

Modul „Das Bodhisattva-Ideal“

7. Kapitel: Die Bodhisattva-Hierarchie

Beginn des Vortrags

Im Laufe der letzten Wochen waren wir auf einer Reise durch die gebirgige Landschaft des Bodhisattva-Ideals. Auf jeder Reise schaut man manchmal nach vorne und zu anderen Zeiten zurück. Wir richten unseren Blick vielleicht nach vorne, um zu wissen, wie weit wir noch zu gehen haben, falls wir in der Lage sind, das richtig zu beurteilen. Manchmal blicken wir vorwärts, um uns selbst zu ermutigen: wir richten unsere Augen auf den letzten schneebedeckten Gipfel, der vielleicht unser Ziel ist, wie er sich inmitten des blauen Himmels enthüllt, wenn die Wolken für einen Moment vorüberziehen. Manchmal blicken wir zurück, um zu bestimmen, wie weit wir bisher gekommen sind. Manchmal blicken wir zurück, um die Landschaft, die wir durchschritten haben, in ihrer vollen Erscheinung anzusehen, denn oft können wir, wenn wir zurückschauen, vor allem wenn wir aus einer großen Höhe zurückschauen, das Land klarer und deutlicher sehen, als wenn wir uns gerade dort hindurchkämpfen.

Wenn wir vielleicht aus dieser größeren Höhe zurücksehen, sehen wir möglicherweise bestimmte Landmarkierungen. Das trifft besonders zu, wenn es sich um gebirgiges Land handelt, durch das wir reisen. Sicherlich ist das Land, durch das wir jetzt gerade reisen, mehr als gebirgig. Wenn ich in Gedanken auf die Lektionen der letzten Wochen zurückschauen, erscheint es mir, als ob eine Landmarkierung sich besonders hervorhebt. Sie überragt die gesamte Landschaft. Es ist das Bodhicitta, der Wille nach universeller Erleuchtung. Im Rückblick scheinen sich alle anderen Aspekte des Bodhisattva-Ideals ganz natürlich um das Bodhicitta zu formieren, so wie niedrigere Berggipfel sich um einen besonders hohen Gipfel gruppieren.

Wir haben in dieser Vortragsreihe gesehen, wie ein Bodhisattva, einer, der um der Erleuchtung aller Lebewesen willen lebt, allein durch die Kraft des Erwachens von Bodhicitta zu einem Bodhisattva wird. Wir haben gesehen, dass das Bodhicitta etwas Transzendentes, Kosmisches, Universelles ist, etwas, das die gesamte Existenz durchdringt. Wir haben auch gesehen, dass Bodhicitta zwei große Aspekte hat. Diese werden traditionellerweise ‚Gelübdeaspekt‘ und ‚Verwirklichungsaspekt‘ genannt. Der Gelübdeaspekt besteht darin, dass der Bodhisattva bestimmte Gelübde ablegt, deren Bedeutung universell ist. Dieser Gelübdeaspekt des Bodhicitta steht für den Ausdruck des einen universellen Bodhicitta, das sich im Leben und in der Arbeit des individuellen Bodhisattva ausdrückt. Der Verwirklichungsaspekt besteht in der Praxis der ‚sechs pāramitās‘, der ‚sechs Vollkommenheiten‘. Wie wir während der letzten drei Wochen gesehen haben, sind sie aus drei gegensätzlichen Paaren zusammengestellt: Geben und Aufrichtigkeit repräsentieren die altruistischen und individualistischen Aspekte des spirituellen Lebens, Geduld und Energie stellen die weiblichen und männlichen Herangehensweisen an das spirituelle Leben dar, und Meditation und Weisheit sind die inneren und äußeren Dimensionen eines erleuchteten Geistes. Jedes dieser Gegensatzpaare wird vom Bodhisattva zusammengefasst und im Gleichgewicht gehalten. In seinem spirituellen Leben gibt es keinerlei Einseitigkeiten; alles ist in Einklang gebracht und vollständig integriert.

Wir wollen uns heute weiter mit demselben Bodhicitta beschäftigen. In den vorangegangenen Vorträgen haben wir uns auf dem Weg über allgemeine Grundsätze damit befasst; heute betrachten wir die verschiedenen konkreten Verkörperungen dieser Grundsätze. Wir behandeln heute das, was mit dem Begriff der ‚Bodhisattva-Hierarchie‘ beschrieben wurde.

Hierarchie ist heutzutage kein sehr populäres Wort – es ist keines von jenen Wörtern, die ‚in‘ sind, die in jedermanns Mund sind. Laut Lexikon wird es gewöhnlich im Sinne ‚eines Gremiums kirchlich-geistlicher Herrscher‘ gebraucht. In der Zeitung liest man z. B. über die römisch-katholische Hierarchie, dass das römisch-katholische Oberhaupt eine Stellungnahme abgegeben hat, in der es Scheidung, Geburtenkontrolle oder irgendetwas anderes verurteilt. Es scheint so, dass es gewöhnlich Stellungnahmen abgibt, in denen es irgendetwas missbilligt. Ich benutze das Wort Hierarchie nicht in dieser Bedeutung. Ich benutze es in einem Sinn, der näher an die ursprüngliche und wahre Bedeutung herankommt. Ich benutze es im Sinne einer Körperschaft, einer Anzahl verschiedener Menschen von unterschiedlichen Stufen – höheren und niedrigeren – der Manifestation der Wirklichkeit.

Wenn man das Wort ‚Hierarchie‘ in diesem Sinne benutzt, kann man von einer Hierarchie von Lebensformen sprechen, die von der Amöbe bis zum unerleuchteten Menschen reicht. Die höhere Lebensform manifestiert eine reichere Stufe der Wirklichkeit als die niedrigere. Diese Hierarchie der Lebensformen nennen wir die ‚niedere Evolution‘.

Es gibt nun noch eine andere Hierarchie von Lebensformen, die die Menschen gewöhnlich nicht betrachten. Das ist die Hierarchie vom unerleuchteten Menschen zum Erleuchteten. Diese Hierarchie von Lebensformen entspricht dem, was wir in anderen Zusammenhängen die ‚höhere Evolution‘ genannt haben. So wie der unerleuchtete Mensch mehr an Realität, mehr an Wahrheit verkörpert oder manifestiert als die Amöbe, so verkörpert oder manifestiert der erleuchtete Mensch – in seinem Leben, seiner Arbeit und sogar in seinen Worten – mehr Wirklichkeit als der unerleuchtete. Der erleuchtete Mensch manifestiert die Wirklichkeit klarer als der unerleuchtete. Der Erleuchtete ist wie ein Fenster, durch das das Licht der Wirklichkeit unverändert klar scheint. Das Licht der Wahrheit scheint durch den Erleuchteten wie die Sonne durch ein Fenster, das nicht nur aus Glas, sondern aus reinem, durchsichtigem Kristall gemacht ist.

Zwischen dem unerleuchteten Menschen und dem erleuchteten (dem Buddha) gibt es eine Zahl von Menschen auf unterschiedlichen Stufen von spirituellem Fortschritt. Die Mehrzahl von ihnen ist nicht vollständig erleuchtet. In einem mehr oder weniger großen Ausmaß sind sie kurz vor der vollständigen vollkommenen Erleuchtung – aber zur selben Zeit sind sie auch nicht vollständig un-erleuchtet. Es sind diese Leute, die die spirituelle Hierarchie bilden, und es ist dieser höhere Bereich der spirituellen Hierarchie, der als Bodhisattva-Hierarchie bekannt ist.

Das Prinzip der spirituellen Hierarchie ist im Buddhismus ein sehr wichtiges. Es ist deshalb sehr wichtig, dass wir es gänzlich verstehen. Wir können das vielleicht versuchen, indem wir uns daran erinnern, dass wir, dass menschliche Wesen, auf zwei verschiedene Weisen mit der Wirklichkeit in Beziehung stehen: direkt und indirekt.

Wir stehen mit der Wirklichkeit in dem Sinne direkt in Verbindung, dass es in den tiefsten Tiefen unseres Wesen etwas gibt, einen goldenen Faden, wenn man so will, der uns die ganze Zeit mit der Wirklichkeit verbindet. In einigen von uns mag dieser Faden dünn sein, vielleicht

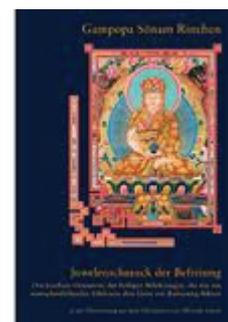
so dünn wie feine Gaze, aber er ist da. In anderen ist dieser Faden schon ein bisschen dicker und stärker geworden. Im Falle derer, die erleuchtet sind, gibt es überhaupt keinen Unterschied zwischen der Tiefe ihres Wesens und der Tiefe der Wirklichkeit – die beiden sind eins. Obwohl wir direkt mit der Wirklichkeit verbunden sind, erkennen die meisten von uns das nicht – sehen nicht einmal diesen dünnen goldenen Strahl, der inmitten der Dunkelheit in uns selbst scheint. Nichtsdestotrotz, wie unbewusst uns diese Tatsache auch immer ist, sind wir mit der Realität verbunden, ganz direkt, in den tiefsten Tiefen unseres Seins und für alle Zeit.

Indirekt sind wir auf zwei Arten mit der Realität verbunden. An erster Stelle sind wir mit den Dingen verbunden, die eine niedrigere Stufe der Manifestation der Wirklichkeit darstellen als wir selbst. Wir stehen mit der Natur in Beziehung: mit Mineralien, Steinen, Wasser, Feuer, mit den unterschiedlichen pflanzlichen Lebensarten, den unterschiedlichen Lebensformen der Tiere. Auf diese Art hängen wir indirekt mit der Wirklichkeit zusammen; wir sind durch diese Formen, die eine niedrigere Stufe der Wirklichkeit darstellen als wir selbst, mit der Wirklichkeit verbunden. An zweiter Stelle sind wir auch durch die Formen indirekt mit der Wirklichkeit verbunden, die einen höheren Grad an Manifestation der Wirklichkeit repräsentieren als wir selbst.

Die erste Art der indirekten Verbindung mit der Wirklichkeit – durch jene Lebensformen, die die Wirklichkeit weniger manifestieren als wir selbst – kann damit verglichen werden, dass man ein Licht durch einen dicken Schleier hindurch sieht. Manchmal – besonders im Fall der materiellen Formen – scheint der Schleier so dick zu sein, dass wir unfähig sind, das Licht hinter ihm zu sehen. Die zweite Art der indirekten Verbindung mit der Wirklichkeit – durch jene Lebensformen, die die Wirklichkeit stärker manifestieren als wir selbst – ist so, als wenn wir ein Licht durch einen sehr dünnen Schleier sehen würden. In diesem Fall scheint der Schleier zeitweise durchsichtig zu werden oder sogar Löcher zu haben, durch die das Licht der Realität direkt gesehen werden kann, genau so wie es ist, ohne etwas dazwischen. Dieser dünne Schleier, durch den wir das Licht der Realität sehen, ist die spirituelle Hierarchie, insbesondere die Bodhisattva-Hierarchie.

Es ist sehr wichtig für uns, mit jenen in Kontakt zu sein, durch die das Licht der Realität ein bisschen klarer scheint, als es durch uns durchscheint, mit jenen, die wenigstens ein wenig spirituell entwickelter (fortgeschrittener) sind als wir. Solche Menschen sind im Buddhismus traditionell als unsere spirituellen Freunde bekannt, unsere Kalyāna Mitras. Die meisten von uns sind zweifellos nicht in der Lage, mit einem Buddha in Kontakt zu treten. Für die meisten von uns, wenn nicht gar für alle, ist die Vorstellung, direkt von einem Buddha Führung zu erhalten vielleicht sogar lächerlich. Sogar wenn wir einem Buddha begegnen würden – oder auch einem fortgeschrittenem Bodhisattva – würden wir nicht fähig sein, ihn oder sie als das zu erkennen, was sie in Wahrheit sind. Nichtsdestotrotz können wir sicherlich durch den Kontakt mit jenen immens profitieren, die nur ein bisschen weiter spirituell entwickelt sind als wir - jene, deren Schleier einen breiteren Lichtstrahl durchlässt als unser eigener.

In diesem Zusammenhang gibt es eine sehr schöne Passage in jenem großen tibetischen spirituellen klassischen Text von Gampopa „Der Juwelschmuck der Befreiung“. Als er über spirituelle Freunde spricht, sagt er Folgendes:



„Da es zu Beginn unserer Laufbahn unmöglich ist, mit den Buddhas oder mit Bodhisattvas, die auf einer hohen Stufe der spirituellen Entwicklung stehen, in Kontakt zu kommen, müssen wir gewöhnlichen menschlichen Wesen als spirituellen Freunden begegnen. Sobald sich die Dunkelheit auf Grund unserer Taten lichtet, können wir Bodhisattvas finden, die sich auf einer hohen Stufe der Spiritualität befinden. Wenn wir uns über den großen vorbereitenden Pfad erhoben haben, können wir einen Nirmāṇakāya des Buddha finden. Schließlich, sobald wir (selbst) auf einer höheren spirituellen Stufe leben, können wir dem sambhogakāya als einem spirituellen Freund begegnen.

