

Wege in die Zukunft

von

Bhikkhu Bodhi

Übersetzung aus dem Englischen:
Kurt Jungbehrens

BGM, München 2004

Vier Aufsätze zur sozialen Relevanz des Buddhismus:

1. Eine buddhistische Sozialethik für das neue Jahrhundert	3
2. Ein buddhistischer Ansatz zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung	26
3. Das Gesicht des Buddhismus im Wandel	43
4. Der Sangha am Scheideweg	54
Auszüge aus einem Interview mit Bhikkhu Bodhi	67

Deutsche Übersetzung: Kurt Jungbehrens, BGM, 2004 München
Copyright Buddhist Publication Society, Sri Lanka, alle Rechte vorbehalten

Deutsche Übersetzung des Interviews von Manfred Wiesberger

Mir freundlicher Genehmigung des Ehrw. Bhikkhu Bodhi

Nur zur kostenlosen Verteilung

1. Eine buddhistische Sozialethik für das neue Jahrhundert

Der Beginn eines neuen Jahrhunderts ist stets eine Zeit der Gärung und großer Erwartungen. Und wenn das neue Jahrhundert zudem das Heraufdämmern eines neuen Jahrtausends anzeigt, dann sind unsere Erwartungen wahrscheinlich besonders intensiv. Ein angeborener Optimismus lässt uns denken, dass das Neue immer besser sein muss als das Alte, dass also die Ankunft des nächsten Jahres oder Jahrhunderts ganz unvermeidlich die Erfüllung unser wildesten Träume mit sich bringt. Unglücklicherweise ist das Leben aber nicht so einfach, dass das bloße Ticken einer Uhr oder der Wechsel des Kalenders ausreicht, um die Knoten zu entwirren, mit welchen wir uns selbst durch überstürzte Entschlüsse und unüberlegtes Handeln all die vorangegangenen Monate, Jahre und Jahrzehnte hindurch gefesselt haben.

Eine Tatsache, welche sich uns aus vergangenen Erfahrungen zutiefst einprägen sollte, ist die Notwendigkeit, unter der Oberfläche des Geschehens sorgfältig nach verborgenen Tendenzen zu suchen, welche künftiges Leid erahnen lassen. Die Wichtigkeit dieser Richtschnur wird uns bewusst, wenn wir den Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert bedenken. In der westlichen Welt war das Ende des 19. Jahrhunderts eine Periode mit begeistertem Optimismus, mit utopischen Träumen, beschleunigt durch den unerschrockenen Glauben an ein glorifiziertes Ideal, genannt Fortschritt. Das führende Zwillingsspaar des Fortschritt-Kultes war die Wissenschaft und die Technologie. Wissenschaft war der neue Prometheus, ein unaufhaltsamer Prometheus, welcher der Natur verborgene Geheimnisse entrissen und an eine Menschheit weitergegeben hatte, die von überquellenden, brennenden Hoffnungen erfüllt war. In jeder Dekade folgte ein größerer wissenschaftlicher Durchbruch dem anderen, wobei jeder frische theoretische Fortschritt von einem entsprechenden Erfolg im Einspannen der Kräfte der Natur gemäß unserem Bedürfnis begleitet wurde. Das Ergebnis war eine gewaltige Woge technischen Wachstums, die versprach, die Menschheit von ihren hartnäckigsten historischen Beschränkungen zu befreien.

Das nächste Jahrhundert zeigte dann genau, wie kurzsichtig dieser Optimismus in Wirklichkeit war. Tatsächlich war für jene, die tief genug blickten, direkt unter den Füßen der stolzen Konquistadoren die Saat der Vernichtung bereits sichtbar. Sie war im Heimatbereich zu erkennen, im elenden Leben von Millionen von Arbeitern, die in Fabriken, Bergwerken und schweißtreibenden Werkstätten zu erniedrigender, harter Arbeit verdammt waren. Ebenso in der rücksichtslosen Kolonisierung der nicht-westlichen Welt, dem Missbrauch ihrer Ressourcen und der Unterwerfung ihrer Völker. Ebenso in der steigenden Reibung und Spannung zwischen ehrgeizigen Weltmächten im Wettstreit um die globale Vormacht. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts explodierten diese Spannungen zweimal, in zwei Weltkriegen, die vielen Millionen Menschen den Tod brachten. Diese Kriege und der anschließende kalte Krieg brachten die dunklen, rudimentären Kräfte zu Tage, die schon lange, nur knapp unter dem polierten Furnier westlicher Zivilisation, siedeten. Es ist sicherlich bezeichnend, dass unsere Entdeckung des mysteriösesten Geheimnisses der Natur – die Umwandlung von Materie und Energie – uns die Fähigkeit zur totalen Selbstvernichtung verlieh: Unbegrenzte Macht und völlige Selbstzerstörung erreichten uns im selben Paket.

Heute, wo wir uns am Beginn des 21. Jahrhunderts befinden, ist unsere Welt zu einem lebenden Paradoxon geworden. Es ist eine Welt immensen Reichtums, aber auch grimmiger Armut, wo 1,3 Milliarden Menschen – ein Viertel der Weltbevölkerung – in beständiger Not leben. Eine Welt gewaltiger Fortschritte in der Medizin und Gesundheitsfürsorge, wo jedoch jährlich elf Millionen Menschen an Krankheiten sterben, die leicht zu behandeln wären. Eine Welt, wo sich der tägliche Handel mit tödlichen Waffen auf Millionen Dollar beläuft und dennoch jedes Jahr sieben Millionen Kinder an Hunger sterben und 800 Millionen Menschen stark unterernährt sind. Und am alleralarmierendsten von allem: eine Welt, die auf unbegrenztes wirtschaftliches Wachstum setzt, und zwar auf einem Planeten, dessen begrenzte Ressourcen rasch schwinden. Trotz unserer kühnen Schritte in die Zukunft leidet unsere Welt daher noch an schmerzenden Wunden, und die Notwendigkeit einer Lösung, einer Heilung, wird umso dringlicher, wenn die Menschheit unversehrt bis zum Ende des neuen Jahrhunderts überleben soll.

Im Laufe dieser Schrift möchte ich eine Antwort des Theravada-Buddhismus auf die Notwendigkeit, die Wunden der Welt zu heilen, formulieren. In modernen Lehrbüchern über die Weltreligionen wird Theravada-Buddhismus generell als eine Religion der Befreiung des Individuums dargestellt, die eine rein persönliche Erleuchtung zu ihrem Ideal erhebt, welche nur durch Verzicht und Meditation zu erlangen ist. Obgleich Theravada-Buddhismus die unausweichlich persönliche Natur des höchsten Zieles betont, würden wir bei sorgsamer Prüfung der Suttan oder Lehrreden des Buddha erkennen, dass dem Buddha die Probleme, welchen die Menschen im sozialen Umfeld ihres Lebens begegnen, deutlich bewusst waren, und er legte seine Lehre auf eine Weise dar, in welcher diese Probleme genauso angesprochen wurden, wie er den Weg zur endgültigen Befreiung aufzeigte. Zwar sind diese Texte nirgends so zahlreich wie jene, die sich mit persönlicher Ethik, Meditation und philosophischer Einsicht befassen, dennoch bleiben sie bemerkenswerte Zeugnisse für den klaren soziologischen Scharfblick des Erleuchteten. Selbst heute noch bieten sie klar umrissene Richtlinien für den Entwurf einer Sozialethik, welche die Qualität besitzt, auf die dem gegenwärtigen Zeitalter eigenen Probleme angewandt zu werden.

Das erste Prinzip, welches die Lehre des Buddha bei der Reaktion auf diese Probleme aufweist, ist eines wissenschaftlicher Erkenntnis: Nicht zu voreiligen Schlüssen hasten, sondern die zugrunde liegenden Ursachen auf allen Ebenen zu erkunden und nicht aufzuhören, bis wir bei den tiefsten Wurzeln angelangt sind. Die allgemeine Tendenz bei der Auseinandersetzung mit sozialen Problemen ist heute jedoch völlig anders. Besonders in politischen und Wirtschaftskreisen wird hartnäckiges menschliches Dilemma mit tief reichenden Wurzeln lediglich als ein technisches Problem behandelt, das durch die bloße Anwendung der richtigen technischen Lösung zu beheben ist. Dabei glaubt man, dass wir bloß einen Vertrag über die Verringerung der Treibhausgase ausarbeiten müssen, um der Gefahr globaler Erwärmung zu begegnen; sind Verbrechen und Gewalt im Anwachsen, so brauchen wir eben eine größere und härtere Polizeitruppe; wenn die Drogensucht unter unseren Jugendlichen alarmierende Ausmaße erreicht hat, dann müssen wir

effektivere Kontrollen des Drogenhandels haben. Solche Maßnahmen können ja in der Tat angebrachte Absicherungen gegen die gröberen Manifestationen der Probleme, welche sie beheben sollen, bieten, so wirksam und gut sie auch auf kurze Sicht sein mögen, liefern sie doch von sich aus keine Langzeitlösung. Was sie bieten, sind nur kosmetische Behandlungen und Notlösungen, die nicht als Ersatz für Alternativen dienen können, welche auf der Ebene der tief wurzelnden Ursachen anzuwenden sind.

Wenn wir die Wunden, welche unsere Welt heute plagen, aus buddhistischer Perspektive betrachten, erkennen wir bald, dass diese Wunden symptomatisch sind: Sie sind ein Warnsignal dafür, dass mit der Art und Weise wie wir unser Leben führen, etwas grundlegend schief gelaufen ist. Wir würden diese äußeren Wunden als Auswüchse einer schlimmeren, tief im Inneren verborgenen Wunde erkennen, die unsere Lebenskraft verzehrt und ihr Gift in unsere Luft, Flüsse und Ozeane entlädt; in unsere Wälder, auf die Äcker; in unser Familienleben und Heim; in unsere sozialen Beziehungen und politischen Aufgaben. Was wir daher aus buddhistischer Sicht wirklich brauchen, um unsere gemeinsamen Wunden zu heilen, ist eine radikale Operation, ein weit reichender Wandel in unseren kollektiven Ansichten, Haltungen und Lebensstilen. Das Wort „Werte“ erfreut sich heutzutage als Ausdruck unseres Bedarfs großer Verbreitung. Man sagt uns, dass der Grund für den weitläufigen Verfall der sozialen Bedingungen darin liegt, dass die Leute die traditionellen Werte verlassen haben, und alles, was wir brauchen, um unsere Probleme zu lösen, sei die Wiederbelebung dieser Werte. Während eine solche Empfehlung bei jenen, die wegen der Ausbreitung moralischer Ordnungslosigkeit in Sorge sind, Wellen der Nostalgie aufrühren kann, müssen wir daran denken, dass der Ruf nach Wiederbelebung traditioneller Werte äußerst wirkungslos bleibt, wenn wir nicht bereit sind, einige kühne Veränderungen an dem Fundament, auf welchem diese Werte ruhen, vorzunehmen, nämlich an den Zielen, Zwecken und der Bedeutung, welche die soziale Dimension unserer Existenz bestimmen. Der Versuch, private Werte in einer korrupten, erniedrigenden Gesellschaft wieder zu beleben, ist so, als würde man versuchen, eine chemische Müllhalde zu verschönern, indem man längs ihrer Böschung Rosen anpflanzt:

Solange die Müllhalde bleibt, werden die Rosen nur gehemmt und deformiert aufwachsen.

Die Umwandlung, welche wir benötigen, muss über das nur Persönliche hinausgehen. Sie muss beide Aspekte unserer Existenz einschließen, den inneren und den äußeren, das Persönliche und das Soziale. Diese beiden Dimensionen unseres Lebens sind untrennbar miteinander verwoben und hängen voneinander ab, sodass unsere Wertmaßstäbe soziale und wirtschaftliche Realitäten spiegeln, wobei die sozialen und wirtschaftlichen Realitäten aber auch von unseren Werten geformt werden. Während wir daher in unserem persönlichen Leben die größte Macht haben, einen direkten Wandel zu initiieren, muss jede Änderung unseres persönlichen Lebensstils auch nach außen reichen und sich auf unsere zwischenmenschlichen Beziehungen auswirken, auf unsere soziale Ordnung, unsere politischen Aufgaben und auf unser Verhältnis zum natürlichen Umfeld. Um zu verhindern, dass unsere persönlichen Werte in eine liebliche Fassade verwandelt werden, um soziale Unordnung und Verfall zu verdecken, ist kritische und sogar schmerzliche Selbstprüfung wesentlich. Wir müssen bereit sein, unsere eigenen Prioritäten mit völliger Ehrlichkeit zu prüfen und die Gefahren für uns und für andere zu sehen, wenn wir uns mit dem Strom von Egoismus und Selbstsucht treiben lassen, der die Welt überflutet. Ohne eine solche ehrliche Selbstkritik muss jeder Ruf nach Wiederherstellung der Werte, selbst buddhistischer Werte, in wenig mehr als frommen Platitüden enden – vielleicht persönlich tröstlich, aber ohne die Kraft wirksamen Wandel herbeizuführen.

Wenn wir uns daranmachen, unsere globalen Probleme aus buddhistischer Perspektive zu diagnostizieren, dann sollten wir erkennen, dass eine angemessene Diagnose multiple Ebenen der Kausalität berücksichtigen muss. Eine der erstaunlichsten Einsichten des Buddha ist, dass Phänomene nicht durch nur eine einzige Ursache entstehen, sondern durch den komplexen Zusammenfluss vieler Umstände, die auf unterschiedlichen Ebenen wirken. Während die Untersuchungen von Spezialisten sich mit Problemen innerhalb eines geschlossenen und engen Bezugssystems beschäftigen, würde ein buddhistischer Ansatz einen umfassenden

Standpunkt einnehmen, der viele Ebenen der Verursachung berücksichtigt, welche sich überschneiden und überlappen und an verschiedenen Stellen gegenseitig verstärken. Das lässt eine viel umfassendere Lösung zu. Wenn nämlich Probleme aus einem begrenzten Bezugssystem angegangen werden, so weist der Winkel, unter dem das Problem betrachtet wird, schon auf die Lösung hin. Nur wenn wir die „Weitwinkel“-Perspektive einnehmen, können wir die unterschiedlichen Dimensionen, in welchen sich das Problem darstellt, erfassen und dadurch die Fülle der Faktoren erkennen, welche beim Entwurf einer Lösung zu berücksichtigen sind.

Wir müssen dabei auch das „spezifische Gewicht“ der verschiedenen Arten von Ursachen beachten, das heißt, welchen relativen Anteil sie am Problem als Ganzes haben. Laut dem Buddha ist der Geist der stärkste und gewichtigste kausale Faktor, der im menschlichen Leben wirksam ist. Obgleich der Geist unsichtbar, unberührbar, gewichtlos und unmessbar ist, ist er doch die verborgene Größe hinter all den anderen Arten von Kausalität – sozial, politisch und wirtschaftlich. Der Geist wirkt jedoch nicht in einem Vakuum: Vielmehr ist er immer in einen spezifischen historischen und persönlichen Kontext eingebettet, der dem Einwirken einer weiten Vielfalt von Einflüssen unterworfen ist, welche seine Perspektiven formen und seine Neigungen bestimmen. Nachdem das so ist, müssen wir aber auch vermerken, dass all diese anderen Faktoren, welche den Geist beeinflussen, auf einer bestimmten Ebene selber Manifestationen geistiger Aktivität sind. Daher können die anderen Arten von Kausalität, welche den Geist beeinflussen – sozial, wirtschaftlich, kulturell und politisch –, ihrerseits als Konkretisierungen des Geistes angesehen werden, die spezifische Haltungen, Ansichten und psychologische Anliegen verkörpern und nach „außen“ bringen. Aus diesem Grunde sagt der Buddha, dass „allem Bedingten der Geist vorangeht, dass es vom Geist beherrscht und geformt wird“.

(Dhammapada, vv. 1–2)

Wenn wir den enormen Beitrag erkennen, welchen der Geist auf jeder anderen Kausalitätsebene erbringt, so können wir sofort sehen, dass zur Heilung der

Wunden, die unsere Welt heute quälen, unsere dringlichste Aufgabe die Heilung der Wunden in unserem Geist ist. Durch die Jahrhunderte hindurch, und besonders seit dem Beginn der wissenschaftlichen Revolution im Westen, waren wir von der Herausforderung besessen, unsere Kontrolle und Herrschaft über die äußere Welt auszudehnen, aber in unserer Begeisterung, die äußere Welt zu beherrschen und für unsere materiellen Zwecke auszubeuten, haben wir die noch weit bedeutendere Dimension unseres Daseins vernachlässigt, nämlich unseren eigenen Geist.

Aus diesem Grund liegen unsere Triumphe in wissenschaftlicher Erkenntnis und Technologie schmerzlich schief. Während wir erstaunlich weite Schritte beim Verständnis der Welt gemacht haben, war der Fortschritt im Verständnis von uns selbst nur gering; während wir die verborgenen Kräfte der Natur angezapft und uns dienlich gemacht haben, haben wir nur sehr wenig getan, denjenigen zu zähmen, der die Natur kontrolliert. Aus gerade diesem Grund aber hatten unsere stolzen Triumphe in Wissenschaft und Technik eine sehr gemischte Auswirkung auf die Menschheit insgesamt. Zusammen mit ihren unbestrittenen materiellen Segnungen haben sie vielen Millionen Menschen Zerstörung und Verderbnis, Verwüstung und Gemetzel, Verarmung und Elend gebracht.

Die grundlegenden Bedürfnisse der Menschen sind wirklich sehr einfach und sollten im Prinzip für jedermann in reichem Maße leicht zu decken sein. Sie schließen einen annehmbaren Grad materieller Sicherheit ein, frische Luft und sauberes Wasser, nahrhafte Lebensmittel, komfortablen Wohnraum, medizinische Versorgung, Bildung und Information, sowie ausreichend Muße, um die eigenen Talente und Fähigkeiten zu entwickeln. Unter dem gegenwärtigen System lebt jedoch nur ein geringer Prozentsatz der Leute, kaum mehr als eine Hand voll, in größerem Luxus als die Kaiser des alten Rom, während eine Milliarde Menschen, ein Viertel der Weltbevölkerung, dazu verdammt sind, unter der Armutsgrenze zu leben. Ist es nicht Ironie, dass wir zwar Raumschiffe zu entfernten Planeten entsenden und mit äußerster Genauigkeit manipulieren, aber noch immer nicht alle Kinder dieser Welt ernähren können? Ist es nicht alarmierend, wo alle Anzeichen auf die massive Bedrohung der Gesundheit und des Lebens durch eskalierende

Umweltverschmutzung, beispiellosen Klimawechsel und Schwund unserer natürlichen Ressourcen hinweisen, dass jene Nationen, die für diese Krise die meiste Verantwortung tragen, darauf bestehen, ihren verschwenderisch überhöhten Lebensstil unkontrolliert fortzusetzen? Was uns daran hindert, die Grundbedürfnisse aller Menschen auf Erden zu decken, ist nicht ein Mangel an den Mitteln, sondern der mangelnde Wille, ein Mangel, der seine Wurzeln in Selbstsucht und Gier hat.

In der Lehre des Buddha werden die für das menschliche Leiden verantwortlichen dunklen Kräfte „Befleckungen“ (kilesa) genannt, von welchen die stärksten die drei „unheilsamen Wurzeln“ sind – Gier, Hass und Verblendung. In ihrer klassischen Darlegung konzentriert sich die Lehre des Buddha auf die Rolle der Befleckungen in unserem persönlichen Leben, wobei sie zeigt, wie sie die Determinanten psychischen und existenziellen Leids sind. Heute jedoch, da unsere Welt so eng in eine einzige globale Ordnung integriert ist, muss die Betonung verlagert werden, wenn wir unsere gemeinsame Notlage analysieren und ansprechen sollen. Seit Institutionen und Organisationen immer mehr Einfluss auf die Gestaltung unserer Umstände erlangt haben und unser Geschick bestimmen, müssen wir genau untersuchen, wie die Befleckungen einen kollektiven Ausdruck annehmen. Wir müssen die schädliche Auswirkung unserer wirtschaftlichen und politischen Strukturen offenlegen und aufdecken, wie unsere Formen sozialer Organisation, national wie auch international, den festen Griff von Gier, Hass und Verblendung in unserem Geist aufrechterhalten. Denn diese Strukturen vergegenständlichen nicht nur die Trübungen des Geistes, sondern sie verstärken diese Befleckungen und machen es umso schwerer, ihren Griff abzuschütteln. Mit mächtigen Strategien, oft durch Tarnung und Täuschung verborgen, nähren und stützen sie die Masse verzerrter Ansichten, ungesunder Einstellungen und riskanter Politik, welche in unseren Gesellschaften und unseren Leben so viel Verwüstung anrichten.

Vielleicht das krassste Beispiel dieses zerstörerischen Potenzials ist, im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, das regellose Wirtschaftssystem des freien Marktes, welches heute globales Ausmaß erreicht hat. Die gewaltigen

übernationalen Firmen, welche diese Wirtschaftsordnung dominieren, sind, getrieben von der Suche nach kommerziellem Gewinn, zur institutionalisierten Verkörperung der Gier geworden. Trotz ihrer eindrucksvollen Öffentlichkeits-Propaganda ist ihr fundamentaler Zweck nicht, die einfachen menschlichen Bedürfnisse zu erfüllen, sondern mit einem Minimum an Kosten maximalen Profit zu erzielen. Profit ist der Treibstoff des Firmenwachstums und jedes erreichte Profitziel zieht nur ein noch höheres Ziel nach sich. Das Ideal ist dabei nicht ein Zustand des stabilen Gleichgewichts, sondern das Erlangen unbegrenzten Profits ohne jegliche Kosten.

Für die Befehlshaber der Großkonzerne-Kultur zählt letztlich nichts als der wirtschaftliche Erfolg. Sorgsam dokumentierte Studien haben gezeigt, dass die Konzerne bei der Jagd nach größerem finanziellen Gewinn durchaus bereit sind, das Wohlergehen der Arbeitskräfte zu gefährden, ebenso die Gesundheit der Kunden, die Stabilität der Gesellschaft, traditionelle Normen und Werte, die Harmonie der Gemeinschaft und die Aufrechterhaltung der natürlichen Umgebung. Wenn das Netto-Ergebnis eine größere Gewinnspanne erbringt, kann aus ihrer Sicht all das geopfert werden, wobei dafür kaum ein bedauerndes Schulterzucken aufgebracht wird.

Die Ökonomie der Weltkonzerne wird nicht nur von der ihr innewohnenden Gier vorwärts getrieben, sondern ihr unmittelbarer Erfolg hängt auch davon ab, in anderen Gier wachzurufen. Damit ein Unternehmen seine Produkte verkaufen, wachsen und expandieren kann, muss es in anderen das Verlangen wecken, diese Produkte zu kaufen, und zwar in einem Maße, dass dieses Begehren bei Produkten, welche zur Deckung einfacher menschlicher Bedürfnisse gar nicht geeignet sind (was ja häufig der Fall ist), durch wohlüberlegte Strategien erweckt wird. Daher das Zweigespann Marktforschung und Werbung, die alle Möglichkeiten ausschöpfen, die Produkte ihrer Klienten voranzutreiben. Fernsehen und Radio, Werbeschilder und Zeitungen, Bilder und Werbesprüche, Schlagworte und Lieder werden alle benützt, um uns die Botschaft einzuhämmern: „Kauf dieses, kauf jenes!“ Die subtile Psychologie, welche der Werbeindustrie zugrunde liegt, ist

erstaunlich. Es gibt kaum eine menschliche Schwäche, deren sie sich nicht bedienen würde, um den Verkauf zu fördern: Sexuelle Anziehung und Status, Stolz und Begehrlichkeit, Angst und Sorge, Arroganz und Eitelkeit – alles gilt als faires Spiel bei dem Bemühen, die Profite zu vergrößern.

