

Stephen Batchelor

Die Evolution des Buddhismus

Von Doktrinen zur persönlichen Verantwortung

England, Gaia-House 2006

Übersetzung: Claudia Seele-Nyima

Wir haben in den letzten Tagen viel über die [drei Daseinsmerkmale](#) gesprochen, jene drei Kennzeichen der Existenz, die wir tendenziell ignorieren: dass alles unbeständig ist, dass es [dukkha](#) ist – unzuverlässig, unbefriedigend, leidvoll, schmerzvoll –, und dass die Dinge ihrer Natur nach ohne festes, wesenhaftes Ich oder Selbst sind; ein Selbst gibt es weder in der Person als eine Art unveränderliche Identität, noch in Dingen oder Bedingungen oder Gesellschaften oder was auch immer. Und heute würde ich diese Betrachtung gerne auf den Buddhismus selbst zurückrichten.

Stetiger Wandel und eine Vielfalt der Traditionen

Es ist in gewisser Hinsicht eine Ironie: Ausgerechnet jene Tradition, die diese Sicht der Welt hervorbringt, erkennt allem Anschein nach nicht immer, dass diese Merkmale ebenso für sie selbst gelten – dass auch der Buddhismus unbeständig ist, unbefriedigend und ohne festgefügte Identität.

Aus einer historischen Perspektive heraus ist dies klar erkennbar. Wenn wir die letzten zweieinhalbtausend Jahre überblicken, wird deutlich, dass es eigentlich niemals eine monolithische, unwandelbare buddhistische Kirche gab, die unter allen Umständen gleich

blieb, sondern ganz im Gegenteil: Wir sehen eine Tradition, die außergewöhnliche Umwälzungen, Wandlungen und Anpassungsprozesse durchlief, nicht nur in ihrer äußeren Form.

Wir könnten uns zum Beispiel einen japanischen [Zen](#)-Mönch in einem Zen-Kloster vorstellen und dann umschwenken und den Blick auf ein tibetisches Kloster, zum Beispiel in Lhasa, richten und an einen reich verzierten, vergoldeten Tempel mit den verschiedensten ikonographischen Darstellungen denken. Diese beiden Ausprägungen sind in der Tat ganz unterschiedlich. Aus der Perspektive mancher Betrachter haben sie sicherlich überhaupt nicht viel mit derselben Sache zu tun.

Aber auch unter dem Aspekt, wie der Buddhismus die Vorstellungen seiner eigenen inneren Philosophie entwickelt hat, wird deutlich, dass philosophische Ideen und Sichtweisen sehr häufig dadurch aufkamen, dass er in Indien mit der [Hindu](#)-Philosophie, in China mit [daoistischem](#) und [konfuzianischem](#) Gedankengut oder anderswo mit einheimischen [schamanistischen](#) oder [animistischen](#) Konzepten in Wechselbeziehung trat.

Im Allgemeinen hat der Buddhismus seinen Weg in neue gesellschaftliche und historische Situationen nicht als eine erobernde Macht gefunden, die bestrebt war, alles zu unterdrücken und zu erleuchten, was sie als „anders“ betrachtete, sondern er suchte immer nach Mittel und Wegen, einheimische Glaubensvorstellungen und Sichtweisen aufzunehmen. Durch seinen Dialog mit anderen Traditionen wurde er so beeinflusst, dass völlig neue Formen des Buddhismus entstanden. Das war wirklich der kreative Motor, der die Kontinuität und das Blühen der Tradition selbst angetrieben hat.

Der Anspruch, den wahren Dhamma zu repräsentieren

Auf der anderen Seite verhält es sich so: Uns mag diese historische Perspektive vielleicht völlig offensichtlich erscheinen. Würde ich Sie zum Beispiel fragen, warum sich der japanische Buddhismus so sehr vom tibetischen Buddhismus unterscheidet, würden die meisten von Ihnen sicherlich antworten: Nun, weil Japan eine ganz andere Kultur, eine ganz andere Geschichte, eine ganz andere Gesellschaft hat als Tibet. Viele traditionelle Buddhisten sehen es jedoch durchaus nicht so. Japanische Buddhisten würden beispielsweise sagen: Nein, es liegt daran, dass wir in Japan den wahren [Dhamma](#) haben. In Tibet haben sie ihn nicht.

Als ich noch ein tibetischer buddhistischer Mönch war, ging ich nach Korea, um dort zu studieren. Und wenn ich mit koreanischen Mönchen, die ich traf, über die tibetische Tradition sprach, riefen viele von ihnen aus: „Ach, die Tibeter, die sind doch nur ein Haufen Schamanen!“ Anschließend reiste ich in die Schweiz, um meine tibetischen Freunde dort zu besuchen. Ich erzählte ihnen von Korea, und sie sagten: „Ach, die Koreaner, die sind doch nur ein Haufen Schamanen!“ Natürlich war auf beiden Seiten niemand jemals einem Tibeter oder Koreaner begegnet. Es waren Vorurteile und gängige Ansichten, die über die Jahrhunderte fortbestanden, ohne dass es jemals zu einer Begegnung mit einem Vertreter der jeweils anderen Schule gekommen war.

Der Buddhismus hat im Verlauf seiner Geschichte, insbesondere in den letzten Jahrhunderten, ein hohes Maß an kultureller und geographischer Isolation erfahren. Jede Schule hält sich selbst tendenziell für die wahre Tradition. Und in ihrer eigenen internen Rhetorik geht es sehr stark darum, zu bestätigen, dass dieser *Dhamma*, diese Lehre, die wahre Lehre von [Gotama Buddha](#) sei. Und sie verfahren auf eine bestimmte Art und Weise, um dies zu begründen – entweder, indem ihre Lehre als geheime Übertragung von Geist zu Geist aufgefasst wird, wie im Zen, oder auch als geheime Lehre, die in einem Himmelsbereich vom Buddha übermittelt und dann von den [Dakinis](#) und [Nagas](#) weitergegeben wurde. Im [Theravada](#)-Buddhismus gelten die Lehren als das, was der Buddha gesagt und gelehrt hat und das von diesem Tag an unverändert geblieben ist. All diese Argumente sind im Licht historischer Bewusstheit und Kritik nicht haltbar.

