

Form ist Leere – Leere Form 2

(Buddhistische Lehrbegriffe)

Hrsg. Marianne Wachs

Buddhistischer Studienverlag
Berlin 2004

© bei den Autorinnen und Autoren

Druck: Sächsisches Digitaldruck Zentrum GmbH
Printed in Germany

ISBN 3-937059-02-4

www.buddhistischer-studienverlag.de

Inhalt

Vorwort der Herausgeberin	9
Bodhi-mārga / byang chub kyi lam (Tibetischer Buddhismus)†	
Sylvia Wetzel	
Sieben Schritte zum Erwachen oder die Schule der Tauben	21
Sotāpatti (Theravāda-Buddhismus allgemein)	
Andreas Hubig	
<i>Sotāpatti</i> - Der Stromeintritt	50
Nibbāna (Theravāda-Buddhismus allgemein)	
Anagarika Kassapa	
Was ist <i>nibbāna</i>	60
Kenshō (Zen-Buddhismus)	
Marianne Wachs	
<i>Kenshō</i> , die Selbst-Wesensschau	72
Go-i (Zen-Buddhismus)	
Marianne Wachs	
Die <i>go-i</i> als Grade der Verwirklichung	75
Samādhi (Theravāda-Buddhismus allgemein)	
Anagarika Kassapa	
Was ist <i>samādhi</i> ?	83
Samādhi (Zen-Buddhismus)	
Robert Goldmann	
<i>Samādhi</i> im Zen-Buddhismus: Stufe oder Ziel?	97
Samādhi (Mahāyāna und Vajrayāna)	
Peter Gäng	
Die Bedeutung von <i>samādhi</i> im Mahāyāna und Vajrayāna	115

Mahāsukha (Theravāda und Vajrayāna)

Peter Gäng

Mahāsukha - das unbegrenzte Glück

141

Die Autoren

158

Vorwort der Herausgeberin

Seit über 2550 Jahren wird behauptet, dass es das *nirvāṇa* gibt, und dass es auf der Basis eines in ethischer Hinsicht untadeligen Lebens mithilfe von Meditation und von zur Weisheit führender Erkenntnis erreicht werden kann. Das *nirvāṇa* ist nach Edward Conze die *raison d'être* des Buddhismus und seine letztendliche Rechtfertigung. Darunter wird jedoch keineswegs immer das Gleiche verstanden. Die unterschiedlichen Schulen haben auch verschiedene Wege gelehrt, die zu diesem höchsten Ziel hinführen sollen. Daraus ergeben sich eine Reihe von Fragen, die in diesem Band der Reihe „*Form ist Leere – Leere Form*“ näher erörtert werden.

Wenn man sich mit dem *nirvāṇa* beschäftigt, muss man sich zuerst mit einem sprachlichen Problem auseinander setzen. In den Pāli-Texten ist von *nibbāna* die Rede und in den Sanskrit-Texten dementsprechend von *nirvāṇa*. In seltenen Fällen wird auch von *mokṣa* gesprochen, der „Befreiung“, einem Terminus, den der Buddhismus vom Brahmanismus / Hinduismus übernommen hat und der in den Upaniṣaden häufig zu finden ist. Der Ausdruck „Erwachen“ wird ebenfalls verwendet, speziell in Bezug auf den historischen Buddha, der „Erwachter“ genannt wird – die wörtliche Übersetzung von „Buddha“, welche sich von dem Verb *budh* (Pāli/Sanskrit) herleitet. Dieses Verb umfasst die Bedeutungen „erwachen, erkennen“.

Ein Problem für den westlichen Betrachter ergibt sich daraus, dass bei modernen Übersetzungen häufig nicht der Begriff „Erwachen“, sondern „Erleuchtung“ benutzt wird. Im englischen und französischen Sprachgebrauch ist dies besonders heikel, weil die *budh* entsprechenden Verben *to enlighten* und *illuminate* eng mit dem Zeitalter der Aufklärung verbunden sind und deshalb zumindest den Bildungsbürgern und -bürgerinnen, denen diese Sprachen geläufig sind, eine Verbindung von Buddhismus und den Zielen der Aufklärung suggerieren, die in der Form nicht gegeben ist. Dass dies so ist, zeigt sich beispielsweise daran, dass sich

westliche Autorinnen und Autoren, die über Buddhismus schreiben, auffallend häufig auf Buddhas „Rede an die Kalamer“ aus dem Pāli-Kanon beziehen und diese als Beweis dafür heranziehen, dass es dem historischen Buddha – als eine Art Aufklärer vor der Aufklärung – um ein sich frei und rational entscheidendes, autarkes Individuum ging, wobei sie jedoch den Kontext, in dem sich der Text, den sie immer zitieren, befindet und der ein ganz anderes Bild vermittelt, auslassen.