Solltest du danach fragen, wer unter dieser Vieren der größte Wohltäter ist, so lautet die Antwort, dass wir zu Beginn unserer Laufbahn, wenn wir noch in unseren Taten und Gefühlen gefangen sind, nicht einmal so viel sehen werden wie das Antlitz eines höheren spirituellen Freundes. Wir sollten stattdessen nach einem gewöhnlichen menschlichen Wesen Ausschau halten, das uns den Weg leuchtet, dem wir im Lichte seiner Beratung folgen müssen, woraufhin wir (dann) entwickeltere Wesen finden werden. Deshalb ist der größte Wohltäter ein spiritueller Freund in der Form eines gewöhnlichen menschlichen Wesens.“

Diese Assoziation mit spirituellen Freunden ist das, was die Inder heute noch *satsangh* nennen. *Satsangh* ist etwas, dem sie enorme Bedeutung beimessen. *Satsangh* ist ein Sanskrit-Wort (es ist tatsächlich auch ein Wort der Hindus, Marathis, Gujaratis und der Bengalen). Es ist aus zwei Teilen zusammengesetzt, aus *sat* und *sangh*. *Sat* bedeutet gut, wahr, richtig, wirklich, echt, heilig und spirituell. *Sangh* bedeutet Vereinigung, Gesellschaft, Gemeinschaft, Gemeinde, sogar Glaubensgemeinschaft. *Satsangh* bedeutet also Gute Gemeinschaft oder Verbindung mit dem Guten oder heilige Vereinigung – alle diese Bedeutungsschattierungen sind in diesem Wort eingeschlossen und angedeutet.

Der Grund, warum in Indien durch alle Jahrhunderte hindurch und auch heute noch die Wichtigkeit von *satsangh* betont wird, ist, dass wir alle von anderen Menschen Hilfe brauchen, um ein spirituelles Leben zu führen: wenigstens brauchen wir starke moralische Unterstützung. Wenn wir ehrlich zu uns selbst sind, müssen wir eingestehen, dass wir allein nicht sehr weit kommen. Wenn es keinen Meditationskurs gäbe, in den wir gehen könnten, keinen Vortrag, zu dem wir kommen könnten, wenn wir niemals eine andere Person treffen könnten, die sich für Buddhismus interessiert, Woche für Woche, Monat für Monat, Jahr für Jahr, wenn wir nicht einmal Bücher über Buddhismus bekommen könnten, denn sogar Bücher auf die richtige Art und Weise zu lesen, ist eine Art von *Satsangh*, wenn wir gänzlich auf uns selbst gestellt wären, wie groß auch immer unser Enthusiasmus und unsere Ernsthaftigkeit wären – wir wären nicht in der Lage, sehr weit zu kommen.

Indem wir uns mit anderen zusammen tun, die ähnliche Ideale mit uns teilen und einem ähnlichen Lebensweg folgen, erhalten wir Ermutigung, Inspiration, moralische Unterstützung und Hilfe. Das ist besonders der Fall, wenn wir uns mit jenen verbinden, die wenigstens ein bisschen weiter spirituell entwickelt sind als wir, oder die, um es noch einfacher zu formulieren, einfach menschlicher sind als die meisten.

In unserer eigenen speziellen Bewegung, bei der buddhistischen Gemeinschaft Triratna, legen wir sehr großen Wert auf das Prinzip der spirituellen Hierarchie und seiner natürlichen Folge, der spirituellen Kameradschaft oder spirituellen Brüderlichkeit. In der Praxis bedeutet das, dass wir versuchen sollten empfänglich zu sein gegenüber jenen, die über uns in der spirituellen Hierarchie stehen, gegenüber jenen, die größere Einsicht, größeres Verständnis,

größere Sympathie und größeres Mitgefühl entwickelt haben als wir. Wir sollten versuchen, ihnen gegenüber offen zu sein und bereit, von ihnen zu empfangen, so wie die Lotusblume ihre Blütenblätter öffnet, um das Licht und die Wärme der Sonne zu empfangen. Es bedeutet, dass wir gegenüber jenen, die in der spirituellen Hierarchie unter uns stehen, versuchen sollten großzügig, freundlich und hilfreich zu sein. In Bezug auf jene, die sich mit uns auf gleicher Stufe befinden, sollte unsere Haltung auf Gegenseitigkeit, Teilen und Austausch beruhen.

Diese drei Einstellungen – die Haltungen, die wir gegenüber jenen, die höher, niedriger oder mit uns auf gleicher Stufe stehen – stellen die großen spirituellen Gefühle des buddhistischen spirituellen Lebens dar. Erstens ist da das spirituelle Gefühl von śraddhā. Śraddhā wird oft mit ‚Glauben‘ oder ‚Vertrauen‘ übersetzt, aber das bedeutet es nicht wirklich. Śraddhā meint eine Art von Empfänglichkeit oder Hingabe zum Licht, das von oben herabflutet. Zweitens gibt es Mitgefühl. Mitgefühl bedeutet, dass wir das, was wir von oben empfangen an jene austeilen, die unter uns stehen. Drittens gibt es die Liebe, die wir mit allem teilen, die wir an alle ausstrahlen, die mit uns auf gleicher Stufe stehen. Wenn wir von Begriffen der spirituellen Hierarchie und spiritueller Freundschaft sprechen, haben wir diese großen spirituellen Gefühle im Sinn. Vertrauen und Hingabe sind nach oben gerichtet; Mitgefühl nach unten und Liebe strahlt auf alles um uns herum aus.

Obwohl ich mich auf die, die höher und die, die niedriger stehen, bezogen habe, muss ich betonen, dass es hier nicht um irgendeinen offiziellen Rang geht. Es ist nicht die Rede davon, dass da irgendeiner sagt: „Nun, ich bin ein bisschen höher entwickelt als du.“ Wenn wir auch nur anfangen, auf diese Art zu denken, dann haben wir die ganze Bedeutung von spiritueller Hierarchie und spiritueller Brüderlichkeit vergessen. Das angemessene Gefühl sollte ganz natürlich aufkommen, spontan und unbefangen; wenn wir jemandem begegnen, von dem wir fühlen, dass er höher entwickelt ist, empfinden wir Hingabe; wenn wir jemandem gegenüberstehen, der sich in Not befindet, antworten wir darauf spontan mit Mitgefühl; wenn wir von Gleichgestellten umgeben sind, bestehen unsere Gefühle aus Liebe und Sympathie.

In diesem Zusammenhang erinnere ich mich daran, dass ich manchmal mit tibetischen Freunden, mit Lamas oder Laien, tibetische Klöster und Tempel besuchen ging. Es war sehr interessant zu sehen, wie sie reagierten, wenn wir den Ort betraten, den wir besuchten. Wenn Leute in unserem Land zu einem Ort der Verehrung gehen, z. B. zu einer großen Kathedrale, wissen sie nicht so richtig, was sie tun sollen, weil die Tradition uns auf eine Art nicht mehr anspricht. Bei den Tibetern aber ist es ganz anders. Sobald sie ein Bild des Buddhas oder eine schöne *thang-ka* oder eine bemalte Schriftrolle sehen, steigen sofort Gefühle von Hingabe und Verehrung in ihnen auf. Sie legen sofort ihre Hände an die Stirn und werfen sich sehr häufig dreimal flach auf den Boden. Sie machen das natürlich, spontan und vollkommen unbefangen, weil sie damit groß geworden sind und gelernt haben, sich so zu benehmen.

Hingabe, Mitgefühl und Liebe sollten die spirituelle Gemeinschaft erfüllen, die ihrerseits auf dem Doppelprinzip von spiritueller Hierarchie und spiritueller Brüderlichkeit beruht. Die Menschen in einer solchen Gemeinschaft, von denen einige in der spirituellen Hierarchie höher und andere niedriger stehen (obwohl sich niemand bewusst ist, höher oder niedriger zu sein), sollten wie Rosen sein, die sich in unterschiedlichen Phasen des Wachstums und der Entfaltung befinden, die alle an einem einzigen Busch blühen. Oder sie sollten wie eine Familie sein, dessen Oberhaupt der Buddha ist und in der die Bodhisattvas die älteren Brüder sind. In einer Familie dieser Art bekommt jeder, was er braucht – die jüngeren Mitglieder z.

B. werden von den älteren versorgt – und jeder gibt, was er kann. Die ganze Familie ist von einem Geist der Freude und Freiheit erfüllt.

Die Bodhisattva-Hierarchie bündelt dies alles in einen Fokus von blendender Intensität. Die Bodhisattva-Hierarchie hat ihre eigenen (in alle Richtungen) leuchtenden archetypischen Figuren von höheren und immer höheren Stufen spiritueller Entwicklung, bis hin zur Buddhaschaft selbst. Einige dieser Figuren wollen wir uns jetzt ansehen; aber wenn wir das tun, dürfen wir nicht vergessen, dass wir in Wirklichkeit immer noch mit Bodhicitta beschäftigt sind.

Der Bodhisattva-Weg ist nach dem Mahāyāna in zehn aufeinander aufbauende Stufen geteilt, die als die ‚zehn bhūmis‘ bekannt sind (im allgemeinen Gebrauch meint bhūmi eine ‚Stufe des Fortschritts‘). Diese ‚zehn bhūmis‘ stellen den wachsenden Grad der Manifestation von Bodhicitta dar: Im ersten bhūmi beginnt sich Bodhicitta zu manifestieren und fährt in jeder folgenden Stufe fort, sich ein wenig mehr zu manifestieren, bis es mit der Zeit das neunte oder zehnte bhūmi erreicht hat, hat es sozusagen alle weltlichen Kleidungsstücke abgeschüttelt, ist vollständig und perfekt in sich selbst, identisch mit vollständiger Erleuchtung, der Erleuchtung eines Buddha.

In einigen der Schriften wird der Prozess der fortschreitenden Manifestation von Bodhicitta aufwärts durch die ‚zehn bhūmis‘ verglichen mit dem Prozess des Schmelzens und Reinigens eines Klumpens Gold, der mit Schlacken vermischt ist. Die Schlacken werden allmählich entfernt und das Gold wird schließlich zu einem wunderschönen Schmuckstück verarbeitet, vielleicht in ein Diadem für einen Prinzen. In diesem Vergleich ist das Gold natürlich das Bodhicitta, das zu jeder Zeit in uns ist, aber verunreinigt, mit allen Arten von Verschmutzungen durch fremde Elemente bedeckt. Die fremden Elemente müssen entfernt werden, sodass das Gold des Bodhicitta seine eigene unverfälschte Natur zeigen kann.

Ich werde nicht versuchen diese ‚zehn bhūmis‘ zu beschreiben. Ich werde sie einfach als Bezugspunkte benutzen, um die 4 grundsätzlichen Arten von Bodhisattvas zu beschreiben, die die Bodhisattva-Hierarchie ausmachen: der Novizen-Bodhisattva, der Bodhisattva auf dem Pfad, der unumkehrbare Bodhisattva und der Bodhisattva des dharmakāya. Ich werde über jeden von ihnen der Reihe nach sprechen.

Der Novizen-Bodhisattva wird manchmal auch ‚Bodhisattva der Vorsätze‘ genannt. Novizen-Bodhisattvas sind alle die, die das Bodhisattva-Ideal als das höchst mögliche spirituelle Ideal aufrichtig anerkennen. In anderen Worten streben sie danach, die Erleuchtung eines Buddhas zu erlangen, nicht nur für ihre eigene Befreiung, sondern so, dass sie zum Prozess der universellen Erleuchtung beitragen, zur Erleuchtung nicht nur der menschlichen Rasse, sondern aller Lebensformen. Das Bodhisattva-Ideal aufrichtig zu akzeptieren, ist natürlich keine Sache des intellektuellen Verstehens – jeder kann ein Buch über das Mahāyāna verstehen und die Worte, die das Bodhisattva-Ideal beschreiben. Aber er wird dadurch nicht zu einem Novizen-Bodhisattva. Novizen-Bodhisattvas verstehen das Bodhisattva-Ideal nicht nur intellektuell oder akzeptieren es theoretisch, sondern sie geben sich tief seiner Verwirklichung hin und unternehmen eine wirkliche, gewaltige Anstrengung, es zu praktizieren. Solche Novizen-Bodhisattvas mögen gerade die sogenannte ‚Bodhisattva-Ordination‘ erhalten haben, die es formell mit sich bringt, dass man öffentlich die Erfüllung des Bodhisattva-Ideals gelobt.

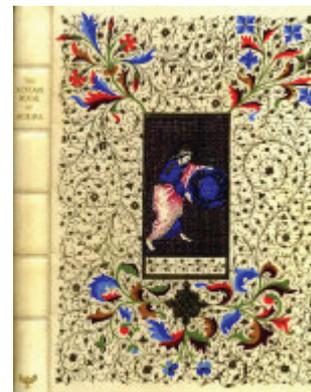
Der Punkt, an den man sich beim Novizen-Bodhisattva erinnern sollte, ist der, dass trotz seines ehrlichen, herzlichen Annehmens des Bodhisattva-Ideals, trotz aller wirklichen Anstrengungen, die er auf sich nimmt, um das Bodhisattva-Ideal zu praktizieren, das Bodhicitta noch nicht in ihm aufgestiegen ist: er hat nicht, noch nicht, die direkte dynamische Erfahrung des (absoluten) Drangs nach universeller Erleuchtung gemacht, die sein ganzes Wesen in Besitz nimmt. Wir können vielleicht sagen – und das ist nicht unfreundlich gemeint – dass der Novizen-Bodhisattva in jeder Hinsicht ein Bodhisattva ist, außer in der einen, die am wichtigsten ist. Das ist deshalb so, weil man (erst) durch das Aufsteigen von Bodhicitta, wenn der Atem des Bodhicitta durch einen hindurchatmet, zum Bodhisattva wird.

