



mensch? gott?

Sangharakshita

buddha

*Leben jenseits
von Gegensätzen*



Mensch? Gott? Buddha?

Vorwort

Die Zeiten ändern sich, nicht aber die Menschen. Stimmt das wirklich? Werfen wir dazu einmal einen Blick in den Pali-Kanon, die Schriften, die vom Leben des Buddha und seiner Schüler vor zweieinhalbtausend Jahren berichten. Dort treffen wir auf eine Welt altertümlicher Lebensweisen, die in ihrer Gemächlichkeit - und vielleicht noch verstärkt durch die Umständlichkeit einer weit ausholenden Erzählweise - kaum noch mit unserer Welt verbunden zu sein scheint, in der doch so viel auf die sofortige Verfügbarkeit und Umsetzung von Informationen ankommt. Auch die Menschen, denen wir in diesen Schriften begegnen, scheinen auf eine Art miteinander umzugehen, die uns so fremd geworden ist, daß wir sie vielleicht sogar als unecht, floskelhaft und gestelzt empfinden. Und dennoch, sind wir nur ein wenig hellhörig für Nuancen und haben den Blick genügend geschärft, um hinter die kulturelle Fassade zu schauen, dann finden wir uns plötzlich unter lauter alten Bekannten wieder.

Die Menschen, auf die der Buddha traf, sind uns sehr vertraut, denn wir sind sie selbst. Der Buddha hatte Fans und Bewunderer (manchmal auch Trittbrettfahrer), die ihn ‚super‘ fanden und es nur zu gerne dabei liebten, sich in seiner Aura zu sonnen. Andere wiederum fanden sich selbst absolut großartig. Entsprechend legten sie sich mächtig ins Zeug, um diesen auf eine so heitere Weise selbstbewußten und doch ganz ungreifbaren Mann - den man aus ihrer Sicht natürlich grotesk überschätzte - auf ein normales Menschenmaß zurückzustutzen. Wieder andere wurden gleich bei ihrer ersten Begegnung mit dem Buddha so tief aufgerüttelt und durch und durch erschüttert, daß sie eine radikale Umkehr im tiefsten Grund des Bewußtseins erfuhren und ihr Leben von Grund auf änderten. Manchen Leuten dagegen fiel genau in dem Moment, als das Gespräch mit dem Buddha eine interessante, wenngleich in einem gewissen Sinn gefährliche Wendung nahm, ein, daß sie ausgerechnet jetzt noch etwas Wichtiges zu erledigen hatten. Wir lesen von Menschen, die unter allen Umständen am einmal eingeschlagenen Weg festhalten wollten, die Zähne zusammenbissen und sich mehr zumuteten als sinnvoll und förderlich war. Und natürlich gab es auch damals schon jene, die gleich bei der ersten Schwierigkeit das Handtuch warfen und alles aufgeben wollten. Unter den Mönchen gab es solche, die ihre kranken Gefährten im wahrsten Sinn des Wortes ‚in der Scheiße‘ liegen ließen, während andere so einträchtig zusammenlebten, als wären sie ein Herz und eine Seele. Aber unsere besten Bekannten, wenn nicht sogar Spiegelbilder, aus dem großen Kreis der Akteure der buddhistischen Schriften sind vielleicht jene Menschen, die immer schon über alles Bescheid wußten oder auch jene, die es endlich ein für alle Mal hieb- und stichfest, Schwarz auf Weiß wissen wollen.

Vielleicht ist es heutzutage tatsächlich schwieriger als früher, nicht Bescheid zu wissen. Immerhin stehen uns auf Knopfdruck überwältigend viele Informationen aus allen Kulturen der Welt zur Verfügung. Es dürfte im

Westen vergleichsweise wenige erwachsene Menschen geben, die noch gar nichts über den Buddha wissen. Kaum eine Woche vergeht ohne ein TV-feature über Buddhismus; Hollywood hat den Buddha längst für sich entdeckt - als Thema von Filmen wie als Modell für richtiges Leben. Fußball- und Filmstars finden es schick, sich öffentlich als Buddhisten zu bekennen. Buddha-Statuen lächeln uns aus Wohnzimmervitrinen an - bei uns zu Hause oder in den Seifenopern des Fernsehens. Sogar die Werbung von Krankenkassen und Zigarettenindustrie zeigt eine merkwürdige Einmütigkeit in ihrer Verwendung der meditierenden Buddha-Gestalt: Schließlich geht es ja beiden um eine Spielart von Wohlsein, innerer Gelassenheit und Entspannung. Das Erstaunliche bei all dem ist: Man hört oder liest kaum einmal einen Einwand, kaum ein Wort der Häme oder des Zynismus. Fast könnte man glauben, eine Verschwörung sei im Gang. Das Image des Buddha und seiner Lehre ist rundum positiv. Da hat es einmal vor zweieinhalbtausend Jahren diesen sehr guten, zutiefst friedlichen, hellwachen, freundlichen und sogar weisen Menschen gegeben, und er hat natürlich auch viele kluge und beherzigenswerte Dinge gesagt, die uns helfen können, die Schwierigkeiten des heutigen Lebens besser zu bewältigen. Man packt sie in zugkräftige Formulierungen wie "Zen in der Kunst des Managements", "Meditieren in 3 Minuten", "Buddhaworte für die Hausapotheke" - um nur einige zu nennen. Dieses Image und vor allem die große Einhelligkeit in seiner positiven Beurteilung sind allerdings ein eher zwiespältiger Segen - wenn nicht geradezu zum Fürchten.

Wir wissen einfach zu gut Bescheid. Wir kennen uns aus mit dem Buddha, diesem Friedensmann mit seinem feinen Lächeln, dem stillen Wanderer aus Indiens idyllischer Vergangenheit, diesem frühen Aussteiger aus gutem Hause, dessen exotische Nachfolger aus dem Himalaja wir heute ganz besonders ins Herz geschlossen haben. Und was wir kennen (oder zu kennen glauben), müssen wir nicht mehr fürchten. Wir können es einordnen, ablegen und bei Bedarf hervorholen. Wir haben es unter Kontrolle und können deshalb so weiter machen wie bisher.

"Triffst du den Buddha, dann töte ihn", lautet ein alter Ratschlag des Zen. Wenn wir zu wissen glauben, wer der Buddha ist, kann er uns nicht mehr belehren. Unser vermeintliches Wissen verschließt unsere Augen und Ohren. Überprüfen Sie selbst, wie die folgenden Worte des Buddha auf sie wirken, die ersten Worte, die er nach seiner Erleuchtung zu einem Menschen sprach: "Allwissend bin ich ..., denn alles habe ich jetzt überwunden, vom Durst befreit und losgelöst von allem, hab' ich allein das höchste Heil gefunden. Kein Meister hat mich unterwiesen, und niemand ist mir zu vergleichen, mit mir kann sich kein anderer messen auf Erden und in Götterreichen. ... Das Rad der Lehre zu bewegen, zieh' ich der heil'gen Stadt entgegen, zu rühren in der Welt voll Leid die Trommel der Unsterblichkeit."

Der Buddha sprach diese Worte zu Upaka, einem der vielen Wanderasketen, die man damals in Indien treffen konnte. Upaka war sicherlich schon vielen anderen Wahrheitssuchern begegnet; wahrscheinlich kannte er sich

in der spirituellen ‚Szene‘ seiner Tage genau aus. Er hörte die Worte des Buddha, doch sie ließen ihn kalt. Achselzuckend grummelte er "mag ja sein" und ging seines Wegs.

In einer Zeit, in der man so vieles und, oberflächlich betrachtet, auch so positives über den Buddha lesen und erfahren kann, tut es vielleicht Not, dem allgemeinen Überschwang ein wenig entgegenzusteueren. Das heißt natürlich nicht, daß man nun den Helden von eben entzaubern und klar machen müßte, daß auch er ein ganz normaler Mensch wie du und ich gewesen sei, sondern es geht eher darum, den Buddha ganz neu, wenn nicht überhaupt zum ersten Mal zu betrachten. Eine bloß historische, sich auf die nachweisbaren oder wahrscheinlichen Tatsachen beschränkende Biographie wird ihm dabei genausowenig gerecht wie eine unkritisch verklärende Hagiographie, die sich am Wunderbaren labt und darin verliert. Auch hier ist jener Mittlere Weg einzuschlagen, den der Buddha selbst als Weg zur Erleuchtung entdeckt und beschrieben hat. Wer in einer für uns Heutige bedeutsamen Weise über den Buddha sprechen oder schreiben möchte, muß sich deshalb selbst auf dem Mittleren Weg befinden. Er muß Voraussetzungen mitbringen, die in der Tat nur selten anzutreffen sind. Er oder sie muß im eigenen Leben - nicht nur am Schreibtisch, sondern im alltäglichen Handeln - die Nüchternheit, Klarheit und Kritikfähigkeit des rationalen Denkens mit der Empfindsamkeit, Intuition und Vorstellungskraft tiefer meditativer und spiritueller Erfahrung verbinden. Der Buddha muß gewissermaßen stets gegenwärtig sein. Und all das sollte man - sprechend oder schreibend - auch angemessen ausdrücken können.

Für ein solches Vorhaben ist kaum jemand besser geeignet als Sangharakshita. So viele Menschen es weltweit auch geben mag, die ihn als ihren spirituellen Lehrer betrachten, er selbst spricht von sich eher als ‚Übersetzer‘ oder auch einfach als ‚Freund‘. Jahrzehntlang hat er sich in Vorträgen und Schriften, vor allem aber in eigenem Studium und in immer neuer Meditation, mit dem Buddha und seiner Lehre - dem Dharma - befaßt. Dabei hat er erkannt (und diese Erkenntnis gelebt), daß die täglich und stündlich neue Zufluchtnahme zum Buddha als Ideal und Ziel der menschlichen Existenz, zusammen mit der Zufluchtnahme zu seiner Lehre und zur Gemeinschaft seiner Schüler, die wesentliche, ausschlaggebende, zentrale Entscheidung und Handlung von Buddhisten ist - sie ist das, was einen Menschen zum Buddhisten oder zur Buddhistin macht. Die eigene Zufluchtnahme und die aus ihr gereifte tiefe Einsicht in die Wirklichkeit ermöglichen es Sangharakshita, in einer Weise über den Buddha zu sprechen, als sei er selbst dabeigewesen, und doch stets den Eindruck zu vermeiden, als erschöpfe sich die Bedeutung des Geschehens in der bloßen Trivialität des Tatsächlichen.

Die in diesem Buch aneinandergereihten Kapitel gehen auf Vorträge zurück, die auf Englisch bereits in Buchform vorliegen. Für die deutsche Buchausgabe haben die Übersetzer in Abstimmung mit dem Autor Beiträge aus zwei englischen Publikationen ausgewählt und, vor allem um Wiederholungen zu vermeiden, leicht überarbeitet. Die Anordnung der Kapitel

orientiert sich lose an der historischen Abfolge der Begebenheiten aus dem Leben des Buddha, ohne jedoch die Vollständigkeit einer detaillierten Lebensbeschreibung anzustreben. Vielmehr geht es Sangharakshita darum, am Beispiel einzelner Episoden wesentliche Prinzipien der Buddha-Lehre darzulegen und deren Bedeutung für die spirituelle Praxis heutiger Buddhisten zu erläutern. Der Betrachtung der Ereignisse aus dem Leben des Buddha wird einleitend ein Kapitel vorangeschickt, das die Errungenschaften des Buddha gewissermaßen in einen kosmischen Bezugsrahmen stellt - den Rahmen der Evolution in ihren ‚niederen‘ oder biologischen und ‚höheren‘ oder spirituell-transzendenten Phasen. Manche Aspekte dieses als Einstieg vielleicht nicht ohne weiteres zugänglichen Kapitels werden im Laufe des Buchs wiederholt aufgenommen und vertieft. Beim vorletzten Kapitel - Blüten in Kuschinagara - handelt es sich um eine eigens für die deutsche Publikation vorgenommene Verschmelzung von zwei ursprünglich getrennt publizierten Vorträgen. Sangharakshita hat den englischen Wortlaut unseres Texts überprüft und für die Veröffentlichung freigegeben.

Wie so häufig bei unseren Publikationen, haben auch diesmal mehrere Übersetzer, Lektoren und Lektorinnen sowie andere Helfer mitgewirkt, um den schließlich vorliegenden Text fertigzustellen. Walter Koechli und Dharmatschari Dhammaloka teilten sich die Übersetzungsarbeit. Inge Lehmann und Dharmatschari Aryadeva haben die Rohfassungen bzw. einzelne Teile der Übersetzung mit freundlich-kritischer Aufmerksamkeit gelesen und für wichtige Verbesserungen gesorgt. Die Gesamtleitung des Projekts - redaktionell wie auch produktionstechnisch - lag bei Sabine Konrad, ohne deren unermüdlichen Einsatz das Buch noch längst nicht fertig wäre. Mit allen an der Herstellung Beteiligten hoffe ich, daß Sangharakshitas Betrachtungen über den Buddha viele Menschen auf ihrem spirituellen Weg anregen und schöpferisch herausfordern werden. Mögen sie ihnen zudem helfen, das Ungreifbare und Unergründliche der Buddha-Natur immer gegenwärtig zu halten.

Birmingham, im Mai 1998

Dharmatschari Dhammaloka

Der Buddha und die Evolution

Kapitel 1

Wer ist der Buddha?

Diese Frage ist für Menschen, die dem buddhistischen Pfad folgen, schon immer außerordentlich wichtig gewesen. Buddhisten fragen damit nach ihrem Ideal, dem Ziel ihres Lebens und ihrem gesamten spirituellen Weg. Dieser ganz und gar praktisch gemeinten Frage werden wir in diesem Buch nachgehen. Dazu untersuchen wir einige der wichtigsten Ereignisse im Leben des Buddha, die sich vor zweieinhalbtausend Jahren zugetragen haben.

Es wäre allerdings kaum hilfreich, die Frage nach dem Buddha mit einer schlichten Biographie zu beantworten. Für Buddhisten haben historische Tatsachen ohnehin keine grundlegende Bedeutung. Buddhologen mögen wohl darüber debattieren, inwieweit gewisse Einzelheiten der verschiedenen Überlieferungen auch das tatsächliche Geschehen beschreiben. Für Menschen, die selbst den Spuren des Buddha folgen, dienen diese Begebenheiten eher als Wegweiser zur spirituellen Übung. Angesichts dieser Tatsache ist die Frage, ob sie sich tatsächlich zugetragen haben, zweitrangig. Über den Buddha gibt es mittlerweile viele Biographien. Manche sind eher wissenschaftlich gehalten, andere richten sich an ein breiteres Publikum, und einige sind gleichermaßen informativ wie anregend.

Das vorliegende Buch geht das Thema ganz anders an. Uns geht es in erster Linie darum, zu verstehen, wer der Buddha aus buddhistischer Sicht ist. Deshalb greifen wir einige besonders wichtige Ereignisse seines Lebens heraus und nehmen sie zum Ausgangspunkt für die Betrachtung des Ideals oder Ziels des Buddhismus. Dieses Ideal wird vom Buddha verkörpert, und auch wir können nach dessen Verwirklichung streben.

Zunächst einmal tun wir allerdings gut daran, den spirituellen Rahmen zu umreißen, in dem der Mensch Siddhartha Gautama zum Buddha wurde, denn nur aus dem Kontext des Buddhismus selbst wird der Buddha als das erkennbar, was er wirklich ist. Aus buddhistischer Sicht ist er keineswegs aus dem Nichts aufgetaucht. Es trifft zwar zu, daß der Buddhismus, wie wir ihn kennen, mit dem Buddha angefangen hat, doch der Buddha hat seinerseits den Dharma (1) - die Wahrheit, um die es in der weiteren Entwicklung des Buddhismus dann immer gegangen ist - weder selbst erfunden noch erschaffen. Er hat ihn nur entdeckt oder, besser gesagt, wiederentdeckt. Der Buddha steht im Zentrum - oder an der Spitze - eines gewaltigen Gebildes oder Systems spiritueller Hierarchien. Um zu wissen, wer er ist, muß man in gewisser Weise auch verstehen, wo er steht. Gelingt es nicht, das ganze Ausmaß seiner Errungenschaft im Vergleich zu unserer eigenen menschlichen Erfahrung wenigstens ungefähr zu erfassen, dann ist es auch unrealistisch, die Frage ‚Wer ist der Buddha?‘ überhaupt zu stellen. Deshalb ist nicht nur ein möglichst umfassendes Verständnis der buddhistischen Sichtweise vonnöten, sondern man sollte

auch versuchen, den Buddhismus aus einem möglichst weiten Blickwinkel heraus zu betrachten. Wer die Frage nach dem Buddha stellt, fragt damit zugleich: "Wohin will mich der Buddhismus führen?" Um das zu beantworten, muß man aber ungefähr wissen, wo man selbst gerade steht - und auch, wie man dorthin gekommen ist. Bevor wir deshalb betrachten, wo das menschliche Streben endet, tun wir gut daran, auf seine Ursprünge, auf seinen Beginn zurückzublicken.

Am Anfang, so könnte man sagen, war das Leben ein Mysterium. So kam es zumindest der primitiven Menschheit vor. Die Menschen drückten es zwar nicht so aus, doch spürten sie gewissermaßen mit jedem Herzschlag, daß ihr Leben seltsam und unbegreiflich war: ein Geheimnis. Später dann, immer noch in vorgeschichtlicher Zeit, begannen sie bewußt und gezielt über das Leben nachzudenken. Unsere Vorfahren begriffen, daß sie - ohne zu wissen, wie oder warum - inmitten einer anscheinend fremdartigen und sogar feindlichen Welt lebten, umgeben von den verschiedensten Dingen, die sie weder verstehen noch beherrschen konnten. Morgens sahen sie die Sonne aufgehen und abends wieder sinken. Warum die Sonne aber auf- und unterging, und was ihr widerfuhr, wenn die Dunkelheit einbrach, davon hatten sie keine Ahnung. Manchmal gab es große Stürme - die Welt verfinsterte sich, es regnete, Donner ließ die Erde erbeben und von Zeit zu Zeit zuckte ein furchtbar grelles Licht über den Himmel. Doch niemand wußte zu erklären, woher diese ungewöhnlichen Erscheinungen kamen. Mal waren die Tage lang und warm, dann waren sie wieder kurz und kalt; weshalb das so war, blieb ein Geheimnis. Irgendwann entdeckten die Menschen, daß sie zwei Steine zusammenschlagen und damit ein Feuer entfachen konnten: ein weiteres Mysterium.

Manchmal fühlte sich jemand ganz elend, und sein Körper wurde von furchtbaren Schmerzen geplagt. Warum war das so? Niemand wußte es. Und etwas noch Seltsameres: Jemand blieb einfach auf der Erde liegen, still und regungslos. Meistens war das ein alter Mensch, aber nicht immer, manchmal war es auch ein Kind. Dieser Mensch reagierte nicht, wenn man ihn ansprach. Seine Augen blickten starr in eine Richtung und schienen niemanden zu erkennen. Trat man nahe heran und hielt einen Finger unter seine Nase, dann spürte man, daß er nicht mehr atmete. Berührte man ihn gar, dann fühlte sich sein Körper kalt und starr an. Ließ man solche Menschen dort liegen, wo man sie gefunden hatte, verbreiteten sie nach einer Weile einen scheußlichen Geruch. Das war das größte aller Geheimnisse.

Sobald man dieser Geheimnisse gewahr wurde, so scheint es, gab man ihnen einen Namen und damit einen festen Platz im größeren Sinngefüge, mit dessen Hilfe man sich im Leben einigermaßen zurechtfinden konnte. Die so entstehende Weltanschauung - das jeweilige Weltbild einer Gesellschaft oder sozialen Gruppe - vermochte die Menschen durchaus für einen langen Zeitraum zufriedenzustellen. Mit der Zeit aber wurden gewisse Widersprüchlichkeiten offenbar. In der Welt oder an den Menschen traten Erscheinungen auf, die nicht in das System hineinpaßten und auch nicht

mit seiner Hilfe erklärt werden konnten. Manch einer zog es vor, einfach am alten System festzuhalten und es höchstens hier und da ein wenig anzupassen. Andere dagegen zerlegten nun das ganze Gefüge und machten auf der Grundlage eines anderen Leitprinzips einen neuen Anfang.

Im Unterschied zu früher stehen uns heutzutage fast überall auf der Welt eine große Zahl von Weltanschauungen - Glaubensrichtungen, Mythen und Philosophien - zur Verfügung, aus denen wir auswählen und lernen können. Das kann nur von Nutzen sein. In diesem Sinn ist auch Rudyard Kiplings Ausspruch zu verstehen, der einer früheren, nationalistisch gesinnten Epoche scharfsinnig den Spiegel vorhielt, als er sagte: "Was kennen denn diejenigen schon von England, die nur England kennen?" (2) Niemand sollte von sich behaupten, seine eigene Kultur zu kennen, solange er keine Vergleichsmöglichkeiten hat, und dasselbe Prinzip gilt für alles, was man erkennen und wissen möchte. Erkennen heißt im Grunde vergleichen. Auch unsere überlieferte Religion können wir nicht wirklich verstehen, wenn wir sie nicht zu anderen Religionen in Beziehung setzen. Natürlich standen nicht immer alle Informationen zur Verfügung, die man für einen solchen Vergleich benötigt. Noch vor kaum mehr als fünfzig Jahren war in unseren Breitengraden kaum von anderen Religionen als dem Christentum die Rede - man hörte selten davon, daß solche Religionen überhaupt existierten. Heute ist das ganz anders. Kiplings treffende Bemerkung erscheint uns nunmehr geradezu als Binsenwahrheit, und es wird offenbar, daß die Erforschung anderer Glaubenssysteme neue Erkenntnisse über den eigenen Glauben ermöglicht. Was uns früher selbstverständlich und allgemeingültig vorkam, können wir heute in seiner Besonderheit erkennen, indem wir es mit ähnlich gearteten Dingen vergleichen. Und das hilft uns, das Altvertraute um so mehr zu würdigen und zu verstehen.

Parallel zu dieser Entwicklung und damit einhergehend wird aber auch deutlich, wie sich die Einheit der überkommenen Kultur mit ihrer allgemein anerkannten Weltsicht auflöst. Wir leben heute in einem Zeitalter von Spezialisten - Menschen, die immer mehr über immer weniger wissen. In manchen Bereichen verfügen wir zwar über hochgezüchtetes Wissen, doch all diese Erkenntnisse lassen sich nicht einfach in ein wie auch immer geartetes Netzwerk von Ideen einfügen. Die zentrale Spaltung besteht hier zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften, und die Gräben zwischen diesen 'beiden Kulturen' (3) werden sowohl tiefer als auch breiter und erzeugen damit ein gefährlich unzusammenhängendes Wissensgefüge. Das sehr moderne Problem, einzelne voneinander getrennte Spezialgebiete zu schaffen, macht es um so dringlicher, einen umfassenderen Sinn zu finden, der über unsere bruchstückhaften Erkenntnisse hinausgeht. Es scheint, als hätten wir nur vier oder fünf Teile eines Puzzlespiels und könnten noch nicht erkennen, was das ganze Bild darstellen soll.

Daher verspürt wohl jeder denkende Mensch - so wie schon unsere primitiven Vorfahren - den starken Wunsch, die anderen Teile des Puzzles zu finden. Es gibt viele Instanzen, die nur zu gerne bereit sind, die fehlenden

Teile zu liefern. Dazu gehört auch die römisch-katholische Kirche, eine alte und ehrwürdige Institution, die im Lauf ihrer zweitausendjährigen Geschichte bereits alle Antworten ausgearbeitet hat. Wir müssen nur die jeweils neueste Ausgabe des Katechismus aufschlagen, um darin alle Fragen und Antworten sauber aufgelistet zu finden. Neu aufkommende Fragen werden umgehend in einer Enzyklika des Vatikans beantwortet. Viele Menschen finden, daß dieses System dem Mysterium des Lebens vollaufgerecht wird. Ähnliches gilt für den Islam, der ebenfalls ein schlüssiges und weitreichendes Bedeutungsgefüge für das menschliche Leben bereitstellt. Auch der Marxismus bot in seinen verschiedenen Spielarten bis vor kurzem eine vergleichsweise umfassende Weltanschauung, die alles aus der ökonomischen Entwicklung erklärte und zur Verwirklichung einer politischen und gesellschaftlichen Utopie führen sollte.

Wen die gängigen Ideologien unbefriedigt lassen, der kann sich an viele verschiedene ‚Kulte‘ und religiöse Randgruppen oder auch an manche psychologische und politische Bewegungen halten, um etwas zu finden, was seine Hoffnungen erfüllt und wobei er sich positiv und fortschrittlich fühlen kann. Natürlich ist es auch möglich, von einer Gruppe zur anderen zu gehen und immer wieder die Richtung zu ändern. Ich kannte in Indien eine Engländerin, die von sich behauptete, sie habe siebzehn Mal ihre Religion gewechselt. Sie hatte als Mitglied der römisch-katholischen Kirche angefangen und danach den Vedanta, die Swedenborgianer, die Ramakrischna-Mission und viele andere durchlaufen. Als ich sie kennenlernte - sie war damals im mittleren Alter -, war sie gerade Sieben-Tage-Adventistin und erwog wieder einmal, sich einer anderen Richtung zuzuwenden, weil ihre Religion das Teetrinken untersagte. Bei einem meiner Besuche tranken wir gerade einen köstlichen Tee, als es an der Tür klopfte und sie leichenblaß flüsterte: "Oh, Gott, der Pastor!" Rasch versteckte sie die Teekanne. Später ging sie meines Wissens nach Australien, und vielleicht hat sie dort etwas gefunden, das ihr besser zusagte. Man mag über ein Dilemma wie das ihre lachen oder weinen, doch auf ihre besondere Weise suchte auch sie nach Wahrheit.

Ob man sich nun bemüht, die Wahrheit zu erkennen, oder nicht, gewisse philosophische Überlegungen sind nicht ganz zu vermeiden. Jeder Mensch hat irgendeine Art von Philosophie. Der Unterschied liegt bloß darin, daß die einen gut nachdenken und erklären können und die anderen nicht. Manche Leute haben ganz ohne akademische Bildung ihre eigene klar umrissene Philosophie entwickelt, die ausgewogen und in sich schlüssig ist. Vielleicht haben sie ihre Einstellung zum Lebensganzen in klaren Begriffen ausgearbeitet, während anderen nur rudimentär und keimhaft etwas vor Augen schwebt, das sie für die zentrale Wahrheit und den Sinn des Lebens halten. Ob es uns gefällt oder nicht: Wie unsere Urahnen fangen auch wir in einem Zustand der Verwirrtheit und Verwunderung an, doch liegt es an uns, welche Richtung wir von dort aus einschlagen.

Stellen Sie sich vor, Sie wachen eines Tages in einem fremden Bett in irgendeinem Gasthof auf. Weder wissen Sie, wie Sie dorthin gekommen

sind, noch, wo Sie sich befinden - Sie wissen nur, daß es sozusagen eine Art zeitweiliger Aufenthaltsort ist, wo Leute kommen und gehen. Sie wissen auch, daß das Haus nicht Ihnen gehört, ja, Sie kennen nicht einmal die Straße, an der es liegt. Sie sind eben erst aufgewacht. Ratlos und verwirrt fragen Sie sich, was eigentlich los ist. So ungefähr geht es uns Menschen angesichts der Tatsache, daß wir überhaupt auf der Welt sind. Da sind wir nun, mit einem Körper, zwei Augen, zwei Ohren, einem Mund, einer Nase und Gedanken, irgendwo in England oder sonstwo irgendwann um die Jahrtausendwende. Wir haben keine Ahnung, was uns hierher gebracht hat. Wir wachen einfach auf und sind da.

Wenn Sie auf solche oder ähnliche Weise in diesem imaginären Gasthof aufwachen, wollen Sie eigentlich nur wissen, welchen Weg Sie von hier aus nehmen können. Sie brauchen jemanden, der Ihnen eine Landkarte gibt, die Ihnen den Weg zeigt, den Sie bisher zurückgelegt haben und die Richtung, die Sie einschlagen müssen, um Ihr Ziel zu erreichen. An diesem Punkt kommt nun - wie Sie mittlerweile vielleicht schon erraten haben - der Buddhismus ins Spiel. Erst wenn Sie die Lage des Menschen auf diese ziemlich elementare, ja existentielle Weise betrachten, kann die Lehre des Buddha voll zur Geltung kommen.

Wer dem Buddhismus begegnet, entdeckt im Prinzip ein sehr umfassendes Gedankengebäude. (Das Wort ‚Gedanke‘ ist nicht ideal, wird aber fürs erste genügen.) Damit soll nicht behauptet werden, daß die verschiedenen Formen des Buddhismus, die sich im Verlauf von mehr als zweitausend Jahren entwickelt haben, auch alle fein säuberlich miteinander verknüpft sind. Doch neben seiner Verwendung als Oberbegriff für alle diese verschiedenen Zugänge zur buddhistischen Lehre ist das Wort ‚Buddhismus‘ in erster Linie der Name eines in sich schlüssigen und vollständigen philosophischen Modells.

Wenn Sie dem Buddhismus allerdings ganz konkret in Fleisch und Blut begegnen, das heißt, in Gestalt buddhistischer Gruppen oder einzelner Buddhisten, werden Sie allzu oft auf dasselbe Stückwerk treffen, das unser neuzeitliches Wissen als Ganzes auszeichnet. Es gibt viele buddhistische Schulen, und es handelt sich hierbei tatsächlich eher um ‚Schulen‘ als um ‚Sekten‘, wie Theravada, Zen, Reines Land, Tiantai, Gelugpa, Kagyüpa, Nyingmapa und so weiter. Nur selten aber kennen sich die Anhänger der einen Schule in den Lehren einer anderen wenigstens ungefähr aus. Bei meinen vielen Begegnungen mit Theravada-Buddhisten - ob sie nun aus Sri Lanka, Burma oder Thailand kamen - mußte ich immer wieder feststellen, daß sie beispielsweise nichts über Zen wußten (zugegebenermaßen liegt das meist lange zurück). In den meisten Fällen hatten sie noch nicht einmal davon gehört. Andererseits trifft man Zenmönche und sogar Zenmeister, die keine Ahnung davon haben, was der Theravada ist. In unserer immer kleiner werdenden Welt nimmt diese Unkenntnis allerdings ab. Wer aber ein Buch über Buddhismus aufschlägt oder sich einen Vortrag anhört, sollte darauf bedacht sein, nicht nur die spezielle Buddhismusauffassung einer einzigen Schule kennenzulernen.

Außerdem findet man in der Literatur über Buddhismus eine Neigung, die Lehre unvollständig und unausgewogen darzustellen. Gewisse Einzellehren werden zwar sehr klar dargelegt, doch ohne Bezug auf andere Lehren, die dasselbe Thema vielleicht aus einem anderen Blickwinkel betrachten. Das gilt beispielsweise für die Lehre über dukkha (4), die besagt, daß das menschliche Leben an sich unbefriedigend ist und niemals genau so sein kann, wie wir es uns wünschen. Selbst wenn wir wirklich alles bekämen, was wir begehren, fänden wir das Leben immer noch unbefriedigend. Dies ist eine grundlegende Lehre, ohne die der ganze Buddhismus ziemlich sinnlos wäre. Wenn man sie aber nicht als festen Bestandteil der Vier Edlen Wahrheiten begreift, woraus auch ersichtlich wird, wie man dukkha überwinden kann, dann wird sie bloß als eine ziemlich verdrießliche Lebensweisheit erscheinen.

Für die Lehre vom tathagata garbha, ‚dem Mutterschoß der Erleuchtung‘, gilt ähnliches. Sie besagt, daß jedes empfindende Wesen den ‚Keim‘ zur Buddhaschaft oder zur höchsten und vollkommenen Erleuchtung in sich trägt. Setzt man diese Lehre von der universalen potentiellen Buddhaschaft nicht in Beziehung zum Edlen Achtfältigen Pfad, der die notwendigen Schritte aufzeigt, die zurückzulegen sind, bis man bei Erleuchtung angekommen ist, dann kann der Eindruck entstehen, wir hätten die Buddhaschaft sozusagen schon in der Hand und müßten bloß noch zu dieser Tatsache erwachen. Werden solche Lehren nicht in ihrem eigentlichen Zusammenhang und innerhalb eines größeren Bezugsrahmens betrachtet, dann können sie ziemlich in die Irre führen.

Ähnliches gilt auch für Meditation. Zweifellos kann man Meditation gewinnbringend als eine bloß psychologische Übung anwenden. Sobald Sie aber mehr als ein nur ‚profanes‘ Geistestraining in ihr sehen und zu begreifen beginnen, daß es sich um eine Art ‚heilige‘ oder spirituelle Übung handelt, müssen Sie auch mehr über den spirituellen Hintergrund oder Zusammenhang lernen, der den praktischen Zweck von Meditation verdeutlicht. In Asien ist so etwas weniger wichtig als bei uns, weil dort die gesamte Kultur und Gesellschaft diesen Bezugsrahmen liefert. Das gleiche gilt, wenn Sie in enger persönlicher Verbindung mit einem guten Lehrer stehen, auch dann müssen Sie verstandesmäßig nicht soviel über die Lehre wissen. Im Westen allerdings sieht die Sache zumeist anders aus: Wer hier buddhistische Meditation üben will, muß zumindest über ein paar grundlegende buddhistische Prinzipien Bescheid wissen.

Der Buddhismus ist ein sehr weites Feld. Wenn wir also versuchen, ihn in einen begrifflichen Kontext zu stellen, der auch dem modernen westlichen Verstand vertraut ist, sollten Sie daher diesen Anspruch nicht zu wörtlich nehmen. Es geht nicht etwa darum, eine große Schachtel zu finden, in die wir eine kleinere hineinstellen können, sondern darum, das buddhistische Gedankensystem als Ganzes in Begriffe zu fassen, die uns allen - als eine mögliche Weltsicht - ohne viele Erklärungen geläufig sind. Hierfür ist das aus den biologischen Wissenschaften stammende Prinzip der Evolution be-

sonders gut geeignet. Die Tatsache, daß es gerade der christlichen Religion nur unter größten Schwierigkeiten gelungen ist, sich mit diesem Prinzip zu versöhnen, macht es überdies zu einem geeigneten Mittel, um einige der unverwechselbaren Kennzeichen der buddhistischen Vision aufzuzeigen. Um den Buddhismus und die neuzeitlichen Vorstellungen vom Evolutionsgeschehen zusammenzubringen, sind keinerlei Kraftanstrengungen nötig, wie man sie etwa in den Werken des katholischen Denkers Teilhard de Chardin antrifft.

Bekanntlich haben verschiedene Denker die Evolutionstheorie vorausgesehen: Kant, Hegel und - nach dem Urteil mancher Forscher - sogar schon Aristoteles. Charles Darwin war hingegen der erste, der für den Bereich der Biologie herausgefunden hat, wie die Evolution im einzelnen verläuft. Wollte man heutzutage die Gültigkeit des Evolutionsprinzips für diesen Bereich bestreiten, dann käme das ungefähr der Behauptung gleich, die Erde sei eine Scheibe, denn dieses Prinzip bildet die allgemein akzeptierte Grundlage aller biologischen Wissenschaften. Mehr noch, es ist in die verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen von der Politologie bis zur Astronomie vorgedrungen. Man kann daher völlig zu Recht behaupten, daß der Evolutionsgedanke in der modernen Welt ähnlich zentral ist wie die Vorstellungen von Ordnung und Hierarchie im Europa der Feudalzeit.

Nimmt man aber einen Gedanken auf, der in wissenschaftlichen oder zumindest akademischen Erörterungen allgemein bekannt ist, dann muß man natürlich einige klare Abgrenzungen vornehmen, wenn man ihn auf einen spirituellen Kontext übertragen will. Wissenschaftliche Erkenntnis leitet sich vorrangig aus der Beweiskraft der Sinneserfahrung her. Die bloße Tatsache aber, daß der Buddhismus der sinnlichen Evidenz niemals zu widersprechen versucht hat, macht ihn noch nicht zu einer ‚wissenschaftlichen Religion‘. Zweifellos ist der Buddhismus für Menschen im Westen nicht zuletzt deshalb so anziehend, weil er jenen unbefangenen, empirischen Forschergeist verkörpert, den der Buddha als axiomatisch für das spirituelle Streben bezeichnet hat. Indem er auf jeglichen Dogmatismus verzichtet, trifft sich der Buddhismus in einigen wichtigen Aspekten eher mit dem wissenschaftlichen Geist der alten Griechen als mit den vorherrschenden religiösen Überlieferungen des modernen Westens. Genauso hat aber auch die Anerkennung einer transzendenten Wirklichkeit für das buddhistische Verständnis des spirituellen Strebens absolute Geltung - und hierbei handelt es sich natürlich nicht um eine wissenschaftlich beweisbare Annahme. Als praktizierender Buddhist vertraut man auf die Evidenz der eigenen Erfahrung, welche immer mehr die Vorstellung untermauert, daß die spirituelle Entwicklung stufenweise erfolgt. Auf der Grundlage dieser Erfahrung - und nicht etwa umgekehrt - gewinnt das Modell der biologischen Evolution auch für den spirituellen Bereich an Überzeugungskraft. Wenn wir davon ausgehen, daß wir als Menschen in irgendeinem Sinn eine Art Schlüssel zum Universum sind, dann können wir auf der Basis unserer eigenen Erfahrung der Weiterentwicklung durchaus darauf schließen, daß fortschreitende Entwicklung in gewisser Weise ein universales Kennzeichen ist.

Zumindest in dieser Hinsicht nimmt der Buddhismus einen eher herkömmlichen, vorwissenschaftlichen Standpunkt ein. Die Betrachtung traditioneller Gesellschaftsformen zeigt, daß in ihnen alle Handlungen und Erkenntnisse mit der Idee einer metaphysischen Ordnung in Zusammenhang stehen. Die gewöhnlichen Dinge, alltäglichen Vorfälle und gängigen Anschauungen haben nicht nur praktischen Nutzen. Sie besitzen auch symbolischen Wert, weisen über sich selbst hinaus und tragen Bedeutung. In unserer bruchstückhaften, ‚spezialisierten‘ und ökonomisch geprägten Kultur fällt es uns vielleicht schwer, für eine solche Haltung Verständnis aufzubringen. Sie bildet aber die Grundlage des Tantras und entsprach bis vor kurzem auch der Sichtweise unserer eigenen Gesellschaft. Gemäß einer solchen Einstellung ist alles miteinander verbunden, und nichts kann jemals nur alltäglich - das heißt, ohne tiefere Bedeutung - sein. Statt nach wissenschaftlichen Beweisen für spirituelle Realitäten zu suchen, können wir in Anlehnung an G.K.Chesterton (5) auch sagen, daß wir deshalb nicht mehr an uns selbst glauben, weil wir nicht mehr an die Götter glauben. Für Buddhisten stellt sich daher auch die Aufgabe, ein mechanistisches Universum durch eine bedeutungsvolle Welt zu ersetzen, die in ihrem ganzen inneren Gefüge auf spirituelle Werte hindeutet.

Der Buddhismus betrachtet somit die aus der Sinneserfahrung abgeleitete rationale Erkenntnis im Licht einer Erfahrung, die nicht nur mit den Mitteln der Sinne und des Intellekts erworben wurde, sondern einer Verschmelzung von Verstand und Emotion in einem höheren Vermögen des archetypischen Erkennens entspringt, das wir auch ‚Vision‘, ‚Schauung‘, ‚Einsicht‘ oder ‚Vorstellungskraft‘ nennen können. So gesehen geht es nicht darum, den Buddhismus mit wissenschaftlichen Argumenten zu bestätigen, sondern darum, die mittels der Sinne gewonnenen Erkenntnisse mit Hilfe eines Wissens zu verstehen, das nicht in der Sinneserfahrung gründet. Anders gesagt: Das aus der Sinneserfahrung abgeleitete Wissen paßt sich in ein viel umfassenderes, nicht auf den Sinnen basierendes Wissensgefüge ein.

Aus buddhistischer Sicht gibt es eine hierarchische Stufenfolge verschiedener Ebenen von Sein und Bewußtsein, eine Hierarchie von spirituellen Verwirklichungsgraden, die im Geschehen der biologischen Evolution gewissermaßen gespiegelt oder vorweggenommen sind. Deshalb liegt es auch nahe, die biologische Evolution einerseits und die Hierarchien spiritueller Entwicklung andererseits in ihren jeweiligen Geltungsbereichen als Veranschaulichungen ein und derselben Gesetzmäßigkeit oder desselben Prinzips zu betrachten.

Das Prinzip der Evolution verdeutlicht, daß Leben nicht nur Sein bedeutet. Vielmehr ist es ein sich wandelndes Geschehen - ein Prozeß des Werdens - , und die Menschheit ist keineswegs vom Rest der Natur getrennt, wie dies die theistischen Religionen meist lehren. Auch die Menschen unterstehen dem Wirken dieses großen Werdeprozesses. Sie entfalten und entwickeln

sich, und das nicht nur zu neuen Lebens- und Organisationsformen, sondern auch in Richtung neuer und höherer Seinsebenen.