Im Deutschen gibt es diese sprachliche Verbindung von „Erleuchtung“ und Aufklärung nicht. Trotzdem bleibt der Terminus „Erleuchtung“ problematisch. Von einigen, die sich mit dem Buddhismus befassen, wird er vehement abgelehnt, da er ihrem Bekunden nach einem christlichen Kontext entstammt und impliziert, dass das erhellende Licht von außen kommt, dass die Quelle der Erleuchtung nicht im Menschen selbst zu finden ist. Auf diese Weise werde ein Dualismus zwischen dem Menschen und einer ihm überlegenen, als transzendent gedachten Instanz postuliert, der sich mit dem Wesen des Buddhismus in keiner Weise verträgt. Die Kritik trifft prinzipiell zu. Freilich hat sie nicht verhindern können, dass sich der Begriff „Erleuchtung“ im allgemeinen Sprachgebrauch durchgesetzt hat.

Das ist allerdings nicht so gravierend, wie es auf den ersten Blick erscheint. In dem Terminus „Erleuchtung“ selbst gibt es nichts, was zwingend darauf hinweist, dass sich die Lichtquelle außerhalb des Menschen befinden muss. Genauso gut kann sie in ihm sein, nur bisher unter Schleiern verborgen oder so verschmutzt, dass nichts leuchten konnte. In einer Zeit, in welcher der Einfluss des Christentums und das Wissen um seine Lehre immer mehr zurück geht, dürfte das, was Christen unter „Erleuchtung“ verstehen, der Mehrheit nicht mehr präsent sein. Das gibt dem Terminus eine weit gehende Neutralität zurück, und damit erscheint seine Verwendung nicht allzu problematisch.

Es besteht jedoch ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Erleuchtung / Erwachen und *nirvāṇa*. Erleuchtung und Erwachen

bezeichnen dem eigentlichen Sinn nach den zeitlich bestimmbaren Moment, an dem der Eintritt ins *nirvāṇa* stattfindet. Das, was auf diesen Moment folgt, ist das *nirvāṇa*, und dieses ist der Zeit – wie auch dem Raum – enthoben. Dem entspricht auch der allgemeine Sprachgebrauch bei dem Terminus „Erwachen“. Wenn von „Erwachen“ in Hinblick auf den historischen Buddha die Rede ist und von dieser als der „Erwachte“ bezeichnet wird, weist dies klar auf den Zeitpunkt zurück, an dem das Ereignis stattgefunden hat. Ansonsten wird korrekt vom Erwachtsein geredet. Dagegen wird „Erleuchtung“ manchmal falsch, nämlich als Synonym für *nirvāṇa* gebraucht. Das ist ungefähr so, als würde man in der modernen Physik nicht unterscheiden zwischen dem Ereignishorizont, jenseits dessen die Zeit aufhört, und dem Schwarzen Loch, in dem es die Zeit nicht mehr gibt. Bei der Verwendung des Begriffs „Erleuchtung“ ist also Vorsicht geboten.

Sprachliche Verwirrung lässt sich mit einiger Sorgfalt vermeiden. Anders sieht es mit der Verwirrung aus, die durch die unterschiedlichen Deutungen des *nirvāṇa* / der Erleuchtung in den einzelnen buddhistischen Schulen verursacht wird. Es lassen sich nur fünf Punkte feststellen, bei denen zwischen allen Schulen weitgehend Übereinstimmung besteht.

1. Alle versuchen, ihre Vorstellung von dem höchsten Ziel mit dem Postulat vom Mittleren Weg in Einklang zu bringen, also mit einem Weg zwischen den Extremen. Dies bedeutet, dass es nicht, wie in dem Extrem des Materialismus, als reines Nichts verstanden wird. Es wird auch nicht, wie in dem entgegengesetzten Extrem des Eternalismus (des Ewigkeitsdenkens, wie wir es z.B. in den abrahamitischen Religionen vorfinden), als ein himmlischer Ort oder als ein Zustand dauerhafter Seligkeit gesehen, den der Mensch nach dem Tode mit seiner irdischen Persönlichkeit und seinem kaum oder gar nicht veränderten Körper erreichen kann.
2. Alle stimmen darin überein, dass der Mensch bereits zu seinen Lebzeiten erleuchtet sein kann.