Nichtsdestotrotz ist der Novizen-Bodhisattva kraft des Annehmens des Bodhisattva-Ideals und seiner Bemühungen, es zu praktizieren, wahrhaft ein Novizen-Bodhisattva, er hat seinen Fuß auf den Pfad gesetzt. Wir müssen eingestehen, dass die meisten aufrichtigen Anhänger des Mahāyāna, sei es im Osten oder im Westen, in diese Kategorie des Novizen-Bodhisattvas fallen.

Der Novizen-Bodhisattva widmet einen großen Teil seiner Zeit dem Studium von Mahāyāna-Schriften, jene die von Śūnyatā oder Leerheit handeln, vom Bodhisattva-Ideal und von den pāramitās. Er liest vielleicht keine Kommentare oder Erklärungen; er liest vielleicht nur ein paar Bände, vielleicht sogar nur ein paar Seiten. Aber was er liest, liest er wieder und wieder; er vertieft sich ganz in den Geist der Texte und versucht, die Lehre eins werden zu lassen mit seinem eigenen Geist und seinem Herzen. In vielen Teilen der buddhistischen Welt des Mahāyāna besteht die traditionelle Praxis eines Novizen-Bodhisattva darin, eine dieser Schriften wie das Herz-Sutra auswendig zu lernen und es von Zeit zu Zeit zu wiederholen, besonders nach der Meditation.

Der Novizen-Bodhisattva sollte auch Abschriften von den Schriften anfertigen. Das Abschreiben von Schriften ist eine Praxis, der im Mahāyāna sehr große Bedeutung beigemessen wird. Es wird nicht in der Absicht getan, so viele Abschriften wie möglich so schnell wie möglich anzufertigen, sondern es wird als eine spirituelle Disziplin, als eine Art von Meditation getan. Man soll sich konzentrieren, damit man die Buchstaben schön gestaltet, keine Wörter auslässt und keine Rechtschreibfehler begeht. Man denkt mit dem bewussten Geist über die Bedeutung nach, aber während man sich auf das Schreiben konzentriert, sickert auch einiges von der Bedeutung, Tropfen für Tropfen vielleicht, in die Tiefen unseres unbewussten Geistes und beeinflusst und transformiert uns.

Der Novizen-Bodhisattva schreibt nicht nur Texte ab, sondern verziert sie auch, so wie im Westen die Mönche im Mittelalter Stunden, Tage, Wochen, Monate und Jahre damit verbrachten, Manuskripte auszuschmücken – sie polierten sie mit Gold, schmückten sie mit Rot und Blau, malten alle Arten schöner Bilder und Muster. Erst neulich – ich kann dieser kleinen Abschweifung nicht widerstehen – sah ich einen Band mit französischen Miniaturzeichnungen des Mittelalters durch und war ziemlich erstaunt, als ich eine Zeichnung entdeckte, die geradewegs aus dem Tibetischen Totenbuch hätte stammen können. Es war die Abbildung eines verzierten Manuskripts, das sich ‚*The Hours of the Duke of Rohan*‘ nannte. Es war die Abbildung eines toten Mannes, der seinem Richter von Angesicht zu Angesicht gegenüber



stand. Es war nicht im traditionellen Renaissance-Stil christlicher Kunst angefertigt. Der Körper des Toten war tatsächlich sehr realistisch dargestellt – in schaurigem Realismus. Über dem toten Mann war eine Art Explosion eines blauen Lichtes gemalt, das mit goldenen Sternen übersät war, und mittendrin befand sich das Gesicht des Richters. Diejenigen von euch, die das Tibetische Totenbuch gelesen haben, werden das sofort wiedererkennen. Man empfing zunächst den Eindruck eines blauen Lichtscheins, sah dann goldene Sterne, erblickte schließlich das Gesicht des Richters von einem goldenen Heiligenschein umgeben, das in die innere Vision des Toten einbricht. Wenn man von verzierten, ausgeschmückten Texten spricht, ob von christlichen oder buddhistischen, dann hat man so etwas im Sinn. Das ist die Art von Fürsorge, von Hingabe und Liebe, mit der sie traditionell übervoll sind. Tatsächlich werden alle diese Aktivitäten, in die sich der Novizen-Bodhisattva vertieft – Studieren, Lesen, auswendig Lernen, Abschreiben, Ausschmücken – als Aufgaben der Liebe, als *sadhanas*, als spirituelle Disziplinen praktiziert.



Der Novizen-Bodhisattva meditiert speziell über die vier ‚Brahma-viharas‘: über Mettā, liebevolle Güte; karunā, Mitgefühl; muditā, Mitfreude und Upekṣa, Gleichmut, oder er vervollkommnet einen gefestigten und ausgeglichenen Geist. Es wird auch gesagt, dass der Novizen-Bodhisattva sich deshalb den vier brahma-vihāras hingeben sollte, weil sie die Grundlage bilden für die spätere Entwicklung des Großen Mitgefühls, das den wahrhaft entwickelten Bodhisattva charakterisiert. Der Novizen-Bodhisattva richtet seine Aufmerksamkeit auf die Praxis der pāramitās, der Vollkommenheiten – obwohl wir sie auf dieser Stufe genaugenommen nicht pāramitās nennen können, weil sie noch nicht mit Weisheit verbunden sind. Er feiert auch, in einigen Fällen täglich, die siebenfältige Pūjā. Er kultiviert ebenfalls die vier Faktoren, die das Aufsteigen von Bodhicitta bewirken, wie es vom ācārya Vasubandhu erwähnt wird. Natürlich versucht der Novizen-Bodhisattva in allen Angelegenheit des täglichen Lebens offen, hilfreich, freundlich und mitfühlend zu sein.

Die zweite Art Bodhisattva ist der Bodhisattva des Pfades. Ich habe mich auf die ‚zehn bhūmis bezogen, auf die zehn Stufen des Voranschreitens eines Bodhisattvas bis zur höchsten Erleuchtung. Diese ‚zehn bhūmis‘ werden in zwei Hälften geteilt, eine Hälfte von bhūmi 1 bis 6, die andere von bhūmi 7 bis 10. Alle, die irgend einen der ersten sechs bhūmis erreicht haben, sind Bodhisattvas des Pfades. Bei den Bodhisattvas des Pfades ist Bodhicitta erwacht. Tatsächlich sagt man erst dann von jemandem, dass er das erste bhūmi betreten hat, wenn Bodhicitta in ihm aufgestiegen ist. Der Bodhisattva des Pfades hat deshalb auch sein Gelöbnis oder seine Gelöbnisse abgelegt und hat mit der wirklichen, ernsthaften Praxis der Vollkommenheit angefangen.

Nebenbei sollte ich auch anmerken, dass entsprechend vieler Mahāyāna-Traditionen, Stromeingetretene, Einmal-Wiederkehrer, Nicht-Wiederkehrer und die Arhants der Hīnayāna-Lehre, alle als Bodhisattva des Pfades betrachtet werden – das Mahāyāna macht sie zu einer Art Bodhisattvas ehrenhalber. Bis dahin haben sie alle individuelle Erleuchtung angestrebt, aber nach dem Mahāyāna kann man zu jeder Zeit auf den Pfad des Bodhisattvas überwechseln, dessen Ziel natürlich die Erleuchtung zum Wohl aller ist: und sogar, wenn man auf dem Weg der individuellen Befreiung ganz bis zum Ende fortgeschritten ist, gibt es noch die Möglichkeit, auf der Basis seiner vorangegangenen Praxis des individuellen Weges

weiter zu gehen und den Bodhisattva-Pfad zu praktizieren und sich zu höchster Buddhaschaft zu erheben.

Wenn wir uns jetzt zu den unumkehrbaren Bodhisattvas begeben, der dritten Art von Bodhisattvas, dann erklimmen wir wirklich seltene Höhen. Das Erwachen von Bodhicittas innerhalb des Individuums ist für sich selbst eine gewaltige Erfahrung, aber wenn der Bodhisattva diese Stufe erreicht, von der er nicht zurück fallen kann, ist das eine noch größere Erfahrung. Wir können sagen, dass Nicht-Umkehrbarkeit im Kontext des Mahāyāna ein extrem wichtiger Aspekt des spirituellen Lebens ist: der Aspekt, dass man sich nicht zurückentwickeln, nicht zurückfallen, nicht abfallen kann.

Wir wissen alle aus unserer eigenen Erfahrung, wie schwer es ist, auf dem spirituellen Pfad voranzukommen. Einige von uns sehen vielleicht ein wenig traurig auf die letzten Monate oder gar die letzten Jahre zurück und denken: „Es gab nicht viel Veränderung. Ich bin immer noch mehr oder weniger dieselbe Person, die ich war. Welchen Fortschritt habe ich gemacht?“ Auf dem spirituellen Pfad ist es sehr schwer, Fortschritte zu machen; man kann sagen, dass wir unsere Fortschritte in Zoll messen, nicht in Meilen. Aber obwohl es schwierig ist, vorwärts zu kommen, ist es nur allzu leicht, sogar eine Meile oder zwei, zurückzufallen. Wir sind damit auf dem Gebiet der Meditation vertraut. Wir mögen einige Wochen oder Monate ganz gut vorankommen, aber dann passiert es, dass wir für ein paar Tage nicht meditieren. Wenn wir uns das nächste Mal zur Meditation hinsetzen, finden wir, dass wir ziemlich weit entfernt sind von dem, wo wir vor diesen wenigen Wochen oder Monaten waren. Ich bin sicher, dass jeder von uns diese Erfahrung wenigstens zwei oder drei mal in seinem bisherigen spirituellen Leben gemacht hat.

Diese Gefahr zurückzufallen gilt für alle Stufen des spirituellen Lebens, so dass es wichtig für uns wird, dass wir, von Zeit zu Zeit, wenigstens unter bestimmten Umständen, einen Punkt oberhalb des bereits Erlangten erreichen, an dem keine Gefahr besteht zurückzufallen – es ist wichtig, festen Boden unter den Füßen zu gewinnen, auf dem wir stehen können und von dem nicht zurückfallen.

Im Zusammenhang mit dem spirituellen Leben allgemein ist dies der Punkt, den wir ‚Stromeintritt‘ nennen. Wir treten ein in den Strom, der uns schließlich zu Nirvāṇa selbst trägt. Sobald wir diesen Punkt erreichen, sobald wir den Strom betreten haben, besteht keine Gefahr mehr, jemals für immer in den Kreislauf der Existenz, in das weltliche Leben zurückzufallen. Jene von euch, die die Hīnayāna-Lehren, die Grundlage buddhistischer Lehren, ein wenig studiert haben, wissen, dass Stromeintritt dadurch erreicht wird, dass man die ersten drei der zehn Fesseln durchbricht, die uns an das Lebensrad binden, an den Kreis der bedingten Existenz.

Die erste Fessel ist die Fessel vom Glauben an ein Selbst. Es ist der Glaube, dass ich Ich bin und dass dieses Ich fest und endgültig ist. Es ist der Glaube, dass meine persönliche, individuelle Existenz etwas Untrennbares, Entgültiges ist. Es ist die Überzeugung, dass es nichts gibt, das über mich hinaus reicht: es gibt nicht so etwas wie ein universelles Bewusstsein, wie einen universellen Geist, eine absolute Wirklichkeit außerhalb von mir. Es ist der Glaube, dass ich sozusagen die Endstation bin, der Punkt, an dem sich alle Enden der Welt treffen. So empfinden wir die meiste Zeit. Wir glauben, dass wir mit unserem Körper identisch sind, mit unserem niederen Geist, identisch mit dem Denk-Prinzip, dem *vijñāna*, den *manas* und so weiter; für ein letztendlicheres Selbst, ein universelleres Bewusstsein sind

wir blind. Manchmal öffnet sich ein kleiner Spalt, und durch diesen Spalt in uns sehen wir etwas, das größer ist als wir selbst, aber gewöhnlich glauben wir an uns selbst in diesem engen, egoistischen Sinn, den ich beschrieben habe. Der Glaube an ein Ich-Selbst ist eine Fessel, die durchschnitten werden muss, bevor wir in den Strom eintreten und in eine höhere, weitere Dimension des Seins und Bewusstseins durchdringen können.

Die zweite Fessel ist die Fessel des Zweifels. Sie ist kein Zweifel im Sinne einer objektiven, kühlen, kritischen Untersuchung: zu dieser Art von Zweifel – wenn man es Zweifel nennen möchte – wird man vom Buddhismus ermutigt. Zweifel als zweite Fessel, ist eine Art von Skepsis, die die Seele zerfrisst – die nirgendwo zur Ruhe kommt, die voll ist von Furcht, Stimmungen und Launen; die nicht befriedigt wird; die nicht wirklich wissen will und sich dann beklagt, dass sie nicht weiß; die vor dem Leben zurückschreckt; die nicht wirklich versucht etwas herauszufinden. Diese Art von Skepsis, diese Art von *vicikitsa*, wie sie genannt wird, ist ebenfalls eine Fessel, die vernichtet werden muss, um Stromeintritt möglich zu machen.

Die dritte Fessel ist die, die als Anhaften an moralischen Regeln und religiösen Vorschriften bekannt ist. Wenn du zu moralisch bist, kannst du nicht erleuchtet werden – nicht, dass du leichter Erleuchtung erlangst, wenn du unmoralisch bist. Wenn du so moralisch, so gut, so heilig bist, dass du diesbezüglich viel von dir hältst (du denkst, dass du irgendwo angekommen bist, dass du wirklich jemand bist, und du denkst, dass das letztendlich ist), und zur gleichen Zeit schaust du auf die herab, die nicht das machen, was du machst, die vielleicht nicht die Regeln einhalten, die du einhältst (du denkst, dass sie nirgendwo sind, dass sie nichts sind, dass sie schreckliche Sünder sind), wenn du diese starre Haltung hast, dann hat dich diese dritte Fessel des Anhaftens an ethischen Regeln und religiösen Vorschriften im Griff. Ein Beispiel für diese Form von Haltung kann man im Sabbataranismus finden, der den Sabbat als Selbstzweck ansieht und dabei die Worte Christi vergisst: ‚Der Sabbat wurde für den Menschen gemacht, nicht der Mensch für den Sabbat‘.

