

Form ist Leere – Leere Form 5

Buddhistische Themen und Lehrbegriffe
Themenschwerpunkt: Ethik

Hrsg. Marianne Wachs

Inhalt

Vorwort der Herausgeberin	5
Sylvia Wetzel Ethik im Wandel	13
Hans Wolfgang Schumann Der Dhamma in Kārikās	38
Marianne Wachs Die <i>jūjūkai</i> als ethische Grundlage des Zen-Buddhismus	52
Bodhivajra (Rolf Reiner Kiltz) Buddhistische Moral und Ethik am Beispiel des 4. und 1. Sīla	70
Franz Johannes Litsch Gewaltlosigkeit im Buddhismus	77
Anagarika Kassapa Ein Leitfaden zur Betrachtung von Buddha, Dhamma und Sangha	102
Ariya Ñāṇī Die unzerstörbaren Essenzen unseres Lebens	123
Peter Gäng Das Verrückte Gelübde	141
Marianne Wachs Licht und Dunkel, Gut und Böse – welche Aufschlüsse eine Fantasy-Serie der buddhistischen Ethik geben kann	166
Die AutorInnen	188
Inhalt der Bände 1-4	191

Vorwort der Herausgeberin

Der fünfte Band von “Form ist Leere – Leere Form” hat als Schwerpunkt das Thema der Ethik. Dabei zeigt es sich, dass dies nicht nur ein Thema ist, welches die vielfältigsten Aspekte aufweist, sondern auch ein äußerst umstrittenes. Letzteres hängt nicht eigentlich damit zusammen, dass die unterschiedlichen buddhistischen Schulen, die sich im Laufe der Zeit entwickelt haben, eine divergierende Anzahl von ethischen Übungsregeln anbieten, welchen auch eine divergierende Stoßrichtung innewohnt (entweder eine, welche die Einzelperson auf sich selbst zurückwirft, oder eine, welche die Einzelperson in der Gesellschaft positioniert und sie in ein Wechselverhältnis zum Anderen, zum Nächsten bringt). Es hängt vielmehr mit zwei Dingen zusammen.

Das Eine ist, dass es zwischen Theorie und Praxis oft eine erhebliche Kluft gibt. Auch wir BuddhistInnen rezitieren die Übungsregeln und sprechen davon, wie sehr wir uns darum bemühen, ihnen zu folgen, doch in der Realität gilt oft: “Sie predigen Wasser und trinken Wein”. Wir treiben Machtspiele, manipulieren, lügen uns gegenseitig an, reden schlecht über andere, schwatzen unnütz, ziehen über andere her, sowie uns diese den Rücken gekehrt haben, verbreiten Falschinformationen, hintergehen einander, unterdrücken unsere PartnerInnen, beschimpfen einander, bekommen Wutanfälle, ergehen uns in Sticheleien, Hohn, Zynismus... Man muss feststellen: Gesellschaften mit einer buddhistischen Kultur sind in großem Rahmen in ihrer Geschichte nicht ganz so gewaltvoll wie solche, die auf einer von den abrahamitischen Religionen bestimmten Kultur beruhen¹, aber die Einzelpersonen verhalten sich, wenn

¹ Dieser Gedanke wird besonders im Text von Franz Johannes Litsch ausgeführt.

sie BuddhistInnen sind, nicht anders als diejenigen, welche anderen Religionen oder auch keiner angehören. Die Praxis zeigt: Wir sind nicht besser und nicht schlechter. Wir sind nur einfach Menschen.

Das Zweite ist, dass die ethischen Richtlinien nichts weiter sind als Zielpunkte auf einer Skala. Diese Skala aber umfasst eine ganze Bandbreite, welche von einer Art "Naturethik" - beschreibbar etwa als rationaler Humanismus - bis zu einer fundamentalistischen Ethik reicht. Diese Bandbreite ist in allen buddhistischen Schulen vertreten, wenn es auch so ist, dass die Ethik des Theravāda-Buddhismus etwas mehr zum rationalen Humanismus tendiert und die des Mahāyāna etwas mehr zum Fundamentalismus. Im Theravāda geht es hauptsächlich darum, sich gewisser Verhaltensweisen zu enthalten (nicht lebende Wesen zu töten, das, was nicht gegeben wurde, nicht zu nehmen, vom Lügen abzustehen, usw.). Zumindest für die Nicht-Ordinierten geht es dabei um freiwillige Richtlinien, die nicht aufoktroiert, sondern von der Vernunft diktiert werden: Nimmt man sie an, ergeben sich daraus für einen selbst heilsame Konsequenzen, handelt man ihnen zuwider, dann führt dies für einen selbst zu unheilsamen Konsequenzen. Der Ausgangspunkt dieser Art von Ethik ist der einzelne Mensch, denn der Theravāda betont, dass der Einzelne (zumindest so lange, bis er erwacht ist) die Welt nur aus seiner eigenen Perspektive erfahren kann, dass er von seinen eigenen Wahrnehmungen, Gefühlen, Willensregungen, Gedanken ausgeht.