Jedes sich entwickelnde Phänomen kann in zweierlei Hinsicht betrachtet werden: auf seine Vergangenheit und auf seine Zukunft bezogen, anders gesagt, im Hinblick auf das, was es war oder das, was es werden kann. Die erste dieser Betrachtungsweisen, die Untersuchung der Herkunft eines Phänomens, nennt man üblicherweise ‚genetisch‘; die zweite, die Betrachtung seiner Bestimmung oder seines Ziels, bezeichnet man als ‚teleologisch‘. Nehmen wir einmal das Beispiel eines Menschen im idealtypischen Sinn: ein Mensch, der intelligent, seiner selbst gewahr, moralisch verantwortungsbewußt und für andere und ihr Umfeld empfänglich ist. Es müßte möglich sein, ihn aus beiden genannten Blickwinkeln zu betrachten. Aus genetischer Sicht blicken wir dann auf den komplexen Gang der Evolution zurück, den Darwin und andere beschrieben haben, einschließlich jenes kritischen Punkts, an dem das Selbstbewußtsein aus dem einfachen tierischen Sinnesbewußtsein hervorging - genauer gesagt, jenes reflexive Bewußtsein entstand, das wir grob mit dem spezifisch menschlichen Bewußtsein gleichsetzen können. Aus buddhistischer Sicht bezeichnen wir diesen ganzen Vorgang als ‚niedere Evolution‘. Nun zur teleologischen Betrachtungsweise: Hier untersuchen wir, wohin sich ein seiner selbst bewußter Mensch entwickeln beziehungsweise entfalten kann. Diese Entwicklung nennen wir ‚höhere Evolution‘. Beflügelt von dem unbewußten Drang nach Wachstum und Entwicklung, der die Entstehung der Arten antreibt, sind die Menschen bis an diesen Punkt der Evolution gelangt. Um aber in den Bereich der höheren Evolution einzutreten, bedarf es nunmehr einer bewußten Anstrengung, jener Bemühung nämlich, die man auch spirituelle Übung nennt. Die niedere Evolution gehört in das Gebiet der biologischen Wissenschaften. Die Beschreibung der höheren Evolution ist Gegenstand der Weltreligionen, ganz besonders des Buddhismus.

Um zu verstehen, wer der Buddha ist und in welcher Beziehung wir zu ihm stehen könnten, ist ein derartiges Modell des Buddhismus wesentlich. Wir können damit unsere eigene Position bestimmen, die vermutlich ein wenig unterhalb der zentralen Figur des seiner selbst bewußten und in diesem Sinne psychisch integrierten Menschen (2) anzusetzen ist, also irgendwo in den höheren Bereichen der niederen Evolution. Wir können sehen, wie der Evolutionsprozeß über uns hinaus bis hin zur Buddhaschaft reicht - und noch darüber hinaus, denn Buddhaschaft ist kein Endpunkt, sondern ihrer ‚Natur‘ nach unbegrenzt. Irgendwo in der Mitte dieses Kontinuums der höheren Evolution liegt ein weiterer entscheidender Punkt (3). Unsere schwachen, verwirrten Ahnungen von etwas jenseits unserer alltäglichen Wahrnehmung der Welt Existierendem, die immer mal wieder aufscheinen, werden an diesem Punkt durch eine echte Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit ersetzt, durch Einsicht oder Schauung im transzendenten Sinn. Dieses Modell hilft uns somit zu erkennen, wo wir jetzt stehen, welche Richtung wir einschlagen müssen und was wir anstreben.

In der überlieferten Sprache des Buddhismus können wir das bisher Gesagte folgendermaßen zusammenfassen: Veränderung oder ‚Werden‘ ist das Wesensmerkmal des Daseins. Das heißt nicht, daß es da ein ‚Etwas‘ gibt, das bestimmten Veränderungen unterworfen ist - Sein an sich ist Veränderung. Der Buddha drückte die spezifische Art dieses Wandels in einer Formel aus, die im altindischen Sanskrit pratitya-samutpada heißt, was meistens als ‚bedingtes Miteinanderentstehen‘, ‚Entstehen in Abhängigkeit‘ oder ‚Bedingtes Entstehen‘ übersetzt wird. Formelhaft lautet dieses Gesetz wie folgt: ‚Wenn es dieses gibt, wird jenes; mit der Entstehung von diesem entsteht jenes. Wenn es dieses nicht gibt, wird jenes nicht; mit dem Aufhören von diesem hört jenes auf.‘ Wenn also Sein Veränderung bedeutet, dann ist Veränderung zugleich Bedingtheit. Der Buddhismus betrachtet Sein als ein unendlich komplexes, sich fortwährend wandelndes Netz körperlicher und geistiger Phänomene, die alle in Abhängigkeit von gewissen Bedingungen entstanden sind und die wieder vergehen werden, wenn diese Bedingungen fortfallen.

Die buddhistische Überlieferung bezeichnet pratitya-samutpada zwar nicht als kosmologisches Prinzip, es gibt aber keinen Grund, der dagegen spräche. In einer sehr alten Schriftensammlung, dem Digha-Nikaya des Pali-Kanons, finden wir das Agganna-Sutta, eine sehr lange Lehrrede des Buddha, die sich mit der Evolution des Universums und dem Ursprung der Menschheit befaßt. Für unsere Zwecke hier genügt es festzuhalten, daß die höhere Evolution in Abhängigkeit von der niederen entsteht.

Das bedeutet aber keineswegs, daß die höhere Evolution ausschließlich ein Produkt der niederen Evolution wäre. Pratitya-samutpada bezeichnet einen mittleren Weg zwischen den Ansichten, die niedere und die höhere Evolution seien grundsätzlich ein und derselbe Prozeß beziehungsweise sie seien zwei ganz verschiedene Vorgänge. In dieser Hinsicht ist der buddhistische Ansatz durchaus wissenschaftlich. Er beschreibt, was geschieht, ohne sich dabei zwangsläufig auf eine Deutung dieser Tatsachen festzulegen.

Innerhalb der universalen Bedingtheit gibt es nun zwei Arten bedingten Geschehens. Die erste, der ‚zyklische‘ Modus der Bedingtheit, beschreibt einen Reaktionsprozeß zwischen gegensätzlichen Faktoren: Tod entsteht in Abhängigkeit von Geburt, gut in Abhängigkeit von schlecht, Glück in Abhängigkeit von Leid - und umgekehrt. Das ist ein wohlvertrautes Merkmal menschlicher Erfahrung, das John Keats so ausdrückte:

Ach, selbst im Inneren des Jubels blaut
Noch Schwermut, sinkt in Stein und Tempelgold (6)

Diese Art der Bedingtheit entspricht dem Samsara, dem ewigen Daseinskreislauf, wie er im bekannten tibetischen Lebensrad dargestellt wird. (7)

Demgegenüber steht eine kumulative Entwicklung positiver Faktoren, die sich zunehmend steigern. Dieser ‚spiralförmige‘ Modus der Bedingtheit

bildet die Grundlage des spirituellen Lebens. Abhängig von gläubigem Vertrauen entsteht Freude, abhängig von Freude Gelassenheit und so weiter - eine fortwährend ansteigende Folge von Geisteszuständen, die zur Erleuchtung führt. (8) Das wesentliche Merkmal positiver Geisteszustände besteht darin, daß sie keine negative Reaktion erzeugen, sondern statt dessen einen weiteren positiven Faktor hervorbringen. Wenn Sie beispielsweise wahrhaft großzügig handeln, werden Sie selbst dann keinen nagenden Groll spüren, wenn Ihr Geschenk nicht willkommen war. Sie genießen einfach die Freude des Gebens. Mit dem eben Gesagten wurde vermutlich schon deutlich, daß das zyklische Prinzip die niedere Evolution regiert, während die spiralförmige Art der Bedingtheit den gesamten Verlauf der höheren Evolution umfaßt.

Schon bald nach seiner Erleuchtung hat der Buddha das Prinzip von *prati-tya-samutpada* in Form der Vier Edlen Wahrheiten (9) dargelegt. Auch diese Lehre können wir leicht mit dem Evolutionsmodell in Deckung bringen. Die erste und die zweite der Edlen Wahrheiten beziehen sich auf die niedere Evolution. Sie besagen, daß Leiden (*dukkha*) untrennbar zum empfindenden Leben dazugehört und - letztlich - in Abhängigkeit von Verlangen entsteht. Die dritte und die vierte Edle Wahrheit, welche ausdrücken, daß das Leiden mit dem Erlöschen des Verlangens aufhört und daß der Edle Achtfältige Pfad der Weg zur Beendigung des Verlangens ist, führen uns in die höhere Evolution.

Eine evolutionäre Betrachtungsweise ermöglicht es, einige grundlegende praktische Wahrheiten des spirituellen Lebens zu erkennen. In der niederen Evolution entwickeln sich Lebensformen jeweils im Rahmen der ganzen Gattung: Evolution ist hier ein kollektives oder ein Gruppengeschehen. Die höhere Evolution dagegen kann nur als individueller Akt geschehen. Damit geht zugleich einher, daß ein einzelner Mensch alle anderen überflügeln kann. Aus diesem Grund ist das reflexive Bewußtsein oder Gewahrsein gleichermaßen Ausgangspunkt und Motor der höheren Evolution. Es ist, als erzeuge Selbstbewußtsein genügend Energie, um in einem einzigen Leben den ganzen Weg der höheren Evolution zu vollenden. Der buddhistischen Praxis geht es daher nur um die Entwicklung des Individuums, also um seine höhere Evolution. Erst wenn man das ganz klar erkannt hat, wird man die Bandbreite der buddhistischen Lehren im richtigen Licht sehen können.

Der Buddha zeigt den Übungsweg auf, der zur Erleuchtung führt. Doch betont er auch mit Nachdruck: "Du mußt den Weg selbst gehen. Ich kenne ihn zwar, aber ich kann ihn nicht für dich gehen. Niemand kann einen anderen retten, und niemand kann einen anderen läutern. Das kannst nur du selbst tun." (10) In diesem Sinn ist der Buddhismus eine ‚Do-it-yourself‘-Religion. Damit gilt zugleich, daß alle, die sich entsprechend bemühen, dasselbe Ziel erreichen können. Es gibt keine Auserwählten, denen es gelingt, während die anderen es nicht vermögen. Wenn es also niemand anders an Ihrer Stelle tut, bedeutet das auch, daß Sie, wenn Sie sich entsprechend bemühen, das Ziel erreichen können. Dazu müssen Sie

sich nicht einmal Buddhistin oder Buddhist nennen. Sofern Sie nur die Grundprinzipien bejahen und dem Pfad folgen, werden sie unfehlbar die richtigen Ergebnisse erzielen.

Nicht zuletzt aus diesem Grund ist der Buddhismus seinem Wesen nach eine tolerante Religion. Die Toleranz der Buddhisten hat aber nichts mit Gleichgültigkeit oder Apathie zu tun, sondern mit der Tatsache, daß jeder Mensch die Wahrheit selbst finden muß. Das ist ein Wesensmerkmal des buddhistischen Pfades. Wir müssen anderen dieselbe Freiheit gewähren, die wir für uns selbst in Anspruch nehmen - die Freiheit zu wachsen und sich auf die eigene Art spirituell zu entwickeln. Deshalb kennt der Buddhismus auch weder ‚heilige Kriege‘ noch religiöse Verfolgung. Der König von Thailand etwa - buddhistischer König eines vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich buddhistischen Landes - trägt unter anderem den Titel ‚Beschützer aller Religionen‘.

Es gibt also keinen Zwang. In der alten Pali-Sprache, in der viele buddhistische Texte zuerst niedergeschrieben wurden, nennt man die Buddha-Lehre, den Dharma, auch ehipassiko-dhamma. Das heißt ‚die Lehre (dhamma) des Kommens (ehi) und Sehens (passiko)‘, somit eine Lehre, die sagt ‚komm und sieh selbst‘. Übernehmen Sie nichts vertrauensselig. Glauben Sie, weil Sie verstehen. Erfahren und überprüfen Sie selbst. Glauben Sie auch nichts bloß deshalb, weil es der Buddha selbst gesagt hat. Gerade der Buddha hat seine Schüler in diesem Sinn ermuntert: "Mönche, glaubt meine Worte nicht einfach aus Achtung vor mir. So wie man Gold im Feuer prüft, so prüft auch meine Worte im Feuer der spirituellen Erfahrung."

Mahapradshapati Gautami, die Tante und Stiefmutter des Buddha, die von den vielen widersprüchlichen, schon zu seinen Lebzeiten von den eigenen Schülern verbreiteten Darstellungen seiner Lehre ganz verwirrt wurde, fragte ihn einmal selber, was er denn nun wirklich lehre. Darauf zeigte er ihr, wie sie es selbst herausfinden könne: "Alle Lehren, von denen du sicher sein kannst, daß sie Geistesfrieden und nicht Gier oder Haß fördern, Freiheit und nicht Versklavung, die Abnahme von weltlichen Bindungen und nicht deren Zunahme, Zufriedenheit und nicht Begehrlichkeit, Abgeschlossenheit und nicht gesellschaftliche Ablenkungen, Tatkraft und nicht Trägheit, die Freude am Guten und nicht die Freude am Bösen - von diesen Lehren kannst du sicher sein, daß sie meinen Dharma bilden." (11)

Zu den auch unter Buddhisten weit verbreiteten Verzerrungen des Dharma gehört jene Auffassung, die ihn vor allem als eine Art Negation versteht, so als ginge es nur darum, die niedere Evolution auszuroden und es dabei zu belassen. Doch Beispiele wie das eben erwähnte machen ganz klar, daß der Buddha selbst seinen Dharma im Sinne einer positiven Höherentwicklung und einer bewußten Bemühung des Individuums, zu wachsen und voranzukommen verstand. Man soll nicht nur die niedere Evolution hinter sich lassen, sondern auch positive Schritte in Richtung der höheren Evolution machen: Kleinlichkeit aufgebend, streben wir nach Großherzigkeit;

indem wir vermeiden, grob und herzlos zu handeln, wollen wir Anteilnahme und echte Freundlichkeit entwickeln. Es gibt eine Gruppe von vier Meditationsübungen, die eigens darauf abzielt, die ganze Bandbreite positiver Gefühle zu fördern: die vier sogenannten brahma-viharas, 'die göttlichen Verweilungszustände'. In der ersten dieser Meditationen entwickelt man metta oder Liebe für alle Lebewesen - den Wunsch, es möge ihnen gut gehen, sie mögen wachsen und gedeihen. Der zweite brahma-vihara ist die Übung von karuna oder Mitgefühl für diejenigen, die in sich selbst oder ihren Lebensumständen gefangen sind und deren Wachstum stehen-geblieben ist. Als dritte positive Emotion kommt mudita oder die 'Mitfreude' am Glück anderer - so ähnlich wie jene Freude, die Sie spüren, wenn im Frühling die Blumen im Garten sprießen und aufblühen. Der vierte brahma-vihara schließlich ist upekscha, Gleichmut oder innerer Frieden. In diesem Zustand lehnen Sie sich nicht einfach zurück und legen die Füße hoch, sondern Sie sind von einem vibrierenden spirituellen Gleichgewicht erfüllt und getragen.

Die vier brahma-viharas entstehen nicht von selbst; sie sind nichts, was die niedere Evolution uns einfach mitgegeben hätte. Wir müssen solche positiven Gefühle bewußt entfalten, denn, wie wir schon gesehen haben, besteht die spirituelle Entwicklung darin, Bewußtheit zu entwickeln. Während sich also die niedere Evolution als unbewußte Entwicklung auf der materiellen Ebene vollzieht, ist die höhere Evolution eine bewußte Entwicklung auf der geistigen Ebene. Zugleich aber ist der gesamte Vorgang der Evolution - niedere wie höhere - ein stetiger Prozeß. Mit Bezug auf die beiden klassischen wissenschaftlichen Evolutionstheorien - deren eine die Evolution als mechanischen, zufälligen Prozeß beschreibt, während die andere davon ausgeht, ihr müsse eine Art Zweck oder Ziel zugrunde liegen - , würde der buddhistische Ansatz eher der letzten Auffassung zuneigen. Er ist insofern 'vitalistisch', als er einen Willen zur Erleuchtung annimmt, der allen Lebensformen irgendwie eigen ist und sich in jeder Geste der Rücksichtnahme und jeder intelligenten Handlung guten Willens zeigt. Der Anfang des Evolutionsgeschehens wirkt wie ein blindes, tastendes Suchen, mit vielen Fehlstarts - sozusagen aufs Geratewohl. Mit der weiteren Entwicklung scheint es dann, als würde das, was gewissermaßen hinter dem Evolutionsgeschehen zu stehen scheint, gleichsam seiner selbst sicherer werden und sich allmählich immer klarer definieren. Mit dem Auftreten des seiner selbst bewußten menschlichen Individuums, das sich auf den spirituellen Weg begibt, wird es dann seiner selbst voll bewußt und beschleunigt damit den ganzen Prozeß.

Als Buddhist sollte man diesen Themenbereich allerdings mit Vorsicht behandeln. Mißverständnisse sind sonst kaum zu vermeiden. Evolution ist für Buddhisten nur eine Metapher oder ein Modell - und zwar ein zeitliches Modell. Wenn wir dann von einem 'Ding' oder einer Wirklichkeit hinter dem Evolutionsgeschehen sprechen, benutzen wir ein anderes - ein räumliches Modell. Sprechen wir über die Entwicklung von einer Stufe zur anderen, dann betrachten wir die Wirklichkeit in zeitlicher Hinsicht. Wenn wir aber über etwas sprechen, das immer da ist - beispielsweise die immer

hier und jetzt seiende absolute Realität -, dann benutzen wir die Sprache räumlicher Vorstellungen. Manche buddhistische Begriffe - wie bodhischitta oder ‚Wille zur Erleuchtung‘ - haben in dieser Hinsicht die Funktion, die Modelle von Raum und Zeit zu überwinden. Dieser Erleuchtungswille ist nicht etwa eine Art kosmisches Lebensprinzip - wie die Lebenskraft des Universums oder irgendein ursächliches Urprinzip -, sondern eher ein Prinzip der Befreiung oder ein Wille, das Universum beziehungsweise den Samsara, den ewigen Daseinskreislauf, zu transzendieren.

Es läßt sich durchaus behaupten, daß es bei der gesamten Evolution, angefangen mit der Amöbe, um Transzendierung oder Selbsttranszendierung geht. Und dieses evolutionäre Prinzip der Selbsttranszendierung zeigt sich in seiner höchsten und seiner selbst am umfassendsten bewußt gewordenen Form in der Gestalt des Bodhisattvas. Der Mahayana-Buddhismus versteht Bodhisattvas als Wesen, die sich ganz der Aufgabe widmen, allen empfindenden Lebewesen zur Erleuchtung zu verhelfen. Das Erleuchtungsstreben eines Bodhisattvas ist seine oder ihre sich selbst verpflichtende Entschlossenheit, fortwährend über sich selbst hinauszuwachsen, sich selbst zu transzendieren. Vom Bodhisattva zum Buddha ist es dann gleichsam nur noch ein Schritt.

Wenn man spirituelle Entwicklung in solcher Weise als eine fortwährende Selbsttranszendierung betrachtet, kann man auch die oft nur halb verstandene buddhistische Auffassung von anatman oder ‚Nicht-Selbst‘ (12) besser begreifen. Diese Lehre wird manchmal so gedeutet, als gäbe es uns nicht wirklich oder als gäbe es dort, wo wir unser Ich vermuten, nur eine Art Loch. Genau genommen besagt diese Lehre nur, daß wir kein eigenständiges, unveränderliches Selbst und keine beständige Seele haben. Wollen wir dasselbe dynamischer und eher erfahrungsbezogen ausdrücken, dann können wir es auch so formulieren: Wenn eine radikale Veränderung, eine tiefgreifende Entwicklung - eine ganz und gar bewußte Selbsttranszendierung - überhaupt stattfinden soll, kann es kein unveränderliches Selbst geben.

Betrachtet man den Buddhismus aus einer rein akademischen Sicht, dann besteht er aus den Handlungen und philosophischen Standpunkten jener Menschen, die sich als Buddhisten bezeichnen. Sie können aber auch die weite und großartige Perspektive der buddhistischen Lehre einnehmen. So gesehen, sind wir alle zerbrechliche, vergängliche Wesen, die in diese Welt hineingeboren wurden und wieder aus ihr verschwinden - und dies anscheinend trotz aller Mühen mit leeren Händen. Zugleich aber verkörpert jede und jeder von uns die universelle Möglichkeit, Erleuchtung zu erlangen. So wie die Weiterentwicklung der Arten zu immer neuen Organismen und durch kaum vorstellbare Zeitläufte hindurch zum wissenschaftlichen Evolutionsmodell gehört, so fügt sich aus buddhistischer Sicht unser eigenes Leben in einen Rahmen von unvorstellbarer Zeitdauer ein und ist innerhalb dieses Rahmens doch zugleich von wahrhaft kosmischer Bedeutung. Denn wie Lama Govinda es ausdrückte, kann unter den vielen Lebensformen des Universums - angefangen von der Amöbe bis hin zu den

höchsten Götterwelten - nur jene Art empfindenden Lebens, der die Menschen angehören, ein "Gefährt für die Wiederentdeckung der transzendenten und unfaßbaren Natur des Geistes oder des Bewußtseins" (13) sein oder - kurz gesagt - ein Buddha werden.

Der Weg zur Erleuchtung

Kapitel 2

Alle Menschen besitzen die Fähigkeit, sich zu Buddhas zu entwickeln. Aber es war ein einzelner Mensch, der den Weg bahnte, dem nun alle folgen können. Eigentlich sollte man sagen: Er hat ihn wieder gebahnt, denn nach der Überlieferung gab es vor ihm schon andere Buddhas, frühere Pioniere auf dem Pfad der höheren Evolution. Wenn wir aber in diesem Buch vom Buddha sprechen, meinen wir damit Siddhartha Gautama, der den Pfad zur Erleuchtung am Vollmondtag des Mondmonats April/Mai im Jahr 542 v.d.Z. (14) wieder entdeckte.

Im buddhistischen Kalender hat deshalb der Vollmondtag des indischen Monats vesakha (April/Mai), der vesakha-punnama, auch heute noch einen besonderen Stellenwert. Unter dem singhalesischen Namen vesakh ist er auch im Westen bekannt geworden. Der vesakh-Tag gilt als das wichtigste buddhistische Fest. Buddhisten feiern an diesem Tag die aus ihrer Sicht größte Errungenschaft der Menschheitsgeschichte: jenes erste Mal in der überlieferten Geschichte, daß ein unerleuchtetes Wesen, ein Mensch, zu einem erleuchteten Wesen, einem erleuchteten Menschen wurde. Sie feiern somit die Tatsache, daß Siddhartha Gautama sich endgültig von allen menschlichen Konditionierungen und Beschränkungen befreite, um gleichsam eins mit der Realität zu werden oder auch zur lebendigen Verkörperung der Wahrheit, zu einem Buddha.

Um so überraschender erscheint es, daß es durchaus unterschiedliche Auffassungen darüber gibt, was man an vesakh eigentlich feiert. Wann immer ich in Indien als Redner oder in einer anderen Funktion zu einer vesakh-Feier eingeladen wurde, bat man mich im typischen Stil indischer Höflichkeit, ich möge doch den ‚Dreifach Heiligen Tag‘ mit meiner Anwesenheit ehren oder gar zieren. Was ist hier mit ‚dreifach heilig‘ gemeint? Ist einfach heilig nicht genug? Genügt es nicht zu sagen, etwas sei entweder heilig oder eben nicht? Natürlich gibt es einen Grund für diesen Ausdruck. Nach manchen Quellen ist der vesakh-Tag nicht nur der Jahrestag eines, sondern dreier verschiedener Ereignisse. Die Geburt des Buddha, sein Durchbruch zur Erleuchtung sowie sein endgültiges Hinscheiden (parinirvana) sollen alle an diesem Tag stattgefunden haben - natürlich in verschiedenen Jahren, aber durch einen besonderen Zufall alle am Vollmondtag dieses Monats. Allerdings beruht diese Tradition des dreifach heiligen vesakh auf einer sehr späten Überlieferung, die sich von Sri Lanka aus in die anderen Länder des Theravada-Buddhismus verbreitete. Der Rest der buddhistischen Welt und vor allem die Länder des Mahayana-Buddhismus feiern die Geburt des Buddha und sein parinirvana (Hinscheiden) an anderen Tagen. Darin folgen sie vermutlich der älteren und eigentlich auch plausibleren Überlieferung.

Die Buddhisten in den verschiedenen Teilen der Welt denken nicht nur unterschiedlich darüber, ob vesakh bloß für die Erleuchtung des Buddha

steht, sondern sie haben auch eigene nationale Bräuche des Feierns entwickelt. In Sri Lanka oder Burma zündet man Kerzen an und huldigt so dem Gedenken an den Buddha. Die Tibeter bieten eine bestimmte Anzahl von Butterlampen dar, 108 oder 1008. In vielen buddhistischen Ländern rezitiert man Verse und Lobgesänge für den Buddha. Manchmal zieht sich das ohne Unterbrechung über mehrere Stunden hin, vielleicht sogar den ganzen Tag und die Nacht hindurch. Andernorts wiederum kann man Vorträgen und Gesprächen beiwohnen, und natürlich werden manche Leute auch vor allem meditieren. Als eher gesellschaftliches Ereignis gibt es Speisungen für die Mönche - in manchen buddhistischen Ländern ist das bei festlichen Anlässen aller Art ein beliebter Zeitvertreib. Dazu versammelt man so viele Mönche wie möglich, läßt sie in Reihen auf dem Boden sitzen und bewirtet sie. Mönche stehen im Ruf, einen sehr gesunden Appetit zu haben. Außerdem glaubt man in gewissen buddhistischen Kreisen, es gebe einen direkten Zusammenhang zwischen der Größe des Verdienstes, das man für sich selbst erwirbt, indem man einen Mönch verköstigt, und der Menge, die dieser verzehrt. Wer dies glaubt, wird mit Gastfreundschaft nicht knausern, und ganz bestimmt wird seine Gabe auch nicht zurückgewiesen. Buddhisten im Westen orientieren sich natürlich an den Vorbildern dieser älteren Bräuche, allmählich entwickeln sie aber auch ihre eigene Art, den vesakh zu feiern.

So unterschiedlich Inhalt und Stil der Feierlichkeiten auch sein mögen, in Bezug auf das Grundthema und die eigentliche Absicht des vesakh-Festes sind sich die Buddhisten einig: es ist die Freude über das Erscheinen eines Buddhas in der Welt. Damit folgen die heutigen Buddhisten einer Überlieferung, die sehr weit zurückreicht. Wir müssen nur die ältesten Beispiele indischer buddhistischer Steinskulpturen betrachten, um Beweise dafür zu finden. Ein besonders eindrucksvolles Bildnis zeigt den Buddha auf einem Thron, umgeben von Mönchen, Nonnen und Laienschülern, die ihre Hände über den Köpfen zusammengelegt haben. Sie alle bieten ihm Opfergaben wie Girlanden, Früchte und Schals (15) dar - und jeder überreicht seine Gabe auf ganz unterschiedliche Weise. Besonders bemerkenswert an dieser Szene ist der Ausdruck höchsten Glücks, der aus diesen Gestalten spricht und die freudige Art, in der sie den Buddha verehren und ihre Gaben darbieten. Der Betrachter gewinnt den Eindruck, daß hier etwas von geradezu überwältigender, kosmischer Bedeutung geschehen sein muß, was nun so jubelnd und überschwenglich gefeiert wird. Wir können ohne Übertreibung sagen, der Künstler lasse die Beteiligten auf eine sehr positive Art verrückt vor Freude aussehen - sofern man sich Buddhisten überhaupt als aus irgendeinem Anlaß verrückt vorstellen kann. Hier jedenfalls werden sie so gezeigt - freudetrunken.

Eine solche Reaktion ist eigentlich auch die einzige emotionale Antwort, die der Errungenschaft des Buddha wirklich gerecht wird. Er hat immerhin die höchste Stufe der für Menschen möglichen Entwicklung erreicht. Dennoch wurzelt die Freude, die seine Schüler an vesakh zeigen, nicht allein in der Tatsache, daß der Buddha gleichsam für sich selbst Erleuchtung erlangt hat. Vor allem anderen hat er den Weg gebahnt und damit eine

Schneise geschlagen, so daß sie ihm folgen können. Deshalb ist die Frage nach diesem Pfad oder die Frage, wie der Buddha Erleuchtung erlangt hat, sehr wichtig. Wie jede andere Frage könnten wir sie natürlich bloß theoretisch angehen, doch im Grunde ist sie von großer praktischer Bedeutung. Der Buddha hat seine Erleuchtung nicht geerbt; er wurde nicht geboren, um ein Erleuchteter zu sein. Erst nach vielen Jahren des Kampfes - und nach manchen Fehlschlägen - hat er die Erleuchtung errungen. Sein persönlicher Einsatz im Leben zeigt uns beispielhaft, wie auch wir aus eigener Anstrengung Erleuchtung erlangen können.

Die Frage nach dem Weg zur Erleuchtung bietet somit eine andere Möglichkeit, sich dem Dharma oder der Lehre des Buddha zu nähern. Wie wir im letzten Kapitel erörtert haben, kann man den Dharma im Sinne der Evolutionstheorie als eine Art Stufenfolge auffassen. Man betrachtet ihn gleichsam als eine Straße mit einer Reihe von Meilensteinen, welche die Strecke markieren, die man schon zurückgelegt hat. Eine genauere Untersuchung dieser Straße zeigt drei große Abschnitte - Moral, Meditation und Weisheit - sowie viele andere Möglichkeiten, den Weg zur Erleuchtung zu gliedern oder zu klassifizieren. Wir können aber auch einen weniger üblichen Zugang wählen, indem wir vom Leben des Buddha selbst ausgehen.

Wenn wir über die Ereignisse im frühen Leben des Buddha nachdenken, befassen wir uns nämlich keineswegs nur mit der spirituellen Laufbahn eines Menschen, der irgendwann vor zweieinhalbtausend Jahren gelebt hat. Wir lernen dabei vielmehr einen Pfad kennen, dem wir selbst hier und heute folgen können. Dieser Pfad ist natürlich jener Übungsweg, für den Buddhisten - Menschen, die Buddhaschaft als ihr höchstes Lebensziel ansehen - sich verbindlich entschieden haben. Wer daher die Erleuchtung des Buddha feiert, freut sich nicht bloß über ein längst vergangenes Ereignis. Die Feiernden erinnern sich vielmehr gegenseitig daran, daß es nun höchste Zeit wird, an die eigene Erleuchtung zu denken, sofern sie das bisher noch nicht getan haben; falls sie das aber schon tun, wären sie gut beraten, diesen Gedanken beharrlicher, ernsthafter und von ganzem Herzen zu verfolgen.

Aus diesem Grund werden wir in den beiden folgenden Kapiteln die herausragenden Begebenheiten im frühen Leben des Buddha besprechen. Das wird uns eine recht klare allgemeine Vorstellung vom Weg zur Erleuchtung vermitteln. Wir gehen dabei etwas ausführlicher auf die ausschlaggebenden Erlebnisse ein, die auch für unsere eigene Entwicklung in Richtung Erleuchtung von Belang sind. Aus historischer Sicht haben diese Schlüsselerlebnisse wie auch das Leben des Buddha als ganzes einen wahren Kern, denn sie sind uns als tatsächliche Geschehnisse überliefert. Zugleich aber sind die überkommenen Berichte mit legendären Ausschmückungen angereichert. Gerade diesen gelingt es, die universale Bedeutung und innere spirituelle Dimension der äußeren Ereignisse zu Tage zu fördern. Der mythische Aspekt bestimmter Begebenheiten verdeutlicht, daß sie nicht bloß die spirituelle Laufbahn eines einzelnen Menschen betreffen,

sondern den Weg jeder Frau und jedes Mannes, die als Individuen wachsen und sich entwickeln wollen.

Es wird oft gesagt, Siddhartha Gautama, der zum Buddha wurde, sei in Indien geboren. Vor hundert Jahren hätte diese Aussage noch gestimmt. Aufgrund politischer Veränderungen müssen wir heute aber sagen, daß sein Geburtsort im Süden Nepals liegt. Er gehörte dem schakja-Stamm an, die schon seit mehreren Jahrhunderten am Fuße des Himalajas siedelten. Auch trifft die übliche Darstellung nicht ganz zu, daß sein Vater, Schuddhodana Gautama, der König dieses Stamms gewesen sei. Er trug zwar zur Zeit von Siddharthas Geburt zweifellos den Titel raja (wörtlich ‚König‘), doch heute würde man ihn wahrscheinlich eher als Präsidenten bezeichnen. Wie auch andere kleine Stämme im damaligen Nordosten Indiens, hatten sich die Schakjer eine halb-republikanische Regierungsform gegeben. Der jeweilige Führer wurde für eine Amtszeit von zwölf Jahren von der Ratsversammlung gewählt. Gegen Lebensende des Buddha wurden diese Kleinstaaten vom expandierenden Magadha-Reich verschlungen. In seinen ersten Lebensjahren aber erlebten die meisten von ihnen eine Blütezeit. (Um die alten Berichte nicht ständig korrigieren zu müssen, werden wir im folgenden dennoch gelegentlich von Schuddhodana als ‚König‘ und vom jungen Siddhartha als ‚Prinzen‘ sprechen.)

Mayadevi, Siddharthas Mutter, war die Tochter des Oberhaupts der Koli-ger, eines Nachbarstamms. Wie es auch heute noch in vielen Teilen Indiens der Brauch ist, sollte auch damals das erste Kind im Elternhaus der Mutter das Licht der Welt erblicken. Als Mayadevi spürte, daß die Zeit der Niederkunft nahte, verließ sie daher Kapilavastu, die Hauptstadt des schakja-Stamms, um sich - soweit wir wissen - in einer Sänfte in Richtung ihrer Vaterstadt tragen zu lassen. Doch schon auf halbem Weg setzten die Geburtswehen ein. In der Nähe des Dorfes Lumbini kamen sie zu einem Hain von schala-Bäumen (16). Dort verließ sie die Sänfte und gebar den zukünftigen Buddha. Kurz darauf starb sie - der Überlieferung zufolge nach sieben Tagen.

Der Knabe Siddhartha wurde von seiner Tante mütterlicherseits aufgezogen, Mahaprajapati Gautami, die zugleich Schuddhodanas Zweitfrau war. Über seine Kindheit ist eigentlich kaum mehr zu sagen - immerhin liegt sie zweitausendfünfhundert Jahre zurück. Ein einzelnes, vom Buddha später selbst verbürgtes Ereignis, sticht aber hervor. Dies ist ein Erlebnis, das er mit etwa fünf oder sechs Jahren hatte, als er im Frühling der jährlichen rituellen Pflügung der Felder beiwohnte. Überall in den alten Agrarkulturen war die erste Aussaat im Frühjahr ein Ereignis mit magischer und mythischer Bedeutung. Es gehörte zu den Pflichten von Königen oder Häuptlingen, die erste Pflügung selbst vorzunehmen. So hielten es die Kaiser im alten China, und bis vor kurzem eröffnete auch der Kaiser von Japan noch alljährlich die Pflügezeit. Siddharthas Vater kam ebenfalls diese Aufgabe zu. In späteren Schilderungen heißt es, er habe dazu einen goldenen Pflug verwendet, der von einem schönen weißen Ochsen gezogen wurde. Das mag so gewesen sein oder auch nicht. Ungeachtet der genauen Beschaf-

fenheit des Werkzeugs können wir aber mit Bestimmtheit sagen, daß Siddharthas Vater diese Zeremonie vollzog und daß der kleine Siddhartha zusah.

Man hatte den Jungen an eine Böschung in den Schatten einer jambu, eines Rosenapfelbaums, gesetzt. Dort erlebte er etwas, das man heutzutage vielleicht als spontane mystische Erfahrung bezeichnen würde. Der Buddha beschrieb viele Jahre später im Kreis seiner Schüler, wie er unter dem Rosenapfelbaum eine Art überbewußten Zustands erlebte, ein sogenanntes dhyana (17). Er war so sehr in diese innere Versenkung vertieft, daß er das Pflügen gar nicht mehr bemerkte und sich noch immer in diesem Zustand befand, als man ihn nach Hause bringen wollte. (18)

An dieser Stelle fließt in die Geschichte eine bemerkenswerte legendäre Einzelheit ein. Es heißt, daß sich während der ganzen Pflügszeremonie, die mittags begonnen hatte und bis in den Abend dauerte, der Schatten des Rosenapfelbaums um kein Stück bewegt habe. Würden wir diese Aussage wörtlich nehmen, dann müßten wir hier von einem Wunder sprechen. Die Geschichte unterstellt ja offensichtlich, daß die Sonne stehengeblieben war. Vielleicht aber sagt eine symbolische Deutung mehr. So gesehen veranschaulicht die wundersame Begebenheit des unverrückten Schattens, daß für den jungen Siddhartha die Zeit stillgestanden hatte.

Wir werden noch sehen, daß diese Erfahrung - oder vielmehr die Erinnerung daran - später die Richtung von Siddharthas spirituellem Weg entscheidend beeinflusste. Vorläufig aber war die Zeit für weitere mystische Erfahrungen noch nicht gekommen. Siddhartha und sein Stamm gehörten den kschatriyas, der Kriegerkaste, an und entsprechend erzog man auch ihn als Krieger. In einen kschatriya-Stamm geboren zu sein hieß ganz buchstäblich als Krieger geboren zu sein. Genauso wurden andere als Brahmanen (Priester), als vaischyas (Händler und Bauern) oder als schudras (Arbeiter) geboren. Das ist heute noch so in Indien, nur sind die vier Hauptkasten mittlerweile in etwa zweitausend Unterkasten unterteilt.

Der künftige Buddha verbrachte somit die prägenden Jahre seiner Kindheit und Jugend nicht etwa mit einem intensiven Studium von Philosophie und kultischen Verrichtungen, sondern auf dem Turnierplatz, wo er außer den Künsten des Bogenschießens, Speerwurfs und Schwertkampfs auch lernte, wie man einen Streitwagen lenkt. Aufgrund seiner patrizischen Herkunft erhielt er wahrscheinlich die beste Kriegerausbildung, die es damals gab. Daneben weihte man ihn sicherlich in die Sitten und Bräuche, den Glauben und Aberglauben seines Stammes ein, lehrte ihn etwas Geschichte und Ahnenforschung. Das alles vollzog sich natürlich in mündlichen Unterweisungen durch die Stammesältesten. Wir wissen nicht, ob er je lesen und schreiben lernte. Am besten stellt man ihn sich als einen Menschen vor, der gut erzogen, kultiviert und gebildet war, ohne jemals so etwas wie eine Schule besucht zu haben. Er führte insgesamt ein recht angenehmes Leben: Er war reich, hatte keine besonderen Verpflichtungen und wurde von seinem Vater geradezu abgöttisch geliebt.

Doch ganz so glatt und ungestört wie es hiernach scheinen mag, wuchs Siddhartha nicht heran. Kurz nach seiner Geburt hatte der Vater ihn zu dem Weisen Asita, einem Rishi, gebracht, um sein Horoskop stellen zu lassen. So etwas war damals in Indien gang und gäbe und ist es auch heute noch. Selbst die verwestlichte sogenannte Elite läßt für ihre Kinder fast immer ein Horoskop stellen - besonders wenn es ein Sohn ist. Die Eltern wollen wissen, was ihre Kinder erwartet, welchen Lebensweg sie einschlagen werden, und deshalb befragen sie einen Astrologen. Auf welche Weise Siddhartha das Horoskop gestellt wurde, wissen wir nicht. Es heißt nur, er wurde in Asitas Arme gelegt, woraufhin der Rishi seine Berechnungen angestellt habe. Er sagte dem Kind eine außergewöhnliche Zukunft voraus: Siddhartha werde entweder zu einem großen Kschatriya, einem großen Krieger und Herrscher heranwachsen oder aber alles aufgeben und ein großer spiritueller Meister werden.

Schuddhodana war von dieser Vorhersage allerdings zutiefst beunruhigt. Die Vorstellung, sein Sohn könnte ein berühmter Eroberer werden, gefiel ihm - er hörte das sogar sehr gerne. Den Gedanken aber, der Knabe könnte es sich in den Kopf setzen, der Welt den Rücken zu kehren, um seine Talente dem spirituellen Streben zu weihen, fand er entsetzlich. Je älter Siddhartha wurde, desto größer wurden Schuddhodanas Befürchtungen. Er dachte: "Mein Sohn soll so werden wie ich. Er soll mutig und stark sein und unser Herrschaftsgebiet vergrößern, ja, soll er doch - wie der Rishi sagt - ein großer Herrscher werden, der vielleicht sogar ganz Indien erobert. Ich werde es zu verhindern wissen, daß er seine Zeit mit religiösem Unsinn vergeudet. Wir müssen ihn vom Grübeln abhalten, auch von den Schattenseiten des Lebens braucht er nichts zu erfahren - zumindest jetzt noch nicht. Erst einmal soll er sein Herz und Streben ganz auf die weltlichen Genüsse ausrichten."

So war Schuddhodana fest entschlossen, es dem jungen Prinzen an nichts fehlen zu lassen. Er sollte das Leben genießen und in den raffiniertesten, süßesten Sinnenfreuden schwelgen. Später, in einer seiner autobiographischen Lehrreden erzählte der Buddha, daß sein Vater ihm drei wunderschöne Villen eingerichtet hatte, für jede Jahreszeit eine. Weder Kälte, Hitze noch die Regenzeit sollten ihm irgendwelche Unbill bereiten. Er erzählte auch, daß bezaubernde Tänzerinnen und liebevoll singende Sängerinnen diese Häuser bevölkerten, mit denen er Tag und Nacht mit Trinken, Gesang und Tanz verbrachte. Ein Genuß löste den anderen ab. Für einen Moment der Besinnung oder gar der Traurigkeit blieb da keine Zeit.