Ich muss leider sagen, dass diese Art Haltung auch in einigen Formen des Buddhismus zu finden ist. Der burmesische Sangha ist durch einen Streit darüber gespalten, ob ein Mönch, wenn er das Kloster verlässt, seine rechte Schulter bedecken oder unbedeckt lassen soll. Diese Frage sorgte ein ganzes Jahrhundert für Unruhe im Sangha von Burma. Es wurden Bücher, Artikel und Kommentare darüber geschrieben. Ich glaube, es hat sich jetzt nur insofern beruhigt, dass die beiden Seiten damit einverstanden sind, dass sie sich unterscheiden. Das ist wirklich eine Angelegenheit von Anhaften an moralischen Regeln und religiösen Vorschriften.

Einige Dinge mögen als Mittel zum Zweck gut sein (Meditation, ein moralisches Leben, Wohltätigkeit sind alle gut als ein Mittel zum Zweck); aber sobald du sie zum Selbstzweck erhebst, werden sie zu Hindernissen. Die dritte Fessel besteht deshalb wirklich darin, ethische Regeln und religiöse Vorschriften – die an sich als Mittel zum Zweck gut sein können – als Selbstzweck zu behandeln. Diese Fessel zu zerstören, bedeutet nicht, ethische Regeln und religiöse Vorschriften aufzugeben: man benutzt sie als Mittel zum Zweck, ohne an ihnen festzuhalten oder von ihnen abhängig zu sein. Diese Fessel ist tatsächlich sehr schwer zu durchbrechen; aber wenn du sie durchbrichst, trittst du in den Strom ein.

Im Zusammenhang mit der Laufbahn eines Bodhisattvas ist dieser erst dann nicht mehr in Gefahr vom Bodhisattva-Ideal zurückzufallen, wenn er Unumkehrbarkeit erlangt hat. Der

Bodhisattva wird unumkehrbar im achten bhūmi, der achten von zehn Stufen. Dies zeigt uns an, welch langen Weg der Bodhisattva zu gehen hat, bevor er vollständig sicher sein kann, dass er nicht vor dem Ziel aufgeben wird. Mit dem achten bhūmi wird der Bodhisattva unwiderruflich für die volle Erleuchtung zum Wohl aller fühlenden Wesen. Bis zu dem Punkt, an dem er nicht mehr zurückfallen kann, besteht immer die Gefahr, dass er zwar nicht aus dem spirituellen Leben insgesamt fallen kann (diese Gefahr hat er längst überwunden), aber dass er in spirituellen Individualismus zurückfällt, dass er aufhört zu versuchen, ein Buddha zum Wohl aller zu werden, anstatt Erleuchtung allein für sein eigenes Wohlergehen anzustreben.

Schließlich muss man erkennen, dass es sehr schwer ist, sein Leben nach dem Bodhisattva-Ideal auszurichten, wenn man es ernst nimmt. Man strebt an, Erleuchtung zum Wohl aller lebenden Wesen zu erlangen. Du sollst Mitgefühl für alle lebenden Wesen empfinden. Aber manchmal ist es schwer genug, Mitgefühl allein für die paar Dutzend Menschen zu empfinden, auf die man trifft, denn die Menschen können sehr anstrengend, sehr dumm, sehr schwach, sehr töricht sein. Deshalb kann selbst ein Bodhisattva, der sogar bis zur siebenten Stufe des Pfades gelangt ist, in Versuchung geraten, sie alle voller Verzweiflung aufzugeben, sie als verkommene Subjekte zu sehen, die zu nichts taugen. Er mag denken: „Ich kann nichts für sie tun. Macht nichts! Ich werde einfach mit meiner eigenen Befreiung fortfahren und sie das machen lassen, was sie wollen. Manchmal wird er es sogar noch härter als in dieser Art ausdrücken! Nachdem er das Ziel universeller Erleuchtung aufgegeben hat, wird er vielleicht individuelle Befreiung, Arhantschaft bzw. Nirvāṇa erreichen. Aber im Vergleich zu seinem ursprünglichen Ziel höchster Buddhaschaft zum Nutzen aller, bedeutet dies einen Rückfall. Für einen Bodhisattva bedeutet Nirvāṇa ein Versagen. Daraus kann man erkennen, wie hoch das Ideal für ihn gesetzt ist.

Wie wird der Bodhisattva frei von der Gefahr des Rückfalls? Dies wird uns nicht lange beschäftigen, aber wir wollen wenigstens sehen, was die Schriften zu dem Thema zu sagen haben. Allgemein gesprochen wird ein Bodhisattva unwiderruflich, indem er die große Leerheit, Mahā-Śūnyatā, erkennt. Wir haben uns in einem bestimmten Ausmaß damit letzte Woche beschäftigt und haben gesehen, dass Mahā-Śūnyatā die dritte der vier grundsätzlichen Arten von Śūnyatā ist. Die erste von diesen ist die ‚Leerheit des Bedingten‘. Es ist die Tatsache, dass das Bedingte leer ist von Eigenschaften des Unbedingten. Zweitens gibt es die ‚Leerheit des Unbedingten‘; das Unbedingte ist leer an charakteristischen Merkmalen des Bedingten. Drittens gibt es die große Leerheit, die Leerheit von jeglicher Unterscheidung, die nicht-endgültige Gültigkeit jeglicher Unterscheidung zwischen Bedingtem und Unbedingten. Das Bedingte und das Unbedingte werden hier beide auf eine nicht-duale Wirklichkeit zurückgeführt, die beides transzendiert, Nirvāṇa und Saṃsāra. Schließlich gibt es die ‚Leerheit der Leerheit‘, Śūnyatā-Śūnyatā, in der sogar die Idee, das Konzept von Leerheit untergeht – der Finger, wie transparent auch immer, verschwindet, und der volle Mond bleibt zurück, auf den nichts mehr zeigt.

Auf welche Weise ist die Unumkehrbarkeit eines Bodhisattvas mit der Erkenntnis der ‚Großen Leerheit‘ verbunden? Wie wir gesehen haben ist die Große Leerheit im Wesentlichen eine Realisierung der Leerheit der Unterscheidung zwischen Bedingtem und Unbedingten. Wenn die Erfahrung der Großen Leerheit aufsteigt, sieht man klar, dass weder das Bedingte noch das Unbedingte eine getrennte, unabhängige Wirklichkeit besitzen. Man erkennt, dass die Unterscheidung zwischen beiden – ‚dies‘ ist bedingt und ‚das‘ ist unbedingt – letztendlich nicht gültig ist. Die Unterscheidung mag provisorisch nützlich sein, zu Beginn

des spirituellen Lebens und zu praktischen Zwecken, aber letztendlich ist sie nicht gültig. Wenn du tief in das Bedingte eindringst, begegnest du dem Unbedingten. Mit der Erfahrung der großen Leerheit gibt man deshalb die Unterscheidung von Bedingtem und Unbedingten auf, man führt sie sozusagen auf eine gemeinsame, nicht-duale Realität zurück.

Bis der Bodhisattva das achte bhūmi erreicht, besteht immer die Gefahr in spirituellen Individualismus zurückzufallen. Spiritueller Individualismus beruht auf dualistischem Denken. Er basiert auf der Idee, dass es da drüben oder dort draußen das Unbedingte gibt, getrennt von Bedingtem, das man anstreben kann, zu dem man sozusagen selber fliehen kann. Wenn der Bodhisattva die ‚Große Leerheit‘ realisiert, sieht er, dass das nicht so ist – das Bedingte ist nicht vom Unbedingten getrennt. Er erwacht aus dem dualistischen Denken wie aus einem Traum. Er erkennt, dass alles Reden von Bedingtem und Unbedingten und darüber, von hier nach dort zu kommen, unwirklich ist. Er sieht durch all dies hindurch – aus dem Bedingten in das Unbedingte, ob er allein geht oder ob er andere mit sich nimmt, ob er zurückkommt oder ob er hier bleibt ... Er sieht, dass alles ein Traum ist oder ein Spiel, das er gespielt hat, ein Glauben-machen. Er wacht aus seinem Traum des dualistischen Denkens auf in das Licht, in die Wirklichkeit des einen Geistes, des nicht-dualen Geistes, der nicht-dualen Wirklichkeit oder wie man es auch immer nennen möchte. Er sieht, dass sich in den äußersten Tiefen des Bedingten das Unbedingte befindet. Er sieht, dass es keine Grenze, keine Teilung oder was auch immer dazwischen gibt. Um es mit den Worten des Herz-Sutras auszudrücken, sieht er, dass rūpa śūnyatā ist und śūnyatā rūpa ist.

Es gibt keinen Unterschied, welcher Art auch immer, zwischen dem Bedingten und dem Unbedingtem. Deshalb gibt es auch nichts, vor dem man fliehen müsste und wohin man fliehen sollte. Indem er dies erkennt, sieht er die totale Absurdität der Idee der individuellen Befreiung. Indem er die Bedeutung der ‚Großen Leerheit‘ auf diese Weise realisiert, wird der Bodhisattva unumstößlich. Er kann nicht zurückfallen in individuelle Befreiung, weil er sieht, dass es keine individuelle Befreiung gibt, in die er zurückfallen kann.

Die Schriften, insbesondere die Schriften der ‚Vollendeten Weisheit‘, teilen uns mit, dass es verschiedene Merkmale gibt, an denen man die Unumkehrbarkeit eines Bodhisattvas erkennen kann – wie man weiß, ob man unumkehrbar geworden ist oder nicht. Es wird uns erzählt, dass ein unumkehrbarer Bodhisattva, wenn man ihn über die Natur des allerletzten Ziels befragt, in seiner Antwort immer ein Bezug zum Mitgefühlsaspekt dieses Ziels enthalten sein wird. Er spricht nicht nur in Begriffen individueller Befreiung, sondern schließt immer die Erwähnung anderer fühlender Wesen ein. Auf diese Weise erkennt man, dass er unwiderruflich geworden ist. Der unwiderrufliche Bodhisattva, so sagt man uns, hat Erfahrungen mit archetypischen Träumen. Er mag sich selbst in einem Traum als einen Buddha sehen, der – umringt von Bodhisattvas – den Dharma lehrt. Oder er mag sich selbst sehen, wie er die pāramitās praktiziert. Es wird uns erzählt, dass er sich vor allem sehen kann, wie er sein Leben opfert und darüber ganz glücklich ist, sich nicht fürchtet oder aufgebracht ist. Das sind alles Zeichen, dass er unwiderruflich zum Bodhisattva geworden ist. Schließlich ist es ein Zeichen seiner Unumkehrbarkeit, dass sich ein Bodhisattva niemals fragt, ob er unumkehrbar geworden ist oder nicht.

Die vierte und letzte grundsätzliche Art eines Bodhisattvas ist der Bodhisattva des dharmakāya. Die Bodhisattvas des dharmakāya machen den innersten Kreis der Bodhisattva-Hierarchie aus. Hier befinden wir uns auf einer vollkommen transzendenten Ebene.

Im Englischen und Deutschen gibt es sehr wenig Worte für die letztendliche Realität; ‚Gott‘, ‚Wirklichkeit‘, ‚Wahrheit‘, vielleicht auch ‚das Absolute‘ (die Menschen benutzen diesen Ausdruck gewöhnlich nicht in der alltäglichen Konversation) sind praktisch die einzigen Wörter, die uns zur Verfügung stehen. Der Buddhismus jedoch ist reich an Begriffen für die letzte Wirklichkeit. Er hat viele Worte dafür und jeder Begriff hat seinen eigenen speziellen Beigeschmack, seine eigenen Nebenbedeutungen. Das Wort dharmakāya ist einer von diesen Begriffen. Die Gelehrten übersetzen es wörtlich mit ‚Wahrheitskörper‘ und belassen es dabei. Es wird uns gesagt, dass es der dritte von den drei Körpern des Buddha ist, von denen die ersten zwei der ‚Verwirklichungskörper‘ des Buddha und sein ‚ruhmreicher Körper‘ sind. Wir können uns diese drei Körper vielleicht einen (jeweils) über dem anderen vorstellen, oder vielleicht (auch) Seite an Seite – das ist nicht ganz klar. Die wörtliche Übersetzung des dharmakāya sagt überhaupt nichts aus. Dharmakāya bedeutet wirklich letztendliche Wirklichkeit, die die Essenz von Buddhaschaft oder Bodhisattvaschaft ausmacht. Es bedeutet letztendliche Realität als Ursprung erleuchteten Seins und erleuchteter Persönlichkeit, als Quelle, aus der unerschöpflich Buddha- und Bodhisattva-Formen emporsteigen.