Der Buddhismus erschafft sich fortwährend neu

Als eine viel lohnendere Entdeckung stoßen wir dabei jedoch auf die Fähigkeit der buddhistischen Tradition, sich fortwährend neu zu entwerfen und zu erschaffen, sobald sie sich in einer neuen Situation wiederfindet – sei es eine kulturelle, eine historische, eine politische Situation oder was auch immer. Der Buddhismus ist fähig – und hat dies im Verlauf der Jahrhunderte immer wieder unter Beweis gestellt – sich umzugestalten. Er hat also nicht deswegen überlebt, weil er völlig unberührt von den Kräften der Geschichte, der Gesellschaft und Kultur etwas bewahren konnte, sondern weil er fähig war, sich selbst auf andere Weise Gestalt zu geben. Und meiner Meinung nach ist seine Geschichte ein großartiges Beispiel für

menschliche Kreativität und Vorstellungskraft.

Dennoch, denke ich, haben die Buddhisten dies historisch gesehen nicht absichtsvoll oder bewusst in die Wege geleitet. Diese neuen Formen entstehen nicht dadurch, dass ein intelligenter Mensch sagt: „Moment mal, warum machen wir es nicht so?“ Vielmehr geschieht so etwas ganz allmählich mit der Zeit. Durch eine allmähliche Anpassung, in etwa vergleichbar mit einem Organismus, der sich an eine neue Umgebung anpasst, sind diese neuen Formen entstanden und haben sich herausgebildet.

Was eventuell einen Unterschied – vielleicht sogar einen entscheidenden Unterschied – ausmachen könnte, ist die Art und Weise, wie buddhistische Vorstellungen und Praktiken sich in einer modernen Gesellschaft entwickeln – ich möchte an dieser Stelle nicht „westlich“ sagen, denn diese geographische Unterscheidung halte ich für nicht mehr besonders sinnvoll.

Sektierertum birgt zerstörerisches Potenzial

In der modernen Welt hat sich zum ersten Mal die Methode entwickelt, historische Zusammenhänge zu betrachten, und wir müssen anerkennen, dass der Buddhismus unglaublich vielfältig ist. In jedem westlichen Land können wir innerhalb kürzester Zeit mit einer tibetischen Schulrichtung in Kontakt kommen, wahrscheinlich sogar mit drei oder vier verschiedenen tibetischen Traditionen; ebenso mit japanischen, chinesischen, Thai-, burmesischen und einer Reihe von reformierten Richtungen, wie der [Soka Gakkai](#) oder den [Freunden des Westlichen Buddhistischen Ordens](#) oder anderen Richtungen. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als die Vielfalt dieser Traditionen anzuerkennen, und meiner Meinung nach wird es immer schwieriger, darauf zu beharren, eine bestimmte Version sei die einzig wahre, und alle anderen würden es einfach nicht „bringen“, wie es so schön heißt. Das hält allerdings manche trotzdem nicht von derartigen Behauptungen ab.

Leider scheint das Sektierertum seinerseits eine sehr adaptive Strategie zu sein, und ich glaube, dass wir immer, insbesondere dann, wenn es liebgewonnene Überzeugungen betrifft, sozusagen darauf bestehen müssen, diese Sicht der Welt sei die wahre. Und wir können jemandem, dessen Sicht dazu im Widerspruch steht, nur unter Schwierigkeiten entgegenkommen. In der Welt, in der wir heute leben, ist diese Art von Aufspaltung zunehmend gefährlich geworden. Nicht nur gefährlich für die eigene spirituelle oder geistige

Gesundheit, sondern möglicherweise sogar gefährlich für das Überleben der Spezies auf diesem Planeten. Wir müssen uns nur die beiden fundamentalistischen Richtungen ansehen, die sich momentan gegenseitig bekriegen, nämlich die christliche Rechte und die muslimische islamistische Bewegung, um zu erkennen, dass das Potenzial für Zerstörung und Gewalt enorm ist.

Sektierertum überwinden – die drei Daseinsmerkmale auf den Buddhismus selbst anwenden

Wir müssen also die Haltung überwinden, eine bestimmte Überzeugung oder Glaubensrichtung – buddhistisch, christlich, oder muslimisch oder was auch immer – sei absolut und nicht verhandelbar, könne nicht verneint oder abgelehnt werden. Speziell bezogen auf den Buddhismus, auf den ich mich konzentrieren möchte, ist es meines Erachtens ein guter Ansatzpunkt, die drei Daseinsmerkmale auf die Tradition selbst anzuwenden und ...

- nicht mehr zu behaupten, eine bestimmte buddhistische Doktrin, Lehre oder Praxis sei bis in alle Ewigkeit und an allen Orten gültig, sondern stattdessen zu sehen, dass jede Form des Buddhismus gleichermaßen bedingt und in Abhängigkeit von einer Vielfalt von Umständen entstanden ist, die sich ihrerseits im Lauf der Zeit gewandelt und verschoben haben;
- zu erforschen, inwiefern eine Tradition möglich ist, die Innovation, Transformation, Wandel hochhält. Und ebenso anzuerkennen, dass jede spezifische Form zwar für eine bestimmte Situation angemessen bzw. geeignet sein mag; doch da die Umstände sich verschieben und verändern, könnte sich diese Form zu anderen Zeiten als unzulänglich, unzuverlässig, unangemessen erweisen.
- zu erkennen, dass im Kern der Tradition die Tatsache gegeben ist, dass sie selbst ebenfalls leer von einer festgelegten Essenz oder Natur oder Identität ist; dass der Buddhismus ebenfalls ohne Selbst ist. Dass es eine Tradition in Bewegung ist mit dem Vermögen, sich zu entwickeln und zu transformieren und an neue Umstände anzupassen.

Diese unterschiedlichen Aspekte machen es möglich, dass etwas gewissermaßen sehr Befreiendes, Imaginatives und Kreatives in dieser Tradition zutage tritt. Mir ist jedoch

gleichfalls bewusst, dass wahrscheinlich die Mehrheit der buddhistischen Institutionen, Schulen und Traditionen, die wir heutzutage in der Welt vorfinden, solchen Vorstellungen erheblichen Widerstand entgegensetzen. Sehr oft halten sie stark an bestimmten Arten, die Dinge zu sehen, fest – an bestimmten Lehren, bestimmten Formen der Praxis.

Zurück zu den frühen Texten

Bei dem Ansatz, den ich in dieser Woche vorgeschlagen habe, geht es in vielerlei Hinsicht um den Versuch, das abzustreifen, was als Kulturprodukt der buddhistischen Tradition erscheint; Vorstellungen, die vielleicht für die Art und Weise, wie wir heute das Wesen der Welt, das Wesen des Lebens verstehen, nicht mehr angemessen sind. Im Verlauf meiner Studien und meiner Praxis ist mir aufgefallen, dass ich mich immer weiter zu der frühesten Schicht der Tradition zurückbewegt habe, die in den [Pali](#)-Texten enthalten ist. Einige dieser Texte sind auch im [Sanskrit](#) und Chinesischen und Tibetischen enthalten.

