorstellungen in die Irre leiten lassen. Der wahre Dhamma muß begriffen werden. Es sollte einem klar werden, daß der „Dhamma Gott, die Wahrheit ist, und die Wahrheit Gott ist“.

Was können wir nun tun, um auf den rechten Weg zu gelangen?

Zuerst sollten wir den Dhamma ernsthaft studieren und dann nach den Prinzipien der Wahrheit leben, bis schließlich unser ganzes Tun und Trachten im Zeichen des Dhamma steht. Danach können wir anderen helfen, indem wir auch ihnen den Dhamma zur Kenntnis bringen. Es ist also eine Kette von vier Gliedern: Den Dhamma studieren, ihn in die Praxis umsetzen, ihn im täglichen Leben leben, hier und jetzt verwirklichen, und ihn anderen näher bringen.

Gegenwärtig aber täuschen wir uns noch selbst in unserem Studium. Wir geben nur vor, den Dhamma zu studieren.

Manchmal gehen wir sogar soweit, daß man sagen kann, wir studieren den Dhamma weltlichen Gewinnes wegen. Das ist kein echtes Studium, sondern nur ein Vorwand. Manche Menschen mögen sogar einen aufrichtigen Versuch machen und trotzdem, unbewußt und unbeabsichtigt, betrügen sie sich selbst.

Überlegen Sie nur einmal: Wieviel Minuten im Verlauf eines 24-Studentages verbringen wir mit Dhamma und wieviel mit anderen Interessen? Wenn wir also bereits zwanzig und mehr Jahre gelebt haben – wieviele Tage haben wir mit dem Studium des Dhamma verbracht und wieviele für andere Interessen? Das sollte uns eigentlich vor Augen führen, wie ernst uns das Studium des Dhamma ist. Wenn wir unser tägliches Handeln überdenken, so müssen wir feststellen, daß wir immer noch nicht zum Dhamma vorgedrungen sind, und bei dessen Studium keine wahren Fortschritte machen.

Wenn wir nicht ernsthaft studieren, brauchen wir auch nicht über die Praxis zu sprechen, denn auch sie wird dann nicht echt sein. Ohne das eigentliche Fundament sorgfältigen Studiums können wir ja garnicht wissen, wie Praxis auszuführen ist. Zwar studieren wir oft viele unwichtige Dinge, aber nicht das, was wesentlich ist. Wir verschwenden unsere Zeit, und bekennen uns zu einer Religion ohne klare Einsicht. So erreichen wir die Tiefe nicht, wo dem Leiden ein Ende gesetzt wird.

Jene, welche als Gelehrte des Dhamma gelten, sollten besonders vorsichtig sein. Sie können sich nur zu leicht im Theoretischen verlieren und vom Weg des Dhamma abkommen. Ich weiß nicht genau, wohin sie geraten, aber am Ende werden sie zu Sklaven des Materialismus.

Hat man den Wunsch, eine Autorität oder ein Fachgelehrter zu werden, so strebt man im Prinzip nach Ruhm oder Anerkennung. Ruhm wiederum wird in der Regel zum Werkzeug

materiellen Besitz zu erlangen. Daher führt ein Studium eine „Autorität“ zu werden, wiederum zurück zur Sklaverei des Materialismus. Diese Art zu studieren und zu praktizieren ist verkehrt. Man muß die Religion studieren UND ausüben, um in die Tiefen des Dhamma vorzudringen. Nur von der rechten Art des Studierens sind auch wahrhaft gute Resultate zu erwarten.