Es gibt zweierlei Arten von Bodhisattvas des dharmakāya, obwohl man auf dieser transzendenten Ebene nicht wirklich von unterschiedlichen Arten sprechen kann. Die erste Gruppe besteht aus denen, die, nachdem sie Erleuchtung erlangt haben, ihre Bodhisattva-Form behalten, sodass sie weiter in der Welt arbeiten können, obwohl sie in Wirklichkeit Buddhas sind. Die zweite Gruppe besteht aus denen, die bestimmte Aspekte oder direkte Emanationen des dharmakāya darstellen und keine vorangegangene menschliche Geschichte hatten. Diese beiden Gruppen bilden zusammen die Bodhisattvas des dharmakāya. Sie sind alle archetypische Formen von Buddhaschaft, jeder von ihnen enthüllt, manifestiert oder inkarniert den einen oder anderen Aspekt von Buddhaschaft. Es gibt eine große Anzahl dieser Formen. In einigen Meditationen stellt ihr euch einen unendlichen Himmel vor, frei von Wolken, angefüllt mit Hunderten oder Tausenden dieser Bodhisattva-Formen. Die Mehrzahl dieser Formen sind als sehr junge Männer dargestellt, von schlanker, anmutiger Erscheinung, mit langem, wehenden Haar und mit Ornamenten aus Gold und Silber geschmückt. Dies zeigt die Schönheit und den Reichtum des dharmakāya, seine überreichliche Blüte.

Einer der herausragendsten all dieser Figuren ist Avalokiteśvara. Der Name Avalokiteśvara bedeutet ‚der Herr, der herabsieht‘; er schaut herab mit Mitgefühl, und repräsentiert somit den Mitgefühlsaspekt von Erleuchtung. Angenommen, ihr stellt euch einen weiten blauen Himmel vor, vollkommen leer, und stellt euch vor, ihr seht, dass in diesem Himmel ein Gesicht erscheint, eigentlich kein Gesicht, sondern nur die Züge eines Gesichts, Züge, die gerade mal ausreichen, ein Lächeln auszudrücken, ein mitfühlendes Lächeln – das ist der Mitgefühlsaspekt der Realität, das ist Avalokiteśvara

Ikonographisch wird Avalokiteśvara in reinem Weiß dargestellt. Er hält eine Lotusblume, die spirituelle Wiedergeburt symbolisiert. Sein Gesicht wirkt meistens durch ein sehr freundliches, mitfühlendes Lächeln lebendig. Ein Fuß ist zur Meditationshaltung eingeschlagen und zeigt, dass er innerlich in tiefster Meditation



versunken ist; der andere zeigt nach vorne und drückt damit die Bereitschaft aus, in jedem Moment in den Tumult der Welt hinabzusteigen, um anderen lebenden Wesen zu helfen. Wie ich in Vorträgen der letzten Wochen bereits erklärte, sind diese zwei Aspekte der inneren Sammlung und äußerer Aktivität in einem Bodhisattva kein Widerspruch, sondern nur verschiedene Aspekte von ein und derselben Sache.

Es gibt insgesamt 108 verschiedene Formen des Avalokiteśvara. Die bekanntste von ihnen ist die Form mit 11 Köpfen und 1000 Armen. Uns erscheint sie vielleicht ein wenig grotesk, aber die Symbolik ist sehr interessant. Es wird gesagt, dass der große Avalokiteśvara einmal das Elend kontemplierte, an dem die fühlenden Wesen leiden – Tod, Krankheit, Trennung, Verlust, Überschwemmung, Hungersnot, Krieg und so weiter. Er war so sehr von Mitgefühl überwältigt, so wird uns erzählt, dass er weinte. Er weinte in der Tat so heftig, dass sein Herz in 11 Stücke zersprang, von denen jedes zu einem Kopf wurde. Es gab 11 davon, weil es 11 Richtungen des Raumes gibt (Norden, Süden, Osten, Westen, die vier dazwischenliegenden Punkte, sowie oben, unten, und das Zentrum). Das bedeutet, dass Mitgefühl in alle Richtungen gleichzeitig schaut – während es hierhin sieht, sieht es auch dorthin, während es auf diese Seite schaut, schaut es auch auf jene Seite. Avalokiteśvara hat auch tausend Arme – ich glaube, sie hörten nur deshalb bei Eintausend auf, weil die Künstler nicht mehr darstellen konnten. Am Ende jedes Arms ist eine Hand ausgestreckt, um zu helfen. Mit Hilfe dieses Symbols versucht der Buddhismus, die Natur des Mitgefühls auszudrücken, die in alle Richtungen schaut und auf jede erdenkliche Art zu helfen versucht.

Mañjuśrī verkörpert den Weisheitsaspekt von Erleuchtung. Er wird in einem wunderschönen Gold, Orange oder Gelbbraun abgebildet. In seiner rechten Hand hält er ein flammendes Schwert. Er wirbelt es über seinem Kopf herum. Es ist ein Schwert der Weisheit, das er benutzt, um die Bande der Unwissenheit und die Knoten des Karma durchzuschneiden – in die wir verwickelt sind und die uns die ganze Zeit stolpern lassen. In seiner linken Hand hält er ein Buch. Er hält es nahe am Herzen. Es ist ein kleines Buch der Vollkommenen Weisheit (es ist unserer eigenen Vorstellung überlassen, ob es das Diamant-Sutra oder das Herz-Sutra ist). Seine Beine sind im Lotussitz, in der Meditationshaltung, gekreuzt, weil Weisheit, wie uns auch das Dhammapada lehrt, aus der Meditation aufsteigt. Mañjuśrī ist der Schutzheilige aller Künste und Wissenschaften. Wenn man ein Buch schreiben oder ein Bild malen oder ein Musikstück komponieren möchte, ruft man im traditionellen Buddhismus Mañjuśrī an. Sein Mantra, das *arapachana mantra*, wird für ein aufnahmefähiges Gedächtnis rezitiert - für das Verstehen des Dharma, für Redegewandtheit und so weiter.



Vajrapāni stellt den Machtaspekt der Erleuchtung dar. Er verkörpert nicht die Macht im gewöhnlichen Sinn von politischer Macht, nicht Macht über andere Menschen, sondern Macht im Sinne spiritueller Macht oder einfach die Macht an sich. Obwohl es eine friedvolle Form von Vajrapani gibt, wird er gewöhnlich in einer zornigen Form abgebildet, weil er mit einem Akt der Zerstörung beschäftigt ist: er vernichtet die dunklen Kräfte der Unwissenheit, die uns vom Licht der Wahrheit trennen. Gewöhnlich wird er passender Weise in dunkelblauer Farbe abgebildet. Er ist nicht schlank oder anmutig; er hat einen untersetzten,

dicken Körper, einen vorstehenden Bauch und sehr kurze, schwere Gliedmaßen. Seine Miene drückt extremen Ärger aus. Er hat lange weiße Zähne. Gewöhnlich wird er nackt dargestellt, nur mit menschlichen Knochen geschmückt. Manchmal wird er mit einem Tigerfell bekleidet abgebildet. Er hält in einer Hand einen Vajrā, einen Donnerkeil, und wenn er mehrer Hände hat, trägt er auch andere Waffen. Diese grauenerregende Figur wird von fünf Totenschädeln gekrönt, die die fünf Weisheiten darstellen. Ein Fuß ist erhoben, als sei er im Begriff, auf alle Kräfte der Unwissenheit zu stampfen. Er ist von einem lodernden Flammenkreis umgeben, der jegliche bedingte Existenz verzehrt, die ihm zunahe kommt.



Als Gegensatz dazu gibt es Tārā. Sie stellt die Essenz, ja die Quintessenz, von Mitgefühl dar. Sie ist ein Bodhisattva, der in weiblicher Form erscheint. (Es ist nicht ganz korrekt, zu sagen, dass sie ein weiblicher Bodhisattva ist, denn Bodhisattvas sind über die Unterscheidung von weiblich und männlich hinausgegangen. Einige Bodhisattvas mögen in männlicher Form erscheinen, andere in weiblicher Form; manchmal mag ein Bodhisattva zu einer Zeit in männlicher Form und zu einer anderen in weiblicher Form erscheinen – das macht in Wirklichkeit keinen Unterschied.) Tārā ist die spirituelle Tochter von Avalokiteśvara. Nach einer sehr schönen Legende wurde sie aus seinen Tränen geboren, als er über das Leid der Welt weinte. Es wird gesagt, dass er eines Tages so viel weinte, dass seine Tränen einen kleinen Teich bildeten. Aus seiner Mitte wuchs ein weißer Lotus heran, der sich öffnete und in seiner Mitte Tārā enthüllte. Tara wird gewöhnlich entweder in grüner oder in weißer Farbe abgebildet. Sehr oft hält sie eine weiße, manchmal auch eine blaue Lotusblume in der Hand, der jeweiligen Form entsprechend.



In ihrer weißen Form hat sie sieben wunderschöne Augen, die dich aus verschiedenen Teilen ihres Körpers anblicken (es gibt die zwei normalen Augen und ein drittes Auge auf der Stirn, jeweils ein Auge in ihren beiden Handflächen und je eins auf ihren beiden Fußsohlen). Das bedeutet, dass das Mitgefühl, das Tārā repräsentiert, kein dummes, sentimentales Mitleid ist, es ist in keiner Weise blind, es sieht. Wahres Mitgefühl ist, sogar in seiner schwächsten Form, durch Achtsamkeit gezeichnet. Das ist mehr, als man vom Mitgefühl mancher Leute sagen kann, oder vielmehr Mitleid, das manchmal die Dinge schlimmer macht. Darum gibt es den kleinen



Ausspruch, dass alle Weisheit eines Weisen nötig ist, um den Schaden zu beseitigen, der vom Mächtgern-Guten oder Mitleidvollen verursacht wird.

Der letzte große Bodhisattva, mit dem wir uns befassen, ist Vajrasattva. Er verkörpert den Aspekt von Reinheit. Das ist keine körperliche Reinheit, keine moralische Reinheit, nicht einmal spirituelle Reinheit. Es ist keine Reinheit, die man erreichen kann. Es ist ursprüngliche Reinheit, die Reinheit des Geistes aus anfanglosen Zeiten. Durch unsere spirituelle Praxis können wir den niederen Geist klären, weil dieser unrein werden kann, aber wir reinigen nie den Ultimativen Geist, weil dieser nie unrein wird. Wir reinigen unseren Geist wahrlich, indem wir zur Erkenntnis der Tatsache aufwachen, dass wir nie unrein geworden sind, dass wir die ganze Zeit rein waren. Diese ursprüngliche Reinheit des Geistes, die Vajrasattva repräsentiert, ist eine Reinheit über und jenseits von Zeit, über und jenseits der Möglichkeit von Unreinheit.



Vajrasattva wird gewöhnlich in blendendem Weiß abgebildet, weiß wie das Sonnenlicht, das vom Schnee reflektiert wird. Er ist gewöhnlich völlig nackt – er hat nicht einmal irgendwelche Bodhisattva-Ornamente. Vajrasattvas 100-Silben-Mantra rezitiert man und meditiert darüber, um seine Fehler zu reinigen, oder um von der Unreinheit gereinigt zu werden, die darin besteht, dass man sich nicht für – ursprünglich – rein hält. Mit Vajrasattva sind viele wichtige Praktiken verbunden, die alle zum sogenannten Vajrasattva-Yoga zusammenschlossen sind, der den ersten Teil der ‚Vier Grundlagen-Yogas‘ des tibetisch-buddhistischen Tantra ausmacht.

Wie ich erwähnte, gibt es sehr viele Bodhisattvas des dharmakāya – diese wenigen müssen zum Zweck der Illustration genügen. Wie uns gesagt wird, sind sie alle in letzter Analyse, die keine intellektuelle ist, einfach verschiedene Aspekte unseres grundsätzlich erleuchteten Geistes, unseres eigenen, uns innewohnenden Buddha-Geistes.

Zum Schluss ein paar Worte zur Bodhisattva-Ordination. Die Bodhisattva-Ordination ist nicht bloß eine Zeremonie; sie ist der natürliche Ausdruck des aufsteigenden Bodhicitta. Als solche findet sie gewöhnlich im ersten bhūmi statt, also dann, wenn das Bodhicitta selbst aufsteigt. Aber als eine Zeremonie, die äußerlich begangen wird, kann sie zu jeder Zeit erhalten werden, sogar vom Novizen-Bodhisattva. Im Falle des Novizen-Bodhisattvas erhält dieser die Bodhisattva-Ordination, indem das aufsteigende Bodhicitta vorweggenommen wird. Das Erhalten der Bodhisattva-Ordination ist auf diese Weise eingeschlossen in die Bedingungen, in deren Abhängigkeit das Bodhicitta aufsteigt.

Die Bodhisattva-Ordination besteht aus zwei Teilen. Zuerst wird das Bodhisattva-Gelübde genommen, gewöhnlich in der Form der ‚vier großen Gelübde‘. An zweiter Stelle werden die Bodhisattva-Vorsätze akzeptiert, das sind Grundsätze, die das Verhalten des Bodhisattva bestimmen. In den verschiedenen Zweigen des Mahāyāna gibt es unterschiedliche Listen dieser Vorsätze. Sie wurden alle aus den Mahāyāna-Schriften entnommen und legen eine detailliertere Anwendung der Großen Gelübde selbst fest. Das Bodhisattva-Gelübde als Teil der Bodhisattva-Ordination entspricht auf seiner höheren Stufe

der Zufluchtnahme. Die Akzeptanz der Bodhisattva-Vorsätze entspricht der Annahme der fünf oder zehn Ordinationsvorsätze.