Als er sechzehn Jahre alt war, verheiratete man ihn mit seiner Kusine Yaschodhara. Natürlich wurde diese Ehe von den Eltern arrangiert. Noch immer werden in Indien die meisten Ehen von den Familien der Braut und des Bräutigams vereinbart und nicht etwa von den jungen Leuten selbst. Siddhartha war damit ziemlich zufrieden und lebte etliche Jahre so. Doch mit der Zeit scheint er ein zunehmendes Unbehagen an diesem Leben empfunden zu haben. In seinem Innersten trieb ihn eine gewisse Unruhe.

Als ihm die Nachricht überbracht wurde, daß seine Frau einen Sohn geboren hatte, reagierte er nicht gerade mit Vaterstolz. Auf die Frage, wie der Knabe heißen solle, sagte er: "Eine Fessel wurde mir geboren. Nennt ihn Rahula", denn das bedeutet der Name Rahula, 'Fessel'. Es war, als durchschaute er allmählich die Absichten seines Vaters. Ihm wurde klar, daß Schuddhodana ihn mit Vergnügungen, Besitz und Macht, mit Familie, Frau und Kind ans Haus zu ketten versuchte. Er erkannte, was vor sich ging. Von da an begann er die Übung der Kriegskünste zu vernachlässigen und verlor jedes Interesse an den Lustbarkeiten und Zerstreuungen, die man ihm zu Hause bot. Das häusliche Leben war für ihn öde und leer geworden.

Immer häufiger zog er sich für einige Zeit zurück, um nachzudenken, bis er schließlich offenbar eine Art ‚spiritueller Krise‘ durchmachte (auch wenn die frühen Schriften das natürlich mit anderen Worten umschreiben). Buddhisten in aller Welt kennen diesen psychologischen und spirituellen Wendepunkt im Leben Siddharthas als die dramatische Erzählung von den Vier Ausfahrten - wörtlich, den Vier Anblicken. (19) Man weiß nicht mit Sicherheit, ob es sich hier um eine legendenhafte Ausschmückung handelt, um das nach außen projizierte Ergebnis einer intensiven Selbstergründung oder ob sich das Ganze tatsächlich in etwa so zugetragen hat, wie die Überlieferung es darstellt. Wie dem auch sei, die Vier Ausfahrten vermitteln einige Grundlehren des Buddhismus auf sehr kraftvolle Weise und beleuchten zugleich die Anfänge der spirituellen Entwicklung des Buddha.

Die Geschichte erzählt, Siddhartha habe eines schönen Morgens seinen Wagenlenker angewiesen, zu einer Ausfahrt die Pferde einzuspannen: "Ich will mal sehen, was in der Welt so passiert und wie die Leute leben." Der Wagenlenker schüttelte den Kopf: "Ich glaube nicht, daß wir das dürfen, das kann mich meine Stelle kosten. Ihr wißt doch selbst, daß der König gesagt hat, ihr sollt nicht hinaus unters Volk gehen." Aber der junge Prinz bestand auf seinem Vorhaben: "Mach dir keine Sorgen. Ich übernehme die Verantwortung. Wenn der König etwas dagegen hat, soll er mir das selbst sagen. Komm, gehen wir." Und so trieben sie die Pferde an und waren auf und davon. Sie fuhren in den Ort hinaus, und Siddhartha sah, daß das Leben und Treiben dort eigentlich nicht anders war, als er erwartet hatte - bis sein Blick auf einen sehr alten Mann fiel.

Die überlieferten Texte beschreiben das Aussehen des alten Mannes recht anschaulich - er war schwach, mit welker Haut, krummem Rücken, und seine stachen Knochen hervor. Auf einen Stock gestützt taperte er den Weg entlang. Sein Bart war lang und weiß, seine Augen trüben. Das alles klingt für uns vielleicht ein bißchen dick aufgetragen, für indische Verhältnisse aber ist es das keineswegs. Auch heute noch sehen alte Leute dort - klimabedingt sowie auf Grund ihrer harten Lebensumstände - manchmal wirklich greisenhaft aus. Mit fünfzig oder sechzig Jahren können sie wie Hundertjährige wirken. Außerdem dürfen wir nicht vergessen, daß Schuddhodana seinen Sohn bisher angeblich von allen Schattenseiten des

Lebens ferngehalten hatte, und dazu gehörte natürlich auch das Alter. Als Siddhartha nun diesen alten Mann erblickte, zeigte er daher auf ihn und fragte: "Wer, eh, ... was ist das?"

Der Wagenlenker dachte wohl bei sich: "Nun ja, früher oder später wird er es ja doch erfahren", und antwortete: "Das ist ein alter Mann." - "Aber warum sieht er so aus? Wieso ist sein Rücken so krumm? Warum stehen die Knochen hervor? Und weshalb tränen seine Augen?" Der Wagenlenker war nicht besonders geübt darin, solchen Fragen auszuweichen, außer vielleicht bei Kindern. Er sagte bloß: "Nun, er ist eben alt." Doch Siddhartha gab sich damit nicht zufrieden: "Aber, wie ist er so geworden?" - "Das passiert ganz von allein", erklärte der Wagenlenker geduldig. "Man muß gar nichts dazu tun, um alt zu werden; man wird ganz von alleine alt. Das ist leider etwas ganz Natürliches. Jeder wird alt." Den jungen Prinzen schauderte: "Was? Jeder?" Der Wagenlenker erwiderte: "Ja, sicher, jeder." - "Ich etwa auch? Werde auch ich einmal so werden?" Der Wagenlenker nickte: "Euer Herr Vater, der König, wird so, die Königin, eure Frau Mutter, eure Gemahlin, ich und auch Ihr selbst - wir alle - werden einmal alt."

Es heißt, daß Siddhartha von dieser Mitteilung ähnlich getroffen wurde wie ein Elefant vom Donnerschlag. Vor Schreck brach er in kalten Schweiß aus. "Was nützt es dann, jung zu sein?", klagte er. "Was sollen all diese Vitalität und Kraft, wenn sie doch in Auszehrung und Gebrechlichkeit enden?" Das quälte sein Herz, und er sagte nur noch: "Mir reicht's für heute. Laß uns nach Hause fahren." Und während ihr Wagen klappernd zum Palast zurückfuhr, grübelte er über seine neuen Erkenntnisse nach.

So lautet also die Legende von der ersten Ausfahrt. Gleichgültig ob Siddhartha tatsächlich auf diese Weise zum ersten Mal einen alten Mann sah oder nicht, die tiefere Bedeutung des Geschehens kann man eigentlich gar nicht mißverstehen. Vielleicht hatte er sogar schon viele alte Menschen gesehen, ohne sie wirklich wahrzunehmen. An jenem Tag aber sah er den alten Menschen so, als ob es das erste Mal gewesen wäre. Das ist etwas ganz Natürliches, das geht uns allen so. Wir sehen etwas - vielleicht sogar jeden Tag, so wie wir die Sonne auf- und untergehen sehen. Irgendwie aber sehen wir es nicht wirklich, weil wir nicht gewahr sind und nicht darüber nachdenken. Wir sehen und sehen doch nicht. Wir sind blind. Man kann jahrelang in einem Altersheim arbeiten, ohne die Tatsache des Alters auch nur ein bißchen näher an sich heranzulassen. Wenn Sie nur ein wenig mehr Achtsamkeit und Klarheit entwickeln, werden Sie bemerken, daß Ihnen viele Dinge in einem ganz neuen Licht erscheinen, so als hätten Sie sie noch nie zuvor gesehen. Auf solche Weise erkannte nun auch Siddhartha zum ersten Mal in seinem Leben wirklich und in der Tiefe seines Herzens, daß es so etwas wie Alter gibt und daß auch seine eigene Jugend nur von kurzer Dauer sein würde.

Obwohl ihn diese Erkenntnis tief erschüttert hatte, fuhr er der Überlieferung nach ein paar Tage später erneut aus. Wieder begegnete ihm etwas,

das er noch nie gesehen hatte. Diesmal erblickte er einen kranken Mann am Wegrand, der an einem Fieberanfall oder etwas Ähnlichem litt und sich hin- und herwälzte, ohne daß sich jemand um ihn kümmerte. Wieder bat Siddhartha den Wagenlenker um eine Erklärung: "Sag, was ist mit diesem Mann los? Warum liegt er dort am Straßenrand? Warum zuckt er so? Warum zittert und fröstelt er? Warum rollt er so wild mit den Augen? Warum sieht sein Gesicht so schrecklich aus?" Und der Wagenlenker mußte ihm sagen: "Nun, er ist krank." Siddhartha, der sich bis dahin offenbar immer bester Gesundheit erfreut hatte, wollte wissen: "Passiert so etwas auch anderen Menschen? Wird es auch mir widerfahren?" Wieder war die Antwort des Wagenlenkers unmißverständlich: "Ja. Alle, Frauen wie Männer, können krank werden. Das kann jederzeit geschehen. In jedem Augenblick können wir unsere Kräfte und unsere Gesundheit einbüßen und krank werden." Das gab Siddhartha auf dem Heimweg zum Palast von neuem zu denken.

Dennoch machten sie ein paar Tage später eine weitere Ausfahrt. Diesmal begegneten sie vier Männern, die auf einer Bahre gemeinsam etwas trugen. Sie hatten die Stangen der Bahre auf die Schultern genommen. Auf dieser Tragbahre lag ein Mann, der in ein gelbes Tuch gehüllt war. Nur sein Gesicht war zu sehen. Irgendwie sah es ganz seltsam aus. Kein Muskel rührte sich. Es war ausdruckslos, wie aus Wachs, und die Augen waren geschlossen.

Einem solchen Anblick kann man in Indien tagtäglich begegnen. Ein indisches Begräbnis unterscheidet sich sehr von dem, was wir im Westen kennen. Wenn bei uns jemand stirbt, dann legen wir ihn in eine Kiste und räumen ihn verstohlen aus dem Weg, und damit hat es sich. So ähnlich wie Abfall, den niemand sehen will, werden Verstorbene stillschweigend entsorgt. Man schiebt sie in den Verbrennungsofen oder läßt sie in ein kleines Loch in den Boden, das man dann zudeckt. In Indien ist das anders. Dort werden Verstorbene im besten Zimmer des Hauses aufgebahrt, und alle Freunde und Verwandte kommen, um sie noch einmal zu sehen. Dann sagen sie: "Ja, ja, genau so sah er aus. Wie zu Lebzeiten. Ah, wie glücklich und friedlich er aussieht. Also, mach's gut, alter Freund." Sie vergießen ein paar Tränen und werfen Blumen auf den Leichnam. Vier starke Männer nehmen ihn auf die Schultern und tragen ihn durch die Straßen, wobei das Gesicht immer noch unbedeckt bleibt. Auf seinem Weg durch die Hitze wird der Leichnam ziemlich durchgeschüttelt. Eine große Menschenmenge folgt ihm, und die Leute am Wegrand schauen ihn an und sagen: "Ach, das ist ja der alte Soundso, ich wußte gar nicht, daß er gestorben ist."

Einen solchen Leichenzug sah nun auch Siddhartha, und er fragte den Wagenlenker: "Wie eigenartig! Warum tragen sie denn diesen Mann umher? Was soll das? Was hat er denn getan?" Auf seine gewohnt lakonische Weise erwiderte der Wagenlenker: "Nun, der Mann ist tot." Wieder dürfen wir nicht vergessen, daß Tod zu jenen Dingen gehörte, die man angeblich vor Siddhartha verborgen gehalten hatte, und wie zu erwarten, war er

nach dieser Erklärung um kein bißchen klüger: "Tot, was willst du damit sagen?" Erneut mußte der Wagenlenker ausführlicher werden: "Nun, wie Ihr seht, ist der Mann steif und leblos; er atmet nicht, er sieht nicht, er hört nicht, und er fühlt nicht. Er ist tot. Man trägt ihn zum Verbrennungsplatz. Dort wird man seinen Körper verbrennen. So macht man das, wenn jemand gestorben ist." Bei diesen Worten schnürte es Siddhartha die Kehle zu: "Passiert das allen? Kommt jeder dahin, zu diesem Tod, wie du es nennst? Werde ich etwa ebenfalls sterben?" Der Wagenlenker seufzte tief: "Ja, euer Vater, eure Mutter, eure Frau, euer Kind - sie alle müssen eines Tages sterben. Ich muß sterben, und Ihr müßt sterben. Wer geboren wird, muß sterben. Seit es die Welt gibt, wurden Millionen von Menschen geboren, und jeder von ihnen ist wieder gestorben. In der Zukunft werden bestimmt noch viele Millionen geboren werden, aber auch sie werden alle sterben. Niemand entgeht der eisigen Hand des Todes. Er herrscht über alles." Trauriger, nachdenklicher, ja gepeinigter als je zuvor, forderte Siddhartha seinen Wagenlenker auf, ihn wieder zum Palast zurückzubringen.

Diese drei Ausfahrten hatten ihn mit etwas konfrontiert, was wir heute vielleicht als ‚unausweichliche existentielle Situationen‘ bezeichnen würden, Tatsachen des Lebens, denen man nicht entgehen kann. Niemand will alt werden, doch können wir nichts dagegen tun. Wir wollen nicht krank werden, und doch passiert es. Wir wollen nicht sterben, aber - ob es uns gefällt oder nicht - es ist unausweichlich. Und so beginnen wir, uns zu fragen: "Wie bin ich nur in diese Lage geraten? Ich möchte ewig weiterleben, jung, stark und gesund sein, aber das wird nicht passieren. Wozu habe ich denn nur diesen starken Lebenswillen, wenn ich doch keine Chance habe, dem Tod zu entfliehen? Das ist rätselhaft. Aber warum wird man überhaupt vor dieses Rätsel gestellt? Weshalb dieses Mysterium? Ist Gott dafür verantwortlich? Ist es Schicksal? Ist es nur einfach so, wie es ist? Gibt es eine Erklärung oder gibt es keine?"

Siddhartha kämpfte noch immer mit diesen Grundfragen von Leben und Tod, als er auf seiner vierten Ausfahrt eine weitere Entdeckung machte. Diesmal sah er einen Mann, der die Haare geschoren hatte und nicht die übliche weiße Bekleidung trug, sondern eine gelbe Kutte. Ganz ruhig kam er die Straße entlang. Mit einer Bettelschale in den Händen ging er von Tür zu Tür. Irgend etwas an seinem besonnenen Gang fesselte Siddharthas Aufmerksamkeit, und er fragte seinen Wagenlenker: "Wer ist dieser Mann, der so ganz im Einklang mit sich selbst und der Welt zu sein scheint?" Der Wagenlenker antwortete: "Das ist jemand, der fortgegangen ist." - "Fortgegangen?", fragte Siddhartha, "Von wo fortgegangen?" - "Er hat die Welt hinter sich gelassen", erklärte der Wagenlenker, "er ist von seinem Zuhause und seiner Familie fortgegangen. Er hat das alles Weltliche aufgegeben, um sich nur noch der Wahrheitssuche zu widmen. Er sucht nach der Antwort auf die Rätsel des Daseins. Darum hat er alle Bindungen - alle familiären, gesellschaftlichen wie politischen Pflichten - aufgegeben. In diesem Sinne ist er fortgegangen."

Solchen Menschen begegnet man in Indien noch immer. Auch heute noch tragen sie gelbe Kutten. Man nennt diese Leute sadhus, was einfach ‚gute Menschen‘ bedeutet. Es gilt als sehr verdienstvoll, sie mit Almosen zu unterstützen. Man gibt ihnen zu essen, lädt sie nach Hause ein und verköstigt sie dort. Zweieinhalbtausend Jahre nach Siddharthas Lebzeiten funktioniert dieses alte System noch immer. Der Anblick eines solchen Menschen weckte nun in Siddhartha den Wunsch, selbst in die Hauslosigkeit aufzubrechen. Die letztlich unzumutbaren Beschränkungen des menschlichen Daseins hatten sich zu tief in sein Bewußtsein eingegraben, als daß er sie noch hätte leugnen oder als unbedeutend abtun können. Er konnte einfach nicht mehr weiterleben wie bisher. Natürlich kann man so tun, als ob es diese Dinge, die doch immer gegenwärtig sind, nicht gäbe. Siddhartha konnte und wollte das nicht. Denn er hatte auch gesehen, daß es einen Weg gab, um die Bedeutung des Ganzen zu ergründen. Nach reiflicher Überlegung kam er zu dem Schluß, daß er keine andere Wahl hatte, als selbst ein sadhu zu werden: Diese Fragen verlangten eine Antwort, und er konnte nicht eher ruhen, bis er diese Antwort gefunden hatte.

In der tiefen Stille einer Vollmondnacht nahm Siddhartha von seiner schlafenden Frau und ihrem gemeinsamen Kind Abschied. Er verließ die beiden nicht gerne, aber er konnte nicht anders. Er hatte niemanden in seine Pläne eingeweiht, nur seinen treuen Wagenlenker, der nun auch das Pferd für ihn sattelte. Ein letztes Mal verließ Siddhartha den Palast als Prinz. Die Geschichte erzählt, der Wagenlenker habe sich am Schwanz des Pferdes festgehalten und sei hinter ihm hergelaufen, bis sie an den Grenzfluß des schakja-Territoriums kamen. Dort schnitt sich Siddhartha den Bart und die langen herabfließenden schwarzen Haare ab. Genau zu diesem Zeitpunkt - die Morgendämmerung zog gerade auf - kam ein Bettler des Wegs. Siddhartha schlug ihm vor, miteinander die Kleider zu tauschen. So ausgefallen der Vorschlag auch sein mochte, dem Bettler gefiel er gut. Freudestrahlend über seine neuen, reich bestickten Gewänder, deren goldene und silberne Knöpfe und Schnallen im ersten Sonnenlicht funkelten, zog er weiter. Siddhartha verabschiedete sich von seinem getreuen Wagenlenker und seinem Pferd. Lange schaute er ihnen hinterher. Dann verschwand er allein im Dschungel.

Er begab sich auf die Suche nach Lehrern, von denen er sich erhoffte, sie hätten das grundlegende Rätsel des Lebens schon gelöst. Damals gab es in Indien wie auch heute noch viele Menschen, die die Wege zur Wahrheit erhellten. Er zog von einem Lehrer zum anderen, übte gemäß ihren Anweisungen und meisterte bald, was sie ihn lehren konnten. Aber das war ihm nicht genug. So gut und tiefgründig ihre Lehren auch sein mochten, wußte er doch, daß es noch etwas gab, das über all ihre Erkenntnisse, die er nun auch selbst erfahren hatte, hinausging. Zwar konnte er dieses Etwas selbst noch nicht benennen. Er wußte nicht einmal, was es eigentlich war. Aber er mußte es finden, er mußte es wissen. Er mußte seine Suche fortsetzen.

Dankbar nahm er an, was die Lehrer ihm vermittelten, doch trieb es ihn weiter. Er unterzog sich äußerst strengen asketischen Übungen. Noch immer ist so etwas in Indien weit verbreitet. Dem liegt eine einfache Überzeugung zu Grunde: Je dünner gewissermaßen die fleischliche Hülle wird, desto durchlässiger wird sie für das Licht des Geistes. Jahrelang kasteite Siddhartha seinen Körper, und es gab niemanden in Indien, der ihn darin übertraf. Es heißt, der Ruhm seiner Selbstkasteiung hallte weithin durch die Lande, wie der Klang einer großen im Himmelsgewölbe hängenden Glocke. Allmählich scharte sich eine Gruppe von Anhängern um ihn. Doch dann geschah etwas, das ihn vor die Frage stellte, ob er nicht vielleicht große Fortschritte in die falsche Richtung gemacht habe. Eines Tages wurde er vor Schwäche ohnmächtig und stürzte in einen Fluß. Er war zu schwach, um allein aufzustehen und sich zu retten, aber glücklicherweise kam ihm jemand zu Hilfe. Als er sich erholt hatte, sagte er sich: "Das ist doch Unsinn. Diese ganze Askese hat mich der Wahrheit kein Stück näher gebracht. Ich habe meine Zeit verschwendet. Das war ein großer Irrtum."

So begann der berühmte Asket Siddhartha wieder regelmäßig zu essen. Seine fünf Schüler fanden das alles andere als beeindruckend - genau genommen waren sie eher Bewunderer oder Fans als wirkliche Schüler. Sie hatten ihm die Anstrengung überlassen und sich gleichsam an seinen Rockzipfel gehängt, weil sie darauf vertrauten, daß seine Errungenschaften schon irgendwie auf sie abfärben würden. Sollte er eines Tages durch die Kraft seiner Askese das Ziel erreichen, dann wären sie die ersten, die davon profitieren würden. Um so größer war nun ihre Enttäuschung, als er sich entschloß, dem Körper wieder die nötige Nahrung zuzuführen. "Er gibt auf", sprachen sie untereinander, "er kehrt wieder zum weltlichen Luxus zurück. Wir haben uns in ihm getäuscht." Angewidert verließen sie ihn. Wieder war Siddhartha allein.

Auf diese Weise kam er, sechs Jahre nach seinem Aufbruch aus dem Palast, an den Ort, der sich als Ziel seiner Suche herausstellen sollte. An einem Fluß in der Nähe des Dorfes Uruvela im heutigen Staat Bihar lag ein kleiner Wald mit schönen Bäumen. Heute ist dieser Ort als Bodh-Gaya bekannt. Er schien geradezu ideal, um sich dort niederzulassen und zu meditieren. Das tat Siddhartha auch. Er saß im Schatten eines Baumes, ein leichter Wind ging, und da erinnerte er sich plötzlich an etwas, das ihm den Weg zu weisen schien. Ihm kam jenes Erlebnis ins Gedächtnis, das er vor dreißig Jahren als Kind gehabt hatte. Damals hatte er, während sein Vater das Ritual der ersten Pflügung vollzog, unter einem Rosenapfelbaum gesessen. Ganz behutsam fühlte er sich nun wieder in jenen gesammelten Zustand der Vertiefung hinein. Er versuchte nicht, etwas herbeizuzwingen, sondern erlaubte dieser Erfahrung einfach aufzusteigen und ließ dabei zugleich all das los, was ihr Aufsteigen behinderte. Während er so dort saß, brachte ihm die Frau eines Kuhhirten aus dem nächsten Dorf ein wenig Milchreis, den er zu sich nahm. Das gab ihm wieder neue Kraft. Auch ein Grasschneider besuchte ihn und gab ihm einen Armvoll kuscha-Gras, aus dem er sich einen bequemeren Sitz bereitete. Dann sammelte er sich erneut und gab sich ganz in die Erfahrung der Meditation hinein. Tiefer

und tiefer tauchte er in eine andere Erfahrungswelt ein und durchlief immer höhere Ebenen überbewußter Zustände.

Wie lange er dort saß, wissen wir nicht. Vielleicht waren es einige Tage, vielleicht sogar Wochen und Monate. Wir wissen nur, daß er in der Vollmondnacht des Monats vesakha die Lösung jenes Problems fand, das ihn seit seinen ‚Vier Ausfahrten‘ nie mehr losgelassen hatte. Jetzt hatte er die Lösung nicht nur gefunden, sondern er verstand sie auch, drang tief in sie ein, wurde eins mit ihr und verwirklichte sie ganz und gar. Vollständige Klarheit stieg in ihm auf. Er war erleuchtet.

Manche frühen Texte versuchen, uns eine Vorstellung vom Inhalt dieses Erlebnisses zu vermitteln, aber das ist keine leichte Aufgabe. Erleuchtung ist ihrem Wesen nach unbeschreiblich. Sie ist nichts, wofür der Verstand Worte finden kann. Zunächst einmal können wir wohl sagen, daß es sich um eine Verfassung reinen, klaren und strahlenden Bewußtseins handelt. Diese Aussage wird manchmal dahingehend ergänzt, daß es in diesem Zustand reinen Gewahrseins keinen emotionalen Unterschied mehr zwischen sich selbst und anderen gibt. Die uns vertraute Erfahrung einer Innenwelt, die von der Außenwelt getrennt ist und ihr gegenübersteht, ist vollständig transzendierte. Es bleibt nur stetes, reines, homogenes Gewahrsein, das sich in alle Richtungen frei ausdehnt. Dies ist zugleich ein Gewahrsein der Welt, wie sie wirklich ist. Das heißt, die Dinge werden nicht als Objekte erfahren, sondern in einer Weise, welche die Dualität von Subjekt und Objekt transzendierte. Deshalb nennt man dieses reine, klare Gewahrsein auch Gewahrsein der Realität. Es ist ein Zustand des Wissens - aber nicht von Wissen in der üblichen Bedeutung eines bloßen Ansammelns von Meinungen über die Welt -, sondern ein Wissen, das die Welt selbst unmittelbar und wahrheitsgemäß sieht, ohne daß dieses Sehen von einem gewissermaßen unabhängig existierenden Subjekt vermittelt würde. Es handelt sich um eine spirituelle Vision oder Schauung - eine transzendente Schauung -, die frei von allen Täuschungen ist, frei von irrtümlichen Annahmen oder falschen, verdrehten Denkweisen, ohne jede Vagheit und Unklarheit und jenseits aller geistiger Konditionierung und jeden Vorurteils.

Aber das ist keineswegs schon alles. Wir können Erleuchtung nicht nur als umfassende Illumination, transzendentes Gewahrsein oder auch als Weisheit bezeichnen. Sie ist ebenso sehr ein Verströmen tiefer Liebe und mitfühlenden Erbarmens mit allen Lebewesen. Erleuchtung wird als das höchste Glück und zugleich als vollkommene Befreiung beschrieben - als die Glückseligkeit der Befreiung von allen subjektiven Mängeln und Beschränkungen der bedingten Existenz. Verbunden mit dieser ekstatischen Freiheit ist ein unermüdliches Aufsprudeln von Energie, absoluter Spontaneität und ununterbrochener Kreativität. Kein einziger dieser Erleuchtungsaspekte existiert und wirkt für sich allein. Aus diesem Grund läßt sich die tatsächliche Erfahrung letztlich überhaupt nicht beschreiben. Nur indem man über den Dharma - und damit über die Lehre und das lebendige Vorbild des Buddha - selbst reflektiert sowie durch tiefgehende Kommunikationserlebnisse mit spirituellen Freunden und vor allem durch Meditation

kann man andeutungsweise erahnen, was die Erleuchtung eines Buddha ausmacht.

Den Berichten der Überlieferung zufolge entfaltete sich die Erleuchtungserfahrung des Buddha allmählich im Verlauf der Vollmondnacht des vesakha-Monats. Eine Schilderung beschreibt, wie der Buddha während der ersten Nachtwache in die Vergangenheit - den "dunklen Abgrund der vergangenen Zeit" (20) - zurückblickte. Über Millionen Jahre der Evolution schaute er auf die gesamte Menschheitsgeschichte zurück. Es heißt, er habe alle seine früheren Leben vergegenwärtigt und gesehen, was er damals getan hatte und zu welchen Folgen seine Taten geführt hatten. Er durchschaute die Bedingungen, die er geschaffen hatte und die Ergebnisse, die daraus entstanden waren. Und er sah, daß er das alles nun abgeschlossen und zu Ende gebracht hatte. Er hatte den gesamten Lauf bedingter Existenz vollständig transzendiert.

Dann, während der zweiten Nachtwache, blickte er sozusagen um sich und erschaute das ganze Universum. Er sah Wesen aller Art - Menschen, Tiere und auch Wesen in höheren Welten. Er erkannte, wie ein jedes von ihnen entstanden war, was gemäß seinen Taten aus ihm geworden war und was es jetzt war. Anders gesagt erkannte er, wie die Wesen gemäß ihrem Karma wiedergeboren werden. Ihm wurde auch klar, daß dies für jede Ebene der weltlichen Existenz gilt, von den tiefsten Höllengründen bis in die höchsten Göttersphären hinein.

Während der dritten Nachtwache richtete er schließlich seinen Geist auf die Zerstörung der asravas - wörtlich ‚giftige Ströme‘ oder ‚Neigungen‘. In diesem Zusammenhang ist mit den asravas der natürliche und tief verwurzelte Hang des Geistes gemeint, einer bedingten Existenz zuzustreben, statt dem, was nicht bedingt ist. Sie bestehen in seinem Hang zum letztlich Nicht-Wahren statt zum Wahren. Man unterscheidet drei asravas: die Neigung oder den Hang des Geistes zu sinnlicher Erfahrung; den Drang, eine für sich existierende, ich-hafte Persönlichkeit sein zu wollen und die Neigung zu spiritueller Verblendung im Sinne des Nicht-Wahrhabens der Realität. So richtete der Buddha seinen durch Konzentration vollkommen geläuterten Geist auf die Zerstörung der asravas. Am Morgen, als die Sonne gerade aufging, wußte er, daß er die asravas ganz und gar vernichtet hatte. Er hatte Erleuchtung erlangt. Aus Siddhartha Gautama war der Buddha geworden.

Der Sieg des Buddha

Kapitel 3

Die höchsten Werte im Leben eines Buddhisten werden von drei großen Idealen verkörpert. Das erste ist das Ideal der Erleuchtung, das Ideal eines zur Vollkommenheit entwickelten Menschen. Das zweite ist das Ideal des Wegs zur Erleuchtung; es umfaßt sämtliche Grundsätze, Übungen und Lehren, die dem einzelnen in seinem Streben nach spiritueller Vervollkommnung weiterhelfen. Drittens schließlich gibt es das Ideal der spirituellen Gemeinschaft; das sind all jene Menschen, die dem Weg folgen, der zur Erleuchtung führt. Sie geben sich gegenseitig Zuspruch und Ansporn, Hilfe und Inspiration. In der traditionellen Sprache des Buddhismus heißen diese drei Ideale Buddha, Dharma (P. Dhamma) und Sangha.

Der Buddha verkörpert somit das Ideal der Erleuchtung. Das Wort ‚Buddha‘ bedeutet ‚der Erleuchtete‘, ‚der Erwachte‘ oder auch vollkommene Menschlichkeit. Der Dharma - die vom Buddha erkannte Wahrheit, seine Lehre oder Unterweisung - steht für den Weg zur Erleuchtung. Der Sangha umfaßt all die Menschen, die dem Weg folgen, die Lehre studieren und üben, und bezeichnet so die spirituelle Gemeinschaft.

Die buddhistische Überlieferung kennt diese drei Ideale als die ‚Drei Juwelen‘. Außerdem nennt man sie auch die ‚Drei Zufluchten‘, die ‚Drei Kleinode‘ oder - in der chinesischen Überlieferung - die ‚Drei Schätze‘. Zusammen genommen bilden sie die höchsten Werte und Ideale des Buddhismus. In allen Ländern, in denen der Buddhismus im Lauf der Jahrhunderte Verbreitung fand, und in dem ganzen Formenreichtum, den er dabei entwickelte, geht es immer um das eine oder andere dieser Drei Juwelen oder auch um alle drei zusammen. Was nicht mit Buddha, Dharma oder Sangha verbunden ist, hat eigentlich auch nichts mit Buddhismus zu tun.

Ähnlich wie andere spirituelle Überlieferungen hat auch der Buddhismus zwei Seiten: eine eher ‚volkstümliche‘, im Sinne einfacher täglicher Übungen und religiöser Pflichten, und eine eher ‚philosophische‘, die bestrebt ist, die Lehre in ihrer ganzen Tiefe zu ergründen. Zum volkstümlichen Aspekt gehören beispielsweise die Feier- und Gedenktage. Ein Blick auf den buddhistischen Kalender zeigt ziemlich viele verschiedenartige Feste. Dabei gibt es zwar manche Unterschiede zwischen den einzelnen Regionen der buddhistischen Welt, doch werden die wichtigsten Feste von allen Buddhisten überall in der Welt gefeiert. Die drei bedeutendsten Feste gelten natürlich den Drei Juwelen.

Im allgemeinen betrachtet man Juwelen als die wertvollsten materiellen Dinge. Entsprechend gelten Buddha, Dharma und Sangha als die höchsten nicht-materiellen Werte. Weil sie so kostbar sind, freut man sich, wenn man sie besitzt; sie geben dem Leben Sinn und Richtung und bieten dem einzelnen Orientierung in allen Belangen seines Lebens.

Es ist allerdings nicht so leicht, sich ständig zu freuen oder auch nur seines Glücks jederzeit bewußt zu sein. Deshalb hat die buddhistische Überlieferung drei Vollmondtage ausgewählt, um die Drei Juwelen zu feiern und so an ihren Wert zu erinnern. Wie wir im letzten Kapitel schon gesehen haben, feiert man am Vollmondtag im April/Mai das Buddha-Juwel. Der Vollmondtag im Juni/Juli ist dem Dharma-Juwel und der Vollmondtag im November dem Sangha-Juwel gewidmet.

Es ist übrigens kein Zufall, daß diese Feste auf Vollmondtage fallen. Damit wird daran erinnert, daß wir auf ein harmonisches Verhältnis zwischen uns selbst und der Natur bedacht sein sollen. So weit wir auch auf dem Pfad der ‚höheren Evolution‘ voranschreiten mögen, die Verbindung mit den wiederkehrenden Rhythmen der ‚niederen Evolution‘ dürfen wir doch nicht verlieren.

Der Feiertag für den Buddha ist nicht nur als vesakh (oder vaischakha) bekannt, sondern - in Indien - auch als Buddha-jayanti. Jayanti geht auf das Wort jaya zurück, was ‚Sieg‘ heißt. Buddha-jayanti bedeutet deshalb, den ‚Sieg des Buddha‘ zu feiern. Nur - inwiefern ist die Erleuchtung des Buddha ein Sieg? Das Wort ‚siegen‘ legt gewöhnlich nahe, daß man über jemanden oder über etwas siegt. Wer oder was könnte das im Fall des Buddha gewesen sein? Die Antwort ist einfach: Der Buddha überwand Mara, den ‚Bösen‘, und nachdem er Mara besiegt hatte, erlangte er Erleuchtung. In gewisser Hinsicht war sein Sieg über Mara, der sogenannte maravijaya, zugleich sein Durchbruch zur Erleuchtung.

Möglicherweise sind Ihnen schon Beschreibungen von diesem Sieg über Mara untergekommen. Vielleicht haben Sie auch ein Bild der Szene gesehen. Die buddhistische Kunst zeigt den Noch-nicht-Buddha, wie er auf einer Streu kuschas-Gras unter den ausladenden Ästen des ficus religiosus oder heiligen Feigenbaums sitzt - unter jenem Baum, den man zu seinen Ehren später bodhi-Baum oder ‚Baum der Erleuchtung‘ nannte. Tausende furchterregender Wesen, die allesamt gräßlich mißgestaltet und entstellt sind, umringen ihn von allen Seiten. Einige schwingen riesige Knüppel über dem Kopf, andere speien Feuer, und wieder andere sind gerade dabei, mächtige Felsbrocken, ja sogar ganze Berge auf ihn zu schleudern, die sie aus der Erdtiefe herausgerissen haben; noch andere schießen Pfeile auf ihn ab. Das sind Maras Heerscharen. Mara selbst steht ein wenig abseits und befehligt den Angriff seiner schrecklichen Streitmacht. Der Buddha aber nimmt von all dem überhaupt keine Notiz. Eine Aura warmen, goldenen Lichts umgibt ihn, und alle Geschosse, die diese Aura berühren, verwandeln sich in Blumen und fallen dem Buddha zu Füßen, so als würden sie ihn unwillentlich verehren. Der Buddha verweilt ganz ungerührt in seiner Meditation. Er läßt sich nicht einmal dadurch ablenken, daß Mara seine drei Töchter herbeiruft und auffordert, sehr verführerische Tänze aufzuführen. Schließlich muß Mara sich geschlagen geben. Sein Heer rückt ab, und seine Töchter ziehen sich verstört zurück. Der Buddha sitzt wieder allein unter dem Bodhibaum auf dem Kissen aus kuschas-Gras und meditiert. Und indem er so dort sitzt, erlangt er Erleuchtung.

So verlief in etwa diese berühmte Episode. (21) Und genau wie andere Ereignisse im Leben des Buddha, kann man auch sie mißverstehen. Wir mögen wohl erkennen, daß sie symbolisch gemeint ist, doch wissen wir vielleicht nicht, daß diese Geschichte vom Sieg über Mara, vom mara-vijaya, keineswegs die einzige Begebenheit dieser Art ist und vor allem daß es auch nicht der einzige Sieg war, den der Buddha errungen hat.

Der mara-vijaya ist vielmehr der Höhepunkt einer ganzen Reihe von Siegen. Und das ist eigentlich gar nicht anders zu erwarten. Denn es ist geradezu typisch für das spirituelle Leben, daß man vollkommene Weisheit oder grenzenlos mitfühlendes Erbarmen nicht von heute auf morgen entwickelt. Genausowenig entwickelt man die unerschöpfliche Kraft und den Heldenmut, die nötig sind, um Mara mitsamt seinen Heerscharen zu schlagen, über Nacht. Spirituelle Qualitäten sprießen nicht plötzlich hervor, sondern wachsen allmählich. Der Buddha selbst sagt im Dhammapada:

Wenn tropfenweise Wasser fällt,
füllt sich der ganze Wasserkrug.
Und wenn er's Gute langsam häuft,
der Weise sich mit Gutem füllt. (22)

Vor dem großem Sieg des Buddha wird es manch kleineren Sieg gegeben haben, sonst wäre der große Sieg kaum möglich gewesen. Mit einigen dieser ‚kleineren‘ Siege werden wir uns jetzt befassen. Dabei greifen wir verschiedene Episoden auf, die wir schon im letzten Kapitel beschrieben haben. Diesmal aber beleuchten wir sie als Siege. Als ‚klein‘ erscheinen sie allerdings nur, wenn man sie mit dem großen Sieg über Mara vergleicht. Für sich betrachtet, ist jeder dieser bescheideneren Siege selbst von einer Größe, die wir uns vielleicht nur schwer ausmalen können.

Der - soweit wir wissen - erste Sieg des Buddha wird gewöhnlich als sein ‚Aufbruch‘ vom häuslichen Leben in die Hauslosigkeit beschrieben. Dieses Ereignis als einen Sieg zu betrachten, mag ungewöhnlich erscheinen, aber genau das war es. Stellen Sie sich einmal vor, Sie selbst wären Sohn oder Tochter reicher Eltern in einer hohen sozialen Stellung mit dem entsprechenden Prestige. Stellen Sie sich vor, Sie seien jung, gesund und sähen gut aus. Außerdem seien Sie glücklich verheiratet und hätten vielleicht ein Kind. Hätten Sie es dann leicht gefunden, das alles aufzugeben? Wären Sie dazu fähig gewesen, für etwas ‚aufzubrechen‘, das Sie noch nicht einmal kennen, um der ‚Wahrheit‘ willen oder um etwas ‚Höheres‘ zu finden, etwas jenseits von allem, was Sie bisher erlebt oder sich vorgestellt haben? Genau das ist es, was Siddhartha, der spätere Buddha, tat.

Es gibt verschiedene Schilderungen, die von seinem Aufbruch berichten, von denen manche sehr bildhaft und romantisierend sind. Da wird etwa geschildert, wie Siddhartha einen Vorhang in den Gemächern seines Palastes anhob, um einen letzten, innigen Blick auf seine friedlich schlafende

Frau und seinen kleinen Sohn zu werfen. Wir erfahren, wie die Götter der verschiedenen Himmel leise die Tore öffneten, so daß er fortgehen konnte, ohne gesehen oder gehört zu werden. Und wir lesen, daß diese Götter ihre Handflächen unter die Hufe seines Pferdes hielten, damit ja kein Geräusch entstände. Die älteste Schilderung ist demgegenüber äußerst schlicht. Als der schon hoch betagte Buddha einmal aus seinem Leben erzählte, sagte er bloß dies zu seinen Schülern:

Und nach einiger Zeit, als ich noch jung und dunkelhaarig war, in der ersten Jugendkraft, ließ ich mir gegen den Willen meiner weinenden Eltern Haar und Bart scheren, zog ein gelbes Gewand an und ging aus dem Hause in die Heimatlosigkeit. (23)

Es spielt keine Rolle, ob die Beschreibung des Aufbruchs ausgeschmückt oder schlicht ist. Das tatsächliche Geschehen wird hinreichend deutlich: Der zukünftige Buddha verließ sein Zuhause. Er verließ seine Familie, das heißt, er verließ die Gesellschaft und die soziale Gruppe, die ihn geprägt und sein Erleben, Denken und Handeln bis in Einzelheiten hinein bestimmt hatten.

Inwiefern aber war das ein Sieg? Worüber hatte er gesiegt? Es war ein Sieg über die ‚Familie‘ oder vielmehr die Gruppe schlechthin, wie sie zunächst von seinen Eltern vertreten wurde. Wie der Buddha selbst sagte, brach er "gegen den Willen" seiner weinenden Eltern auf.

