BUDDHISTISCHE MONATSBLÄTTER

1984 - XXX 2

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Spruch	26
Perspektiven des Buddhismus	27
in der Welt heute / Lama Anagarika Govinda	
Die Buddhistische Gesellschaft Hamburg berichtet	45
Veranstaltungen der Buddhistischen Ges. Hamburg	47
Veranstaltungen der Buddhistischen Ges. Berlin	48

Jder der in den Originalbeiträgen zu Wort kommenden Autoren ist für seinen Beitrag selbst verantwortlich.

Herausgeber und Versand	Buddhistische Gesellschaft Hamburg e.V. Beisserstraße 23, 2000 Hamburg 63 Telefon: 040 / 631 36 96
Förderungsbeitrag	DM 60,-- jährlich für die Buddhistischen Monatsblätter.
Mitgliedsbeitrag	DM 80,-- jährlich (in diesem Preis ist der Bezug der Buddhistischen Monatsblätter enthalten.)
Konten	Postscheckkonto Hamburg - 188 95 - 205 Hamburger Sparkasse 1243 / 121 058

Auf Antrag kann Ermäßigung gewährt werden.

Redaktion der Buddhistischen Monatsblätter :

- Jägerstraße 12 b - 2070 Ahrensburg, Telefon : 04102/ 55 662

Redakteure : Karla Hinrichsen
Max Glashoff

Ebenso, ihr Mönche, einem Floß vergleichbar,
wurde von mir die Lehre aufgezeigt :
gut, um den Fluß zu überqueren, doch nicht,
um daran zu haften.

MN 22

PERSPEKTIVEN DES BUDDHISMUS IN DER WELT HEUTE

von Lama Anagarika Govinda

Religionen können nicht intellektuell geschaffen oder gemacht werden. Sie wachsen, so wie eine Pflanze wächst, nach gewissen, ihrer Natur entsprechenden Gesetzen: sie sind sozusagen Naturereignisse des Geistes, an denen das Individuum teilnimmt. Die Universalität ihrer Gesetzmäßigkeit bedeutet jedoch nicht die Gleichartigkeit ihrer Auswirkungen, denn dasselbe Gesetz wirkt verschieden unter verschiedenartigen Bedingungen. Wir können daher zwar von einem Parallelismus religiöser Ideen reden, aber nirgends von einer Identität. Ja, gerade da, wo gleiche Worte und Symbole verwandt werden, ist der ihnen zugrunde liegende Sinn oft gänzlich verschieden, da die Gleichheit der Form nicht eine Gleichheit des Inhalts garantiert, denn der Sinn jeder Form hängt von den mit ihr verbundenen Assoziationen ab. Diese Assoziationen jedoch sind bedingt durch den jeweiligen zeitlichen, kulturellen und zivilisatorischen Hintergrund, aus dem sie erwachsen.

Es ist daher ebenso sinnlos, alle Religionen auf den gleichen Nenner bringen zu wollen, wie alle Bäume eines Gartens gleichmachen zu wollen oder ihre Verschiedenheit als Unvollkommenheiten zu erklären. So wie die Schönheit eines Gartens gerade in der Vielfältigkeit und Verschiedenartigkeit seiner Bäume und Blumen besteht, von denen jede ihren eigenen Vollkommenheitsstandard besitzt, so erhält auch der Garten des Geistes seine Schönheit und seinen lebendigen Sinn durch die Vielfältigkeiten und Verschiedenheiten seiner Erlebnis- und Ausdrucksformen. Aber wie alle Bäume eines Gartens aus dem gleichen Boden wachsen, die gleiche Luft atmen und sich der gleichen Sonne entgegenstrecken, so wachsen alle Religionen aus dem gleichen Boden innerer Wirklichkeit und nähren sich von denselben kosmischen Kräften. Hierin liegt ihre Gemeinsamkeit. Ihr Charakter und ihre eigentümliche Schönheit (worin der ihnen innewohnende "Wert" besteht) beruhen auf jenen Zügen, in denen sie sich voneinander unterscheiden und aufgrund welcher eine jede Art ihre eigene Vollkommenheit besitzt. Deshalb sollte man die Differenzen der Religionen nicht wegzuerklären versuchen noch sie bagatellisieren oder gar als fehlerhaf-

te Auslegungen und Mißverständnisse bezeichnen, um auf diese Weise zu einer abstrakten Übereinstimmung zu kommen oder zu einer 'absoluten' Einheit, die dann zur 'einzigen Wirklichkeit' erklärt wird.

Wenn eine Anzahl von Künstlern denselben Gegenstand oder dieselbe Landschaft malen würde, so würde jeder von ihnen ein anderes Bild schaffen. Diese Verschiedenheit künstlerischer Auffassung aber ist gerade das, was dem Kunstwerk seinen eigentlichen Wert gibt. Einzigkeit und Ursprünglichkeit sind die Kennzeichen des Genius, der Genialität in allen Lebenssphären. Gleichheit und Standardisierung sind die Kennzeichen der Mechanisierung, der Mittelmäßigkeit und des geistigen Stagnierens.

Religionen sind der Ausdruck überindividueller, durch lange Zeiträume sich kristallisierender innerer Erfahrung. Sie haben den Charakter einer höheren Gemeinsamkeit, haben Teil an einem weiteren Bewußtsein und finden ihre entscheidende Ausdrucksform und Verwirklichung in den am höchsten entwickelten und sensitivsten Geistern, welche die Fähigkeit besitzen, am überindividuellen Leben ihrer Mitmenschen teilzunehmen. Religion ist daher mehr als ein bloßes "kollektives Denken und Fühlen", welch letzteres ein Kennzeichen geschaffener und organisierter Massenbewegungen ist und somit nicht einem überindividuellen Bewußtsein angehört, sondern im Gegenteil der unterindividuellen Stufe der Herdenmentalität.

Religionen als Ausdrucksformen überindividueller innerer Erfahrungen unterliegen, wie alles in dieser Welt, einem ständigen Wandel, der jedoch der ihnen innewohnenden Richtungstendenz folgt. Die Fähigkeit zu einem solchen Wandel ist Ausdruck der lebendigen Dynamik einer Religion, die, in Individuen aufleuchtend, die Kontinuität und das Leben im ständigen Wandel einer Religion ausmachen, und die der Stagnierung in dogmatischer Verhärtung und organisatorischer Erstarrung entgegenwirkt, welche Ende und Tod jeder unmittelbaren Erfahrung bedeutet.

Wenn wir das Leben eines Individuums betrachten, so erkennen wir, daß Leben vom Keimling über die Geburt bis zum Reifen und zum Tode charakterisiert ist durch einen ununterbrochenen Assimila-

tionsvorgang: Ständig werden "Nahrungsstoffe" aufgenommen (sei dies nun in Form von konkreter Nahrung, Wasser, Luft oder in Form von übermittelten Erfahrungen, Verhaltensweisen und Gedanken), die im Organismus in ihre Grundbestandteile aufgelöst und absorbiert werden, um dann zu körpereigener Substanz bzw. zu eigenen Gedankenverbindungen und geistigen Gebilden geformt zu werden. Dem Organismus Unzuträgliches oder Überflüssiges wird bei diesem Prozeß ausgeschieden, "Abgestorbenes", was vormals Bestand dieses Organismus war, wird ebenfalls aufgelöst, wobei Unbrauchbares ausgesondert und noch Brauchbares erneut verwendet wird.