Die Bodhisattva-Ordination ist die dritte der fünf Stufen der Ordination, die wir im Westlichen Buddhistischen Orden haben (Stand 1969). Die erste Stufe ist die eines Laienbruders oder einer Laienschwester; die zweite ist die des Senior-Laienbruders oder der Senior-Laienschwester, die vierte ist die des Vollzeit-Mönchs, Lamas oder Meisters. Es muss betont werden, dass die Bodhisattva-Ordination, die an dritter Stelle kommt, nicht die Verleihung eines spirituellen Status bedeutet. Ein spiritueller Status kann in der Tat nicht verliehen werden. Die Bodhisattva-Ordination bedeutet noch nicht einmal ein Erkennen eines spirituellen Status. Die Bodhisattva-Ordination stellt ein öffentliches Versprechen der betroffenen Person dar, dass er oder sie ihr Bestes tun wird, um nach dem Bodhisattva-Ideal zu leben (,öffentlich' bedeutet hier ,in der Anwesenheit der buddhistischen spirituellen Gemeinschaft', insbesondere in der Anwesenheit anderer Ordensmitglieder). Es ist eine ganz andere Sache, ob Bodhicitta zur gleichen Zeit aufsteigt oder nicht. Es ist offensichtlich sehr schwer für andere, in Bezug auf irgendeine bestimmte Person zu wissen, ob Bodhicitta aufgestiegen ist oder ob nicht.

Für die meisten von uns, sogar für die, die daran interessiert sind, liegt die Bodhisattva-Ordination noch weit vor uns; für die meisten von uns ist das unmittelbare Ziel die erste oder zweite Stufe der Ordination. In der verbleibenden Zeit müssen wir deshalb damit zufrieden sein, von Weitem die Pracht der Bodhisattva-Hierarchie zu kontemplieren.

Ende des Vortrags

Fragen

1. Lässt sich das Prinzip spiritueller Hierarchie mit den zeitgemäßen Vorstellungen von 'Gleichheit' unter einen Hut bringen?
2. Worin liegt der Wert von Kalyāna Mitras? Wenn möglich, gib Beispiele aus deiner eigenen Erfahrung.
3. '... Auf dem spirituellen Pfad ist es sehr schwer, Fortschritte zu machen.' Warum ist das so schwierig? Wie sind deine persönlichen Erfahrungen.
4. Was ist im Zusammenhang mit dem Pfad des Bodhisattvas mit 'unumkehrbar' gemeint und wie wird es erreicht?
5. Wie ist deine Resonanz auf die Bodhisattva-Figuren, z.B. auf Tārā? Welche Bedeutung haben sie für dich?

Modul „Das Bodhisattva-Ideal“

8. Kapitel: Der Buddha und Bodhisattva: Ewigkeit und Zeit

Beginn des Vortrags

Letzte Woche haben wir unsere Lektion damit begonnen, uns für einige Momente einen Blick zurück auf das riesige Gebiet des Bodhisattva-Ideals zu erlauben, ein Gebiet, das wir im Laufe der letzten Wochen durchforstet haben. Als wir zurückblickten, sahen wir einen Berggipfel herausragen, der die Landschaft beherrschte. Dies war die Bergspitze des Bodhicittas, des Willens nach universeller Erleuchtung. Im Rückblick sahen wir, dass alle anderen Aspekte des Bodhisattva-Ideals, die wir berührt und sogar erforscht hatten, sich um diesen besonderen Aspekt zu gruppieren schienen, gerade so, wie niedrigere Gipfel sich um einen höheren scharen, der sie alle überragt.

Heute Abend werden wir uns immer noch mit Bodhicitta befassen, aber während wir uns bisher im Laufe dieser Serie von Lektionen nur mit dem relativen Bodhicitta befasst haben, werden wir heute das absolute Bodhicitta behandeln. Ganz am Anfang der Serie war auf den Unterschied zwischen absolutem und relativem Bodhicitta hingewiesen worden, aber das Absolute Bodhicitta wurde nur ganz kurz erwähnt (wir haben auch letzte Woche ein wenig von diesem Thema des absoluten Bodhicittas vorweggenommen, als wir über die Bodhisattvas des dharmakalya sprachten).

Es ist nicht leicht, sich diesem Thema des absoluten Bodhicittas zu nähern. Es ist schwer genug, das relative Bodhicitta zu behandeln. Es ist schwer, auch nur aus der Ferne einen Schimmer des relativen Bodhicittas zu erhaschen, es ist schwer auch nur den Schimmer eines Schimmers des absoluten Bodhicittas zu erhaschen. Wir sollten deshalb vielleicht ganz allmählich, nach und nach, in das Thema einsteigen, bis wir vielleicht eine kleine Vorstellung von der Natur des absoluten Bodhicittas haben, wie winzig und indirekt sie auch immer sein mag.

Während ihr die vorangegangenen Vorträge gehört habt, habt ihr sicher bestimmte Eindrücke gewonnen. Ihr werdet vielleicht nicht sehr viel von den Vorträgen im Einzelnen behalten haben, aber einige grobe allgemeine Eindrücke werden euch geblieben sein. Ihr werdet sicher denken, dass der Bodhisattva einem bestimmten Lebensstil folgt: die siebenfältige P3j1 gefeiert, die vier großen Gelübde ablegt, die p1ramit1s praktiziert und so weiter. In anderen Worten, werdet ihr ihn für jemanden halten, der einen bestimmten Pfad beschreitet. Ebenso werdet ihr ihn unzweifelhaft für jemanden halten, der ein bestimmtes Ziel ansteuert: Erleuchtung zum Wohl aller fühlenden Wesen - höchste, vollkommene Buddhaschaft. Dies wird zumindest der Eindruck sein, der nach der Vortragsreihe in euch zurückbleibt. Diese Eindrücke, obgleich sehr allgemein (um nicht zu sagen vage) sind so weit vollkommen korrekt – es ist wahr, dass ein Bodhisattva das Ziel der Erleuchtung zum Wohl aller fühlenden Wesen anstrebt. Aber, obgleich diese Eindrücke richtig sind, besteht eine Gefahr. Die Gefahr liegt in der Tatsache, dass diese Ausdrücke, die von einem Bodhisattva sprechen, der einem Pfad folgt oder ein Ziel erreicht, tatsächlich metaphorisch sind.

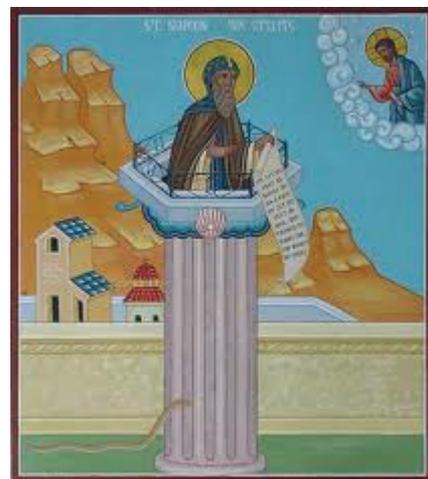
Wir erkennen nicht immer, in welchem Ausmaß unsere Gedanken und unsere Rede metaphorisch sind. Sie sollten nicht wörtlich genommen werden; sie sind suggestiv. Sie sind

nicht dazu bestimmt, in einer eindeutigen, wissenschaftlichen, quasi-mathematischen Art zu kommunizieren, sie sind dazu bestimmt zu stimulieren und auch zu inspirieren. Es besteht deshalb die Gefahr, dass wir das vergessen. Wir können damit anfangen, diese Metaphern – mit deren Hilfe wir klar zu machen versuchen, was im spirituellen Leben passiert – auf eine Art zu wörtlich zu nehmen, und zu versuchen, sie in logische Schlussfolgerungen zu pressen.

Lasst uns das ein bisschen näher betrachten. Stellt euch vor, dass wir auf einer Straße entlang gehen. Im rechten Augenblick, nachdem wir eine bestimmte Entfernung zurückgelegt haben, kommen wir an unserem Ziel an, das vielleicht ein Haus ist. Das ist eine ganz einfache Situation. Aber was sind die Tatsachen dieser Situation? Tatsache ist, dass wir unsere Position verändert haben, aber wir haben sie auf derselben Ebene, auf demselben Level verändert. Das Haus ist deshalb in einem gewissen Sinne eine Weiterführung der Straße, weil es sich auf derselben Ebene wie die Straße befindet.

Nun ist es nur zu einfach, zu glauben, dass der Pfad des Bodhisattvas zu Buddhaschaft führt wie zur Tür eines Hauses. Wir halten den Bodhisattva für jemanden, der Schritt für Schritt voranschreitet, bis er eines Tages zur Tür von Nirvāṇa kommt – vielleicht stellen wir uns ein großes Tor vor, glitzernd, mit Perlmutter und Gold geschmückt – und er geht hinein. Das ist die Art und Weise, wie wir uns diese Erfahrungen vorstellen; wir können vielleicht gar nicht anders, als auf diese Weise zu denken. Aber in Wirklichkeit ist es überhaupt nicht so. Wenn du an das Ende des Bodhisattva-Pfades kommst, wenn du tatsächlich am Ende des spirituellen Pfades ankommst, findest du keine Tür und kein Tor – es gibt dort keine himmlische Villa, die auf dich wartet. Was findest du also? Wenn du das Ende des Pfades erreichst, findest du überhaupt nichts. Es gibt dort gar nichts. Du befindest dich am Rande eines Abgrundes (das ist eine weitere Metapher, deshalb sollte das wieder nicht zu wörtlich genommen werden). Meile für Meile bist du den Pfad gegangen – du hast alle Meilensteine gezählt. Du erwartest, an der Tür eines großen Hauses angenehm anzukommen. Aber stattdessen stellst du fest, dass der Pfad genau am Rande des Abgrundes endet. Und wenn du hinunterschaust, siehst du, dass der Abgrund nicht nur wenige Fuß tief reicht und auch nicht nur wenige Meilen – er fällt in die Unendlichkeit hinab. Was also sollst du tun?

In der Zen-Tradition wird das Führen eines spirituellen Lebens damit verglichen, einen Fahnenmast empor zu klettern. Dieser besondere Fahnenmast ist ziemlich schlüpfrig, wenn nicht sogar absichtlich eingefettet – durch Schicksal oder äußere Umstände. Er ist auch wirklich sehr hoch. Schließlich kämpfst du dich mit großer Anstrengung bis zu seinem Ende. Dann jedoch kannst du – offensichtlich – nicht mehr weiter hinauf. Es ist auch unmöglich für dich, wieder hinunter zu gelangen. Warum ist das so? Es ist so, weil der Zen-Meister unten mit einem großen Stock steht! Am schlimmsten von allem ist, dass es am Ende des Fahnenmastes keine gemütliche, kleine Plattform gibt, auf der du dich wie St. Simeon Stylites niederlassen könntest – es gibt nur leeren Raum. Schließlich fürchtest du dich natürlich auch abzuspringen. Du kannst nicht hinauf, du kannst nicht hinunter, du kannst nicht dort bleiben und du kannst nicht abspringen. Was also sollst du tun? Nun, das ist unmöglich zu sagen. Es ist keine



Aussage möglich. Ich fürchte deshalb, dass ich euch am oberen Ende des Flaggenmastes lassen muss!

Hier befassen wir uns mit dieser misslichen Lage nicht direkt, sondern nur insofern sie den Punkt erläutert, dass Pfad und Ziel ineinander übergehen. Im Gegensatz zu dem, was wir gewöhnlich denken, im Gegensatz zu unserer metaphorischen Art der Beschreibung wird Erleuchtung nicht dadurch erreicht, dass wir einem Pfad folgen – am Ende des Pfades blickt uns nicht die Erleuchtung ins Angesicht. Das bedeutet aber gleichzeitig nicht, dass dem Pfad nicht gefolgt werden soll. Paradoxerweise folgt man dem Pfad, obwohl man weiß, dass er nirgendwohin führt. Jedoch werden wir uns auch damit nicht befassen. Der Punkt, den ich versuche klar zu machen, ist, dass der Pfad und das Ziel verschiedenen Dimensionen angehören, der Dimension der Zeit und der Dimension der Ewigkeit, und deshalb wirst du nicht durch eine unbestimmte Verlängerung der Zeit ans Ziel gelangen (das wäre genauso, als wenn du versuchen würdest, durch die Verlängerung einer eindimensionalen Linie eine zweidimensionale Figur zu erhalten: so weit du auch in dieser Dimension gehen magst, indem du die Linie verlängerst, du wirst nie eine zweidimensionale Figur erhalten). Ewigkeit, das Ziel, auf der einen Seite, der Pfad auf der anderen – sie sind diskontinuierlich und stehen für sich allein.

Der Bodhisattva nun, über den wir in den letzten Wochen gesprochen haben, repräsentiert die Dimension der Zeit. Das ist so, weil dem Bodhisattva-Pfad – offensichtlich – innerhalb von Zeit gefolgt wird; er hat eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft; er liegt nicht jenseits von Zeit. Der Buddha aber repräsentiert die Dimension der Ewigkeit. Der Buddha repräsentiert das Ziel, und das Ziel wird außerhalb von Zeit erreicht. Man gelangt ans Ende des Pfades innerhalb von Zeit, aber man erreicht das Ziel nicht diesseits von Zeit: man kann sagen, dass man das Ziel außerhalb von Zeit erreicht oder dass das Ziel ewiglich erreicht wird.

Gewöhnlich denken wir an den Buddha als eine historische Figur – und das ist bis zu einem gewissen Punkt ganz gerechtfertigt. Wir denken an sein Erlangen der Erleuchtung als ein historisches Ereignis. Wir sagen z. B., dass es vor 2500 Jahren stattfand – wir können das Jahr benennen oder sogar den Tag. Deshalb betrachten wir das Erlangen der Erleuchtung durch den Buddha als etwas, das in der Zeit geschieht, innerhalb der Dimension von Zeit. Nun, solange wir uns klar machen, dass wir populärwissenschaftlich, in einer weit verbreiteten üblichen Art sprechen, dann ist das insgesamt nicht falsch. Aber nur zu oft halten wir weiterhin Buddhaschaft selbst für etwas, das in der Zeit existiert. Und das ist ganz falsch. Obwohl der Buddha, die historische Person, innerhalb von Zeit existieren mag, existiert Buddhaschaft selbst außerhalb von Zeit: sie existiert in der Dimension von Ewigkeit. Tatsächlich können wir den Buddha für jemanden halten, der gleichzeitig auf zwei verschiedenen Ebenen besteht: auf der Ebene der Zeit als eine menschliche, historische Figur, und auf der Ebene von Ewigkeit als (höchste) Realität. Wir können ihn auch für jemanden halten, der auf einer weiteren Ebene existiert, in einem dazwischen liegenden, archetypischen Bereich. Das bringt uns, wie einige von euch vielleicht bemerkt haben, zu dem Thema, das im Buddhismus als trikāya-Doktrin bekannt ist, die Lehre, die einige Gelehrte gern die 'drei Körper des Buddhas' nennen.