Diese Haltung wurde vom Mahāyāna jahrhundertlang als egoistisch kritisiert. Aber aus einer anderen Perspektive ist sie nicht wirklich egoistisch, sondern realistisch. Sie nimmt zur Kenntnis, dass wir Menschen immer auf uns selbst – auf unsere eigene Erfahrung, unsere eigenen Sinnesorgane mit ihren Mängeln, unsere eigene Sichtweise, welche bei unserer Wahrnehmung der Wirklichkeit als Filter fungiert – zurückgeworfen

sind. Die Haltung des Theravāda mag in westlichen Augen den Nachteil haben, dass sie intrinsisch nicht in Richtung eines gesellschaftlichen Engagements tendiert. Aber zumindest oktroyiert sie dem Prinzip nach (nicht zwangsläufig auch in der Praxis, da sich auch die dem Theravāda nahestehenden BuddhistInnen wie alle BuddhistInnen auf der ganzen Bandbreite vom rationalen Humanismus bis zum heftigsten Fundamentalismus hin ansiedeln!) den Menschen nicht eigene Vorstellungen auf. Sie führt nicht zum Glauben an die eigene Überlegenheit und – auf Basis dieses Glaubens – zur Selbstüberschätzung, zur Überheblichkeit und – das Gefährlichste! – dazu, gegen das Prinzip der Gewaltlosigkeit zu verstoßen.

Die Haltung des Theravāda erscheint manchmal etwas naiv und wenig flexibel. In den vielfältigen, komplexen Situationen des Alltags erscheint sie gelegentlich nicht allzu hilfreich. Da ergeben sich Fragen wie: Sollte man einem Schwerkranken, von dem man weiß, dass er an dem Wissen um den baldigen tödlichen Verlauf seiner Krankheit zerbrechen wird, trotzdem Mitteilung davon machen, wenn er fragt? Sollte man in einer Wohnung, in der Kakerlaken und Ratten die Herrschaft übernommen haben, trotzdem darauf verzichten, den Kammerjäger zu holen? Gehört der mäßige Genuss von Koffein auch zu den Rauschmitteln, vor welchen die fünfte Übungsregel als den Geist trübend warnt? Besonders kompliziert ist es mit dem Problem der Lüge, da eine solche bloß auf einer ganz konkreten Ebene eindeutig zu fassen ist: Wenn ein Kind die Frage, ob es die Vase umgestoßen hat, verneint und die Eltern gesehen haben, dass es sie doch umgestoßen hat, dann haben sie das Recht, es auf die Lüge hinzuweisen und zu ermahnen. Diese Lüge ist auf Grund der Evidenz eindeutig feststellbar. Auf der umfassendsten Ebene jedoch gibt es allenfalls bei einem allwissenden Buddha keine Lüge, da nur er nicht nur sich selbst, sondern auch die Wirklichkeit vollständig durchschaut. Erst auf Grund des vollständigen Durchschauens – und zwar hier (im

Sinne des Mahāyāna, nicht des Theravāda) auch in allen Details (und deswegen bedarf es dazu eines allwissenden Buddhas!) – sind nicht nur einige oder die größte Zahl seiner Aussagen, sondern alle wahr. Wahrheit bedeutet eigentlich die vollständige Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Wahrheit ist in diesem Sinne Wirklichkeit – und damit für Normalmenschen unerreichbar. Für diese gibt es nur Abstufungen von Wahrheit und Lüge. Dies alles wird bei den Richtlinien des Theravāda-Buddhismus nicht genügend berücksichtigt. Dennoch haben sie den Vorteil, dass sie konsequent den Weg zu Friedlichkeit und Gewaltfreiheit weisen. Auf ihrer Basis werden keine Wesen geschädigt.