Auch Religionen unterliegen so einem ständigen Wandel, sind aber infolge ihres intuitiven, aus der Einheit des Erlebens geborenen Charakters stets ein Ganzes, in sich Ruhendes und in allem Wandel Vollkommenes. Sie sind dies im Gegensatz zur Wissenschaft, die infolge ihrer Abhängigkeit von der Erkenntnis und Wertung äußerer Fakten immer etwas Unvollständiges, Fragmentarisches bleibt.

Die Geschichte aller großen Religionen zeigt uns - bei Beibehaltung ihrer Richtungsgrundtendenzen - einen Wandel der Formen sowie der Lehrinterpretationen im Laufe der Zeiten. All diese Wandlungen, die meist charakterisiert sind durch Akzentverlagerungen, entstehen einerseits durch das Vordringen einer bestimmten Religion in anders strukturierte Kulturkreise und Zivilisationen, deren eigener religiöser und sozialer Hintergrund im Assimilationsprozeß eine entsprechende Umgestaltung bewirkt. Andererseits bewirken Veränderungen in den sozialen Strukturen der Kulturen, in denen eine Religion Wurzel geschlagen hat, ebenso wie der Wandel des Weltbildes, den Menschen aufgrund wissenschaftlicher Forschung vollzogen, charakteristische Varianten.

Jede echte Religiosität basiert auf einem aus Hingabe geborenen religiösen Erleben, dessen Grundanliegen jenes Streben des Menschen ist, über sich selbst hinauszuwachsen, und das damit im Gegensatz zur Wissenschaft steht, die Ausdruck des menschlichen Bestrebens ist, über die Natur hinauszuwachsen. Ein religiöser Mensch ist deshalb nicht jener, der an bestimmte Dogmen glaubt oder von der Wahrheit gewisser Lehren überzeugt ist oder der ge-

wisse moralische Vorschriften befolgt, sondern derjenige, der die Kraft, die Fähigkeit und den Willen zur Hingabe besitzt, womit er der dem Menschen eingeborenen psychischen Tendenz des natürlichen Egoismus entgegenwirkt. Religion ist also kein "Mittel", sondern trägt - ebenso wie das Leben - seinen Sinn in sich selber. Sie ist eine geistige Lebensform, eine individuelle Bewußtseinsintensivierung auf einer überpersönlichen Grundlage. Denn es gehört zum Wesen der Religion, daß sie das Individuum aus seiner Vereinzelung heraushebt und es zum Gemeinschaftswesen und - bei weiterem Fortschreiten - zum kosmischen Wesen macht.

Maßstäbe wie "gut" und "böse" haben nichts mit der Religion als solcher zu tun. Moral ist bestenfalls ein Nebenprodukt der Religion, niemals aber deren Zweck. Moralische Menschen sind oft gänzlich unreligiös, während unmoralische Menschen vielfach erstaunlich religiös sind. Die Gleichsetzung von Religion und Moral war wohl einer der verhängnisvollsten Irrtümer der Menschheit. Sie degradierte die Religion zum Polizeibüttel, bis selbst die Besten an ihr irre wurden. Die Religionsfeindlichkeit des Westens ist zur Hauptsache auf diesen Irrtum zurückzuführen, der noch verstärkt wurde durch die Verwechslung des Moralischen mit dem Sexuellen.

Aus dieser Einstellung erwuchs die Geringschätzung primitiver Religionen als "niedere" Formen religiösen Lebens, während doch in Wirklichkeit selbst der Fetischismus zentralafrikanischer Neger oder unberührter Südseeinsulaner oder der Schamanismus primitiver asiatischer Volksstämme vom Standpunkt religiöser Intensität, d.h. religiösen Erlebens und innerer Hingabe, entschieden höher zu werten ist als manche modernen Religionsformen.

Die größte Gefahr drohte von eh und je allen lebendigen Religionen von seiten der Vertreter ihrer organisierten Formen. Sie, deren Erleben nur ein Erleben aus zweiter Hand ist, nämlich aus dem Nacherleben der begrifflich fixierten Dogmen und orthodoxen Vorstellungen, gebunden an den Buchstaben "heiliger Bücher": Sie sind es, die jedem religiösen Erleben einen Riegel vorschieben, wenn dieses nicht mit den von ihnen fixierten Glaubensgrundsätzen übereinstimmt.

Alle großen Religionen schleppen in ihren überlieferten heiligen Schriften einen Ballast von Zeitbedingtem und geschichtlich längst Überlebtem mit herum, der zwar ein wesentlicher Faktor in der E n t w i c k l u n g dieser Religion war und bleibt, aber für den Religiösen der Gegenwart ebenso unwichtig ist wie für einen Erwachsenen Vorstellungen seiner frühen Kindheit.

Ein großer Teil der Menschen des Abendlandes ist heute kritisch geworden. Besonders die Jugend will sich zu einem guten Teil nicht mehr mit Glaubens- und Lehrsätzen abspeisen lassen, seien diese nun politischer, sozialer oder religiöser Art. Auf religiösem Gebiet erstreben sie Wege, die ihnen eigenes religiöses Erleben ermöglichen. Daß sie dabei Scharlatanen östlicher und westlicher Herkunft in die Hände fallen und lediglich am Ende einen Glaubenssatz gegen einen anderen eintauschen, ist eine bedauerliche Erscheinung. Es ist an der Zeit, daß die Menschen wach werden und erkennen, daß die Oberfläche aller großen Religionen oft nichts anderes ist als eine einfache Anhäufung dessen, was sich durch die Jahrhunderte ansammelte und damals für diese religiösen Bewegungen bedeutungsvoll war. Wir sollten jedoch erkennen, daß es weder unsere Aufgabe ist, Formen vergangener Zeiten zu imitieren, noch Denkmodelle unbesehen zu übernehmen, die in einer vergangenen Zeit Gültigkeit hatten. Wir sollten vielmehr daran gehen, all das aus einer Lehre herauszukristallisieren, was für unsere eigene gegenwärtige Zeit relevant ist. Es geht darum, das Essentielle für unsere eigene tägliche Praxis und Meditation herauszuläutern und Überlebtes zwar als einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur Gegenwart hin zu erkennen, ohne es jedoch aus lauter Ehrfurcht zu konservieren. So wie wir im Laufe unserer Entwicklung bestimmte Vorstellungen von Denkformen, die einmal sehr wesentlich für unseren Entwicklungsgang waren, hinter uns lassen, ebenso sollten wir auch nicht den Ballast vergangener Zeiten mit uns herumschleppen. Auch hier gilt in angepaßter Weise das, was der Buddha uns hinsichtlich des Dharma lehrte: ein Mittel, um an ein anderes Ufer zu gelangen, das man hinter sich läßt, wenn es seinen Zweck erfüllt hat, ohne daran zu kleben. Nachdem der Osten für Jahrtausende westlichem Denken verschlossen war und seine Erkenntnisse nur mit wenigen Eingeweihten der übrigen Welt teilte, macht sich jetzt eine Bewegung bemerkbar, die dem Wesen östlicher Weisheit diametral