Diese Lehre ist oft missverstanden worden und wird es immer noch oft. Trikāya bedeutet wörtlich 'drei Körper' oder 'drei Persönlichkeiten' oder 'drei Individualitäten', aber die wörtliche Bedeutung sollte nicht zu ernst genommen werden. Es ist keine Doktrin über drei

Körper, noch viel weniger über drei Buddhas, sondern vielmehr über einen Buddha oder über eine Buddhanatur, die auf drei verschiedenen Ebenen funktioniert.

Der erste dieser sogenannten ‚drei Körper‘ ist der *Nirmāṇakāya*. Dieser Begriff bedeutet wörtlich ‚geschaffener Körper‘ oder ‚Körper der Umwandlung‘. Er repräsentiert den Buddha als jemanden, der auf einer menschlichen, historischen Ebene funktioniert, Geburt, Alter und Tod unterworfen. Der *Nirmāṇakāya* korrespondiert deshalb offensichtlich mit dem Buddha Gautama, Śākyamuni, den wir als eine historische Figur kennen.

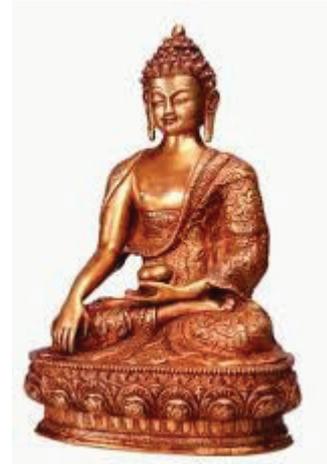
Dann gibt es zweitens den *Sam̐bhogakāya*, was wörtlich ‚Körper der gegenseitigen Freude‘ bedeutet. Es wird manchmal poetischer (weniger genau, aber zutreffender) wiedergegeben mit dem ‚ruhmreichen Körper‘ des Buddhas oder des Buddhas ‚Körper des Ruhmes‘. Das ist die archetypische Buddha-Form. Das ist die Form, in der der Buddha von fortgeschrittenen Bodhisattvas wahrgenommen wird, die in einer viel höheren Stufe des Bewusstseins, in einem viel höheren meditativen Zustand verweilen, als dem, in dem wir gewöhnlich funktionieren und operieren. Diese archetypische Form ist die Form des Buddhas, von der gesagt wird, dass die Bodhisattvas sich bei seinem Anblick erfreuen.

Der *Sam̐bhogakāya* hat eine Anzahl verschiedener Aspekte. Die Hauptaspekte sind fünf an der Zahl und bekannt als die ‚Fünf Jinas‘, die ‚Fünf Sieger‘ oder einfacher die ‚Fünf Buddhas‘. Sie erscheinen häufig in der buddhistischen Kunst: manchmal einzeln, manchmal zusammen. Es ist wichtig sich zu erinnern, dass sie nicht den historischen Buddha darstellen, sondern verschiedene Aspekte oder Facetten dieses ruhmreichen Buddha, dieses archetypischen Buddhas, der auf dieser höheren archetypischen Stufe existiert – zwischen der Ebene in der wir gewöhnlich erfahren und der Ebene der Absoluten Realität. Ich werde gleich zu jedem dieser ‚Fünf Buddha‘ der Reihe nach ein paar Worte sagen.

Da gibt es erstens *Vairocana*. Der Name *Vairocana* bedeutet ‚Der Erleuchter‘. Manchmal wird er ‚der große Sonnen-Buddha‘ genannt, denn so wie die Sonne den physikalischen Kosmos erleuchtet, so erleuchtet *Vairocana* (sozusagen) den spirituellen Kosmos. In der buddhistischen Kunst wird er als ein Wesen von blendend weißer Farbe dargestellt. Seine Hände formen die Geste des Lehrens (technisch gesagt das *dharmacracravartana mudra*, das bedeutet, die Geste, die das Rad der Lehre dreht). In seiner Hand hält er ein Rad mit acht Speichen – offensichtlich eine Art Sonnensymbol. Wenn *Vairocana* in einem Mandala dargestellt wird, einem Kreis von archetypischen Formen, dann nimmt er gewöhnlich die Position in der Mitte ein.



An zweiter Stelle kommt Akṣobhya. Sein Name bedeutet der Unerschütterliche – einer der durch nichts bewegt werden kann. Er wird dargestellt als ein Wesen von sattem dunklen Blau, dem Blau eines Mitternachtshimmels in einer klaren Nacht in den Tropen. Seine rechte Hand nimmt die Erdberührungsgeste ein (das *bhūmisparśa mudrā*), oder die Geste, die die Erde als Zeugin anruft. Sein Wahrzeichen ist der Vajrā, der Donnerkeil. Er ist ein Symbol von unzerstörbarer und Kraft. Er repräsentiert Weisheit, die Weisheit, die alles zerschmettert, was sich ihr entgegenstellt, die jeden Irrtum und jede Illusion zerstört. Akṣobhya wird dem Osten zugeordnet.



Drittens ist da Amitābha, was ‚das unendliche Licht‘ bedeutet. Amitābha ist von roter Farbe, gewöhnlich ein tiefes, sattes Rot, der Farbe der untergehenden Sonne sehr ähnlich, wenn man sie, kurz bevor sie tatsächlich untergeht, sie durch einen leichten Nebel sieht. Amitābhas Mudrā ist die Meditationsgeste, in der eine Hand einfach auf der anderen ruht. Sein Wahrzeichen ist der Lotus, der ein Symbol der spirituellen Wiedergeburt ist. Er wird dem Westen zugeordnet.



Viertens gibt es noch Ratnasambhava, der ‚als Juwel geborene‘ oder ‚der Juwelhersteller‘. Er ist von goldgelber Farbe. Seine rechte Hand führt die Geste des Gebens aus (das *varada mudrā* ist die Geste des höchsten Gebens, das vor allem aus dem Geschenk des Dharma selbst besteht). Sein Wahrzeichen ist der Juwel. Er wird dem Süden zugeordnet.



Schließlich gibt es fünftens Amoghasiddhi, was ‚ungehinderter Erfolg‘ oder ‚unfehlbarer Erfolg‘ bedeutet. Amoghasiddhi ist dunkelgrün. Seine rechte Hand führt die Geste der Furchtlosigkeit aus: er sagt sozusagen ‚Fürchte dich nicht, sei frei von Furcht!‘



Diese fünf Buddhas sind unterschiedliche Aspekte des sambhogakāya, der archetypischen Buddhaform. Es sind die fünf Hauptaspekte, aber nicht die einzigen. Es gibt Hunderte von weiteren Aspekten, viel zu viele, um sie alle zu erwähnen. Alle sind archetypischer Natur: sie existieren alle auf dieser archetypischen Ebene zwischen gewöhnlichem, erdegebundenem menschlichem Bewusstsein und der Stufe der Absoluten Realität.

Alle von ihnen existieren außerhalb von Zeit, wie wir sie gewöhnlich erfahren, sind aber nicht völlig außerhalb von Zeit: sie belegen (sozusagen) einen Zeitraum, der sich von unserem normalen Wachbewusstsein unterscheidet. Wir selbst sind alles in allem nicht außerhalb des Kontaktes mit dieser archetypischen Welt des sambhogakāya. Manchmal berühren wir ihren Rand in sehr tiefer Meditation, in einigen archetypischen Träumen und vielleicht in der ästhetischen Erfahrung einer eher wahrhaft visionären Natur.

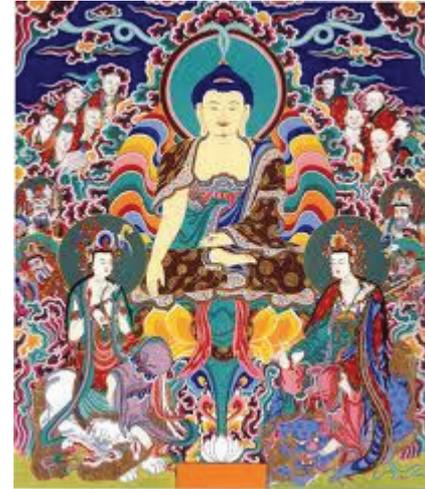
Wir kommen (jetzt) drittens und letztens zum dharmakāya. Er wird gewöhnlich mit ‚Wahrheitskörper‘ übersetzt, obwohl das tatsächlich keine sehr befriedigende Übersetzung ist. Eine genauere Wiedergabe wäre ‚der Aspekt der Absoluten Realität‘. Der dharmakāya steht für Buddhaschaft in ihrer reinen Form, oder für den Buddha, wie er selbst ist. Der dharmakāya stellt deshalb das Reale dar, die Wahrheit, das Unverfälschte (Echte), das Höchste, den Buddha. Deshalb hören wir den Buddha im Diamant-Sutra den folgenden Versprechen, der in der buddhistischen Welt sehr berühmt ist und oft zitiert wird:

*Die, die meine Form sahen, (die menschliche historische Form),
Und die, die meiner Stimme folgten,
Vergeblich waren deren Anstrengungen,
Mich werden solche Menschen nicht sehen.
Durch den Dharma sollten wir die Buddhas sehen,
Durch die Dharmakörper werden wir von ihnen geführt,
Dennoch kann die wahre Natur des Dharma nicht klar erkannt werden,
Und keiner kann sich ihm als Objekt bewusst sein.*

Der Buddha sagt hier also, dass der Buddha nicht wirklich sein physischer Körper ist und auch nicht seine archetypische Form, sondern der dharmakāya, die sozusagen höchste Realität.

Die Botschaft eines anderen großen Mahāyāna-Textes, des Saddharma-Puṇḍarīka oder ‚Weißen Lotus des Wahren Dharmas‘ lautet ähnlich, ist tatsächlich auf eine bestimmte Weise sogar klarer. Es lohnt sich hervorzuheben, dass dieses Sutra sich der nicht begrifflichen Art der Kommunikation bedient. Es gibt zwei Arten der Konversation: die begriffliche und die nichtbegriffliche Kommunikation. Die erstgenannte ist die Sprache der abstrakten Ideen, der Begriffe; die letztere ist die der Parabeln und Mythen. Das Saddharma-Puṇḍarīka benutzt überwiegend die Sprache der Parabeln und Mythen.

Ich habe eine spezielle Episode in Erinnerung, bei der der Text erzählt, wie plötzlich Millionen von Bodhisattvas aus der Erde emporsteigen. Ihr könnt euch vorstellen, wie verblüfft alle waren! Da waren sie irgendwo in Nordindien, saßen auf einem Berggipfel um den Buddha herum – Mönche, Nonnen, männliche und weibliche Laienanhänger usw. – als plötzlich aus den Erdspalten Millionen von Bodhisattvas auftauchten, – das war sogar zu Lebzeiten des Buddha ein ganz außergewöhnliches Ereignis.



Als der Buddha diese Bodhisattvas sah, sagte er, indem er sich zu den anderen gewöhnlichen menschlichen Schülern wandte: „O ja, dies sind alles meine Schüler. Ich habe sie alle belehrt und unterrichtet. Die gewöhnlichen menschlichen Schüler drückten ihr Erstaunen darüber aus und sagten: Aber du wurdest doch erst vor 40 Jahren erleuchtet. Wir geben zu, dass du sehr hart gearbeitet hast. Du hast keine Zeit verschwendet, und du hast alle Arten von Wesen belehrt. Aber diese Millionen von Bodhisattvas? Das ist ein bisschen viel verlangt, uns das zu glauben. Wie kann es möglich sein, dass du so viele von ihnen belehrt hast? Und was dazu kommt, einige von ihnen sind nicht nur gewöhnliche Novizen-Bodhisattvas, sondern sind dem Bodhisattva-Pfad schon seit Hunderten von Leben gefolgt, seit *kalpas*, wie ist es also möglich, dass sie deine Schüler sind?“ Sie sagten: „Das ist geradewegs so, als wenn ein junger Mann von 25 Jahren auf eine Versammlung von Hundertjährigen zeigen würde und sagen würde ‚Dies sind alle meine Söhne.‘ Das ist einfach unmöglich.“

Das Sutra sagt, dass der Buddha an dieser Stelle seine große Enthüllung macht, die, auf dem das ganze Sutra aufgebaut ist, eine Enthüllung, die der Schlüssel des ganzen Sutras ist. Der Buddha sagt: „Denkt nicht, dass ich vor 40 Jahren erleuchtet wurde. Das ist nur eure Art, das zu betrachten. Ich bin ewiglich erleuchtet.“ Als der Buddha diese Behauptung aufstellt, spricht da offensichtlich weder der *Nirmāṇakāya* noch der *Sambhogakāya*: es ist der *Dharmakāya*, der spricht. In anderen Worten, es ist der wahre Buddha, der ewige Buddha, der spricht. Es ist die Buddhaschaft selbst und nicht irgendein besonderes Individuum, sei es auch noch so groß.