Auch in einem noch weiter gefaßten Sinn war es ein Sieg. Siddhartha hatte sein eigenes Anhaften an der Zugehörigkeit zu einer Gruppe überwunden. Ganz bestimmt fiel es ihm nicht leicht, seine Familie zu verlassen. Bis er aufzubrechen vermochte, mußte er lange innere Kämpfe ausfechten. Schließlich aber konnte er sich von seiner Gruppenzugehörigkeit befreien. Das hieß aber nicht, daß er die ‚Gruppe‘ nur körperlich verließ. Es bedeutete auch, daß er die damit verbundenen Gruppeneinstellungen und -konditionierungen überwand, daß er die Initiative ergriff und das tat, was er selbst tun wollte. Es hieß, selbständig zu denken und alles am eigenen Leib zu erfahren. Er lebte von nun an sein eigenes Leben und war ein wirkliches Individuum geworden. Insofern ist der ‚Aufbruch‘ aus dem häuslichen Leben ein Sieg über die ‚verinnerlichte‘ Identifikation mit einer Gruppe.

Nachdem Siddhartha in die Hauslosigkeit aufgebrochen war, suchte er zwei berühmte spirituelle Lehrer auf. Beide waren offenbar gute, edel gesinnte Männer, die ihn alles lehrten, was sie selber wußten und für die höchste Wahrheit hielten. Siddhartha war ein sehr guter Schüler, der eine leichte Auffassungsgabe hatte. Was immer sie ihm beibrachten, setzte er in eigene Erfahrung um, und bald schon war er ihnen ebenbürtig. Als sie das sahen, boten sie ihm an, sich mit ihnen die Führung ihrer Gemeinschaften zu teilen. Doch Siddhartha schlug ihre Angebote aus, verließ sie und wanderte wieder alleine weiter.

Auch das war ein Sieg, und zwar ein Sieg über spirituelle Selbstzufriedenheit und spirituellen Ehrgeiz. Alles, was seine Lehrer ihm an Unterweisungen geben konnten, hatte Siddhartha in eigene Erfahrung umgesetzt. Doch wußte er, daß es ‚darüber hinaus‘ noch etwas anderes gab, etwas Höheres, das er noch nicht erkannt hatte - das er aber erkennen wollte. Seine Lehrer mochten es wohl anders sehen, ihm selbst hingegen war klar, daß er noch nicht erleuchtet war. Er gab sich nicht mit einer beschränkten spirituellen Erfahrung zufrieden, auch wenn es sich dabei um das Erleben einer nach gewöhnlichen Maßstäben sehr hohen Bewußtseinssebene handeln mochte. Es war aber nicht die höchste Stufe, und das wußte er. In diesem Sinn überwand er spirituelle Selbstzufriedenheit. Zudem hatten ihm seine Lehrer sogar angeboten, die Leitung ihrer jeweiligen Gemeinschaft mit ihnen zu teilen. Welche Chance für einen jungen Mann! Auch das lehnte Siddhartha ab. Ihm lag nichts an einer Führungsposition. Ihm ging es um Wahrheit, um Erleuchtung. Auf diese Weise besiegte er spirituellen Ehrgeiz.

Es ist sehr aufschlußreich, daß Siddhartha spirituelle Selbstzufriedenheit und spirituellen Ehrgeiz gleichzeitig überwand. In der Tat sind beide eng miteinander verbunden. Wer in spiritueller Hinsicht ehrgeizig ist, das heißt, nach einer spirituellen Führungsposition strebt, ist voraussichtlich auch für spirituelle Selbstzufriedenheit anfällig. Und umgekehrt: Wer in spiritueller Hinsicht selbstzufrieden ist, wird wahrscheinlich nach einer spirituellen Führungsposition streben, um dadurch seinen Mangel an echtem spirituellen Einsatz zu kompensieren.

Siddhartha, der damit bei seiner Suche wieder ganz auf sich gestellt war, entschied sich, in der Waldeinsamkeit weitab von menschlichen Siedlungen zu leben. Er suchte Gegenden auf, die selbst Menschen, die sich ganz dem spirituellen Leben verschrieben hatten, unwirtlich und unheimlich fanden: Plätze, die wir vielleicht ‚Spukorte‘ nennen würden und von denen der Volksmund sagte, daß dort Geister und Gespenster hausten - Orte also, wo sehr leicht Furcht und Schrecken aufkommen. Auch Siddhartha erlebte solche Gefühle des Grauens, der Angst und des Schreckens. Was aber tat er in solchen Fällen? Wenn beispielsweise beim Auf- und Abgehen Furcht und Schrecken in ihm aufstiegen, dann ging er einfach solange weiter, bis diese Gefühle überwunden waren. Weder rannte er weg, noch versuchte er, ihnen auszuweichen. Und genauso verhielt er sich, wenn derartige Gefühle beim Sitzen oder Liegen aufkamen: Er betrachtete sie und überwand sie. Auf diese Weise besiegte er die Furcht.

Natürlich erleben auch heute viele Menschen - ganz besonders, wenn sie allein sind - Gefühle von Angst und Schrecken, Furcht und Grauen oder zumindest eine gewisse Ängstlichkeit. Doch wo und wie auch immer solche Gefühle in uns aufsteigen mögen, wir müssen uns ihnen stellen. Weder im wörtlichen noch im übertragenen Sinn sollten wir vor ihnen weglaufen. Wer sich diesen Gefühlen stellt, wird sie schließlich überwinden, so wie auch Siddhartha sie überwand.

Er hatte damit zwar seine Furcht besiegt, Erleuchtung hatte er aber noch immer nicht erlangt. Nun begann er, sich den schon erwähnten extremen Selbstkasteiungen zu unterziehen. Die buddhistischen Schriften geben über die verschiedenen Qualen, die er sich zumutete, detailliert Auskunft. Für uns genügt seine eigene Aussage aus späterer Zeit, daß sich nie zuvor ein Mensch solch außerordentlichen Kasteiungen unterzogen hatte. Er wäre sogar beinahe daran gestorben. Doch immerhin gab es eine Art Entschädigung: Er wurde berühmt. Damals glaubte man nämlich, durch Selbstkasteiung könne man Erleuchtung erlangen - je extremer, um so wirksamer. Im letzten Kapitel haben wir von den fünf Schülern gehört, die bei ihm bleiben wollten, bis er eines Tages die Frucht seiner Selbstkasteiung erntete.

Doch auf diese Art wurde Siddhartha nicht erleuchtet. Wie es scheint, blieb er von Erleuchtung so weit entfernt wie eh und je. Deshalb gab er die Selbstkasteiung, nachdem er sie immerhin jahrelang praktiziert hatte, auf und nahm zum Entsetzen seiner Schüler wieder feste Nahrung zu sich. Daraufhin verließen sie ihn. In ihren Augen war er ein Schwächling, der sich wieder seinem alten Luxusleben zugewandt hatte. Wieder war Siddhartha allein.

Auf den ersten Blick mag das als eine Niederlage erscheinen; in Wahrheit aber war es ein großer Sieg. An diesem Punkt überwand Siddhartha nämlich die allzu menschliche Neigung, nicht zugeben zu wollen, daß man sich geirrt hat, daß man einem falschen Weg gefolgt war und nun zurückgehen muß, um wieder von vorne anzufangen. Wenn wir erst einmal viel Energie aufgewendet haben - von Zeit, Geld und all den anderen Dingen ganz zu schweigen -, fällt es uns nicht leicht zuzugeben, daß die ganze Anstrengung in gewisser Weise umsonst war. Nicht einmal uns selbst gegenüber wollen wir so etwas eingestehen. Siddhartha aber machte das nichts aus. Es kümmerte ihn nicht, seine Schüler zu verlieren, und es störte ihn auch nicht, wieder allein zu sein. Es wäre ihm vergleichsweise leicht gefallen, sich weiter zu kasteien, noch berühmter zu werden und immer mehr Schüler um sich zu scharen. Statt dessen aber gestand er sich ein, daß er sich geirrt hatte und führte seine Suche fort.

Zuletzt führte ihn sein Weg an den Fuß des Bodhibaums. Wie wir schon gehört haben, setzte er sich dort nieder und wurde von Mara und seiner Streitmacht angegriffen.

Wer oder was aber ist Mara? Ich habe schon erwähnt, wie der Sieg über Mara in der buddhistischen Kunst dargestellt wird. Nun aber möchte ich etwas näher darauf eingehen, was Mara denn bedeutet - auch wenn die Symbolik, die wir in den Darstellungen finden, eigentlich für sich selbst spricht. Denn wer nicht begreift, wofür er steht, kann den tieferen Sinn des mara-vijaya, also des Siegs des Buddha über Mara, nicht wirklich verstehen.

Das Wort mara bedeutet ‚töten‘, ‚zerstören‘, ‚Tod und Verderben bringen‘. Mara verkörpert demnach das Prinzip der Zerstörung, und als solches wird es manchmal in personifizierter Gestalt dargestellt, so daß es in den buddhistischen Schriften nicht weniger als vier Maras gibt. Es sind dies (in Pali) maccu-mara, khandha-mara, kilesa-mara und devaputta-mara. Auf jeden dieser Maras werden wir nun eingehen.

Zunächst betrachten wir maccu-mara: Dieser Mara bedeutet einfach Tod oder Zerstörung. Der Tod kommt natürlich meistens ungebeten. Manchmal sind die Menschen wirklich überrascht, wenn er da ist, obwohl sie doch eigentlich wissen müßten, daß es irgendwann soweit ist. Weil der Tod so wenig willkommen ist, hält man ihn meist für ein Übel. Aber eigentlich ist er weder gut noch schlecht: Er gehört einfach zu den Grundtatsachen des Daseins und muß als solche anerkannt werden. Genau das verkörpert maccu-mara.

Zweitens - nun wird es etwas metaphysischer - gibt es khandha-mara. Dieser Mara ist eine Art erweiterter maccu-mara. Er erinnert daran, daß Tod nichts Abstraktes oder nicht nur ein Wort ist. Es geht um eine konkrete Wirklichkeit. Tod bedeutet, daß es da Dinge und Lebewesen gibt, die sterben oder zerstört werden. Und diese sterbenden beziehungsweise vergehenden Dinge und Lebewesen bilden gewissermaßen gemeinsam eine Welt. Anders gesagt: Es gibt eine Welt, die der Macht des Todes unterliegt. Das ist die Welt der khandhas (Skt. skandhas) oder ‚Daseinsgruppen‘, wie das Wort oft übersetzt wird. Es gibt fünf solche khandhas oder skandhas: Körperlichkeit (rupa), Gefühlsempfindung (vedana), Wahrnehmung (P. sañña, Skt. samjña), Willensregungen (P. sankhara, Skt. samskara) und Bewußtsein (P. viññana, Skt. vijñana). Diese fünf khandhas sind ziemlich bekannt - wenn man sich ein wenig mit Buddhismus befaßt hat, wird man sie wahrscheinlich kennen. Zusammen genommen machen die khandhas die ganze bedingte Existenz aus, das weltliche Dasein, die ‚relative Wirklichkeit‘ oder - mit dem überlieferten Begriff - den Samsara. Das ist es, was khandha-mara verkörpert.

Drittens gibt es kilesa-mara. Der Stamm des Wortes kilesa (Skt. klesha) bedeutet ‚anhaften‘ oder ‚an etwas kleben‘ und ist mit dem Wort für ‚Schleim‘ verwandt. Kilesa bedeutet ‚Fleck‘, ‚Beschmutzung‘ oder ‚Unreinheit‘. In einem moralischen Sinn ist damit ‚Verderbtheit‘, ‚Gier‘ oder ‚Leidenschaft‘ gemeint. Ganz allgemein ausgedrückt entspricht kilesa dem, was man auch ‚schädliche Geistesverfassungen‘ (P. akusala-citta oder akusala-cittani) nennt. Die fünf wichtigsten kilesas oder ‚Befleckungen‘, wie sie im Deutschen gewöhnlich heißen, sind Verlangen, Abneigung, Unwissenheit, Dünkel und Zerstreutheit. Die ersten drei - Verlangen, Abneigung und Unwissenheit - entsprechen den drei ‚Wurzeln des Schädlichen‘ oder akusala-mulas. Im Zentrum des tibetischen Lebensrads werden sie durch die Bilder des Hahns, der Schlange und des Schweins verkörpert, die miteinander das Rad in seiner ständigen Drehung halten. Wir können diesen Sachverhalt auch so ausdrücken: Weil diese drei kilesas unseren Geist beherrschen, werden wir in der Welt der bedingten E-

xistenz, dem Samsara, wiedergeboren. Damit aber befinden wir uns in jener Welt, die der Macht des Todes unterworfen ist. Das ist mit kilesa-mara gemeint.

Schließlich gibt es noch devaputta-mara. Deva bedeutet ‚Gott‘ - allerdings nicht ‚Schöpfergott‘ - und putta ‚Sohn‘. Ein devaputta ist demnach der ‚Sohn eines Gottes‘, also ebenfalls ein Gott - so, wie ein Menschensohn ein Mensch ist. Devaputta-mara ist Mara in Gestalt eines tatsächlich existierenden Wesens, einer wirklichen Person. Dieser ist es, der in der Episode vom Sieg des Buddha über Mara auftritt. Manchmal wird devaputta-mara bloß als eine Personifizierung der kilesas oder Befleckungen angesehen, aber darauf sollte man ihn eigentlich nicht reduzieren. Wie die meisten Wesen im Samsara, dem ewigen Daseinskreislauf, ist auch er von den Befleckungen beherrscht; zugleich aber kommt ihm ein eigenes Dasein und eine eigene Stellung im Universum zu. In der buddhistischen Mythologie nimmt er einen besonderen Platz ein.

Aus traditionell buddhistischer Sicht besteht das Universum aus verschiedenen Sphären und Welten. Diese werden als objektive Gegenstücke - oder Entsprechungen - der Geistesverfassungen verstanden, die ihrerseits sowohl positiv als auch negativ sein können. So, wie es eine ‚Welt‘ der Menschen gibt, kennt die buddhistische Kosmologie auch eine ‚Welt‘ der Tiere, eine ‚Welt‘ der Götter, eine ‚Welt‘ der Dämonen und so weiter. Einer dieser Welten nun gehört Mara an, und zwar einer der unteren Himmelswelten. Dieser Himmel ist zwar von relativ niedrigem Rang, doch wird er von Mara regiert, der damit auch der Herrscher über alle darunter liegenden Welten ist, die zum sogenannten kamaloka oder zum ‚Reich des sinnlichen Begehrens‘ gehören. Dazu zählt auch unsere Menschenwelt. In einem viel weiteren Sinn regiert Mara natürlich über das gesamte Universum, über die ganze bedingte Existenz, denn diese ist dem Tod unterworfen, den Mara in erster Linie verkörpert. Ganz speziell aber herrscht er über den kamaloka, das Reich des sinnlichen Begehrens.

Um verstehen zu können, warum das so ist, müssen wir zunächst einmal wissen, daß über der Ebene des sinnlichen Verlangens und Erlebens der sogenannte rupaloka, die ‚Welt archetypischer Formen‘ liegt. Diese Welt entspricht den verschiedenen Zuständen, die der Geist in einem höheren meditativen Bewußtsein erreicht. Von ihnen oder vom rupaloka aus ist es möglich, Erleuchtung zu erlangen. Vom kamaloka aus ist das nicht möglich. Deshalb liegt Mara sehr viel daran, die Menschen davon abzuhalten, den rupaloka zu erreichen und so dem kamaloka zu entfliehen. Aus diesem Grund versuchte Mara, die Meditation des Buddha unter dem Bodhi-baum mit Hilfe seiner Streitmacht und seiner Töchter zu stören. Vielleicht versucht er gelegentlich, auch Ihre Meditation zu stören. Möglicherweise ist jene plötzlich in Ihrem Geist auftauchende Ablenkung oder das kleine Jucken, das Sie ausgerechnet dann irritiert, wenn Ihre Konzentration sich zu vertiefen beginnt, ein Werk von Mara?

Das bisher über Mara Gesagte hat wahrscheinlich schon deutlich gemacht, worüber der Buddha eigentlich gesiegt hat. Wenden wir uns daher wieder dem mara-vijaya (Sieg über Mara) selbst zu. Wie wir gesehen haben, gibt es vier Maras: maccu-mara, khandha-mara, kilesa-mara und devaputta-mara. Der Buddha hat sie alle bezwungen; sein Sieg ist also ein vierfacher Sieg, den wir nun in seinen einzelnen Phasen betrachten.

Wie hat der Buddha maccu-mara besiegt? Wie bezwang er den Tod? Er besiegte den Tod, indem er die Geburt überwand, da auf jede Geburt unweigerlich der Tod folgt. Die Geburt aber besiegte er, indem er jene schädlichen Geistesverfassungen überwand, die zu Geburt - oder besser gesagt zum ‚Wiederwerden‘- führen. Noch anders ausgedrückt siegte der Buddha über den Tod, indem er jenen Zustand erreichte, den man auf Pali amata-pada nennt, den ‚Ort der Todlosigkeit‘. Damit ist ein Zustand gemeint, der frei von Tod und frei von Geburt ist - Nirvana (P. Nibbana). Der Buddha überwand den Tod, indem er Erleuchtung erlangte, also einen Zustand über und jenseits aller bedingten Existenz. Das bedeutet aber nicht, daß der Buddha nach seiner Erleuchtung nicht mehr in der Menschenwelt wiedergeboren werden könnte - wenn er es wollte. Allerdings würde er nicht mehr zwangsläufig, d. h. als Ergebnis seines früheren Handelns oder seines Karmas (24), wiedergeboren. Falls er überhaupt noch einmal geboren würde, dann geschähe es aus Erbarmen, um gewöhnlichen nicht erleuchteten Menschen weiterhin zu helfen.

Wie hat der Buddha khandha-mara besiegt? Wie überwand er die bedingte Existenz? Er überwand sie, indem er die kilesas vernichtete, jene Befleckungen, die zur bedingten Existenz führen. In dem Moment, als er Erleuchtung erlangte, zerstörte er die kilesas. Beides ist in gewissem Sinn ein und dasselbe. Die Überlieferung betont allerdings, daß der Buddha die khandhas erst fünfundvierzig Jahre später bei seinem parinibbana (Skt. parinirvana) endgültig überwand. Zum Zeitpunkt des parinibbana durchschnitt er alle Verbindungen mit dem physischen Körper oder den khandhas. Deshalb wird das parinibbana auch khandha-nibbana oder anupadisa-nibbana genannt, was ‚Nibbana ohne Überrest in Form eines physischen Körpers‘ bedeutet.

Wie aber ist es dem Buddha gelungen, die kilesas zu überwinden? Dieser Punkt ist ganz zentral. Wie wir gesehen haben, gibt es fünf grundlegende kilesas: Verlangen, Abneigung, Unwissenheit, Dünkel und Zerstreutheit. Der Buddha besiegte Verlangen mit innerem Frieden, Abneigung mit Herzensgüte und tiefem Mitgefühl, Unwissenheit mit Weisheit, Dünkel mit Selbstlosigkeit*, Zerstreutheit mit Gewahrsein oder Achtsamkeit. Selbst für den Buddha war das nicht leicht. Innere Stille, Herzensgüte, tiefes Mitgefühl und dergleichen erscheinen nicht einfach von selbst - auch dann nicht, wenn man unter dem Bodhibaum sitzt. Diese Qualitäten müssen entwickelt werden, und wir sind dazu auch in der Lage. Die Tatsache, daß wir das können, ist eine der zentralen Lehren des Buddhismus. Ihr zufolge liegen die Verfassungen unseres Geistes in unserer eigenen Macht, und wir können sie verändern. Mehr noch, der Buddhismus mahnt uns nicht

nur, sie zu verändern, sondern er beschreibt auch, wie wir das im einzelnen tun können; er gibt uns dafür zum Beispiel gezielte Meditationsmethoden an die Hand.

Es gibt drei sogenannte ‚Betrachtungen‘, die helfen, inneren Frieden zu entwickeln. Dabei übt man die Betrachtung der Widerwärtigkeit des physischen Körpers, die Betrachtung des Todes und die Betrachtung von Unbeständigkeit.

Die erste Methode, die Betrachtung der Widerwärtigkeit des physischen Körpers, ist die extremste der drei. Hier kontempliert man gewöhnlich die zehn Stadien des Verfalls einer Leiche. Es ist wichtig, hier ausdrücklich zu betonen, daß normalerweise nur psychisch und spirituell reife Menschen in dieser Praktik unterwiesen werden. Die beiden anderen Methoden sind weniger extrem und werden deshalb auch häufiger gelehrt. Ganz gleich, welche Sie auch üben mögen, ob die Betrachtung des Todes, der Unbeständigkeit oder der Widerwärtigkeit des physischen Körpers, mit Hilfe einer solchen Betrachtung können Sie zu innerem Frieden finden. Und indem Sie inneren Frieden entwickeln, besiegen Sie Verlangen.

Herzengüte und tiefes Mitgefühl wachsen durch die ‚Entfaltung allumfassenden Wohlwollens‘, die metta-bhavana. In dieser Übung entwickeln Sie auf systematische Weise Wohlwollen zunächst für sich selbst, dann für einen guten Freund, eine ‚neutrale‘ Person, einen ‚Feind‘ und schließlich für alle Lebewesen. Die metta-bhavana ist eine der bekanntesten und beliebtesten buddhistischen Meditationsmethoden. Mit ihrer Hilfe entfalten Sie von Herzen kommende Freundlichkeit und Erbarmen, und indem Sie immer freundlicher und mitfühlender werden, überwinden Sie Abneigung.

Mit der Betrachtung der zwölf nidanas oder ‚Bindeglieder‘ können Sie Weisheit entwickeln. Eine detaillierte Erörterung dieser komplexen Meditationsmethode ist an dieser Stelle nicht möglich; ich habe sie in anderen Büchern ausführlich dargestellt. (25) Ganz allgemein gesagt können Sie Weisheit entwickeln, indem Sie über die Bedingtheit der weltlichen Existenz reflektieren, über die Tatsache, daß jedes weltliche Phänomen nur in Abhängigkeit von bestimmten Ursachen und Bedingungen auftaucht beziehungsweise ins Dasein tritt. Die Reflexion über die Bedingtheit der weltlichen Existenz ist im Ergebnis mehr oder weniger identisch mit den Reflexionen über schunyata oder ‚Leerheit‘. Alle diese Methoden können Ihnen helfen, Weisheit zu entwickeln. Und indem Sie Weisheit entwickeln, besiegen Sie Unwissenheit.

Selbstlosigkeit, im Sinne des Aufgebens der Idee von einem beständigen Selbst, kann man durch die ‚Betrachtung der sechs Elemente‘ fördern. Diese Elemente sind Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum und Bewußtsein. Im Kapitel Blüten in Kuschinagara werde ich auf diese Meditationsmethode ausführlicher eingehen. Jetzt soll es genügen, am Beispiel des Elements Erde einen kurzen Eindruck zu vermitteln. In dieser Meditation reflektieren Sie, daß es das Element Erde in Ihrem eigenen Körper in Form von

Fleisch, Knochen und so weiter gibt. Dann denken Sie daran, daß das Erd-element in Ihrem Körper nicht wirklich Ihnen gehört. Sie können zwar auf Ihren Körper zeigen und sagen "das bin ich", "das ist mein Körper", aber dieser Körper gehört Ihnen nicht wirklich. Sie haben das Erdelement in Ihrem Körper im wahrsten Sinn des Wortes geliehen. Es ist ein Teil des Erdelements im Universum. Eines Tages müssen Sie es zurückgeben. Wenn Sie einen verwesenden Leichnam betrachten - und sei es auch nur ein kleiner toter Vogel -, dann können Sie anschaulich beobachten, wie das geschieht, zumal wenn der Leichnam auf der Erde liegt. Sie können sehen, wie das Fleisch und die Knochen, die einmal zu dem Körper gehörten, wieder zu Erde werden, wie sie zum Erdelement im Universum, woher sie auch gekommen waren, zurückkehren. Genauso werden Sie selbst eines Tages Ihren Körper an das Erdelement zurückgeben müssen. Deshalb ist es besser, sich nicht an ihn zu klammern. Identifizieren Sie sich nicht mit ihm, indem Sie sagen: "Dieser Körper gehört mir." Lassen Sie ihn los. Auf solche Weise reflektieren Sie nacheinander über alle sechs Elemente. Dadurch entwickeln Sie Selbstlosigkeit, und indem Sie das tun, besiegen Sie Dünkel oder Stolz.

Gewahrsein oder Achtsamkeit schließlich entwickeln Sie mit Hilfe der ‚Vergegenwärtigung des Atems‘, der anapana-sati. Hier ‚beobachten‘ Sie Ihren Atem, ohne ihn auf irgendeine Art zu beeinflussen. Sie lassen es einfach zu, daß Ihr Geist sich immer gesammelter und stetiger auf den Atem konzentriert. Indem Sie die anapana-sati üben, wächst Ihre Achtsamkeit, und durch die Steigerung von Achtsamkeit überwinden Sie Zerstreutheit. Sie besiegen den rastlosen Geist.

Gewahrsein oder Achtsamkeit schließlich entwickeln Sie mit Hilfe der ‚Vergegenwärtigung des Atems‘, der anapana-sati. Hier ‚beobachten‘ Sie Ihren Atem, ohne ihn auf irgendeine Art zu beeinflussen. Sie lassen es einfach zu, daß Ihr Geist sich immer gesammelter und stetiger auf den Atem konzentriert. Indem Sie die anapana-sati üben, wächst Ihre Achtsamkeit, und durch die Steigerung von Achtsamkeit überwinden Sie Zerstreutheit. Sie besiegen den rastlosen Geist.

Auf diese Weise können Sie mit Hilfe der genannten Meditationsmethoden die fünf wichtigsten kilesas überwinden. So hat auch der Buddha sie überwunden. Verlangen überwand er durch die Entwicklung von innerem Frieden, Abneigung mit Herzensgüte und Erbarmen, Unwissenheit mit Weisheit, Dünkel mit Selbstlosigkeit, Zerstreutheit mit Gewahrsein oder Achtsamkeit. Auf diese Weise besiegte der Buddha kilesa-mara.

Ein Mara ist nun noch zu besiegen. Wie hat der Buddha devaputta-mara oder ‚Mara, den Sohn eines Gottes‘ bezwungen? Um das zu verstehen, müssen wir noch einmal zur Begebenheit des mara-vijaya zurückkehren, zu jenem Sieg über Mara, wie ihn die buddhistische Kunst darstellt.

Auf den Bildern der Überlieferung sehen wir den Buddha mit geschlossenen oder halb geschlossenen Augen unter dem Bodhibaum sitzen. Mara

hat ihn mit seinen Streitkräften und Töchtern umzingelt. Doch der Buddha schenkte Mara gar keine Beachtung. Wir können deshalb sagen, daß der Buddha den devaputta-mara besiegte, indem er ihn ignorierte.

Wenn man im alltäglichen Leben einen Menschen ignoriert, bedeutet das meistens, daß man ihm gegenüber ziemlich negativ eingestellt ist. Dem Buddha war es aber überhaupt nicht möglich, irgend jemandem gegenüber eine negative Haltung einzunehmen, nicht einmal Mara gegenüber. Wie können wir also diesen Sieg auf eine positive Weise ausdrücken? Im Grunde hat der Buddha Mara nicht ignoriert, sondern er hat ihn dadurch bezwungen, daß er ganz er selbst war. Er besiegte Mara, indem er einfach Siddhartha Gautama, der künftige Buddha war. Nach dem mittelalterlichen indischen Kommentator Mallinatha bedeutet jayati ‚besiegen‘, ‚durch die eigenen herausragenden Eigenschaften alles andere übertreffen‘. Es bedeutet, das ‚Höchste‘ zu sein. In diesem Sinn ist der Sieg des Buddha über Mara nicht das Ergebnis eines Kampfes zu Maras Bedingungen, sondern der Buddha hat Mara besiegt, weil er ganz und gar er selbst war. Er hat ihn durch die schiere Überlegenheit seiner eigenen moralischen und spirituellen Eigenschaften bezwungen.

Damit hatte der Buddha einen vollständigen Sieg über Mara errungen, und weil dieser Sieg umfassend war, erlangte er Erleuchtung. Man könnte nun glauben, daß es danach nichts mehr für ihn zu tun gab und daß er nun nichts mehr zu überwinden hatte. Im Grunde trifft das auch zu, und dennoch gab es noch ein weiteres Ereignis nach dem mara-vijaya, eine Begebenheit, die vielleicht sogar der größte Sieg des Buddha ist. Das ist die Episode von Brahmas Bitte, die wir nun noch betrachten wollen.

Siddhartha ist nunmehr erleuchtet. Er ist zum Buddha geworden. Als solcher genießt er die Freiheit und das Glück der Erleuchtung und sinnt darüber nach, daß die Wahrheit, die er entdeckt hat, außerordentlich tiefgründig und deshalb für andere nur sehr schwer zu verstehen ist. Angesichts dieser Betrachtungen neigt er dazu, es gar nicht erst zu versuchen, anderen Menschen diese Wahrheit - den Dharma - mitzuteilen. Das wäre einfach viel zu schwierig. Die Wesen, so überlegt er, schwelgen nun einmal so tief in weltlichen Genüssen, daß sie gar nicht fähig wären, den von ihm gefundenen Dharma zu verstehen. Genau in diesem Augenblick nun tritt Brahma-Sahampati auf, der ‚Herr über tausend Welten‘, eine weitere Gestalt aus der buddhistischen Mythologie. Er bittet den Buddha zu bedenken, daß es doch zumindest ein paar Wesen gibt, die verstehen würden. Um ihretwillen, so fleht er den Buddha an, möge er die vom ihm gefundene Wahrheit verkünden. Schließlich stimmt der Buddha zu und sagt: "Geöffnet sind die Tore des Unvergänglichen, für die, welche hören wollen." (26)

Mit dieser Entscheidung hatte der Buddha die Neigung überwunden, seine Erleuchtung für sich zu behalten oder auch nur zu glauben, daß es für ihn möglich wäre, sie für sich zu behalten. So hatte er spirituellen Individualismus überwunden. Der Buddha hatte den Buddha besiegt - und war da-

durch erst wirklich zum Buddha geworden. Dies war der letzte und größte seiner Siege. Ganz am Anfang hatte er über die Abhängigkeit von der Gruppe gesiegt, nicht zuletzt auch von der verinnerlichten. Dann hatte er spirituelle Selbstzufriedenheit und spirituellen Ehrgeiz bezwungen. Er hatte die Furcht besiegt. Er hatte die Neigung überwunden, einen Irrtum nicht zugeben zu wollen. Er hat den Sieg über alle vier Maras davongetragen. Zum Schluß triumphtierte er über spirituellen Individualismus. Er war auf der ganzen Linie siegreich. Deshalb ist er nicht nur der Buddha, der Erleuchtete, sondern auch der jina, der ‚Sieger‘.

Im Westen hat man sich daran gewöhnt, den Titel ‚Buddha‘ zu verwenden. Aber wir sollten nicht vergessen, daß der Buddha in Asien auch allgemein als jina bekannt ist. Die Schüler des Buddha heißen zwar gewöhnlich ‚Buddhisten‘, doch könnte man sie vielleicht genauso gut ‚Jinisten‘ nennen: Schüler des jina, Schüler des Siegers. Der Buddha sagte tatsächlich einmal zu seinen Schülern, sie seien kschatriyas oder Krieger, die für Moral (schila), Meditation (samadhi) und Weisheit (prajña) kämpften. Das heißt, sie kämpfen für ein Leben nach moralischen Grundsätzen, für höhere Bewußtseinszustände und transzendente Weisheit. Dem Buddha zufolge ist das spirituelle Leben ein aktives Leben, das Bemühung erfordert. Man kann sogar sagen, es sei ein kämpferisches Leben. Mara gegenüber muß man in die Offensive gehen. Man sollte nicht warten, bis er kommt und einem auf die Schulter klopft. Angriff ist in diesem Fall die beste Verteidigung, Vorbeugen ist besser als Heilen.

Westliche Buddhisten sollten sich deshalb vor einer allzu schwärmerischen Vorstellung vom spirituellen Leben hüten. Bemühen wir uns in der Meditation und auch beim Studium des Dharma (der buddhistischen Lehre) wirklich nach besten Kräften? Arbeiten wir hart genug an uns? Können wir noch richtig spielen? Geht unsere Verpflichtung auf die Drei Juwelen tief genug und sind genügend Aspekte unserer selbst daran beteiligt? Liegt uns die Verbreitung des Dharma wirklich am Herzen? Vielleicht tun wir ja nur so, als seien wir Buddhist oder Buddhistin. Falls das zutrifft, werden wir nicht allzu weit kommen. Wir werden keine wirklichen Fortschritte machen und nicht wahrhaft glücklich sein. Dann sind wir keine echten Buddhisten - und ganz bestimmt keine Jinisten, spirituelle Krieger im guten Sinn.

Dabei gibt es heutzutage so viel zu überwinden - in uns selbst nicht weniger als in der Welt. Vieles muß vom ‚goldenen Licht‘ des Dharma verwandelt werden. Das Leben des Buddha erinnert daran, daß jeder von uns die Abhängigkeit von der verinnerlichten Gruppe, spirituelle Selbstzufriedenheit und spirituellen Ehrgeiz überwinden muß. Wir müssen unsere Furcht bezwingen und auch die allzu menschliche Neigung, nicht zugeben zu wollen, daß wir uns geirrt haben. Wir müssen Mara und schließlich unseren spirituellen Individualismus besiegen. Kurz gesagt müssen wir alles überwinden, was der Buddha überwunden hat, um der Welt in ähnlicher Weise zu nützen, wie der Buddha es getan hat.

Das ist keineswegs einfach, und wirkliche Buddhisten haben auch nie behauptet, daß es das sei. Wenn wir uns aber wahrhaft als Menschen verstehen, wäre es beschämend, nicht wenigstens zu versuchen, das Schwierige statt des Leichten zu tun. Wir sollten bereit sein, es mit den größten Schwierigkeiten aufzunehmen. Wir sollten in der Tat tiefe Scham empfinden, wenn wir nicht allen Widrigkeiten zum Trotz den Kampf auf uns nehmen. Möglicherweise fühlen wir uns manchmal überfordert. Wir erleben manche Situationen vielleicht so, als müßten wir eine Schneise durch den Urwald schlagen, einen Weg durch das Dickicht des Samsara, den Dschungel der bedingten Existenz. Der Buddha hat das gelegentlich offenbar auch so empfunden. Nach seiner Erleuchtung gab er einigen seiner Schüler das folgende Gleichnis:

Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn ein Mann, in der Wildnis im Walde wandernd, eine alte Straße erblickte, einen alten Weg, von Menschen früherer Zeit begangen. Und er folgte der Straße, und ihr folgend erblickte er eine alte Stadt, eine alte Residenz, von Menschen früherer Zeit bewohnt, mit Gärten ausgestattet, mit Hainen ausgestattet, mit Teichen ausgestattet, mit Dämmen versehen, voll Anmut.

Und der Mann, ihr Bhikkhus, berichtete das dem Könige oder einem hohen Beamten des Königs: "Nimm gütigst Kenntnis, Herr! Ich erblicke, in der Wildnis im Walde wandernd, eine alte Straße, einen alten Weg, von Menschen früherer Zeit begangen. Ich folgte der Straße, und ihr folgend erblickte ich eine alte Stadt, eine alte Residenz, von Menschen früherer Zeit bewohnt, mit Gärten ausgestattet, mit Hainen ausgestattet, mit Teichen ausgestattet, mit Dämmen versehen, voll Anmut. Lasse du, Herr, diese Stadt (wieder) aufbauen!"

Und es ließe, ihr Bikkhus, der König oder hohe Beamte des Königs die Stadt (wieder) aufbauen, und es wäre die Stadt in der Folgezeit reich und blühend, wohl bevölkert und dicht gedrängt voll Menschen, zu Wachstum und Gedeihen gekommen: Ganz ebenso, ihr Bikkhus, erblickte ich eine alte Straße, einen alten Weg, von den Allbuddhas früherer Zeit begangen.

Und welches war, ihr Bikkhus, die alte Straße, der alte Weg, von den Allbuddhas früherer Zeit begangen? Es war das dieser edle achtgliedrige Pfad ... (27)

Dieses Gleichnis veranschaulicht mehrere Dinge. Es zeigt, daß der Buddha ein Pionier war. Es verdeutlicht, daß wir Erleuchtung mit einer wunderbaren, von unzähligen Menschen bewohnten Stadt vergleichen können und daß es einen Weg zu dieser Stadt, einen Weg zur Erleuchtung gibt. Vor allem aber erinnert das Gleichnis daran, daß die Buddha-Lehre wieder verlorengehen kann. Die Drei Juwelen können, ebenso wie andere Werte, verlorengehen. Zum Glück leben wir in einer Zeit und in einem Land, wo man den Dharma, die Lehre des Buddha, noch kennt und üben kann. Noch immer können wir den Weg zu der alten Stadt gehen. Aber der Urwald beginnt bereits zu wuchern. Weniger Menschen leben heute in der Stadt.

Manche Stadtviertel sind ziemlich heruntergekommen, und weite Strecken des Weges sind schon wieder zugewachsen.

Selbst wenn wir nicht gerade dazu berufen sind, Pioniere von der Art des Buddha zu sein, gibt es doch viel für uns zu tun. Es ist wichtig, das Vordringen des Urwalds zu bekämpfen; dazu sind spirituelle Krieger nötig - nicht nur Buddhisten, sondern Jinisten. Zumindest sollten wir versuchen, das zu besiegen, was der Buddha besiegt hat. Wenn wir nicht bereit sind, die dazu erforderliche Anstrengung auf uns zu nehmen, haben wir die Bedeutung des Buddha-jayanti, des Sieges des Buddha, noch nicht erfaßt.

Der Neue Mensch spricht

Kapitel 4

Im Schatten des Bodhibaums saß der Buddha mit gekreuzten Beinen auf einem Sitz aus kuschel-Gras und genoß das Glück vollkommener Freiheit. Nach all den Jahren der Anstrengung und des Kampfes war er ans Ziel der geistigen Entwicklung gelangt. Er hatte den Pfad der höheren Evolution vollendet. Alle Angriffe Maras hatte er zurückgeschlagen und war daher ein Sieger. Die geistigen ‚Befleckungen‘ waren vernichtet, und er war nun frei von jeglicher psychologischer Konditionierung. Er hatte die Wahrheit, die Realität im höchsten Sinne, geschaut - und das nicht etwa nur, indem er einen flüchtigen Blick auf sie geworfen hätte. Von nun an schaute er immer und überall die Realität selbst; er hatte sie ganz in sich aufgenommen und war eins mit ihr geworden. Somit war er zu einer Verkörperung von Wahrheit, zu einer Verkörperung von Realität im höchsten Sinn geworden. Er war gewissermaßen höchste Wahrheit in Menschengestalt. Damit war er ein ganz neuartiges Wesen - ein Neuer Mensch.

Für uns wirft das natürlich die Frage auf, was nun geschah. Es gibt den Buddha, den Erleuchteten - aber was fangen wir Menschen mit ihm an? Und was fängt ein Buddha mit sich selbst an?

In der Tat geschieht etwas sehr Eigenartiges. Auf eine für uns ganz und gar unbegreifliche Weise beginnt Erleuchtung, sich selbst mitzuteilen. Anders gesagt: Der Buddha tritt mit anderen Lebewesen in einen Dialog. Der Neue Mensch spricht. Anfangs spricht er nur zu sich selbst, dann zu den Göttern und schließlich zu den Menschen.

Es gibt unterschiedliche Berichte über seine ersten Äußerungen, also das, was er zu sich selbst sprach. Inhaltlich sagen diese Berichte allerdings mehr oder weniger dasselbe. Den ältesten Überlieferungen des Pali-Kanons zufolge äußerte der Buddha zwei Strophen:

Manch Dasein hab' durchwandert ich,
Durchlaufen ich, doch fand ich nicht
Den Haus-Erbauer, den ich suchte.
Leidvoll ist Immer-wiedersein!

Erkannt bist du nun, Haus-Erbauer;
Kein weit'res Haus wirst du mir bau'n.
Zerbrochen sind die Sparren all,
Des Hauses Giebel ist zerstört;
Der Geist, der die Entwertung fand,
Hat Gierversiegung nun erreicht. (28)

Ein solcher Text wird in der buddhistischen Fachsprache *udana* genannt. Dieses Wort bedeutet ‚Ausatmen‘ oder ‚Ausdruck‘. Es bezeichnet zugleich dasjenige, was ausgedrückt wird: in unserem Zusammenhang eine Aussa-

ge, die unter starkem emotionalen Druck gemacht wird. Ein solcher Ausdruck nimmt immer metrische Form an. Der Buddha sagt: "Ich bin frei, ich habe es geschafft." Seine sechsjährige Suche ist zu Ende. Er hat den Durchbruch geschafft. Sein Rückblick auf Hunderte und Tausende früherer Leben führt ihm alle Fehler, Irrwege und Illusionen seiner Vergangenheit vor Augen. Da wundert es kaum, daß eine große Menge an Energie und Gefühlen aufwallt.

Nachdem er so zu sich selbst gesprochen hat, wendet sich der Buddha an die Götter. Genauer gesagt, spricht er zu Brahma-Sahampati, dem ‚Herrn über tausend Welten‘:

Geöffnet sei das Tor der Ewigkeit,
wer Ohren hat, vertraue meinem Worte!
Ich führte, um zu meiden Zank und Streit,
Noch nicht die Menschen zu der Wahrheit Pforte. (29)

Diesen Vers können wir nur dann verstehen, wenn wir uns noch einmal die Umstände vergegenwärtigen, unter denen er gesprochen wurde. Im letzten Kapitel hatten wir erfahren, daß der Buddha ursprünglich niemandem von seiner Erleuchtungserfahrung erzählen wollte. Ihm war bewußt, daß die von ihm erkannte Wahrheit das Aufnahmevermögen fast aller Menschen weit übersteigt. Er sah, daß sie mit Begierden und Verblendung erfüllt waren und die Wahrheit auch dann nicht verstehen würden, wenn er selbst sie verkündete.