Den spezifischen Werbeappellen liegt jedoch eine allgemeinere Annahme zugrunde, eine Annahme, die niemals ausdrücklich vorgeschlagen wird, welche aber durch unzählige Bilder und Werbesprüche absolut zwingend zum Ausdruck kommt, und das ist die Vorstellung, dass Konsum der Schlüssel zum Glück ist. Wir werden dazu gebracht zu glauben, dass der Weg zum Glücklichsein darin besteht, unseren Wünschen nachzugeben. Glücklichsein wird gleichgesetzt mit dem Erwerben von Reichtum und dem Warenkonsum. Je teurer und luxuriöser die Waren sind, umso großzügiger ist das Glücksversprechen. In der Vision der Konsumenten ist das Sicherfreuen an Dingen nichts Geringeres als das Gute, das höchste, allbefriedigende Ziel des menschlichen Lebens.

Wenn wir die Lehre des Buddha als Vergrößerungsglas benützen, um das weltweite Wirtschaftssystem und seinen Ableger, die Konsumenten-Kultur, zu untersuchen, werden wir sehen, dass es letztlich dem Wohlergehen seiner Herren wie auch den Dienern schadet. Unter Anwendung der Werkzeuge buddhistischer Analyse wollen wir kurz die innere Dynamik dieses Systems skizzieren. Wir sehen zunächst einmal, dass eine solche soziale Ordnung auf Unwissenheit und Täuschung (avijja, moha) gegründet ist, nämlich auf die Annahme, dass materieller Reichtum und Konsum das Kriterium des guten Lebens sind. Wenn Unwissenheit unsere Wahrnehmungssysteme unterwandert, so äußert sich das gemäß den buddhistischen Texten in einer Serie von „Abirrungen“ (vipallasa), welche unsere Wahrnehmung (sanna), Denken (citta) und Ansichten (ditthi) infizieren. Der Buddha erwähnt vier solcher Abirrungen: Die Vorstellung, dass Unbeständiges beständig ist, dass das Schmerzhafte (oder Leid) angenehm ist, dass das Substanzlose ein Selbst ist und dass Hässliches schön ist. Auf der allertiefsten Ebene nehmen wir die Dinge über diese Verfälschungen wahr; wenn dann diese verzerrten Wahrnehmungen zur Betrachtung aufgenommen werden, beginnen wir auch in

diesen Begriffen zu denken und schließlich, unter dem kombinierten Einfluss verdrehter Wahrnehmung und Gedanken, legen wir uns Ansichten zu – das heißt, Überzeugungen, Doktrinen und Ideologien –, welche die falschen Vorstellungen von Dauerhaftigkeit, Vergnügen, Selbstheit und Schönheit bestätigen.

In der modernen Wirtschaftskultur dominieren diese Verzerrungen – begriffliche Manifestationen des Unwissens – das Denken, Haltungen, Prinzipien und politische Richtlinien der Produzenten wie auch der Konsumenten in gleichem Maße. Die Illusionen von Dauerhaftigkeit, Vergnügen, Selbstheit und Schönheit werden durch die Bilder aufrechterhalten, welche so ein vertrauter Teil unseres Lebens geworden sind: Die glückliche Familie beim Gebrauch einer bestimmten Seifenmarke, die schöne Frau, neben dem neuesten Automodell stehend, der robuste Viehhirt beim Rauchen dieser speziellen Zigarettenmarke, ein selbstsicherer Manager beim Trinken jener besonderen Whiskymarke. Das unvermeidliche Resultat dieser wirtschaftlich aggressiven Werbefeldzüge ist die Überhöhung von Verlangen und Gier als Brennstoff sozialer und wirtschaftlicher Aktivität. In der Ökonomie des freien Marktes ist die Produktion nicht auf die Befriedigung des wahren Bedarfs ausgerichtet, sondern auf die Erhöhung des wirtschaftlichen Gewinns, was ja bedeutet, dass die menschlichen Wünsche ganz fein manipuliert und durch ein Angebot ausgeweitet werden müssen, welches den Profit steigert.

Sich den inneren Zwängen dieses Systems unterordnend, wird das elementare Bedürfnis nach materieller Versorgung, nach den grundlegenden Dingen des Lebens, in einen unstillbaren Drang nach Status, Macht und Luxus zersprengt. Aber die Handelsherren streben danach in uns eine ständige Unzufriedenheit zu erschaffen, Gefühle der Unzulänglichkeit zu erwecken, um damit das Bedürfnis mehr einzukaufen anzuregen. Das Ergebnis ist, Zufriedenheit wird durch Neid und Groll ersetzt; Kaufreiz ersetzt Befriedigung und Prestigewerte verdunkeln Lebenswerte. „Genug“ ist das Wort, welches aus den Wörterbüchern zu verbannen ist. Damit die Wirtschaft der weltweiten Konzerne blüht, darf es nie genug geben, sondern nur den stetigen Durst nach mehr: Nach größer, schneller und besser; nach Neuheit und Vielfalt.

In einer neuerlich reichen Gesellschaft ist vielleicht die Jugend dasjenige Segment in der Bevölkerung, welches für die Taktiken der Handelswerbung am anfälligsten ist. Die Förderer des Konsums wissen das sehr wohl. Sie verstehen es, aus den sensiblen psychologischen Bedürfnissen der junger Menschen Kapital zu schlagen – aus ihrer Neigung zu Rebellion und Wagemut, aus ihren Zwängen und Ängsten – und auf der Basis dieses Wissens versuchen sie, eine spezifische Jugendkultur zu schaffen, die mit den betreffenden Waren Prestige und Prominenz verbindet. Sie verstehen es auch, Moden und Stile zu kontrollieren, um die Anschaffung des Neuen zu einem wiederkehrenden Bedarf zu machen, der regelrechte Großeinkäufe auslöst. Für religiöse Kulturen, die auf so traditionellen Werten gedeihen wie Einfachheit, Zufriedenheit und Selbstbeherrschung, kann der Zusammenstoß mit der globalen Geschäftskultur traumatisch sein und die Lebensader zerreißen, welche die Übermittlung traditioneller Werte von einer Generation zur anderen aufrechterhält.

Insgesamt lässt die Verherrlichung des Beweggrundes Profit eine soziale Ordnung entstehen, in welcher die beiden Befleckungen Ignoranz und Begehren die zugrunde liegenden Triebfedern sozialer Aktivität sind. Die Experten, welche dieses System verteidigen, die Fürsprecher des freien Handels und der Globalisierung, sagen uns, dass das uneingeschränkte Funktionieren der Wirtschaft die Vorbedingung für allgemeines menschliches Glück ist, „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Menge“. Der Buddha lehrt aber gerade das Gegenteil. In einer Sozialordnung, die von Ignoranz und Begehren regiert wird, in der Gier, rücksichtsloses Wachstum und Wettbewerb der Antrieb zu menschlichem Tun in großem Maßstab sind, muss das unvermeidliche Ergebnis Leid und Konflikt sein. In der Formel der Vier Edlen Wahrheiten finden wir dies in psychologischen Begriffen ausgedrückt: „Begehren ist der Ursprung von Leid.“ An anderer Stelle hat der Buddha die gleiche Aussage gemacht, mit einem spezifischen Hinweis auf den Niedergang sozialen Zusammenhalts: „Aus Begehren erwächst das Suchen nach Gewinn, dem Suchen folgt das Erlangen von Gewinn, aus dem Gewinn entsteht Unterscheidung, daraus Verlangen und Lust, daraus Anhaften, daraus Besitzgier,

daraus Selbstsucht, daraus Anhäufen; und aus dem Anhäufen entstehen viele unheilsame Dinge, wie das Ergreifen von Keulen und Messern, Streit, Konflikte und Dispute, Gegenklage, Verleumdung und Falschheit“ (Mahanidana-Sutta).

Ironischerweise wird der Zusammenschluss der Weltbevölkerung in der globalen Wirtschaft von einer fortschreitenden Atomisierung der Individuen begleitet, was ihre Fähigkeit untergräbt, als kooperative, verantwortliche Mitglieder ihrer jeweiligen Gesellschaft zu funktionieren. Das geschieht, weil die Auswirkung der vergesellschafteten Kultur letztlich darin besteht, die Person zu einem reinen Konsumenten zu reduzieren, dessen ganzes Sein auf die Intensität und Vielfalt privaten Erlebens zentriert ist. Mit sanfter Methodik, die unter der Wahrnehmungsschwelle operiert, beschneidet die Vorstellung der Konsumenten vom guten Leben die Gemeinschaftsbande, welche die Mitglieder einer Gesellschaftsordnung zu einem einheitlichen Ganzen verbinden. Indem sie jene Werte anspricht, welche den Egoismus und selbstüchtige Interessen entflammen, ersetzt sie den sozialen Zusammenhalt durch einen sozialen Atomismus, der jedes Individuum in eine in sich geschlossene Welt eigener privater Belange einsperrt. Der Verbund autonomer, verantwortlicher, disziplinierter Individuen, so wesentlich für eine echte Gemeinschaft, weicht einer Kultur des „Narzissmus“, in welcher jede Person davon besessen ist, ihren eigenen Status, Reichtum, Position und Macht – die äußeren Zeichen materiellen Erfolgs – zu maximieren. Wenn wir ratlos sind, warum soziale Disziplin und Verantwortung heute so selten geworden sind, so kann uns das Nachdenken über das oben Gesagte wohl eine Antwort bringen.

In einer solchen Kultur, wie wir sie in den „entwickelten“ Ländern des Westens finden, ist es kaum verwunderlich, dass die wesentlichste Grundlage sozialer Gruppierung, die Familie, so gut wie auseinander gerissen wurde. In den Vereinigten Staaten, dem Pionier beim Errichten der „neuen Weltordnung“, endet grob gerechnet die Hälfte der Ehen vorzeitig mit Scheidung und nahezu 50 Prozent der amerikanischen Kinder wachsen in einem Zuhause mit nur einem Elternteil auf. Aber selbst wenn die Familienbande halten, so hat sich die Atmosphäre im Familienleben, verglichen damit, wie es in der Vergangenheit zu sein pflegte,

drastisch geändert. Die Familie ist nicht mehr eine enge, harmonische Einheit, welche durch die Bande der Liebe, des Respekts, der Selbstaufopferung und der Kooperation zusammengehalten wird. Stattdessen wurde sie zu einem symbiotischen Pakt, einer Union der Bequemlichkeit, in welcher jedes Mitglied seinen persönlichen Vorteil sucht, häufig durch die Ausnutzung und Schädigung der anderen Mitglieder.

Wir haben ja schon früher gesehen, dass die interne Dynamik der Konsum-Kultur mit Ignoranz oder Täuschung anfängt, mit der Annahme, dass Glücklichkeit durch Raffgier und das Genießen von Gütern zu erlangen ist. Dieser Glaube bedingt Begehren und das Verlangen zu beschaffen und zu genießen. Das letztendliche Ergebnis ist Frustration, Konkurrenz und Konflikt; kurz gesagt, persönliches und kollektives Leid. In einer sozialen Ordnung, die von Dhamma regiert wird – und ich benütze dieses Wort hier nicht in seinem engen Bezug auf den Buddhismus, sondern in weiterem Sinn als Bezeichnung des universalen Gesetzes von Gerechtigkeit und Wahrheit –, wäre die innere Dynamik das diametrale Gegenteil zu jener, welche das konsumistische Modell beherrscht. Die Rolle, welche dort die Ignoranz spielt, wird in einer gerechten Gesellschaft von Wissen oder Weisheit ausgeübt, einem grundlegenden mit allen geteilten Verständnis für die fundamentalen Gesetze heilsamen Lebens. In einer überwiegend buddhistischen Gesellschaft würde dies das Kamma-Gesetz und seine Früchte mit einschließen sowie den Nutzen der Freigebigkeit und ethischer Lebensführung, einiges an Einsicht in die Vier Edlen Wahrheiten und die drei Daseinsmerkmale. Jene, deren Leben von diesem Wissen gleitet wird, müssen nicht perfekte Heilige sein, vielmehr werden in einer Massengesellschaft nur sehr wenige auch nur annähernd irgendeinen Grad der Heiligkeit erlangen. Wenn die Leute aber von den Dhamma-Prinzipien geleitet werden, so verstehen sie, wo ihr wahres Wohlergehen zu finden ist, und dieses Verstehen wird ihnen die klare Entscheidung ermöglichen, was in Wahrheit ihren Interessen dient und was dagegen nur äußerlich attraktiv erscheint, aber schließlich zu Leid führen wird.

Vom Standpunkt des praktischen Lebens aus gesehen, ist dies der kritische Unterschied. Eine in Unwissenheit befangene Person fällt ganz leicht dem Begehren zum Opfer, strebt blindlings nach Reichtum, Macht, Status und bringt Leid über sich wie auch über andere. Eine von Dhamma geleitete Person versteht das wahre Gute, das höchste Lebensziel. Dieses Verstehen stimuliert auch Sehnsucht, aber eine Art der Sehnsucht, welche das exakte Gegenteil blinden Begehrens ist. Begehren ist blindes Verlangen, ein egozentrischer Trieb nach sinnlichem Vergnügen, nach Macht und Status. Die von wahren Wissen wachgerufene Sehnsucht dagegen ist ein heilsames Verlangen, das in den Texten „Sehnsucht nach dem Guten“ (atthakama) oder „Sehnsucht nach Wahrheit“ (dhamma-chanda) genannt wird. Durch diese Sehnsucht motiviert, wird sich eine Person mit tugendsamen Aktivitäten beschäftigen, welche zur Verwirklichung des Guten führen, und diese Tätigkeiten werden das Wohlergehen des Individuums und der Gemeinschaft fördern.

Im Buddhismus ist das höchste Ziel Nibbana, Befreiung von Unwissenheit und Begehren, Erlösung vom eintönigen Kreislauf der Wiedergeburten. In dieser Schrift möchte ich nicht eine philosophische Erklärung des Nibbana geben, sondern eine praktische, welche den Bezug erhellen wird, den der Dhamma zu unserer Suche nach einer realisierbaren Sozialethik hat. Zur Lösung dieser Aufgabe beabsichtige ich die erfahrbare Dimension des Nibbana auf eine Weise zu untersuchen, die nicht starr an die spezifischen Prinzipien buddhistischer Tradition gebunden ist. Einer meiner Gründe für so ein allgemeines Herangehen ist der, ein Modell gerechter, sozialer Ordnung zu skizzieren, das ohne weiteres von den Anhängern anderer religiöser Traditionen angenommen werden kann und auch von jenen, die keiner Konfession angehören, wohl aber die Notwendigkeit einer gesunden Alternative zu dem konsumistischen Ideal erkennen. Die Aufgabe, „die Wunden der Welt zu heilen“, ist keine, die von einer einzigen spirituellen Tradition allein bewältigt werden kann. Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft, in einer pluralistischen Welt, und was benötigt wird, ist die kooperative Anstrengung aller Männer und Frauen mit spiritueller Sensitivität, ungeachtet ihres Glaubens. Während jede Religion und jeder spirituelle Weg seine eigenen einzigartigen Perspektiven

aufweist, liegt ihren offenbaren Unterschieden dennoch die gemeinsame Vorstellung von der den Menschenwesen innewohnenden Würde zugrunde. Es ist eben diese Vorstellung, welche wieder hergestellt und gegen den entmenschlichenden Ansturm der Wirtschaft des freien Marktes und ihren Spross, die Konsumenten-Gesellschaft, geschützt werden muss.

In Begriffen lebendiger Erfahrung verbindet das höchste Ziel des Buddhismus vier grundlegende Attribute: Glück, Frieden, Freiheit und Sicherheit. In Pali, der Sprache des frühen buddhistischen Kanons, wird Nibbana *parama sukha*, das höchste Glück genannt; *anuttara santivarapada*, der äußerste Zustand erhabenen Friedens; *vimutti*, Befreiung oder Erlösung, und *anuttara yogakkhema*, die äußerste Sicherheit vor Unfreiheit. Während diese Aspekte des Nibbana von unseren gegenwärtigen Umständen sehr weit entfernt erscheinen mögen, so zeigt uns dennoch eine kleine Überlegung, dass sie mit unserem grundlegenden Streben übereinstimmen, mit dem tiefsten Sehnen aller Menschenwesen, ungeachtet ihrer religiösen Zugehörigkeit. Wenn wir die wahren Beweggründe hinter all unserem Tun abwägen, dann sollte sofort klar sein, dass das, was wir uns wirklich am meisten wünschen, ein Zustand ist, der diese vier Qualitäten in sich vereinigt: Glück, Frieden, Freiheit und Sicherheit. Der Grund, warum es uns nicht gelingt, sie zu erlangen, ist nicht, dass wir etwa das Gegenteil ersehnen – denn keiner sucht danach, elend, gequält, versklavt und gefährdet zu sein –, sondern weil wir von ihnen falsche Vorstellungen haben und daher nicht wissen, wie sie zu erreichen sind.

Unter dem Einfluss von Unwissenheit und Täuschung (*avijja*) suchen wir unser wahres Wohl in der falschen Richtung, wie ein Mann, der von Kandy nach Colombo gehen möchte, indem er auf der Matale-Straße nach Norden strebt:

(1) Wir können *wahres Glück* nicht von sinnlicher Freude unterscheiden und suchen Glück daher, indem wir verzweifelt sinnlichen Vergnügungen nachgehen, die kurzlebig, erniedrigend und mit Angst verbunden sind. Der Versuch, wahres Glück durch sinnliches Vergnügen zu gewinnen, ist jedoch so, als würde man

versuchen, seinen Durst mit Seewasser zu stillen: Je mehr man trinkt, umso durstiger wird man.

(2) Wir denken wiederum, dass *Friede* das Fehlen von Konflikten bedeutet; wir versuchen also Frieden zu gewinnen, indem wir unsere Gegner unterdrücken und unsere Umgebung tyrannisieren, damit sie unseren Wünschen dient, und sind uns dabei nicht bewusst, dass dieser Prozess letztlich selbstzerstörerisch ist.

(3) Wir setzen *Freiheit* mit einem Freibrief gleich, mit der Freiheit zu impulsiven Aktionen, zu tun, was immer wir wollen; wir fordern so das Recht, unüberlegt zu handeln, ohne dafür den Preis bezahlen zu müssen, ohne für unser unverantwortliches Tun die Verantwortung tragen zu müssen.

(4) Wir verstehen *Sicherheit* als Schutz vor äußerem Schaden; also schützen wir uns in Häusern, von hohen Mauern umgeben, mit hochempfindlichen Sicherheitssystemen ausgestattet, dennoch fühlen wir uns nie völlig sicher, sondern leben im Schatten der Furcht und der Angst, die in uns emporquillt.

Was der Buddha so klar darlegt, ist, dass wir nach innen blicken müssen, um das entscheidende Ziel zu erreichen, nach dem wir streben. Er weist darauf hin, dass echtes Glück, Friede, Freiheit und Sicherheit zu erlangen sind, indem die mentalen Fesseln abgelegt werden, die uns so fest an das Leid binden. Diese Fesseln sind die Trübungen des Geistes: Gier, Hass und Verblendung, zusammen mit ihren zahlreichen Ablegern wie Zorn, Böswilligkeit, Eifersucht, Geiz, Heuchelei, Starrsinn, Einbildung, Arroganz, Eitelkeit und Rücksichtslosigkeit. Um also unser Ziel zu erringen, müssen wir den Suchstrahl unseres Bewusstseins auf den Geist selber richten und unsere Energie in die Aufgabe der Selbstläuterung investieren.

Während Nibbana selber in seiner Fülle dem gewöhnlichen, im Schmutz der weltlichen Pflichten befangenen Menschen fern sein mag, heißt das aber nicht, dass es für uns völlig unzugänglich ist. Denn Nibbana ist definiert als das Verlöschen von Gier, Hass und Verblendung und das bedeutet, dass das Ziel durch

einen allmählichen Prozess erreicht werden muss, der sich auf die Aufgabe konzentriert, Gier, Hass und Verblendung in unserem Alltagsleben zu verringern. Wir könnten sogar davon sprechen, dass sich das Ziel uns „entgegenstreckt“ oder zu uns „heruntergreift“ und sich mit unseren Alltagsbelangen überschneidet, wobei es die Voraussetzungen beschreibt, wie es selbst zu erreichen ist. Um von unserem gegenwärtigen Standort her dem Nibbana näher zu kommen, bedeutet, dass wir an uns arbeiten müssen, um den Einfluss der Befleckungen in unserem täglichen Verhalten zu vermindern: Nämlich in unseren Taten, Worten und Gedanken. Was wir dabei tun müssen, ist Gier durch Nicht-Gier zu ersetzen: mit Großzügigkeit, Unvoreingenommenheit, Zufriedenheit und Einfachheit. Statt Dinge zu horten und anzuhäufen, betont der Buddhismus den Wert des Gebens: Die Ausübung der Freigiebigkeit ist der wirksamste Weg, um Gier im eigenen Geist auszulöschen wie auch anderen Unterstützung zu gewähren. Statt Hass und Abneigung zu nähren, sollen wir für andere liebende Güte und Mitgefühl entwickeln, mit ihnen zusammenarbeiten, um unsere gemeinsamen Ziele zu erreichen, und Widrigkeiten mit Geduld und Gleichmut ertragen. Und statt in den Wolken der Verblendung zu verharren, sollen wir Weisheit entwickeln: Verständnis aufbringen und Einsicht in die unveränderlichen Gesetze, welche der menschlichen Existenz zugrunde liegen.

Das Werk der Selbstläuterung ist durch Beschreiten des Edlen Achtfachen Pfades zu vollbringen, mit seinen drei Gruppen der Tugend, der Konzentration und der Weisheit. Jeder dieser drei Abschnitte des Pfades zielt darauf, die Befleckungen auf fortschreitend subtileren Ebenen zu kontrollieren und auszulöschen. Die Schulung der Tugend beinhaltet rechte Rede, rechtes Tun und rechten Lebenserwerb, kontrolliert das Wirken der Befleckungen, das sich in Regelverstößen äußert und in Verhalten, welches die moralischen Normen verletzt. Die Schulung der Konzentration, die rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung umfasst, zielt darauf, das aktive Einbrechen der Befleckungen in unsere Denkprozesse auszuschließen. Die Schulung der Weisheit, die rechte Einsicht und rechte Gesinnung zum Inhalt hat, zielt auf das Ausmerzen der Befleckungen auf der fundamentalsten Ebene, wo sie noch zarte Keimlinge in den

tiefen Nischen des Geistes sind. Erst wenn diese Befleckungen durch Weisheit, durch direkte Einsicht in die wahre Natur der Phänomene, völlig entwurzelt wurden, ist die Unwissenheit gänzlich überwunden und das Wissen erfüllt. Und eben dies bringt die Verwirklichung von Nibbana, das höchste Glück, Frieden, Freiheit und Sicherheit noch in diesem Leben.