Die vollständigste Zusammenstellung früher Materialien finden wir im [Pali-Kanon](#). Ich behaupte nicht, dass wir darin wörtliche Niederschriften der Äußerungen des Buddha vorfinden – das käme einer Art buchstabengläubigem Fundamentalismus gleich. In der Pali-Tradition stoßen wir auf genau dasselbe Problem – sie enthält ebenfalls Elemente, die lediglich eine Widerspiegelung der damals herrschenden indischen Weltsicht sind. Dazu zählt die Kosmologie, das System der verschiedenen Bereiche, der Glaube an die Wiedergeburt des Geistes, an wiedergeborene Seelen und Geistwesen; die Vorstellung, alles, was uns widerfährt, sei die Folge einer entfernten, nicht erkennbaren Ursache einer Tat, die in einem früheren Leben begangen wurde. All das ist nicht inhärent in dem enthalten, was der Buddha lehrte, sondern es ist einfach eine Besonderheit der Welt, in der er lebte, in der er lehrte.

Doch wir finden in diesen Texten auch bestimmte Kernideen, die vielleicht eine bestimmte Absicht verfolgen, die offenbar sehr charakteristisch sind für das, was die Lehre des Buddha von dem Gedankengut abgrenzt, das zu seiner Zeit in Umlauf war. An anderer Stelle habe ich versucht, einige dieser Kerneinsichten vorzustellen. Die drei Daseinsmerkmale gehören zu diesen Einsichten; das [bedingte Entstehen](#) ist vielleicht die zentrale Vorstellung; die [Vier Wahrheiten](#), der [achtfache Pfad](#) – kein Buddhist irgendeiner buddhistischen Tradition würde das infrage stellen.

Was geschieht jedoch, wenn wir sozusagen alles andere abstreifen oder zumindest den Glauben an diese Dinge vorübergehend unterdrücken und versuchen, zu diesen grundlegenden Ideen zurückzukehren; versuchen, uns vorzustellen, welche Art von [Dhamma](#) sich auf der Grundlage dieser Sichtweisen herausbilden könnte?

Die Frage der Legitimität unserer Überzeugungen

Parallel zu den Glaubensfragen, über die wir gesprochen haben, besteht in der buddhistischen Tradition das Problem der Autorität. Wem kommt die Autorität zu, diese Dinge zu sagen? Welche Autorität habe ich beispielsweise, das zu sagen, was ich sage? Auf welcher Basis sage ich es? Auf welcher Grundlage gelangt irgendjemand von uns eigentlich zu den Überzeugungen, die so zentral für unser Leben sind?

Etwas erscheint uns richtig auf der Grundlage all dessen, was wir gelesen, über das wir nachgedacht und meditiert und diskutiert haben, und am Ende des Tages ist es das, was wir für zutreffend halten. Jeder von uns wird an diesen Punkt kommen, und obwohl wir gerne glauben, wir seien durch streng rationale und empirische Mittel dorthin gelangt, ist es wahrscheinlich so, dass wir viele „Glaubenssprünge“ gemacht haben. Wir haben Schlüsse gezogen, die unserem Gefühl nach wahr sind, die zutreffend sein könnten, doch in Wirklichkeit ist es sehr schwierig, sie jenen gegenüber zu verteidigen, die sie ablehnen. Das ist allerdings meiner Ansicht nach unvermeidlich.

Die Spaltung der Realität ist in frühen Texten nicht enthalten

Einer der Wege, wie der Buddhismus traditionelle Autoritätsstrukturen etabliert hat, war durch sein Beharren auf einer Spaltung der Realität, die ich schon oft erwähnt habe. Die Realität in Körper und Geist aufzuspalten ist ganz wesentlich, vermutlich eine Notwendigkeit, um die Theorie der Reinkarnation zu erklären.

Auf einer eher philosophischen Ebene ist diese Spaltung der Realität in eine absolute Wahrheit und eine relative Wahrheit oder eine letztendliche Wahrheit und eine konventionelle Wahrheit aber nichts, was der Buddha in der frühen Tradition jemals erwähnt hätte. Es ähnelt meines Erachtens viel zu sehr der Art normativer religiöser Sprache, von der er sich eigentlich befreien wollte. Es spaltet die Realität in eine Art chaotischer, verdorbener

Welt, in der wir die meiste Zeit leben und die an ihrem Gegenpol die Vorstellung von etwas Reinem und Wahrem und absolut Realem bereit hält. Und der Buddhismus glaubt daran. Er hat die Welt so gestaltet.

Wir haben bei der [Buddha-Natur](#)¹ gesehen, wie es zu so etwas kommt, und auch die Körper-Geist-Spaltung ist eine sehr wichtige Grundlage für diese Art von Zweiteilung. Und wenn wir die Entwicklung des buddhistischen Denkens verfolgen, stellen wir fest, dass dem Geist in zunehmendem Maße Vorrang gegeben wird, ob er nun im Zen der „eine Geist“ oder ob er der „wahre Geist“ oder *Rigpa* im Tibetischen oder wie auch immer genannt wird. Insbesondere innerhalb des ersten Jahrtausends der buddhistischen Geschichte wird dem Geist gegenüber dem Körper Vorrang gegeben. Als fast unumgängliche logische Folge ergibt sich daraus eine Dämonisierung des Körpers, der materiellen Welt, und sehr häufig ist dies auch die Basis für eine Art von Patriarchat. Frauen werden tendenziell mit der chaotischen Welt und dem weiblichen Prinzip gleichgesetzt, und das männliche Prinzip ist eher das, was in den spirituellen Idealen und so weiter verkörpert wird.

Die Spaltung der Realität führt zu hierarchischen Autoritätsstrukturen

Wir haben hier nicht nur ein philosophisches oder theologisches Problem, sondern meiner Meinung nach untermauert es auch die Machthierarchien, die buddhistische Institutionen verkörpert haben. Wie wir sehen, werden die Institutionen in den meisten buddhistischen Institutionen von einer Elite männlicher Priester kontrolliert. Das ist unbestreitbar. Es hat in allen Schulen eine Nonnentradition, eine Tradition weiblicher Praktizierender gegeben, aber Frauen wurden fast ausnahmslos niemals wirklich in die Lage versetzt, eine Machtposition einzunehmen. Meiner Ansicht nach ist einer der Gründe hierfür – abgesehen von den sozialen und kulturellen Gewohnheiten dieser Gesellschaften – diese zugrunde liegende Spaltung, die dualistische Aufspaltung in diese beiden Seiten.