entgegengesetzt ist und eine Verflachung seines religiösen Empfindens darstellt. Ich meine den Drang zur Bekehrung und zur Proselytenmacherei. Dieser Drang, der bisher nur monotheistischen Religionen eigen ist, war sowohl indischer wie fernöstlicher Religiosität durchaus fremd, denn er entsteht aus einem Machtstreben und oft aus einer geistigen Unsicherheit, die sich an den Zahlen Gleichgläubiger berauscht. Der einzelne fühlt sich in seinem Glauben bestärkt, je mehr Menschen seinen Glauben bestätigen. Wo hingegen eine Gewißheit herrscht, die aus einer inneren Erfahrung resultiert, spielt es keine Rolle, wie viele Menschen sich zu ihr bekennen oder sie ablehnen. So wie kein Mensch Proselyten dafür machen muß, daß zweimal zwei gleich vier ist und es noch keinen Missionar für Mathematik gegeben hat, deren Methoden und Resultate evident sind, so hielten die Weisen der Vergangenheit ihre Erkenntnisse für selbstevident und hatten es daher nicht nötig, ihre Weisheit zu propagieren. Sie teilten sie nur denjenigen mit, die sich dieser Erkenntnis würdig erwiesen, die sie verstanden, die willens waren, dafür Opfer zu bringen unter Einsatz all ihrer Kräfte und die so auch fähig waren, sie selbst zu erfahren. Diese Menschen mußten nicht nur einen gewissen Grad der Reife, sondern auch Unvoreingenommenheit besitzen, d.h. sie mußten Menschen sein, welche die nötigen Voraussetzungen mitbrachten und sich innerlich öffneten, um die Wirklichkeit dieser Erkenntnisse in sich selbst zu erleben und zu verwirklichen.

Auch der Buddhismus hat von eh und je diese Haltung eingenommen. Der Buddha selbst zeigte seine Lehre allen, die dafür Verständnis hatten, übte aber weder körperliche noch geistige Gewalt aus, um Menschen von der Wahrheit seiner Weltanschauung und der Richtigkeit seines Weges zu überzeugen. Er legte alles offen dar und wer kam, war willkommen. Wer weiterging und es nicht akzeptierte, wurde weder geschmäht noch herabgesetzt. Durch diese Grundhaltung aber eroberte der Buddhismus die damals bekannte Welt, d.h. den größten Teil der Menschheit, die in Asien lebte.

...

Der Buddhismus ist einem riesigen Baum vergleichbar: man kann nicht nur den Stamm haben wollen oder nur die Blätter oder die Blüten oder die Samen - man muß Wurzeln, Stamm, Äste, Zweige,

Blätter, Blüten und Samen als Einheit erfahren und kennen; dann allein erlebt man den Baum in seiner Ganzheit. Es ist jedoch töricht, nur einen Teil zu nehmen und zu glauben, daß man damit das Wesen des ganzen Baumes erfaßt habe. Aber gerade das machen viele, die heute den Buddhismus propagieren wollen: sie sehen alles nur von ihrem eigenen engbegrenzten Standpunkt aus und meinen, daß dies das Ganze sei.

Wenn wir heute im Westen den Dharma heimisch machen wollen, so haben wir die große Chance eines neuen Beginns. Wir sind nicht gebunden an irgendeine bestimmte nationale Tradition des Buddhismus, noch müssen wir die Last eines überlebten Erbes mit uns herumschleppen. Wir können mit "Anfängergeist" an den Buddhismus herantreten, können erkennen, daß alle Anschauungen begrenzt sind, und haben die Möglichkeit - aufgrund der Freiheit, die uns westliche Wissenschaft und die freiheitliche Entwicklung des Denkens der letzten Jahrhunderte gegeben hat -, unvoreingenommen die lebendige Dynamik buddhistischer Entwicklung über die Jahrtausende zu betrachten. Auf diese Weise gewinnen wir einen Überblick über die Fülle der Formen, die sich bereits früh in Indien entwickelten und später in Ceylon, Tibet, China, Korea und in Japan bzw. in Burma, Thailand, Hinterindien, Indonesien und den Ländern westlich von Indien sowie in Zentralasien. Jede einzelne dieser Formen ist eine großartige, einmalige Schöpfung, die auf ihre Weise die Aspekte des Buddha-Dharma akzentuiert und herausarbeitet und die für ihre Zeit und ihre Kultur von Bedeutung war. An uns ist es nun, diese Fülle zu einer Ganzheit zu integrieren, ohne uns an irgendeine bestimmte Tradition zu klammern. Wir müssen die verschiedenen Traditionen in ihrem So-sein respektieren, sollten aber nicht danach streben, sie einfach zu imitieren. Denn wenn wir irgendeine bestimmte Tradition nachahmen würden, so würden wir uns an etwas Fremdes binden. Wir würden unsere eigene Überlieferung gegen eine andere austauschen, und das ist - auf lange Sicht gesehen - sinnlos. Wir wollen daher unsere Mitglieder weder zu kleinen Indern, Tibetern, Japanern, Chinesen oder dergleichen machen. Das, was wir jetzt im Westen brauchen, ist zunächst einmal ein Verständnis unserer eigenen Tradition, um davon ausgehend die Traditionen anderer Länder kennen und achten zu lernen. Wir leben heute in einer Welt, die mehr

und mehr aneinanderrückt. Westliche Technologie und Wissenschaft gelangt heute - nicht immer zum Segen - zu allen Völkern des Ostens. Östliche Weisheit - oft mißverstanden - kommt zunehmend nach dem Westen und bietet dem Menschen des Abendlandes ein Gegengewicht der Besinnung und Ruhe in seiner ständigen Unrast. So sind wir auf dem Wege zu e i n e r Welt. Es bleibt zu hoffen, daß die nächsten Jahrhunderte diesen Prozeß der Integration zunehmend fördern werden, so daß alle Menschen sich als Bürger e i n e r Welt empfinden können und nicht mehr nur Angehörige einer bestimmten Nation sind. An diesem Werk einer globalen Synthese und Integration mitzuwirken, ist der buddhistische Sangha, so wie wir ihn verstehen, aufgerufen.

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muß der Saṇgha seinen Standort in einer sich wandelnden Welt immer wieder neu bestimmen. Dies ist auch in der 2500jährigen Geschichte des Buddhismus immer wieder geschehen: Zu Lebzeiten des Buddha bestand er aus den *catur-varga*, den vier Gemeinschaften der *bhikṣus*, *bhikṣuṇīs*, *upāsakas und upāsikās*, die alle als edle Jünger des Erhabenen betrachtet wurden und von denen die in der Welt lebenden Jünger *(upāsakas und upāsikās)* genauso das hohe Ziel - das Todlose - erreichen konnten und erreichten wie die im Mönchstand lebenden (vgl. Aṇguttara-Nikāya).