Ich möchte hier betonen, dass zwar das Praktizieren des Edlen Achtfachen Pfades etwas unausweichlich Persönliches ist, dass diese Praxis aber Auswirkungen hat, die zutiefst und unerklärlich sozialer Natur sind. Ich habe ja schon früher darauf hingewiesen, dass die Gesellschaft keine abstrakte Größe ist, sondern die Gesamtheit ihrer individuellen Mitglieder. Wenn wir die Gesellschaft mit einem Organismus vergleichen, dann sind ihre Mitglieder wie die Zellen; und gerade so wie sich die Gesundheit der Zellen eines Körpers auf das Wohlbefinden des physischen Organismus auswirkt, so beeinflussen ganz unvermeidlich die Führung, Haltung und Wertmaßstäbe der Mitglieder einer Gesellschaft die Gesundheit eines sozialen Organismus.

Wir brauchen uns keinen Illusionen hingeben, dass es machbar wäre, die gesamte Gesellschaft zu veranlassen, auf dem Edlen Achtfachen Pfad zu wandeln. Es ist ja schon schwierig genug, die Leute nur dahin zu bringen, ein dezentes, aufrechtes Leben zu führen, das von soliden, moralischen Richtlinien bestimmt ist. Die Mächte der Finsternis, des Materialismus und Konsumismus sind so stark geworden, so verführerisch und überwältigend, dass es nur zu leicht fällt, ihre Propaganda als unbesiegbare Wahrheit zu akzeptieren. Mit dem Trend zur globalisierten Wirtschaft haben praktisch jene, welche die Konzern-Kultur dominieren, alle Medien unter ihre Kontrolle gebracht, und so ist es in der Tat eine gewaltige Herausforderung, die Fata Morgana der Konsumenten zu zerstreuen. Die Saat zur Selbstzerstörung dieses Systems ist jedoch bereits in ihm selbst aufgegangen: die wachsende Polarisierung der Welt in die Reichen und die Armen; der aggressive Angriff auf alle sich dem Profit der Konzerne entgegenstellenden Hindernisse; die Missachtung grundlegender menschlicher Werte und – heute von größter Wichtigkeit – die rücksichtslose Ausbeutung der das Leben tragenden Systeme der Erde selbst.

Wir stehen heute an einer Weggabelung, einer Straße, deren Zweige sich in zwei verschiedene Richtungen erstrecken. Die Wahl, welchen Weg wir einschlagen, wird unser Schicksal entscheiden – unser persönliches Schicksal und das unseres Planeten. Die Straße, welche uns in die gegenwärtige Sackgasse geführt hat, ist die einer ungezügelter Entwicklung, gelenkt von einem profitorientierten Wirtschaftssystem. Durch die Erweiterung unserer Kenntnis der physischen Welt hat die Wissenschaft uns Befehlsgewalt über die Kräfte der Natur übertragen, ein Ausmaß an Kontrolle, das uns wahrlich taumeln lässt. Die Meisterschaft jedoch, die wir über die äußere Welt gewonnen haben, wurde durch die Vernachlässigung der Zügelung von uns selbst gewonnen. Auf diese Weise fortzufahren, ausschließlich auf noch mehr äußere Entwicklung konzentriert, heißt genau unser Überleben zu gefährden. Dass dieses Risiko sehr real ist, kann man aus der Konferenz in Kyoto über den Klimawandel (1979) ersehen: Praktisch jedes Land, das teilgenommen hat, West wie Ost, bestand auf dem Recht dem Pfad unbeschränkter wirtschaftlichen Wachstums weiter zu folgen, obwohl das bedeutet, dass in der Zukunft die Verschmutzung von Luft und Wasser unerträglich werden wird und unvorhersehbarer Klimawandel ungeheures Unglück bewirken kann. Man bekommt in der Tat den Eindruck, dass die Leute in ihrer Hast, einen Anteil am guten Leben zu gewinnen, bereit sind mit der Aussicht zu flirten, dass ihre ungezügelter Gier genau das Versorgungssystem zerstört, welches das Leben auf der Erde möglich macht.

Die andere Straße bedeutet nicht ein Verwerfen von Wissenschaft und Technik, sondern das Erkennen ihres angemessenen Platzes in der Skala menschlicher Werte. Ihre Funktion ist es, der menschlichen Gemeinschaft zu dienen, Not zu mindern und dabei zu helfen, materiellen Wohlstand zu schaffen, der als Grundlage für die Verfolgung anderer Ziele gebraucht wird – für die kulturelle, intellektuelle und spirituelle Entwicklung. Was wir heute am dringlichsten benötigen, ist das Verschieben der Betonung von der äußeren Entwicklung zur inneren Entwicklung. Sich auf die innere Entwicklung zu konzentrieren heißt nicht, in ein privates Reich subjektiver Fantasien zu entkommen oder die Erfordernisse sozialer Verantwortung

abzuweisen, sondern unsere Prioritäten auf eine Weise zu organisieren, welche die volle Verwirklichung des menschlichen Potenzials auf der tiefsten Ebene erbringt. Die großen spirituellen Lehrer sagen uns, dass die Ziele im menschlichen Leben von einer Werteskala bestimmt sind und dass auf dieser Skala der höchste Wert zum höchsten Ziel gehört. Für den Buddhismus ist dies das Erlangen der Erleuchtung und Befreiung, das Erlangen des Nibbana, zu gewinnen durch das Beschreiten des Edlen Achtfachen Pfades.

Während die Gesetze des spirituellen Lebens sich stets als richtig erwiesen, sind wir heute gezwungen, mit unschlagbarer Klarheit die unentwerrbare Abhängigkeit zu erkennen, welche die externe, materielle Dimension unserer Existenz mit der inneren psychischen Dimension verbindet. Auf unzählige Arten werden wir darauf hingewiesen, dass unsere gemeinsame Welt eine kollektive Reflektion unserer Geister ist; die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen sind die Projektion unserer Denkmuster und Werteskalen nach außen. Aus diesem Grund hängt unser gemeinsames Wohlergehen und vielleicht sogar das Überleben als Spezies von einer gewaltigen Bewusstseinswandlung ab. Dieser Wandel muss klar alle Grenzen durchtrennen – Ost und West, Nord und Süd –, erstarrte Haltungen und Voraussetzungen auflösen, die letztlich selbstzerstörerisch sind. Wenn ich kurz und prägnant zusammenfassen soll, was die Botschaft des Buddha heute für uns enthält, während wir in das 21. Jahrhundert hinübergleiten, so ist es das:

Wir müssen erkennen, dass die Wunden, welche unsere Welt quälen, Symptome für die Wunden sind, welche unseren Geist peinigen.

Unsere Probleme, von der Kinderprostitution bis zur ökologischen Verwüstung, von der politischen Korruption bis zum Imperialismus der Weltkonzerne, sind in großen Lettern geschriebene Warnsignale der destruktiv verzerrten Ansichten und Werte, die so tief in unsere Herzen eingedrungen sind. Die lichte Seite der Botschaft des Buddha ist jedoch, dass sich die Menschenwesen ändern können. Sie werden nicht als hilflose Gefangene der finsternen Trübungen des Geistes festgehalten, sondern können sich durch Eingeständnis ihres Dilemmas, ihres Leids und ihrer Qual an die

langsame und schwere Aufgabe begeben, die Ursachen anzugehen, und damit beginnen, sich zu befreien.

Ganz sicherlich verdienen Ziele wie soziale Gerechtigkeit, Linderung der Armut, das Ende kommunaler Konflikte und der Schutz unserer natürlichen Umwelt einen Spitzenplatz in unserer Tagesordnung. Die Lehre des Buddha lässt uns aber erkennen, dass wir vernünftigerweise nicht erwarten können, diese gewaltigen sozialen Probleme zu lösen, solange wir in unserem persönlichen Leben in dem gleichen vertrauten Alltagstrott von Gier, Unachtsamkeit und Selbstsucht fortfahren. Um die Wunden unserer Welt zu heilen, müssen wir daran arbeiten, die Wunden unserer Herzen zu heilen, die tief verborgenen Wunden von Gier, Hass und Verblendung. Zugegeben, die Botschaft ist eine schwierige, denn innerer Wandel erfordert immer größere Anstrengungen als äußere Leistungen, besonders wenn der erste Schritt Selbstverständnis heißt. In der abschließenden Analyse ist es jedoch der einzige Ansatz, der funktionieren wird, und damit ist er ganz sicher unserer Aufmerksamkeit wert.

Ich möchte dieses Kapitel mit einigen Worten schließen, die sich ganz spezifisch auf den Zustand des Buddhismus innerhalb von Asien beziehen. Wenn wir auf die Lebensweise blicken, die heute im buddhistischen Asien im Aufstieg begriffen ist, so scheint es, dass der wahre Dhamma ganz schnell seinen Einfluss verliert. Es mag zwar eine Menge von Tempeln und riesigen Buddha-Bildnissen geben, die von Hügeln und Straßen auf uns herabblicken, und in all den größeren Städten und Orten sind Mönche zu sehen, jedoch ein Leben, das von Dhamma inspiriert und geleitet wird, auf moralische Rechtschaffenheit gegründet ist, auf liebende Güte und Mitgefühl, auf Respekt und Fürsorge für andere: All das sinkt in erschreckendem Maße ab. Um zu verhindern, dass der wahre Dhamma verschwindet, müssen radikale und weitsichtige Schritte unternommen werden.

Um den Dhamma auch in den kommenden Generationen lebendig zu erhalten, ist es äußerst wesentlich, Wege zu finden, welche der jungen Generation die Bedeutung der Lehre sichtbar machen. In Anbetracht der Art und Weise, wie

Buddhismus heute in Asien praktiziert wird, erscheint es, dass ein junger, gebildeter Mensch in ihm wenig mehr als ein System von Zeremonien und Riten sehen wird, nützlich vielleicht zur Erinnerung an die eigene kulturelle und ethnische Identität, aber mit nur wenig Bezug auf unsere gegenwärtigen Belange. Es liegt an der Jugend, dafür zu sorgen, dass der Buddhismus in die nächste Generation hinein überleben wird und dass er fähig bleibt, seine reichen Einsichten und spirituellen Praktiken der weltweiten Gemeinschaft anzubieten. Wenn wir die Jugend an den Materialismus verlieren und an den Kult der Maßlosigkeit, dann haben wir die Zukunft des Buddhismus verloren, und alles, was dann im günstigsten Fall noch überlebt, wird die äußere Kruste der Religion sein, aber nicht ihr wesentlicher Kern.

Um den Buddhismus erfolgreich am Leben zu erhalten, ist es erforderlich, dass der wahre spirituelle Kern des Dhamma aus den häufig beengenden und hemmenden institutionellen Hüllen herausgelöst wird. Vor allem verlangt diese Aufgabe, dass der Dhamma nicht als Grundlage für ethnische Identität oder kulturellen Stolz benützt wird, sondern als lebendiger Weg zu spiritueller Entwicklung und persönlicher Wandlung, der unsere fundamentalsten Haltungen, Ziele und Werte berührt. Nur wenn der Dhamma auf diese Weise angenommen wird, kann er dazu dienen, die Wunden in unserem eigenen Geist und Herz zu heilen, und nur durch die Heilung der Wunden im Inneren können wir uns der folgenschweren Aufgabe stellen, bei der Heilung der Wunden dieser Welt zu helfen.

2. Ein buddhistischer Ansatz zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung

In diesem Kapitel werde ich die Lehren des Buddha wie eine Lupe verwenden, durch welche die Vorstellungen von wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung, die in der Welt von heute vorherrschen, zu untersuchen sind. Wenn, wie ich behaupte, ein buddhistisches Entwicklungsmodell mit dem vorherrschenden grundlegend unvereinbar ist, dann ist es wichtig, die Gründe zu verstehen, warum das so ist. Ich werde daher von einem buddhistischen Standpunkt aus zuerst das Entwicklungsmodell untersuchen, welches gegenwärtig von den meisten führenden Wirtschaftswissenschaftlern und Sozialanalytikern unterstützt wird. Nachdem ich die Mängel dieses Modells aufgezeigt habe, werde ich dann einige Richtlinien für ein alternatives Programm wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung skizzieren, das auf buddhistischen Prinzipien basiert. Nachdem ich von meiner Ausbildung her kein Wirtschaftswissenschaftler bin und auf diesem Gebiet wirklich nur geringe Kenntnisse besitze, können meine Kommentare nur sehr allgemein gefasst sein, aber solange sie mit den spirituellen und ethischen Prinzipien des Dhamma in Einklang stehen, können auch allgemeine Vorstellungen eine Hilfe sein.

Die Vorstellung von wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung ist ja heute zum einigenden Ruf der Politiker, Wirtschaftslenker und politischen Planer rund um den Globus geworden. Diese Vorstellung übt daher einen gewaltigen Einfluss auf das Leben aller Menschen aus, sowohl auf der persönlichen Ebene wie auch als bestimmender Faktor der Sozialpolitik. Obwohl die buddhistischen Texte bestimmte Prinzipien vorschreiben, um die Menschen bei ihren wirtschaftlichen und sozialen Aktivitäten zu leiten, so haben die Vorstellungen von wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung, welche in den Formulierungen gegenwärtiger Politik dominieren, keine genauen Parallelen in den früheren Epochen. Um also unser Thema angemessen abzuhandeln, ist es nicht genug, nur die kanonischen Texte anzuhören. Wir müssen vielmehr die Inhalte solcher Vorstellungen von wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung in ihrer Auswirkung auf die heutige Sozialpolitik offenlegen. Dann müssen wir die vom Dhamma angebotenen profunden Perspektiven als Werkzeug nützen, um sie abzuwägen und ihren Wert einzuschätzen.

Das gegenwärtig von den meisten in Entwicklung begriffenen Nationen angestrebte Ziel wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung wird durch ein Modell bestimmt, welches vom Westen, insbesondere den Vereinigten Staaten, vertreten wird. Politische Führer und Geschäftsmagnaten im Osten wie im Westen setzen voraus, dass das westliche Wirtschaftssystem den Standard darstellt, dem der Rest der Welt zu folgen hat, der das Allheilmittel für die beharrlichsten sozialen Probleme der Menschheit darstellt – für Armut, Gewalt und Ungerechtigkeit. Das Wort „Entwicklung“ impliziert eine Skala, auf der den Ländern gemäß ihrem relativen Erfolg beim Erfüllen dieses Ideals ein Rang erteilt wird. Jene Länder, die das Ideal erfolgreich in die Tat umsetzen, werden entwickelt genannt; jene, die diesen Grad noch nicht geschafft haben, nennt man unterentwickelt. Als selbstverständlich wird vorausgesetzt, dass sich alle Länder auf einer einzigen Spur in die gleiche Richtung bewegen, der Westen voraus und der Rest der Welt sich damit abmühend, aufzuholen.

Das Charakteristischste eines entwickelten Landes wird in diesem Sinne nahezu ausschließlich durch seine Wirtschaft bestimmt. Unter einem entwickeltem Land versteht man eines, in welchem die Wirtschaft durch die Anwendung von Hochtechnologie bei der industriellen Produktion und kommerziellen Dienstleistung angetrieben wird. Die Leistungskurve der Entwicklung wird durch eine vertikale und eine horizontale Achse definiert: Die vertikale Achse wird von der Innovation in Techniken und Produkten gebildet, die horizontale Achse ist die Erweiterung von Produktion und Vertrieb. In einer derartigen Gesellschaft wird der Rest der sozialen Ordnung der Wirtschaft in einem Maße untergeordnet, dass es ihr möglich ist, mit maximaler Effizienz zu funktionieren. Die Vernunftgründe, die angeführt werden, um diese Form sozialer Organisation zu erklären, sind, dass eine leistungsfähige Wirtschaft, gekennzeichnet durch Massenproduktion und ein weites Vertriebsnetz, das unverzichtbare Mittel bildet, um allgemeinen Wohlstand voranzubringen. Ihre Fürsprecher behaupten, dass die beständige Steigerung des Produktions- und Vertriebsniveaus überquellenden Reichtum schaffen wird, der schließlich bis zu allen durchsickert und damit sicherstellt, dass jeder seinen Anteil vom Kuchen bekommt.

Auf dieser theoretischen Grundlage hat der Westen seit den Tagen der industriellen Revolution unkontrolliertes wirtschaftliches Wachstum verfolgt und der Rest der Welt hat sich, in Ehrfurcht vor dem enormen technischen Geschick und materiellen Reichtum des Westens, dazu entschlossen, seinem Beispiel zu folgen. Dieses Modell hat die Führer der asiatischen Länder in der gesamten buddhistischen Welt so tief beeindruckt, dass sie sich, wie es scheint fast ohne Ausnahme, zur Entwicklung einer Wirtschaft verpflichtet haben, die auf industrielle Produktion und die Anwendung von Hochtechnologie ausgerichtet ist. Es ist daher für jene, welche für die Lenkung der Zukunft des Buddhismus in diesen Ländern verantwortlich sind, von größter Wichtigkeit, dieses Modell in seinen zahlreichen Verzweigungen zu betrachten.

Eine detaillierte Untersuchung dieser Konzeption von wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung würde ja eine ausführliche Abhandlung erfordern, ich beabsichtige aber in dieser kurzen Präsentation nur zwei kurze Fragen zu stellen. Erstens: Ist es dem Rest der Welt wirklich möglich, dem westlichen Modell nachzueifern? Zweitens: Wenn es möglich ist, ist es für uns denn wirklich wünschenswert, diesen Weg einzuschlagen? Die erste Frage ist völlig unabhängig von einer buddhistischen Sichtweise, da sie Betrachtungen beinhaltet, die sich nicht um eine spezielle religiöse Haltung drehen. Die zweite Frage involviert sehr wohl eine buddhistische Betrachtungsweise und fragt, ob der westliche Ansatz zur Entwicklung mit dem Geist, der die Lehre des Buddha erfüllt, wahrhaftig kompatibel ist.

Ist es für alle machbar?

Die erste Frage ist sehr einfach zu beantworten. Es ist dem Rest der Welt nicht nur unmöglich, dem Entwicklungsweg des Westens zu folgen, sondern es ist der westlichen Wirtschaft (und den neuerlich industrialisierten Ländern) praktisch nicht mehr möglich, noch viel länger auf diesem Geleise weiterzufahren, ohne alle zu gefährden. Das Streben nach wirtschaftlicher Entwicklung mittels Hochtechnologie und Industrialisierung hatte Auswirkungen im Gefolge, die uns an den Rand der

Katastrophe brachten und nun genau die Versorgungssysteme zu untergraben drohen, von welchen das empfindende Leben abhängt.

Die menschliche Wirtschaft ist aber nicht in einem unbegrenzten Raum tätig, der einen unerschöpflichen Vorrat an Ressourcen liefern kann. Sie arbeitet vielmehr in einem geschlossenen, begrenzten und äußerst zerbrechlichen Ökosystem. Wenn sich die Wirtschaft ausdehnt, so tut sie das, indem sie immer mehr von den Rohstoffgrundlagen des Ökosystems in sich aufnimmt und dafür dasselbe mit seinem Müll belastet. Das Ökosystem ist auf 100 Prozent begrenzt, darüber hinaus kann nicht konsumiert werden. Aber lange bevor die menschliche Wirtschaft diese Grenze erreicht, überschreitet sie eine Schwelle, hinter welcher das feine Gewebe des Ökosystems so schwer geschädigt wird, dass es höhere Lebensformen nicht länger aufrechterhalten kann.

Wir sind dieser Schwelle vielleicht schon sehr nahe; wir haben keine sichere Methode, es im Voraus zu wissen, und da natürliche Systeme sich von unten her ganz langsam zersetzen können, wird die abschließende Katastrophe womöglich nicht sofort sichtbar. Mit der im nächsten halben Jahrhundert zu erwartenden 50%igen Zunahme der Weltbevölkerung ist zwangsläufig die Steigerung der Umweltbelastung auf ein noch gefährlicheres Niveau verbunden, welches zudem durch die globale Jagd nach wirtschaftlichem Wachstum weiter erhöht wird. Für die Länder der dritten Welt ist es nicht nur rücksichtslos und unverantwortlich, der Straße ausgedehnter industrieller Produktion zu folgen, sondern unser reines Überleben als Spezies wird erfordern, dass wir unnachgiebigen Druck auf den Norden ausüben, ganz drastisch das gegenwärtige hohe Produktions- und Konsumniveau zu beschneiden und neue Modelle ökonomischer Organisation anzunehmen, die für die ökologische Gesundheit der Welt förderlicher sind.

Ist es überhaupt wünschenswert?

Die zweite von mir gestellte Frage nimmt (entgegen den Tatsachen) an, dass das westliche Modell wirtschaftlicher Entwicklung ökologisch machbar ist, und fragt, ob

es aus buddhistischer Sicht denn noch wünschenswert ist. Sobald wir gesehen haben, dass dieses Modell die wirtschaftliche Katastrophe bedeutet, könnte es als unnötig erscheinen, diese Frage überhaupt zu stellen. Das wäre tatsächlich der Fall, wenn die Menschen wirklich so vernünftig wären, wie sie es vorgeben, doch so wie die Motten von einer Flamme angezogen werden, scheinen unsere Führer und politischen Planer immer noch vom ökonomischen Wachstum als der besten Lösung für die gewichtigen sozialen Probleme, die so schwer auf ihren Ländern lasten, angezogen zu werden. Daher ist eine kurze Besprechung dieser Frage doch wünschenswert.

Ich würde ganz kurz zur Beantwortung sagen, dass das westliche Modell nicht wünschenswert ist, auf Grund seiner unausweichlichen ökonomischen, sozialen und kulturellen Konsequenzen, die, aus buddhistischer Perspektive, unmissverständlich verderblich sind. Lasst uns jede Kategorie nacheinander untersuchen.

(a) Ökonomisch. Die Vertreter des globalen Kapitalismus befürworten beständiges Wachstum als Mittel zur Überwindung von Armut und zur Absicherung allgemeinen Wohlstands. Der Spruch, der diese konventionelle Weisheit ausdrückt, lautet „die steigende Flut wird alle Boote heben“. Nach mehr als 50 Jahren unablässiger globaler Entwicklung finden wir jedoch, dass die Kluft zwischen Arm und Reich breiter als je zuvor ist und fast im Gleichschritt mit dem Grad des wirtschaftlichen Wachstums zunimmt. Die Kluft hat sich erweitert zwischen den reichen und armen Nationen der Welt und auch zwischen den Reichen und Armen innerhalb der meisten Nationen dieser Welt. Im Verlauf des letzten halben Jahrhunderts hat sich das wirtschaftliche Wachstum um das Fünffache ausgedehnt, der internationale Handel um das Zwölfwache und direktes ausländisches Investment um das 24- bis 36fache. Dennoch lebt heute ein größerer Anteil der Weltbevölkerung unterhalb der Armutsgrenze als jemals zuvor. Die Bevölkerung des Nordens, die sich auf 20 Prozent der Welt insgesamt beläuft, erhält 80 Prozent des Welt-Einkommens, während die unteren 20 Prozent nur 1,4 Prozent bekommen. Die Einkommen der oberen 20 Prozent sind zusammen 60-mal größer als jene der unteren 20 Prozent;

das ist doppelt so viel wie 1950, wo sie nur 30-mal größer waren. Kurz gesagt, das wirtschaftliche Wachstum von 50 Jahren hat nicht den universellen Wohlstand gebracht, der mit so glänzenden Phrasen in Aussicht gestellt wurde. Im Gegenteil, der erzielte Reichtum floss nur einer winzigen Minorität zu, den Großkonzernen und der Finanzelite, während eine steigende Zahl von Menschen, und jetzt auch im Westen, immer tiefer in Ungewissheit und Armut versinkt.