Im Verlauf der Geschichte wird die Kluft zwischen den Experten, den Priestern und Mönchen und [Lamas](#) und [Roshis](#) und [Ajahns](#), auf der einen Seite und den normalen Sterblichen, Männern und Frauen, die sozusagen im Sumpf des [Samsara](#) festsitzen, tendenziell

¹ Vgl. Vortrag „Buddha-Natur“.

immer größer. Und wenn sie Glück haben und die Klöster großzügig genug mit Spenden unterstützen, werden sie vielleicht das nächste Mal mit besseren Chancen wiedergeboren. Obwohl ich etwas zynisch darüber spreche, brauchen Sie nur in ein buddhistisches Land in Asien zu reisen, um die Realität dieser Dinge zu sehen. Während der gesamten Geschichte des Buddhismus bestand die Rolle der meisten nicht-monastischen Laienanhänger weitgehend darin, bestimmte moralische Vorschriften zu beachten und die Institutionen der Mönchsorden zu unterstützen.

Hierarchie ist kein tragfähiges Modell

Es stellt sich die Frage, ob dieses spezielle Modell zukunftsfähig ist oder nicht. Es gab in der Geschichte Bewegungen, in denen der Widerspruch zwischen einem extremen monastischen Sonderstatus, Wohlstand und einer entsprechenden Macht im Vergleich zum Leben der gewöhnlichen Menschen auf der Straße zu stark wurde, und so kam es zu Zusammenbrüchen. Wir finden sie in den Ursprüngen des Zen, in den Ursprüngen des [Vajrayana](#), in der tantrischen Tradition, wir finden sie in den Ursprüngen der [Tradition des „Reinen-Landes“](#) und in Japan mit [Shinran](#). Auch [Nichiren](#) könnte jemand gewesen sein, der sagte: „Nein. So sollte es nicht sein.“

Mitunter habe ich den Eindruck, dass auch wir uns an einem Punkt der Anspannung befinden, in dem eine moderne, liberale, mehr oder weniger gleichberechtigte demokratische Gesellschaft den buddhistischen Traditionen begegnet, die in vielerlei Hinsicht sehr attraktiv sind. Sie scheinen eine spirituelle Praxis, eine Lebensweise, ein ethisches System, ein philosophisches System anzubieten, die stark im Einklang mit dem uns geläufigen Denken sind; doch gleichzeitig finden wir uns häufig im Widerstreit mit diesen Traditionen angesichts der Erkenntnis, dass es sich um Machtinstitutionen handelt, die offensichtlich sehr autoritär und eingebettet in ihre eigenen dogmatischen Gewissheiten sind und zudem extrem resistent gegenüber Kritik – von Wandel ganz zu schweigen.

Das ist einfach eine Beschreibung der Situation, in der wir uns befinden. Buddhistische Institutionen tendieren in der Geschichte dazu – wie die meisten religiösen Institutionen weltweit –, die „gewöhnlichen“ Menschen zu bevormunden, sie gewissermaßen zu Kindern zu machen oder sie wie Kinder zu behandeln und eine völlige Unterwerfung zu fordern. In

manchen buddhistischen Traditionen, besonders offensichtlich in Tibet, bis zu einem gewissen Grad aber auch in Japan, haben wir tatsächlich eine etablierte spirituelle Aristokratie, ein geschlossenes System, in dem eine Elite ihre eigene Macht bewahrt. Das heißt nicht, dass wir in dieser Elite – fast ausnahmslos Männer – nicht gelegentlich ein sehr weises, sehr mitfühlendes und wundervolles Beispiel für das finden, was der Buddhismus sein kann. Es soll nicht angedeutet werden, dass dies nicht der Fall ist. Wenn ich mein eigenes Leben betrachte, dann entstammen wahrscheinlich die eindrucksvollsten und einflussreichsten Menschen, die mir begegnet sind, diesem Hintergrund. Darum geht es nicht.

Es geht um die Frage: Benötigen Menschen wirklich solche etablierten Institutionen der Macht, um sich zu entwickeln und ein reiches und höchst unverwechselbares Leben zu führen, das auf diesen grundsätzlichen Vorstellungen basiert? Ich persönlich bin nicht dieser Ansicht.

Hierarchische Institutionen sind nicht im Sinne des Buddha

Die andere Schwierigkeit, wenn wir die Entwicklung des Buddhismus hin zu diesen religiösen Institutionen betrachten, ist die Tatsache, dass sie sehr radikal von dem abweicht, was der Buddha selbst im Sinn hatte. Und auch hier ist es vorteilhaft, zu den frühen Pali-Materialien zurückzukehren.

Es entsteht das Bild eines Mannes, der keinerlei Absicht hatte, religiöse Institutionen zu erschaffen. Bei der Lektüre des [Mahaparinibbana Sutta](#) (16. Rede aus der Sammlung der längeren Lehrreden des Buddha, [Digha-Nikaya](#)), der letzten Momente aus dem Leben des Buddha, die recht detailliert beschrieben werden, stoßen wir wiederholt auf die Aussage des Buddha: Nach meinem Tod wird der *Dhamma* eure Führung sein. Er lehnt es ab, einen Nachfolger zu bestimmen. Wenn wir die [Majjhima-Nikaya](#), die Sammlung der Lehrreden mittlerer Länge, Rede 108 ([Gopaka Moggallana Sutta](#)) anschauen, dann finden wir dort interessanterweise einen Text, der ein Gespräch beschreibt, das etwa sechs bis neun Monate nach dem Tod des Buddha stattfand. Die politischen Führer von [Rajagaha](#) fragen [Ananda](#):

„Gibt es, Meister Ānanda, einen bestimmten [Bhikkhu](#), der folgendermaßen vom Erhabenen [...] ernannt wurde: ‚Er wird eure Zuflucht sein, wenn ich gegangen bin‘, und bei dem ihr jetzt Rückhalt findet?“