Der Mönchs-Saṇgha hatte in den frühen Tagen des Buddhismus vor allen Dingen die Funktion der Erhaltung und der Verbreitung der buddhistischen Lehre. Denn in einer Zeit, in der Bücher entweder unbekannt oder nur das Privileg weniger Schriftkundiger waren, hing der Fortbestand des Dharma ausschließlich vom Wirken einer Mönchsgemeinde ab, deren Aufgabe es war, das heilige Wort von Generation zu Generation im Gedächtnis lebendig zu erhalten. Als Bewahrer des Wortes des Buddha gewann daher der Mönchs-Saṇgha bald ein großes Übergewicht, und die *upāsakas* und *upāsikās* wurden zu bloßen Almosengebern degradiert. Andererseits bot der Mönchs-Saṇgha dem einzelnen Gelegenheit, ein von weltlicher Betätigung und Belastung freies Leben zu führen - ein Leben, das in vieler Hinsicht auch der Gemeinde zustatten kam. Mit dem Aufkommen des Mahāyāna änderte sich dann wieder das Bild vom Saṇgha, so wie dieser unter dem Einfluß der Siddhas neue Perspektiven

entwickelte, die sich noch heute in den tibetischen Schulen der Nyingmapas, Sakyapas und Kargyütpas nachweisen lassen wie auch in bestimmten buddhistischen Schulen Chinas und vor allem Japans.

In unserer heutigen Welt, in der Bücher jedem Wissensdurstigen zur Verfügung stehen und wo ein gewisses Maß an Allgemeinbildung auch jedem den Zugang zu diesem in Büchern niedergelegten Wissen möglich macht, muß ein buddhistischer Saṇgha sich nicht mehr auf einen von der Gemeinde unterstützten Orden von Mönchen und Nonnen gründen, sondern sollte in erster Linie demonstrieren, daß die Verwirklichung der buddhistischen Lehre auch i n m i t t e n d e s t ä g l i c h e n L e b e n s möglich ist.

Der Saṇgha sollte daher heute nicht einen Ausnahmezustand menschlicher Existenz darstellen, sondern muß ein Wegbereiter sein, der sich um die Ausarbeitung von praktischen Verwirklichungsmethoden des Dharma gemüht, die j e d e m Menschen zugänglich sind und den Lebensverhältnissen unserer Zeit entsprechen. Der Begriff des Saṇgha muß darum heute nicht mehr mit dem Mönchstum identifiziert werden, sondern hat sich auf der Idee des buddhistischen Lebensweges zu gründen, der den Menschen zu einer neuen Lebensform führt, die a l l e menschlichen Funktionen und Fähigkeiten umfaßt und integriert.

Die Tatsache, daß Buddha noch bis in seine letzte Verkörperung ein volles menschliches Leben führte, Weib und Kind hatte und dennoch in diesem selben Leben die Erleuchtung erlangte, sollte jeden von uns (die wir noch lange keine Erleuchteten sind!) lehren, daß wir uns nicht durch gewaltsame Unterdrückung normal-menschlicher Funktionen und Eigenschaften jenen Weg verbauen, der nur aus der Fülle des Erlebens und der Erfahrung eines v o l l e n Menschentums zu innerer Einkehr und Umkehr führen kann, aus der allein das spontane Erlebnis der Erleuchtung hervorgehen kann.

Hier aber kommen wir zu einem wichtigen Punkt: Wie bewahren wir uns die Spontaneität des Geistes, die Lebendigkeit, Unvoreingenommenheit und Aufnahmefähigkeit unseres Gemütes oder - anders ausgedrückt - jenen "Anfängergeist", der den Buddhisten auszeichnen sollte? Sicherlich nicht in der Geborgenheit und Sorglosigkeit eines Klosters, eingespannt in eine bis ins letzte geordnete, pro-

blemlose Lebensweise, die zur gewohnheitsmäßigen Routine verflacht, wenn sie zum Dauerzustand wird.

Die vom Buddha gegründete Ordensgemeinschaft war eine Gemeinschaft von Wahrheitssuchern, die als Wandermönche ohne Heim und Haus durch das Land zogen, unbeschwert von Besitz, im ständigen Kontakt mit Menschen, an deren Nöten und Problemen sie t e i l n a h m e n - allerdings ohne selbst darin verstrickt zu sein. Sie ermahnte der Buddha mit den berühmten Worten des Mahāvagga im Vinaya Piṭaka: "Gehet hin, ihr Mönche, und wandert hinaus in die Welt, vielen zum Gewinn, vielen zur Wohlfahrt, aus Mit-leiden mit der Welt, zum Guten, zum Gewinn, zur Wohltat der Götter und Menschen. Verkündet, oh Mönche, die glorreiche Lehre und ein Leben der Heiligkeit, das vollkommen und rein ist." Und in der oft wiederholten Beschreibung des idealen Wandermönches heißt es: "Voll Anteilnahme hegt er zu allen Wesen Liebe und Mitleid." Die Pilgerschaft aber wird im Gegensatz zum "Gefängnis der Häuslichkeit" als der "freie Himmelsraum" bezeichnet.

Erst als der Orden zu einer geregelten Institution mit festen Wohnsitzen in Form geräumiger Klosterbauten geworden war, entstand die Notwendigkeit eines bis ins kleinste geordneten Sittenkodex. Der Buddha machte noch vor seinem Hinscheiden den Versuch, den Orden aus der Verklammerung dieser alle Spontaneität und alle lebendige Intuition unterdrückenden Regeln zu befreien: Eingedenk der Zeiten, in denen weder diese Regeln bestanden noch notwendig waren, in denen ein einfaches "Komm!" genügte, um die Aufnahme in die Gemeinschaft der Jünger zu vollziehen, gab der Buddha der Gemeinde kurz vor seinem Hinscheiden die Möglichkeit, zur Einfachheit des Anfangs zurückzukehren oder zumindest einen guten Teil des Ballastes, der sich im Laufe der Jahre wie eine Kruste angesetzt hatte, abzustoßen. Und so sagte der Erhabene: "Wenn es gewünscht wird, so mag die Gemeinde die geringeren Regeln ändern oder aufheben" ("Ākaṇkhamāno saṇgho khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni sammanneyātha" - Mahāparinibbāna-Sutta -).

In diesem Zusammenhang können wir auch auf eine im Vinaya berichtete Geschichte hinweisen, in der ein Bhikkhu den Wunsch äußerte, den Orden zu verlassen, weil er daran zweifelte, die allzu vielen Regeln des Vinaya zu befolgen. Der Buddha fragte ihn daraufhin,

ob er wenigstens drei Regeln zu befolgen imstande sei. Der Mönch bejahte dies, woraufhin der Buddha sagte: "Die erste Regel ist: halte deinen Körper unter Kontrolle; die zweite Regel ist: halte deine Rede unter Kontrolle; die dritte Regel ist: halte deinen Geist unter Kontrolle." In diesen drei Regeln liegt der ganze Vinaya beschlossen.