3. Ist er erleuchtet, so hat für ihn jegliches Leid aufgehört. Gier, Aggressivität und Verblendung sind endgültig verschwunden. Die egoistische Perspektive, „durch die die Proportionen aller Dinge und Geschehnisse willkürlich verzerrt und aus ihrem inneren Zusammenhang gerissen werden“, ist überwunden. Es gibt keinen Zwang zur Wiedergeburt mehr.
4. Alle buddhistischen Schulen sind sich einig, dass man auf einem Schulungsweg, der die Bereiche Ethik, Meditation und Erkenntnis (Weisheit) umfasst, zur Erleuchtung gelangt.
5. Alle versichern, dass sich das *nirvāṇa* jeglicher Definition entzieht. Es geht über jede begriffliche Fassbarkeit hinaus und ist mit den Mitteln der Sprache und des Verstandes nicht zu begreifen.

Abgesehen von diesen fünf Punkten herrscht eine verwirrende Vielfalt von Deutungen und Einschätzungen. Beginnen wir mit dem Theravāda, der ältesten, heute noch lebendigen Tradition, deren Textkorpus vollständig vorliegt, und die sich im Westen fest etabliert hat. Der Theravāda gilt allgemein als „nüchternste aller religiösen Lehren“, und da er den anderen vollständig überlieferten und heute noch bestehenden Schulen mit wenigen Ausnahmen zeitlich vorausgeht, findet sich in seiner Interpretation kaum etwas, was die späteren Schulen nicht rezipiert und in ihre Lehren integriert haben. Das *nirvāṇa* – auf Pāli *nibbāna* genannt – ist für den Theravāda „das restlose ‚Erlöschen‘ alles in Gier, Hass und Verblendung sich äußernden, das Leben bejahenden und sich krampfhaft daran klammernden Willenstriebes, und damit die endgültige, restlose Befreiung von allem künftigen Wiedergeborenwerden, Altern und Sterben, Leiden und Elend“.

Der Theravāda polemisiert in seinem Textkorpus wenig gegen andere buddhistische Schulen (und als er aufkam, gab es bereits eine beträchtliche Anzahl davon). Er setzt sich auch kaum mit abweichenden buddhistischen Auffassungen vom spirituellen Ziel – von denen es zur Zeit seines Entstehens sicher einige gegeben haben dürfte – auseinander. Stolz auf sein Alter, beharrt er auf seiner Authentizität, obwohl es keinen unwiderlegbaren Beweis da-

für gibt, dass seine Lehren mit den Lehren des historischen Buddha identisch sind. Es ist sogar äußerst unwahrscheinlich. Schließlich hat sich die Theravāda-Schule erst hunderte von Jahren nach dessen Tod entwickelt. Dies bedeutet, dass auch ihre Aussagen zum *nibbāna* mit einem Fragezeichen versehen werden müssen und nicht als das Grundmodell genommen werden dürfen, an dem sich alle anderen Aussagen zu messen haben.

Die zweite Richtung, die sich im Westen durchgesetzt hat, ist das Zen. Es gehört zum Mahāyāna, dem „Großen Fahrzeug“, das mit dem Anspruch antritt, alle Lebewesen zum Erwachen zu führen. In den Schriften dieser Tradition ist zu lesen, dass man ins *nirvāṇa* eintritt, wenn „Geist und Herz aufhören, sich zu bewegen (...). Nirvana ist leerer Geist und leeres Herz. Da, wo es keine Täuschungen mehr gibt, ist das Nirvana Buddhas“. Es wird nicht mehr negativ beschrieben als restloses Erlöschen des sich in Gier, Hass und Verblendung äußernden, sich ans Leben klammernden Willenstribes, sondern positiv als gestaltlose Gestalt, wesensloses Wesen, „das Gegenwärtige schlechthin, über Zeit und Raum“. Es beinhaltet nicht mehr die geistige „Freiheit von der kausalen Ordnung, sondern ihre totale Annahme“. Statt vom Stromeintritt, von der Einmalwiederkehr und der Niewiederkehr - den Vorstufen zum endgültigen Erwachen, wie sie der Theravāda postuliert - wird von *kenshō*, der Schau des eigenen Wahren Wesens, und von *satori*, der tiefen Wesensschau, gesprochen, und es wird z.B. in den sog. „Ochsenbildern“ ein idealtypischer Entwicklungsgang hin zur endgültigen Erleuchtung aufgezeigt, der in dieser Form im Theravāda nicht zu finden ist.