„Es gibt keinen bestimmten Bhikku, Brahmane, der [...] vom Erhabenen [...] ernannt

wurde.“

„Aber gibt es, Meister Ānanda, einen bestimmten Bhikkhu, der von der [Sangha](#) ausgewählt und folgendermaßen von einer Anzahl Ordensälteren ernannt wurde: ‚Er wird unsere Zuflucht sein, wenn ich gegangen bin‘, und bei dem wir jetzt Rückhalt finden?“

„Es gibt keinen bestimmten Bhikkhu, Brahmane [...]“²

Niemand war also zum Nachfolger des Buddha bestimmt worden. Es ist merkwürdig, dass dies so ausdrücklich festgestellt werden muss. In der Tat ist Folgendes geschehen: Das erste Konzil, etwa neun Monate nach dem Tod des Buddha, ist bereits im Embryostadium der Beginn der buddhistischen Religion, mit einem Schüler des Buddha namens [Mahakassapa \(Mahakashyapa\)](#), der sein Nachfolger wird. (Mahakassapa ist jener Schüler des Buddha, der die Blume hoch hielt: „Der Buddha hielt eine Blume hoch, und Mahakassapa lächelte.“) Es gibt zwar keine Belege darüber in einem Text, aber es ist eindeutig, dass Kassapa die Leitung übernimmt.

Nach dem Tod des Buddha kommt es zu einem Machtkampf zwischen Ananda – der eine sehr viel liberalere, gleichberechtigte Perspektive einnimmt – und Kassapa, dem früheren Brahmanen, der Ananda beiseite fegt und die Kontrolle übernimmt. Und das war seitdem im Grunde die Geschichte des Buddhismus.

Wir haben also den Buddha, der eine Idee vorbringt, das Ideal einer Gemeinschaft, einer Sangha, die Mönche und Nonnen einschließt, Laienanhänger und -anhängerinnen, und die geleitet wird von bestimmten unpersönlichen Werten, Richtlinien und Lehren, die als *Dhamma* bezeichnet werden, ohne daß irgendeiner Person oder einem speziellen Führer besondere Autorität zukäme. Das ist ein ganz radikaler Bruch mit der religiösen Praxis und Handlungsweise, wie sie bis zur Zeit des Buddha üblich waren.

Der Buddha will offensichtlich mit all dem brechen. Wir finden auch im *Mahaparinibbana Sutta* sehr bewegende Passagen gegen Ende des Textes, wo der Buddha sagt: Sei dir selbst eine Insel. Sei dir selbst eine Zuflucht. Lass dich selbst deine Zuflucht sein. Diese Passage wird mehrmals wiederholt. Nicht nur in diesem Text, sondern auch nach dem

² Zit. n. *Die Lehreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung. Majjhima Nikāya*. Neuübersetzung von Kay Zumwinkel. Bd. III. Jhana Verlag (2001), S. 86.

Tod [Sariputtas](#) finden wir genau dieselbe Wiederholung dieses Punkts. Mit anderen Worten: Es ist eine Lehre, eine Praxis, die in einer gewissen Eigenverantwortung verwurzelt ist.

Eine weitere Passage, die, wie ich meine, ebenfalls sehr entscheidend ist und die wir auch wiederholt im Kanon finden, ist eine Aufforderung des Buddha an seine Mönche und Nonnen. Er erkennt natürlich an, dass eine Periode des Übens, des Lernens unverzichtbar ist, und die Mönche und Nonnen trafen zumindest in der Regenzeit zusammen, um sich ins Retreat zu begeben oder Dinge zu diskutieren, zu studieren. Die *Sangha*, die Gemeinschaft, ist wesentlich, aber sie dient eigentlich als eine Hilfsquelle, als ein unterstützendes Netzwerk für jedes einzelne Mitglied dieser Gemeinschaft, um im eigenen Leben autonom zu werden. Wir haben diese wundervolle Passage, in der der Buddha sagt – ich zitiere aus dem Gedächtnis:

„Geht hin und wirkt für das Wohlergehen der anderen, zum Nutzen der anderen, und nicht zwei von euch sollen denselben Weg einschlagen.“

Es ist der letzte Satz, der bemerkenswert ist. Natürlich ist Gemeinschaft, Zusammenarbeit, Verwandtschaft, Freundschaft wesentlich, aber zu welchem Zweck? Nicht um Institutionen zu etablieren, die ausnahmslos hierarchisch werden, sondern vielmehr, um jedem Menschen eine gewisse Autonomie und Autorität zu verleihen, damit er seinen eigenen Weg weitergehen kann.

Erwachen neu betrachtet – ein Weg zur Autonomie

Auf diese Weise können wir ebenfalls neu betrachten, wie Erwachen bzw. Erleuchtung an sich aufzufassen ist – nicht als eine spirituelle Bedingung, eine Art Einsicht, die man zu einem bestimmten Zeitpunkt erlangt, sondern vielmehr als ein Prozess; also nicht als Zustand. Es scheint schwierig zu sein, die gewohnte Annahme zu durchbrechen, Erleuchtung oder Nirvana sei etwas, das man irgendwann einmal „erreicht“, und sobald man sie „hat“, „hat“ man sie, und das ist dann das Ende der Geschichte. Danach brauchen Sie Ihre Weisheit nur noch unter den gottverlassenen Menschen dieser Welt auszustreuen.

Dies scheint jedoch nicht das Modell zu sein, das impliziert wird, wenn wir uns diese vier Wahrheiten so denken, dass eine Wahrheit zur nächsten und diese wiederum zur

nächsten etc. führt. Wie ich an anderer Stelle dargestellt habe, wandelt sich bzw. führt das vollständige Erkennen von *Dukkha* oder Leiden ganz natürlich zu einem Wegfallen des [Ergreifens](#) bzw. Anhaftens. Dieses Wegfallen des Ergreifens führt zu einem Moment, in dem wir frei sind vom Diktat der Gier, des Hasses und der Verblendung, und dieser Moment der Freiheit und Offenheit und Transparenz ist der eigentliche Anfang des Weges selbst. Er ist gleichbedeutend mit [sammaditthi](#), wahren Sehen oder wahrer Sicht.

Ein Weg – wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass er eine Metapher ist – ist im Wesentlichen einfach ein offener Raum, ein offener, unbehinderter Zwischenraum. Es ist nichts, was einer Landschaft aufgezwungen wird, sondern eigentlich eine Lichtung. Es ist ein Zwischenraum zwischen den Gräsern, den Bäumen, den Feldsteinen oder was immer es ist, was in den Weg gerät. Es ist ein offener Raum, ein freier Raum. Wenn man also seinen eigenen Weg geht, wenn man diesen Pfad betritt, ist man gewissermaßen an diesem Punkt frei, aus der eigenen Intuition oder Freiheit heraus zu leben. Und eines der Charakteristika einer Person, die den Pfad eingeschlagen hat, ist – so finden wir es in den Pali-Texten – die Tatsache, dass sie „nicht mehr von anderen abhängig“ ist.