Wie ist es aber mit einer Ethik, bei der es darum geht, allen lebenden Wesen zu helfen und bestimmte Verhaltensweisen aktiv in die Welt zu tragen? Eine solche Ethik ist meist mit dem Bodhisattva-Ideal des Mahāyāna verbunden und klingt dem Prinzip nach zunächst sehr wünschenswert und nicht so unsozial wie das Ideal des Theravāda. Da sich jedoch die Menschen, die sich als Bodhisattvas verstehen und den Bodhisattva-Eid geleistet haben mit Ausnahme von vielleicht einem/einer unter einer Million noch nicht so weit vervollkommen haben, dass bei ihnen jegliches falsches Selbstgefühl, jeglicher Hochmut, jegliche Eitelkeit, jegliche Aggressivität völlig ausgeschlossen wären, sind immer Entgleisungen möglich: Sie brandmarken etwa andere als “extrem böseartig”, als “unbuddhistisch”, als die, vor denen man die Menschheit schützen muss, sie diskriminieren, sie bekämpfen andere Menschen und beginnen Privatkriege gegen sie, sie machen aus den Richtlinien Dogmen, sehen sie als das einzige Heil. Es geht sogar so weit, dass sie sich legitimiert glauben, wenn sie Menschen mit dem Argument töten, dass dadurch größeres Unheil verhindert wird.

So behauptete Asaṅga in seiner *Bodhisattvabhūmi* (4. Jh. u. Zt.), dass ein Bodhisattva lügen, stehlen und töten darf, wenn er

damit größeres Unrecht verhindert. Das Prinzip, das dahintersteht, lässt sich mit “Der Zweck heiligt die Mittel” umschreiben – ein Prinzip, welches in der Weltgeschichte schon viel Unheil bis hin zu Massenmorden hervorgebracht hat. Außerdem: Wie viele Menschen auf der Welt gibt es, die so weit fortgeschritten sind, dass sie vorurteilslos abschätzen können, was größeres Unrecht ist? Einen? Drei? Vielleicht sogar zehn? Und wie viele bilden sich nur ein, dass sie wüssten, was das größere Unrecht ist und alle Konsequenzen ihres Tuns abschätzen können? Zehntausend? Zwanzigtausend? Noch mehr?

Besonders der Mahāyāna-Buddhismus betont, dass erst nach der vollkommenen Erleuchtung die Handlungsweise notwendigerweise von Mitgefühl geprägt ist, da erst zu dem Zeitpunkt die Trennung zwischen der eigenen Person und den anderen Wesen vollständig weggefallen ist. Weil dann nicht mehr zwischen dem unterschieden wird, was einem selbst zu Gute kommt, und dem, was anderen zu Gute kommt, sind alle Handlungen spontan auf Mitgefühl ausgerichtet. Vollständig Erwachte helfen demnach, ohne vorher den Gedanken “Ich muss helfen” zu fassen, und ihre Hilfe ist, da sie nicht vom Intellekt dirigiert wird, immer den Situationen angemessen.² Doch zum Glück gibt es bereits vor dem vollständigen Erwachen für Übende, deren Entwicklungsweg in den richtigen Bahnen verläuft, immer wieder Situationen, in denen sie spontan und angemessen helfen. In diesen Situationen haben sie sich also wirklich wie ein Bodhisattva verhalten, ohne sich jedoch als Bodhisattva zu verstehen, d.h., ohne ihr Selbstbild als Bodhisattva aufrecht zu erhalten.

BuddhistInnen – egal, ob sie sich als Theravāda-, Mahāyāna-, Vajrayāna-AnhängerInnen verstehen – werden in der Realität eher eine Zwischenhaltung einnehmen, manchmal zu einer

² Ihr Verhalten hat dann aber nichts mehr mit Ethik zu tun, da mit dem Erwachen die Ethik transzendiert wird.

rational-humanistischen Ethik neigen, manchmal zu einer fundamentalistischen. Dies scheint etwas Allgemein-Menschliches zu sein und jede und jeder kann wohl in der eigenen Biografie Beispiele dafür finden.

Die Beiträge dieses Bandes reflektieren einige der hier angesprochenen Probleme. Da ist zuerst einmal der auf einem Vortrag basierende Text von Sylvia Wetzel *Ethik im Wandel*, in dem sie die Anschauungen des tibetischen Buddhismus zur Ethik vorstellt und besonders auf dessen Ratschläge eingeht, die helfen sollen, ethische Regeln in das eigene Leben zu integrieren.