Dies führt zu der Frage, ob sich *kenshō* und *satori* mit Stromeintritt, Einmalwiederkehr und Niewiederkehr vergleichen lassen, und – falls die Antwort positiv ausfällt – ob die Zwischenziele des Zen den Zwischenzielen des Theravāda gleichzusetzen oder ob sie ihnen qualitativ über- oder unterlegen sind. Die nächste Frage ist dann die, ob sich das höchste Ziel, wie es der Zen-Buddhismus versteht, mit dem, wie es der Theravāda sieht, vergleichen lässt, ob es mit ihm identisch, ob es ihm über- oder unterlegen ist – oder ob

es nur einfach ein unterschiedlicher Weg ist. Der Zen-Buddhismus behauptet in seiner dogmatischen Form, dass es dem Theravāda, den er dem Hīnayāna, dem „Kleinen Fahrzeug“ zurechnet, um die Erlösung des Einzelnen geht und dass dies noch einen gewissen Egoismus bedingen würde. Deshalb wäre das, was die Theravādins anstreben, nicht die höchste Ebene, die der Mensch erreichen kann. Es wäre nur „das Bewahren eines nicht-bewegten Geistes“, „vollkommene Stille und Auslöschung“. Dagegen würde im Zen die letztendliche Erleuchtung verwirklicht, das „Einfach So“, das es ermöglicht, von Moment zu Moment zu leben und „alle Situationen und Dinge zu nutzen, um anderen Menschen zu helfen“. Ist diese Kritik berechtigt?

Im klassischen tibetischen Buddhismus, der sich vorwiegend auf das so genannte Vajrayāna stützt, welches die zeitlich am spätesten entstandenen Schulen umfasst, nimmt der unvoreingenommene Betrachter wahr, dass hier die Herabsetzung aller zeitlich vorangegangenen Schulen eine neue Dimension erreicht hat: Diese Herabsetzung ist zum integralen Bestandteil des propagierten Weges geworden. Die Lehren vom *nirvāṇa*, welche der tibetische Buddhismus vorgefunden hat, werden von ihm in eine Stufenfolge gebracht und die frühesten auf die niedrigste Stufe gestellt. Eine eigentlich historische Entwicklungslinie wird zu einer qualitativen umgedeutet und es wird behauptet, dass es sich dabei um „aufeinander folgende Stadien auf dem Wege zur Erleuchtung“ handelt und dass man „zur Erleuchtung fortschreitet durch ein System von Übungen, in dem man die historische Abfolge der drei yānas am eigenen Leibe nachvollzieht“.

Es ist konsequent, dass einige Zweige des Vajrayāna mit der Bestimmung ihres Endziels nach dem Allerhöchsten greifen. Ihnen geht es um nichts geringeres als um die Erleuchtung des Buddha, die „weder in das Extrem der samsārischen Existenz noch in das des passiven Zustands der Beendigung fällt“. Dabei müssen aus Körper, Rede und Geist perfekte Werkzeuge gemacht werden, mit denen den Lebewesen geholfen wird. Außerdem muss das Bewusst-

sein grenzenlos ausgedehnt werden, bis es alles umfasst, „was es zu wissen gibt“ .

Überdies behauptet das Vajrayāna, das sich als Höhepunkt der gesamten Entwicklung des Buddhismus begreift, dass seine Methoden die effektivsten von allen sind und dass es allein mit ihnen möglich ist, die Erleuchtung innerhalb eines einzigen Lebens zu erlangen. Entspricht dies der Wahrheit oder leidet das Vajrayāna ganz allgemein an Größenwahn? Die Artikel in diesem Band können Hinweise geben.

Stellt man nun die voneinander divergierenden Auffassungen von der Erleuchtung nebeneinander, dann ergeben sich weitere Fragen. Welche von ihnen ist die richtige – oder sind etwa alle nur verschiedene Aspekte einer einzigen Erfahrung? Oder handelt es sich um verschiedene Erfahrungen? Alle Schulen behaupten, dass die Erleuchtungserfahrung sowohl universell als auch individuell ist und dass jeder, der sie erlangt, essenziell dasselbe erlebt. Wieso wird sie dann so unterschiedlich beschrieben? Lässt sich das allein mit kulturellen Gegebenheiten, mit einem Wechsel von zeitlich gebundenen Bezugssystemen erklären?