Anderen Menschen das Wissen des Dhamma zu vermitteln ist nicht schwer, wenn man wirklich versteht, was der Dhamma ist. Haben wir aber selbst keine klare Vorstellung vom Dhamma, so ist es auch äußerst schwierig, den Dhamma anderen zu erklären. Um ihn zu lehren, sollte man selbst ein Beispiel geben, das in bestimmtem Maße inneres Glück und Zufriedenheit ausstrahlt. Nur mit Worten, durch Schreiben und mittels Angelesenem den Dhamma zu lehren, ist nicht möglich. Solches Informieren ist ohne Bedeutung. Hingegen im täglichen Leben zu demonstrieren, was man lehrt, und selbst Vorbild dafür zu sein, ist von großer Bedeutung. Wahrhaftiges Vorbild zu sein, macht die Menschen glauben, gibt ihnen Vertrauen, und somit werden sie auf dem gewiesenen Weg wandeln. Nur in Worten zu lehren, führt bei den Zuhörern nicht zu Vertrauen. Sie werden stets im Zweifel darüber sein, ob die Lehrer selbst auszuüben vermögen, wovon sie zu anderen sprechen.

Wenn die *ariyas* (Heilige im buddhistischen Sinne) den Dhamma lehren, so geschieht dies, indem sie uns zeigen, welcher Art Mensch sie sind. Sie brauchen nicht zu predigen; sie zeigen uns, was es heißt, erlöst, glücklich zu sein. Sie zeigen uns Reinheit, Licht, Friedfertigkeit und Glückseligkeit. Sie haben sich vervollkommnet, und sie wirken weder für Geld noch für Ruhm, sonder nur für den Dhamma. Sie haben den wahren guten Willen, allumfassende Güte und Barmherzigkeit. Mit dem, was sie ausstrahlen, verbreiten sie Dhamma.

Wenn lediglich hier und dort eine Gemeinschaft oder Gesellschaft gegründet und mit lauter Stimme in die Welt hinausgerufen wird, so wird man den Dhamma trotzdem nicht hören. Aber lasset jeden von uns den Dhamma verbreiten, indem wir ein gutes Beispiel abgeben durch unser Denken, Sprechen und Betragen. Laßt uns in dieser Weise auch das Gefühl des Glückes und der Zufriedenheit ausstrahlen; dann werden wir niemanden zum Dhamma überreden müssen. Die Menschen werden uns glauben, sie werden uns vertrauen und unserem Beispiel folgen, ohne daß wir auch nur ein Wort missionarischen Eifers verlieren müßten.

Wie wir uns also aus der Zwangsjacke unseres materialistischen Denkens befreien können, ist durch ein „echtes Studium“, das Ausüben, Verwirklichen und Verbreiten des Dhamma. Nur so erreichen wir, daß die Menschheit dem Materialismus den Rücken kehrt, sich der wahren inneren Religion wieder zuwendet, und daß der Dhamma zum Erlöser der Menschheit wird. Abschließend sei noch einmal gesagt, der wahre Dhamma ist:

„in rechter Weise Rechtes tun, entsprechend der jeweiligen Entwicklungsphase eines Menschen“.

Der Dhamma oder „Gott“, je nach Belieben, ist wirklich fähig die Welt zu erlösen!

Anmerkungen

1. Die vier *ariyapuggala* sind Menschen, die dank ihrer Schau der höchsten Wahrheit, des Nichtbedingten, je nach Intensität ihrer Erlebnisse des Absoluten, vier verschiedene Stufen der „Heiligkeit“ verwirklicht haben.

Auf der ersten Stufe wird zum Beispiel die „Ewigkeitsgläubigkeit“ restlos aufgelöst, das heißt, das Substanzdenken, das Verhaftetsein an einem „Ich“, einem „Selbst“ (*attā, ātman*).

Auf der zweiten Stufe werden die Geistesstrübungen von Gier und Haß, (Zuneigung/Abneigung; „für und wider“) erheblich reduziert.

Auf der dritten Stufe sind nur noch subtile „Fesseln“ aufzuheben, lediglich das Haften an „feinkörperlichen“ (ästhetischen) Dingen und an immateriellen Seinsbereichen, die der

vollendete Heilige, der *arahanta* oder *arhat*, schließlich ein für allemal zum Schwinden gebracht hat. Letzterer ist frei von Fesseln jeder Art (zum Beispiel von Dünkel oder Aufgeregtheit) und ist bereits zu Lebzeit vollkommen erlöst. (B. Pāsādika)

2. Wir möchten darauf hinweisen, daß in den verschiedenen buddhistischen Traditionen unterschiedliche Beschreibungen der *asūras* bekannt sind.