Danach hat Hans Wolfgang Schumann in *Der Dhamma in Kārikās (Theravāda-Buddhismus in Merksversen)* buddhistische Kārikās – also Merksprüche, die die Lehren des Theravāda-Buddhismus in eingängigen Versen wiedergeben - in deutscher Sprache nach dem Versmaß des Vierfüßigen Jambus formuliert und damit in Pointierung, in überraschender Zuspitzung die Inhalte der Buddhalehre klargestellt.

In meinem Beitrag *Die jūjūkai als ethische Grundlage des Zen-Buddhismus* beschäftige ich mich mit den zehn ethischen Hauptregeln des Zen-Buddhismus, von denen es verschiedene Gruppen gibt, eine innere, welche eine positive Ethik repräsentiert, bei der bestimmte Qualitäten entwickelt und im alltäglichen Leben eingesetzt werden sollen, sowie eine äußere, welche eine negative Ethik darstellt, bei der es darum geht, ein bestimmtes Verhalten zu vermeiden.

Es folgt der Aufsatz *Buddhistische Moral und Ethik am Beispiel des 4. und 1. Śīla* von Bodhivajra (Rolf Reiner Kiltz). Der Autor geht detailliert auf die Śīlas ein, die nicht Gebote und Verbote im engeren Sinne sind, sondern Einstellungs- und Verhaltensvorschläge darstellen, wobei er herausstreicht, dass der ihnen zugrunde liegende Wert der von *ahiṃsa*, also der

Wert der Gewaltfreiheit ist: Niemandem soll physisch oder psychisch Schmerz oder Schaden zugefügt werden.

Franz Johannes Litsch beschäftigt sich in *Gewaltlosigkeit im Buddhismus* mit einem ähnlichen Thema. Er wirft einen genauen und historischen Blick auf die Einschätzung des Buddhismus als gewaltfrei. Dieser Blick bestätigt die Einschätzung weitgehend, relativiert aber einige unrealistische Idealisierungen.

Es folgt Anagarika Kassapas Text *Ein Leitfaden zur Betrachtung von Buddha, Dhamma und Sangha*, in dem er deutlich macht, dass es bei der Betrachtung der sogenannten "Drei Juwelen" auch darum geht, diese in uns selbst zu finden. In seinem als Anhang angefügten Gedicht *Herzensweitung* werden die heilsamen Kräfte geschildert, die uns auf dem Edlen Achtfachen Pfad voranbringen, das ethische Verhalten verbessern helfen und zu klarer Bewusstheit und Herzensgüte führen.

In Ariya Ñāṇīs Aufsatz *Die unzerstörbaren Essenzen unseres Lebens* geht es um die ethischen Grundlagen der buddhistischen Praxis, welche letztlich auf die Reinheit körperlichen, sprachlichen und geistigen Verhaltens zielt. Die Fragen: Was ist heilsam? Was ist verdienstvoll? Welche Handlungen führen zu unheilsamen Resultaten? werden in diesem Text ausführlich diskutiert

In *Licht und Dunkel, Gut und Böse* stelle ich eine Fantasy-Serie vor, von der ich denke, dass sie uns wichtige Aufschlüsse zur buddhistischen Ethik geben kann. Ausgangspunkt sind die ersten drei Bände einer russischen Romanserie, in denen es im Kern um ethische Fragen geht, die auch für den Buddhismus relevant, wenn nicht sogar brisant sind: Darf ich jemanden verletzen oder sogar töten um des allgemeinen Wohles willen? Wie steht es mit dem Spruch "Der Zweck heiligt die Mittel"? Wann wird Verschweigen zur Lüge? Ist Korruption Diebstahl und wo beginnt Korruption? Gibt es in der Welt, im Samsara

wirklich ethisch gesehen so etwas wie tiefschwarz und strahlend weiß – oder ist nicht vielmehr alles in den verschiedensten Grautönen gehalten?