Ein anderes Problem ist noch viel brisanter. Im Buddhismus – und nicht allein in ihm – stimmt man allgemein darin überein, dass eine Erleuchtete / ein Erleuchteter einzig von jemandem erkannt werden kann, der ebenfalls erleuchtet ist. Jemand, der noch nicht so weit ist, kann einen über seinen eigenen hinausgehenden Grad der Vervollkommnung bestenfalls errahnen, denn Gleiches lässt sich nur von Gleichem erkennen. Dadurch werden die Aussagen von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, welche „von außen“, mit nichts als den per se unzulänglichen Mitteln der Sprache, des Verstandes und der Logik an dieses Thema herangehen, von Grund auf fragwürdig. Werden sie glaubwürdiger, wenn sie sich auf die Texte / Aussagen von spirituell weit fortgeschrittenen Personen stützen? Sicher nicht, wenn ihnen eine grundlegende Erfahrung mit der Meditation und ihren Ergebnissen fehlt. Was ist aber, wenn sie auch diese Erfahrung haben?

Ein weiteres Problem ergibt sich, wenn man bedenkt, dass man in einigen asiatischen Ländern wie z.B. Thailand nicht mehr daran glaubt, dass es in der Gegenwart noch Menschen gibt, die das *nirvāṇa* erreicht haben. Bechert vertritt sogar die Meinung, dass die Mehrzahl der Buddhistinnen davon überzeugt ist, dass es in dem gegenwärtigen Weltzeitabschnitt kein Mensch mehr erreichen kann. Wird es dadurch nicht fragwürdig? Auch mehrere hochrangige tibetische Buddhisten zeigen sich davon überzeugt, dass nicht ein Mensch auf der Erde lebt, der die höheren Stufen auf dem Weg zur Erleuchtung bereits erklommen hat, und Zen-Meister wie Seung Sahn und Yamada Kōun gehen sogar davon aus, dass der Prozess der Vervollkommnung nie ein Ende findet. Weist dies nicht darauf hin, dass die Erleuchtung, mit deren Erlangen (das eben kein Erlangen ist!) man erwacht und im *nirvāṇa* ist, nur ein Mythos ist, ein frommes Märchen, ähnlich dem Märchen vom Himmel in den abrahamitischen Religionen? Dass es eine Glaubensangelegenheit ist, und dass damit der Buddhismus nicht mehr das Recht hat, sich zu einer Erfahrungsreligion – wie es besonders im westlichen Diamantweg-Buddhismus gemacht wird – zu deklarieren und sich wenigstens implizit als den Glaubensreligionen überlegen hinzustellen?

Ist es denkbar, dass es zwar die Möglichkeit zur Höherentwicklung des menschlichen Geistes gibt, doch eben nicht einen Zustand vollkommener Transzendenz, in dem Gier, Aggressivität und Verblendung restlos erloschen sind, in dem jeder Dualismus überwunden ist, auch der Dualismus von Subjekt und Objekt, und in dem höchste Weisheit und – außer nach Meinung einiger Theravādins – auch höchstes Mitgefühl verwirklicht ist? In den Artikeln dieses Bandes werden einige dieser Fragen aus den unterschiedlichsten Perspektiven besprochen, so dass es am Ende vielleicht sogar möglich ist, das große Ziel, das der Buddhismus propagiert, auf seinen Realitätsgehalt abzuklopfen und sich ein Bild zu machen, ob es sich dabei um einen Mythos handelt oder ob sich doch etwas Realistisches dahinter verbirgt.

Sylvia Wetzel beruft sich in ihrem Aufsatz „Sieben Schritte zum Erwachen oder die Schule der Tauben“ hauptsächlich auf die mündliche Tradition des tibetischen Buddhismus. Sie wirft ein Schlaglicht auf das, was unter Buddha-Natur, Natur des Geistes, „ungeboren und ungeschaffen“, Freiheit verstanden wird und beschreibt einerseits die vom Mahāyāna und Vajrayāna als notwendig erachtete Verbindung von Buddha-Natur und Mitgefühl und andererseits die typischen Erfahrungen, die Ausdruck der Natur des Geistes sind.