Als der Buddha vor seinem Hinscheiden die obige Frage an die versammelten Mönche richtete, schwiegen die in Gewohnheiten erstarrten Ältesten, die der Meinung waren, daß jetzt selbst der Buddha sie nichts mehr zu lehren habe. Und so war die große Gelegenheit verpaßt, und es brauchte fast ein halbes Jahrtausend, bis der lebendige Geist wieder aus der erstarrten Tradition hervorbrach und Nachfolger des Erleuchteten das Ideal der Buddhaschaft als einzig erstrebenswertes Ziel des edelsten Menschentums erkannten. Und als nach einem weiteren halben Jahrtausend auch dieses Ideal in scholastischer Gelehrsamkeit zu ersticken drohte, zogen die ernstesten Wahrheitssucher wieder in die Hauslosigkeit jenseits der Klöster und der religiösen Institutionen und entdeckten, daß die Erleuchtung nicht nur im Mönchtum und in der Abgeschlossenheit der Klöster zu erringen war, sondern in der Bereitschaft, das menschliche Dasein mit allen seinen Leiden und Unzulänglichkeiten zu akzeptieren und zu verwandeln, indem wir die flüchtigen Elemente unseres Daseins zu Organen einer höheren, universellen Wirklichkeit machen. Auf diesem Wege werden selbst die Elemente der menschlichen Persönlichkeit (skt.: *skandha*) zu Vehikeln der Befreiung - ja, dieselben fünf *skandhas*, die den Unerleuchteten an den *Saṃsāra* fesseln, dienen dem auf dem Wege zur Erleuchtung Befindlichen als Mittel der Verwirklichung des höchsten Zieles und werden im Erleuchteten zu Qualitäten der Buddhaschaft, wie sie in meditativer Schauung in Gestalt der Dhyāni-Buddhas erlebt und vergegenwärtigt werden.

Mit anderen Worten, die Prinzipien der Körperlichkeit, der Empfindung, der Wahrnehmung, des Wollens und des Bewußtseins verwandeln sich im Zustande der Erleuchtung zu Qualitäten, die der Natur eines Buddha entsprechen, d.h. in Qualitäten, die nicht mehr ichbezogen sind - nicht mehr von der Vorstellung eines "Ichs" begrenzt -, sondern allumfassend, d.h. im wahrsten Sinne universal sind. So wird das ganze Universum zum "Körper" des Erleuchteten,

das Gefühl zum Ausdruck des allumfassenden Mitfühlens, die Wahrnehmung zur Klarsicht unterscheidender Weisheit, der Wille zum selbstlosen Wollen der alles vollendenden Tat und das Bewußtsein zum universellen Bewußtsein der Erleuchtung.

Von dieser Warte aus weitet sich der Begriff des Saṇgha über eine bloße Mönchsgemeinschaft hinaus zur Gemeinschaft der Erleuchteten, der Heiligen, der Ganzgewordenen.

...

Wenn wir also heute Zuflucht zum Saṇgha nehmen, so nehmen wir Zuflucht zur Gemeinschaft der Erleuchteten und all derer, welche die Befreiung erlangt haben.

Reden wir jedoch vom Saṇgha als einer Gemeinschaft der zur Erleuchtung Strebenden, der auf dem Pfade der Bodhisattvaschaft Wandelnden, so gehören alle diejenigen zum Saṇgha, die ihr Leben und Denken den Erleuchteten gewidmet und sie im Erlebnis der initiatorischen Weihe in ihr tiefstes Bewußtsein aufgenommen haben, um sie in meditativer Schauung zur wirkenden und somit zur verwirklichenden Kraft ihres Lebens zu machen.

Ein solcher Saṇgha aber setzt weder ein Mönchstum noch ein Nonnentum voraus (obwohl er weder Mönche noch Nonnen ausschließt), sondern ist eine Gemeinschaft des Geistes und des inneren Weges, auf dem sich die G a n z w e r d u n g und H e i l w e r d u n g des Menschen vollzieht. Es ist der Weg des spontanen Erlebens und der Intuition, welche aus der Geöffnetheit für das Heilige und Erhabene entspringen.

Hier an dieser Stelle jedoch ist es an der Zeit, auf eine Gefahr hinzuweisen, die dann entsteht, wenn jemand ohne oder unter falscher Führung seinen spontanen Einfällen, die er "Intuition" nennt, folgt. Denn wie kann man wissen, ob unsere Intuition richtig oder falsch ist? Es ist gut, Intuitionen zu haben, aber wir müssen die Intuition durch klares Denken und Verstehen absichern. Nur wenn unsere Intuition auf Vernunft und Verständnis basiert, können wir im Laufe der Zeit ein Gefühl dafür entwickeln, ob unsere Intuition im Widerspruch zur Wirklichkeit steht. Denn wenn man ein Gefühl oder eine "Intuition" hatte, die sich nicht an der Wirklichkeit bzw. im menschlichen Wesen verifizieren läßt, so

hatte man nur einen Tagtraum. Wenn jedoch unsere Intuition mit den Fakten des Lebens übereinstimmt, dann kann man zumindest annehmen, daß diese Intuition für uns nützlich sein könnte. Handelt man anders, so spaltet man die Welt in zwei voneinander getrennte Erlebnissphären auf, die in allen ihren Teilen in Widerspruch zueinander stehen.

Es gibt heute viele philosophische, religiöse und mystische Systeme, die die Vernunft vernachlässigen und die ihre ganze Aufmerksamkeit auf "Intuition" konzentrieren. Diese Gruppierungen sind in gewisser Weise eine notwendige Gegenbewegung zur Überintellektualität unserer Kultur. Doch fallen diese Menschen nur von einem Extrem in ein anderes. Um dem zu begegnen, sollte man sich zunächst einmal ein Grundwissen in den drei *Yānas (Hīna-, Mahā- und Mantrayāna)* erwerben. Auf diese Weise werden drei verschiedene Dimensionen des menschlichen Geistes erarbeitet: Die erste gründet sich vorwiegend auf Denken und Vernunft. Die zweite basiert auf dialektisch-idealistischer Philosophie und die dritte gründet sich auf Praxis. Philosophie ohne Praxis wäre nutzlos. Hat man praktische Dinge dagegen verstanden, kann sie aber geistig nicht vollziehen, so verpuffen die praktischen Kenntnisse. Deshalb ist es nötig, beides zu erwerben: Wir müssen einen Blick für die realen Fakten des Lebens haben, verbunden mit etwas, das darüber hinausgeht.

Wenn wir auf unserem Wege zur Freiheit sind, so müssen wir zunächst einmal erkennen, was uns bindet und was uns frei macht. Um das zu verstehen, müssen wir alles, was uns umgibt, d.h. die Welt um uns, einer Betrachtung unterziehen. Erst wenn wir begreifen, daß unser Leben nicht auf den engen Kreis dessen beschränkt ist, was uns unmittelbar umgibt, sondern daß wir Teil eines Universums sind, dessen Grenzen wir nicht erkennen können, und daß wir in einem Netzwerk zahlloser sich gegenseitig bedingender Abhängigkeiten stehen, können wir mit unserer Arbeit beginnen. Diese Arbeit an uns selbst beginnt mit einer selbstgesetzten Ordnung unseres Handelns, die sich beispielsweise in den *śīlas*, aber auch in anderen Lebensregeln spiegelt, wie sie schon der frühe Buddhismus aufwies, und die eine Harmonisierung des Menschen mit seiner Umwelt und sich selbst bewirkte.