(b) Sozial. Die sozialen Auswirkungen der industriellen Wachstumswirtschaft sind genauso trostlos. Eine traditionelle buddhistische Gesellschaft wird durch ein hohes Maß an sozialem Zusammenhalt und einen starken Gemeinschaftssinn charakterisiert, ihre Mitglieder sind in einem vielfältigen Beziehungsgewebe von der Familie aufwärts verbunden, was einen tiefen Sinn von persönlichem Halt vermittelt. Die meisten Leute verdienen ihren Unterhalt in der Landwirtschaft, durch Handwerk und Handel im Kleinen, Berufe also, welche sie in direkten Kontakt mit jenen bringen, die ihre Produkte kaufen und verbrauchen. Spirituelle Führung kommt vom Sangha, dem Orden der Mönche und Nonnen, welche der Laiengesellschaft nicht nur die Lehren des Buddha vermitteln, sondern auf dem Gipfel der zivilen Gesellschaft als lebendige Vorbilder der spirituellen Tugenden stehen, die benötigt werden, um das höchste Ziel, Nibbana, zu gewinnen.

Die Marktwirtschaft tritt auf, beginnend mit der Kolonialzeit, und das komplexe Gewebe der existenziellen Beziehungen wird zu einem Wirrsal verdreht. Kleine Farmen werden zu Gunsten großer Güter aufgelöst, die Feldfrüchte für den Verkauf auf dem globalen Markt anbauen. Kleine Industriebetriebe werden durch das Erscheinen der übernationalen Konzerne in den Ruin getrieben, Kunsthandwerker werden durch billige in Massen hergestellte Waren überflüssig, der kleine Einzelhändler wird durch die Ausbreitung der Supermärkte und Ladenketten in den Bankrott getrieben.

Indem den Leuten ihr Land und die Geschäfte weggenommen werden, schwillt die Arbeitslosigkeit an und große Mengen strömen in die Städte, auf der Suche nach Beschäftigung in den Fabriken und nach Unterkunft in den sich ausbreitenden Slums. Dort plagen sie sich in langen Stunden für geringen Lohn mit langwierigen

Tätigkeiten ab, manchmal auch unter gefährlichen Umständen. Von den Auswirkungen der Marktwirtschaft getroffen, werden die engen Bande der Gemeinschaft plötzlich zerrissen. Dieser Schlag kann traumatische Wirkung zeigen. Die Leute finden sich in einer See des Misstrauens dahintreibend, wenn die engen persönlichen Bindungen, einst so charakteristisch für die traditionelle Gesellschaft, der kalten unpersönlichen Konfrontation zwischen namenlosen Gesichtern in der Menge weichen. Statt zur Förderung des gemeinsamen Wohls zu kooperieren, werden die Leute ganz subtil gezwungen, miteinander in einem brutalen Überlebenskampf zu wetteifern, der nur zu gewinnen ist, indem man andere zum eigenen Vorteil zurechtbiegt.

Auch die Familienbeziehungen zerfallen: Zuerst löst sich die einst eng geknüpfte ausgedehnte Großfamilie in die in sich geschlossenen Kleinfamilien auf; dann teilt sich die Kleinfamilie ihrerseits auf, zerbrochene Ehen bleiben zurück, einsame Singles und emotional geschädigte Kinder. Die erniedrigende Natur dieses Sozialsystems wird, im Norden wie auch im Süden, in den heute vorherrschenden Symptomen des Niedergangs klar ersichtlich: Heimatlosigkeit, wachsende Kriminalität, Prostitution und Missbrauch von Kindern, Selbstmord, verbreiteter Alkoholismus und Drogensucht.

(c) Kulturell. In den traditionellen buddhistischen Gesellschaften wird die Beschäftigung mit dem Ansammeln von Reichtum und Gütern dem Streben nach ethischen und spirituellen Werten untergeordnet. Der Dhamma, als unvergleichlicher Führer im Denken und Handeln, fördert Qualitäten wie Einfachheit, Zufriedenheit, Freigebigkeit und Selbstaufopferung. Weisheit wird höher geschätzt als bloße Cleverness, moralische Reinheit höher als Reichtum und Status. Doch mit dem Erstehen der industriellen Wachstumsgesellschaft ändert sich alles, der Drang, Dinge zu erwerben, zu besitzen und zu konsumieren, wird zu einem tyrannischen Herrn, dessen Bedürfnisse unerbittlich sind.

Die Notwendigkeit, jene Verhaltensweisen aufzulösen, welche die traditionelle buddhistische Kultur begleiten, ist in der Logik des globalen Kapitalismus enthalten,

und es wäre naiv zu erwarten, dass sich eine Reform ergeben könnte, indem man den Großkonzernen einfach buddhistische Regeln injiziert. Der Antriebsmotor der Konzernwirtschaft ist die Erfordernis wachsender Gewinne, und um dieses Ziel zu erreichen, muss sie methodisch all die traditionellen Werte unterminieren, welche den Erwerbsdrang schwächen. Die Führerschaft der Konzerne muss das aber nicht mit einem regelrechten Angriff vollbringen, denn im Allgemeinen unterstützen sie ja moralische Werte. Doch durch die subtile Manipulation der Wahrnehmung der Leute und ihrer Denkweise auf unterschwelliger Ebene verwandelt sie das System der Konzerne allmählich in Konsumenten, deren Leben sich um den unbehinderten Erwerb und Genuss von technologisch produzierten Waren dreht. Die anfälligste Zielgruppe sind junge Menschen, die dazu ermutigt werden, eine eigene Kultur zu entwickeln, in welcher die Popularität und der Status davon bestimmt werden, was sie besitzen, tragen, singen und essen.

Vielfältig sind die Wege dieser Invasion. Sie schließen Fernsehen ein, das Kino, Videos und Musik, wodurch die Ausbreitung einer globalen Monokultur genährt wird, in der alle traditionelle Vielfalt verschwindet. Ladenketten und Verkaufssarkaden tragen auch dazu bei und liefern die für einen hohen Status wesentlichen Güter. Das unmittelbarste Angriffsmedium ist jedoch die Werbeindustrie, die in den Geist der Leute die feste Überzeugung einpflanzt, dass der vorherrschende Lebenszweck nichts anderes ist, als ohne die Notwendigkeit von Skrupeln oder Hemmungen Dinge anzuschaffen und zu genießen.

Buddhistische Leitlinien zur Entwicklung

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt in der Geschichte ist es schwierig, einen wohl entworfenen, praktischen Plan zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung anzubieten, der seinen Wert schon bewiesen hat. An der Schwelle des dritten Jahrtausends stehend, betreten wir eine neue Front, wo wir neue Lösungen für gewaltige Probleme bloß auf der Basis von Versuch und Irrtum erarbeiten müssen. Es ist jedoch klar genug, dass wir, während die globale Industriewirtschaft die Welt an den Rand der Katastrophe treibt, keine andere Wahl haben, als machbare

Alternativen zu erdenken. Die Suche nach neuen Modellen wird aber in verschiedenen Bereichen schon mit Fleiß betrieben. Im Folgenden werde ich einige einfache Leitlinien für ein buddhistisches Entwicklungskonzept aufzählen.

Die erste Aufgabe des Buddhismus wäre, die seltsame Umkehr der Logik rückgängig zu machen, welche im Kern des Entwicklungsmodells vom industriellen Wachstum liegt. Wenn wir dies Modell im Lichte der Lehre des Buddha betrachten, wird sofort offenbar, dass es auf einem extremen Grad der Abstraktion von der konkreten Realität gelebter Erfahrung beruht. Diese Abstraktion vollzieht sich in zumindest zwei Stufen. Zuerst wird die Wirtschaft, die in traditionellen Kulturen in der sozialen Ordnung eine untergeordnete Stellung einnimmt, aus den ihr angemessenen Grenzen entfernt und als das Hauptkriterium zur Beurteilung des Wohlergehens der Gesellschaft herangezogen.

Dann, als wäre das noch nicht genug, wird die Gesundheit der Wirtschaft ausschließlich in quantitativen Größen betrachtet, mittels solcher Indikatoren wie dem Bruttonationaleinkommen oder dem Bruttoinlandprodukt. Diese Indikatoren messen lediglich den Gesamtumsatz eines Landes an monetären Gütern und Leistungen. Sie sagen überhaupt nichts aus über die qualitative Natur der ausgetauschten Güter und Dienstleistungen; sie berücksichtigen die sozialen und ökologischen Kosten wirtschaftlicher Entwicklung nicht; und sie sagen nichts aus über die Verteilung des erzielten Gewinns unter der Bevölkerung eines Landes. Eine kurzsichtige Fixierung auf die Stärkung des Bruttoinlandprodukts nimmt jedoch überall die Aufmerksamkeit der politischen Planer gefangen und steuert somit die Entwicklung wirtschaftlicher und sozialer Politik in praktisch allen Ländern auf Erden. Diese eingeschränkte Sichtweise begünstigt ein zweifaches Parasitentum, indem nämlich die Wirtschaft zum Parasiten der Sozialordnung wird und beide zusammen am empfindlichen Ökosystem des Planeten nagen.

Die Vier Edlen Wahrheiten des Buddha versehen uns mit einem mächtigen Instrument, die Ursachen und Auswirkungen dieser verzerrten Sichtweise zu diagnostizieren. Die Ursache ist Unwissenheit, die Dinge also nicht so zu sehen,

wie sie wirklich sind, was der Entwicklung von Begehren ein weites Feld einräumt und ganze Gesellschaften unter seine Herrschaft bringt. Wo es Begehren gibt, da folgt, wie wir von den Vier Wahrheiten wissen, zwangsläufig Leid, und dies wird reichlich bestätigt, wenn wir die Trümmer betrachten, welche das globale Entwicklungsrennen hinterlässt.

Das fundamentale Konzept, welches jedem buddhistischen Ansatz zu wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung zu Grunde liegen muss, ist „Dhamma“, das natürliche, eigenständige Gesetz der Gerechtigkeit und Wahrheit, welches der Buddha durch seine Erleuchtung erkannte und in seiner Lehre mitgeteilt hat. Der Vorrang des Dhamma bedeutet, dass Wirtschafts- und Sozialpolitik vom Anfang bis zum Ende durch ethische Normen bestimmt werden müssen. Diese Normen sind aber nicht einfach Gegenstand subjektiver Beurteilung und damit persönlich und relativ, sondern reale, unwandelbare Gesetze, die unmittelbar im Daseinsgeflecht festgeschrieben sind. Dies impliziert aber nicht, dass es nur eine unveränderliche Form sozialer und wirtschaftlicher Organisation gibt, die für alle Menschen unter allen Umständen gültig ist. Sondern eine breite Palette an Alternativen ist möglich, so vielfältig wie natürliche Landschaften; damit ein solches System jedoch zu wahren menschlichen Wohlergehen beiträgt, muss es auf solide ethische Prinzipien gegründet sein, welche die Menschen ermutigen, in ihrem Leben nach moralischer Integrität zu streben. Ein Sozialsystem, das wider den Dhamma läuft, das unethisches Verhalten ermutigt oder billigt, bringt zwangsläufig verbreitetes Elend und Armut hervor, aber nicht nur für die menschlichen Wesen, sondern für die gesamte natürliche Ordnung. Den konkreten Beweis dafür können wir in unseren Tagen im weltweiten Kapitalismus sehen. Auf der Idee gründend, dass Selbstsucht, Gier und ungebremster Konsum die Schlüssel zum Fortschritt sind, treibt dieses Narrenschiff beständig auf die globale Katastrophe zu.

Aus der zentralen Stellung des Dhamma innerhalb der Sozialordnung ergeben sich zwei ergänzende Prinzipien; eines bezieht sich speziell auf den wirtschaftlichen Bereich, das andere auf die soziale Sphäre. Das Prinzip, welches den wirtschaftlichen Bereich regieren sollte, ist „die Regel der Genügsamkeit“, was ganz

einfach bedeutet, dass man weiß, genug ist eben genug. Die Regel der Genügsamkeit ist sowohl eine Politik mentaler Hygiene, die zum psychischen Gleichgewicht beiträgt, als auch eine Politik ökologischer Weisheit, welche zum Erhalt der natürlichen Umgebung dient. In beiderlei Hinsicht fördert diese Regel eine gesunde Ökonomie in der wörtlichen Bedeutung von: „Hauswirtschaft“, die klarsichtige Ordnung in unserem inneren Haus des Geistes und in unserem äußeren Haus, der natürlichen Welt.

Als ein Gebot mentaler Hygiene beruht die Regel der Genügsamkeit auf der Einsicht, dass menschliche Bedürfnisse einer abgestuften Ordnung unterliegen – wie ich in Kürze erklären werde – und dass es bei der Deckung des materiellen Bedarfs einen Sättigungspunkt gibt, dessen ständiges Überschreiten schädlich wird. Das bedeutet aber nicht, dass wir jetzt alle asketische Lebensweisen annehmen müssen und uns sogar die unschuldigen Vergnügungen des Lebens versagen sollten. Es bedeutet aber sehr wohl, sobald die Leute sich Besitztümer anzueignen suchen und Sinnesfreuden über das natürliche Maß hinaus genießen wollen, dass sie dies auf Kosten anderer Bedürfnisse, sozialer wie spiritueller, tun, die genauso wichtig zu ihrer Erfüllung sind. Sie verletzen damit ein Gesetz der menschlichen Natur und bewirken Schaden für sich selbst und jene, die Opfer ihrer Habsucht werden.

Als eine Politik ökologischer Weisheit lehrt uns die Regel der Genügsamkeit, dass dem wirtschaftlichen Wachstum Grenzen innewohnen, welche durch die unüberschreitbare Begrenztheit des Ökosystems diktiert werden. Über diese Grenzen hinaus betrieben, wird das wirtschaftliche Wachstum zum Parasiten für die menschliche Gesundheit, physisch wie mental, und auch für die regenerativen Fähigkeiten der Natur. Auf unsere heutige Situation angewandt, lehrt uns dies Prinzip, dass Wirtschaftswachstum, im Sinne von beständiger Produktionsausweitung und zwanghafter technologischer Neuerung, genau das ist, was wir *nicht* brauchen. Unsere Wirtschaft ist schon groß genug, viel zu groß, und unsere Technologien zu raffiniert, zu mächtig und zu sehr mit moralischen Risiken, für so fehlbare Wesen wie wir, belastet. Was wir am meisten benötigen, ist ein Verringern

auf Stromlinienform und kleineres Maß: Also Beschneiden der Produktion von Waffen, von Industrien, die sich unwirtschaftlichen Luxusgütern widmen, und von auffälliger Verschwendung als Antriebsmotor der Wirtschaft. Stattdessen benötigen wir qualitative Verbesserungen, um unsere Technologien bescheidener und humaner zu machen, gutartiger für die gesamte Biosphäre. Vor allem aber brauchen wir größeres Gewicht auf ökonomischer und sozialer Gerechtigkeit, sodass keiner auf einen fairen Lebensstandard verzichten muss.

Das Prinzip, welches soziale Aktivitäten leiten sollte, ist die Regel der Kooperation und Harmonie. Kooperation muss jedoch von ethischer Motivation durchdrungen und beseelt sein. Die Kooperation zwischen Supermächten, um die globale politische Ordnung gemäß ihren eigenen selbstsüchtigen Interessen zu dominieren, ist aber nicht die Kooperation, welche wir brauchen; die Fusionen, Konzernübernahmen und Geschäftskartelle die gebildet werden, um die Weltwirtschaft zu kontrollieren, sind nicht die Art von Kooperation, die dem Dhamma entspricht. Unsere gegenwärtige soziale Ordnung fördert ja eher den Wettbewerb als die Kooperation; und das heute kursierende Schlüsselwort ist Wettbewerbsfähigkeit. Eine solche Gewichtung muss zwangsläufig Konflikte und Ablehnung hervorrufen und zertrennt das Sozialsystem in eine Vielzahl von Splittergruppen. Eine auf den Dhamma gegründete Gesellschaft erkennt, dass jede Person darauf zielen sollte, das Wohl der größeren Gemeinschaft, der sie angehört, zu fördern und zumindest niemals private Erfüllung auf Wegen zu suchen, welche anderen Schaden zufügen. Dieses Ideal ist wunderschön zusammengefasst in den „sechs Prinzipien der Harmonie und des Respekts“, welche der Buddha den Sangha lehrte: liebende Güte in Gedanken, Worten und Taten; Gewinne gerecht teilen; einen gemeinsamen Moralkodex befolgen; gemeinsam befreiende Ansichten pflegen.

In einem buddhistischen Ansatz zu wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung sollte das primäre Kriterium, welches die Entwicklung einer Politik zu beherrschen hätte, das Wohlergehen der Mitglieder einer Gesellschaft sein, und dieses Wohlergehen müsste in seiner Gesamtheit gesehen werden, also ein weites Feld an Faktoren

berücksichtigen. Der Wirtschaft würde der ihr zukommende Platz angewiesen, als untergeordnete Domäne, eingebettet in das weitere Sozialsystem; das Sozialsystem wiederum würde als integraler Bestandteil des gesamten Ökosystems angesehen, der unverzichtbaren Grundlage für alles Leben. Auf diese Weise würde wirtschaftliche Entwicklung auf Wege geleitet, welche die Gesundheit und das Wohlergehen der Sozialordnung fördern, ohne die natürlichen Systeme, innerhalb welcher die menschliche Gesellschaft angesiedelt ist, zu schädigen. Eine buddhistische Sozialpolitik würde vielmehr die Wichtigkeit der Erhaltung der natürlichen Umgebung erkennen, nicht nur als Ressource für die beständige Versorgung der menschlichen Wirtschaft, sondern als ein positives Gut, sowohl als inneren Wert, aber auch in Bezug auf die ästhetische Bereicherung und psychische Ganzheit ihrer Mitglieder.

Die Gesellschaft ihrerseits muss als eine Abstraktion der individuellen menschlichen Wesen erkannt werden, welche ja die soziale Ordnung bilden. Wenn wir daher von der Verbesserung des Wohlbefindens der Gesellschaft sprechen, heißt das letztlich, dass Sozialpolitik danach streben muss, das Wohlbefinden der einzelnen Individuen zu fördern. Wie wir es aber anfangen, das Wohlergehen der Leute zu fördern, hängt davon ab, wie wir die menschliche Natur sehen. Wenn wir ein materialistisches Bild von der menschlichen Natur haben, dann werden sich unsere Anstrengungen primär darauf richten sicherzustellen, dass ihre materiellen Bedürfnisse erfüllt werden, und wir werden keinen Grund sehen, auch noch auf andere Faktoren zu achten. Haben wir jedoch eine mehr spirituelle Vorstellung von der menschlichen Natur, dann werden wir wahrnehmen, dass über den materiellen Wohlstand hinaus auch noch andere Bedürfnisse zu erfüllen sind.

Die Lehren des Buddha bieten eine weitreichende Vorstellung von der menschlichen Person als komplexer Einheit mit verschiedensten Bedürfnissen, die alle erfüllt werden müssen, um Glück und Wohlbefinden zu gewährleisten. Diese Bedürfnisse bilden eine klar gegliederte Hierarchie unterschiedlicher Gewichtung, die wir hier als dreistufig ansehen könnten. Die Basis dieser Stufen ist das physische Bedürfnis nach den lebensnotwendigen Dingen: Kleidung, Nahrung,

angenehme Wohnung, medizinische Versorgung, Transportmittel, Energie, Werkzeuge und so weiter. Die nächste Stufe bilden soziale Bedürfnisse: Bildung, Familie, Freundschaft und persönliche Vertrautheit, Teilnahme an einer Gemeinschaft und sinnvolle Arbeit. Auf der höchsten Stufe stehen die spirituellen Bedürfnisse: moralische Rechtschaffenheit, mentale Entwicklung und weises Verständnis der wahren Natur des Lebens.

Eine von buddhistischen Prinzipien bestimmte Sozialordnung würde Möglichkeiten zur Befriedigung all dieser Bedürfnisse schaffen und dafür sorgen, dass niemand bei seinen Bestrebungen, ein zufriedenes Leben zu führen, frustriert wird. Eine buddhistische Sozialordnung würde damit beginnen, sicherzustellen, dass alle Mitglieder der Gesellschaft in der Lage sind, ihren materiellen Bedarf zu decken. Weil aber die buddhistische Lehre die Bedürfnisse unterschiedlich wertet, fördert sie die enge Fixierung auf materielle Anschaffungen und sinnliche Genüsse nicht, die für unsere zeitgenössische Kultur so charakteristisch sind. Indem er darauf hinweist, dass das krasse Streben nach Luxus und Überfluss die Wurzel und Ursache von Leid ist, ermutigt der Buddhismus zur Zurückhaltung, Einfachheit und Zufriedenheit. Durch das Lob der Großzügigkeit als fundamentaler Tugend und Kennzeichen einer überlegenen Person fördert er die breite Verteilung grundlegender, notwendiger Dinge, sodass keiner Mangel erleiden muss.

Für den Buddhismus liefert die Gewährleistung der materiellen Versorgung jedoch nur den Ausgangspunkt für die Verfolgung höherer Ziele. Nachdem die Menschen soziale Wesen sind, die ganz natürlich zu gemeinsamem Tun zusammenkommen, heißt das, dass eine von buddhistischen Prinzipien geleitete Sozialordnung primär aus kleinen Gemeinwesen bestehen würde, in der jedes Mitglied einen effektiven Beitrag leisten kann. Nur kleine soziale Gemeinwesen können die Leute vor dem beunruhigenden Abgrund der Bedeutungslosigkeit bewahren, welche im modernen Stadtleben so verbreitet ist. Aus buddhistischer Perspektive müssen die riesigen, verschmutzten Megastädte und unpersönlichen Bürokratien, so charakteristisch für unser Zeitalter, als Abweichungen von der natürlichen Ordnung, welche zum wahren menschlichen Wohlergehen beiträgt, angesehen werden. Sie sind eine

Verhöhnung unseres angeborenen Verlangens, an der Gemeinschaft teilzuhaben. Die örtlichen Gemeinwesen würden sich im Einklang mit buddhistischen Prinzipien auf die ausgedehnten Familien als primärer Einheit sozialer Integration konzentrieren. Die Familie würde durch buddhistische Ansichten und Werte geleitet, die sie von einer Generation zur nächsten weitergeben würden. Das Modell für das gesamte Geflecht sozialer Beziehungen würde durch die großartige Sigalovad-Sutta (Digha Nikaya Nr. 31) geliefert, in welcher der Buddha detailliert die gegenseitigen Pflichten von Eltern und Kindern, Eheleuten, Arbeitgebern und Angestellten, Freunden, Lehrern und Schülern, Mönchen und Laien definiert.

Die verträglichste Wirtschaft für ein solches Modell sozialer Organisation würde im kleinen, lokalen Maßstab ablaufen, unter Verwendung einfacher Technologien, welche die natürlichen Ressourcen nicht erschöpfen. In so einer Wirtschaft würde die Produktion in erster Linie auf den örtlichen Verbrauch ausgerichtet sein, sodass es zu direktem Kontakt, von Angesicht zu Angesicht, zwischen Produzenten und Verbrauchern käme. Man müsste Modalitäten erarbeiten, um die Integration der kleinen örtlichen Ökonomien in die weitere nationale und globale Wirtschaft zu bewirken, der Antriebsmotor des gesamten Systems wäre jedoch die Förderung des materiellen und sozialen Wohlergehens und nicht kommerzieller Profit und ungebremste Expansion.