Eine sehr bemerkenswerte Passage – „nicht mehr von anderen abhängig“. Wir haben hier also eine ganz ausdrückliche Bekräftigung, die eigene Autonomie wiederherzustellen. Was diese Autonomie, diese Freiheit angeht, so treffen sich hier das westliche Konzept der Freiheit und die buddhistische Vorstellung von [moksha](#), Befreiung – sie kommen sich hier wirklich sehr nahe. Diese Freiheit ist die Freiheit, den Weg zu kreieren. Und um noch einmal auf das Wort [Bhavana](#) zurückzukommen, das ich an anderer Stelle erwähnt habe: Es entspricht genau der Aufforderung, die der Buddha der vierten Wahrheit gibt, nämlich den Weg hervorzubringen.

Den Weg hervorbringen – anders formuliert, alle Bereiche unseres Lebens, im Hinblick darauf, wie wir die Dinge sehen, über sie denken, sprechen, handeln, wirtschaftlich funktionieren, uns für Dinge engagieren, die wir wertschätzen; Achtsamkeit und Konzentration kultivieren – all das bildet sozusagen der Rahmen für ein autonomes Leben, das durch die eigene Praxis hervorgebracht wird.

Die Freiheit, das eigene kreative Potenzial zu nutzen

Und hier kommt meines Erachtens die Imagination ins Spiel. Denn obwohl wir von [Samma Sankappa](#) (*samyag samkalpa*) – wörtlich „rechtes Denken/rechte Gesinnung“ – sprechen, ist das, was wir erreichen, das Aufkommen von Bildern, von Vorstellungen, die dieser Ahnung von einer leeren, „selbst“-losen, bedingten, unbeständigen Welt entspringen. Da wir uns gestatten, so einen Raum sozusagen zu bewohnen, ist das nicht das Ende des Prozesses.

Wie ich bereits erklärt habe, ist die Erfahrung von *Nirvana* bzw. Befreiung nicht das Ziel. Es ist eher der Eingang, der Durchgang zu einer anderen Art des Denkens, einer anderen Art des Imaginierens. Aus dieser Leerheit, wenn Sie so wollen, aus dieser Offenheit entspringt daraufhin die Möglichkeit, anders zu denken und nicht nur aus Gewohnheit das zu wiederholen, was Sie schon millionenmal zuvor gedacht haben, oder das zu denken, was andere Ihnen gesagt haben, seien es Ihre Eltern oder Ihr buddhistischer Lehrer, das macht keinen großen Unterschied. Wenn wir dagegen nicht mehr von der Autorität anderer abhängig sind, sind wir in diesem Sinne frei, uns die Dinge anders vorzustellen.

Anders ausgedrückt: Unsere eigene Praxis ist, wie Martine festgestellt hat, die einer kreativen Hingabe. Wenn wir jedoch in eine bestimmte Situation geraten, sei es bei der Arbeit, mit unseren Kindern, mit unseren Freunden, angesichts einer Krise – politisch, sozial oder wirtschaftlich –, dann sind wir aufgerufen, diesem Moment mit Offenheit und Gegenwärtigkeit und nicht wertender Wahrnehmung zu begegnen, die wir hier in diesem Retreat kultivieren. Doch die angemessene Antwort besteht nicht nur darin, jeden milde anzulächeln, mit einer Art huldvollem buddhistischem Mitgefühl. Das wäre ziemlich nutzlos. Sofern die Antwort nicht eine Vorstellung hervorbringt, ein Bild, ein Wort, einen Satz, eine Geste, ist sie machtlos. Sie ist nicht dazu in der Lage, etwas, was Sie wertschätzen, wirklich umzusetzen oder zu verkörpern.

Wenn wir also die Struktur des [achtfachen Weges](#) betrachten, dann führt sie recht schnell von einer formlosen Vision zu Graden bzw. Stufen der Form. Der erste Schritt im Prozess der Form ist *Samma Sankappa*, rechtes Denken, wie es normalerweise übersetzt wird, authentisches Hervorbringen von Bildern, Ideenbildung, Konzepte, Worte, die anschließend im nächsten Schritt, der normalerweise als „rechte Rede“ übersetzt wird – ich würde es „authentische Rede“ nennen – die Übersetzung dieses Bildes oder dieses Begriffs oder dieses Gedankens in eine Äußerung ist. Und sobald es eine Äußerung wird, ist es nichts Privates

mehr, sondern wird freigegeben, wird nun dem Leben anderer übergeben. Es ist jetzt Teil des öffentlichen Bereichs. Es könnte aufgenommen und wieder abgespielt werden. Es „gehört“ Ihnen nicht mehr im eigentlichen Sinne. Es wurde weggegeben. Und ich vermute in der Tat, die Wurzel der Vorstellung von [dana](#) bzw. Gebefreudigkeit liegt darin, dass die eigene Praxis letztendlich ein Weggeben unserer selbst ist, in unseren Worten, unseren Handlungen, unserer Ausdrucksweise, in allem, was auch immer wir anderen zeigen, in jeglicher Form.

Das ist ebenso sehr ein Teil der Praxis wie das Üben von Achtsamkeit oder Konzentration oder was auch immer wir in unserer Meditation tun. Und in dieser Bedeutung denken wir an die Praxis als etwas, das die Gesamtheit dieses Weges umspannt; denken wir an *Bhavana*. In meinem Vortrag über die Buddhanatur habe ich darauf hingewiesen, dass *Bhavana* in buddhistischen Traditionen inzwischen fast ausnahmslos reduzierend als „Meditation“ aufgefasst wird, während der Buddha diesen Begriff eigentlich verwendete, um das Hervorbringen dieser gesamten Lebensweise zu beschreiben; von allem, angefangen bei unserer Weltsicht bis hin zur Art und Weise, wie wir unseren Lebensunterhalt verdienen, kommunizieren und handeln.