Der Buddha hatte immer wieder darauf hingewiesen, daß alle Dinge dieser Welt einem ständigen Wandel unterworfen sind. Er zeigte auf, daß alles, was einmal entstand, notwendigerweise von keiner Dauer sei (skt.: *anitya*, *p.: anicca*). Diese an sich neutrale Darstellung des Buddha aber wurde von den Menschen dahingehend verstanden, daß der Wechsel und Wandel an sich etwas Schlechtes sei, daß Dauer zu erstreben und Vergänglichkeit eine allem anhaftende negative Eigenschaft sei, die es zu überwinden gelte. Weil aber in dieser Welt alles dem großen Gesetz des Wandels und des Vergehens unterworfen ist, verachteten sie das Leben hier und jetzt - eine beschränkte Vorstellung, die in keiner Weise den Anschauungen des Buddha entspricht, der uns lehrte, daß die menschliche Geburt in dieser Welt die bestmögliche sei, die große Chance, um den Weg der Befreiung zu gehen. Menschsein bietet nach der Lehre des Buddha die günstigste und glücklichste Ausgangslage, denn sie ermöglicht es uns, frei zu wählen und uns frei zu entscheiden. Keine der anderen Welten, und mögen diese noch so angenehm sein - wie beispielsweise die Welt der Götter -, bieten uns die Chancen, die uns unser Menschsein gibt. Ein Tier beispielsweise hat keine Wahl, es muß seinem Instinkt folgen. Wird man als ein seliges Wesen geboren, so erkennt man vor reiner Glückseligkeit nicht, wie die Welt wirklich ist, da man das Leiden bis zur Stunde des Dahinwelkens nicht erfährt.

Während der frühe Buddhismus die Bedeutung der Befreiung vom Leiden stark herausarbeitete, indem er die Welt als unbeständig und alles Glück als vergänglich betrachtete, wodurch es zu einer Art Weltflucht kam, um dem Leiden zu entgehen, indem man alle Berührung mit dem normalen Leben vermied, entwickelte sich im Laufe der Zeit jene Vorstellung, daß man dem Leiden nicht entfliehen, sondern daß man es willig und bewußt auf sich nehmen solle. Es war die große Bewegung des Mahāyāna, die die Erleuchtung als das einzig würdige Ziel eines Nachfolgers des Buddha herausstellte. Dieses Ziel war allein in der Nachfolge des Buddha auf dem Wege der Bodhisattvaschaft möglich, indem man das Leiden der ganzen Welt auf sich nahm, indem man sich mit dem Leiden aller empfindenden Wesen identifizierte. Auf diese Weise wurde die ganze Welt mit in den Prozeß der Befreiung einbezogen und das Leiden durch ein Mitleiden überwunden, das so allumfassend war, daß aller

persönliche Schmerz seine Bedeutung verlor und man über dem Leid der anderen Wesen sein eigenes vergaß. Denn solange wir, in der Egozentrik befangen, nur an eigenes Glück denken und jedes Leid von uns abweisen, nähren wir unser Ich und blockieren uns selbst den Weg zum Durchbruch.

Auf diese Weise aber wird Leiden in ein Mittel zur Befreiung verwandelt, in eine reinigende Kraft, die den Prozeß des geistigen Reifens beschleunigt. Hier nun tritt an Stelle des Mönchstums und des nach eigener Erlösung Strebens das Ideal der Bodhisattvaschaft, das in gleicher Weise von Jüngern im Weltleben wie in der Hauslosigkeit verwirklicht werden kann.

So vollzog sich mit der Entwicklung des Mahāyāna jener Schritt, der sich von der Vorstellung individueller Erlösung aus einer Welt des Elends und der Vergänglichkeit löste aus der Erkenntnis, daß Wandel auch Verwandelbarkeit der Welt bedeutet. Ausgehend von der Solidarität aller Wesen auf der höchsten Ebene unseres Bewußtseins wird Liebe und Mitempfinden zu den höchsten Tugenden des Menschseins, durch die man von aller Ich-Verhaftung und Egozentrik befreit wird.

Mit der Entstehung des Vajrayāna entstand dann ein weiterer neuer Gesichtspunkt. Basierend auf den Ideen des Mahāyāna, lehrt es uns, unsere Augen zu öffnen und zu sehen, was Leben wirklich ist. Hier gilt es, alle Seiten des Lebens voll zu erfahren und durch Leiden zu einem besseren Verständnis des Lebens und unserer Mitwesen zu reifen, um darüber schließlich jenen Weg zu finden, der uns von unseren Verhaftungen frei macht.

Das Vajrayāna arbeitet die psychologischen Konsequenzen der potentiellen Universalität des individuellen Bewußtseins heraus und betont darüber hinaus die Möglichkeit, daß j e d e E i g e n s c h a f t der menschlichen Persönlichkeit in ein Mittel der Befreiung verwandelt werden kann, einschließlich jener Eigenschaften, die als Hemmnisse erscheinen. Auf diese Weise lehrt es uns, wie wir unser Leben so umgestalten können, daß zunehmend all unser Denken, Fühlen, Reden und Handeln ein Ausdruck der grundlegenden Einheit von *Saṃsāra* und *Nirvāṇa* wird, d.h. der Wechselbeziehungen von physischen und geistigen Eigenschaften,

des Sinnlichen und des Transzendenten, des Individuellen und des Universellen. So schreiten wir von dem Erkennen der Verwandelbarkeit der Welt bzw. vom Wissen um die Relativität von *Saṃsāra* und *Nirvāṇa* als den zwei Aspekten der gleichen Wirklichkeit fort zu einer praktischen Methode der Verwandlung, in der alle psychischen Faktoren des Menschen und vor allem die unbegrenzten Möglichkeiten seines Tiefenbewußtseins einbezogen werden, wodurch das Individuum seine Universalität erfährt und seine letzte Ganzheit verwirklichen kann.

Wir sehen also, daß die Entwicklung des Buddhismus auf indischem Boden drei Dimensionen des Geistes aufweist, worin jede nachfolgende Dimension nicht die vorhergehende aufhebt, sondern deren Qualitäten einschließt und sie auf einer höheren Ebene oder in weiterreichende Beziehungen integriert. So sind die ethischen Prinzipien (*śīla*) des frühen Buddhismus zusammen mit den vier edlen Wahrheiten oder Grundwirklichkeiten (skt.: *catvari ārya satyāni*, *p.: cattari ariya saccāni*) das Fundament, auf dem das Mahāyāna seine hohe Philosophie des *śūnyavāda*, *vijñānavāda* usw. errichtete, während das Vajrayāna die Anwendung der Mahāyāna-Philosophie (*prajñā*) und der Disziplin des frühen Buddhismus einschließlich seiner Ethik (*śīla*) zum Prinzip der inneren Verwandlung und Einswerdung (*samādhi*) durch besondere Systeme der Meditation und Yogaübung ist.

Die drei Prinzipien des edlen achtfachen Pfades der Befreiung: *śīla*, *prajñā* und *samādhi* können daher als die Merkmale der drei *yānas* betrachtet werden: Alle drei Prinzipien sind in jedem der drei Fahrzeuge enthalten, aber die Akzentverteilung ist eine unterschiedliche, entsprechend der inneren Haltung der betreffenden Schule. Auch kommt es zu Bedeutungsverschiebungen und unterschiedlichen Interpretationen; denn während der frühe Buddhismus realistisch und analytisch eingestellt war, entwickelte das Mahāyāna, besonders unter dem Einfluß von Nāgārjuna und seinen Schülern, eine idealistisch-monistische Konzeption, die dann im Vajrayāna durch schöpferische Verbildlichung und innere Schauung, durch die die gesamte menschliche Persönlichkeit verwandelt und integriert wird, zu einer neuen übergreifenden Dimension führt.