Doch selbst eine florierende Wirtschaft und eine harmonische Sozialordnung können das tiefste Bedürfnis des menschlichen Herzens nicht befriedigen: das Bedürfnis nach einem Lebenssinn, einem letzten Ziel, um welches sich unser Leben drehen soll, und einem Leitweg durch das Dickicht schwieriger Entscheidungen. Dieses Bedürfnis kann nur durch Religion gedeckt werden: Religion aber nicht als Band, welches den Sinn für kommunale Identität verstärkt, nicht als Erbe von traditionellen Ritualen und Glaubensinhalten, sondern als reiner Pfad der Selbstverwandlung, der sich einer transzendenten Realität öffnet. Nachdem in der Daseinshierarchie diese Realität den höchsten Platz beansprucht, folgt daraus, dass es in der Hierarchie der Werte die spirituellen Werte sind, welche unseren tiefsten Respekt erfordern.

Rein spirituelle Werte existieren aber nicht in einer auf sich selbst begrenzten eigenen Domäne, vom Rest des Lebens abgeschnitten. Vielmehr quellen sie hervor und durchdringen alle anderen Aspekte unserer Existenz, tragen sie in einer vereinigenden Sicht und steuern sie in Richtung des höchsten Gutes. In einer stabilen und gesunden Sozialordnung wird spirituelle Weitsicht die Bildung ökonomischer und sozialer Politik leiten und sicherstellen, dass diese nicht schon bei weltlichen Zielen stehen bleibt, sondern über sich hinaus auf die Dimension der Transzendenz zielt. In einer überwiegend buddhistischen Gesellschaft ist Nibbana das höchste Gut, und das wirtschaftliche und soziale Leben würde als sich anbietende Gelegenheit angesehen, dem Nibbana näher zu kommen. Wenn auch das Endziel nur für jene erreichbar sein mag, die sich auf den strengen Pfad der Entsagung begeben, so reicht der buddhistische Weg doch hinab bis in den tiefen Schmutz des Alltagslebens und sagt klar und präzise, welche Schritte benötigt werden, um in die Richtung des letzten Zieles voranzuschreiten. In einer buddhistischen Sozialordnung würde daher das endlose Ringen um weltliches Überleben nicht bloß als eine Folge technischer Probleme betrachtet, die eine technologische Lösung brauchen, sondern als eine Gelegenheit, die Tugenden von Geist und Herz zu kultivieren, welche zum Höchsten führen. Das zeigt uns die höchste Bedeutung von Entwicklung für eine buddhistische Gesellschaft: die Entwicklung nämlich von Moral, Konzentration und Weisheit, die in Erleuchtung gipfelt und in der Befreiung vom Leid.

Eine echte buddhistische Sozialordnung würde versuchen, ihren Mitgliedern diese Aussicht durch den Unterhalt eines Sangha, einer Gemeinschaft Verzicht übender Mönche und Nonnen, zu eröffnen und für deren materielle Versorgung aufzukommen. Diese Asketen ihrerseits würden die breitere Gesellschaft in der Lehre des Buddha anleiten und ihnen das begeisternde Vorbild jener bieten, die sich aus dem Kreislauf von Produktion und Konsum zurückgezogen haben, um sich einem heiligen Leben zu widmen.

Ein letztes Wort ist noch erforderlich: Es mag scheinen, dass ich gerade einen Plan skizziert habe, der auf dem Papier zwar schön und zwingend ist, aber in der Tat äußerst idealistisch und nicht praktikabel ist. Dem stimme ich teilweise zu. Ein solches Modell umzusetzen wird extrem schwierig sein und überzeugten Widerstand aus mächtigen Sektoren, mit immensem Reichtum und großer Macht, wachrufen. Wir müssen aber auch erkennen, dass in einer Welt, die sich beständig auf eine universale Demokratie zubewegt, Leute wie du und ich das letzte Wort bei der Bestimmung der Formen sozialer Organisation, unter welchen wir leben, haben müssen. Wenn ein System Formen annimmt, die einigen wenigen außergewöhnliche Gewinne bringen, aber vielen anderen großes Elend und Entbehrungen, so gibt es keinen überzeugenden Grund es fortzusetzen. Alles, was es erhält, ist doch nur der nackte Ehrgeiz der Elite am Steuer und das Gewebe aus Täuschungen, das sie knüpfen, um die Wahrheit vor dem gewöhnlichen Volk zu verbergen.

Heute löst sich dieses Täuschungsgeflecht jedoch schon an vielen Fronten auf: Bei ökologischen Katastrophen, bei zunehmender Arbeitslosigkeit und wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, im Ansturm der Kriminalität, in der Ausbeutung und sozialen Degeneration, die überall so deutlich sichtbar werden, besonders aber in der Dritten Welt, wo der Großteil der Weltbevölkerung lebt. Eine große Menge der Leute, die das Wunder technischen Fortschritts und des globalen Kapitalismus durchschaut haben, werden gewahr, dass sich dieses System nicht aufrechterhalten lässt, ja dass es letztlich seinen Nutznießern ebenso viel schadet wie seinen offenkundigen Opfern. An vielen Orten – bei den Grünen und Öko-Organisationen, bei Anti-Kultur-Bewegungen und alternativen Denkern – läuft die Suche nach einem Ausweg, um diesen Planeten im neuen Jahrhundert zu bewahren. Solchen Menschen bietet der Buddhismus eine Botschaft, die zum einen hoch und erhaben ist und dennoch dazu fähig, in klaren Worten die harte Realität des sozialen und wirtschaftlichen Lebens anzusprechen. Es liegt in der Verantwortung der buddhistischen Gemeinschaft, diese Botschaft zum Wohle aller Lebewesen in ihren spirituellen Höhen und irdischen Anwendungen erklingen zu lassen.

3. Das Gesicht des Buddhismus im Wandel

Bei den seltenen Gelegenheiten, wo ich einen städtischen buddhistischen Tempel hier in Sri Lanka besuche, mache ich wiederholt die deutliche Beobachtung, dass nahezu alle anwesenden Anhänger schon mittleren Alters oder ältere Leute sind, vielleicht in Begleitung ihrer Enkel. In den Andachtsstätten unserer Orte und Städte fällt die Abwesenheit junger Leute und auch Erwachsener in der Blüte des Lebens sehr auf. Für ein Land, in welchem 70 Prozent der Bevölkerung als Buddhisten gelten, ist eine derartige unausgewogene Beteiligung an religiösen Funktionen bedenklich. Damit der Buddhismus von einer Generation zur nächsten fort dauert, muss die Flamme religiösen Glaubens die Kluft zwischen den Generationen überspringen. Wenn es jedoch tatsächlich diese unsichtbaren jungen Leute sind, welche die Zukunft der Lehre in ihren Händen halten, dann scheint diese Zukunft nicht sehr leuchtend zu sein. Ihre Abwesenheit ist vielleicht eine Warnung, dass die Botschaft des Dhamma nicht ankommt, dass es ihren Vertretern nicht gelingt, seine Prinzipien in eine Sprache umzusetzen, die jene anspricht, welche ihrer Führung am meisten bedürfen. Sollte dieser Trend andauern, so kann der Buddhismus innerhalb weniger Generationen zum bloßen Relikt des historischen Erbes von Sri Lanka werden: Wunderschön anzusehen, aber so leblos wie die Ruinen von Anuradhapura.

Äußerlich können Symbole des buddhistischen Erbes von Sri Lanka überall in diesem Land gesehen werden. Mönche spielen noch immer eine prominente Rolle in öffentlichen Funktionen; gigantische Buddhastatuen blicken von den Hügeln auf uns herab; in den meisten Städten schallt zweimal täglich ein beständiger Strom geistlicher Gesänge aus den Lautsprechern. Gänzlich paradox jedoch, koexistieren diese Embleme buddhistischer Frömmigkeit in der unbehaglichen Spannung einer böartigen spirituellen Krankheit, deren Symptome sich über alle sozialen Schichten Sri Lankas ausgebreitet haben. Ein bitterer, für beide Seiten zerstörerischer Krieg zieht sich endlos dahin, mit verrohender Auswirkung auf das ganze Land. Streiks bei den wesentlichsten Dienstleistungen sind alltäglich und treffen die Armen und Hilflosen. Mord, Diebstahl, Vergewaltigung, Drogenhandel

und sexuelle Ausbeutung von Kindern haben sich derartig verbreitet, dass sogar der grausigste Verbrechenakt kaum noch unseren Sinn zu moralischer Entrüstung aufstachelt. Alkohol, Drogenmissbrauch und Selbstmord sind die gängigsten Fluchtwege, besonders für die Armen, doch ist ihre Verbreitung kaum ein Zeichen dafür, dass der Buddhismus gedeiht.

Wenn der Buddhismus dabei versagt, tief in die Herzen jener einzudringen, die sich zu ihm als ihrem Glauben bekennen, dann müssen wir uns fragen: warum? Aber auch, was getan werden kann, um den gegenwärtigen Trend umzukehren. Ich möchte mich dem nähern, indem ich zuerst frage, welche Rolle der Buddhismus denn überhaupt in unserem Leben spielen soll. Ich werde mich mit dieser Frage befassen, indem ich zwei Aspekte des Buddhismus unterscheide, die beide aus der ursprünglichen Lehre des Buddha stammen. Ich werde sie als den befreienden und als den angepassten Zweig des Dhamma bezeichnen.

Der befreiende Zweig, die wesentliche und einzigartige Entdeckung des Buddha, ist die Botschaft von einem direkten Weg zur Befreiung vom Leid. Dieser Zweig beginnt mit der Erkenntnis, dass das Leid in uns selbst entspringt, aus unserer eigenen Gier, aus unserem Hass und unserer Ignoranz, vor allem aus unserem Trieb, ein Gefühl separater Selbstheit zu bilden, welches uns mit allen anderen Lebensformen in Wettbewerb treten lässt. Die radikale Lösung Buddhas für das Problem des Leids ist die Zerstörung der Illusion von einem Selbst in ihrer Gesamtheit. Daraus ergibt sich eine äußerst neue Art des Seins, welche der Buddha „Nibbana“ nannte, das Erlöschen des Feuers der Lust, das Erlöschen des Ichbewusstseins mit seinen Flammen selbstsüchtigen Begehrens.

Das Erlangen dieses Ziels erfordert jedoch einen Preis, der viel höher ist, als ihn die meisten Menschen bezahlen können: Eine strenge Disziplin der Kontemplation, auf einer radikalen Ethik der Selbstbeherrschung gründend. Als geschickter Lehrer modulierte der Buddha daher seine Lehre, indem er eine weitere Dimension einschloss, geeignet für jene, die nicht in der Lage sind, den steilen Pfad der Entsagung zu gehen. Das ist der angepasste Zweig des Dhamma: ein Pfad

allmählicher Wandlung, der sich über viele Leben erstreckt, der erfüllt wird durch die Ausübung verdienstvoller Taten und die Entwicklung der Tugenden, die als Grundlage für das schlussendliche Erlangen des Nibbana erforderlich sind. Dieser Zweig des Dhamma, das muss betont werden, ist nicht nur ein förderliches Mittel, eine vom Buddha erfundene Fabel, die Trost spenden oder moralische Tugenden eintrichtern soll. Er ist vielmehr ein integraler Aspekt der ursprünglichen Lehre und stammt aus der eigenen Sicht des Buddha in die vielfältigen Dimensionen fühlenden Daseins und die Möglichkeiten zur Wandlung im Kreislauf der Wiedergeburten. Die Funktion dieser Lehre ist innerhalb seines Übungssystems aber eher provisorisch als endgültig, mehr weltlich als transzendent.

Ich bezeichne diese Dimension des Buddhismus aus zwei Gründen als „angepasst“: Erstens, weil sie die Doktrin von der Befreiung den Fähigkeiten und Bedürfnissen jener anpasst, die unfähig sind, den strengen Pfad der Meditation zu beschreiten, der als direkter Weg zum Nibbana vorgeschrieben ist. Und zweitens, weil sie buddhistischen Anhängern hilft, sich dem Daseinskreislauf anzupassen, indem sie heilsame Führung bietet, um sie vor den stärkeren Formen weltlichen Leids zu bewahren, besonders davor, in tiefere Bereiche der Wiedergeburt abzufallen. In seiner angepassten Dimension bietet der Buddhismus eine verständliche Weltsicht, die einfachen Männern und Frauen ein sinnvolles Bild von ihrem Platz im Kosmos vermittelt. Zugleich legt er ein gehobenes Wertesystem dar, das ethische Regeln enthält, die uns dabei helfen, glücklich inmitten der Fluktuationen des Alltags und in Harmonie mit unseren Mitmenschen zu leben.

Obgleich der ursprüngliche Zentralgedanke des Dhamma die Botschaft der Befreiung war, hat sich mit der Verbreitung des Buddhismus zuerst über Indien und dann später weiter über Asien das Gleichgewicht zwischen den beiden Zweigen vom befreienden zum angepassten Zweig verschoben. Eine derartige Entwicklung war ja nur natürlich, wenn eine spirituelle Lehre, deren befreiender Kern für Weltentsagende geeignet ist, zur Religion einer ganzen Nation wurde, wie das in Sri Lanka und auch anderswo in Asien der Fall war. Dieser Aspekt des Buddhismus sollte aber nicht herabgesetzt werden oder als Kontrast zum befreienden Zweig mit

diesem in Wettbewerb treten, denn beide sind gleich wesentlich für die Ziele der Lehre des Buddha. Der Pfad der Entsagung, der zur endgültigen Befreiung führt, war selbst innerhalb der Ränge in der klösterlichen Ordnung immer nur für einige wenige geeignet; für die meisten aber war der angepasste Zweig des Buddhismus notwendig, sowohl als Weltsicht als auch als Mittel, um den Boden für die Praktik des befreienden Dhamma zu bereiten.

Durch die Jahrhunderte hindurch zeigte uns der angepasste Buddhismus das Bild eines geordneten Universums mit dem Buddha als höchstem Lehrer, mit mehreren, von wohlwollenden Göttern bewohnten Himmelsphären, bestimmt von einem ethischen Gesetz, welches unser gegenwärtiges Tun mit unseren künftigen Geschicken verbindet. Mittels ihrer Doktrin des Erwirkens von Verdienst gab diese Seite des Buddhismus den Leuten einen Anreiz, gute Taten zu vollbringen, und die Früchte davon wurden in dem allgemeinen Geist des Wohlwollens offenbar, der in den traditionellen buddhistischen Gesellschaften vorherrschte.

Seit dem Altertum bis in die Neuzeit funktionierte das vom angepassten Buddhismus gebotene Bild des Universums als unangezweifelter Felsengrund für das Lehren und Praktizieren des Dhamma. Im späten 15. Jahrhundert einsetzend erhob sich aber von jenseits des Horizonts eine Herausforderung, welche die selbstsichere Gewissheit dieser Weltsicht zerbrach. Diese Herausforderung nahm die Gestalt der europäischen Kolonialmächte an, die in aufeinander folgenden Wellen die Kontrolle über die sozialen und politischen Institutionen ergriffen, von welchen der verbreitete Buddhismus abhing. Die fremde Eroberung, die Bekehrungsmissionen der christlichen Kirchen, die Säkularisation der Erziehung und ihre Unterwerfung unter koloniales Gesetz: All diese Maßnahmen zusammen versetzten der buddhistischen Selbstachtung und der überlegenen Rolle des Dhamma im Leben der breiteren buddhistischen Bevölkerung einen schweren Schlag.

Dieser Trend wurde noch verstärkt durch das Auftreten der wissenschaftlichen Weltsicht. Obwohl die Grundprinzipien der wissenschaftlichen Methode leicht mit

dem buddhistischen Geist freier Untersuchung zusammenklingen, führte die Wissenschaft ein Weltverständnis ein, das in seiner materialistischen Voreingenommenheit mit der von der buddhistischen Tradition vorgestellten spirituellen Sichtweise kollidierte. Während der klassische Buddhismus ein vielschichtiges Universum voraussetzt, bewohnt von zahlreichen Klassen fühlender Wesen, die gemäß ihrem Karma von Bereich zu Bereich wandern, behauptet der wissenschaftliche Naturalismus, dass Leben ein rein physikalischer Prozess ist, der mit dem Tod völlig endet, ohne ein Überleben von persönlicher Identität in irgendeiner Form über den körperlichen Tod hinaus. Während buddhistisches Denken den Geist als primär ansieht und Materie als dem Geist untergeordnet, betrachtet der Naturalismus die Materie als das Fundamentale und den Geist nur als Derivat, als Nebenprodukt oder Aspekt materieller Prozesse. Während der Buddhismus ein transzendentes Ziel voraussetzt, eine überweltliche Realität, die durch moralische und spirituelle Übung errungen werden kann, sieht der Naturalismus nichts, das über die empirische Welt hinausgeht, und betrachtet alle ethischen und religiösen Normen als rein menschliches Produkt. Auch im Westen arbeitet das Erstehen der Wissenschaft daran, in Verbindung mit der beharrlichen Forderung nach intellektueller und moralischer Freiheit, das Christentum in der westlichen Geistesprägung von seinem dominanten Platz zu entfernen.

Es war aber nicht nur die theoretische Kraft moderner Wissenschaft, welche die traditionelle buddhistische Weltsicht und ihr begleitendes Werteschema bedrohte. Denn in der Tat konnten die buddhistischen Denker im frühen 20. Jahrhundert bei ihrem Ringen mit dem auftrumpfenden Christentum die Wissenschaft zu ihren Verbündeten zählen. Was sich gegen die traditionellen buddhistischen Werte kehrte, war aber nicht Theorie, sondern Praxis: nämlich das Einspannen der Technologie für ein Wirtschaftssystem des freien Marktes auf der Suche nach wachsendem Profit.

Diese Vermählung der Technologie mit dem freien Markt gebar eine gierige Verbraucherkultur, auf der Prämisse gründend, dass materieller Reichtum und Sinnesfreuden die einzigen lohnenden Ziele im Leben sind. In der gegenwärtigen

Zeit ist es vielleicht diese Konsumentenkultur, angeregt durch Werbung und die populären Medien, welche sich der Spiritualität als wirksamer Kraft im Leben der Leute als einzige, größte Herausforderung gegenüberstellt. In den Städten umfängt diese Kultur die reiche Elite mit Wolken hedonistischen Selbstverwöhnens. Bei den Armen in Stadt und Land – geblendet durch die im Fernsehen, Radio und Film dargebotene Pracht – züchtet sie Neid, Ablehnung und Verzweiflung. Muss man sich unter solchen Umständen darüber wundern, dass Alkoholismus, Drogensucht, Selbstmord und Gewaltverbrechen so krass eskalierten?

Dieser Zusammenprall der Weltanschauungen und Wertsysteme erklärt auch, warum der Tempel-Buddhismus für die jüngere Generation zur bloßen Randerscheinung wurde. Im heutigen Tempel-Buddhismus wurzelt die Sprache, in welcher die Lehre vorgetragen wird – das Umfeld, das Aroma, der ganze Tenor der Lehre –, in der Weltsicht des mittelalterlichen angepassten Buddhismus. Das mag wunderschön, ja erhebend sein und auf seine Art sogar wahr, doch ist es wohl kaum in der Lage, die Botschaft des Dhamma jenen zu vermitteln, die auf moderne Weise aufgezogen werden. Die Lehren des Tempel-Buddhismus stammen von einer unwiderruflich vergangenen Kultur, aus einer Ära, wo die Rollen klar definiert waren und alles in einem verständlichen und freundlichen Ganzen seinen Platz hatte. Wir aber leben, atmen und gehen unseren Weg in den Straßen der modernen Welt, wo Veränderungen in rasender Geschwindigkeit stattfinden, wo eine Schar aggressiver Stimmen um unsere Aufmerksamkeit wetteifert und wo jede vertraute Annahme einer gnadenlosen Befragung ausgesetzt wird. Für jene, die darum ringen, für sich in einer solchen Welt eine Nische zu finden, hat der selbstsichere Tempel-Buddhismus aufgehört „der Dhamma“ zu sein, die Botschaft des Erwachens, die den Geist eröffnet und mit Licht erfüllt. Stattdessen ist er nur eine malerische Erinnerung an die Vergangenheit geworden, zwar noch fähig, gelegentlich eine fromme Stimmung hervorzurufen, doch kaum relevant hinsichtlich der schwierigen Entscheidungen, die uns in der Tretmühle des Alltags begegnen.

Eine Möglichkeit, diesem Zusammenprall der Weltanschauungen zu begegnen, besteht darin, sich abwehrend in die Vergangenheit zurückzuziehen, zu versuchen, unser altes kulturelles und religiöses Erbe vor der Plünderung durch die Moderne

zu bewahren und die Überlegenheit des Buddhismus über alles Moderne zu preisen. Das ist die Position der Fundamentalisten, nicht unbedingt eine aggressive Haltung, jedoch eine, die sich zum nostalgischen Rückzug in die Vergangenheit entschließt, statt zu innovativer Anpassung an die Gegenwart. Aus dieser Perspektive gesehen, trägt die Ankunft moderner Kultur eine Bedrohung des Dhamma in sich, und der einzige Weg, die kostbare Lehre zu beschützen, besteht in der Ablehnung des Modernen und in dem Versuch, die vererbte Tradition mit einem Minimum an Veränderung zu bewahren.

Jeder Organismus muss sich aber, um zu überleben, an Veränderungen in der Umgebung anpassen. Das neue Umfeld abzulehnen und bloß um die Erhaltung des Vergangenen zu kämpfen, heißt jedoch Erstarrung zu riskieren: Buddhismus damit in eine Antiquität zu verwandeln, deren Relevanz geschwunden ist und die nur noch als Stimulans für fromme Gefühle dient. Diese Haltung wurde von mehr traditionalistisch denkenden buddhistischen Kreisen eingenommen. Ihr hartnäckiger Konservatismus, welcher die spirituellen Sichtweisen des Dhamma mit nur einer speziellen Kultur und Sozialordnung verbindet, ist zum Teil der Grund für die schwindende Relevanz des Buddhismus in den Augen vieler in den jüngeren Generationen.

Dennoch ist Rückzug in die Vergangenheit nicht der einzige Weg, um den Dhamma vor der Zerstörung zu bewahren. In der Tat erhält solch regressiver Pietismus nämlich bloß die äußere Schale, die äußeren Formen des Buddhismus, während seine innere Vitalität vernichtet wird. Ein anderer, optimistischerer Ansatz steht uns zur Verfügung, der nicht voreilig den Schluss zieht, dass die Ankunft der Moderne zwangsläufig den Grabgesang des Dhamma einläutet. Aus diesem Winkel betrachtet, kann die gegenwärtige Krise buddhistischer Kultur als ein Mittel zur Läuterung angesehen werden, hilfreich, um die Spreu vom Weizen zu trennen und das wieder zu entdecken, was an der Botschaft des Buddha wahrlich zeitlos ist. Das bedeutet, dass eine neue Gewichtung erforderlich wird, die man mit einem Wechsel von der Überbetonung der angepassten Dimension des Buddhismus zur befreienden beschreiben könnte.