Die Praxis des Weges als kreativer Prozess

Insofern, so mein Eindruck, ist die Praxis dieses Weges in mancher Hinsicht eher verwandt mit einem künstlerischen Prozess als mit einer simplen Technik, mit der man von einer Stufe zur nächsten gelangt. Hier wiederum liegt der Gedanke nahe, dass wir nicht nur im Westen sehr stark vom Paradigma der Technologie beherrscht werden; das heißt, wir lösen unsere Probleme dadurch, dass wir die richtigen Techniken anwenden: Wir verstehen die Natur eines Problems, bringen bestimmte Techniken zum Einsatz, die es lösen können, und dann wird das Problem verschwinden.

Viele Vertreter des Buddhismus haben dieses Paradigma gewissermaßen übernommen und präsentieren den Buddhismus auf ähnliche Weise – als eine Reihe von Meditationen, von Techniken, die das Problem des persönlichen Leidens lösen können. Oder vielleicht das Leiden der Welt. Wir müssen nur technisch kompetent werden, speziell in Meditation, und das wird schon alles in Ordnung bringen.

Ich halte dies für sehr vereinfachend. Bis zu einem gewissen Grad mag es zwar

stimmen, und in der Tat können einige Meditationstechniken sehr wirksam sein, aber es bedeutet, den Buddhismus stark auf einen Aspekt seiner Gesamtvision einzuschränken. Diese Gesamtvision darf jedoch nicht darauf reduziert werden, in bestimmten Meditationstechniken bewandert zu sein. Vielmehr suchen wir nach einer Lebensweise, die einem inneren Zustand der Offenheit entspringt; einem Zustand, der Bilder und Vorstellungen hervorbringt, die wiederum zu Worten führen, die wiederum zu Taten führen. Und jedes Wort oder jede Handlung, jedes moralische oder ethische Engagement in der Welt ist nichts, bei dem wir im Voraus das Ergebnis vorhersehen könnten. Es gibt hier ein Element, bei dem wir ein Risiko eingehen. Es wird niemals angemessen sein, mit dem spezifischen Leiden einer bestimmten Situation oder einer bestimmten Person umzugehen, indem man einfach blind gewisse Regeln und Vorschriften befolgt.

Von einer normativen Ethik zur Situationsethik

In der Entwicklung der Ethik im Buddhismus sehen wir eine Bewegung weg von einer normativen und vorschreibenden Ethik, die vielleicht ihr deutlichstes Beispiel im Klostersgesetz bzw. in den 227 Gelübden findet, hin zu etwas, was als Situationsethik bezeichnet werden kann.

Als sich der [Mahayana-Buddhismus](#) entwickelte, war eine der wesentlichen Einsichten, die er mit sich brachte, die Einsicht in eine Situationsethik. Sie fragen sich nicht selbst, „was ist hier das richtige im Gegensatz zum falschen Handeln?“, sondern Sie fragen stattdessen, „was ist das liebevollste, das mitfühlendste Handeln?“, in Anerkennung dessen, dass die meisten wirklichen moralischen Dilemmata nicht dadurch lösbar sind, dass man bestimmte Gesetze anwendet.

Es ist gut und schön zu sagen, „ich werde nicht töten“; doch es ist etwas ganz anderes, wenn Sie zum Beispiel einer jungen Frau, die bereits sechs Kinder hat und in Armut lebt, bei der Entscheidung raten sollen, ob sie einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen lässt oder nicht. Das Spezielle an dieser Situation, die Gesundheit der Mutter, die sozialen Bedingungen, das Wohlergehen der anderen Kinder usw. – all das muss berücksichtigt werden, und meines Erachtens könnte es von mangelndem Mitgefühl zeugen, ja sogar grausam sein, zu sagen: „Nun, der Buddha hat gesagt, man soll nicht töten, darum musst du das Kind zur Welt

bringen.“ – Aber Sie müssen offen in diese Situation hineingehen, mit so viel Liebe und Mitgefühl, wie Sie aufbringen können, und sich fragen: Was ist der mitfühlendste Weg, jemandem in einer solchen Situation einen Rat zu erteilen?

Es gibt unendlich viele solcher Beispiele. Daher geht es bei der Bodhisattva-Ethik in hohem Maße um die Fähigkeit, ein rigides Festhalten an einer auf Regeln und Gesetzen basierenden Ethik aufzuheben und zu einer auf Mitgefühl und Liebe basierenden Ethik zu gelangen. Daher ist all dies wirklich ein Prozess, ein sich entwickelnder Prozess, in dessen Verlauf immer größere Autorität und Autonomie auf das Individuum verlagert werden. Es ist ein Anerkennen dessen, auf die Imagination zu vertrauen, der Fähigkeit eines jeden Menschen, auf die einzigartigen Situationen im Leben kreativ einzugehen.

Der Buddhismus muss angemessene Ausdrucksformen seiner Werte finden

In der Regel haben religiöse Institutionen große Angst vor der Imagination. Die meisten religiösen Traditionen wollen sie kontrollieren. Daher rührt eine sehr starre Ästhetik – und das trifft wahrscheinlich auf alle buddhistischen Traditionen zu. Anders gesagt: Ästhetik ist durch jene Ausdrucksformen definiert, die unsere Tradition über die Jahrhunderte in spezifischen Stadien angenommen hat, und alles, was davon abweicht bzw. sich davon entfernt, ist unangemessen oder inakzeptabel. Und wenn wir an buddhistische Kunst denken, dann ist sie, unabhängig davon, in welchem Land, offenbar von bestimmten normativen ästhetischen Perspektiven definiert. Ob in Japan, China, Tibet, im alten Indien, in Thailand oder Burma – in diesen Kulturen ein Künstler zu sein bedeutet häufig, sich einfach eng an die vorgeschriebenen Praktiken und Traditionen dieser Kulturen zu halten. Damit will ich nicht sagen, dass Kunstwerke nicht tiefgründig und schön sind – das sind sie natürlich.

Doch ist das wirklich angemessen, um eine Ästhetik, eine Kommunikation dieser Werte durch nonverbale Mittel zu entwickeln? Mein Eindruck ist: Wenn die Praxis des Buddhismus nicht zu einem Ausdruck seiner Werte finden kann, der unsere zeitgenössische säkulare Lage anspricht – und damit meine ich Formen der Kunst, Formen der Literatur, Formen der Philosophie, der Ethik –, dann wird der Buddhismus innerhalb seiner asiatischen Voraussetzungen eingeschlossen bleiben und niemals wirklich sehr viel mehr werden als eine Art ghettoisierter religiöser Institution.