Der frühe Buddhismus lehrte uns, die Welt *"yathābhūtaṁ"* zu sehen, d.h. so wie sie ist, ohne die Frage nach der Wirklichkeit dieser Welt zu stellen, und das, obwohl der Buddha uns lehrte, daß die Welt in der Form, wie wir sie erleben, in diesem sechs Fuß hohen Körper beschlossen sei. Im Mahāyāna wird der Welt der Wirklichkeitscharakter abgesprochen zugunsten einer abstrakten, aller Eigenschaften und Benennungen baren transzendenten Realität, die lediglich als *"śūnyatā"*, d.h. als "Leerheit" umschrieben werden kann, die zugleich die unendliche Potentialität darstellt.

Diese Potentialität jedoch wird im Vajrayāna als die Ureigenschaft des Bewußtseins erkannt, das letzte Instanz aller Erkenntnis und aller schöpferischen Wirklichkeit ist, über die hinauszugehen weder dem Denken noch der Erfahrung möglich ist. Selbst die Erleuchtung eines Erwachten ist ein Phänomen des Bewußtseins. Hieraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß Wirklichkeit nicht ein abstraktes So-Sein und auch kein starres "absolutes" Prinzip ist, sondern das Wirken des Bewußtseins als einer alles hervorbringenden und umfassenden lebendigen Kraft. In dem Maße, in dem das individuelle Bewußtsein sich seiner potentiellen und urtümlichen Universalität bewußt wird, intensiviert sich sein Erleben der Wirklichkeit sowie seine kosmogonische Kraft schöpferischer Mitgestaltung, Weltverwandlung, integrierender Einschmelzung und Ganzwerdung. Dabei wird der Körper als Mikrokosmos zum Abbild des Universums, zu einem Tempel der Wandlung, in dem alle höheren Kräfte der Erweckung harren. Der Körper wird das große Maṇḍala, der "magische Kreis", in dem die große Verwandlung vor sich geht. So führt der Weg vom Leiden an der Vergänglichkeit über das Mitleiden mit allen Wesen zur Akzeptierung des Leidens als eines Mittels zur Läuterung und Befreiung von allen Schranken der Ichheit.

Wir sind uns bewußt, daß andere Schulen andere Standpunkte entwickelt haben und entwickeln werden. Wir wollen auch nicht mit unserem Standpunkt eine Konfrontation mit anderen buddhistischen Schulen schaffen. Jeder Weg ist ein gangbarer Weg in dem Augenblick, wenn wir ihn gehen. Nur der wird an kein Ziel gelangen, der dauernd die Methoden und die Schulen wechselt. Dem Buddhismus war es stets ein Anliegen, andere Glaubensformen und die Meinungen anderer Menschen zu achten. So wird der Buddhist immer bereit sein zu versuchen, andere zu verstehen, jedoch unbeirrt seinen eigenen

Weg gehen. Nur so ist zu verstehen, daß im alten Indien die Anhänger unterschiedlichster buddhistischer Schulen in ein und demselben Kloster wohnten, miteinander diskutierten, ohne den anderen Standpunkt zu verdammen, wie wir dies von monotheistischen Religionen kennen.

Die Länder Süd- und Nordasiens haben ebenso wie die Länder des fernen Ostens besondere Formen des Buddhismus entwickelt, wobei jede dieser Formen wesentliche Züge des Dharma auf spezifische Weise herausgearbeitet hat.

Wir im Abendland müssen von allen diesen Schulen lernen, ohne sie nachahmen zu wollen, bis wir (ohne den wesentlichen Gehalt der Lehre zu verändern) den uns gemäßen Ausdruck und Weg gefunden haben. Lehrkonzeptionen im Buddhismus haben immer nur die Bedeutung eines Fingers, der den Weg weist, und zwar eines Weges, der gegangen werden muß. Wie bisher jedes Land Wertvolles zur Entfaltung des Buddhismus beitrug, so müssen auch wir im Westen, wenn die Lehre des Erhabenen hier Wurzeln schlagen soll, zu seiner weiteren Entfaltung unseren Beitrag liefern und ihn mit frischem Lebensblut durchdringen.

Die Lehre des Buddha ist keine Glaubensreligion, sondern eine Religion, die in jedem Wesen erneut wiedergeboren werden muß. Um diesen Akt vollziehen zu können, müssen wir uns aber von der Herrschaft altübernommener Begriffe (die uns leicht in dogmatischer Enge erstarren lassen) befreien. Auch müssen wir uns hüten, uns von der Ähnlichkeit gewisser Formulierungen bei europäischen Denkern wie Schopenhauer, Kant, Meister Eckhart oder Franz von Assisi, bei den christlichen Mystikern oder den modernen Existentialisten, der heutigen Wissenschaft und Psychologie zu einer alles nivellierenden vergleichenden Religionswissenschaft verführen zu lassen, die im Grunde genommen alles und nichts glaubt und dies für "tolerant" hält. Man kann jede geistige Ausdrucksform - gleichgültig, ob man sie persönlich akzeptieren kann oder nicht - als eine Gestaltung des vielfältigen Lebens respektieren, so etwa, wie wir in einem Garten die Vielfältigkeit der Pflanzen bewundern, ohne unsere eigene Vorlieben zum Maßstab unseres Urteils zu machen. Dabei kommt es darauf an, jene immer wache und offene Empfangsbereitschaft un-

seres Geistes zu erhalten, die sich keiner Erscheinungsform verschließt, aber alles Echte vom künstlich Gemachten zu unterscheiden fähig ist. Denn nicht derjenige ist weise, der viele Dinge weiß, sondern der, der jederzeit bereit ist, sein Wissen zu erweitern. Unwissenheit besteht in einem zur Aufnahme nicht bereiten, sich verschließenden Geist, gleichgültig, ob er viel oder wenig Tatsachenwissen angehäuft hat. Weisheit hingegen ist das Kennzeichen eines offenen Geistes, und *Nirvāṇa* - die Freiheit von allen Vorurteilen - ist die vollkommene Aufnahmefähigkeit oder Rezeptivität allem gegenüber, was das Leben zu bieten hat.

...

(Aus: "Der Kreis" Nr.164, Mai/Juni 1983, gekürzt)

+ + +

DIE BUDDHISTISCHE GESELLSCHAFT HAMBURG BERICHTET :

L.P. M a n h o l d sprach am 16. November 1983 unter dem Thema " Lao-tse´s Wiederkehr " über die Aktualität des Taoismus, die er anhand der Thermodynamik verdeutlichte. Scheint ihr erster Hauptsatz, " Die Summe der im Universum vorhandenen Energie ist konstant ", den Anhängern der Evolutionslehre grünes Licht für ihre stets neuen Vorhaben zu geben, so schaltet ihr zweiter Hauptsatz " Die Entropie (= Wärmetod = Wirkungsschwund) nimmt ständig zu ", auf Rot und mahnt: " Das Spiel hat Folgen, bedenkt das Ende, wenn- eines Tages- alle im Universum vorhandene Energie in Wärme umgewandelt sein wird, dann geht nichts mehr ". Lao- tse drückte das so aus: " Wer handelt, verdirbt die Welt".