Als letztes folgt der Text von Peter Gäng *Das verrückte Gelübde*, in dem er das sog. “verrückte Gelübde” vorstellt, welches die “normalen” buddhistischen ethischen Regeln umkehrt. Dort wird u.a. als “Vorsatz” formuliert zu töten, zu stehlen und zu lügen. Peter Gäng zeigt auf, dass die Aussagen des “verrückten Gelübdes” zwar wörtlich gemeint sind, aber eben nicht so, wie wir sie auf Anhieb verstehen. Sie stellen sich als eine sinnvolle Ergänzung zum “normalen” Gelübde heraus und können uns helfen, uns ohne jede Überheblichkeit zu bemühen, uns achtsam in der Welt zu bewegen und niemandem Schaden zuzufügen.

Und am Ende erweist sich, dass jeder der Texte nur eine Facette der Ethik im Buddhismus zu Sprache bringt, dass die Ethik keineswegs ein eindimensionales, eindeutig zu klärendes Phänomen ist, sondern so schillernd, so mehrdeutig und damit aber auch so spannend wie die Wirklichkeit selbst.

Gleichgewichts. Um dieses einen Zieles willen können sie auch Todesurteile sprechen. Sie befassen sich mit den Streitereien der Wachen untereinander und handeln ausschließlich im Interesse der Anderen. Die Menschen sind ihnen gleichgültig. Unter den Inquisitoren gibt es ehemalige Lichte und ebenso ehemalige Dunkle. Inquisitoren sind Lichte und Dunkle, die vollkommen desillusioniert sind – und auch Maxim muss erst einen radikalen Prozess der Desillusionierung durchmachen, ehe er Inquisitor werden kann.

Die Inquisitoren haben erkannt, dass weder die Dunklen die Bösen noch die Lichten die Guten sind, sondern dass es nur um die Balance zwischen beiden geht. Am Ende von *Wächter des Zwilichts* ist Anton fast so weit, dass auch er zu den Inquisitoren stößt. Er hat eingesehen, dass die Dunklen aus Angst um sich selbst handeln, die Lichten aus Angst um die Menschen; die Inquisitoren aber leitet das Entsetzen. Worauf dieses Entsetzen gründet, bleibt offen, aber es liegt nahe, dass viele Inquisitoren voller Entsetzen erkannt haben, dass die Welt niemals besser werden kann, dass Lichte wie Dunkle zu den abscheulichsten Taten fähig sind und sich darin nichts nehmen, dass es das Gute und das Böse in der reinen Form in der Welt nicht gibt, sondern nur Mischformen, die teilweise kaum auseinander zu halten sind. Aus dieser Erkenntnis heraus bemühen sich die Inquisitoren ausschließlich darum, den Status quo zu erhalten.

Die Balance zwischen Licht und Dunkel

Im Laufe der drei Romane erkennt Anton, dass Geser und Sebulon eigentlich die besten Freunde sind und die dauernden Konfrontationen von Tag- und Nachtwache für beide nichts als eine Schachpartie ist. Zuerst meint Anton noch, es gäbe Gut und Böse und stellt mit Verbitterung fest:

Gut und böse, Licht und Dunkel, ja, wir wiederholen diese Worte immer wieder, verwischen ihren Sinn, tragen sie wie Banner vor uns her und lassen sie dann in Wind und Regen verfaulen.³³

Später muss er einsehen, dass nur die jungen Lichten an Gut und Böse glauben, an die Unzerstörbarkeit von Dogmen und die Notwendigkeit der Abrechnung. Er sieht ein, dass es bei der Wahrheit immer mindestens zwei Varianten gibt, dass Geser, den er einst so verehrt hatte, ein fast noch größerer Intrigant als Sebulon ist, und fragt einen Dunklen: “Was ist eigentlich der Unterschied zwischen uns? Wir intrigieren, ziehen die Leute, die wir brauchen, auf unsere Seite. Und ihr macht ganz genau dasselbe.”³⁴ Am Ende muss er völlig desillusioniert dem zum Inquisitor gewordenen dunklen Edgar zustimmen, der feststellt:

Es gibt weder Licht noch Dunkel in reiner Form. Die beiden Wachen sind doch letzten Endes wie die Demokraten und die Republikaner in den USA. Sie streiten sich, hetzen gegeneinander – und treffen sich abends zur Cocktailparty.³⁵

Anton hat endlich seinen Idealismus abgelegt und begriffen, dass es in der Welt keinen einfachen Dualismus, keine einfache Einteilung in die Guten und die Bösen gibt, und dass es nicht so ist, dass nur “das Böse” bekämpft werden muss, dann würde sich am Ende schon alles zum Guten wenden. Diejenigen, die nichts anderes wollen, als den Menschen zu helfen, sind, soweit ihnen dabei jedes Mittel recht ist, nicht besser als diejenigen, die sich primär um sich selbst kümmern:

Wir haben doch alle mehr oder weniger den gleichen Dreck am Stecken (...) die Nachtwache und die Tagwache – das sind zwei Hälften eines Ganzen.³⁶

³³ *Wächter der Nacht*, S. 410-411

³⁴ *Wächter des Zwielihts*, S. 143

³⁵ s.o.; S. 258

³⁶ s.o.; S. 429-430

AUTORINNEN UND AUTOREN

Ven. Ariya Ñāṇī, aufgewachsen in Winterthur, beschäftigt sich mit Meditation seit ihrer Ausbildung am Rhythmikseminar in Zürich. 1992 ordinierte sie in Myanmar (Burma) als Nonne und praktizierte Vipassana und Metta Meditation unter Sayadaw U Janaka. Später wirkte sie auch als Übersetzerin und Lehrende in Sayadaws Waldzentrum ausserhalb von Yangon. Seit 2006 lebt sie im Meditationszentrum von Sayadaw U Indaka, wo sie sowohl für den Sayadaw übersetzt als auch selbst unterrichtet. Seit 1999 leitet sie weltweit Vipassana und Metta Meditationskurse.

Bodhivajra (Rolf Reiner Kiltz), Dr. med. Seit 1985 praktizierender und studierender Buddhist in der schulübergreifenden Tradition des von Lama A. Govinda gegründeten Ordens Arya Maitreya Mandala, dem er auch als Ordensmitglied angehört. Facharzt für Neurologie und Psychiatrie, Psychotherapie und Facharzt für Psychotherapeutische Medizin; Supervisor und Psychotherapie-Ausbilder in Detmold.

Peter Gäng, Dr. phil., geb. 1942. Studierte Indologie, Philosophie und Sozialwissenschaften, promovierte in Philosophie über buddhistische Hermeneutik. Mitgründer der Buddhistischen Akademie Berlin Brandenburg. Lebt und arbeitet als Autor, Übersetzer und Lektor in Berlin. Kontakt über den Buddhistischen Studienverlag.

Anagārika 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 besonders mit dem Theravāda-Abhidhamma. Er lebt in Berlin und unterrichtet die Theravāda-Lehre und deren Meditationsformen.

Franz Johannes Litsch ist von Beruf Architekt und Mitarbeiter des Umweltbundesamts in Berlin. Seit 1962 ist er auf dem Weg des Buddha, davon ca. 20 Jahre der Zen-Praxis folgend (Sōtō, Rinzai, Thich Nhat Hanh), 5 Jahre auf dem Weg des tibetischen Buddhismus (Karma-Kagyü) und seit ca. 11 Jahren als Theravāda- und Vipassana-Praktizierender. Er war Mitbegründer des Netzwerks engagierter Buddhisten, 8 Jahre Mitglied im Rat der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) und ist Mitgründer und Vorstandsmitglied der Buddhistischen Akademie Berlin.

Hans Wolfgang Schumann, Dr. phil., geb. 1928, studierte Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft und promovierte in Bonn mit einer Arbeit über die buddhistische Philosophie. Er war Lektor an der Hindu-Universität in Benares und danach in konsularischen und diplomatischen Funktionen neunzehn Jahre in Indien, Burma und Sri Lanka. Er hat zahlreiche Bücher über den Buddhismus veröffentlicht, darunter *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme; Der historische Buddha – Leben und Lehre des Gotama; Buddhistische Bilderwelt; Mahayana-Buddhismus; Auf den Spuren des Buddha Gotama* und *Der Buddha erklärt sein System. Pāli-Buddhismus für Fortgeschrittene*.

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 sich als traditionsübergreifend verstehen, ist Vorsitzende des “Fördervereins Theravāda-Buddhismus Berlin e.V.” und arbeitet in der BUBB, dem Regionalverband der verschiedensten buddhisti-

schen Zentren und Gemeinschaften in Berlin und Brandenburg, mit. Sie unterrichtet buddhistische Lehre und Meditation in der Buddhistischen Gesellschaft Berlin e.V. Weitere Informationen unter www.ftbb.de, budd.ges@gmx.de oder per 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 Mitgründerin und Vorsitzende der 2001 gegründeten Buddhistischen Akademie Berlin Brandenburg.