Andreas Hubig geht in seinem Aufsatz „*Sotāpatti* – Der Strom-eintritt“ auf eine der Stationen ein, die im Theravāda-Buddhismus als ein Etappenziel auf dem Weg zum *nibbāna* angesehen werden, auf den Stromeintritt, mit dem der Persönlichkeitsglaube, die Zweifelsucht und das Anhaften an Riten und Regeln überwunden werden und der Weg zur Erleuchtung unumkehrbar wird.

Mit dem eigentlichen Ziel des Theravāda-Buddhismus beschäftigt sich Anagarika Kassapa in seinem Aufsatz „Was ist *nibbāna*?“. Er erläutert, dass es nach Meinung dieser buddhistischen Richtung ein *nibbāna* mit und eines ohne Daseinsrest gibt und dass es das Nichtbedingte ist, das Ende der Daseinswanderung, das, was dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen ist.

In dem Aufsatz „*Kenshō*, die Selbst-Wesensschau“ beschäftige ich mich mit einer Erfahrung des Erwachens, wie sie im Zen-Buddhismus angestrebt wird. Bei dieser Erfahrung werden die Praktizierenden ihres wirklichen Selbstes – das Nicht-Selbst ist – gewahr und die fundamentale Nicht-Unterschiedenheit der Wirklichkeit wird begriffen. *Kenshō* ist allerdings nur ein Schritt auf dem Weg, denn damit sind die Begierden und Leidenschaften noch nicht für immer verschwunden und die „Buddha-Werdung“ ist noch lange nicht erreicht.

In einem weiteren Aufsatz „Die *go-i* als Grade der Verwirklichung“ mache ich deutlich, dass im Zen-Buddhismus die Erleuchtung nicht als ein einmaliger Übergang von einem Zustand in den anderen aufgefasst wird, sondern dass es um einen Weg geht, in

dessen Verlauf bestimmte Grade der Verwirklichung realisiert werden und damit eine zunehmend tiefere Erfahrung des Erwachens erreicht wird, bis zum wahren, großen *nirvāṇa*, zu dem „einen Stand des Standlosen“.

Die nächsten drei Aufsätze beleuchten einen einzigen Begriff von verschiedenen buddhistischen Traditionen aus, den Begriff des *samādhi*. Als Erstes erläutert Anagarika Kassapa in „Was ist *samadhi*?“, was im Theravāda-Buddhismus allgemein und im Theravāda-Abhidhamma im Besonderen unter diesem Terminus verstanden wird. Er bezeichnet das gleichmäßige und vollkommene Festhalten und Verharren des Geistes und der Geistesfähigkeiten bei einem einzigen Vorstellungsobjekt, das in Versenkungszuständen, aber auch in jedem Bewusstseinsmoment wirksam ist.

Als Zweites beschäftigt sich Robert Goldmann mit diesem Begriff von der Zen-Tradition aus in seinem Aufsatz „*Samādhi* im Zen-Buddhismus: Stufe oder Ziel?“. Er beleuchtet ihn auf dem Hintergrund des frühen Buddhismus im chinesischen und japanischen Zen, stellt die unterschiedlichen Stufen und Tiefen von *samādhi* dar und zeigt auf, wie in einer poetischen Sprache von dem eigentlich Unsagbaren gesprochen werden kann. Außerdem macht er klar, dass die Erfahrung des Erwachens mehr ist als konzentrierter *samādhi*, denn mit dem Erwachen tritt das selbstlose Selbst zurück in die konventionelle Welt.

Als Drittes zeigt Peter Gäng in seinem Aufsatz „Die Bedeutung von *samādhi* im Mahāyāna und Vajrayāna“ auf, dass der Begriff in diesen Richtungen im Unterschied zum Theravāda-Buddhismus stärker im Mittelpunkt steht und in einer hoch entwickelten Form die Grundlage für ein ganz eigenes meditatives Bilderleben, das intensive spirituelle Lernprozesse ermöglicht, bildet. Es kann sich sogar auf die gesamte Existenz erstrecken.