Für Brahma-Sahampati war das eine niederschmetternde Nachricht. Wenn der Buddha nicht lehrte, so überlegte er, würde die ganze Welt zugrunde gehen. In materieller Hinsicht mochten die Menschen zwar noch gewisse Fortschritte machen und es zu Wohlstand und oberflächlichem Glück bringen, doch das alles hätte nicht den geringsten Wert, solange der Buddha nicht lehren und es im Leben der Menschen nichts Spirituelles geben würde. Deshalb begab sich Brahma-Sahampati in Gestalt einer großen, goldenen Erscheinung aus Licht zum Buddha und flehte ihn an, zum Wohl der Menschheit die Wahrheit zu verkünden, die er entdeckt hatte. "Es gibt doch zumindest ein paar Wesen", sagte er, "deren Augen mit nur wenig Staub bedeckt sind. Um ihretwillen lehre die Wahrheit, die du erkannt hast."

Daraufhin blickte der Buddha mit seinem Auge des intuitiven Erkennens hinaus in die Welt. Er sah all die Einzelwesen, aus denen sich die Menschheit zusammensetzt, und ihm schien, als seien sie Lotosblüten in einem See. Die meisten waren unter Wasser im Schlamm versunken, doch manche waren schon so weit emporgewachsen, daß sie gerade eben die Oberfläche berührten. Einzelne ragten sogar frei über dem Wasserspiegel auf. Dieser Anblick erfüllte den Buddha mit tiefem Mitgefühl, und er entschloß sich zu lehren. In genau diesem Moment sprach er die eben zitierten Worte zu Brahma: "Geöffnet sei das Tor der Ewigkeit" - für jene Menschen,

deren Augen mit nur wenig Staub bedeckt sind. "Wer Ohren hat, vertraue meinem Worte!"

An dieser Stelle sind einige Anmerkungen vonnöten. Der Buddha benutzt den Ausdruck ‚Ewigkeit‘ - genauer ‚Todlosigkeit‘ oder ‚Unsterblichkeit‘. In den frühen buddhistischen Schriften finden wir weniger den Pali-Begriff nibbana (Skt. nirvana), sondern eher das Wort amata (Skt. am(r)ta). Dieses Wort bedeutet ‚Nektar der Unsterblichkeit‘ oder auch ‚das Todlose‘, etwas, das jenseits und außerhalb der Wechselfälle der Welt, jenseits und außerhalb von Zeit ist. Es ist gewissermaßen gleichbedeutend mit Nirvana oder Erleuchtung. Indem er Erleuchtung erlangt hat, ist der Buddha in die transzendente Dimension des Bewußtseins eingedrungen. Von nun an können auch andere seinem Beispiel und seiner Lehre folgen und ihrerseits Erleuchtung erlangen. Die Tore zum Todlosen stehen offen. Wer bereit ist, sich entsprechend zu bemühen und sich vertrauensvoll hinzugeben, kann eintreten.

Die deutsche Übersetzung "wer Ohren hat, vertraue meinem Worte" ist viel schwächer als der Wortlaut des Originals. Eigentlich geht es darum, ‚sich vertrauensvoll hinzugeben‘. Das ursprüngliche Pali-Wort weist zwei verschiedene Bedeutungsnuancen auf. Einerseits kann damit ‚aufgeben‘ gemeint sein - im Sinne des Aufgebens von irreführendem Vertrauen; andererseits bedeutet der Ausdruck auch ‚freisetzen von schraddha‘, also die Entwicklung von angemessenem Vertrauen.

Schraddha (P. saddha) - Glaube, Vertrauen oder gläubiges Vertrauen - gilt in der spirituellen Tradition des Buddhismus als eine äußerst wichtige Emotion. Es geht dabei aber nicht um blinden Glauben. Wenn Buddhisten von gläubigem Vertrauen sprechen, meinen sie folgende Erfahrung: Man erkennt intuitiv, daß es etwas gibt, das größer, edler, erhabener und wertvoller ist als man selbst auf seiner bisherigen Entwicklungsstufe, und darauf antwortet man mit allen Aspekten seines Seins, insbesondere den emotionalen. Man spürt, daß es sich dabei um etwas handelt, dem man sich ganz widmen, ja rückhaltlos hingeben sollte, oder etwas, um dessen willen man leben sollte. Ohne gläubiges Vertrauen in diesem Sinn gibt es weder ein spirituelles Leben noch Entwicklung oder höhere Evolution. Leider tun wir uns heutzutage mit dieser Art von Vertrauen sehr schwer. Allerorten gibt es zwar großes Vertrauen auf niedere Werte, aber Glauben im Sinne von Vertrauen auf etwas Höheres, als wir selbst gegenwärtig sind, ist vergleichsweise selten.

Zuletzt spricht der Buddha auch zu den Menschen; er entschließt sich zu lehren. Damit steht er vor der Frage, wen er lehren soll. Und vor allem, wen zuerst? Wer kann seine Lehre am ehesten begreifen?

Zunächst dachte der Buddha an Alara Kalama, seinen ersten Lehrer. Dieser war ein guter, hochgesinnter Mann gewesen, der ihn allerdings nicht zur höchsten Wahrheit führen konnte, weil er sie selbst nicht erreicht hatte. Den Schriften zufolge erschien dem Buddha ein Gott, der berichtete,

daß Alara Kalama vor einer Woche gestorben war. Darauf erinnerte er sich an seinen zweiten Lehrer, Uddaka Ramaputta, bei dem er ebenfalls viel Nützliches gelernt hatte. Doch auch dieser war gestorben, und zwar gerade erst am Vorabend. Schließlich dachte er an die fünf Asketen, seine ehemaligen Schüler-Gefährten aus den Tagen der Selbstkasteiung. Als er sich damals all die grausamen Entbehrungen auferlegt hatte, waren sie bei ihm geblieben und hatten für ihn gesorgt. Sie hatten gehofft, eines Tages von seiner Erkenntnis profitieren zu können. Erst als ihm klar geworden war, daß Selbstkasteiung der falsche Weg war, und er begonnen hatte, wieder feste Nahrung zu sich zu nehmen, hatten sie sich mit Abscheu von ihm abgewandt. Nun erinnerte er sich ihrer und sagte sich: "Ja, ich will den ‚edlen Fünf‘ als ersten das Gesetz predigen." (30)

Diese lebten damals einige Meilen außerhalb von Benares im Wildpark von Isipatana. Der Buddha brach von Bodh-Gaya, das damals noch Uruvela hieß, auf und machte sich zu Fuß auf den Weg zu der hundert Meilen entfernten Stadt.

Er war noch nicht weit gegangen, als er Upaka begegnete, einem Asketen der Ajivika-Sekte. Upaka sah den Buddha von weitem auf sich zukommen und war von seiner Erscheinung tief beeindruckt. Vor nur sieben Wochen hatte der Buddha Erleuchtung erlangt. Er strahlte Freude, Glück und Zufriedenheit aus. Als sie auf gleicher Höhe waren, hielten sie an und begrüßten einander. Wie man es auch heute in Indien noch tut, stellte Upaka dem Buddha zwei Fragen: "Wer ist dein Meister, zu wessen Lehre kennst du dich?"

Was er nun allerdings zu hören bekam, übertraf wohl alle seine Erwartungen. Der Buddha antwortete mit vier machtvoll wiederhallenden Strophen - den ersten Worten, die er zu den Menschen sprach:

Allüberwindend bin ich und allwissend;
Von allem, was da ist, bin unbefleckt ich,
Allosgelöst, befreit durch Durstvernichtung,
Erkenner bin ich selbst - wem sollt ich folgen?

Mein Lehrer kann niemand heißen;
Meinesgleichen nicht findet man.
An Hoheit kommt mir gleich niemand
Hienieden und im Götterreich.

Denn ich bin in der Welt heilig,
Ein Meister, über den nichts geht
Höchster Buddha allein, weil' ich
In des Nirvana kühlem Reich.

Auf daß der Lehre Rad rolle,
Ziehe ich hin zur Kasistadt (Benares).
In dieser blinden Welt rühr' ich

Die Trommel der Unsterblichkeit. (31)

Diese Aussage ist überwältigend. Wenn man sich erst einmal davon erholt hat, wird man kaum umhin können, das unerschütterliche Selbstvertrauen des Buddha zu bemerken - ein Selbstvertrauen, das ihn bis an sein Lebensende auszeichnete. Darin gibt es weder falsche Demut noch Eitelkeit. Der Buddha stellt einfach eine Tatsache klar, denn er weiß mit absoluter Gewißheit, was geschehen ist, wer er ist und was er tun will. Er weiß, daß er Erleuchtung erlangt hat und daß er frei ist. Er weiß, daß er ein Neuer Mensch ist, wie es auf der ganzen Welt sonst keinen gibt. Und er weiß, daß er von nun an lehren wird.

Wie um sich zu vergewissern, ob er auch richtig gehört habe, fragt Upaka nach, ob er wirklich von sich behaupten wolle, ein jina, ein Sieger, ein Buddha zu sein. Und genau das bestätigt der Buddha mit einem kaum weniger selbstbewußten Vers:

Ja, Sieger sind, die so wie ich
Die bösen Dharmas abgetan
Und alle Leidenschaft getilgt,
Drum sieht man mich als Sieger an. (32)

Upaka, so berichtet die Erzählung, besinnt sich einen Augenblick lang; dann sagt er bloß: "Das mag ja sein, Freund", und geht kopfschüttelnd auf einem kleinen Seitenpfad davon.

Dieser Vorfall ist sehr bedeutsam, denn wir selbst sind wahrscheinlich kaum anders als Upaka. Auch wir stehen gewissermaßen vor dem Buddha und seiner Lehre. Wir werfen einen Blick auf ihn und hören ihm eine Weile zu. Dann sagen wir wie Upaka: "Mag ja sein, daß da etwas dran ist." Doch am Ende schütteln wir den Kopf und gehen wieder unserer eigenen kleinen Wege. Damit verpassen wir - vielleicht für immer - eine große Gelegenheit.

Der Buddha wanderte weiter nach Benares und kam zum Wildpark von Isipatana. An einem Vollmondtag traf er dort ein. Das war ein glücklicher Zufall. Eine ganze Woche war er unterwegs gewesen und erreichte nun, am zweiten Vollmond nach seiner Erleuchtung, den Wildpark zu Isipatana. Die fünf Asketen waren tatsächlich da. Anscheinend hielten sie sich schon länger dort auf. Als sie den Buddha auf sich zukommen sahen, sprachen sie untereinander: "Seht mal, das ist ja unser alter Freund Gautama, der schwach geworden ist, zum Luxusleben zurückkehrte und wieder feste Nahrung zu sich nahm. Also, daß der es noch wagt, hier aufzutauchen! Na ja, soll er nur kommen. Wenn er will kann er sich ja ein Weilchen zu uns setzen - doch werden wir ihn nicht besonders empfangen."

Der Buddha kam heran, und die fünf Asketen taten so, als ob sie ihn nicht bemerkten. Als er aber schon ganz nahe war, konnten sie sich einfach nicht mehr zurückhalten. Wie kleinlaute Schüler erhoben sie sich und gin-

gen ihm entgegen. Einer nahm ihm höflich die Almosenschale ab, ein anderer das Zweitgewand, das er bei sich trug; der dritte bereitete ihm einen Sitzplatz, während ein anderer Wasser herbeischaffte, um ihm die Füße zu waschen. Obgleich sie nicht umhin konnten, ihm Respekt zu zollen, redeten sie ihn aber doch wie früher mit seinem Geburtsnamen Gautama an und nannten ihn avuso. Das ist eine unter Mönchen geläufige Anredeform, die soviel wie ‚Freund‘ oder ‚Bruder‘ bedeutet. Der Buddha erwiderte nur: "Sprecht mich nicht auf solche Weise an, das geziemt sich nicht, es ist unpassend. Ich bin mehr als nur euer Bruder. Ich habe Erleuchtung erlangt. Ich lehre den Dharma. Wenn ihr meiner Lehre gemäß übt, werdet auch ihr Erleuchtung erlangen."

Das vermochten die fünf Asketen nun doch nicht zu glauben. Sie konnten ihn nicht ganz ernst nehmen. "Schau", sagten sie, "jahrelang hast du dich selbst kasteit. Niemand ist dabei so weit gegangen wie du. Aber zur Erleuchtung hat dich das nicht geführt. Dann bist du zu einem bequemen, leichten Leben zurückgekehrt. Wie kannst du dir nur einbilden, daß es so möglich wäre, Erleuchtung zu erlangen?"

Aber der Buddha wiederholte nachdrücklich: "Doch, ich bin der Erleuchtete. Wenn ihr meine Lehre befolgt, werdet auch ihr Erleuchtung erlangen."

Die fünf Asketen konnten noch immer nicht glauben, was der Buddha sagte. Dreimal wiederholte der Buddha seine Behauptung, und dreimal wiesen sie seine Worte als unglaubwürdig zurück. Schließlich sagte er: "Erinnert euch an damals. Habe ich früher jemals so gesprochen? Bin ich jemals mit solcher Gewißheit und solchem Nachdruck aufgetreten? Habe ich je behauptet, ich hätte Erleuchtung erlangt?" Sie mußten zugeben, daß er das nie getan hatte. "Gut, dann erlaubt mir jetzt, euch anzuleiten." Auf diese Weise gelang es ihm, sie wenigstens soweit zu überzeugen, daß sie sich herbeiließen, ihm zuzuhören.

Das Sutra vom Edlen Streben beschreibt auf sehr schöne Weise, was danach geschah. Der Buddha unterwies seine früheren Gefährten offenbar einen nach dem anderen. Während zwei von ihnen bei ihm im Wildpark blieben und ihm zuhörten, gingen die anderen drei auf Almosengang und baten an jedem Haus um Speisen. Was sie mitbrachten, teilten dann alle sechs miteinander. Danach belehrte der Buddha diese drei Asketen, während die anderen Almosen sammelten. Soweit wir wissen, lebten sie die ganze Regenzeit über, also zwölf oder mehr Wochen, auf diese Weise zusammen. Mal ging der eine, dann wieder der andere fort, um Nahrung zu erbetteln, die Zurückgebliebenen wurden vom Buddha belehrt. Der Überlieferung nach waren alle fünf am Ende dieser Zeit erleuchtet. Auch sie waren nun ‚neue Menschen‘ geworden. Es gab jetzt sechs Neue Menschen auf der Welt.

An dieser Stelle ist ein Hinweis wichtig. Bisher sind wir der ältesten Schilderung gefolgt, die wir in den Lehrreden der sogenannten mittleren Sammlung, dem Majjhima-Nikaya, finden. Dort wird zwar die Art und Wei-

se beschrieben, wie der Buddha die fünf Asketen unterwies, und wir erfahren auch, daß die fünf danach erleuchtet waren, doch das Sutra sagt eigentlich nichts darüber aus, was der Buddha lehrte. Wir wissen nicht, welche Belehrungen er gab. Das bleibt ein Geheimnis.

Spätere Darstellungen - auch solche des Pali-Kanons - versuchen, diese Lücke zu füllen. Dabei berufen sie sich vor allem auf die Lehrrede von der ‚erstmaligen Drehung des Rades der Lehre‘, einen Text, der als Dhammacakkappavattana-Sutta (33) bekannt ist. Dieses Sutta (P.) gibt eine nützliche, wenngleich recht formelhafte Zusammenfassung der Unterweisungen des Buddha, besonders seiner Lehren vom Mittleren Weg, von den Vier Edlen Wahrheiten und vom Edlen Achtfältigen Pfad. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dieses Sutta den Kern einer Lehrrede wiedergibt, die der Buddha in dieser oder ähnlicher Form irgendwann gehalten hat. Der älteste Bericht aber, über die ‚Bekehrung‘ jener fünf Asketen, erwähnt keine bestimmte Lehre.

So bedauerlich manch einer diesen Mangel an genauerer Information finden mag, mir erscheint gerade das besonders aufschlußreich. Es rückt die ganze Begebenheit in ein anderes Licht. Der Buddha belehrte die fünf Asketen, doch lehrt er zugleich alle Wesen. Er lehrte damals, und er lehrt jetzt. Somit können wir den Dharma, die Lehre des Buddha, nicht einfach auf eine bestimmte Formulierung oder auf die Zusammenstellung verschiedener Lehren verkürzen. Wir sollten uns nicht einbilden, wir hätten die ganze Lehre des Buddha schwarz auf weiß im Tornister, nach dem Muster, "wenn ich dieses lerne und jenes studiere, dann habe ich den Buddhismus, dann habe ich die Lehren des Buddha". Der Dharma besteht nicht in einer bestimmten Lehre, sondern nach des Buddha eigenen Worten in der Gesamtheit aller Mittel, die zur Erleuchtung führen, die uns zu wachsen helfen und unsere persönliche Entwicklung fördern.

Ein späteres Sutra (Skt.) des Mahayana-Buddhismus, das Diamant-Sutra, verdeutlicht diesen Sachverhalt besonders klar. Vom Buddha inspiriert, sagt hier der Mönch Subhuti:

Es gibt keine Formulierung der Wahrheit ..., weil die Dinge, die vom Tathagata (Buddha) gelehrt werden, in ihrer wesentlichen Natur ungreifbar und unergründlich sind; weder sind sie noch sind sie nicht ...

Dies bedeutet ... Dieses unausgesprochene Prinzip ist der Grund der verschiedenen Systeme aller Weisen. (34)

Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Behauptung, der Buddha sage eigentlich überhaupt nichts oder der Neue Mensch verharre im Schweigen.

Ein anderes wichtiges Mahayana-Sutra, das Lankavatara-Sutra, geht dann in der Tat soweit. Dort sagt der Buddha:

Von der Nacht, als der Tathagata zur höchsten Erleuchtung gelangte, bis zu der Nacht, in der er in das Parinirvana (das vollständige Erlöschen) eintrat, zwischen diesem Zeitraum hat der Tathagata nicht gesprochen, nicht ein einziges Wort von sich gegeben. (35)

Anders ausgedrückt: Der Buddha hat nichts gesagt, wovon man behaupten könnte, dies und nichts anderes sei seine Lehre. Deshalb kann man die Lehre des Buddha weder auf eine schlichte Liste nach dem Muster ‚die drei X‘ oder ‚die vier Y‘ noch auf eine feste Gruppe von Grundprinzipien festlegen. Letztlich ist der Dharma nicht in Worten oder Begriffen zu fassen. Vielmehr muß er verwirklicht und zur wirkenden Kraft werden. Er ist die Begegnung zwischen Erleuchteten und nicht Erleuchteten. Natürlich bedient er sich manchmal der Worte und bestimmter Lehren, er kann aber nicht darauf reduziert werden.

Damit nimmt das bekannte und vertraute Bild der Ereignisse im Wildpark von Isipatana ganz neue Züge an. Vielleicht haben wir uns innerlich ausgemalt, wie der Buddha in den Wildpark kam, ein paar Notizen zur Hand nahm und vor den fünf Asketen eine Rede hielt, an deren Ende sie dann alle erleuchtet waren, und wie er danach weiterzog, um seinen Vortrag woanders zu wiederholen. Manche Bilder der buddhistischen Überlieferung unterstützen in der Tat eine solche Sichtweise. Da sitzt der Buddha mit gekreuzten Beinen auf einem prachtvollen, reich verzierten Thron; er predigt, und die fünf Asketen knien demütig zu seinen Füßen. Wie wir aber gerade gesehen haben, kostete es den Buddha einige Mühe, die Asketen auch nur zum Zuhören zu bewegen. Ganz bestimmt hat er keine formelle Ansprache gehalten und erst recht keine Rede. In wochen- und monatelangen persönlichen Gesprächen hat er vielmehr mit ihnen gemeinsam alle möglichen Fragen und Themen von den verschiedensten Seiten beleuchtet.

Wie lange diese Begebenheit letztlich auch gedauert haben mag, Buddhisten in aller Welt feiern sie heute an einem Tag: dem Vollmondtag im Juni/Juli. Dies ist der Dharma-Tag oder, mit seinem vollen Namen, der dhamma-cakka-ppavattana-Tag, die Feier der ‚erstmaligen Drehung des Dharma-Rades‘. Man feiert den Dharma, die Lehre, nicht etwa im Sinne einer starren Formulierung der Wahrheit, wie sie in einem einzelnen Text oder einer bestimmten Schrift zu finden ist - so nützlich, altherwürdig oder inspirierend diese auch sein mag. Man feiert vielmehr jene erste wirkende Kraft, mit der der erleuchtete Mensch erstmals auf die nicht erleuchteten, der ‚neue‘ auf die ‚alten‘ Menschen einwirkte. Diese Einwirkung hat sich zwar in Worten niedergeschlagen, ist aber keineswegs auf Worte beschränkt. Auch heute noch feiern Buddhisten die Wirkung des Neuen Menschen auf die ‚alten Frauen‘ und ‚alten Männer‘ der heutigen Generation - also auf uns.

Heutzutage ist das Leben recht unüberschaubar und nicht gerade einfach. Es lockt mit tausend Ablenkungen, so als würden unzählige Finger ständig nach uns greifen, um uns festzuhalten. Darüber vergessen wir allzu leicht,

was der eigentliche Sinn der menschlichen Existenz ist. Nur zu leicht können wir die Möglichkeit der persönlichen Entwicklung und des Wachstums in Richtung Erleuchtung übersehen oder vergessen. Feste wie der Dharma-Tag erinnern uns wieder daran.

Für Menschen, die spirituell wachsen oder sich entwickeln wollen, gibt es viele Wege. Meditation wie auch tiefes Nachdenken sind direkte Mittel des Geistes. Auch künstlerische und andere Aktivitäten können auf dem spirituellen Weg helfen. Wenn man diesen Weg geht, begegnet man früher oder später anderen Menschen, denen es wie uns geht und die sich ebenfalls bemühen, zu wachsen und sich weiterzuentwickeln. Wenn wir zu ihnen in Beziehung treten und langsam ein Netz immer tieferer Verbindungen untereinander entsteht, werden wir eines Tages feststellen, daß wir eine spirituelle Gemeinschaft bilden, die durch gemeinsame Ideale und ähnliche Lebensformen geeint ist. Wenn dies alles auf unser Leben einwirkt, so daß wir allmählich zu einer ‚neuen Frau‘ oder einem ‚neuen Mann‘ werden, indem wir uns mit anderen gemeinsam entwickeln und eine neue spirituelle Gemeinschaft bilden, dann hat der Neue Mensch nicht vergebens gesprochen.

Ein Mönch hat Durchfall

Kapitel 5

Manche Menschen machen sich ein ziemlich blasses, farbloses Bild vom historischen Buddha und seinem Leben. Sie kommen erst gar nicht darauf, daß auch ein Erleuchteter mit ganz alltäglichen Dingen zu tun hat und in seinen Begegnungen mit anderen Menschen ebenso das Glück der Zuneigung, Fürsorge und Freundschaft wie die Beschwerden von Feindseligkeit, Mißachtung oder bloßer Gleichgültigkeit erlebt. Als kleine Medizin gegen derartige Vorstellungen über den Buddha werden wir deshalb für eine Weile unsere Betrachtung des spirituellen Dies, schöpferischen Das und transzendenten Sonstwas unterbrechen.

Die Überschrift dieses Kapitels ist weder eine geschmackliche Entgleisung noch ist sie symbolisch zu verstehen oder gar eine Anspielung irgendwelche Mythen. Im folgenden geht es schlicht und einfach um Durchfall, genauer gesagt um Ruhr - und all das, was nun einmal dazu gehört.

Gleichwohl ist es kein beliebiger Krankheitsfall, sondern ein besonders aufschlußreicher, wenn auch nicht gerade in medizinischer Hinsicht. Er ereignete sich vor etwa zweitausendfünfhundert Jahren, und wir wissen davon, weil er in der Schriftensammlung über die Verhaltensregeln für Mönche und Nonnen erwähnt wird.

Zu dieser Zeit nun litt ein gewisser Bruder an der Ruhr und lag dort, wo er hingesunken war, in seinen eigenen Exkrementen. Der Erhabene machte in Begleitung des ehrwürdigen Ananda seinen Rundgang durch die Unterkünfte, und so kamen sie zur Unterkunft jenes Bruders. Da sah der Erhabene diesen Bruder dort liegen, wo er hingesunken war, in seinen eigenen Exkrementen, und als er ihn sah, ging er zu ihm und sprach: "Bruder, was fehlt dir?" - "Ich habe die Ruhr, Herr." - "Gibt es denn jemand, der sich um dich kümmert, Bruder?" - "Nein, Herr." - "Wie kommt es, Bruder, daß die Mönche nicht nach dir sehen?" - "Ich bin nutzlos für die Brüder, Herr, und deshalb kümmern sie sich nicht um mich." Darauf sagte der Erhabene zum ehrwürdigen Ananda: "Geh, Ananda, und hol Wasser. Wir werden diesen Bruder waschen." - "Ja, Herr", antwortete der ehrwürdige Ananda dem Erhabenen. Als er Wasser geholt hatte, übergießt der Erhabene den Mönch, während der ehrwürdige Ananda ihn von Kopf bis Fuß wusch. Dann faßte ihn der Erhabene bei den Schultern und der ehrwürdige Ananda bei den Füßen, und gemeinsam legten sie ihn auf seine Lagerstatt.

In diesem Zusammenhang nun und anlässlich dieser Begebenheit rief der Erhabene die Mönchsgemeinde zusammen und befragte die Mönche mit den Worten: "Brüder, gibt es in eurer Mitte einen Bruder, der krank ist?" - "Ja, Herr." - "Und was fehlt jenem Bruder?" - "Herr, jener Bruder hat die Ruhr." - "Kümmert sich denn jemand um ihn, Brüder?" - "Nein, Herr." - "Warum nicht? Warum nehmt ihr Brüder euch seiner nicht an?" - "Herr, jener Bruder ist nutzlos für die Brüder. Deshalb kümmern sich die Brüder

nicht um ihn." - "Brüder, ihr habt weder Mutter noch Vater, die für euch sorgen. Wenn ihr nicht füreinander sorgt, wer sonst, frage ich, wird es dann tun? Brüder, wer von euch mich pflegen würde, der möge die Kranken pflegen. Falls er einen Lehrer hat, möge sein Lehrer ihn pflegen, solange er am Leben ist, und auf seine Genesung warten. Falls er einen Mentor hat oder jemanden, dem er Unterkunft gewährt, einen Schüler, Hausgenossen oder Mitschüler, mögen diese ihn pflegen und auf seine Genesung warten. Falls sich aber niemand seiner annimmt, so ist dies als Vergehen zu betrachten." (36)

Der Inhalt dieser Episode ist für das Zusammenleben der frühen buddhistischen Gemeinschaft sehr bedeutsam. Doch was sich damals zugetragen hat, kann, trotz des großen zeitlichen Abstands und enormer kultureller Unterschiede, auch heute in jeder buddhistischen Gemeinschaft passieren. Dieser Vorfall ist insofern besonders aufschlußreich, weil er uns zeigt, wie der Buddha sich in einer solchen Situation verhalten hat. Wir erfahren, was er getan hat, welchen Rat er gegeben und welche Schlüsse er daraus gezogen hat. Somit geht es in dieser Episode um mehr als die Pflege eines erkrankten Mönchs. Es geht um grundlegende Prinzipien - und entgegen dem ersten Anschein sind einige davon für das Verständnis des buddhistischen Weges von größter Wichtigkeit.

Die Erzählung beginnt mit einem ziemlich dramatischen Bild: "Zu dieser Zeit nun litt ein gewisser Bruder an der Ruhr und lag dort, wo er hingesunken war, in seinen eigenen Exkrementen." Das ist ein scheußliches Bild! Da sehen wir einen Mönch (einen bhikkhu oder bhikscho), der an der Ruhr leidet. Wir erfahren nicht, ob er alt oder jung ist, auch sein Name wird nicht genannt. Es liegt aber nahe, daß es sich um einen ziemlich schweren Fall handelt, denn er ist zusammengebrochen und liegt in seinen eigenen Exkrementen. Offenbar ist er zu schwach um aufzustehen. Außerdem ist er ganz allein. Niemand ist in seiner Nähe oder in Rufweite, niemand hilft ihm oder bringt ihm etwas zu trinken. Sein Zustand ist wirklich beklagenswert.

Der Erhabene machte in Begleitung des ehrwürdigen Ananda seinen Rundgang durch die Unterkünfte, und so kamen sie zur Unterkunft jenes Bruders.

Hier erfahren wir zwei Dinge: Der Buddha wird bei seinem Rundgang durch die Unterkünfte von Ananda begleitet. Ananda ist ein Vetter des Buddha. Er kennt den Buddha, so wie der Buddha ihn, von klein auf. Vielleicht hatten sie schon als Knaben miteinander gespielt und gekämpft, sich gemeinsam im Staub gewälzt und im Bogenschießen geübt. (37) Viele Jahre später dann, nachdem der Buddha schon Erleuchtung erlangt hatte, verließ auch Ananda das häusliche Leben und brach in die Hauslosigkeit auf. Er wurde ein Schüler des Buddha und machte stetige Fortschritte auf dem spirituellen Weg. In den letzten zwanzig Jahren seines Lebens wurde der Buddha fast immer von Ananda begleitet. Deshalb wird er in den Schriften meistens als der ‚Begleiter‘ des Buddha bezeichnet. Das aber

wirft die Frage auf, wozu der Buddha einen persönlichen Begleiter benötigte.

Die überlieferten Erklärungen erscheinen eher unzureichend. In ihnen heißt es beispielsweise, der Buddha habe jemanden gebraucht, der seine Kutte wusch, Verabredungen für ihn arrangierte und Nachrichten überbrachte. Ananda erledigte tatsächlich all diese Dinge und noch viel mehr. Die Überlieferung sagt auch, es sei nun einmal der ‚Brauch‘ eines jeden Buddha, einen persönlichen Begleiter zu haben. Alle Buddhas hätten einen persönlichen Begleiter - so sei es nun einmal - so wie sie ja auch alle einen ganz bestimmten Baum hätten, unter dem sie Erleuchtung erlangten, ein bestimmtes Pferd, einen Wagenführer, zwei ganz bestimmte Hauptschüler und so weiter. In diesem Sinn sei eben Ananda der persönliche Begleiter des Buddha Gautama gewesen. Das ist die traditionelle Erklärung, doch ist sie unzureichend, da sie nicht tief genug geht.

Ananda war nicht der erste und einzige persönliche Begleiter des Buddha Gautama. Vor ihm hatte es beispielsweise Meghiya gegeben, dem wir in einer alten buddhistischen Schrift, dem Udana, begegnen. (38) Auch er hatte den Buddha eine Zeitlang auf seinen Wegen begleitet. Allerdings waren seine Dienste nicht immer zufriedenstellend: Eines Tages ging er seinen eigenen Vorhaben nach, obwohl er hätte beim Buddha bleiben sollen. Das hatte recht unangenehme Folgen für ihn.

Anscheinend war es nicht ganz leicht, einen geeigneten persönlichen Begleiter für den Buddha zu finden und auch Ananda drängte sich keineswegs darum, diese Aufgabe zu übernehmen. Er wußte offenbar genau, daß es keine leichte Sache wäre, ständiger Begleiter eines Erleuchteten zu sein. Ananda hatte zweifellos schon einige Fortschritte auf dem spirituellen Weg gemacht. Er war ein ‚Stromeingetretener‘ und befand sich somit unwiderruflich auf dem Weg zur Erleuchtung. (39) Aber er war kein Buddha. Selbst für einen Menschen wie Ananda - einen Stromeingetretenen, der den Buddha überdies von früher gut kannte - war die Aussicht, ihn ständig zu begleiten, ziemlich furchteinflößend: Tag und Nacht, bei Regen und Sonne, jahrein und jahraus würde er mit dem Buddha zusammen sein. Deshalb überlegte er sich die Sache sehr genau. Er hatte schließlich selbst mit angesehen, wie frühere Begleiter des Buddha in gewisser Hinsicht gescheitert waren, und er wollte ihm nicht noch mehr Kummer bereiten.

Zuletzt aber entschloß er sich, die Herausforderung anzunehmen. Er stellte allerdings einige Bedingungen, von denen zwei in unserem Zusammenhang bedeutsam sind. Erstens bestand er darauf, daß er an den vielen Gaben und Einladungen, die dem Buddha galten, keinen Anteil haben sollte. Das begründete er folgendermaßen: Würde man ihn als Nutznießer solcher Gaben sehen - wie etwa neuer Kutten -, dann könnte der Eindruck entstehen, er begleite den Buddha aus Eigennutz. Seine zweite Bedingung betraf die Zeiten, in denen er nicht beim Buddha sein konnte, weil er gerade Botengänge machte, Nachrichten überbrachte oder ähnlichen Aufgaben nachging. Während solcher Zeiten könnte jemand zum Buddha kom-

men und um eine Unterweisung bitten. Der Buddha würde dann vielleicht den Dharma darlegen und eventuell sogar eine besonders wichtige Belehrung geben. Deshalb bat Ananda, der Buddha solle alle Belehrungen, die er während seiner Abwesenheit gab, für ihn wiederholen. Der Buddha akzeptierte diese Forderungen, und Ananda blieb zwanzig Jahre sein ständiger Begleiter.

Wie gut und harmonisch ihr Umgang miteinander war, zeigt ein Vorfall, der sich kurz vor dem parinirvana, dem endgültigen Hinscheiden des Buddha, ereignete. Ananda war zutiefst verzweifelt darüber, daß er den Buddha verlieren würde. Es heißt, er habe sich an einen Türpfosten gelehnt und geweint. Unter Tränen sprach er: "Ich bin einer, der noch viel zu lernen und noch viel an sich zu arbeiten hat, und mein Meister, der für mich sorgte, wird nun bald in das vollkommene Nirvana eingehen." (40) Das war Anandas Eindruck vom Buddha, mit dem er zwanzig Jahre lang tagein tagaus zusammen gewesen war. Er sagte nicht, der Buddha sei besonders weise oder tatkräftig, sondern er sei fürsorglich und gütig. Erfreulicherweise wissen wir auch, wie der Buddha über Ananda dachte. Als ihm nämlich berichtet wurde, Ananda stehe draußen am Türpfosten und weine, ließ er ihn herbeirufen und ermutigte ihn mit den folgenden Worten: "Eine lange Zeit, o Ananda, hast du dem Pfadvollender zur Seite gestanden mit unverbrüchlichen, unermeßlichen, um sein Wohl und sein Glück besorgten, liebevollen Taten von Körper, Mund und Gedanken." (41)

Der Buddha sah also auch in Ananda vor allem jemanden, der ebenfalls fürsorglich und liebevoll war und ihm mit Körper, Rede und Geist gedient hatte, ohne dabei irgend etwas zurückzuhalten. Ananda hatte sich ganz an seine Aufgabe hingegeben. Der Umgang zwischen dem Buddha und Ananda war von gegenseitiger Fürsorge und Güte geprägt - und das, obwohl der Buddha spirituell viel weiter entwickelt war als Ananda.

Diese Äußerungen und unsere Betrachtungen darüber erscheinen auf den ersten Blick vielleicht ziemlich nebensächlich. Wenn man aber genauer darüber nachdenkt, wird rasch klar, wie bedeutsam es ist, daß der Buddha und Ananda fürsorglich miteinander umgingen. Nie, auch nicht ein einziges Mal hatte es ihnen an Güte gemangelt, und es kam keinem von beiden in den Sinn, daß es anders sein könnte. Wenn zwei Menschen ständig zusammen sind und ihr Umgang untereinander von nie versagender Freundlichkeit und Güte geprägt ist, dann muß man sie einfach als Freunde bezeichnen; sie sind spirituelle Freunde im besten Sinn. Denn eine derart unverbrüchliche gegenseitige Freundlichkeit ist über eine so lange Zeitspanne hinweg nur möglich, wenn sie auf einer zutiefst spirituellen Basis beruht.

Vielleicht klingt es ein wenig befremdlich, wenn wir hier vom Buddha und Ananda als Freunden sprechen. Es kommt Ihnen vielleicht eigenartig vor, daß ein Buddha einen Freund hat. Man könnte sich fragen, ob ein Buddha überhaupt so etwas wie einen Freund braucht. Die Antwort hängt natürlich davon ab, wie man sich Erleuchtung vorstellt.

Die Erleuchtungserfahrung ist nichts, was sich auf einseitige Weise selbst genügt. Sie enthält einen Begegnungsaspekt und damit ein Element von spiritueller oder sogar ‚transzendenter Freundschaft‘ - also Freundschaft auf der höchstmöglichen Ebene. Möglicherweise liegt darin auch der eigentliche Grund dafür, daß der Buddha einen ständigen Begleiter hatte. Es hatte bestimmt nichts damit zu tun, daß auf diese Weise die ‚Würde‘ eines Buddha gewahrt wurde, und genausowenig ist Ananda eine Art spiritueller Kammerdiener und Privatsekretär. Die Tatsache, daß er den Buddha ‚begleitet‘, wie der Übersetzer es ausdrückt, verdeutlicht die Tatsache, daß in der Erleuchtungserfahrung selbst - gewissermaßen im Kern der Realität - ein Element von Begegnung und spiritueller Freundschaft liegt. In späteren Entwicklungen des buddhistischen Denkens fand dieser Aspekt Ausdruck in dem ziemlich geheimnisvollen Konzept des sambhoga-kaya, auf das wir an anderer Stelle eingegangen sind. (42)

Der Erhabene machte in Begleitung des ehrwürdigen Ananda seinen Rundgang durch die Unterkünfte, und so kamen sie zur Unterkunft jenes Bruders.

Zu diesem Satz ist noch etwas anzumerken. Der Originaltext spricht hier von viharas, womit in der Tat ‚Unterkünfte‘ gemeint sind. Wir dürfen uns also nicht vorstellen, daß der Buddha ein großes, prunkvoll und gut ausgestattetes Kloster inspizierte. Die Unterkünfte, von denen hier die Rede ist, waren eher in Gruppen zusammenstehende strohgedeckte Hütten, die einige Meilen vor der Stadt in einer parkähnlichen Landschaft verstreut waren.

Der Buddha machte also einen Rundgang durch die Unterkünfte der Mönche. Das heißt, er kümmerte sich persönlich um die Mönche: Wie kamen sie zurecht? Was taten sie? Womit verbrachten sie ihre Zeit? Natürlich saßen sie nicht vor ihren Hütten und lasen Zeitung, hörten Radio oder sahen fern. Es konnte aber durchaus vorkommen, daß sie gerade etwas taten, das sie besser unterlassen hätten. Vielleicht brauchten sie neuen Ansporn, eine Belehrung oder sogar eine kleine Rüge. Der Buddha hielt seine Augen offen. Und dabei kamen er und Ananda zur Unterkunft jenes kranken Bruders.

Da sah der Erhabene diesen Bruder dort liegen, wo er hingesunken war, in seinen eigenen Exkrementen, und als er ihn sah, ging er zu ihm und sprach: "Bruder, was fehlt dir?" - "Ich habe die Ruhr, Herr." - "Gibt es denn jemand, der sich um dich kümmert, Bruder?" - "Nein, Herr." - "Wie kommt es, Bruder, daß die Mönche nicht nach dir sehen?" - "Ich bin nutzlos für die Brüder, Herr, und deshalb kümmern sie sich nicht um mich."

Verschiedene Dinge sind hier bemerkenswert. Der Buddha geht selbst zu dem kranken Mönch hin. Er fragt ihn, was ihm fehlt und dringt sehr

schnell zum Kern der Sache. Wir könnten jeden Satz dieses Gesprächs gesondert unter die Lupe nehmen, aber das ist vielleicht nicht nötig, denn ihre Bedeutung ist hinreichend klar. Die für uns wichtigste Aussage liegt in der letzten Antwort des Kranken: "Ich bin nutzlos für die Brüder, Herr, und deshalb kümmern sie sich nicht um mich."

Das ist wirklich vielsagend. Diese Antwort ist schockierend und erschreckend. Natürlich können wir hier nur vom geschriebenen Wort ausgehen. Wir wissen nicht, in welchem Tonfall die Worte gesprochen wurden - und davon hängt einiges ab. Sprach der Buddha den Satz "Wie kommt es, Bruder, daß die Mönche nicht nach dir sehen?" auf entrüstete, besorgte oder betrübte Weise? Antwortete der kranke Mönch würdig, resigniert oder müde oder vielleicht auch bitter und zornig? Wir wissen es nicht. Wir kennen lediglich die trostlose, schockierende Aussage: "Ich bin nutzlos für die Brüder, Herr, und deshalb kümmern sie sich nicht um mich."