Lao- tse und seine Anhänger befolgten Wu- wei, das als naturgesetzliches Erfordernis den äußerst schonenden, behutsamen Umgang mit Menschen, Tieren, Pflanzen sowie mit den Elementen Wasser, Luft und Erde zum Zwecke der menschlichen Lebensfürsorge gebietet.

Weisheit ist nicht durch Worte, sondern nur im persönlichen Kontakt oder durch unmittelbare Erfahrung zu erwerben. Unser aller unmittelbare Erfahrung ist die heutige Umweltvergiftung als Folge unseres tätglichen Verstoßes gegen Wu- wei.
Wir sind dem englischen Philosophen John Locke gefolgt, für den die Dinge der Natur an sich wertlos sind und ihren Wert erst durch den sie ausbeutenden Menschen erhalten. Goethe dagegen, Taoist, wenngleich unbewußt, betrachtete das aufkommende Maschinenzeitalter mit größter Abneigung.
Die heutige Welt wird von den Neo - Entropisten beherrscht.

Der vierzigste Spruch des Tao- te- King lautet : " In seiner Schwäche liegt des Weges Bedeutung ".
Schwach in der Tat war das untergegangene alte Tibet, doch lag darin zugleich seine Stärke, denn potentielle Väter wurden früh in die Klöster geschickt. Überbevölkerung und Arbeitslosigkeit blieben dem Land erspart. Die den Klöstern zugewandten materiellen Güter wurden zudem durch heilsame geistige Strömungen vielfach vergolten.

Konfuzianer und Taoisten standen einander konträr gegenüber. Die Taoisten bekannten freimütig, Egoistenzu sein, doch richtete sich ihr Egoismus nicht auf sinnlichen Genuß, sondern auf Geistesruhe.
Darum hielten sie ihren Beitrag zu Entropie möglichst gering und konnten sich, anders als die Konfuzianer, angstfrei dem Tao überlassen. Die Konfuzianer hielten fest an der Ja- Nein- Strategie, dem Versteidigungsmechanismus der Menschheit, wonach " was mir nicht wohltut, mir schaden will " .
Die Ja- Nein- Strategie führt immer wieder zu Kriegen.

Nicht in Massengesellschaften, sondern nur in Zwergstaaten können Menschen Wu- wei befolgen.
Bei den heute noch unter archaischen Bedingungen in Pennsylvanien lebenden Amish People gilt es als erstrebenswert, den Acker zu pflegen und seine Humusschicht zu vergrößern.

Lao- tse rühmte sich, drei köstliche Schätze, Güte, Genügsamkeit und selbstloses Dienen zu besitzen. Abschließend fragte der Referent, ob uns, die wir in einem in die Katastrophe rasenden Fahrzeug sitzen, die Kehrtwendung hin zu Lao-tse möglich sei.
Ein Beitrag, um die Fahrt aufzuhalten, wäre z.B. die Einführung eines Waldpfennigs.

W.J.

Der Text des Vortrages kann gegen eine Kostenbeteiligung für die Fotokopie-auslagen bei der Geschäftsstelle angefordert werden.

* * *

Veranstaltungen im F e b r u a r 1 9 8 4

Datum	Uhrzeit	Beschreibung
Dienstag	19.00	Za- Zen
Freitag 03.02.	19.30	Stunde der Besinnung (Puja)
Freitags 10., 17., 24.02.	19.00	Satipatthana- Meditation
Samstag 11.02.	18.00 - 20.00	Erarbeitung einer Lehrrede - Gemeinsames Gespräch
Donnerstag 16.02.	19.30	" Buddhas Leben - Abhängiges Entstehen ", Vortrag von Geshe Thubten Ngawang 1)
Samstag 18.02.	15.00 - 17.00	" Wir sprechen über die Buddhalehre- Angst und Gelassenheit ", Leitung H. Tradel
Samstag 25.02.	9.00 - 21.00)	Satipatthana - Vinassana- Meditation, Leitung Anagarika Vimalo, Roseburg
Sonntag 26.02.	9.00 - 17.00)	Anmeldung erbeten. Kosten siehe letzte Seite.

Weitere Veranstaltungen in unserem Hause :

Samstag 04.02.	13.30 - 19.00)	" Führung ins Unbewußte ", Leitung Klaus Lange. Anmeldung und Auskunft bei Klaus Lange. Kosten siehe letzte Seite.
Sonntag 05.02.	10.30 - 16.00)	
Mittwochs 08., 15., 22., 29.02.	19.30 -	" Führung ins Unbewußte ", Fortsetzung des Wochenendseminars vom 04./05.02. Kosten siehe letzte Seite.
Sonntag 12.02.	9.00 - 15.00	Za- Zen der Zen Arbeitsgemeinschaft e.V. Hamburg. Kosten siehe letzte Seite.

ZENDO, Za- Zen- Kreis um Taisen Deshimaru Roshi, Anmeldung und Auskunft bei Herrn Michael Andre´, Adlerhorst 9, 2359 Henstedt- Ulzburg- Süd, Telefon: 04193 - 5851

1) Der für den 08.12.1983 angesetzte Vortrag mußte wegen Krankheit des Geshe ausgefallen und wird jetzt nachgeholt.

Veranstaltungen in Berlin im Februar 1984

Buddhistische Gesellschaft Berlin e.V.

Geschäftsstelle	Dr. Bodo Angermann, 1 Berlin 28 (Hermsdorf) Seestraße 12, Telefon : 030 / 404 3838, Postfach 28 01 01
Freitags 03., 17. und 24.02.1984	TREFFEN STADTMITTE , 1 / 30 Ansbacherstr. 63 (Klingel Frauenbund) 15.00 - 16.00 Uhr - Gespräch , 16.00- 18.00 Uhr Lehr- Ergründung, 18.00 - 19.00 Uhr Meditation (Zur Klarbewußtheit und Metta) Kein Einlaß mehr nach 18. 00 Uhr !!!
Freitag 10.02.1984 18.00 Uhr	Vortrag von Richard Kerntke " Karl Seidenstücker, ein Buddhologe, der die Lehre lebte. VHS Tempelhof, Louisen- Henrietten - Oberschule 1/ 42, Germaniastraße 4 - 6, (U- Bahn Tempelhof, Bus 73 und 65)
Dienstags (24.und 31.01.1984) 07.02., 14.02.,	Dr. Ilse Zuther - Roloff Meditation zur Erleichterung des Alltags (Mit Übungen- Metta, Sampaajanna); Eckner- Oberschule 1/ 42, Kaiserstraße 17 - 20, (U- Bahn Westphalweg, Bus 33) 18.00 - 20.30 Uhr

Voransage für März 1984

Freitag 09.03.	Bruder Dhammapala, Utting spricht über Georg Grimm in V H S Tempelhof, s.o. 18.00 Uhr

Seminargebühren der Kurse in der Buddhistischen Gesellschaft Hamburg

Satipatthana - Vipassana Meditationswochenende, Leitung Anagarika Vimalo		DM	30,--
Führung ins Unbewußte, Leitung Klaus Lange	Wochenende	DM	30,--
	je Abend	DM	10,--
Za- Zen der Zen - Arbeitsgemeinschaft e.V.(Kostenbeitrag)	Sonntag	DM	8,--