Wenn ich von dieser Verschiebung der Gewichtung spreche, so beabsichtige ich nicht damit zu sagen, dass die traditionelle Weltsicht des Buddhismus falsch ist und zu Gunsten der rein naturalistischen, von der modernen Wissenschaft vorgeschlagenen Betrachtungsweise über Bord geworfen werden muss. In der Tat möchte ich behaupten, dass, unter Berücksichtigung unvermeidlicher mythologischer Elemente in der buddhistischen Tradition, die buddhistische Weltbetrachtung, mit ihrer Wahrnehmung der entscheidenden Rolle des Geistes und der unfassbar weiten Dimensionen der Realität, für philosophische Überlegungen viel reicher und passender ist als die verflachte Weltsicht, welche uns eine anmaßende Fehlanwendung der wissenschaftlichen Methode unter Überschreitung ihres legitimen Bereichs hinterlassen hat. Ein beeindruckendes Merkmal der Lehre des Buddha ist auf jeden Fall die Unabhängigkeit ihres befreienden Kerninhaltes von jeglicher bestimmten Kosmologie, ihre Fähigkeit, unsere fundamentalsten Fragen direkt auf eine Weise anzusprechen, die unmittelbar und persönlich nachprüfbar ist, ungeachtet, welche Kosmologie man dabei übernimmt. Unsere gegenwärtige Situation betreffend, zwingt uns der materielle Fortschritt, die Erfüllung der Verbraucherträume, zu der Erkenntnis, dass Reichtum kein wirkliches Glück bringt, sondern uns leer lässt, nach tieferer Erfüllung dürstend. Wir werden so dazu gebracht, die harte Wahrheit des befreienden Dhamma zu erkennen: dass Begehren die Ursache des Leids ist. Wir können auch sehen, dass Erlösung von Leid nicht dadurch zu gewinnen ist, dass wir dem unaufhörlichen Flehen des Begehrens nachgeben, sondern nur indem wir unseren Geist durch methodische, auf Selbsterkenntnis und Selbstwandlung gerichtete Schulung beherrschen.

Während schwer vorauszusagen ist, welche Richtung der institutionalisierte Buddhismus in den nächsten Jahrzehnten einschlagen wird, können wir heute das Wirken einiger wichtiger Trends erkennen, die tatsächlich ein echtes Wiederaufleben des Dhamma ankündigen könnten. Einer ist die Ernüchterung bezüglich der angenommenen Segnungen des Konsumismus. Die Erkenntnis, dass Glück nicht in den Ladenstraßen zu kaufen ist, sollte in uns den dringenden Wunsch erwecken, für unser Leben einen tieferen Sinn zu finden, Frieden und

Glück, die nicht von äußeren Bedingungen abhängen. Wir sehen dafür schon Anzeichen in der steigenden Zahl von buddhistischen Laienanhängern, die willens sind, die harten Mühen der Meditation auf sich zu nehmen, was ja traditionell als Domäne der Mönche gilt. Für solche Leute ist die Ausübung des Buddhismus nicht so sehr eine Angelegenheit konventioneller Rituale, sondern eine innere Schulung, der privat oder in kleinen Gruppen mit gleichgesinnten Freunden nachgegangen wird.

Der Ansturm des Materialismus bringt uns so zum ursprünglichen befreienden Zweig des Dhamma zurück, der jahrhundertlang unter der angepassten Dimension verdeckt war. Doch während die ältere Botschaft als Ziel hauptsächlich die Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburten sah, wird heute die Betonung auf den Vorteil der Dhamma-Praxis gelegt, der hier und heute sichtbar wird: auf Glück und Erfüllung, die durch größere Selbsterkenntnis und Beherrschung des Geistes gewonnen werden. Damit wird natürlich nicht beabsichtigt, die Wahrheit der Wiedergeburtstheorie und die Zielvorstellung der endgültigen Befreiung vom Samsara in Frage zu stellen, sondern nur darauf beharrt, dass wir, damit dieses letzte Ziel für uns Bedeutung erhält und relevant wird, doch zuerst unser Alltagsleben durch Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung in Ordnung bringen müssen. Es bleibt sonst bei der utopischen Fantasie, die doch stark im heutigen angepassten Buddhismus enthalten ist.

Mit der Suche nach persönlichem Geistesfrieden ist jedoch die auf den Dhamma gesetzte Hoffnung für die vor uns liegende Epoche nicht erschöpft. Denn wir leben in einem entscheidenden Augenblick der Geschichte, wo die Zukunft der Menschheit und sogar unseres Planeten als biologische Einheit sich in einem empfindlichen Gleichgewicht befindet. Unsere unmittelbaren Nachrichtenmedien und schnellen Transportmittel haben überall die Menschen zu einer einzigen Familie zusammengeschweißt, in welcher jedes Mitglied zu einem gewissen Grad für das Wohlergehen des Ganzen verantwortlich ist, und zwar nicht nur für alle menschlichen Wesen, sondern für die gesamte Gemeinschaft des Lebens. Während unsere Technologien uns die Kapazität gegeben haben, jedem ein

angemessenes Leben zu ermöglichen, verbleiben doch schwere Probleme von enormen Ausmaßen. Armut, Krieg, Hunger, Ausbeutung und Ungerechtigkeit werfen noch immer ihren Schatten auf unsere Zukunft, fordern zu viele Opfer, die ihren Beschwerden nicht einmal eine Stimme verleihen, geschweige denn sich Recht verschaffen können.

Diese Probleme – politisch, wirtschaftlich, sozial und ökologisch – schreien nach Lösungen, und eine der wichtigsten Aufgaben, der heute jede größere Religion gegenübersteht, ist es, dem Gewissen der Menschheit als Stimme zu dienen. Solche Schwierigkeiten nur als rein temporäre Probleme anzusehen, die leicht durch politische und soziale Reformen zu lösen sind, heißt die Ursache zu verkennen, die all dem auf unterschiedliche Weise zugrunde liegt, nämlich blinde und hartnäckige, in ihren Konsequenzen verderbliche Selbstsucht. Es ist genau die Aufgabe von Religion in ihrer innersten Essenz, diese Bösartigkeit anzusprechen und zu korrigieren. Zu oft war Religion in der Vergangenheit ein Zündstoff, der eher Spaltung statt Einheit schaffte, und dieser Trend ist noch heute in den verschiedenen Arten von religiösem Fundamentalismus zu sehen, der über den Globus wandert. Doch all die großen spirituellen Traditionen enthalten in ihrem Kern die Vorstellung von menschlicher Einheit, die in ein Leben umzusetzen ist, das von Liebe und Mitgefühl geleitet wird. Das ist die Seite, die in der unmittelbaren Zukunft zu hegen ist, und nicht das Spaltende.

Eine der ersten Aufgaben, die auf den Buddhismus in der künftigen globalen Welt zukommen, ist die Entwicklung einer umfassenden Vorstellung von Lösungen der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme, die sich heute so gewaltig erheben. Das ist nicht eine Sache des Vermischens von Religion mit Politik, sondern des Erstellens einer genauen Diagnose der zerstörerischen Bewusstseinsfixierungen, welchen diese Probleme entspringen. Die Diagnose muss offen legen, wie menschliche Geistesstrübungen – nämlich Gier, Hass und Ignoranz, die gleichen, die für das private Leid verantwortlich sind – eine kollektive, in soziale Strukturen eingebettete Dimension annehmen. Es ist nicht nur nötig, die bedrückende, schädliche Natur solcher Strukturen bloßzulegen, sondern sich neue

Alternativen vorzustellen und anzustreben: frische Perspektiven sozialer Organisation und menschlicher Beziehungen, die politische, ökonomische und soziale Gerechtigkeit sicherstellen können, sowie die Erhaltung der natürlichen Umgebung und die Aktualisierung unseres spirituellen Potenzials.

Obwohl ein solches Projekt, in diesem riesigen Maßstab, eine neue Herausforderung für den Buddhismus darstellt, ist es eine Herausforderung, der zum Teil mit den Einsichten des Buddha in den Ursprung von Leid und den Mitteln zu seiner Auflösung begegnet werden kann. Doch eben nur zum Teil, denn kreatives Denken wird benötigt, um diese Einsichten auf die einzigartigen Probleme von heute anzuwenden. Das heißt in Wirklichkeit, die befreiende Dimension des Dhamma auszudehnen, indem sie eine kollektive oder sogar globale Anwendung erfährt. Bei diesem Unterfangen müssen die Buddhisten Hand in Hand mit den Führern anderer Religionen agieren, die sich dem gleichen Ziel verschrieben haben. Jenseits der unvermeidlichen Unterschiede stimmen die großen Religionen darin überein, dass unsere schweren sozialen und kommunalen Probleme einer rudimentären Blindheit entstammen, die im Egowahn wurzelt, sei es nur persönlich oder aufgeblasen bis zur ethnischen oder nationalen Identität.

Was wir aus der Perspektive der großen spirituellen Traditionen tun müssen, um uns zu retten und den Platz der Menschheit auf der Erde zu bewahren, ist, unsere Besessenheit von engherzigen selbstsüchtigen Zielen aufzugeben und uns dem fundamentalen Gesetz des Universums, dem zeitlosen Dhamma, anzupassen. Der Buddha lehrt, dass wir unser eigenes wahres Glück nur erlangen können, wenn wir den Standpunkt der Selbstsucht transzendieren und unser Herz dem Wohlergehen aller widmen. Dieses Prinzip ist nicht die Domäne einer speziellen Religion, sondern kann von allen verstanden werden, die guten Willens sind. Was der Buddhismus uns gibt, das ist ein klar umrissener Pfad, uns selbst zu beherrschen und die Weisheit und das Mitgefühl hervorzubringen, die so dringend benötigt werden, jetzt wo wir in das neue Jahrtausend eintreten.

4. Der Sangha am Scheideweg

Es kann kaum bezweifelt werden, dass sich der Buddhismus in Sri Lanka heute an einem Scheideweg befindet und seine Zukunft zunehmend fraglich geworden ist. Die Herausforderung, der er gegenübersteht, basiert nicht auf Zahlen oder auf Macht, sondern es geht um seine Relevanz. Nicht dass der Dhamma, die Lehre des Buddha, seine Relevanz verloren hat; denn weder der dramatische Wandel der Geschichte noch die pulsierenden Wellen der Kultur können die zeitlose Botschaft ersticken, die in den Vier Edlen Wahrheiten und im Edlen Achtfachen Pfad verankert ist. Das Problem liegt also nicht bei der Lehre selber, sondern bei jenen, die dafür verantwortlich sind, die Lehre lebendig zu erhalten. Was vor allem fehlt, ist eine Kombination an Fertigkeiten, die in drei einfachen Worten zusammengefasst werden können: Verständnis, Verpflichtung und Darlegung. *Verständnis*: Ein klares Verständnis, wie die Lehre auf die harten Realitäten des menschlichen Lebens von heute anzuwenden ist, auf eine Gesellschaft und eine Welt, in der die alten Sicherheiten sich verstreuen wie Blätter im Sturm.

Verpflichtung: Der Wille, die Lehren so anzuwenden, wie dies beabsichtigt war, selbst wenn das bedeutet, die Verkrustungen der etablierten Tradition herauszufordern.

Darlegung: Keine stereotypen „Sermonen“, keine süßen Tröstungen, kein religiöses Einlullen, sondern solide, nüchterne Erklärungen, wie die zeitlosen Prinzipien des Dhamma die einzigartigen Probleme und Zweifel unseres Zeitalters lösen können.

Während wir an diesem Scheideweg stehen und in die Zukunft blicken, bieten sich uns drei Möglichkeiten an. Die eine ist, uns einfach mit dem Zerfall der Lehre abzufinden, es als Zurückschwingen des Pendels der Geschichte zu akzeptieren – traurig, aber unvermeidlich. Eine zweite ist, unsere Hände zu ringen und zu klagen, die Verantwortung dafür auf andere zu schieben – die Regierung, die Mönche oder irgendwelche Minoritäten. Eine dritte ist, uns selbst zu fragen, was wir tun können, um die sich erhebende Flut aufzuhalten. Wenn wir den dritten Weg einschlagen, können wir mit der Feststellung beginnen, dass die Lehre nicht in einem eigenen,

idealen Bereich existiert, sondern nur in den Millionen von Menschen verkörpert ist, die sich Buddhisten nennen und beim Dreifachen Juwel Zuflucht nehmen.

Diese Feststellung klingt vielleicht selbstverständlich, sogar banal. Wenn wir einige Momente darüber nachdenken, werden wir aber sehen, dass sie, obwohl offensichtlich, enorme Verflechtungen einschließt, denn sie bedeutet, dass wir zuletzt selbst für Gedeih oder Verfall der Lehre verantwortlich sind: Unsere eigenen Ansichten, Haltungen und Benehmen entscheiden, ob die Lehre wächst oder schwindet. Das zu erkennen, heißt zu sehen, dass das Wohlergehen der Lehre schließlich auf unseren eigenen Schultern ruht und nicht bei einem Staatsministerium oder Kirchenkonzil. Gerade so wie die Gesundheit des Körpers von der Vitalität seiner Zellen abhängt, so wird die Kraft der Lehre letzten Endes an uns, die Zellen im lebendigen Organismus Buddhismus, weitergegeben.

In diesem Beitrag möchte ich mich auf eine bestimmte Gruppe von Buddhisten im heutigen Sri Lanka konzentrieren, auf den Bhikkhu Sangha, den Mönchsorden. Ich beabsichtige, wenn auch nur kurz, die Probleme zu untersuchen, denen er gegenübersteht, sowie seine Aussichten für die Zukunft. Diese Aufgabe ist wegen der zentralen Rolle, welche der Sangha bei der Bestimmung des Schicksals der Lehre spielt, besonders kritisch, und es ist klar, sollte der Sangha nicht lernen, mit den bedeutsamen Kräften umzugehen, welche die heutige Gesellschaft überschwemmen, so wird die Zukunft zeigen, wie er zunehmend an den Rand gedrängt wird.

In der buddhistischen Tradition werden sorgsam die gegenseitigen Pflichten des Sangha und der Laienanhänger definiert und diese Rollen bilden (wie beim Weben) Kette und Schuss der Botschaft des Buddha. Die Mönche müssen die Lehre wahren, durch Studium, Praxis, Predigt und moralisches Vorbild; die Laienanhänger haben die Mönche zu versorgen, indem sie ihnen die vier Erfordernisse darbieten: Roben, Nahrung, Unterkunft und Medizin. Diese enge Beziehung zwischen den beiden Gemeinschaften hat durch die Jahrhunderte hindurch eine stabile Basis für die Beharrlichkeit der Lehre geliefert. Trotz der Fluktuationen in der buddhistischen Geschichte Sri Lankas – zeitweise gab es Tiefpunkte wo nicht einmal ein richtiger Sangha zu finden war – war dieses

Verhältnis zwischen dem Mönchsorden und den Laien stets die Lebensader, wann immer der Buddhismus gedieh. Die Beziehung gegenseitiger Unterstützung hatte ihre stützende Struktur in einer stabilen Agrargesellschaft mit klar definierten sozialen Rollen und einem von gemeinsamen religiösen und ethischen Normen beherrschten Lebensstil. Genau das ist es, was sich heute so radikal verändert hat. Eine globale Kultur, vorangetrieben durch hervorgehobene technische Innovation und unerbittliche Wirtschaft des freien Marktes, ließ ihre Präsenz in jedem Winkel dieses Landes spüren, zwang jedes Hindernis unter ihre Dominanz. Als Folge wurde die gesamte soziale Ordnung durch Aufruhr erschüttert, der von den Stätten wirtschaftlicher und politischer Macht direkt bis zu den entferntesten Dörfern und Tempeln gelangte.

Diese modernistische Attacke beschränkt sich aber nicht auf bloß äußerliche Triumphe, sondern greift durch bis auf unser Privatleben: unsere Wertvorstellungen, Weltsichten und sogar auf unseren Sinn für persönliche Identität. Für den gewöhnlichen Buddhisten war dies eine tiefe Desorientierung, das Gefühl, in einer fremden Landschaft gestrandet zu sein, wo die alten vertrauten Bezugspunkte nicht mehr gelten. Zurückschauend sehen wir eine Vergangenheit mit bequemen Sicherheiten, die wir niemals mehr zurückgewinnen können; der Blick nach vorne zeigt eine zunehmend unvorhersagbare Zukunft. Doch inmitten der Wirrnis der Gegenwart erscheint der Dhamma noch immer als fester Bezugspunkt, der uns klare Antworten auf unsere drängenden Fragen liefern kann und Erleichterung vom existenziellen Stress gewährt.

Das bringt uns direkt zum Kern unseres Problems: Das Problem der Relevanz, das Übermitteln der zeitlosen Botschaft der Lehre in einer Sprache, welche die schwierigen, einzigartigen und komplexen Probleme ansprechen kann, die uns begegnen, während wir unseren Weg durch die postmoderne Welt bahnen. Die kritischste Herausforderung, welcher die Lehre heute gegenübersteht, ist die des Überlebens in der „neuen Weltordnung“, und zwar nicht nur als Institution dem Namen und der Form nach, sondern zur Erholung der universalen menschlichen Werte beizutragen und unzähligen Männern und Frauen dabei zu helfen, jenseits des intellektuellen und moralischen Abgrundes einen Weg zu finden. Es ist genau hier, wo die Rolle des Sangha so lebenswichtig wird, denn es sind die Mönche (und

ich möchte sagen auch die Nonnen), welche in der Lage sein sollten, einer „verrückt gewordenen Welt“ eine überzeugende Zuflucht anzubieten – eine Sicht auf grundlegende geistige Gesundheit, selbstlose Güte und Gelassenheit inmitten der Stürme von Gier, Kampf und Gewalt. Es ist aber gerade an diesem Punkt, dass wir einen klaffenden Abgrund vor uns haben: Es scheint nämlich, dass der Sangha heute kaum dafür gerüstet ist, auf eine solche Herausforderung zu antworten.

Was aus meiner Sicht am allerdringendsten gebraucht wird, ist nicht eine Verstärkung buddhistischer religiöser Identität oder eine Regierungspolitik, die dem Buddhismus den Ehrenplatz einräumt. Auch wird die Errichtung von noch mehr Buddhaabbildern und das tägliche Ausstrahlen von Pirit-Gesängen über die Lautsprecher der Lehre nicht die Frischblut-Infusion bringen, welche sie so dringend benötigt. Was also gebraucht wird, sind Mönche und Nonnen mit Intelligenz, Einsicht und Sensibilität, die durch ihr Leben und ihren Charakter die spirituell veredelnde und erhebende Kraft des Dhamma vorweisen können. Klosterleute solchen Formats hervorzubringen ist nicht leicht, dennoch kann eine solche Aufgabe nicht dem Zufall überlassen werden. Es wird vor allem tiefgehende Veränderungen im gesamten System der mönchischen Personenauswahl und Schulung erforderlich machen und ruft so nach ernsthaften Überlegungen und sorgsamer Planung seitens der Älteren des Sangha. Diese Aufgabe darf auf keinen Fall leicht genommen werden; denn man kann wahrheitsgemäß sagen, dass nicht weniger auf dem Spiel steht als die Zukunft des Buddhismus in diesem Land.

Gerade so wie die Regierung Sri Lankas kürzlich das gesamte System der weltlichen Bildung in diesem Land überprüft hat, mit dem Ziel die Bildungspolitik zu reformieren, muss eine ähnliche Reform direkt im Herzen des Sangha durchgeführt werden. Wenn man das Schulungssystem in den buddhistischen Klöstern mit dem Lehrplan an christlichen Seminaren vergleicht, so ist der Unterschied offensichtlich. In den Seminaren werden die künftigen Priester und Nonnen nicht nur in Latein, Theologie und den Schriften geschult, sondern auf allen Gebieten modernen Wissens, das sie benötigen, um in der Welt von heute eine führende Rolle zu spielen, einschließlich kritischer und vergleichender Religionsstudien. In den Pirivena, den buddhistischen Klosterschulen, werden, soweit ich das überblicken kann, die jungen Mönche (aber niemals Nonnen!) unterrichtet, um Dorfpriester zu

werden, gerade ausreichend, um eine religiöse Kultur zu bewahren, die sich kaum von derjenigen des 16. Jahrhunderts unterscheidet. Man kann das bizarre Resultat sehen, wenn ein nach dem Pirivena-System geschulter Mönch einen Vortrag vor einem Auditorium halten soll, in welchem ein Astrophysiker, ein Psychiater, mehrere Computeranalytiker und sogar einige gelehrte buddhistische Laien zugegen sind, die mit den Methoden kritischen, wissenschaftlichen Denkens vertraut sind. Ist es da verwunderlich, wenn sich die Zuhörer die Zeit vertreiben, indem sie müßig an die Decke starren oder einander gelangweilt zulächeln?

Im Folgenden will ich nur aufs Geradewohl einige Vorschläge einbringen. Ein systematisches Programm müsste von denjenigen ausgearbeitet werden, die unmittelbar mit der Sangha-Administration und der Schulung von Mönchen und Nonnen befasst sind. Ich werde mehr über Mönche als über Nonnen sprechen, weil ich mit deren Lebensart und Ausbildung besser vertraut bin. Entsprechende Änderungen sollten aber auch für die Nonnen erwogen werden, deren Status, Ausbildung und Funktionen eine drastische Aufwertung erfordern, wenn der Buddhismus einer Welt, die sich schnell auf die völlige Gleichberechtigung der Geschlechter zubewegt, ein respektables Gesicht zeigen will.

Gleich zu Beginn könnte für die Mönche ein radikaler Wechsel bei der Auswahl von Bewerbern nötig werden. Die Auswahlmethode, welche gegenwärtig im Sangha überwiegt, ist die Aufnahme von kleinen Jungen, die noch lange nicht reif genug sind, um für sich selbst Entscheidungen zu treffen. Häufig werden sie dem Sangha von ihren Eltern „angeboten“ in der Erwartung, dadurch Verdienst zu erwirken. Würden die Eltern einen Jungen hergeben, der von seinem Temperament her zu einem religiösen Leben geneigt erscheint, so könnte ein solches System zuletzt einen positiven Effekt für den Sangha haben. In der Vergangenheit war es ja tatsächlich „der Beste und Intelligenteste“, der an das Kloster übergeben wurde. Heute jedoch ist das ausgewählte Kind zu häufig dasjenige, bei welchem es scheint, dass es im weltlichen Leben keinen Erfolg haben wird: Der Unfugmacher, der Herumtreiber, der Beschränkte.

Ich bin mir bewusst, dass dieses System der Ordination im Kindesalter ganz tief in der buddhistischen Kultur Sri Lankas gründet, und ich würde nicht vorschlagen es abzuschaffen. Trotz seiner Fehler hat das System auch Positives. Es ermöglicht

nämlich dem Jugendlichen den Pfad der Entsagung zu beschreiten, noch ehe er den Versuchungen des weltlichen Lebens ausgesetzt wurde; das hilft, schon in frühen Jahren die innere Reinheit und Losgelöstheit zu fördern, die nötig ist, m die strenge mönchische Schulung auszuhalten. Ein weiterer Vorteil ist, dass dem jungen Mönch die Gelegenheit gegeben wird, den Dhamma zu studieren sowie die Sprachen (Pali und Sanskrit) der Urtexte, solange der Geist noch offen, aufnahme- und merkfähig ist. Es führt so zu der breiten Gelehrsamkeit, die eines der traditionellen Merkmale des kultivierten Mönchs ist.