Wie auch immer die Worte gesprochen wurden, sie sind ein Beispiel für die bedauerliche Tatsache, daß wir Menschen oft nur so lange an jemandem interessiert sind, wie er oder sie uns nützt oder anders gesagt - so lange wir aus dem anderen Menschen einen Nutzen für uns selbst ziehen können. Das bedeutet im Grunde, daß wir den anderen nicht wirklich als Menschen, sondern vielmehr als Objekt ansehen. Wenn wir aber einen Menschen wie ein Ding behandeln, dann handeln wir ihm gegenüber unethisch. Genau so behandelten die Mönche offenbar diesen kranken Mönch. Er war für sie nutzlos, und deshalb hatten sie kein Interesse an ihm. Sie ließen ihn einfach in seinen Exkrementen liegen. Niemand kümmerte sich um ihn. Den Kranken und seine Mitmönche verband nicht jene Freundlichkeit und Güte, die zwischen dem Buddha und Ananda bestand. Sie verband keine schlichte menschliche Freundschaft - und schon gar keine spirituelle Freundschaft. Unter ihnen gab es weder Mitgefühl noch Einfühlungsvermögen oder Gewährsein. Und es konnte alle diese Gefühle nicht geben, weil man sie nur für jemanden empfinden kann, den man wirklich als Menschen wahrnimmt. Die anderen Mönche sahen den kranken Mönch aber nicht als Mensch. Für sie glich er eher einem alten, abgenutzten Besen oder einem zerbrochenen Krug. Er war für sie nutzlos, und deshalb kümmerten sie sich nicht um ihn.

Allzu oft handeln wahrscheinlich auch wir nicht anders. Auch wir erleben andere Menschen vorwiegend im Hinblick auf ihre Nützlichkeit für uns. Das gilt sogar für die spirituelle Gemeinschaft. Manchmal geht es uns mehr um die Talente und Fähigkeiten der anderen Menschen - ihr Können als Maurer, Buchhalter oder Redner - als um sie selbst. Wer so behandelt wird, wird vielleicht eines Tages, wenn er oder sie nicht mehr in der Lage oder willens ist, die eigenen Talente zur Verfügung zu stellen, die bittere und ernüchternde Erfahrung machen, von den anderen nicht mehr gekannt zu werden und sie als ‚Freunde‘ verloren zu haben. Wir müssen deshalb lernen, andere Menschen wirklich als Menschen wahrzunehmen. Es muß echte Freundlichkeit und Fürsorge zwischen uns geben, eine spirituelle Freundschaft von der Art, wie sie den Buddha mit Ananda verband. Wir

müssen unser Mitgefühl, Einfühlungsvermögen und Gewährsein füreinander steigern.

Menschen, die einander wirklich als Menschen behandeln, zeichnen sich durch zwei wesentliche Merkmale aus: echte Begegnung miteinander und Freude aneinander. Diese beiden Kennzeichen machen Freundschaft aus. Schon im Rahmen einer ganz gewöhnlichen Freundschaft kann man die große Wohltat und das Glück erleben, die eigenen Gedanken und Gefühle mit anderen teilen zu können. Es heißt, daß die Möglichkeit, sich einem anderen Menschen zu offenbaren oder ganz mitzuteilen - von ihm wahrgenommen zu werden und zugleich zu wissen, daß man wahrgenommen wird -, wesentlich zu Glück und Gesundheit beitragen. Wer verschlossen ist und keine Möglichkeit findet, sich anderen mitzuteilen, wird nicht lange gesund und glücklich bleiben. In einer spirituellen Freundschaft teilen Menschen ihre Erfahrung des Dharma, der Buddha-Lehre. Sie teilen ihre Begeisterung, ihre Inspiration und ihr Verständnis miteinander. Selbst ihre Versäumnisse teilen sie miteinander - dabei wird ihre Begegnung zum Eingeständnis von Fehlern.

Sich aneinander zu freuen bedeutet, eines anderen nicht nur als Mensch gewahr zu sein, sondern überdies auch das zu mögen, was man wahrnimmt: es auf die gleiche Weise zu genießen und zu schätzen, wie man an einem Gemälde oder Gedicht Gefallen findet. Der Unterschied liegt hier nur darin, daß das Gemälde oder Gedicht lebt: Das Gemälde spricht zu uns, das Gedicht gibt Antwort. Dadurch wird das Ganze natürlich viel aufregender und belebender. Wir sehen, mögen, lieben und schätzen unsere spirituellen Freunde um ihrer selbst willen und nicht, weil wir uns Vorteile von ihnen versprechen. Bis zu einem gewissen Grad ist das auch schon in gewöhnlichen Freundschaften der Fall. Spirituelle Freundschaft - kalyanamitrata - geht aber noch viel weiter. Die Hauptbedeutung des Wortes kalyana ist ‚schön‘; mitrata bedeutet einfach ‚Freundschaft‘. In einer spirituellen Freundschaft freut man sich an der spirituellen Schönheit seiner Freunde. In den Worten der Überlieferung: Man freut sich an ihren Verdiensten, das heißt, an ihren besonderen Qualitäten von Geistesklarheit, Freundlichkeit, Tatkraft usw., die sie schon entwickelt haben oder sich zu entwickeln bemühen.

Darauf sagte der Erhabene zum ehrwürdigen Ananda: "Geh, Ananda, und hol Wasser. Wir werden diesen Bruder waschen." - "Ja, Herr", antwortete der ehrwürdige Ananda dem Erhabenen. Als er Wasser geholt hatte, übergießt der Erhabene den Mönch, während der ehrwürdige Ananda ihn von Kopf bis Fuß wusch. Dann faßte ihn der Erhabene bei den Schultern und der ehrwürdige Ananda bei den Füßen, und gemeinsam legten sie ihn auf seine Lagerstatt.

Auch hier gibt es einige wichtige Aspekte. Der Buddha handelt sofort. Er war offenbar ein Mensch von zupackendem, entschlußfreudigem Wesen. Man kann ihn darin durchaus mit einem Feldherrn vergleichen. In einer solchen Lage fragt er nicht lange, wie so etwas überhaupt passieren kann-

te, sondern er schickt Ananda zum Wasserholen. Dann machen sich die beiden gemeinsam an die Arbeit. Ananda hat keine Einwände; sie brauchen nicht erst lange zu bereden, wer nun das Wasser ausgießt und wer den Kranken wäscht oder wer ihn bei den Schultern und wer bei den Füßen faßt. Sie handeln gemeinsam, in harmonischem Zusammenspiel.

Noch wichtiger ist vielleicht die Tatsache, daß der Buddha und Ananda für eine Situation Verantwortung übernehmen, die in keinster Weise von ihnen verursacht wurde. Sie versuchen nicht, die Verantwortung auf andere abzuschieben, sondern kümmern sich selbst um den Kranken und tun, was getan werden muß. Sie sorgen dafür, daß der Kranke bequem liegt und alles hat, was er braucht. Danach erst ruft der Buddha die Mönche zusammen:

In diesem Zusammenhang nun und anläßlich dieser Begebenheit rief der Erhabene die Mönchsgemeinde zusammen und befragte die Mönche mit den Worten: "Brüder, gibt es in eurer Mitte einen Bruder der krank ist?" - "Ja, Herr." - "Und was fehlt jenem Bruder?" - "Herr, jener Bruder hat die Ruhr." "Kümmert sich denn jemand um ihn, Brüder?" - "Nein, Herr." - "Warum nicht? Warum nehmt ihr Brüder euch seiner nicht an?" - "Herr, jener Bruder ist nutzlos für die Brüder. Deshalb kümmern sich die Brüder nicht um ihn."

Hier sind zwei Dinge bemerkenswert. Zunächst einmal untersucht der Buddha die Angelegenheit. Er zieht keine voreiligen Schlüsse. Er unterstellt nicht einfach den Mönchen, sie hätten sich eines vorsätzlichen Versäumnisses schuldig gemacht. Vielmehr verschafft er sich Klarheit über das Geschehen und gibt ihnen Gelegenheit, sich zu erklären und sogar zu rechtfertigen. Sie erhalten die Chance, ihr Versäumnis einzugestehen - und genau das tun sie.

Darin steckt eine wichtige Lehre. Wir ziehen oft voreilige Schlüsse. Wir unterstellen, jemand sei an etwas schuld, bevor wir alle Einzelheiten kennen. Wenn die Antwort auf einen Brief ausbleibt, unterstellen wir dem Empfänger, er habe nicht geantwortet. Dann folgern wir, er sei eben kein guter Freund und schreiben ihm einen zweiten, wütenden Brief. Dabei sollten wir doch zunächst einmal klären, ob der Freund oder die Freundin unseren Brief überhaupt erhalten hat. Und wir sollten uns vergewissern, ob er oder sie wirklich nicht geantwortet hat. Erst dann können wir tun, was wir für angemessen halten. Auf ebensolche Weise handelte der Buddha - mit dem Ergebnis, daß die Mönche ihren Fehler eingestanden.

Ich sagte eben zwar, sie hätten den Fehler ‚eingestanden‘, doch genau besehen vermittelt der Text eher den Eindruck, daß sie gar nicht begriffen hatten, daß an ihrem Verhalten etwas falsch war. Falls das zutrifft, hatten sie offenbar eine ziemlich unzulängliche Vorstellung vom spirituellen Leben, von der spirituellen Gemeinschaft und von spiritueller Freundschaft gehabt. Doch wie dem auch sei - nachdem sie ihren Fehler zugegeben hatten, konnte der Buddha sie ermahnen:

Brüder, ihr habt weder Mutter noch Vater, die für euch sorgen. Wenn ihr nicht füreinander sorgt, wer sonst, frage ich, wird es dann tun? Brüder, wer von euch mich pflegen würde, der möge die Kranken pflegen.

Der Buddha macht hier einige wichtige Grundsätze deutlich. Er stellt klar, daß es zwischen der biologischen und der spirituellen ‚Familie‘, der ‚Gruppe‘ und der spirituellen Gemeinschaft überhaupt keine Gemeinsamkeit gibt. Wenn wir uns der spirituellen Gemeinschaft angeschlossen haben, gehören wir nicht mehr zu unserer alten ‚Gruppe‘ und können uns auch nicht mehr auf sie verlassen. Der Buddha meint damit natürlich nicht, daß unsere Eltern im wörtlichen Sinne gestorben seien. Er sagt vielmehr, daß sie in einem spirituellen Sinn nicht mehr Mutter und Vater für uns sind. In anderen Worten: Sie existieren nicht länger als unsere Eltern. Deshalb können wir uns auch nicht mehr darauf verlassen, daß sie sich um uns kümmern werden - wir können zu ihnen keine Zuflucht mehr nehmen.

Genau das ist auch mit dem Ausdruck ‚Aufbruch‘ oder ‚Auszug in die Hauslosigkeit‘ gemeint: Man verläßt das häusliche Leben und zieht in die ‚Hauslosigkeit‘. Man bricht auf, geht aus der ‚Gruppe‘ hinaus und in die spirituelle Gemeinschaft hinein. In einem spirituellen Sinn hat die Gruppe zu existieren aufgehört. Und da es sie nun nicht mehr gibt, kann man sich auch nicht mehr auf sie verlassen oder Zuflucht zu ihr nehmen.

Diese Aussage gilt für den traditionellen buddhistischen Sangha im eigentlichen Sinn und sollte auch für die buddhistischen Gemeinschaften im Westen gelten. Wer der spirituellen Gemeinschaft angehört, nimmt damit ausschließlich zu den Drei Juwelen (Buddha, Dharma und Sangha) Zuflucht. Man baut nurmehr auf die Mitglieder der spirituellen Gemeinschaft, und diese tun das ebenfalls. Das heißt, sie alle verlassen sich aufeinander, sorgen füreinander, ermutigen sich gegenseitig und spornen einander an. Wenn man wirklich, effektiv Zuflucht nimmt, hat man Vater und Mutter tatsächlich verlassen. Was früher die Aufgabe der Familie war, übernehmen nun die spirituellen Freunde - und sogar noch mehr als das.

Nehmen wir nun aber einmal an, die spirituellen Freunde kämen ihrer Aufgabe nicht nach. Jemand ist krank oder bedrückt, leidet unter psychischen Schmerzen oder findet das spirituelle Leben unbefriedigend. Wenn wir diesen Menschen nun allein lassen, wie der kranke Mönch allein gelassen wurde, dann wird er sich vielleicht wieder an die ‚Gruppe‘ wenden und zurück zur Familie, zu den Eltern oder Gatten, zu Freund oder Freundin gehen. Er wird anderswo Linderung und Trost suchen. Wer einer spirituellen Gemeinschaft angehört, muß sich klar machen, daß es letztlich keine andere Zuflucht gibt als die Gefährten auf dem spirituellen Weg. Wir haben keine Freunde außer einander - genauer, es gibt keine wirklichen Freunde außer den spirituellen Freunden. Von der Gruppe im gesellschaftlichen und biologischen Sinn kann man absolut nichts mehr erwarten und sollte das auch nicht. Wir gehören ganz zur spirituellen Gemeinschaft, ge-

hören völlig zueinander. Deshalb sollten die Angehörigen der spirituellen Gemeinschaft bereit sein, füreinander zu leben und zu sterben - andernfalls haben sie nicht wirklich Zuflucht genommen. Ihre Zukunft ist eine gemeinsame Zukunft, sie sind füreinander die Zukunft. Es gibt für sie keine Zukunft außer miteinander. Der Buddha sagte: "Wenn ihr nicht füreinander sorgt, wer sonst, frage ich, wird es dann tun?" Wenn die Angehörigen des Sangha einander nicht lieben, wer sonst wird sie lieben? Wenn die Angehörigen des Sangha einander nicht anspornen, wer sonst wird sie anspornen? Wenn die Angehörigen des Sangha nicht gut miteinander auskommen, mit wem können sie dann in Harmonie leben? Wenn sie sich untereinander nicht einigen können, mit wem dann? Vielleicht ist es für Buddhisten im Westen an der Zeit, ihr Zusammensein mehr zu genießen, einander mehr zu schätzen und einander mehr zu würdigen.

Der Buddha hat die Mönche zweifellos sehr geschätzt. Er sagte: "Brüder, wer von euch mich pflegen würde, der möge die Kranken pflegen." Der Buddha spricht hier nicht mystifizierend oder metaphysisch. Es geht ihm um den Alltag der spirituellen Gemeinschaft. Mit den 'Kranken' meint er kranke Mönche und Nonnen - kranke Mitglieder der spirituellen Gemeinschaft. Wer den Buddha pflegen würde, der soll auch sie pflegen. In gewissem Sinn stellt der Buddha die Angehörigen der spirituellen Gemeinschaft auf dieselbe Stufe mit sich selbst. Größere Achtung könnte er ihnen kaum entgegenbringen.

Falls er einen Lehrer hat, möge sein Lehrer ihn pflegen, solange er am Leben ist, und auf seine Genesung warten. Falls er einen Mentor hat oder jemanden, dem er Unterkunft gewährt, einen Schüler, Hausgenossen oder Mitschüler, mögen diese ihn pflegen und auf seine Genesung warten.

Hier sind alle Arten von Beziehungen aufgezählt, die es in der spirituellen Gemeinschaft gibt. Die Lehrer sollen sich um ihre Schüler kümmern und umgekehrt; der einzelne Schüler soll sich um seine Mitschüler kümmern, die Bewohner desselben viharas (derselben spirituellen Lebensgemeinschaft) um ihre Mitbewohner. An guten wie an schlechten Tagen sollen sie einander mit nie versagender Güte und spiritueller Freundschaft begegnen.

Falls sich aber niemand seiner annimmt, so ist dies als Vergehen zu betrachten.

Mit Vergehen ist in diesem Zusammenhang eine schädliche Handlung gemeint, die man eingestehen muß. Die Verantwortung für das Wohl jedes einzelnen Mitglieds liegt bei der ganzen spirituellen Gemeinschaft. Letztlich sind alle für jeden verantwortlich, und jeder ist im Rahmen seiner Möglichkeiten für alle verantwortlich. Andernfalls kann es keine spirituelle Gemeinschaft geben.

Im Laufe unserer Betrachtung dieses Falls einer Erkrankung an Ruhr dürfte klar geworden sein, daß es dabei um mehr als einen kranken Mönch

geht, der von den anderen Mönchen vernachlässigt wurde. Die Geschichte handelt nicht bloß von jemandem, der an starkem Durchfall litt. Sie handelt vielmehr von nie versagender gegenseitiger Freundlichkeit und Güte, von persönlicher Anteilnahme oder harmonischem und wirksamem Handeln. Sie fordert uns dazu auf, andere Menschen als Menschen wahrzunehmen, uns einander zu offenbaren und aneinander zu freuen. Nicht zuletzt geht es auch um die Erkenntnis, daß es zwischen einer sozialen Gruppe und der spirituellen Gemeinschaft keinerlei Wesensverbindung gibt. Vor allem aber geht es um wechselseitige Verantwortung und spirituelle Freundschaft. Dieser Fall einer Erkrankung an Ruhr ist somit nichts, was sich irgendwann in vergangener Zeit vor zweitausendfünfhundert Jahren einmal ereignet hat. Er ereignet sich hier und heute und wird auch künftig wieder geschehen. Insofern geht es auch nicht nur um die Mönche von damals, sondern genauso um ihre heutigen ‚Nachfahren‘. Dieser Fall betrifft die Brüder und Schwestern der Gegenwart - er betrifft uns.

Blüten in Kuschinagara

Kapitel 6

Die buddhistischen Schriften sind in vielen Sprachen überliefert worden - in Pali, Sanskrit, Tibetisch, Chinesisch und anderen. Zugleich hat der Buddhismus verschiedene Richtungen hervorgebracht, wie Theravada, Sarvastivada, Mahayana und Vajrayana. Auch gibt es eine Vielzahl buddhistischer Lehren, die so unterschiedliche Themen behandeln wie Entstehung und Aufbau des Kosmos, Theorie und Praxis von Meditation, die Natur des Geistes und der Gemütszustände, das Wesen der Realität, die verschiedenen Arten von Lebewesen, persönliche und gesellschaftliche Moral bis hin zu Kunst. Diese Unmenge an Texten, Überlieferungen und Lehren kann ziemlich verwirrend sein, und gelegentlich sehnt man sich vielleicht danach, alle Schriften zu einem einzigen dünnen Buch zu verdichten, das man jederzeit bei sich haben könnte. Wie schön wäre es doch, die vielen Kapitel in einen einzigen Abschnitt, die zahllosen Gedichte und Gesänge in nur eine Strophe, die Millionen und Abermillionen von Wörtern in das eine Zauberwort zu verwandeln - ein Wort, über das man dann nachdenken und immer neu reflektieren könnte, in dem Wissen, auf diesem Weg zur Erleuchtung zu gelangen.

Manchmal halte ich es durchaus für möglich, sämtliche Lehren auf nur eine Lehre, ja auf ein einziges magisches und bedeutungsvolles Wort zu verdichten, und dieses Wort hieße ‚Vergänglichkeit‘. Darin ist letztlich alles enthalten, was der Buddha gelehrt hat. Wer Vergänglichkeit wirklich versteht, hat damit praktisch alles verstanden, was der Buddha je gesagt hat. Deshalb überrascht es kaum, wenn wir erfahren, daß die Bäume und Vögel in sukhavati - dem mythischen Land des Buddha Amitabha - nichts anderes sagen und singen als anitya (Vergänglichkeit), anatman (Nicht-Selbst) und dukkha (Unzulänglichkeit). Wir können noch weiter gehen und sogar behaupten, anitya oder Vergänglichkeit allein genüge, denn die beiden anderen Prinzipien seien darin enthalten. Wenn Sie daher Vergänglichkeit tief genug verstehen, erkennen Sie auch, daß die anderen Lehren des Buddha - die praktischen wie die theoretischen - in ihrem Kern schon darin angelegt sind.

Die älteren Teile des Pali-Kanons umschreiben die Einsicht in Vergänglichkeit als das Erkennen, daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende haben wird. Alles, was geboren wird, muß sterben. Wenn etwas einen Anfang hat - und alles bedingt Entstandene hat natürlich irgendwann einmal angefangen -, dann wird es zwangsläufig enden. Etwas genauer und auf eher philosophische Weise wird dieses Erkenntnis auch so ausgedrückt: "Alles, was seiner Natur nach einen Ursprung hat, hat seiner Natur nach auch ein Ende." Dieses Ende tritt weder zufällig ein, noch ist es etwas künstlich Aufgepfropftes. Es gehört einfach zu dem betreffenden Ding oder Wesen dazu, weil dieses nun einmal einen Anfang hat. Sein Anfang ist sein Ende; die Tatsache, daß es ein ‚Ding-mit-Anfang‘ ist, heißt zugleich, daß es ein ‚Ding-mit-Ende‘ ist. Wenn Sie selbst ein ‚geborenes Etwas‘ sind, dann sind Sie damit auch ein ‚sterbendes Etwas‘.

Die buddhistische Überlieferung bezeichnet diese Erkenntnis auch als das ‚Öffnen des Auges der Wahrheit‘, des dharma-cak,u (P. dhamma-cakkhu). Das Öffnen des Dharma-Auges, die Einsicht also, daß alles, was von Natur aus einen Ursprung hat, auch zwangsläufig enden wird, ist gleichbedeutend mit ‚Stromeintritt‘. Wie das Wort nahelegt, wird man dadurch von jener Strömung der spirituellen Entwicklung aufgenommen, die unumkehrbar zur Erleuchtung führt. Meistens wird Stromeintritt als Brechen der ersten drei von zehn geistigen Fesseln beschrieben: Man überwindet erstens den Glauben an einen festen, unveränderlichen Kern der Persönlichkeit, zweitens den inneren Hang zu skeptischem, verstocktem Zweifel und drittens die Neigung, religiöse Übungen und ethische Vorsätze als Selbstzweck zu benutzen statt als Hilfsmittel auf dem Weg zur Erleuchtung. Insofern ist das Öffnen des Dharma-Auges ein wahrhaft entscheidender Punkt im spirituellen Leben. Die höhere Evolution geht von hier aus unaufhaltsam weiter; ein dauerhafter Rückfall in von Verwirrung, Gier und Abneigung geprägte Verfassungen ist nun nicht mehr möglich. Wenn man diesen Punkt erreicht hat, ist man im spirituellen Leben so sehr gefestigt - man hat so viel durchschaut und im tiefsten Innern erkannt -, daß dieses Wissen nicht mehr verlorengehen kann. Der Weg zur Erleuchtung wird mit Sicherheit zum Ziel führen. Diese Tatsache allein verdeutlicht, wie wichtig das Öffnen des Dharma-Auges ist.

In der ersten Lehrrede des Buddha (43) begegnen wir Kondañña, der schon Siddharthas Gefährte gewesen war, als dieser noch strenge Askese und Selbstkasteiung geübt hatte. Zusammen mit den vier anderen hatte er sich entrüstet von Siddhartha abgewandt, als dieser die Askese aufgab. Kondañña war mit seinen Freunden weitergezogen, während auch Siddhartha alleine weiter wanderte und schließlich Erleuchtung erlangte. Wie wir bereits wissen, suchte er danach seine alten Gefährten auf, um auch ihnen den Weg zur Erleuchtung zu zeigen. In Verbindung mit Kondañña hören wir dabei zum ersten Mal vom Öffnen des Dharma-Auges.

Eine ganze Regenzeit hindurch diskutierten sie miteinander, wobei der Buddha zu erreichen suchte, daß auch seine fünf früheren Gefährten die Wahrheit schauten, die er gesehen hat. Wir hatten bereits erwähnt, wie mühsam das war: Der Buddha legte dar und begründete, sie debattierten lebhaft. Schließlich gelang der Durchbruch. Endlich konnte der Buddha vermitteln, was er so lange vergeblich auszudrücken versuchte. Kondañña erkannte als erster die Wahrheit. Ein erster Strahl der Erleuchtung blitzte in ihm auf. Der Text beschreibt, wie sich, nachdem der Buddha zu Ende geredet hatte, in Kondañña das reine und unbefleckte Auge der Wahrheit (dharma-cakschu) öffnete, und er erkannte, daß alles, was von Natur aus einen Ursprung hat, von Natur aus auch ein Ende hat. In einem überwältigenden Aufstrahlen von Einsicht schaute nun auch Kondañña ganz direkt die Wahrheit der Vergänglichkeit.

An dieser Stelle nun finden wir im Text eine interessante Bemerkung, es heißt dort: "So wurde vom Vollendeten das Rad der Lehre in Bewegung

gesetzt." Solange es also noch keinen zweiten Stromeingetretenen in der Welt gab, war offenbar auch das Rad der Lehre noch nicht wirklich gedreht worden. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte der Buddha zwar sein Möglichstes versucht, den Dharma in Worten und vielleicht auch auf andere Weise zu vermitteln, aber das Dharma-Rad hatte er noch nicht wirklich in Bewegung gesetzt. Erst in dem Augenblick, als es einen weiteren Stromeingetretenen in der Welt gab, hatte er wirklich zu lehren begonnen.

Als das geschah und Kondañña seine große Einsicht erlebte - und auch der Buddha sah, daß Kondañña sah und daß sie nunmehr beide dieselbe Einsicht miteinander teilten -, da war der Buddha übergücklich. Endlich stand er mit seiner Entdeckung nicht mehr allein; wenigstens zu einem gewissen Grad war sie Allgemeingut geworden. Der Überlieferung nach brach in diesem Augenblick ein udana aus dem Buddha hervor, ein spontaner begeisterter Ruf, ein Lied der Ekstase: "Kondañña hat verstanden! Kondañña hat verstanden!" Endlich war das Rad des Dharma ins Rollen gekommen, und selbst der Buddha konnte nicht voraussehen, wann und wo es zum Stillstand kommen würde. Kondañña aber hieß von nun an Aññata-Kondañña: ‚Kondañña, der verstanden hat‘.

Interessanterweise sagen die Schriften nichts darüber, ob Kondañña, nachdem sich ihm das Dharma-Auge geöffnet hatte, gleich noch weitere Erkenntnisstufen erlangte. Wir lesen nur, er habe, nachdem er den Dharma erlangt, den Dharma verstanden und sich im Dharma vertieft hatte, nachdem er die Ungewißheit überwunden hatte und dem Zweifel entronnen war, nachdem er Zuversicht entwickelt hatte und damit in der Doktrin des Lehrers von anderen unabhängig geworden war, um Ordination gebeten. (44) Diese wurde ihm vom Buddha gewährt, und über seine vier Gefährten lesen wir später genau das gleiche. Bei ihnen hatte der Buddha zwar etwas mehr Mühe durchzudringen, doch schließlich war er erfolgreich. Auch in ihnen öffnete sich das Dharma-Auge; auch sie sahen, daß alles, was seiner Natur nach einen Ursprung hat, seiner Natur nach auch enden wird. Sie baten ebenfalls um Ordination und wurden ordiniert. Bei ihnen allen scheint das Öffnen des Dharma-Auges der eigentliche Wendepunkt gewesen zu sein.

Kommen wir nun wieder auf das zurück, was man mit dem Dharma-Auge eigentlich sieht: Vergänglichkeit. Vergänglichkeit umgibt uns von allen Seiten. Alles vergeht; es gibt nichts, das bleibt. Wir sehen Blätter fallen und Blumen verwelken; alles ist unbeständig. Die eindrucksvollste und nachhaltigste Begegnung mit Vergänglichkeit ist der Tod, die Auflösung des physischen Körpers - und ganz besonders der Tod von Menschen, die uns lieb und teuer sind.

Der Buddhismus empfiehlt die verschiedensten Übungen, damit wir uns an den Tod erinnern. Mit ihrer Hilfe können wir uns vergegenwärtigen, daß auch unser eigener physischer Körper, der ja ‚zusammengefügt‘ ist, eines Tages auseinanderfallen wird. Manche dieser Meditationsmethoden haben wir schon im dritten Kapitel kennengelernt, darum genügt es hier, sie nur

kurz zu erwähnen. Auf eine dieser Methoden werden wir jedoch am Ende dieses Kapitels näher eingehen.

Zu den Meditationen über Vergänglichkeit gehören die zehn Meditationen über den Verfall eines Leichnams. Hier wohnt man einer Totenverbrennung bei oder sucht ein Leichenfeld auf und betrachtet Verstorbene in den verschiedenen Stadien der Verwesung. Dabei reflektiert man darüber, daß man selbst eines Tages ganz ähnlich aussehen wird, weil man ebenso dem Tod unterworfen ist. Eine andere verhältnismäßig schlichte Übung besteht darin, sich einfach die Tatsache des Todes zu vergegenwärtigen. Sie führen sich vor Augen, daß Sie, genau wie alle anderen Menschen, eines Tages sterben werden.

Alle diese Übungen verfolgen den Zweck, uns daran zu erinnern, daß wir Menschen dem Tod ausgeliefert sind. Eines Tages müssen wir sterben. Selbst große, herausragende Helden sterben - keine Macht kann sie schützen. Bedeutende Künstler und Dichter sterben; ihre Kunst und Dichtung rettet sie nicht. Manche erleiden sogar einen frühen, besonders qualvollen Tod. Man denke nur an Keats, der mit fünfundzwanzig Jahren an Schwindsucht starb, oder an Shelley, der mit dreißig ertrank, man denke - in den Worten von Wordsworth - an die ‚Dichturfürsten in ihrem elenden Tod‘. (45) Man denke an den einunddreißigjährigen Schubert, den fünf- unddreißigjährigen Mozart oder an Spinoza, den großen Philosophen; er starb mit etwa vierzig Jahren an Schwindsucht. Früher oder später sterben wir alle - manche sehr früh, andere in der Blüte des Lebens. Unser politischer, moralischer, künstlerischer oder philosophischer Rang vermag uns nicht zu retten.

Auch der Buddha mußte sterben. Er war zwar erleuchtet, doch er war ein erleuchteter Mensch, und jeder Mensch muß sterben, da jeder Mensch geboren wird. Alles, was einen Anfang hat, geht zu Ende. Wir mögen es befremdlich finden, daß sogar ein Buddha sterben muß, doch gerade weil er ein Mensch ist - oder insofern er ein Mensch ist - muß er sterben.

Ebensowenig wie der Buddha ein gewöhnlicher Mensch war, war sein Tod ein gewöhnlicher Tod. Schon zu seinen Lebzeiten fragten sich selbst seine nächsten Schüler manchmal ganz verwirrt, wer oder was der Buddha eigentlich sei und was ihm bei seinem Tod widerfahren würde. Wir wissen nicht, warum das so war, doch anscheinend beschäftigte gerade die letzte Frage nicht bloß viele seiner Schüler, sondern auch viele Menschen, denen der Buddha begegnete. Offenbar fanden sie die Frage so faszinierend, daß sie mit der Zeit eine Art Standardformulierung annahm. Wenn jemand den Buddha aufsuchte, fragte er: "Herr, existiert der Tathagata (der Buddha) nach dem Tod oder existiert er nicht, oder beides, oder keins von beiden?" Der Buddha gab darauf immer wieder dieselbe Antwort: "Es ist nicht angemessen, über einen Buddha zu sagen, daß er nach dem Tod existiert. Es ist nicht angemessen, über einen Buddha zu sagen, daß er nach dem Tod nicht existiert. Es ist nicht angemessen, über einen Buddha zu sagen, daß er nach dem Tod sowohl (in gewissen Sinn) existiert als auch (in ei-

nem anderen Sinn) nicht existiert. Es ist nicht angemessen, über einen Buddha zu sagen, daß er nach dem Tod weder existiert noch nicht existiert. Es gibt keine Möglichkeit der Sprache und Kategorisierung, die man auf einen Buddha anwenden könnte." (46)

Diese Antwort verdeutlicht, daß der Tod des Buddha nichts mit einem gewöhnlichem Tod gemein hat. Deshalb spricht man in der buddhistischen Überlieferung meistens auch vom parinirvana des Buddha. Man sagt nicht etwa, der Buddha starb, sondern er erlangte das parinirvana. Nirvana ist natürlich gleichbedeutend mit Erleuchtung; pari heißt ‚höchste‘. Somit besagt parinirvana ‚höchste Erleuchtung‘. Damit stellt sich die Frage nach dem Unterschied zwischen Nirvana und parinirvana? Nun, letztlich gibt es keinen Unterschied. Jenes Nirvana, das der Buddha mit seiner Erleuchtung unter dem Bodhibaum erlangt hatte, wird von der Überlieferung als ‚Nirvana mit Rest‘ verstanden. Der Buddha hat weiterhin einen menschlichen Körper, und dieser bildet den ‚Rest‘. Parinirvana dagegen gilt als ‚Nirvana ohne Rest‘, denn nun ist die Verbindung zum Körper aufgehoben. Das ist der einzige Unterschied. Und über diesen Unterschied machen sich vorwiegend andere, namentlich die nicht erleuchteten Schüler des Buddha, Gedanken. An sich ist es das gleiche Nirvana, aus der Sicht des Buddha gibt es zwischen den beiden keinen Unterschied. Wie oder was die Erleuchtungserfahrung auch sein mag - das können wir weder wissen noch beschreiben -, sie ist vor und nach dem Tod genau gleich. Für den Buddha wird deshalb auch sein Erlangen des parinirvanas kein einschneidendes Ereignis gewesen sein. Für uns aber, die wir nicht erleuchtet sind, ist es ziemlich wichtig. (47)

Die letzten Wochen und Monate des Buddha werden im Pali-Kanon in mehr Einzelheiten beschrieben als jede andere Phase seines Lebens. Offenbar fanden seine Anhänger, daß sie aus der Art und Weise seines Sterbens nicht wenig über seine Lehre sowie über das Wesen von Buddhahschaft lernen konnten.

Das Mahaparinibbana-Sutta, die große Lehrrede vom parinirvana oder endgültigen Verlöschen berichtet über die letzten Monate und vor allem den letzten Tag - oder die letzte Nacht - der irdischen Existenz des Buddha. In diesem Sutta sind eine größere Anzahl von Episoden und Lehren aneinandergereiht. Davon sind nicht alle für unser Thema von Belang. Ich werde einen kurzen Überblick über die letzten Monate des Buddha geben und dann hauptsächlich auf das Geschehen des letzten Tages eingehen. Zunächst aber möchte ich eine Episode herausgreifen, die sich kurz vor dem Aufbruch des Buddha zu seiner letzten Wanderung zutrug.

In dieser Begebenheit geht es um die Lehre vom ‚Dharma-Spiegel‘. Der Buddha erteilt sie Ananda, der natürlich auf die eine oder andere Weise an allen Ereignissen dieses Suttas beteiligt ist, denn er begleitete den Buddha auf seiner letzten Wanderung und war auch beim parinirvana zugegen. Ananda erscheint in den Schriften ganz allgemein als überaus lebhafter

und liebenswerter Mensch. Außerdem hatte er - wie wir gleich sehen werden - einen leichten Hang zur Neugier.

Der Buddha und Ananda besuchen ein kleines Dorf namens Nadika, wo sie in der ‚Ziegelsteinhalle‘ unterkommen. Der Buddha hat in dieser Gegend viele Schüler. Nachdem sich die beiden Wanderer in ihrer zeitweiligen Bleibe eingerichtet haben, bricht Ananda auf, um einige Schüler des Buddha zu besuchen. Wenig später kommt er zurück und berichtet dem Buddha, was es Neues gibt. Seit ihrem letzten Besuch in der Gegend seien ein Mönch, eine Nonne und eine größere Anzahl von Laienanhängern gestorben. Neugierig wie Ananda ist, begnügt er sich nicht damit, den Buddha dergestalt zu informieren. Vielmehr will er genauer über das weitere Geschick jedes einzelnen Verstorbenen Bescheid wissen. Wo wurden sie alle wiedergeboren? Wurden sie überhaupt noch einmal wiedergeboren? Und der Buddha - vielleicht können wir uns ausmalen, wie er dabei einen leichten Seufzer ausstieß - erzählt Ananda alles, was er wissen will.

Offenbar waren ziemlich viele Leute gestorben, denn der Buddha braucht lange, um das alles zu erzählen. Als er endlich fertig ist, sagt er zu Ananda, er finde es doch ziemlich lästig, jedes Mal, wenn jemand gestorben sei, all diese Dinge mit ihm zu bereden. Deshalb wolle er Ananda nun lehren, wie er das in Zukunft selbst herausfinden könne. Er werde ihn den Dharma-Spiegel lehren.

Zweifellos gibt es einiges zum Dharma-Spiegel selbst zu sagen, doch in unserem Zusammenhang ist ein anderes Thema, das nur am Rande dieser Belehrung anklingt, wichtiger: die Zahl der Laienanhänger in dieser Gegend, die nach Aussage des Buddha ‚Nichtwiederkehrer‘, ‚Einmalwiederkehrer‘ und ‚Stromeingetretene‘ geworden waren. Mit den Begriffen ‚Stromeingetretener‘, ‚Einmalwiederkehrer‘, ‚Nichtwiederkehrer‘ und ‚Arahat‘ sind die vier Hauptstufen der sich vertiefenden transzendenten Einsicht angesprochen. Dieser ‚überweltliche‘ oder transzendente Pfad beginnt mit dem Öffnen des Dharma-Auges und gipfelt in der vollkommenen Erleuchtung eines Buddha. Über den verstorbenen Mönch berichtet der Buddha, er sei ein Arahat und werde deshalb überhaupt nicht mehr wiedergeboren; die Nonne sei eine Nichtwiederkehrerin und werde direkt in einem der ‚reinen Gefilde‘, einem Götterhimmel, Erleuchtung erlangen; einer der Laienschüler sei ein Einmalwiederkehrer, das heißt, jemand, der nur noch einmal als Mensch wiedergeboren wird, bevor er Erleuchtung erlangt. Außerdem, so fährt er fort, seien noch siebenundfünfzig weitere Laienschüler Nichtwiederkehrer, mehr als neunzig Einmalwiederkehrer und über fünfhundert Stromeingetretene - und das alles seit ihrem letzten Besuch an diesem Ort.

Das ist natürlich ein sehr deutlicher Hinweis darauf, daß zumindest Stromeintritt - also das Öffnen des Dharma-Auges - keineswegs so selten ist, wie oft angenommen wird. Allein aus diesem Abschnitt müssen wir schließen, daß alle Buddhisten, die ernsthaft üben, Stromeintritt erlangen

können, und dies ungeachtet der Frage, ob sie Mönche, Nonnen oder Laien sind.

Kommen wir nun zu den Ereignissen der letzten Wanderung des Buddha. In der Nähe der großen Stadt Vaischali spürte er stechende Schmerzen, die Symptome seiner letzten Krankheit. Womöglich hatte der plötzliche Witterungswechsel zu Beginn der Regenzeit seine Schmerzen noch verstärkt. Mit großer Willensanstrengung schöpfte er noch einmal Kraft für eine strapaziöse ‚Abschiedstour‘. Zu Ananda sagte er: "Meine Wanderungen gehen zu Ende. Wie ein abgenutzter Karren nur noch mit Hilfe von Riemen funktionsfähig gehalten wird, so ist auch mein Körper nur noch mit Bandagen funktionsfähig." (48) Wie alles Bedingte unterlag auch der Körper des Buddha dem Gesetz des Verfalls. Nur sein Geist war jenseits von Geburt und Tod.

Er verabschiedete sich von seinen Schülern in Vaischali, einem Ort, der ihm sehr ans Herz gewachsen war, und begab sich auf eine Wanderung zu verschiedenen Ortschaften, um seinen Anhängern letzte Worte der Ermunterung zuzusprechen. Trotz anhaltender Schmerzen und unbeirrt von dem Wissen, um seinen nahenden Tod, war er wie eh und je für die Geschicke der Menschen offen und nahm daran regen Anteil. Die Schriften halten auch fest, daß er alles, was ihn umgab, mit der für ihn typischen Aufmerksamkeit wahrnahm und sich an der Schönheit mancher Landstriche und Haine erfreute, an denen sie vorbeikamen oder Rast machten. In Städten und Dörfern gab er Unterweisungen, nahm neue Schüler in den Sangha, die Gemeinschaft der Übenden, auf und gab letzte Anweisungen. In einem Ort namens Pava nahm seine letzte Mahlzeit ein, die der Dorfschmied Cunda für ihn zubereitet hatte. Er bekam schweren Durchfall. Mit letzter Kraft machte er sich auf den Weg nach Kuschinagara. Am Ufer eines Bachs am Wegrand ruhte er aus und ermahnte Ananda, den Schmied Cunda zu trösten und zu beruhigen. Cunda dürfe sich nicht vorwerfen, daß er dem Buddha unwissentlich schlechte Nahrung gegeben habe. Er sei nicht zu tadeln; vielmehr sei es höchst verdienstvoll, einem Buddha die letzte Mahlzeit vor dem parinirvana darzubieten.

Beschirmt von Bäumen war er unter freiem Himmel geboren, und beschirmt von Bäumen hatte er unter freiem Himmel Erleuchtung erlangt. Und ebenso trat er nun beschirmt von Bäumen unter freiem Himmel ins parinirvana ein. An allen Orten dieser zentralen Ereignisse im Leben des Buddha gibt es heute Schreine und Tempel; sie sind zu Pilgerstätten für Buddhisten aus aller Welt geworden. In Kuschinagara findet man den Schrein, der dem parinirvana gewidmet ist. Die buddhistischen Schriften betonen eigens, daß Kuschinagara keineswegs zufällig zu dieser Ehre kam. Trotz einer besorgten Bemerkung Anandas, Kuschinagara sei doch bloß ein ‚elendes Kaff am Ende der Welt, das aus nichts als Binsen und Lehm besteht‘, wählte der Buddha ganz bewußt diesen Ort für sein parinirvana. Selbst im Angesicht des Todes war er sowenig ein Opfer der Verhältnisse wie sein ganzes bisheriges Leben.

Um das Verständnis der Geschehnisse in Kuschinagara zu erleichtern, wenden wir uns an dieser Stelle unserer Betrachtung des Mahaparinibbana-Suttas einer Episode zu, die sich schon zu Beginn der letzten Wanderung des Buddha zugetragen hatte. Diesmal geht es um die Lehre von der ‚subjektiven‘ und der ‚objektiven‘ Zuflucht.