Vorstellungen in frühen Texten als Anstoß für die Transformation

Der zugrunde liegende Imperativ für diese Art von Transformation liegt, so meine ich, in diesen frühesten Vorstellungen, die der Buddha selbst hervorgebracht hat. Zum Abschluss möchte ich daher eine Passage zitieren, auf die ich im Buch *Pali für Dummies* gestoßen bin, das ich momentan lese. (Das Buch gibt zwar Passagen auf Pali an, aber ärgerlicherweise nicht die englische Übersetzung. Es erklärt noch nicht einmal, wo man sie nachschlagen kann. Das muss man selbst herausfinden.) Dort habe ich einen Vers gefunden, mit dem ich eine Weile zu kämpfen hatte. Sinngemäß stand Folgendes darin: „So, wie ein Bauer durch das Anlegen von Bewässerungsgräben Wasser auf sein Feld leitet, wie ein Pfeilmacher einen Pfeil schnitzt, wie ein Zimmermann ein Stück Holz fertigt – *attanam damayanti pandita* –, so zähmt der Weise das Selbst.“

Die Passage ist aus dem *Dhammapada* (Vers 80). Ich hatte den Vers vorher schon gelesen, aber er war mir niemals so aufgefallen wie in dem Pali-Lesebuch. Hauptsächlich liegt es daran, dass das Wort „selbst“ im Akkusativ steht. *Attanam*, „selbst“, steht in derselben Beziehung zu „Pandita“, dem Weisen, wie das Feld zum Bauern, der Pfeil zum Pfeilmacher und das Stück Holz zum Zimmermann.

In allen Übersetzungen – ich habe es nachgeprüft –, heißt es stets: „Und der Weise zähmt *sich selbst*. Sie setzen es in die reflexive Form, weil Buddhisten offenbar fast schon eine angeborene Aversion gegen das S-Wort haben. Hier haben wir jedoch ganz eindeutig das S-Wort, das „Selbst“. Dadurch wird nicht widerlegt, dass der Buddha endlos [anatta](#) sagt, aber er sagt eben auch *atta*. Er ist bereit, mit dieser Zweideutigkeit zu leben, denn das, so glaube ich, spiegelt die Realität unseres Lebens wider. Der Buddha ist vollkommen vertraut mit dem autobiographischen Selbst. Das heißt jedoch nicht, dass er auf das Konzept des „Nicht-Selbst“ verzichtet.

Diese beiden Vorstellungen sind recht gut miteinander vereinbar. Das *atta*, das Selbst, kann genau deswegen wie ein Stück Holz gestaltet oder wie ein Feld mit Bewässerungsgräben durchzogen oder wie ein Pfeil geschnitzt werden, weil es keine innere feste Identität hat. Es ist ein fließender Prozess. Dieser Vers ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Praxis ein handwerklicher Prozess ist, ein Prozess des An-sich-selbst-Arbeitens; heutzutage würden wir

sagen: Wir nehmen das Rohmaterial des Körpers, der Gefühle, Wahrnehmungen, Impulse, des Bewusstseins und gestalten und überarbeiten es, bauen es um, ändern es. Das ist das Feld, in dem wir arbeiten, das ist der rohe, unbehauene Block, den wir im Daoismus finden, den wir gestalten. Das ist es, was wir umbauen und in etwas verwandeln können, was noch nicht vorhanden ist. All das legt eine Praxis nahe, die vom Prozess der Kreativität und des Imaginierens nicht zu trennen ist. Vielleicht vermittelt uns dies auch die Ahnung einer Art von *Dhamma*, einer Art von Praxis, die fähig sein könnte, sich zu entwickeln. Und merkwürdigerweise finden wir diese Vorstellungen dadurch, dass wir die frühesten Texte untersuchen. Indem wir zu einigen dieser Kernaussagen zurückkehren, mit denen wir wahrscheinlich vertraut sind, die wir aber niemals wirklich bemerkt haben – zumindest ich habe nicht richtig wahrgenommen, was sie besagen.

Vielen Dank.

¹ Vgl. Vortrag „Buddha-Natur“.

¹ Zit. n. *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung. Majjhima Nikāya*. Neuübersetzung von Kay Zumwinkel. Bd. III. Jhana Verlag (2001), S. 86.

Lizenz



Die Inhalte (ausser Fotos und Grafiken) unterliegen der Creative Commons-Lizenz 3.0 deutsch und können dementsprechend genutzt werden.

Creative Commons Lizenz

Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 3.0 Deutschland (CC BY-SA 3.0 DE)

Dies ist eine allgemeinverständliche Zusammenfassung der Lizenz (die diese nicht ersetzt).

Diese Lizenz ist geeignet für freie kulturelle Werke.

Sie dürfen:

Teilen — das Material in jedwedem Format oder Medium vervielfältigen und weiterverbreiten
Bearbeiten — das Material remixen, verändern und darauf aufbauen und zwar für beliebige Zwecke, sogar kommerziell.

Der Lizenzgeber kann diese Freiheiten nicht widerrufen solange Sie sich an die Lizenzbedingungen halten.

Unter folgenden **Bedingungen:**

Namensnennung — Sie müssen angemessene Urheber- und Rechteangaben machen, einen Link zur Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Diese Angaben dürfen in jeder angemessenen Art und Weise gemacht werden, allerdings nicht so, dass der Eindruck entsteht, der Lizenzgeber unterstütze gerade Sie oder Ihre Nutzung besonders.

Weitergabe unter gleichen Bedingungen — Wenn Sie das Material remixen, verändern oder anderweitig direkt darauf aufbauen, dürfen Sie Ihre Beiträge nur unter derselben Lizenz wie das Original verbreiten.

Keine weiteren Einschränkungen — Sie dürfen keine zusätzlichen Klauseln oder technische Verfahren einsetzen, die anderen rechtlich irgendetwas untersagen, was die Lizenz erlaubt.

Hinweise:

Sie müssen sich nicht an diese Lizenz halten hinsichtlich solcher Teile des Materials, die gemeinfrei sind, oder soweit Ihre Nutzungshandlungen durch Ausnahmen und Schranken des Urheberrechts gedeckt sind.

Es werden keine Garantien gegeben und auch keine Gewähr geleistet. Die Lizenz verschafft Ihnen möglicherweise nicht alle Erlaubnisse, die Sie für die jeweilige Nutzung brauchen. Es können beispielsweise andere Rechte wie Persönlichkeits- und Datenschutzrechte zu beachten sein, die Ihre Nutzung des Materials entsprechend beschränken.



Säkularer Buddhismus von Buddha-Stiftung ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.