3. VI-SU-PA sind die Anfangsbuchstaben für Vinaya (Ordensregeln), Sutta (Lehrdarlegungen) und Paramattha (Abhidhamma) (Kanon der Metaphysik), welche den Tipitaka ergeben.

4. Näheres ist HANDBOOK OF MANKIND von Buddhādāsa zu entnehmen.
5. Siehe TEIL EINS, ZWEI ARTEN DER SPRACHE, Seite 38 – 39.
6. Siehe TEIL EINS, ZWEI ARTEN DER SPRACHE, Seite 48.
7. Siehe TEIL EINS, ZWEI ARTEN DER SPRACHE, Seite 29 – 31.
8. Die Definition des Wortes „Tod“ in der Dhamma-Sprache bezieht sich in diesem Text in erweiterter Form auf den „geistigen Tod“.
9. „bewegt“ steht hier im Gegensatz zu leer. Gewöhnlich wird dieses Adjektiv im Sinne von überbeschäftigt oder übersensibel gebraucht.
10. Die Fortsetzung heißt: „...und die diese Welt gebrauchen, daß sie dieselbe nicht mißbrauchen“. (Paulus 1. Brief an die Korinther, Kap. 7: 29–31).
11. Buddhistische Mönche sind auf Almosen ihrer Gemeinde angewiesen. Sie essen nichts mehr nach 12 Uhr und nehmen jede Art von Nahrung zu sich (mit wenigen Ausnahmen), wie es ihre Ordensregeln jeweils vorschreiben. Ein thailändischer Spruch besagt: „Iß um zu leben, und lebe nicht um zu essen.“ Dieser Spruch wird von Mönchen wie folgt ergänzt: „Iß um zu leben und Dhamma zu üben“.

12. Der genaue Wortlaut der Verszeile ist: „Das Ich innerhalb des Körpers ist tot seit Anbeginn.
13. Die (*pañca*) *khandha* sind die fünf Gruppen oder Elemente, welche die „Persönlichkeit“ ergeben (Körper, Empfindungen, Wahrnehmung, Geistesregungen, Bewußtsein).
14. Der sechste Sinn bezieht sich auf das Denkvermögen, den unterscheidenden Geist. Jeder der sechs Sinne umfaßt im Einzelnen die Kombination von: Sinnesorgan-Objekt-und-Bewußtsein des entsprechenden Sinnesorgans; für alle sechs Bereiche ergeben sich so 18 *dhātu*.
15. Genau genommen sind die *pañca-khandha* die physischen, sowie die geistigen Prozesse eines Erleuchteten, der, von der Vorstellung „Ich“ oder „Mein“ befreit, nicht länger nach etwas greift. Im Falle eines Menschen, der noch immer nach den Dingen als „Ich“ oder „Mein“ greift, spricht man von *pañca-upādāna-khandha*, den fünf möglichen Formen des Haftens. Bei der Zusammenfassung der vier edlen Wahrheiten sagte der Buddha: „*pañca-upādāna-khandha* – sind Leiden.“
16. Diese und alle folgenden Bibelbeispiele, falls nicht ausdrücklich vermerkt, stammen aus Mat.N.T. Kap. 6:2-6 & 17–18.
17. In Thailand ist es üblich, beim Besuch eines Tempels Goldblättchen (zur Vergoldung) an einer Buddhastatue zu befestigen. Man tut dies gewöhnlich an den Augen oder am Mund der Statue, da der Glaube herrscht, man würde dadurch mit Augen und Mund wie ein Buddha wiedergeboren werden. Gleichzeitig wird die Opfergabe von

allen bemerkt. Aus diesem Grund erscheint es abwegig, Goldblättchen auf dem Rücken der Statue zu befestigen.

18. Dies basiert frei auf Johannes 4.

19. Dies basiert auf Johannes N.T. 3: 3 & 5 (kein wörtliches Zitat).

20. Siehe TEIL EINS, ZWEI ARTEN DER SPRACHE, Seite 36, Abs. 4 – Seite 37.