Bekanntlich wanderten der Buddha und seine Schüler, die in den Schriften als bhikkhus (P.) oder bhiksuschus (Skt. für ‚Mönche‘) bezeichnet werden, gewöhnlich acht oder neun Monate des Jahres von Ort zu Ort. Nur während der Regenzeit ließen sie sich fest an einem Ort nieder. In seinem letzten Lebensjahr hatte der Buddha die drei Monate der Regenzeit in der Nähe des Dorfes Beluva verbracht. Dort angekommen, wurde er sehr krank. Er hielt es aber nicht für richtig zu sterben, ohne vorher vom Orden Abschied zu nehmen. Daher unterdrückte er die Krankheit mit großer Willenskraft. Sein Krankenlager befand sich in einem vihara, einer einfachen Unterkunft - vermutlich kaum mehr als einer kleinen Hütte mit nur einem Raum. Nach seiner Genesung trat er hinaus ins Freie und setzte sich in den Schatten eines Baums. Vielleicht genoß er einfach die frische Luft und den Sonnenschein. Da trat Ananda zu ihm heran. Er war von dem Gedanken, der Meister könnte sterben, sehr aufgewühlt. Der Buddha nutzte deshalb die Gelegenheit, um ein paar Dinge klarzustellen und bestimmte Ermahnungen zu erteilen. Die schriftliche Überlieferung läßt ihn folgendermaßen sprechen: "Darum, Ananda, seid von nun ab euch selbst eine Insel, euch selbst eine Zuflucht, sucht keine andere Zuflucht; nehmt die Lehre als Insel, die Lehre als Zuflucht, nehmt keine andere Zuflucht!" (49) Das war die Ermahnung des Buddha.

Auf den ersten Blick wirkt diese Ermahnung widersprüchlich. Einerseits soll Ananda zu sich selbst Zuflucht nehmen, andererseits aber auch zur Lehre. Die erste können wir als ‚subjektive Zuflucht‘ bezeichnen, die zweite als ‚objektive‘. Leider hilft der unmittelbar nachfolgende Abschnitt des Suttas unserem Verständnis kaum weiter. Hier sagt der Buddha nur, daß man zu sich selbst und zur Lehre Zuflucht nimmt, indem man die vier Grundlagen der Achtsamkeit, die vier satipatthanas, übt: Achtsamkeit beim Körper, Achtsamkeit bei den Gefühlsempfindungen, Achtsamkeit bei den Gedanken und Achtsamkeit bei den dharman (das Wort dharma bedeutet in diesem Zusammenhang Geistobjekte, Lehrbegriffe oder auch einzelne Aspekte der Lehre). Die Übung der vier Grundlagen der Achtsamkeit führt demnach offenbar dazu, die subjektive und die objektive Zuflucht miteinander in Einklang zu bringen.

Wenn wir nun über diese Deutung ein wenig hinausgehen, können wir auch sagen, daß die ‚subjektive Zuflucht‘ einer Sichtweise entspricht, die das spirituelle Leben als persönliche oder bloß individuelle Entwicklung betrachtet, wohingegen die ‚objektive Zuflucht‘ das spirituelle Leben eher als Hingabe an ein äußerst lohnendes Ziel versteht. Doch benötigt man beide Arten der Zuflucht und muß sie miteinander in ein Gleichgewicht bringen.

Unter Buddhisten im Westen neigt sich die Waagschale wahrscheinlich eher zugunsten der subjektiven Zuflucht - doch beginnt sich das wohl bereits zu ändern. Trotzdem neigen noch viele Menschen zu einer gewissen ‚Überempfindlichkeit‘, wenn sie zu beurteilen versuchen, was für ihre eigene Entwicklung gut ist. Dabei ignorieren sie womöglich die Anforderungen der objektiven Situation. Das kann beispielsweise dazu führen, daß jemand an einer Besprechung nicht teilnimmt, weil ihr oder ihm gerade nicht nach ‚Geschäftlichem‘ zumute ist. Wir können uns leicht einreden, es sei unserer spirituellen Entwicklung abträglich, an derartigen Treffen teilzunehmen. Unsere spirituelle Praxis muß aber in beiden Richtungen ausgewogen sein. Für manch einen wird das bedeuten, die Anforderungen der objektiven Situation wichtiger zu nehmen. Dadurch gibt man den Buddhas und Bodhisattvas wie auch anderen Menschen im eigenen Leben mehr Gewicht.

Kehren wir nun nach Kuschinagara zurück und damit zum Abschluß der Wanderungen des Buddha. Die Mallas, in deren Stammesgebiet Kuschinagara lag, hatten außerhalb des Ortes zwei parallele Reihen von schala-Bäumen gepflanzt, die sich von Osten nach Westen erstreckten. Am östlichen Ende zwischen den beiden letzten Bäumen gab es eine Art Plattform, die anscheinend für Zusammenkünfte genutzt wurde. Dort legte der Buddha sich nieder - den Kopf nach Norden, die Füße nach Süden gerichtet. Wie so oft stützte er sich auf seine rechte Seite, so daß sein Blick nach Westen ging und er direkt in die lange Allee der schala-Bäume hinschaute. Ginge man nun diesen Weg hinauf, dann sähe man den Buddha ganz am Ende unter den letzten beiden schala-Bäumen liegen. Ein wirklich eindrucksvolles Bild.

Wie er nun so dalag, geschah etwas ganz Unerwartetes. Der Buddha machte Ananda darauf aufmerksam, und die Pali-Schriften haben es wie folgt überliefert:

Da nun redete der Erhabene den ehrwürdigen Ananda an: "Über und über mit Blüten bedeckt, Ananda, sind die Zwillingsalassen, obgleich es nicht Blütezeit ist. Den Leib des Vollendeten bestreuen sie, überstreuen sie, überschütten sie zum Zeichen der Verehrung für den Vollendeten. ... Auch himmlische Sandelholz-Pulver fallen aus der Luft herab, die bestreuen den Leib des Vollendeten, überstreuen ihm, überschütten ihn zum Zeichen der Verehrung für den Vollendeten. Auch himmlische Musikinstrumente spielen in der Höhe, zum Zeichen der Verehrung für den Vollendeten. Auch himmlische Gesänge ertönen in der Höhe zum Zeichen der Verehrung für den Vollendeten.

Nicht aber, Ananda, insofern ist der Vollendete geehrt, gewürdigt, geachtet, verehrt, hochgehalten. Der Mönch, Ananda, oder die Nonne oder der Anhänger oder die Anhängerin, die ganz der Lehre entsprechend leben, in der rechten Weise leben, der Lehre gemäß wandeln, die ehren, würdigen, achten, verehren den Vollendeten mit der höchsten Verehrung. ..." (50)

Der Kern dieser Äußerung scheint offenkundig: Wahre Verehrung des Buddha besteht darin, seiner Lehre zu folgen. Allerdings müssen wir gerade hier vor einem Mißverständnis warnen. Der zitierte Abschnitt paßt nur allzu gut zu unserer westlichen, verstandesbetonten Denkweise und damit zu unseren rationalistischen Vorurteilen. Nur zu gerne möchten viele von uns glauben, der Buddha sage hier, die Gabe von Blumen, Licht und Kerzen sei überflüssig. Aber so ist die Aussage keineswegs gemeint.

Es stimmt zwar, daß Opfergaben wie Blumen und dergleichen in keiner Weise die praktische Anwendung der Buddha-Lehre, also die Übung von moralischem Verhalten (schila), von Meditation (samadhi) und Weisheit (prajña) ersetzen können. Das heißt aber nicht, daß wir keine Blumen geben sollten. Blumen zu geben ist vielmehr ein Ausdruck der Verehrung und kann auf diese Weise unsere Hingabefähigkeit stärken. Wer für den Buddha keine Hingabe empfindet, wird wahrscheinlich auch seine Lehre nicht wirklich üben.

Überdies sollten wir nicht vergessen, zu wem der Buddha hier sprach. Soweit wir wissen, war Ananda ziemlich gefühlsbetont und nicht vorwiegend intellektuell ausgerichtet. Vielleicht wurde er gelegentlich sogar von seinen Gefühlen übermannt, und man mußte ihn daran erinnern, daß Gefühle nicht alles bedeuteten - nicht einmal Gefühle von Hingabe und Verehrung.

Auch in dieser Hinsicht sind westliche Menschen oft ganz anders. Sie finden es in der Regel ziemlich leicht, die Buddha-Lehre zu verstehen. Bis zu einem gewissen Grad finden sie es sogar leicht, sie zu üben. Um so schwerer tun sie sich allerdings damit, starke Gefühle der Hingabe zuzulassen. Viele Menschen kennen solche Gefühle noch nicht einmal - sie haben vielleicht davon gehört oder darüber gelesen, sie aber nie selbst erlebt. Das hat leider zur Folge, daß das spirituelle Leben dieser Menschen früher oder später zum Stillstand kommt oder sich zumindest bedenklich verlangsamt. Im Gegensatz zu Ananda sollten wir, wie jene schala-Bäume, dem Buddha möglichst viele Blumen, am besten sogar riesige Blumensträuße darbieten. Seine Äußerung ist bestimmt nicht als Billigung einer nur rationalistischen Einstellung zum spirituellen Leben zu verstehen.

So lag der Buddha unter den blühenden schala-Bäumen von Kuschinagara und klärte mit seinen Schülern noch einige letzte Fragen. Dabei legte er unter anderem fest, auf welche Weise seine Bestattung vor sich gehen solle. Ananda und die Mönchsgemeinde sollten sich nicht weiter darum kümmern, sondern mit ihrer Übung der Lehre fortfahren. Die Laienanhänger aus der Bevölkerung dagegen sollten seine sterblichen Überreste wie die eines großen Königs behandeln.

Für Ananda war das Ganze nicht mehr zu ertragen; weinend entfernte er sich. Der Buddha ließ ihn jedoch zurückrufen und sprach zu ihm: "Genug, Ananda, sei nicht so traurig. Es gehört doch zur Natur der Dinge, die uns lieb und teuer sind, daß wir uns irgendwann von ihnen trennen müssen.

Ananda, du hast mir jahrelang in deinen Taten, Worten und Gedanken unbegrenzte, von Herzen kommende Liebe erwiesen. Setze nur deine Bemühung fort, dann wirst auch du bestimmt die Befreiung von allen Makeln erlangen." (51) Darauf pries der Buddha vor der ganzen Mönchsversammlung Anandas zahlreiche Tugenden.

Im Anschluß daran befaßte er sich mit einigen recht alltäglichen Angelegenheiten der ‚Mönchsdisziplin‘. (Eigentlich können wir im Hinblick auf den frühen Sangha nicht wirklich von ‚Mönchen‘ sprechen. Es handelte sich dabei vielmehr um eine ziemlich lose Gemeinschaft von Wanderern, die sich zum Buddha und seiner Lehre bekannten.) Der Buddha veranlaßte, daß sein früherer Wagenlenker Chandaka, der sich dem Sangha zwar angeschlossen hatte, in jüngster Vergangenheit aber starrsinnig an gewissen schädlichen Übungsmethoden festgehalten hatte, so lange aus der Gemeinschaft ausgeschlossen bleiben sollte, bis er wieder Vernunft angenommen hatte - was er bald danach auch tat. Auf diese und andere Weise richtete der Buddha bis zum letzten Atemzug sein klares und mitfühlendes Gewahrsein auf das Wohl einzelner Menschen. Das ging soweit, daß er sogar noch einen letzten Schüler in den Sangha aufnahm. Dies war der Wanderasket Subhadra, der sich gerade zufällig in der Nähe von Kuschinagara aufhielt und gehört hatte, daß der Buddha im Sterben lag. Diese Gelegenheit wollte er sich nicht entgehen lassen und begab sich zum Buddha.

Ananda wollte nicht, daß ein Fremder den Buddha zu diesem Zeitpunkt störte, und erlaubte ihm nicht, näherzutreten und selbst mit dem Buddha zu sprechen. Doch der Buddha hatte ihr Gespräch mitbekommen und forderte Ananda auf, Subhadra vorzulassen. Wie so oft, entspann sich ein Gespräch - diesmal zwischen dem Buddha und Subhadra. Der Buddha belehrte ihn, und Subhadra wurde sozusagen ‚bekehrt‘. Er nahm Zuflucht und bat um Ordination, die der Buddha ihm gewährte.

Zuletzt forderte der Buddha seine Schüler auf, Zweifel oder Unklarheiten, die sie hinsichtlich seiner Lehre vielleicht noch haben mochten, hier und jetzt vorzubringen, damit er sie noch ausräumen könne. Doch alle schwiegen still. Dann ermahnte er sie ein letztes Mal: "Alle bedingten Dinge müssen vergehen. Strebt eifrig weiter." Danach trat er in eine Meditation ein und verschied.

In manchen Bildern großer Künstler des japanischen und chinesischen Mittelalters ist die überwältigende Kraft dieses Geschehens von Kuschinagara eindrucksvoller und anrührender festgehalten, als es die Worte des Pali-Kanons vermögen. Diese Bilder zeugen auch von einer Ergriffenheit, die wir bei der Darstellung anderer Ereignisse aus dem Leben des Buddha kaum finden: Vor einem wunderbaren Waldhintergrund ragen säulenartig die kräftigen, hohen Stämme der schala-Bäume empor, mit einer ausladenden Krone aus saftig grünen Blättern und großen, weißen Blüten. Darunter ruht auf die rechte Seite gestützt der Buddha, und von den schala-Bäumen regnen weiße Blüten auf ihn herab. Am Kopfende sitzen seine

nächsten Schüler in ihren gelben Kutten; die verschiedensten Menschen - Brahmanen, Fürsten, Minister, Asketen, Feueranbeter, Kaufleute, Bauern und Händler - scharen sich dicht gedrängt um die Plattform, auf der er liegt. Nicht nur Menschen, sondern auch Tiere - Elefanten, Ziegen, Hirsche, Pferde, Hunde, sogar Mäuse und Vögel - sind herbeigekommen, um einen letzten Blick auf den Buddha zu werfen. Hoch in den Wolken schweben Götter und Göttinnen und vervollständigen die kosmische Sterbeszene. Die besten dieser Gemälde machen deutlich spürbar, daß es sich hier nicht um das gewöhnliche Ende irgendeines Lebens geht, sondern um ein Ereignis von universaler Größe, zu dem alle Wesen als Zeugen berufen sind.

Wie zu erwarten, ist die Grundstimmung eher gedrückt. Sogar die Tiere weinen. Besonders augenfällig sind die dicken Kullertränen, die von den Wangen des Elefanten herabrollen. Die einzigen, die nicht weinen, sind die Katze und einige jener Schüler des Buddha, die ganz nahe bei ihm sitzen. Die Katze ist so ungerührt, wie es ihre sagenumwobene Nonchalance verlangt; die engsten Schüler des Buddha sind dagegen aus anderen Gründen ruhig und gefaßt: sie können über den bloßen Körper hinausschauen und wissen, daß der Übergang vom Nirvana zum parinirvana eigentlich gar keine Veränderung ist.

Dies also ist der ‚Tod‘ des Buddha, und es ist zugleich jenes Ereignis, dessen die heutigen Buddhisten am sogenannten parinirvana-Tag gedenken, der meistens am Vollmondtag im Februar/März gefeiert wird. Dieser Tag ist in erster Linie ein Fest der Dankbarkeit. Man erinnert sich an das Vorbild und die Lehren, die der Buddha durch das Beispiel seines Lebens gegeben hat. Natürlich herrscht bei dieser Feier eine andere Stimmung als an anderen buddhistischen Festtagen, denn nicht zuletzt geht es ja darum, die Gedanken auf die Tatsache des Todes zu richten. Damit ist natürlich nicht nur der Tod des Buddha gemeint, sondern auch unser eigener Tod. Somit wird die Atmosphäre sicherlich ernst, aber keineswegs düster sein. Eine nachdenkliche, meditative Gestimmtheit ist viel eher angebracht. An diesem Tag reflektieren Buddhisten darüber, daß Tod nicht bloß einmal im Jahr, sondern tagtäglich gegenwärtig ist. Eigentlich sollte die Besinnung auf diese Tatsache etwas ganz Selbstverständliches sein und untrennbar zu unserer täglichen Übung gehören.

Buddhisten nehmen den parinirvana-Tag nicht nur zum Anlaß, um das parinirvana des Buddha und die Tatsache ihres eigenen Todes zu vergegenwärtigen, sondern auch um anderer Verstorbener zu gedenken - insbesondere jener spirituellen Freunde und Freundinnen, die im Lauf des vergangenen Jahres gestorben sind. Wer einen eigenen Schrein hat, wird dort vielleicht ihre Fotografien aufstellen - am besten unterhalb der Bildnisse von Buddhas, Bodhisattvas und spirituellen Lehrern. Man kann auch die Namen und Todesdaten der Verstorbenen vor oder während einer puja (52) - einer buddhistischen Andacht - verlesen. Natürlich kann man auch anderer verstorbener Freunde und Angehöriger gedenken und muß sich dabei nicht nur auf die eigenen Verwandten und Bekannten beschränken.

Warum aber sollte man so etwas überhaupt tun? Dafür gibt es manche wichtige Gründe. Zunächst einmal steigern Sie auf diese Weise den Wert des parinirvana-Tags. Zweitens erinnern Sie sich daran, daß Sie selbst, wie alle Menschen, die Ihnen nahestehen, sterben werden - ganz gleich, ob sie erleuchtet sind oder nicht. Drittens, und das gilt besonders im Hinblick auf spirituelle Lehrer und Freunde, machen Sie sich bewußt, daß die spirituelle Verbindung mit ihnen durch den physischen Tod nicht abreißt. Zur spirituellen Gemeinschaft im weitesten Sinn gehören die Lebenden wie die Toten. Dieses Wissen kann Ihnen helfen, die Beschränktheit Ihres eigenen Körpers zu transzendieren und zu erkennen, daß die spirituelle Gemeinschaft nicht den Grenzen von Raum und Zeit unterliegt und daß die Toten daher in gewissem Sinn auch nicht tot sind. Viertens kann eine gemeinsame Gedenkfeier ganz besonders jenen Menschen helfen, die Tatsache des Todes anzunehmen, die kürzlich selbst eine nahestehende Person verloren haben. Schließlich wirkt die Besinnung auf den Tod jüngst verstorbener Menschen zugleich als eine Aufforderung, endlich alle Streitigkeiten beizulegen, denn man kann jederzeit von seinen Nächsten und Liebsten getrennt werden.

Das parinirvana des Buddha fordert uns damit auch nachdrücklich auf, unsere Meditationsübung im Licht des allgegenwärtigen Todes zu erneuern. Überdies kann es dazu anspornen Meditationspraktiken aufzunehmen, die speziell den Tod zum Gegenstand haben. In diesem Zusammenhang ist die schon verschiedentlich erwähnte ‚Betrachtung der sechs Elemente‘ wichtig, die ich nun etwas ausführlicher beschreiben möchte.

Zunächst einmal entwickeln Sie einen stillen, innerlich zufriedenen Zustand der Sammlung und Konzentration. Dann, während Sie ruhig und gesammelt dasitzen, führen Sie sich allmählich das Element Erde vor Augen und entwickeln ein Gespür dafür, was dieses Element eigentlich ist. - ‚Erde‘ - Damit ist alles Feste und Kompakte gemeint. Sie können an alle möglichen Dinge der Außenwelt denken, die fest sind - Dinge aus der Natur wie Bäume und Felsen, künstlich Geschaffenes, wie Häuser und Bücher, sie alle gehören zum Erdelement. Dann denken Sie: "Erde gibt es nicht nur draußen in der Außenwelt. Auch in meinem Innern, im subjektiven Bereich, der ich selbst bin, gibt es das Element Erde. Meine Knochen, mein Fleisch, Haare und Fingernägel - sie alle gehören zum Erdelement. Woher kommen meine Knochen? Woher kommt mein Fleisch? Woher stammt das Erdelement in mir?" Nun verdeutlichen Sie sich: "Das alles kommt vom Element Erde dort draußen. Es gehört mir nicht. Ich habe es geborgt. Ich habe es nur für einen kurzen Zeitraum vom Element Erde dort draußen geliehen und meinem Sein, meiner Substanz, meinem Körper einverleibt. Ich kann es aber nicht für immer behalten. In ein paar Jahrzehnten oder auch schon in einigen Jahren - oder sogar noch früher, wer weiß - muß ich es wieder abgeben. Dann wird sich das Element Erde in meinem Körper wieder in das Erdelement der Außenwelt auflösen. Wie könnte ich also behaupten, daß dieses Erdelement mir gehört oder sogar, daß ich es bin? Es gehört mir nicht; ich bin es nicht. Ich muß es zurückge-

ben. Also gut, ich lasse es los. Es ist nicht ‚ich‘. Ich kann es nicht als ‚mein‘ beanspruchen und mich auch nicht damit identifizieren."

Auf die gleiche Art und Weise verfahren Sie nun mit dem Element Wasser. - ‚Wasser‘ - Damit ist alles Feuchte, Flüssige und Strömende gemeint. In der Außenwelt begegnet Ihnen das Wasserelement in Gestalt von Bächen und Flüssen, Meeren, Regen und Tau; in Ihrem Innern gibt es dieses Element ebenfalls: als Blut, Galle, Tränen und so weiter. Woher haben Sie es genommen? Zweifellos aus der Außenwelt. Wenn Sie sterben, wird es wieder dorthin zurückkehren. Es gehört Ihnen nicht; Sie sind es nicht. Darum: Lassen Sie es los, hören Sie auf, sich damit zu identifizieren.

- ‚Feuer‘ - Das Feuerelement in der Außenwelt ist die Sonne, die Quelle aller Wärme und allen Lichts in unserem Sonnensystem. Auch in Ihnen gibt es Wärme. Woher kommt sie? Natürlich vom Feuerelement in der Außenwelt. Entsprechend kontemplieren Sie: "Eines Tages werde ich es zurückgeben müssen. Ich kann nicht für immer daran festhalten. Wenn ich gestorben bin, werde ich erkalten; die Wärme wird den Körper verlassen. Jenes Feuerelement in mir, das zur Zeit so viele Dinge in meinem Körper unterstützt, gehört mir nicht wirklich. Es ist nicht ‚mein‘. Ich kann mich nicht mit ihm identifizieren. Also lasse ich es los. Ich lasse das Feuerelement in mir zum Feuerelement im Universum zurückkehren."

- ‚Luft‘ - Hier denken Sie: "In der Außenwelt gibt es Luft - die Atmosphäre, die die Erde umgibt. In mir gibt es den Atem des Lebens. Die ganze Zeit über atme ich ein und wieder aus. Aber ich habe die Luft nur für kurze Zeit geborgt. Sie gehört mir nicht. Ein Tag wird kommen, da atme ich ein und atme aus und atme ein und aus und ... nicht mehr ein. Dann bin ich tot, und der Atem hat meinen Körper verlassen. Dann habe ich ihn zum letzten Mal zurückgegeben. Deshalb kann ich nicht behaupten, daß ich das Luftelement in mir bin oder daß es mir gehört. Darum lasse ich es los. Ich werde mich nicht mehr damit identifizieren."

- ‚Raum‘ - Sie reflektieren: "Der aus den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer und Luft gebildete Körper, mit dem ich mich bisher identifiziert habe, nimmt Raum ein. Wenn das Erdelement den Körper verläßt, wenn das Wasserelement geht, wenn Feuer und Luft ins Universum zurückkehren, was bleibt dann? Nichts. Bloß ein leerer ich-förmiger Raum. Und wie kann ich diesen ich-förmigen Raum von dem ihn umgebenden Raum unterscheiden? Gar nicht." Die indische Überlieferung gibt hierfür folgenden Vergleich. Wenn ein Tongefäß zerbricht, verbindet sich der Innenraum des Gefäßes mit dem Raum, der es umgibt, so daß sie nicht mehr voneinander unterscheidbar sind. Genauso verhält es sich mit Ihrem Körper. Wenn Ihr Körper zerfällt, geht der früher von ihm eingenommene Raum wieder in den Raum des Universums über. Dann gibt es Sie nicht mehr. Wie wollen Sie also an dem Körper festhalten, der zur Zeit einen gewissen Raum einnimmt? Sie können es nicht. Lassen Sie deshalb den Raum, den Sie besetzt halten, mit dem Raum des Universums verschmelzen.

Schließlich, als sechstes Element - ‚Bewußtsein‘. In Verbindung mit Ihrem Körper gibt es Bewußtsein. Nun könnten Sie vielleicht denken: "Wenn ich selbst auch nicht Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum bin, so bin ich doch bestimmt Bewußtsein?!" Nein. Sogar das Bewußtsein ist geborgt. Was Sie ‚mein Bewußtsein‘ nennen, ist nur eine Art Spiegelung, ein Abglanz eines höheren, universaleren Bewußtseins, das in gewissem Sinn zwar das ist, was Sie ‚ich‘ nennen, in einem anderen Sinn aber überhaupt nicht. Sie können es vielleicht mit der Beziehung zwischen Wachen und Träumen vergleichen. Wenn Sie wach sind, sprechen Sie davon, daß Sie einen Traum ‚hatten‘. Wo aber sind Sie, während Sie träumen? Es scheint, als ob dann der Traum Sie ‚hat‘. Ganz ähnlich verhält es sich mit der höheren Bewußtseinsdimension, mit der Sie sich als ‚mein‘ Bewußtsein identifizieren. Bewußtsein ist zwar vorhanden, aber das ‚mein‘ muß verschwinden. Sogar die Individualität im Sinne eines Ich-Gefühls löst sich auf. Es ist gleichsam, als müßte das niedere Bewußtsein in das höhere eingehen. Dies geschieht aber als Bewußtsein oder zumindest auf bewußte Weise, ohne daß es dadurch vernichtet wird. Es gibt dabei also keinen Verlust an Bewußtheit, sondern sie ist von nun an nicht länger auf ein ‚Ich‘ bezogen. Paradoxerweise sind Sie aber noch nie zuvor so vollständig Sie selbst gewesen.

Dies also ist die Kontemplation der sechs Elemente, die in der Überlieferung als besonders gutes Mittel gegen Stolz - und damit gegen die Identifikation mit einer bestimmten Art zu sein - gilt. Eine Variante dieser Meditation führt wieder direkt zum parinirvana des Buddha zurück. Bei jener Übung visualisiert man die sechs Elemente - Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum und Bewußtsein - in Form verschiedenfarbiger und verschieden gestalteter geometrischer Figuren. Als erstes sehen Sie vor und über sich in der unermesslichen Weite des strahlend blauen Himmels einen großen gelben Quader. Dieser verkörpert das Element Erde. Auf seiner Oberseite visualisieren Sie eine große weiße Kugel, die das Element Wasser versinnbildlicht. Darüber erscheint ein leuchtend roter Kegel, das Feuerelement. Auf der Spitze dieses Kegels balanciert ein blaßgrüner schalen- oder untertassenförmiger Körper, der für Luft steht. Darin befindet sich eine goldene Flamme als Sinnbild für Raum oder Äther. Die Spitze der Flamme hat die Farben eines Regenbogens - sie kann auch in einen regenbogenfarbenen Juwel münden -, und dadurch wird das Bewußtseins-element angedeutet.

Wenn man nun diese geometrischen Symbole der sechs Elemente in der beschriebenen Weise übereinander anordnet, bilden sie den sogenannten stupa. Deshalb nennt man diese Praktik auch ‚Stupa-Visualisation‘. Der Stupa ist in unserem Zusammenhang aber von Bedeutung, weil er ursprünglich ein Grabmal besonderer Art war. Manchmal enthielt er Totenasche, und dabei handelte es sich oft um die Asche eines besonders hoch geehrten Menschen. In der buddhistischen Geschichte und Überlieferung ist der Stupa eng mit dem parinirvana des Buddha verknüpft. Die frühe buddhistische Kunst nahm den Stupa sogar als Symbol schlechthin für das parinirvana des Buddha.

Es ist nun äußerst interessant und zugleich aufschlußreich zu sehen, auf welche Art die buddhistischen Künstler der Frühzeit den Buddha in ihren Steinreliefs dargestellt haben. Der Stupa ist hier nur eines von vielen Symbolen. Manchmal wurde der Buddha auch bloß durch ein paar Fußabdrücke angedeutet. Auf Bildern, die von seiner Geburt handeln, erscheint an Stelle des neugeborenen Kindes oft eine Lotosblüte. Den Aufbruch Siddharthas um der Wahrheit willen, seinen Weg aus der Heimat in den Dschungel, bildeten die frühen Künstler mit dem aus dem Palast stürmenden Pferd ab, das aber statt eines Reiters nur einen geöffneten Schirm auf dem Rücken trägt. Wird die Erleuchtung des Buddha dargestellt, dann sieht man wohl den Bodhibaum, den Thron (oder das Kissen aus kuschel-Gras), aber der Sitz selbst ist leer oder es befindet sich nur ein Dreizack als Sinnbild für die Drei Juwelen darauf. Darstellungen der ersten Unterweisung zeigen die fünf zuhörenden Mönche und den bloßen Platz des Lehrers; selbst die Tiere des Gazellenhains sind abgebildet. Der Lehrer aber, dem die Schüler lauschen, wird durch ein Rad - das dharmacakra oder Rad der Lehre - dargestellt. Andere Bilder zeigen den Bodhibaum, unter dem der Buddha die Erleuchtung erlangte, und davor Mara, der einen klobigen Prügel schwingt; der Buddha jedoch, den Mara angreift, ist nur durch den Bodhibaum selbst angedeutet. Entsprechend zeigen die frühesten Darstellungen des parinirvana statt des Buddha auf der Steinbank unter schalen-Bäumen, wie wir das von den Bildern der späteren chinesischen und japanischen Maler kennen, nur den Stupa als Symbol für den Buddha.

Es gibt natürlich gute Gründe für einen solchen Verzicht. Anscheinend empfanden die frühen Buddhisten sehr deutlich, daß der Buddha unermesslich und eigentlich überhaupt nicht darstellbar ist - daß er vielmehr transzendent ist. Das Wesen eines Buddha geht über alles Denken, über alle Sprache, und alle Worte hinaus. Wenn man es in Worten zu erfassen sucht, muß man letztlich doch schweigen. Wer ein Ereignis aus dem Leben des Buddha malen oder in Stein hauen will und dabei zur Person des Buddha selbst kommt, muß eigentlich einen leeren Raum für ihn lassen oder eben ein Symbol einfügen. Man kann den Buddha nicht abbilden; er übersteigt jede Art der Darstellung.

Obwohl spätere Künstler sich für fähig hielten, den Buddha bildlich darzustellen, blieben Symbole wie das Rad der Lehre, der Bodhibaum und ganz besonders vielleicht der Stupa als sehr kraftvolle Sinnbilder für Erleuchtung erhalten. In allen Ländern des buddhistischen Ostens wurden Stupas unterschiedlichster architektonischer Ausprägung zu typischen Merkmalen des Landschaftsbilds. Bei sich zuhause haben Buddhisten oft kleine, aus Bronze gegossene oder aus Holz gedrechselte Stupas, um sich daran zu erinnern, daß auch sie eines Tages jene Elemente wieder ans Universum zurückgeben müssen, die sie für ‚sich selbst‘ gehalten hatten. Sie und wir - wie auch der Buddha - müssen alle sterben.

Wer ist der Buddha?

Kapitel 7

Wir haben das Leben des Buddha von verschiedenen Seiten beleuchtet und dabei einiges über ihn erfahren: Er wurde unter freiem Himmel, in einem Garten bei Lumbini, geboren. Als Krieger erzogen und früh verheiratet, verwöhnte man ihn mit allem erdenklichen Luxus. Das alles ließ ihn aber unerfüllt, und so brach er in die Hauslosigkeit auf. Wir folgten ihm auf seinen verschlungenen Wegen der Übung und Selbstkasteiung bis an jenen Ort, wo der inzwischen Fünfunddreißigjährige die Erleuchtung erlangte. Dann erfuhren wir, wie er anderen Menschen diese unfaßbare Erfahrung mitzuteilen versuchte und so eine spirituelle Gemeinschaft - den Sangha - gründete, womit wieder neue Anforderungen auf ihn zukamen. Schließlich haben wir ihn auf seiner letzten Wanderung nach Kuschinagara begleitet.

Natürlich gäbe es noch viel mehr über das Leben des Buddha Gautama zu sagen. Die überlieferten Berichte schildern viele Einzelheiten - sie sind so ausführlich, daß wir sogar die Namen seiner Halbbrüder und Vettern und von vielen anderen Menschen, die er getroffen hatte, nennen könnten, samt Ort, Zeit und Umständen ihrer Begegnungen. Doch so umfassend sein Leben auch dokumentiert ist und so genau wir seine Geschichte kennen mögen, das alles läßt die Frage unbeantwortet, ob denn eine solche Lebensbeschreibung überhaupt eine verlässliche Auskunft darüber geben kann, wer der Buddha eigentlich war. Kennen wir den Buddha wirklich schon, bloß weil wir über das Leben von Siddhartha Gautama Bescheid wissen?

Was ist denn überhaupt damit gemeint, wenn man davon spricht, den Buddha zu kennen? Inwiefern kennen wir jemand wirklich? Stellen Sie sich einmal vor, ein Bekannter erzählte Ihnen verschiedene Dinge über einen anderen Menschen: wo er lebt, was er tut, wie alt er ist und dergleichen mehr. Sie erfahren somit all das, was man üblicherweise über andere wissen möchte. In gewisser Hinsicht können Sie damit die Frage beantworten, wer dieser Mensch ist. Sie kennen seine sozialen Rollen und seine gesellschaftliche Position. Mit der Zeit kommen vielleicht weitere Details hinzu - etwa seine Körpergröße, Mundart, Herkunft, Lieblingsspeisen, musikalische Vorlieben, politische Einstellung und religiöses Bekenntnis. Sie können nun behaupten, daß Sie über diesen Menschen einiges wissen. Aber soviel Sie auch über jemanden wissen, solange Sie ihm nicht selbst begegnet sind, würden Sie wohl kaum behaupten, daß Sie diesen Menschen kennen. Vermutlich würden Sie ihn sogar mehrmals getroffen haben wollen, bevor Sie sagen würden: "Ich kenne ihn." Ihre tiefere Kenntnis dieser Person würde demnach in einer persönlichen Begegnung und Beziehung zu ihr gründen. Genau genommen kennen Sie den anderen Menschen aber erst dann wirklich, wenn auch er Sie kennt. Dann können Sie vielleicht irgendwann sogar sagen, Sie kennen ihn sehr gut.

Aber - stimmt das tatsächlich? Kennen Sie ihn jetzt wirklich? Müssen Sie nicht wie die meisten Leute gelegentlich Ihre Einschätzung von den Menschen, die Sie ‚kennen‘, korrigieren? Werden nicht auch Sie manchmal völlig von ihnen überrascht? Jemand tut etwas gänzlich Unerwartetes, das "eigentlich gar nicht zu ihm paßt", und danach sagen Sie einigermaßen verblüfft, wenn nicht sogar verletzt, zu sich selbst: "Also, das hätte ich nie von ihm gedacht. Ich hätte es nicht für möglich gehalten, daß er so etwas tut." Er hat es aber getan, und solche Erfahrungen zeigen uns, wie wenig wir andere Menschen tatsächlich kennen. Es gelingt uns nicht wirklich, die tiefsten Beweggründe ihres Handelns, ihre grundlegenden Motive auszuloten. Das gilt sogar für jene Menschen, die uns sehr nahe stehen. Um es mit einem Sprichwort zu sagen: "Weise ist das Kind, das seinen Vater kennt", und es bedarf wohl auch eines weisen Vaters oder einer weisen Mutter, um die eigenen Kinder zu kennen.

Vielleicht benötigt auch der Ehemann Weisheit, um seine Frau zu kennen und die Ehefrau, um ihren Mann zu kennen. Ich habe es häufiger erlebt, daß Ehegatten unabhängig voneinander zu mir kamen und etwas übereinander erzählten. Meistens zeichneten sie dabei ein Bild von der anderen Person, das aus meiner Sicht kaum Ähnlichkeit mit ihr hatte. Dadurch gewann ich den Eindruck, daß sie einander nicht wirklich kannten. Die sogenannte Nähe kann sogar zu einem Hindernis werden, so daß wir weniger den anderen Menschen wahrnehmen, mit dem wir uns so verbunden fühlen, als vielmehr nur eine Projektion unserer eigenen Geistesverfassung. Das heißt: Wir verwechseln unsere eigenen, sehr subjektiven Reaktionen auf den anderen mit diesem Menschen selbst, indem wir sie ihm als Persönlichkeitsmerkmale zuschreiben. Auf diese Weise drängt sich unser Ego zwischen uns und andere.

Um einen Menschen wirklich kennenzulernen, muß unsere Kommunikation viel tiefer gehen, als sie das üblicherweise tut. Damit ist zugleich gesagt, daß unsere Kommunikation gewöhnlich gar keine wirkliche Kommunikation ist, und diese Feststellung gilt natürlich auch für die Frage, ob wir denn den Buddha kennen. Die biographischen Fakten mögen uns wohl geläufig sein, doch heißt das nicht, daß wir damit unserem Ziel, den Buddha zu kennen, auch nur ein kleines Stück näher gekommen wären. Das sind wir natürlich nicht. Die eingangs gestellte Frage bleibt bestehen: Wer ist der Buddha? Seit den Anfängen des Buddhismus stellte man diese Frage, und es war überhaupt auch das erste, was man den Buddha nach seiner Erleuchtung fragte: "Wer bist du?"

Auf seinem Weg von Bodh-Gaya zum Wildpark bei Sarnath, wo er den Dharma, die von ihm geschauten Wahrheit, zum ersten Mal lehren sollte, traf der Buddha einen Mann namens Upaka. Dieser wird als ein ‚nackter Asket‘ beschrieben, dessen aus heutiger Sicht recht seltsame Form von Askese darin bestand, nackt umherzulaufen. Noch immer gibt es in Indien solche nackten sadhus; zu Zeiten des Buddha aber waren sie sehr zahlreich. Upaka sah den Buddha von weitem auf sich zukommen, und offenbar gab es irgend etwas an der sich langsam nähernden Gestalt, was Upa-

ka zwang, wie angewurzelt stehen zu bleiben. Damals wanderten zwar ziemlich viele merkwürdig aussehende Leute in Indien umher - Upaka gehörte selbst dazu -, doch dieser Mann, der da ganz langsam herankam, schien irgendwie anders zu sein als alle Menschen, die er bisher gesehen hatte. Wie wir wissen, hatte der Buddha gerade erst die Erleuchtung erfahren. Er war glücklich, gelassen und voller Freude; eine Art inneres Licht schien ihn zu erfüllen, und es war, als ob sein Gesicht leuchtete.

Der Buddha kam näher, und Upaka fragte ihn: "Wer bist du?" Er sagte nicht etwa 'schönes Wetter heute' oder 'Woher kommst du?', sondern 'Wer bist du?' Würden Sie heute bei uns an einer Haltestelle auf den Bus warten und jemand käme auf Sie zu und spräche Sie mit 'Wer sind Sie?' an, dann würden Sie diesen Menschen wahrscheinlich ziemlich dreist finden. In Indien ist das anders, und Upaka konnte das fragen, ohne befürchten zu müssen, jemanden zu beleidigen. Es ging ihm eigentlich auch überhaupt nicht darum herauszufinden, wer der Buddha in sozialer Hinsicht war. Er wollte wissen, wer er spirituell gesehen war. Upaka fragte sich, ob der Buddha erleuchtet war. Und der Buddha antwortete ihm - wie wir schon im Kapitel über den Neuen Menschen gehört haben - mit Worten, die unmißverständlich klarstellten, daß er in der Tat erleuchtet war.

Allwissend bin ich, unbefleckt von Dharmas,
Denn alles habe ich jetzt überwunden,
Vom Durst befreit und losgelöst von allem,
Hab' ich allein das höchste Heil gefunden. (53)

Nach dem Bericht des Pali-Kanons erschienen diese Behauptungen Upaka denn doch zu dick aufgetragen. Er schüttelte den Kopf, sagte, "mag ja sein", und ging seiner Wege.

Ein andermal wurde der Buddha in ganz ähnlicher Weise befragt. Der Fragende hieß diesmal Dona (54) und war ein Brahmane. Ihm waren die Fußabdrücke aufgefallen, die der Buddha auf dem Boden hinterließ, da in ihnen Räder mit Tausend Speichen sichtbar wurden. Er folgte dieser Spur und fand den Buddha, der "wohlgestaltet, vertrauenerweckend, mit stillen Sinnen und beruhigtem Gemüt" unter einem Baum saß. Auch hier wirkte die bloße Erscheinung des Buddha derartig beeindruckend, daß Dona sich fragen mußte, ob das überhaupt ein Mensch war, den er dort erblickte.