Während ich also nicht so weit gehen will vorzuschlagen, dass die Aufnahme von erst Heranwachsenden abzuschaffen ist, denke ich doch, dass der Sangha die Qualifikation seiner Mönche enorm verbessern könnte, wenn für die Aufnahme strengere Kriterien erhoben würden. Eine Maßnahme, die sofort angenommen werden könnte, wäre eine längere Probezeit, ehe dem Novizen die Ordination gewährt wird. Es könnte zum Beispiel für Jungen, welche die Ordination anstreben, obligatorisch werden, als Laienbewerber mindestens zwei oder drei Jahre lang in einem Schulungszentrum zu leben, ehe sie für die Ordination als Novize als berechtigt gelten. Das würde den Älteren des Sangha Gelegenheit geben, sie in einer breiten Vielfalt von Situationen genauer zu beobachten und jene auszuschneiden, die für ein Mönchsleben ungeeignet erscheinen. Wenn das nicht praktikabel ist, könnte ja ein anderes Auswahlverfahren angewendet werden. Welche Methode man aber auch wählt, so sollte der Maßstab für die Auswahl doch ziemlich streng sein – wenn auch nicht inhuman – und die Älteren sollten nicht zögern, ungeeignete Bewerber abzuweisen. Eine Sache ist nämlich allen betroffenen Buddhisten und Nicht-Buddhisten (Einwohnern von Sri Lanka und Fremden), welche den Dhamma nach dem Benehmen seiner Anhänger beurteilen, nur zu schmerzlich offenbar geworden: Viel zu viele Jugendliche sind mit der gelben Robe angetan, die nicht würdig sind sie zu tragen. Solche Außenseiter beschmutzen nur den guten Namen des Sangha und des Buddhismus selber.

Eine strengere Auswahl unter den Kandidaten für die Ordination ist jedoch nur eine vorläufige Maßnahme, die darauf zielt, den Sangha denjenigen zu verschließen, die für das Mönchtum ungeeignet sind. Ebenso wesentlich ist es aber, denjenigen, die ordiniert werden, Schulungsprogramme anzubieten, welche ihre gesunde,

ausgewogene Entwicklung fördern. Das ist wahrlich ein kritischer Schritt, wenn nämlich Jugendliche mit dem Potenzial für das Mönchsleben nicht die rechte Schulung erhalten, dann finden sie im Kloster keine Erfüllung, und ohne diese Erfüllung ist ihre Zukunft als Mönch gefährdet. Sie werden entweder vom Sangha enttäuscht und kehren in das Laiendasein zurück oder, aus Furcht vor dem sozialen Stigma, welches mit dem Ablegen der Robe verbunden ist, sie leben in einem beständigen Zustand der Frustration und Unzufriedenheit als Mönch weiter. Das erklärt vielleicht, warum wir heute so viele junge Mönche sehen, die in Politik, Geschäfte und andere Tätigkeiten verwickelt sind, die ihrer Berufung nicht würdig sind.

Es ist vor allem notwendig, dass der junge Mönch auf seinem erwählten Lebensweg einen Lebenssinn und Glück findet, einem Weg, der ja nicht die unmittelbaren Befriedigungen bietet, welche seinen Kameraden zuteil werden, die in der Weltlichkeit zurückgeblieben sind. Wenn heute nur so wenige Mönche wirkliche Freude am Dhamma zu zeigen scheinen, so, vermute ich, liegt es daran, dass ihnen der Dhamma nicht auf eine Weise dargebracht wurde, die Freude inspiriert. Damit der Dhamma eine magnetische Kraft ausübt, welche die jungen Mönche immer tiefer zum Herzen des heiligen Lebens zieht, muss er ihre Bedürfnisse und ihr Streben auf einer tiefen inneren Ebene ansprechen. Das heißt, er muss ihnen auf eine Weise dargeboten werden, die eine unmittelbare, ehrliche und spontane Reaktion bewirkt.

Buddhistische Laien beschwerten sich häufig über mangelnde Disziplin im Sangha und beschwören die Ältesten des Sangha, strengere Kontrolle über ihre Schüler auszuüben. Ich möchte das Problem schlechter Disziplin zwar nicht gering erscheinen lassen und stimme zu, dass die strengere Durchsetzung der Vinaya-Regeln wesentlich ist, aber ich möchte auch geltend machen, dass schlechte Disziplin mehr ein Symptom ist als eine Ursache. Was also primär benötigt wird, ist nicht so sehr strengere Disziplin, sondern eine weitreichende spirituelle Erneuerung mit überschäumender Vitalität, und eine derartige Erneuerung kann nicht bloß durch die Ausübung strengerer disziplinarischer Kontrolle ausgelöst werden. Ein solcher Ansatz könnte sogar das Gegenteil bewirken. Wenn er nicht mit anderen Maßnahmen verbunden wird, die grundlegendere Änderungen in der Qualität der

Ausbildung herbeiführen sollen, könnte er das Kloster zu einem Gefängnis ohne verschlossene Türen machen, wo sich das Mönchsleben mehr wie eine lebenslängliche Verurteilung anfühlt anstatt wie ein Pfad zur Befreiung. Wahre Disziplin muss aus freiem Willen geübt werden, mit Verständnis und Billigung, und dazu kommt es nur, wenn man sie als Quelle der Freude und des inneren Friedens sieht, nicht aber als einen Zwang, der Furcht und Frustration bewirkt.

Wenn der Sangha seine Stärke und Vitalität wieder entdecken soll, ist es notwendig, dass jene, die ordiniert werden, für sich in ihrem Leben als Mönch eine sinnvolle Rolle finden. Eine solche Rolle muss zwei entgegengesetzten Forderungen entsprechen. Auf der einen Seite muss sie getreulich die alten Ideale bewahren, welche der Buddha selber für den Sangha vorgeschrieben hat, Ideale, die den beherrschenden Zweck der mönchischen Berufung ausdrücken. Auf der anderen Seite muss sie auf die fließenden Realitäten der zeitgenössischen Welt reagieren, muss es dem Mönch ermöglichen zu fühlen, dass er eine wahrhaft relevante Rolle in Bezug auf die breite Gesellschaft spielt.

Dieser letzte Punkt ist besonders wichtig. Wie ich schon früher erklärt habe, finden in der heutigen Gesellschaft Sri Lankas tumultartige Veränderungen auf allen Ebenen statt und eine der Folgen ist, dass der Mönch in eine zweideutige Situation gerät, in eine beinahe „zweifache Bindung“. Wenn er seinen Status aus dem Blickwinkel des Dhamma betrachtet, sieht er sich (zumindest theoretisch) als Abbild buddhistischer Spiritualität, als lebendigen Vertreter des Ariya Sangharatana (Kleinod der Gemeinde der edlen Jünger), einen „Schatz verdienstvollen Wirkens für die Welt“. Wenn er sich jedoch in Bezug auf die zeitgenössische Gesellschaft betrachtet, wird ihm das Gefühl vermittelt, ein Anachronismus zu sein, ein Relikt aus einem früheren Zeitalter, und so sieht er über seinem Status und seiner Funktion zutiefst beunruhigende Fragezeichen. Diese widersprüchlichen Aussagen können einen Zustand unerträglicher Spannung auslösen. Ein Ventil dieser Spannung ist es, den archaischen Status des Traditionalisten einzunehmen und so ein Fürsprecher des starren Konservatismus zu werden, jedem Wechsel starrsinnig zu widerstehen. Das andere Ventil bewegt sich in entgegengesetzte Richtung: Rebellion gegen jegliche Autorität, sogar gegen den Dhamma selbst.

Genau das, glaube ich, liegt dem Dilemma zugrunde, mit welchem so viele junge, fähige, intelligente und ernsthafte Mönche konfrontiert sind, sobald sie den Status als Novize abgeschlossen haben und vor der Aussicht stehen, sich lebenslänglich dem Sangha zu widmen. Mit dem inneren Ohr, selten laut ausgesprochen, kann man ihre Fragen hören, die in der Luft hängen: „Sollen wir unser Leben als bloße Symbole verbringen, an welchen andere ihre sentimentale Frömmigkeit aufhängen können, an den Rand eines säkularisierten Landes gedrängt, das in wilder Jagd dem wirtschaftlichen Wachstum hinterherrennt? Sollen wir unsere Tage als Randfiguren verbringen, eingebunden in eine ritualisierte Routine endloser Entgegennahme von Almosen, von Pirit-Rezitationen und Puja, als religiöse Dekoration in den Lebensnischen der Leute, weit entfernt vom „wirklichen Tun“? Sollen wir damit fortfahren zu predigen, wobei von uns erwartet wird, dass wir nur wiederholen, was die Zuhörer schon hundertmal vorher gehört haben, nur um ihren Sinn für Frömmigkeit anzuregen?“

Das rebellische und widerspenstige Verhalten so vieler junger Mönche, glaube ich, ist als stummer Protest gegen dieses Schicksal zu verstehen, eine Art zu sagen: „Lasst uns nicht nach dem Wunschbild von jemand anders formen. Opfert unsere unbegebbare Menschlichkeit nicht auf dem Altar sozialer Erwartungen.“

Wenn solche Botschaften recht verstanden werden, dann sehen wir, dass die angemessene Antwort nicht Entrüstung, sondern Mitgefühl und das herzliche Verlangen zu helfen sein müsste. Wer dem Sangha helfen möchte, darf mit Kritik und Verurteilung nicht so schnell sein. Stattdessen muss er bereit sein, sich aufrichtig anzustrengen, um das Streben dieser jüngeren Mönche zu verstehen und ihnen zu helfen, einen Kontext zu finden, der ihrem Leben Bedeutung und Wert verleiht sowie die Richtigkeit ihres Entschlusses zu ordinieren bestätigt. Die wichtigsten Schritte sind dabei von den Sangha-Ältesten zu tun, die den gesamten Prozess mönchischer Ausbildung überprüfen müssen. Ein Punkt sollte dabei aber vor allem klar verstanden werden. Die Forderung nach einer sinnvollen Rolle in Bezug auf die heutige Gesellschaft sollte vom Mönch niemals dazu benutzt werden, einen Lebensstil anzunehmen, der ein Verrat an seiner speziellen Berufung ist. Das bedeutet, dass der Mönch sein Ziel nicht als politischer Aktivist in der Gesellschaft suchen darf, gefangen in den endlosen Konflikten der Parteipolitik,

noch sollte aus ihm ein Sozialarbeiter mit Tonsur gemacht werden oder ein Spezialist weltlicher Kunst und Wissenschaft. Die bestimmende Charakteristik im Leben des Mönchs ist der Verzicht, und diese sollte nicht durch die Sorge um eine sinnvolle Rolle in der Gesellschaft untergraben werden.

Wenn auf rechte Weise geführt, ist das Leben der Entsagung von sich aus genügend sinnvoll: als beständiger Hinweis darauf, wo das wahre Wohl für Menschenwesen zu finden ist.

Der beste Weg vielleicht, um Einblick in die Art der in der Mönchsausbildung benötigten Veränderungen zu gewinnen, ist, die Frage zu stellen: „Welche Rolle sollte der Mönch ausfüllen, sobald er die Reife erlangt hat?“ Und das führt zur nächsten Frage: „Was ist das rechte Ziel und der Zweck im Leben des Mönchs?“ Ein sinnvolles Programm der Mönchserziehung, das zugleich ein Programm der mönchischen Bildung ist, sollte als Antwort zu diesen Fragen ausgearbeitet werden.

Wenn wir die Gesamtsituation des Mönchtums in Sri Lanka betrachten, so sehen wir, dass die mönchische Schulung in diesem Land, mit nur wenigen bemerkenswerten Ausnahmen, traurige Mängel aufweist. Diesem Mangel liegt das Fehlen einer klaren Vorstellung von der speziellen Berufung eines Mönchs zugrunde. Zugegeben, in einem Land, wo etwa 70 Prozent der Bevölkerung Buddhisten sind, werden Mönche benötigt, welche auf die religiösen Bedürfnisse der Leute eingestellt sind. Wir müssen aber fragen, ob das die nahezu völlige Vernachlässigung des einzigartigen Systems spiritueller Schulung rechtfertigt, welche der Buddha für den Sangha vorschrieb? War es seine Absicht, dass der Orden gänzlich aus Spezialisten für Rituale und aus Wächtern der Kultur besteht, das Beschreiten seines Pfades in die Freiheit aber auf eine künftige Existenz verschoben wird? Um bei einer korrekten Vorstellung vom Ziel mönchischer Schulung anzukommen, müssen wir durch die etablierten Sozialnormen und verbreiteten Konventionen dringen, welche heute das Leben im Sangha bestimmen, ohne damit aufzuhören, bis wir zur ursprünglichen Konzeption der mönchischen Berufung zurückgefunden haben, die der Buddha selber verkündete. Diese Konzeption muss aus den massiven Bänden buddhistischen Schriftguts

hervorgeholt werden und muss, verjüngt mit einer Brise frischen Windes, als wahrer Grund für seine Berufung vor dem inneren Auge des Mönchs stehen.

Auf die Verwirklichung dieses Ideals sollte die mönchische Schulung gerichtet sein. Die Ausarbeitung der betreffenden Details ist eine Aufgabe, für die eine große Menge sorgsamer und intelligenter Gedanken aufzuwenden ist. Ich kann hier nur im Allgemeinen sprechen. Das erste, vorrangige Allgemeine ist, zu erkennen, dass der primäre Zweck auf dem mönchischen Pfad persönliches Reifen und spirituelle Wandlung in die vom Buddha gewiesene Richtung ist: Reifung zum Nibbana, endgültige Befreiung vom Leid und Wandlung, geleitet durch die klar umrissenen Schritte des Edlen Achtfachen Pfades. Diese kühne Ausdrucksweise und Darstellung des Zieles mag aber zu abstrakt und zu weit entfernt von den Alltagsorgen und Begabungen eines jungen Mönchs sein, der gerade am Anfang seiner Ausbildung steht. Wir wollen es also anders ausdrücken, in einer Sprache, die unmittelbarer und konkreter ist: Der Zweck des Mönchslebens ist, den Geist zu schulen, den Geist zu läutern und den Geist in Richtung auf die Befreiung von Gier, Hass und Verblendung zu formen; in den Geist die läuternden Qualitäten des Loslassens, liebender Güte, des Mitgefühls und der Weisheit einzupflanzen und dieses Streben mit anderen zu teilen. Welche Ausdrucksweise dabei gewählt wird, ist von sekundärer Bedeutung. Was jedoch von primärer Wichtigkeit ist, ist die klare Erkenntnis, dass der bestimmende Zweck im Leben des Mönches sein spirituelles Wachstum und die innerste Wandlung sein sollte, und alle anderen Aspekte der Schulung sollten dem untergeordnet werden.

Um einen solchen Vorschlag zu verwirklichen, wird erforderlich, dass der Sangha eine Disziplin wiederentdeckt, die fast verloren gegangen ist, nämlich die Ausübung der Meditation. Meditation, die methodische Entwicklung der Ruhe und Einsicht, war das ursprüngliche Lebensblut im Alltag des Mönchs, doch ist sie heute für die meisten Mönche nur noch ein Wort, vielleicht ein Thema in Predigten und Seminaren oder zehn Minuten der Stille bei der täglichen Ausübung der Andacht. Nach meiner Ansicht ist ein mönchisches Leben, das nicht auf die Ausübung von Meditation ausgerichtet ist, nur ein Schatten der echten mönchischen Berufung, ein Umgehen der Aufgabe, die dem Sangha vom Erleuchteten anvertraut wurde.

Es ist mir bewusst, dass nicht alle, die sich auf den Weg machen, zu einem Leben ganztägiger Meditation fähig sind, und ich würde sicherlich nicht vorschlagen, dass alle Mönche dazu verpflichtet sein sollten, einem solchen Lebensstil zu folgen. In der Tat werden es nur wenige sein, die in einem lediglich der Kontemplation gewidmeten Leben ihr Glück finden können. Der Sangha hat während seiner langen Geschichte stets die notwendige Flexibilität besessen, Mitglieder unterschiedlicher Fähigkeiten und Temperamente aufzunehmen. Innerhalb des Sangha muss es Verwalter geben, Gelehrte, Lehrer, Prediger, Sozialberater, Rechtsberater, Spezialisten für Rituale und anderes, und die mönchische Ausbildung muss Mönche darauf vorbereiten, diese verschiedenen Nischen zu füllen – was in der christlichen Mönchstradition „aktive Berufung“ genannt wird. Mönche mit mehr intellektueller Neigung müssen auch mit den verschiedenen Zweigen modernen Wissens Kontakt bekommen, was sie in die Lage versetzen wird, Brücken zwischen dem Dhamma und dem intellektuellen Voranschreiten der Menschheit herzustellen: zur Philosophie und Psychologie, zur vergleichenden Religionswissenschaft, zur Geschichte, Literatur und Kunst. Damit aber das Mönchsleben seiner ursprünglichen Berufung treu bleibt, muss die Ausübung der Meditation wieder an ihren rechtmäßigen Platz gerückt werden: Nicht am Rande, sondern direkt im Zentrum.

Das meditative Leben muss auch in einem weiteren Sinn in die universale, soziale Botschaft des Dhamma integriert werden; bleibt es in sich verschlossen, läuft es Gefahr zu stagnieren. Tatsächlich war eine der bedauerlichsten Wendungen, die in der historischen Entwicklung des Theravada-Buddhismus stattfand, zwar nicht auf Sri Lanka beschränkt, aber hier doch sehr verbreitet: die scharfe Unterteilung des Sangha in meditierende Waldmönche und nicht-meditierende Stadt- und Dorfmönche. Dieser Bruch beraubte beide Gruppen der gesunden Balance, die gebraucht wird, um den Dhamma in diesem Land und der übrigen Welt zu einer spirituell nahrhaften Kraft zu machen.

Die Waldmönche leben nahezu völlig abseits von der Gesellschaft und tragen so, außer durch ihr stilles Vorbild, kaum mit ihrer meditativen Einsicht und verfeinerten moralischen Sensitivität zur Lösung der profunden ethischen und spirituellen Zwangslagen bei, mit welchen die breitere menschliche Gesellschaft konfrontiert

ist. Die Verantwortung für die Aufrechterhaltung der sozialen und kommunalen Dimensionen buddhistischen Lebens wird den aktiven Stadt- und Dorfmönchen übertragen, die nur zu leicht dazu neigen, die Wächterrolle über ein spezielles soziales und ethnisches Bewusstsein anzunehmen.

Es ist heute nicht nur der Buddhismus in Sri Lanka, der am Scheideweg steht, sondern auch der Sangha, und die Richtung, welche eingeschlagen wird, bestimmt das künftige Geschick der Botschaft des Buddha. Die Herausforderungen unserer Zeit sind einzigartig und ohne Präzedenz, sie erfordern intelligente Antworten, die von den weiten, profunden Perspektiven des Dhamma gelenkt werden. Das mechanische Wiederholen der Formeln der Vergangenheit wird einfach nicht funktionieren. Wenn der Sangha damit fortfährt, ohne Überlegung an etablierten, selbstverdummenden Strukturen festzuhalten, und die dringende Aufgabe der internen Kritik und Erneuerung nicht angeht, so verurteilt er sich selbst und den Buddhismus Sri Lankas zur Bedeutungslosigkeit. Sowohl für die wachsamten Laien-Buddhisten als auch die Weltgemeinschaft insgesamt wird er dann nur eine weitere antiquierte Institution sein, die darum kämpft, ihre Privilegien zu erhalten. Eine Wolke moralischer und spiritueller Wirrnis hängt heute über der Menschheit, eine Wolke, die zunehmend dunkler und dichter wird. Es ist die echte Aufgabe des Sangha und des Buddhismus selbst, dabei zu helfen, diese Wirrnis mit des Buddhas eigener grenzenloser Weisheit und seinem Mitgefühl aufzulösen. Wenn sich der Sangha dieser Herausforderung stellen soll, so muss er zu radikalen Änderungen bereit sein: in seinem eigenen System der Aufnahme von Bewerbern, in der Schulung und in der Praxisausübung. Das wird wahrlich eine schwierige Aufgabe, aber sie muss erfüllt werden.

ENDE

Auszüge aus einem Interview mit Bhikkhu Bodhi im Herbst 2002 im Magazin *Insight*.

Was halten Sie von der Tatsache, dass der Buddhismus in diesem Land so populär wird?

Es ist nicht schwer zu verstehen, warum der Buddhismus zu diesem Zeitpunkt unserer Geschichte für die Amerikaner attraktiv sein sollte. Die theistischen Religionen haben ihren Einfluss auf den Geist vieler gebildeter Amerikaner verloren, und das hat ein tiefes spirituelles Vakuum hinterlassen, das gefüllt werden möchte. Für viele sind materielle Werte zutiefst unbefriedigend, und der Buddhismus bietet eine Lehre, die genau dazu passt. Er ist rational, empirisch erfahrbar, praktisch anwendbar und persönlich nachvollziehbar. Seine Ausübung bringt konkreten, im eigenen Leben erfahrbaren Nutzen. Er vertritt hohe ethische Ideale und eine intellektuell befriedigende Philosophie. Zudem, und das ist weniger günstig, hat er einen exotischen Flair, der jene anzieht, die von mystischen und esoterischen Dingen fasziniert sind.

Die große Frage, die wir uns stellen müssen, ist, in welchem Ausmaß der Buddhismus umgeformt werden sollte, um den besonderen Eigenheiten der amerikanischen Kultur zu entsprechen. Durch seine ganze Geschichte hindurch hat sich der Buddhismus den Gegebenheiten der einheimischen Kultur und Gedankenwelt der Länder, in denen er Fuß fasste, angepasst. Doch trotz dieser Veränderungen, die es ihm erlaubten, sich in verschiedenen kulturellen Umfeldern zu entwickeln, blieb er normalerweise seinen grundlegenden Einsichten treu. Das mag die größte Herausforderung sein, welcher sich der Buddhismus in Amerika stellen muss. Hier ist das intellektuelle Milieu so grundverschieden von allem, was der Buddhismus je vorgefunden hat, dass wir in unserer Eile, die notwendigen Anpassungen vorzunehmen, unwissentlich die grundlegenden Prinzipien des Dhamma verwässern oder sogar ganz verlieren könnten. Ich denke, wir sollten sehr vorsichtig sein, um einen mittleren Weg zwischen einem zu starren Befolgen der asiatischen Formen und übermäßiger Nachgiebigkeit gegenüber dem gegenwärtigen westlichen – und besonders dem amerikanischen – intellektuellen,

sozialen und kulturellen Druck. Es mag nicht besonders vorteilhaft sein, eine Version des Theravada-Buddhismus nach Amerika zu importieren, die alle Bräuche und Verhaltensweisen aus Südostasien mitbringt. Aber ich glaube, dass es essenziell ist, die Prinzipien, die den Kern des Dhamma bilden, zu erhalten und den eigentlichen Zweck, um dessentwillen man die Übung des Dhamma auf sich nimmt, klar herauszustellen. Wenn wir unüberlegt daran herumdoktern, riskieren wir, die Essenz zusammen mit den äußerlichen Auswüchsen zu verlieren. In unserer gegenwärtigen Situation besteht, wie ich denke, die hauptsächliche Gefahr nicht im unflexiblen Bestehen auf althergebrachten buddhistischen Formen, sondern in der übermäßigen Anpassung an das westliche Gedankengut. In vielen der buddhistischen Veröffentlichungen, die ich gesehen habe, konnte ich Anzeichen eines weit verbreiteten Programms bemerken, das schon fast als verpflichtend empfunden wird, nämlich die buddhistischen Übungen aus ihrer Verwurzelung im buddhistischen Glauben und der buddhistischer Lehre herauszuziehen und sie in ein grundlegend weltliches Umfeld zu verpflanzen, dessen Abgrenzungen durch den westlichen Humanismus, insbesondere durch die humanistische und transpersonale Psychologie definiert sind.

Können Sie erläutern, wie das geschieht?