In „*Mahāsukha* – das unbegrenzte Glück“ erläutert Peter Gäng dann noch den Begriff *mahāsukha*, an dem sich besonders eindringlich zeigt, dass unterschiedliche Menschen ihren spirituellen Weg gerade in einer Religion wie dem Buddhismus, der so großen

Wert auf die persönliche Erfahrung legt, unterschiedlich praktiziert und interpretiert haben. Das Ziel als das Zur-Ruhe-Kommen aller Gefühle, auch des Glücks, und das Ziel als ein unbeschränktes, unermessliches Glück sind nur die beiden Grenzwerte, zwischen denen alle denkbaren Übergangsformen vorkommen.

Berlin im März 2004

Marianne Wachs

ZU DEN AUTOREN

Peter Gäng, Dr.phil., geb. 1942. Studierte Indologie, Philosophie und Sozialwissenschaften, promovierte über buddhistische Hermeneutik. Mitbegründer der Buddhistischen Akademie Berlin Brandenburg. Lebt und arbeitet als Autor und Lektor in Berlin. Kontakt über infix@snafu.de.

Robert Goldmann, Dr. med., 1953, ist Arzt für Innere Medizin und Homöopathie. Er studierte Sinologie und Fernöstlichen Buddhismus an der *School of Oriental and African Studies* (SOAS) in London und praktiziert seit 1975 Zen-Buddhismus, seit 1981 in der Tradition von Roshi Philip Kapleau und dessen Dharma-Nachfolger Sensei Bodhin Kjolhede. Er lebt mit seiner Familie in Berlin und leitet die örtliche Zen-Gruppe des Rochester Zen Centers.

Andreas Hubig, geb. 1966, befasst sich seit 1995 mit der buddhistischen Lehre und Meditation. Er ist eng der Theravāda-Tradition verbunden. Er studiert den Lehrreden-Teil des Pāli-Kanons und engagiert sich aktiv für das Verständnis eines äußerlich den sozialen und kulturellen Bedingungen des Westens angepassten Theravāda-Buddhismus. Weitere Infos unter www.ftbb.de.

Anagarika Kassapa, geb. 1928 in Remscheid. War 20 Jahre Mönch der Theravāda-Tradition in Burma und Sri Lanka, ehe er die Robe auszog. Beschäftigt sich seit 1962 mit dem Theravāda-Abhidhamma. Gibt Meditationskurse in Roseburg, Hamburg, München und im Waldhaus am Laacher See. Unterrichtet Theravāda-Lehre und Meditation mit dem Schwerpunkt Abhidhamma im Buddhistischen Haus Berlin-Frohnau; nähere Informationen siehe www.buddhistisches-haus.de.

Marianne Wachs, Dr. phil., geb. 1950 in Berlin, beschäftigt sich seit 1984 mit Indologie und speziell buddhistischer Philosophie. 1998 erschien im Peter Lang Verlag ihre Studie *Seele oder Nicht-Ich. Von der frühvedischen Auseinandersetzung mit Tod und Unsterblichkeit zur Nicht-Ich-Lehre des Theravāda-Buddhismus*. Sie

hat außerdem einen Kriminalroman unter dem Pseudonym Nanni Wachs im Kontrast-Verlag veröffentlicht und schreibt gerade an ihrem zweiten Roman. Sie gehört zu der wachsenden Zahl von Buddhisten/Buddhistinnen, die Theravāda-Buddhismus und Zen verbinden, und ist erste Vorsitzende des „Fördervereins Theravāda-Buddhismus Berlin e.V.“. Sie unterrichtet Buddhistische Lehre und Meditation. Weitere Infos unter www.ftbb.de oder E-mail manjushri@freenet.de.

Sylvia Wetzel, geb. 1949, ursprünglich Gymnasiallehrerin, befasst sich seit 1968 mit unterschiedlichen Wegen zur psychologischen und politischen Befreiung und seit 1977 mit dem Buddhismus. Ausbildung in der tibetischen Tradition (Thubten Yeshe, Zopa Rinpoche, Rigdzin Shikpo, Michael Hookham u.a.), zwei Jahre Praxis als Nonne. Wichtige Impulse kommen aus dem Rinzai-Zen, dem Theravāda, dem Tara-Rokpa-Prozess. Die Publizistin und Meditationslehrerin spricht und schreibt über Buddhismus und unterrichtet seit 1986 Entspannung, Meditation und Buddhismus im deutschsprachigen Raum und in Spanien. Mit ihren kulturkritischen und feministischen Ansätzen ist sie eine Pionierin des Buddhismus im Westen. Sie ist Mitbegründerin und Vorsitzende der 2001 gegründeten Buddhistischen Akademie Berlin Brandenburg.