Die alten Inder gingen davon aus, daß das Universum in verschiedene Daseinsebenen unterteilt sei. Dort lebten nicht nur Menschen und Tiere, wie sie zu unserem Weltbild gehören, sondern auch Götter und Geister, yakschas und gandharvas - die verschiedenartigsten mythischen Wesen -, und sie bewohnten eine Art vielstöckiges Universum. Die menschliche Ebene war nur eine von vielen Daseinsbereichen. Die Erscheinung des Buddha beeindruckte Dona so tief, daß er sofort dachte: "Das ist kein Mensch. Dieses Wesen muß aus einer anderen Welt kommen oder gerade auf dem Weg dorthin sein. Ob es eine Art Geist ist?" Entsprechend fragte er den Buddha: "Wer bist du? Bist du ein yakscha?" Ein yakscha ist ein

ziemlich furchterregender höherer Geist, der im Urwald lebt. Der Buddha verneinte. Dona versuchte es erneut: "Bist du ein gandharva?" Solche Wesen sind eine Art himmlischer Musikanten - sehr schöne, singende, engelhaftige Gestalten. Wieder verneinte der Buddha bloß. "Nun," meinte Dona, "dann wirst du wohl ein deva sein?" Devas sind Götter, himmlische Wesen, eine Art Erzengel gewissermaßen. Doch auch diese Bezeichnung wies der Buddha zurück. Dona mußte nachdenken: "Wie seltsam, dann ist er wohl doch ein Mensch." Entsprechend fragte er: "Bist du also ein Mensch?", - eine Frage, wie man sie wohl nur im alten Indien stellen konnte. Doch wieder verneinte der Buddha. "Das ist nun aber wirklich eigenartig", dachte Dona. "Er ist weder ein yakscha noch ein gandharva, noch ein deva, noch ein Mensch. Was ist er denn dann?" - "Wer bist du?", fragte er nun, und gleich noch einmal mit Nachdruck: "Wenn du nichts von alledem bist, wer oder was bist du dann?"

Der Buddha erwiderte darauf: "Jene Bedingungen, auf Grund derer man mich als yakscha, gandharva, deva oder Mensch bezeichnen könnte, sind von mir vernichtet worden. Darum bin ich ein Buddha." Das Pali-Wort, das wir hier sehr frei als ‚Bedingungen‘ - und vielleicht noch besser als ‚psychologische Bedingungsfaktoren‘ - übersetzen, lautet asravas (P. asavas). Eine genauere Übersetzung wäre ‚Ausflüsse‘ oder ‚giftige Ströme‘, und sicherlich könnten wir mit Gewinn darüber nachdenken, inwiefern schon die bloße Möglichkeit, den Buddha dieser oder jener Gattung von Lebewesen zuzurechnen, das Vorliegen einer Verunreinigung in ihm voraussetzen würde. Unsere Wortwahl knüpft dagegen an die Tatsache an, daß das Wort asrava mit einem anderen buddhistischen Grundbegriff nahezu austauschbar ist, und zwar mit dem Wort samskara (P. sankhara). In seiner Bedeutung als ‚psychologische Bedingungsfaktoren‘ bezeichnet dieses Wort die Gesamtheit aller bedingten Geisteshaltungen, das heißt, all jener geistigen Haltungen oder Willenskräfte, die in den buddhistischen Schriften oft auch ‚Karmagestaltungen‘ genannt werden. Die psychologischen Bedingungsfaktoren oder Karmagestaltungen bestimmen nach der buddhistischen Lehre (sowie nach der allgemeinen indischen Weltsicht) unsere Wiedergeburt und damit auch unsere gegenwärtige menschliche Existenz. Der Buddha hatte sich von ihnen allen befreit, war von jeglicher Bedingtheit frei. Es gab nichts mehr in ihm, was eine zukünftige Wiedergeburt als Gott, gandharva oder auch als Mensch hätte verursachen können. So wie er dort vor Dona im Schatten eines Baumes saß, war er keins von allen diesen Wesen. Sein Körper sah zwar wie der eines Menschen aus, sein Geist aber, sein Bewußtsein, war frei von jeder Bedingtheit, und deshalb war er ein Buddha. Und als Buddha war er gleichsam eine Verkörperung - wenn man so will, sogar eine Inkarnation - des unbedingten Geistes.

Wir erfahren nicht, wie Dona darauf reagierte, daß der Buddha sich nicht festlegen ließ, sondern alle Möglichkeiten einer Kategorisierung zurückwies. Vielleicht schüttelte auch er wie Upaka einfach den Kopf und ging seiner Wege. Doch was Dona hier versucht hatte, ist genau dasselbe, was wir alle versuchen, wenn wir etwas Neuem begegnen. Der menschliche

Geist bewegt sich nur langsam und schrittweise vom Bekannten zum Unbekannten, und wir versuchen, Unbekanntes mit jenen Begriffen zu erfassen, die wir bereits für das Bekannte geprägt haben. Gegen dieses Verfahren ist im Prinzip auch nichts einzuwenden, solange wir uns seiner Begrenztheit bewußt sind. Diese wird gerade dann besonders augenfällig, wenn es darum geht, andere Menschen näher kennenzulernen.

Es scheint, als neigten wir ganz allgemein dazu, andere Leute in Kategorien einzuteilen und dann zu glauben, wir wüßten nun, woran wir mit ihnen sind. In Indien hielten mich oft wildfremde Menschen an und fragten ganz unvermittelt, welcher Kaste ich angehöre. Solange sie meine Kaste nicht kannten, wußten sie nicht, wie sie mit mir umgehen sollten. Sie wußten nicht, welches Benehmen angemessen war - ob sie zum Beispiel Wasser aus meinen Händen annehmen dürften, ja ob sie mich überhaupt kennenlernen dürften oder ob ich ihre Tochter heiraten dürfte. Besonders in Südindien gilt so etwas noch immer als sehr wichtig. In Europa - zum Beispiel in meiner Heimat England - gehen die Menschen sehr viel indirekter miteinander um, doch auch dort versucht man, einander recht ähnliche Informationen zu entlocken. Vielleicht fragt Sie jemand nach Ihrem Beruf (und versucht dann, aus Ihrer Antwort auf Ihr Einkommen zu schließen), oder Sie selbst wollen herausfinden, wo jemand geboren wurde, studiert hat und jetzt wohnt. Mit Hilfe solcher soziologischer Anhaltspunkte grenzen wir allmählich das Feld ein und bilden uns dann womöglich ein, wir wüßten nun Bescheid.

Genauso machte es auch Dona, als er die majestätische, strahlende Gestalt des Buddha erblickte und wissen wollte, wen - oder was - er vor sich hatte. Auch ihm standen ein paar Etiketten zur Verfügung - gandharva, yakscha, deva, Mensch - die er dem, der ihm da begegnete anzuheften versuchte. Doch der Buddha ließ das nicht zu. Seine Antwort stellte klar: "Keine dieser Bezeichnungen paßt. Keine stimmt. Ich bin ein Buddha. Ich transzendiere alle Bedingtheiten. Ich stehe über all dem und jenseits davon."

Dona und Upaka waren vielleicht die ersten, die das Wesen des Buddha rätselhaft fanden, aber sie waren bestimmt nicht die letzten. Immer wieder wurde der Buddha gefragt, ob er nach seinem Tod fortlebe oder nicht, oder ob vielleicht sogar beides der Fall wäre oder gar keins von beiden. Aber so oft man ihn auch fragte - und die alten Inder ließen nicht so leicht locker -, antwortete er doch stets, es sei unangebracht, irgendeine dieser vier Aussagen auf einen Buddha anzuwenden. Und er fügte hinzu, daß ein Buddha selbst zu seinen Lebzeiten, auch wenn er noch in einem physischen Körper auf der Welt sei, jenseits aller Einteilungen stehe und es nicht möglich sei, etwas über ihn zu sagen.

So etwas läßt sich natürlich leicht behaupten, aber nur schwer akzeptieren. Offenbar mußte auch der Buddha dies wieder und wieder mit Nachdruck betonen. Im Dhammapada finden wir die zwingendste und kraft-

vollste Zurückweisung aller Versuche, das Wesen des Buddha fassen zu wollen.

Dessen Sieg sich nicht in Niederlage verkehrt hat,
Den niemand auf Erden zu besiegen auszieht,
Den Buddha, dessen Reichweite ohn' Ende ist,
Den Spurenlosen, auf welcher Spur willst du ihn führen?

In dem keine Verstrickung ist, verwirrendes Begehren,
Ihn irgendwohin zu führen,
Den Buddha, dessen Reichweite ohn' Ende ist,
Den Spurenlosen, auf welcher Spur willst du ihn führen? (55)

Wer sich die Aussage dieses sehr bekannten Verses zu eigen macht, muß zugeben, daß es überhaupt nichts gibt, womit man einen Buddha identifizieren, erfassen, einteilen oder kategorisieren kann. Dem Flug eines Vogels kann man nicht folgen, indem man seine Spuren am Himmel sucht - und ebensowenig ist es möglich, einen Buddha zu fassen.

So klar und verständlich das zu sein scheint, so selten ist es doch wirklich verstanden worden. Irgendwie gehört es zur Eigenart des menschlichen Geistes, immer wieder von neuem den Versuch einer Definition zu unternehmen und sich einzubilden, mit dem bloßen Verständnis der benutzten Worte auch schon zu wissen, was die Sache selbst ist, von der geredet wird. In diesem Sinn finden wir im Sutta-Nipata, einer Sammlung frühbuddhistischer Lehrdichtungen, folgende Aussage des Buddha:

Kein Maß gibt es für ihn, der hin zum Ende ging.
Nicht gibt's ein Wort, durch das man ihn erfaßt.
Wenn alle Dinge völlig abgetan,
Sind abgetan auch aller Rede Pfade. (56)

Wenn sich ein Mensch von aller psychologischer Bedingtheit befreit hat, ist es unmöglich über diese Person noch irgendwelche Aussagen zu machen. Über den Buddha gibt es nichts zu sagen, denn er ist jemand, der nichts hat. In einem gewissen Sinn ist er auch nichts. Die eben zitierten Zeilen führen für den Erleuchteten einen Beinamen ein, der genau diesen Sachverhalt ausdrückt: Der Buddha ist akimcana. Dieses Wort wird oft als „Mann des Nichts“ übersetzt; jemand, der nichts hat, weil er nichts ist. Und über nichts gibt es auch nichts zu sagen.

Obwohl viele Schüler des Buddha ebenfalls Erleuchtung erlangten und damit gleichsam selbst durch die Welt gingen, ohne Spuren zu hinterlassen, hörten sie doch nicht auf, den Buddha weiterhin zu verehren. Sogar sie empfanden noch, daß es an diesem Mann, der ganz alleine, ohne Führung den Weg entdeckt hatte, etwas gab, was auf mysteriöse Weise unerreichbar und unergründlich blieb. Sogar Schariputra, sein Hauptschüler, wußte nicht mehr weiter, als er einmal versuchte, die Größe des Buddha einzuschätzen. In einem Überschwang von gläubigem Vertrauen und Ver-

ehnung hatte er eines Tages zum Buddha gesagt: "Herr, ich denke, du bist der größte Erleuchtete, den es jemals gegeben hat, jemals geben wird oder jetzt gibt. Ich denke, du bist der größte aller Erleuchteten schlechthin." Der Buddha war über diese Aussage weder erfreut noch verstimmt. Er sagte nicht etwa, "was für ein vorzüglicher Schüler du doch bist, und wie gut du mich verstehst!" Statt dessen stellte er ihm eine Frage: "Schariputra, kennst du alle Buddhas der Vergangenheit?" Schariputra sagte: "Nein, Herr." Der Buddha daraufhin: "Kennst du alle Buddhas der Zukunft?" - "Nein, Herr." - "Kennst du alle Buddhas, die es jetzt gibt?" - "Nein, Herr." Schließlich fragte der Buddha: "Kennst du mich denn?" Und Schariputra verneinte wieder. Darauf bemerkte der Buddha bloß: "Nun, wenn das so ist, Schariputra, wie kommt es dann, daß du so große und hochtrabende Worte sprichst?" (57)

Selbst seine engsten Schüler wußten also letztlich nicht, wer der Buddha war. Um diese Haltung verständlich zu machen, stellten sie nach seinem Tod eine Liste von zehn Kräften und achtzehn besonderen Eigenschaften zusammen, die sie dem Buddha zuschrieben, und die ihn von seinen erleuchteten Schülern unterschieden. In gewisser Weise war auch dieser Versuch nur ein Ausdruck der Tatsache, daß sie einfach nicht verstehen konnten, wer oder was der Buddha war.

Die Tatsache, daß selbst seine erleuchteten Schüler, die persönlich mit ihm zu tun hatten, nicht wußten, wer er letztlich war, läßt uns nicht viel Hoffnung, in dieser Hinsicht weiterzukommen. Auf einer bestimmten Ebene können wir aber dennoch ein paar Hinweise und Schlüsselsätze zusammentragen, und hierfür bietet die Begegnung des Buddha mit Dona einen wichtigen Anhalt. Sie legt uns nahe, einen Schritt zurückzutreten und bei unserer Erforschung des Buddha eine vollkommen neue Dimension einzuführen. Wir können ihn nicht erfassen, weil er einer anderen Dimension angehört - einer Dimension der Transzendenz oder auch der Ewigkeit.

Bisher haben wir den Buddha vor allem innerhalb einer zeitlichen Dimension kennengelernt. Wir haben seine Geburt, die Erleuchtung, seinen Tod, sein geschichtliches Dasein betrachtet. Genau genommen haben wir uns dabei im Rahmen des Evolutionsmodells bewegt, das wir im ersten Kapitel eingeführt haben. Dieses Modell beschreibt spirituellen Fortschritt innerhalb von Raum und Zeit. Doch ist das nur eine Art, die Wirklichkeit zu betrachten. Ebensogut wie aus dem Blickwinkel der Zeit können wir den Buddha vom Standpunkt der Ewigkeit aus betrachten.

Die Schwierigkeiten einer Buddha-Biographie bestehen darin, daß wir es eigentlich mit zwei ganz verschiedenen Menschen zu tun haben, nämlich zunächst mit Siddhartha und dann mit dem Buddha. Das zentrale Ereignis der Erleuchtung bildet dabei eine Scheidelinie. Eine Orientierung an biographischen Fakten erweckt aber den Eindruck, als reiche sein früheres Leben einfach bis an diesen Punkt, von dem an er dann für den Rest seines Lebens mehr oder weniger derselbe wie vorher bliebe - außer daß er

nun eben erleuchtet wäre. Doch selbst wenn wir damals gelebt hätten, wären wir wahrscheinlich kaum klüger aus ihm geworden. Hätten wir beispielsweise den Buddha ein paar Monate vor seiner Erleuchtung getroffen und einige Monate danach wieder, dann wäre uns mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit kein Unterschied an ihm aufgefallen. Wir hätten denselben Körper gesehen und wahrscheinlich auch dieselbe Kleidung. Er sprach dieselbe Sprache und hatte dieselben allgemeinen Merkmale. Diese Tatsache läßt uns glauben, die Erleuchtung des Buddha sei nur eine Art letzter Schliff einer Veränderung, die sich über einen langen Zeitraum hinweg vollzogen hatte. Wir sehen Erleuchtung gewissermaßen als das letzte Sandkorn, das die Waagschale zum Kippen brachte, oder das letzte Teil eines Puzzles - jenen winzigen Unterschied, der alles anders werden ließ. In Wirklichkeit verhält es sich aber überhaupt nicht so, nicht im allermindesten.

Ob es um die Erleuchtung des Buddha oder eines anderen gehen mag, sie verkörpert den "Schnittpunkt des zeitlosen Augenblicks" (58). Diesen Vergleich von T.S. Eliot müssen wir ein wenig abwandeln, weil genau genommen nur Linien sich schneiden können. Zeit ist zwar durchaus linear darstellbar, Zeitloses dagegen - Ewigkeit - ist es nicht. Deshalb wird es besser sein, wenn wir uns Zeit als eine Linie vorstellen, die an einem bestimmten Punkt einfach abbricht und sich in eine andere Dimension hinein auflöst. Um ein etwas abgedroschenes, aber (wenn man es nicht allzu wörtlich nimmt) brauchbares Bild zu nehmen: Es ist wie das Einmünden eines Flusses ins Meer. Der Fluß symbolisiert die Zeit, das Meer die Ewigkeit. Das Bild läßt sich sogar noch ein wenig weiterführen. Stellen Sie sich vor, das Meer, in das der Fluß mündet, liegt knapp über dem Horizont. Von Ihrem Standort aus sehen Sie, wie der Fluß in Richtung Horizont fließt, das Meer aber, in das er mündet, ist für Sie nicht sichtbar, und so scheint es, als fließe das Wasser ins Nichts, in eine Leere. Der Fluß hört am Horizont einfach auf, weil das der Punkt ist, an dem er in die neue Dimension eintritt, die Sie nicht mehr sehen können.

Dieser Punkt nun markiert das, was wir ‚Erleuchtung‘ nennen. Zeit hört an der Schwelle zur Ewigkeit einfach auf; auf Zeit ‚folgt‘ sozusagen Ewigkeit. Siddhartha verschwindet wie jener Fluß am Horizont, und der Buddha tritt an seine Stelle. So sieht es natürlich vom Standpunkt der Ewigkeit aus. Aus dem Blickwinkel der Zeit betrachtet, wird oder entwickelt sich Siddhartha zum Buddha. Vom Standpunkt der Ewigkeit aus dagegen hört Siddhartha einfach auf zu sein, und da ist der Buddha - den es schon immer gab.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Ansätzen - der Betrachtung in Bezug auf Zeit einerseits und auf Ewigkeit andererseits - bildet im übrigen den Kern der Kontroverse zwischen zwei Richtungen des Zen-Buddhismus, der ‚allmählichen‘ und der ‚plötzlichen‘ Schule (59). Im frühen Zen (oder eigentlich Ch'an) in China gab es zwei scheinbar entgegengesetzte Standpunkte: Die einen glaubten, man erlangte die Erleuchtung in einem plötzlichen Aufblitzen von Einsicht; die andern gingen davon aus, daß man sie

allmählich, Schritt für Schritt, durch geduldige Anstrengung und Übung erreicht. Im Plattform-Sutra (60) versucht Hui Neng diesen Widerspruch zu klären. Er sagt, daß es nicht etwa zwei verschiedene Wege gebe, deren einer allmählich, der andere plötzlich verlaufe, sondern daß manche Menschen einfach schneller Erleuchtung erlangten, weil sie sich vermutlich mehr anstrebten.

Das trifft sicherlich zu, doch kann man auch noch weiter gehen. Wir können sagen, daß das ‚plötzliche‘ Erlangen von Erleuchtung gar nichts mit Geschwindigkeit innerhalb eines zeitlichen Rahmens zu tun hat. Es bedeutet nicht, daß man sich zunächst einmal in der üblichen Art und Weise um Erleuchtung bemüht und dabei einfach schneller vorankommt. Es ist also nicht etwa so, daß man statt der gewöhnlichen fünfzehn oder auch fünfzig Jahre auf dem ‚allmählichen‘ Pfad das Ganze irgendwie beschleunigen und auf ein Jahr, einen Monat, eine Woche oder gar ein Wochenende verdichten könnte. Der ‚plötzliche‘ Weg ist ganz und gar außerhalb von Zeit. ‚Plötzliche‘ Erleuchtung ist einfach der ‚Punkt‘, an dem diese neue Dimension von Ewigkeit jenseits der Zeit betreten wird. Wir kommen der Ewigkeit kein bißchen näher, indem wir das Tempo, mit dem wir uns an sie annähern, auf der zeitlichen Ebene erhöhen. Statt dessen müssen wir in der Zeit innehalten. Andererseits können wir erst dann anhalten, wenn wir die Geschwindigkeit erst mal erhöht haben. Somit läßt sich Erleuchtung aus zwei Blickwinkeln betrachten, die gleichermaßen gültig sind: Sie ist zum einen der Gipfelpunkt der Evolution, den man durch persönliche Anstrengung erreicht. Andererseits ist Erleuchtung aber auch eine Art Durchbruch in eine neue Dimension jenseits von Raum und Zeit.

Eine Geschichte aus dem Leben des Buddha veranschaulicht das paradoxe Zusammentreffen dieser beiden Dimensionen auf besonders plastische Weise. (61) In einem großen Wald irgendwo in Zentralindien lebte ein berühmter Räuber mit Namen Angulimala. Er hatte sich darauf spezialisiert, Reisende auf ihrem Weg durch den Wald zu überfallen, sie umzubringen und ihnen als Trophäe einen Finger abzuhacken. Diese Finger reihte er zu einer Kette auf, die er um den Hals trug - daher rührt sein Name, Angulimala, was ‚Kette aus Fingern‘ bedeutet. Sein Ziel war es, tausend Finger auf seine Kette aufzureihen, und er hatte bereits 998, als der Buddha zu diesem Wald kam. Die Dorfbevölkerung hatte versucht, den Buddha vom Betreten des Waldes abzuhalten und ihn vor dem blutrünstigen Angulimala gewarnt, der ihm einen Finger - und sein Leben - rauben könnte. Der Buddha aber ging unbeirrt seines Wegs. Angulimalas Herz hüpfte förmlich vor Freude; sein Tag war gerettet - dabei hatte er schon befürchtet, die beiden letzten Finger für seine Kette überhaupt nicht mehr zu bekommen. Seine Mutter, die treue alte Seele, lebte mit ihm zusammen im Wald und kochte für ihn. Die lange Warterei hatte ihn mittlerweile allerdings so sehr zermürbt, daß er drauf und dran war, seine Sammlung wenigstens mit einem ihrer Finger zu erweitern (und wer weiß, vielleicht nörgelte sie ja auch immer wieder über ihren mißbratenen Sohn). Dann hätte er schon 999 und bräuchte nur noch einen letzten Finger. Angulimala war schon auf dem Weg zu der armen alten Frau, als er den Buddha in den Wald kom-

men sah. Da dachte er: "Um meine Mutter kann ich mich auch nachher noch kümmern. Erst mal werde ich diesem schramana, diesem heiligen Wanderasketen, den Garaus machen. Finger 999, da bist du!"

Es war ein wunderschöner Nachmittag. Eine leichte Brise strich sanft durch die Baumwipfel, die Vögel zwitscherten, und bedächtig schritt der Buddha auf dem engen Pfad dahin, der sich durch den Urwald schlängelte. Sein Schritt war besonnen und gemächlich - vielleicht dachte er über etwas nach, vielleicht dachte er auch nicht. Aus dem Dickicht tauchte Angulimala auf und folgte dem Buddha, ganz leise und verhalten schlich er sich auf Zehenspitzen von hinten an. Er hielt sein Schwert bereits gezückt, um mit dem Opfer ganz schnell kurzen Prozeß machen zu können, wenn er nahe genug war. Er pirschte sich mit immer weiter ausgreifenden Schritten heran - leise, aber immer schneller, um ja nicht entdeckt zu werden. Ein langer, blutiger Kampf wäre das letzte gewesen, wonach ihm der Sinn gestanden hätte.

Als er dem Buddha nun schon eine ganze Weile gefolgt war, fiel ihm auf, daß irgend etwas nicht mit rechten Dingen zugging. Er selber ging inzwischen viel schneller als der Buddha, und doch kam er ihm kein bißchen näher. Da vorne ging der schramana, dieser Wanderasket, mit langsamen, gemessenen Schritten, und hier lief Angulimala hinterher, versuchte aufzuholen und kam nicht an ihn heran. Er beschleunigte seinen Schritt noch mehr, bis er schließlich rannte, und dennoch blieb der Buddha unverändert weit von ihm entfernt. In der Geschichte heißt es, daß Angulimala, als er erkannte, was da geschah, vor Schreck, Staunen und Verwirrung in kalten Schweiß ausbrach. Nichtsdestoweniger (denn er gehörte nicht zu den Menschen, die leicht aufgaben - und offenbar auch nicht zu jenen, die innehielten und nachdachten) vergrößerte er seine Schritte noch mehr, bis er schließlich in seiner Höchstgeschwindigkeit hinter dem Buddha herrannte. Doch der Abstand zwischen ihnen schrumpfte noch immer nicht, und dabei schien es sogar, als ob der Buddha seinen Schritt noch mehr verlangsamte. Es war wie im Alptraum.

In seiner Verzweiflung rief Angulimala schließlich dem Buddha zu: "Bleib stehen!" Der Buddha drehte sich um und sagte bloß: "Ich stehe. Du bist es, der sich bewegt." Trotz all seiner Verwirrung und Panik blieb Angulimala auch in dieser Situation noch ein verwegener Kerl und reagierte nicht gerade auf den Mund gefallen: "He, du bist doch angeblich einer von diesen schramanas, so ein heiliger Mann. Wie kannst du dann derartig lügen? Da renne ich wie ein Verrückter hinter dir her und hole dich nicht ein. Und du sagst einfach, daß du still stehst?!" Der Buddha erwiderte: "Ja, ich stehe still, denn ich bin im Nirvana. Ich bin ganz zur Ruhe gekommen. Du aber bewegst dich, denn du drehst Kreis um Kreis im Sam-sara."

Wie nicht anders zu erwarten, wird Angulimala wenig später ein Schüler des Buddha, aber diese Verwandlung sowie sein späterer Werdegang gehören schon nicht mehr hierher. In unserem Zusammenhang soll dieses

kleine Abenteuer nur die Tatsache veranschaulichen, daß Angulimala den Buddha nicht einholen kann, weil dieser sich in einer anderen Dimension bewegt - oder, was hier dasselbe ist, dort stillsteht. Angulimala, der Zeit verkörpert, kann den Buddha, der für Ewigkeit steht, nicht erreichen. Ganz gleich, wieviel Zeit vergehen mag, sie wird niemals an die Ewigkeit herankommen. Innerhalb des zeitlichen Geschehens gibt es keinen Berührungspunkt zwischen Zeit und Ewigkeit. Angulimala hätte den Buddha auch dann nicht eingeholt, wenn dieser stocksteif dagestanden wäre. Er könnte heute, zweieinhalbtausend Jahre später, noch immer rennen und ihm doch kein bißchen näherkommen.

Indem er Erleuchtung erlangt hatte, war der Buddha in eine neue Dimension des Seins eingetreten. Im Grunde gab es keinerlei Kontinuität zwischen ihm und der früheren Person namens Siddhartha. Der Buddha war nicht einfach eine leicht oder auch gründlich überarbeitete Ausgabe des alten Siddhartha, sondern ein ganz und gar neues Wesen. Das ist wirklich äußerst schwer nachzuvollziehen. Man muß tief darüber nachdenken, denn als Menschen versuchen wir ganz natürlich, uns die Erleuchtung des Buddha vor dem Hintergrund unserer eigenen Lebenserfahrung vorzustellen. Im Lauf unseres Lebens mögen wir uns wer weiß wieviel Wissen aneignen, alles Mögliche lernen und tun, die verschiedensten Orte bereisen, vielen Menschen begegnen - unser Leben mag manch eine Lektion für uns bereithalten -, doch unter der Oberfläche bleiben wir dabei erkennbar ein und dieselbe Person. Sosehr wir uns auch verändern mögen, das alles geht nicht sehr tief. "Im Hänschen zeigt sich schon der Hans", das heißt, die Art und Weise, wie wir heute sind, ist weitgehend von dem bestimmt, was wir früher einmal waren. Wir bleiben mehr oder weniger der Mensch von damals. Die Voraussetzungen, die unsere Grundhaltung zum Leben prägen, sind vor langer Zeit geschaffen worden, und alle späteren Veränderungen sind vergleichsweise oberflächlich. Das gilt sogar für unsere Entscheidung, einen spirituellen Weg einzuschlagen. Wir mögen uns dem Buddhismus zuwenden und zum Buddha ‚Zuflucht nehmen‘, aber die Veränderung geht meistens nicht sehr tief.

Die Erleuchtungserfahrung des Buddha war demgegenüber von anderer Art. Genau genommen war es überhaupt keine ‚Erfahrung‘, denn es gab nun gar keine Person mehr, die so etwas erfahren konnte. Man kann die Erleuchtungserfahrung eher mit dem Tod vergleichen. Sie entspricht in gewisser Weise der Wandlung zwischen zwei Leben, wenn ein Leben endet und ein neues beginnt. Manche buddhistische Traditionen nennen Erleuchtung den ‚großen Tod‘, weil alles Bisherige stirbt, in gewisser Weise vernichtet wird und man vollkommen neu geboren wird. Deshalb war der Buddha auch keine ‚aufgemöbelte Version‘ des alten Siddhartha - mit ein paar Schönheitsreparaturen hier und da, oder gar Siddhartha als Neuauflage. Siddhartha gab es nicht mehr. Er war am Fuß des Bodhibaums gestorben, und der Buddha war geboren - doch besser noch sollten wir sagen, er war ‚erschieden‘. In dem Augenblick, wenn Siddhartha stirbt, wird offenbar, daß der Buddha schon immer gelebt hat, und zwar oberhalb be-

ziehungsweise jenseits von Zeit, oder auch ganz und gar außerhalb von Zeit.

Aber sogar diese Beschreibung kann uns in die Irre führen, denn letztlich bedeutet außerhalb von Zeit zu sein nicht, daß man wirklich außerhalb von allem wäre. Raum und Zeit an sich sind keine Dinge. Gewöhnlich stellt man sich Raum als eine Art Kasten vor, in dem sich Dinge befinden, und Zeit als eine Art Tunnel, durch den sie gleiten - aber so ist es nicht. Raum und Zeit sind Formen unserer Wahrnehmung. Wir sehen die Dinge gewissermaßen durch die Brille von Raum und Zeit. Dinge, die wir sehen und ‚Erscheinungen‘ nennen, bilden den Samsara, die Welt der relativen, bedingten Existenz. ‚Erscheinungen‘ sind demnach nur in Form von Raum und Zeit erfahrene Wirklichkeiten. Tritt man aber in die Dimension von Ewigkeit ein, dann geht man über Raum und Zeit hinaus, und damit über die Welt, über Samsara hinaus, und betritt das, was Buddhisten Nirvana nennen.

Erleuchtung wird oft als das Erwachen zur Wahrheit der Dinge beschrieben: ein Sehen der Dinge, wie sie wirklich sind statt wie sie zu sein scheinen. Ein erleuchtetes Wesen sieht die Welt ohne Schleier und ohne Trübung. Es sieht die Dinge unbeeinflußt und unberührt von irgendwelchen Vorannahmen oder psychologischen Bedingtheiten, nimmt sie mit vollkommener Objektivität wahr und sieht dabei nicht nur die Dinge, sondern wird eins mit ihnen, eins mit der Realität der Dinge. Insofern können wir den Buddha - der zur Wahrheit erwacht ist und damit außerhalb von Zeit in der Dimension der Ewigkeit existiert - auch als Realität in Menschengestalt betrachten. Das ist eigentlich gemeint, wenn man den Buddha als einen ‚erleuchteten Menschen‘ bezeichnet: Er besitzt die Gestalt eines Menschen, doch in ihm ist der bedingte menschliche Geist mit allen Vorurteilen, vorgefaßten Meinungen und Beschränkungen, die dazugehören, sozusagen durch Realität selbst ersetzt; es gibt nun ein Erleben und Gewahrsein, das nicht mehr von Realität getrennt ist.

Die buddhistische Überlieferung fand für diese Auffassung schließlich eine sehr wichtige Unterscheidung, die sich im Hinblick auf den Buddha allgemein durchsetzte. Ihr zufolge gab es zum einen den rupakaya - den ‚Gestaltkörper‘ - des Buddha, seine körperliche Erscheinung in der Welt, und andererseits gab es - oder genauer, gibt es - seinen dharmakaya, den ‚Körper der Wahrheit‘ oder ‚Körper der Realität‘, also seine wahre, wesensmäßige Gestalt. Der rupakaya ist der Buddha, wie er in der Zeit existiert, der dharmakaya aber ist der jenseits von Zeit in der Dimension der Ewigkeit seiende Buddha. Eine der großen Schriften der ‚Vollkommenheit der Weisheit‘, das Diamant-Sutra, stellt ganz entschieden klar, ob die wahre Natur des Buddha im rupakaya oder im dharmakaya liegt. Der Buddha wendet sich hier an seinen Schüler Subhuti:

Jene, die mich sahen durch meine Gestalt,
Und jene, die meiner Stimme nachfolgten,
Falsch sind die Bestrebungen, denen sie sich hingaben,

Mich werden jene Leute nicht sehen.
Durch das Dharma soll man den Buddha sehen,
Denn die Dharma-Leiber weisen den Weg.
Jedoch ist Dharmaheit nicht etwas, dessen man gewahr werden soll,
Noch kann man ihrer gewahr gemacht werden. (62)

Genauso unmißverständlich drückt sich der Buddha im Pali-Kanon aus. Offenbar gab es einen Mönch namens Vakula, der sich mit seiner außergewöhnlichen Ergebenheit zum Buddha in einer gewissen Oberflächlichkeit festgefahren hatte. Die Erscheinung und Persönlichkeit des Lehrers faszinierte ihn so sehr, daß er die ganze Zeit über nur dasaß und den Buddha anschaute und ihm überallhin folgte. An Belehrungen war er nicht interessiert, und er hatte auch keine Fragen. Er wollte den Buddha bloß ansehen. Eines Tages rief ihn der Buddha zu sich und sagte: "Vakula, dieser Körper aus Fleisch und Blut bin nicht ich. Wenn du mich sehen willst, mußt du den Dharma sehen. Du mußt meine wahre Form, den dharmakaya betrachten." Vakula meditierte über diese Ermahnung, und kurz bevor er starb, erlangte er in einer dieser Meditationen die Befreiung. (63)

Wahrscheinlich haben die meisten von uns dieselben Schwierigkeiten wie Vakula. Das heißt nicht, daß wir die körperliche Erscheinung ignorieren sollen, sondern sie vielmehr als Symbol für den dharmakaya, den Buddha in seinem eigentlichen Wesen auffassen. Allerdings ist schon das Wort ‚Buddha‘ selbst mehrdeutig. Die Aussage, der Buddha redete in der Sprache des Königreichs Magadha, bezieht sich offensichtlich auf den Buddha Gautama als historische Gestalt. In anderen Fällen aber bezeichnet das Wort ‚Buddha‘ die transzendente Realität, so zum Beispiel bei der Aufforderung: "Suche den Buddha in dir." Hier ist nicht der Buddha Gautama gemeint, sondern die ewige, zeitenthobene Buddha-Natur ‚in‘ uns. Ganz allgemein gesagt, verwendet die Theravada-Schule des Buddhismus das Wort Buddha heutzutage eher in einem historischen Zusammenhang, während die Schulen des Mahayana, zumal des Zen, es eher in seiner spirituellen, überhistorischen Bedeutung gebrauchen.

Dieser unterschiedliche Gebrauch des Wortes ‚Buddha‘ trägt zusätzlich zur Verwirrung bei, der wir im Westen ohnehin besonders leicht erliegen, wenn wir den Buddha zu begreifen versuchen. So ähnlich wie Dona wollen auch wir wissen, wer der Buddha ist; wir wollen ihm ein Etikett anheften. Unser westliches, dualistisches und christlich geprägtes Erbe stellt uns aber nur zwei Kategorien zur Verfügung: Gott und Mensch. Manche Leute nun neigen zu der Aussage, der Buddha sei bloß ein Mensch gewesen - zweifellos ein sehr guter, ja heiliger Mensch, der durch und durch anständig war - aber eben nur ein Mensch und nichts weiter. Aus dieser Sicht kann man den Buddha vielleicht mit Sokrates vergleichen. Katholische Autoren vertreten in ihren Werken über Buddhismus häufiger diese Ansicht. Sie verfahren dabei nach einem ziemlich raffinierten, genau besehen, sogar tückischen Verfahren: Sie preisen die wunderbare Frömmigkeit und Güte des Buddha, seine große Liebe, seine Barmherzigkeit und Weisheit - in alledem schildern sie ihn als wahrlich außerordentlichen Menschen.

Dann aber, gegen Ende ihrer Ausführungen fügen sie sorgsam hinzu, der Buddha sei natürlich bloß ein Mensch gewesen und könne deshalb nicht an Jesus Christus herankommen, der ja Gottes Sohn war beziehungsweise ist. Dies ist die eine Art, den Buddha falsch zu beurteilen. Die andere Fehleinschätzung findet man bei Menschen, die sagen: "Nein, für Buddhisten ist der Buddha eine Art Gott. Natürlich ist er ursprünglich ein Mensch gewesen, aber dann, Hunderte von Jahren nach seinem Tod, haben diese fehlgeleiteten Buddhisten ihn zu einem Gott gemacht, weil sie etwas suchten, das sie anbeten konnten." Auch diese Sichtweise ist falsch, und der Grund für beide Fehleinschätzungen liegt wahrscheinlich in einem weit verbreiteten Mißverständnis über das eigentliche Wesen von Religion. Menschen, für die eine nicht-theistische Religion ein innerer Widerspruch ist, werden immer die Frage stellen, in welchem Verhältnis denn nun der Buddha zu Gott steht. Christus gilt seinen Anhängern als Sohn, Mohammed als Abgesandter Gottes. Die jüdischen Propheten behaupteten, von Gott ergriffen zu sein. Krischna und Rama werden als Inkarnationen Gottes bezeichnet. Viele Hindus betrachten auch den Buddha als Gott und sehen in ihm den neunten Avatar, die neunte Inkarnation des Gottes Vischnu. Sie ordnen ihn so ein, weil sie nun einmal mit der Kategorie des Avatar vertraut sind. Der Buddha selbst aber und seine Anhänger behaupten nichts dergleichen, denn der Buddhismus ist eine nicht-theistische Religion. Wie in manchen anderen Religionen - im Taoismus, Jainismus und in gewissen Formen des philosophischen Hinduismus - gibt es auch im Buddhismus für Gott keinen Platz. Er erkennt kein oberstes Wesen im Sinne eines Weltenschöpfers an, und es hat auch nie ein solches gegeben. Wenn Buddhisten beten und verehren - was sie durchaus tun -, beten sie damit doch niemals einen Schöpfer oder irgendeine Art göttliches Wesen an.

Der Buddha ist weder Mensch noch Gott - er ist nicht der eine Gott noch ist er ein anderer Gott. Er war in dem Sinne ein Mensch, daß er vom gleichen Ausgangspunkt ausging, von dem auch andere Menschen ausgehen. Doch blieb er kein gewöhnlicher Mensch. Er wurde ein erleuchteter Mensch, was nach buddhistischer Auffassung einen gewaltigen Unterschied macht, ja den Unterschied schlechthin. Der Buddha war unbedingter Geist in einem bedingten Körper. Für Buddhisten ist ein Buddha das höchste Wesen im ganzen Universum. Er steht sogar höher als alle sogenannten Götter, die wir im Westen eher als Engel, Erzengel oder dergleichen bezeichnen würden. Der Überlieferung zufolge ist der Buddha der Lehrer von Göttern und Menschen, und die buddhistische Kunst zeigt die Götter in sehr demütigen Haltungen, den Buddha grüßend und seiner Lehre lauschend. In diesem Sinne ist der Buddha weder philosophisch gesehen noch in alltäglicher Hinsicht mit irgendeinem Gott zu verwechseln.

Wenn Sie selbst allerdings mit der Vorstellung aufgewachsen sind, das höchste Wesen im Universum - falls es so etwas denn überhaupt gibt - müsse Gott sein, dann werden Sie den Buddha nicht so ohne weiteres an 'seiner' Stelle setzen können. Denn auch wenn Sie nicht an einen Gott glauben, sehen Sie doch weiterhin einen leeren gott-förmigen Raum. Dort

aber paßt der Buddha nicht hinein, denn er hat nun einmal nicht das Universum erschaffen. Sie können wahrscheinlich kaum anders, als sich den Buddha auf eine solche Weise vorzustellen, denn im westlichen Denken fehlt sozusagen eine Kategorie. Wenn Sie herausfinden wollen, wer der Buddha ist, müssen Sie das über ihm schwebende Gespenst des Weltenschöpfers verscheuchen und durch etwas ganz anderes ersetzen.

Sind wir damit der Antwort auf unsere Ausgangsfrage, wer der Buddha sei, nähergekommen? Wir haben gesehen, daß Buddha unbedingter Geist, erleuchteter Geist bedeutet. Den Buddha zu kennen, heißt deshalb, Geist in seinem Zustand der Unbedingtheit zu kennen. Die Frage ‚Wer ist der Buddha?‘ läßt sich deshalb nur damit beantworten, daß wir selbst zumindest potentiell der Buddha sind. Was der Buddha wirklich und wahrhaftig ist, werden wir erst im Fortgang unseres eigenen spirituellen Lebens herausfinden, und das heißt durch Meditation und die Verwirklichung unserer eigenen potentiellen Buddhaschaft. Dann erst können wir aus eigener Erkenntnis und Erfahrung sagen, wer der Buddha ist.

Das alles braucht Zeit. Es passiert nicht von heute auf morgen. Zunächst einmal geht es darum, eine lebendige Verbindung mit dem Buddha herzustellen. Um das tun zu können, müssen Sie in jenen Bereich gelangen, der zwischen bloßem Faktenwissen über den Buddha Gautama samt den Begebenheiten seines Lebens und der eigentlichen Erfahrung des Geistes im Zustand der Unbedingtheit liegt. Diesen Zwischenbereich nennt man auch ‚Zuflucht zum Buddha‘. Hier geht es natürlich nicht darum, einfach Formeln wie Buddhāṃ saraṇaṃ gacchāmi (zum Buddha nehme ich Zuflucht) zu rezitieren, obwohl das auch nicht ausgeschlossen sein soll. Entscheidend ist vielmehr, daß Sie sich mit ganzem Herzen auf das Ziel der Erleuchtung als Ihr lebendiges Ideal und höchstes Ziel verpflichten und danach streben, dieses Ziel zu verwirklichen. Nur durch die Zuflucht zum Buddha mit allem, was das bedeutet und einschließt, werden Sie mit Herz und Verstand und aus der Erfahrung Ihres eigenen spirituellen Lebens heraus die Frage ‚Wer ist der Buddha?‘ beantworten können.