Ich denke, wir sehen Beispiele davon in der Anwendung von Vipassana-Meditation als Anhang oder Begleiter von westlicher Psychotherapie. Eigentlich mache ich mir nicht viele Gedanken über die Psychologen, die buddhistische Methoden nutzen, um psychologische Heilung zu fördern. Wenn buddhistische Meditation den Menschen helfen kann, sich besser zu fühlen oder mit größerer Bewusstheit und mehr Gleichmut zu leben, ist das gut. Wenn Psychotherapeuten buddhistische Meditation als Werkzeug der inneren Heilung nutzen können, sage ich: Nur zu. Schließlich hat der Tathagata nicht „die geschlossene Faust eines Lehrers“, und wir sollten andere vom Dhamma nehmen lassen, was sie effektiv für nutzbringende Ziele verwenden können.

Worüber ich mir Sorgen mache, ist der Trend unter den heutigen buddhistischen Lehrern, die Grundprinzipien der Lehre Buddhas in eine weitgehend

psychologische Terminologie umzumodeln und dann zu sagen: „Das ist Dhamma“. Wenn das geschieht, kann es sein, dass wir nie erkennen, dass der wahre Zweck der Lehre in ihrem eigenen Rahmen nicht darin besteht, zu „Heilung“ oder „Ganzheitlichkeit“ oder zum „Sich-selbst-Annehmen“ zu führen, sondern dazu, den Geist auf den Weg in Richtung Freiheit zu bringen. Und das, indem alle geistigen Faktoren, die für unser Gebundensein und unser Leid verantwortlich sind, erst abgeschwächt und schließlich entwurzelt werden. Wir sollten uns daran erinnern, dass der Buddha das Dhamma nicht als „Lebenskunst“ lehrte – obwohl es auch das beinhaltet –, sondern vor allem als Befreiungsweg, als Weg zu endgültiger Freiheit und Erleuchtung. Und was der Buddha mit Erleuchtung meint, ist nicht ein Feiern der menschlichen Bedingtheit, kein passives Sich-Abfinden mit unseren Schwächen, sondern ein Überwinden unserer Beschränkungen durch einen radikalen, revolutionären Durchbruch zu einer vollkommen anderen Dimension des Seins.

Das ist es, was ich am Dhamma am spannendsten empfinde, dass es in einer transzendenten Dimension gipfelt, in der wir alle Fehler und Verletzlichkeiten der menschlichen Bedingtheit überwinden, einschließlich selbst des Todes. Das Ziel des buddhistischen Weges besteht nicht darin, achtsam zu leben und zu sterben (obwohl auch das eine wertvolle Errungenschaft wäre), sondern darin, Leben und Tod vollständig zu transzendieren, um das Todlose, das Unermessliche, Nibbana zu erreichen. Das ist das Ziel, das der Buddha selbst während seiner eigenen Suche nach Erleuchtung verfolgte, und es ist diese Errungenschaft, die sein Erwachen der Welt eröffnete. Darauf ist die richtige Dhamma-Übung ausgerichtet, das ist der Zweck, zu dem die Übung in ihrem ursprünglichen Rahmen unternommen wird.

Dieser Zweck wird jedoch aus den Augen verloren, wenn Einsichtsmeditation nur als Weg zu einem achtsamen Leben gelehrt wird, um achtsam und gelassen Geschirr zu spülen und Babywindeln zu wechseln. Wenn die transzendente Dimension des Dhamma, der Grund seiner Existenz, außen vor gelassen wird, bleibt uns meiner Ansicht nach nur eine ausgemergelte, geschwächte Version der

Lehre, die nicht länger als Fahrzeug zur Befreiung dienen kann. Auch wenn die richtige Übung des Dhamma uns jede Menge Glück in der Welt beschert, so dreht sich die Lehre letztendlich nicht darum, in der Welt glücklich zu leben, sondern darum, das „Ende der Welt“ zu erreichen. Ein Ende, das nicht in den weit entfernten Regionen des Weltalls gefunden wird, sondern in diesem klaffergroßen Körper zusammen mit seinen Sinnen und dem Bewusstsein.

Sie glauben also nicht, dass das Dhamma als Weg zur Befreiung gelehrt wird?

Den Eindruck, den ich von dem, was ich in den gegenwärtigen westlichen buddhistischen Veröffentlichungen gelesen habe, bekomme, ist, dass dieser Aspekt der buddhistischen Praxis wenig Beachtung findet. Ich höre, wie Studenten beigebracht wird, sich selbst zu akzeptieren; in der Gegenwart von Moment zu Moment ohne Anhaften und Festhalten zu leben; sich an ihrer Verletzlichkeit zu erfreuen, sie wertzuschätzen und sie zu feiern. Noch mal: ich möchte die Bedeutung einer gesunden psychologischen Einstellung beim Umgang mit der Übung nicht herunterspielen. Für eine Person, die sich selbst schlecht macht, die immer niedergeschlagen und schlecht drauf ist, ist die intensive meditative Übung wahrscheinlich eher schädlich als nützlich. Das Gleiche könnte man auch von einer Person sagen, der ein starkes Zentrum psychologischer Integration fehlt, oder von einer, die versucht, ihre Schwächen und Empfindlichkeiten zu verleugnen, indem sie eine Fassade von Stärke und Selbstbewusstsein aufrechterhält.

Aber ich muss deutlich darauf hinweisen, dass die Übung, die den klaren Zielvorstellungen des Buddha entspricht, voraussetzt, dass wir darauf vorbereitet sind, eine kritische Einstellung gegenüber der gewöhnlichen Funktionsweise unseres Geistes einzunehmen. Das beinhaltet unsere Schwächen, also unsere geistigen Trübungen zu sehen, nicht als etwas, das wir feiern sollten, sondern als wunden Punkt, als Symptom unseres „Gefallenseins“, unserer Bedingtheit. Sie setzt auch voraus, dass wir fest entschlossen sind, uns in unserer geistigen Funktionsweise zu transformieren, sowohl von Moment zu Moment als auch in ihren längerfristigen stabileren und anhaltenden Auswirkungen.

Das Training des Buddha auf sich zu nehmen heißt also, eine scharfe, klare Trennung zu vollziehen zwischen unserem Charakter (Neigungen, Gesinnungen, Gewohnheiten etc.), so wie er jetzt ist, und den Idealen, die wir anstreben und durch unsere Übung des buddhistischen Weges zu verkörpern suchen. Die geistigen Geneigtheiten, die wir erkennen müssen und versuchen zu berichtigen, sind unsere *kilesas*, die Befleckungen oder Herzenstrübungen: Die drei grundlegenden Befleckungen Gier, Hass und Verblendung und ihre zahlreichen Abkömmlinge, wie Ärger, Sturheit, Arroganz, Eitelkeit, Eifersucht, Selbstsucht, Scheinheiligkeit etc.

Das große Ziel, auf das der buddhistische Weg uns hinweist, sind also nicht die Wunder unseres „gewöhnlichen Geistes“, sondern der Geist, der, gereinigt von allen Befleckungen und Einflüssen, erhellt ist von wahrer Weisheit, der Geist, der von allen Banden und Fesseln befreit und durchtränkt ist von universeller Liebe und Mitgefühl, das aus der Tiefe und Klarheit des Verständnisses entsteht. Die Übung des buddhistischen Weges ist die systematische Art, die Kluft zwischen unserem gewöhnlichen, unerleuchteten Geist und dem erleuchteten, befreiten Zustand, den wir anstreben, zu schließen, einem Zustand, der sich zum Todlosen erhebt und eins damit wird.

Um dieses transzendente Ziel zu erreichen, bedarf es eines präzisen, detaillierten und systematisch fortschreitenden Trainings, dessen grundlegendste Bemühung darin besteht, den eigenen Geist zu kontrollieren und zu meistern. Man beginnt mit der Entwicklung so grundlegender Qualitäten wie Vertrauen, Hingabe, Tugendhaftigkeit und Großzügigkeit, schreitet fort zur Entwicklung der Sammlung und langt schließlich bei direkter Einsicht und wahrer Weisheit an.

Wie kann man sowohl als Laie als auch als jemand, der ernsthaft den Weg zur Befreiung beschreiten möchte, üben?

Ich empfehle die fünf Qualitäten der „überlegenen Person“, die oft von Buddha hervorgehoben wurden: Vertrauen, Tugend, Großzügigkeit, Gelehrtheit und Weisheit.

Ich weiß, dass das heutzutage nicht gern gehört wird, aber als religiöser Buddhist, der ich nun mal bin, glaube ich, dass das wahre Dhamma des Buddha nur ausgeübt werden kann, wenn es in dem Vertrauen wurzelt, dass der Buddha der einzigartige, vollkommen erwachte Lehrer ist und das Dhamma eine einzigartige Lehre, die Ansichten der Realität offenbart, die durch andere Lehren nicht zugänglich sind. Ich befürchte, dass, wenn Vertrauen eine freie Variable wird, die sich auf alles richten kann, was meinen tief empfundenen Bedürfnissen entspricht, es uns in eine Sackgasse führen kann, anstatt uns den Antrieb zur vollständigen Vernichtung des Leidens zu geben ... Vertrauen erlaubt uns gerade, auf jene Eröffnungen des Buddha zu bauen, die unserem normalen Verständnis der Welt und unserem Verhalten darin entgegenstehen. Man sollte daran denken, dass die Lehre des Buddha „gegen den Strom“ (*patisotagami*) unserer gewohnheitsmäßigen Annahmen und Einstellungen geht. Schließlich drehen sich die meisten unserer Gewohnheiten um den Wunsch, Freude zu erfahren, Schmerz zu vermeiden und die Illusion aufrechtzuerhalten, dass wir das Zentrum des Universums sind. Wenn das persönliche Erleben des Leidens deutlich genug wird, wird es dazu führen, dass uns diese Gewohnheiten abstoßend erscheinen und wir Vertrauen in die Worte Buddhas setzen und sie zu unserer Leitlinie auf dem Weg zur Befreiung machen.

Tugendhaftigkeit umfasst viel mehr als das reine Einhalten von Regeln und Vorschriften während eines Meditationskurses. Darüber hinausgehend ist die vorsätzliche Kultivierung der positiven Charakterqualitäten, die der Zügelung durch die fünf Übungsregeln zugrunde liegen. Diese positiven Qualitäten beinhalten die Entwicklung von Freundlichkeit und Mitgefühl; von Aufrichtigkeit und Zufriedenheit; die Zügelung des sinnlichen Verlangens und die Treue gegenüber dem Ehepartner;

eine starke Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit in allen Kommunikationsformen; und einen nüchternen, klaren und ausgeglichenen Geist.

Auf dieser Ebene der Dhamma-Übung im täglichen Leben wird sie tatsächlich zu „Lebenskunst“ – nicht auf eine Weise, welche die traditionelle Idee des Befreiungsweges verdrängt, sondern als eine Reihe von Wegweisern für den in der Welt Lebenden. Das Dhamma wird zu einer verständlichen Landkarte, die uns erlaubt, unseren Weg durch die vielen schwierigen Herausforderungen des Alltags zu finden. Es handelt sich nicht um ein Set starrer Regeln, sondern um ein Set von Werten, die uns in die Lage versetzen, mit anderen auf heilsame und nutzbringende Weise in Beziehung zu treten.

Die dritte Qualität, Großzügigkeit, wird in buddhistischen Ländern als Spenden an den Sangha verstanden, aber ich denke, bei uns könnte Großzügigkeit eine breitere Anwendung finden und auch ein Ausdruck des Mitgefühls sein für jene, welchen es schlechter geht als uns selbst. Man könnte sich beispielsweise dazu entschließen, einen Prozentsatz des Einkommens an gemeinnützige Organisationen und Hilfsprojekte zu spenden.

Die vierte Qualität des ernsthaften Laien ist Gelehrsamkeit oder Studium. Das umfasst die Anstrengung, sich eine klare begriffliche Vorstellung des Dhamma oder zumindest seiner Grundzüge anzueignen. Auch wenn man nicht dazu bereit ist, die Texte im Detail zu studieren, sollte man sich doch vor Augen halten, dass das buddhistische Verständnis der Existenz die Grundlage der Meditation bildet und daher das systematische Studium zum Erfolg der Übung beitragen kann.

Die fünfte Qualität des Laienanhängers ist Weisheit. Sie beginnt mit dem intellektuellen Verständnis und gipfelt in der durch die Meditation erfahrenen Einsicht.

Wenn wir den buddhistischen Weg bis zu Ende gehen wollen, sollten wir uns eine langfristige Perspektive aneignen, und das bedeutet, sowohl Geduld als auch Entschlossenheit zu entwickeln. Geduld stellt sicher, dass wir nicht nur auf schnelle

Resultate aus sind und darauf, persönliche Erfolge in der Meditation unserem Lebenslauf hinzufügen zu können. Geduld ermöglicht es uns, lange durchzuhalten, auch in den harten und unfruchtbaren Phasen, mit denen wir es unweigerlich zu tun bekommen. Entschlossenheit oder Eifer bedeutet, dass wir, obwohl der Weg lang und schwierig sein mag, den Mut nicht verlieren, aufgeben oder nachlässig werden. Stattdessen bleiben wir entschlossen, unserem Vorsatz treu den Pfad zu beschreiten, ganz gleich, wie viele Leben es dauern mag, im Vertrauen darauf, dass wir in dem Maß, in dem wir eifrig streben, voranschreiten, auch wenn der Fortschritt nicht sofort offensichtlich ist.

Um dem Dhamma richtig nachzufolgen, benötigen wir auch eine demütige Einstellung. Sonst könnten wir auf die Idee kommen zu behaupten, wir könnten das Dhamma wirklich verstehen und richtig lehren, nur weil wir ein schnelles Suttan-Studium absolviert oder ein paar Jahre Meditationsretreats hinter uns haben. Es mag weniger voreilig sein, wenn wir uns das Dhamma als sehr hohes Gebirge vorstellen und uns selbst als Bergsteiger in den Vorbergen, vor denen noch ein langer Weg zum Gipfel liegt. Was wir brauchen, ist das Vertrauen, dass es dieser besondere Weg ist, der uns zum Gipfel führen wird, die Geduld, auf dem Weg jeden Tag einige Schritte emporzusteigen, und die Entschlossenheit, nicht aufzugeben, bevor wir den Gipfel erreicht haben.

Das Dhamma-Dana-Projekt der BGM:

www.buddhismus-muenchen.de

Das Dhamma-Dana-Projekt der Buddhistischen Gesellschaft München e.V. (BGM), hat sich das Ziel gesetzt, ausgesuchte Dhamma-Literatur in deutscher Übersetzung für ernsthaft Übende zur Verfügung zu stellen. Zudem soll mit dem Material, das die BGM-Studiengruppe erarbeitet hat, das vertiefende Eindringen in die ursprüngliche Lehre Buddhas erleichtert werden.

Diese Veröffentlichungen sind nicht profitorientiert, sondern sollen sich selbst tragen. So finanziert der Gewinn eines Buches die Herstellung des nächsten. Langfristige Zielsetzung des Projektes ist es - wie in Asien üblich - Dhamma-Bücher zur freien Verteilung bereitzustellen. Das ist bereits für einige Bücher und Hefte gelungen, die deshalb leider nicht im Buchhandel erhältlich sein können.

Wie lange eine freie Verteilung möglich ist, hängt ganz allein vom Spendenaufkommen ab.

Das Dhamma-Dana-Projekt wurde 2004 von der Familie H. Euler Stiftung „Mahabodhi Buddhistische Begegnungsstätte“ (MBB) als förderungswürdig anerkannt.

Im Buchhandel erhältlich

Buddhadâsa Bhikkhu
Kernholz des Bodhibaums
Suññatâ verstehen und leben
ISBN 3-8311-0028-4

Ñānananda Bhikkhu
Der Zauber des Geistes
oder Viel Lärm um Nichts
ISBN 3-8330-0560-2

Buddhadâsa Bhikkhu
Ānāpānasati
Die sanfte Heilung der spirituellen
Krankheit
ISBN 3-8311-3271-2

Nicht im Buchhandel

BGM- Studiengruppe
Opanayiko
Buddhistische Grundstudien

Leonard A. Bullen
**Buddhismus – ein Weg der
Geistesschulung**

Santikaro Bhikkhu & Viriya
Dāna
Bedeutung und Verhältnis zur
Konsumgesellschaft

Buddhadâsa Bhikkhu
**Der Weg zu vollkommener geistiger
Gesundheit**
Eine kurze Einführung in buddhistische
Lehrinhalte

Ajahn Sumedho
Erkenntnis geschieht jetzt

Dhammapala Verlag
Einführung in die Einsichtsmeditation

Buddhadâsa Bhikkhu
Der Geist

BGM- Studiengruppe
Der Kammabegriff im Palibuddhismus

Buddhadâsa Bhikkhu
Das buddhistische ABC
Dhamma-Prinzipien für kluge Leute

BGM-Studiengruppe
Die Singālaka Sutta
Der Laien Vinaya, eine Zeitlose
Lebenskunst

Buddhadâsa Bhikkhu
Dhamma-Sozialismus

Dieter Baltruschat
Meditation in Südostasien
Retreatführer

In Vorbereitung

Heinz Reißmüller

Pâli

Eine Einführung in die Sprache des Buddha

R. G. de S. Wettimuny

Die Lehre des Buddha und ihre wesentliche Bedeutung

Buddhadâsa Bhikkhu

Handbuch für die Menschheit

(Neuübersetzung)

BGM-Studiengruppe

Ein Lehrer der Tat

Ursache und Wirkung des menschlichen Handelns

Viriya

Das Fenster öffnen

Erläuterungen zu den Paramita in den Suttan

Zu beziehen über: dhamma-dana@buddhismus-muenchen.de

Alle Bücher, Hefte sowie einzelne Texte können auch kostenlos aus dem Internet heruntergeladen werden: www.dhamma-dana.de

Wenn Sie dieses Projekt unterstützen möchten, überweisen Sie Ihre Spende bitte auf dieses Konto:

BGM, Postbank München, Kto: 296188807, BLZ 70010080

Für Auslandsüberweisungen:

IBAN: DE 33700100800296188807, SWIFT/BIC-Code: PBNKDEFF

Notwendigkeit des Studiums

Buddhist zu sein heißt, Schüler oder Nachfolger des Buddha zu sein. Deshalb sollte er oder sie wissen, was der Lehrer selbst erklärt hat. Sich mit Wissen aus zweiter Hand auf Dauer zufrieden zu geben, ist nicht ausreichend. Vor allem Laienanhänger wissen oft nicht, was der Buddha besonders für sie gelehrt hat und wie sie die Nützlichkeit ihrer Übung überprüfen können.

Man muss den Dhamma gründlich studiert haben, um ihn sinnvoll praktisch umsetzen zu können. Nur so kann sein Reichtum und Wert in seiner ganzen Tiefe wahrgenommen werden. Das Dhamma-Dana-Projekt will hierzu einen Beitrag leisten.

Notwendigkeit von Dana (erwartungsloses Geben)

Das Dhamma des Buddha ist ein Geschenk für uns und die Gesellschaft, in der wir uns bewegen. In einer Welt beherrscht von Geld und militärischer Macht ringen wir darum, einen Lebenssinn zu finden. Dieses Geschenk des Dhamma ist so viel mehr als Worte, Belehrungen und Meditationsanleitungen.

Dhamma kann nur ein Geschenk sein, denn es kann nur gegeben, nie genommen, werden. Es ist seine Natur, geteilt und recycelt zu werden, und in einem Zyklus der Großherzigkeit zu zirkulieren, statt in einem Kreislauf des Begehrens.

Das Dhamma des Gebens ist das Gegenmittel zu diesem Kreislauf in seinen Manifestationen als Marktwert, Dividende, Gewinnoptimierung und allen anderen Ausdrucksformen der Gier in einer auf Konsum ausgerichteten Gesellschaft.

Buddhistisches Waldkloster e.V.

Die Zeit ist reif!

Fast 100 Jahre nachdem der erste deutsche Waldmönch, der Ehrw. Nyânatiloka, in Sri Lanka die "Island Hermitage", eine Mönchseinsiedelei der Theravada-Waldtradition, gründete, soll ein ähnliches Projekt nun auch hierzulande entstehen.

Warum? Als Mahinda, der Sohn des Herrschers Asoka, gefragt wurde, wann die Lehre wirklich Wurzeln geschlagen habe, sagte er: „Wenn ein Sohn des Landes ein Mönch in diesem Land wird und dort den Dhamma-Vinaya studiert.“

Und damals wie heute benötigt ein Ordinierten-Sangha einen entsprechenden Verweilort.

Was ist ein Waldkloster?

Das Waldkloster ist ein Ort, an dem Menschen ein nicht-selbstsüchtiges Leben, das zum vollkommenen Erlöschen von Gier, Hass und Verblendung führt, erlernen und einüben können. Ein Ort also, an dem der edle achtfache Pfad praktiziert, der Geist auf die völlige Befreiung ausgerichtet und das Todlose (Nibbana) erkannt werden kann; ein Ort, an dem Ordinierte und Nicht-Ordinierte verweilen (*viharati*) und miteinander meditieren, studieren und sich austauschen können.

Es handelt sich also nicht um ein Retreatzentrum, ein Seminarhaus oder einen auf einen bestimmten Kulturkreis ausgerichteten Tempel.

Der Verein

Um den Buddha-Dhamma in Deutschland wirklich Wurzeln schlagen zu lassen, wurde am 11.09.2005 in München der Buddhistisches Waldkloster e.V. gegründet mit dem Ziel, einen Ort zu schaffen, an dem der Dhamma-Vinaya gemäß den ursprünglichen Schriften des Palikanon von Ordinierten und Nicht-Ordinierten in Abgeschlossenheit studiert und praktiziert werden kann.

Die Aufgabe des Vereins

In der ersten Phase soll das Projekt allgemein bekannt gemacht, eine breite Basis von Freunden und Förderern geschaffen sowie die Entstehung lokaler Unterstützerguppen gefördert werden. Außerdem wird zum Austausch zwischen Förderern und interessierten Ordinierten ein Informationsnetzwerk aufgebaut. Wer das Waldkloster/die Ordinierten durch handwerkliche Fähigkeiten, Rechtsberatung, medizinische Behandlung, Spenden etc. unterstützen möchte, kann sich in das „Verzeichnis von Unterstützern“ eintragen.

In der nächsten Phase geht es dann um die konkrete Realisation des Waldklosters, die Schaffung der nötigen finanziellen und materiellen Grundlagen (Grundstück, Gebäude ...). Danach soll der Verein als Träger des Waldklosters fungieren.

Am Beispiel Englands, wo sich erst über 20 Jahre nach der Gründung des English Sangha Trust die Möglichkeit ergab, ein Kloster zu etablieren, ist zu sehen, dass bei dem Projekt Geduld, Ausdauer und Kontinuität gefragt sind.

Kontakt

Wer gerne auf dem Laufenden gehalten werden möchte, kann sich in einen Mailverteiler aufnehmen lassen. Auch neue Mitglieder sind herzlich willkommen!

Satzung, Beitrittserklärung und weitere Infos finden sich im Internet unter

www.buddhistisches-waldkloster.de oder können kostenlos angefordert werden bei:

Buddhistisches Waldkloster e.V., c/o Dieter Baltruschat, Clemensstr. 61 Rgb., 80803

München, E-Mail: info@buddhistisches-waldkloster.de

Kto.: 746 624 855 BLZ: 760 100 85 Postbank Nürnberg

IBAN: DE44760100850746624855

SWIFT/BIC-Code: PBNKDEFF