Wenn das Saddharma-Puṇḍarīka also in Begriffen wie dem ewigen Buddha spricht, sollte man das Wort ewig nicht als zeitlich unendlich verlängert verstehen, sondern im Sinne von etwas, das ganz außerhalb der Zeit liegt. Das bedeutet deshalb für das Saddharma-Puṇḍarīka und ebenso für das Diamant-Sutra, dass der Buddha die Dimension der Ewigkeit symbolisiert - oder die Wirklichkeit symbolisiert als etwas, das außerhalb von Zeit existiert. Das ist auch der Grund, warum wir im Titel dieses Vortrags von ‚Buddha und Bodhisattva: Ewigkeit und

Zeit'sprechen. Der Buddha repräsentiert hier die Dimension der Ewigkeit, die Dimension, die über Zeit hinausgeht, die Dimension jenseits oder außerhalb von Zeit.

Ähnlich stellt deshalb der Bodhisattva die Dimension der Zeit dar oder repräsentiert die Realität – sogar die Buddhaschaft – als etwas, das sich in der Zeit manifestiert (das ist wieder metaphorisch ausgedrückt). Es ist nicht schwierig zu verstehen, wie der Bodhisattva die Dimension der Zeit repräsentieren soll, weil, wie wir gesehen haben, der Bodhisattva einem Pfad folgt, sich in bestimmten Aktivitäten engagiert und eine bestimmte Folge von Gedanken, Worten und Taten hervorbringt. Diese Folge ist fortschreitend (der Bodhisattva manifestiert das relative Bodhicitta in einem immer weiter zunehmenden Maße), und der ganze Prozess findet innerhalb von Zeit statt. Dieser Prozess ist der Prozess der Höheren Evolution – zumindest in seinen oberen Bereichen.

Wir können auch einen noch weiteren Blickwinkel einnehmen. Wir können den Bodhisattva als jemanden ansehen, der den ganzen Evolutionsprozess symbolisiert, den ganzen Prozess des Lebens, der zu höheren und immer höheren Formen führt, die Höhere Evolution (die Evolution des Menschen vom unerleuchteten zum erleuchteten Zustand) und die Niedere Evolution (die Evolution vom Anbeginn des Lebens bis zum Menschen im unerleuchteten Zustand). Wir können die Niedere und Höhere Evolution als ein Sein betrachten, ein Sein auf dem Weg, einen fortwährenden Prozess; oder wir können zumindest den Prozess der Höheren Evolution als einen Prozess betrachten, der infolge der Niederen Evolution entsteht.

Diese Sicht wird auch durch die *Jātaka*-Geschichten unterstützt. *Jātakas* sind ein spezieller Zweig der buddhistischen kanonischen Literatur. (Es gibt gut über 550 nicht kanonische *Jātakas*, während es nur ungefähr dreißig kanonische gibt). Traditionell sind die *Jātakas* Geschichten von einigen der früheren Leben des Buddha Gautama (der Buddhismus lehrt traditionell die Lehre der Wiedergeburt, und das bezieht sich natürlich auch auf den Buddha selbst). Sie zeigen wie der Bodhisattva oder der zukünftige Buddha von einem Leben zum nächsten in Richtung Erleuchtung fortschreitet.

Gelehrte haben auch einen Blick auf diese *Jātakas* geworfen. Ihr wisst, wie Gelehrte sind, sie forschen, denken nach, stellen schwierige Fragen – und haben entdeckt, dass eine ganze Anzahl von ihnen indische Volksmärchen sind, die in *Jātakas* umgewandelt wurden, indem man den Buddha mit dem Held der Geschichte gleichsetzte. (Das gilt besonders für die nicht kanonischen *Jātakas*. Es gilt nicht ganz in der gleichen Weise für die kanonischen *Jātakas*). Es ist ungefähr so, als ob wir im Westen die Fabeln Äsops genommen hätten, 500 Jahre später Christus mit der Hauptperson in jeder Fabel gleichgesetzt hätten und die Fabel so betrachten würden, als ob sie die Geschichte eines der früheren Leben von Christus erzählte. Das ist es, was die frühen Buddhisten offensichtlich mit einer großen Menge indische Folklore taten: sie verwandelten die Volksmärchen in *Jātakas*, indem sie einfach den Buddha mit dem Held der Geschichte gleichsetzten.

Einige der Volksmärchen sind tatsächlich Tierfabeln, und in diesen wird der Buddha so betrachtet, als ob er ein besonderes Tier gewesen wäre, das den Held der Geschichte darstellt. Einige Gelehrte fragen natürlich, ob Buddhisten das alles ganz wörtlich nehmen, und ob wir wirklich denken sollen, dass der spezielle Held, der ein Hase, ein Hirsch oder ein Löwe gewesen sein mag, wirklich den Buddha darstellt, wie er in seinem eigenen früheren Leben war. In einigen Teilen des buddhistischen Ostens nehmen Buddhisten die *Jātakas* wortwörtlich, glauben ganz ernsthaft, dass sie wirklich und wahrhaft die früheren Leben des

Buddha darstellen. Einfache Leute verstehen die Dinge überall auf diese Art, aber wir müssen nicht ebenso einfältig sein. Wenn wir vielleicht einen etwas intelligenteren Standpunkt einnehmen, können wir sagen, dass die *Jātakas* ganz klar einen evolutionären Prozess beschreiben. Jede der *Jātakas* erzählt eine Geschichte, in die eine Vielzahl von Charakteren verwickelt ist, von denen einer der Held ist. In andere Worten gibt es da jemanden, einen Menschen oder ein Tier, der oder das außerhalb der übrigen steht, der oder das über den anderen steht und fortgeschrittener ist als der Rest, und deshalb im Vergleich mit den anderen für jemand gehalten werden kann, der eine fortgeschrittenere Stufe der Evolution darstellt. Es ist bedeutsam, dass die Figur des Helden mit dem Buddha identifiziert wird. Das bedeutet, dass diese Figur auf dieser besonderen Stufe denselben, in diesem Zusammenhang niederen, evolutionären Trieb darstellt, der letztlich zur ‚Erschaffung‘ eines (Nirmāṇakāya)-Buddhas in der Zukunft führte. So wie das Endresultat durch den Buddha symbolisiert wird, so wird dieser evolutionäre Drang selbst durch den Bodhisattva symbolisiert, und deshalb ist der Held der Geschichte in den *Jātakas* ein Bodhisattva, also ein zukünftiger Buddha.

Um zu unserem Hauptthema zurückzukehren, so gibt es also zwei Prinzipien: ein Prinzip der Buddhaschaft in der Dimension von Ewigkeit und ein Prinzip der Bodhisattvaschaft in der Dimension von Zeit. Im Prinzip von Buddhaschaft ist Ewigkeit transzendent; im Prinzip von Bodhisattvaschaft ist das Prinzip von Wachstum, Evolution und Entwicklung immanent. Das Prinzip von Buddhaschaft stellt für ewige Zeiten vollständige, ewiglich erreichte Vollendung dar; das Prinzip von Bodhisattvaschaft stellt Vollkommenheit dar, die im Prozess der Ausführung (Errungenschaft, Vollendung) in der weltlichen Ordnung durch den evolutionären Prozess andauert. Die beiden Grundsätze sind nicht zusammenhängend, sie stehen einzeln für sich.

Ist das nun das letzte Wort, das wir zum Thema sagen können, dass es auf der einen Seite den Buddha und die Ewigkeit gibt und auf der anderen Seite den Bodhisattva und die Zeit, und dass die beiden für sich allein stehen? Nach dem Mahāyāna und vor allem dem Tantra ist es das sicherlich nicht. Doch geht es nicht darum, das eine im anderen aufgehen zu lassen. Die Lösung ist nicht ganz so einfach. Die Lösung besteht nicht darin zu sagen, „Zeit ist Illusion, verwandele sie in Ewigkeit“ oder „Ewigkeit ist Illusion, wandle sie in Zeit um.“ Nein, es gibt sie beide unvermindert – Buddhaschaft und Bodhisattvaschaft, Ewigkeit und Zeit – und es kann nicht eins mit dem anderen verschmolzen werden.

Die Lösung besteht deshalb dem Mahāyāna und ebenso dem Tantra entsprechend darin sie beide gleichzeitig zu realisieren: Buddha und Bodhisattva gleichzeitig, Ewigkeit und Zeit gleichzeitig. Es bedeutet, alles als ewiglich erreicht anzusehen und alles gleichzeitig im Prozess der Ausführung - und zu erkennen, dass die beiden sich nicht widersprechen. Man könnte sagen, dass man erkennen muss, dass sich alles bewegt und doch nichts bewegt. Manchmal, wenn wir vielleicht spazieren gehen oder sogar rennen, können wir das Gefühl haben, dass wir uns bewegen, aber sich nichts bewegt. Es gibt beides, und es ist (in einem gewissen Sinn) widersprüchlich – Bewegung und keine Bewegung – aber man kann keines von beiden verleugnen.

Auf dieselbe Art kann man sagen, dass der Buddha ewiglich unter dem Bodhibaum sitzt (der Buddha hat immer unter dem Bodhibaum gesessen und wird immer unter dem Bodhibaum sitzen), und dass zur gleichen Zeit der Bodhisattva ewiglich, Leben für Leben bis zur Unendlichkeit, die Vollkommenheiten praktiziert und dass diese beiden, Buddha und Bodhisattva, verschiedene Aspekte von einer, sogar derselben, Realität darstellen. In dem

man dies realisiert – Buddha zusammen mit Bodhisattva, Ewigkeit zusammen mit Zeit, Nicht-Bewegung zusammen mit Bewegung – wird das Entstehen von absolutem Bodhicitta bewirkt, obwohl es gleichzeitig kein 'Entstehen' gibt.

Die Essenz dieses absoluten Bodhicittas wird, soweit es überhaupt ausgedrückt werden kann, sehr schön in bestimmten tibetischen Versen zum Ausdruck gebracht. Diese Verse wurden niemals veröffentlicht; sie sind 1959 in Kalimpong privat übersetzt worden. In einer Sādhana, die als ‚Zerstörer der Hölle‘ (engl.: The Confounder of Hell) bekannt ist, sollen wir sie rezitieren und über sie meditieren. Der Zerstörer der Hölle ist einer der Titel von Vajrasattva, und diese Sādhana ist Teil einer Form des Vajrasattva-Yoga. Diese Verse stellen in einer einzigen Vision die zwei verschiedenen Aspekte der Realität nebeneinander: Realität, wie sie außerhalb von Zeit in der Ewigkeit existiert, und Realität, wie sie sich innerhalb der Zeit fortschreitend offenbart.

Jeder der Verse beginnt mit einem mantra-ähnlichen Ausruf, E MA O (was manchmal recht schnell als ein einziges Wort ausgesprochen wird). In der tibetischen Tradition gehört dieser Ausruf an den Anfang bestimmter Rezitationen und soll extreme Verwunderung ausdrücken. Plato sagte, dass Philosophie mit einem Gefühl des Staunens anfängt. Ebenso könnte man sagen, dass das spirituelle Leben mit einem Gefühl der Verwunderung anfängt. Wenn dir irgendetwas Göttliches oder Transzendentes begegnet, besteht deine Reaktion aus Wundern und Staunen. Du bist davon beeindruckt, fast überwältigt. Deshalb beginnt jeder Vers mit diesem Ausruf der Verwunderung und des Erstaunens in Angesicht des Absoluten Bodhicittas, das uns gerade zu dämmern beginnt.

E MA O

Du wundersam fremder Dharma.
Tiefstes Geheimnis der Vollendeten.
Im Geburtlosen werden alle Dinge geboren,
Dennoch gibt es in dem was geboren ist, keine Geburt.

E MA O

Du wundersam fremder Dharma.
Tiefstes Geheimnis der Vollendeten.
Im Endlosen hören alle Dinge auf zu sein,
Dennoch hört in diesem Aufhören nichts auf.

E MA O

Du wundersam fremder Dharma.
Tiefstes Geheimnis der Vollendeten.
Im Nicht-Verweilen verweilt alles,
Auf diese Art verweilend, verweilt dennoch nichts.

E MA O

Du wundersam fremder Dharma.
Tiefstes Geheimnis der Vollendeten.
In der Nicht-Wahrnehmung wird alles wahrgenommen,
Dennoch ist diese Wahrnehmung ganz wahrnehmungslos.

E MA O

Du wundersam fremder Dharma.
Tiefstes Geheimnis der Vollendeten.
Alle Dinge kommen und gehen in der Unbeweglichkeit,
dennoch gibt es in dieser Bewegung nichts, was sich je bewegt.

Es ist für den Geist sehr schwer, über diesen Punkt hinaus zu gehen. Aber das bedeutet nicht, dass Absolutes Bodhicitta für uns zu weit weg ist, um es zu praktizieren - wenigstens bis zu einem gewissen Ausmaß. Um anzufangen, müssen wir erkennen, dass Zeit, so weit sie auch immer fortschreitet, niemals die Ewigkeit erreicht; Zeit geht nicht über Zeit hinaus. Es geht nicht darum, dass man, indem die Zeit voranschreitet, näher und näher an die Ewigkeit herankommt; näher an das Absolute und näher an Buddhaschaft, die sich in der Dimension von Ewigkeit befindet. In einer Million Jahren werden wir nicht näher an der Ewigkeit, nicht näher an der Buddhaschaft sein – kein bisschen näher als wir es jetzt sind.

Das klingt ganz schön hoffnungslos. Aber es ist nicht wirklich so hoffnungslos, wie es klingt, weil du es anders herum drehen kannst und sagen kannst, dass wir gerade in diesem Moment ebenso nahe an Erleuchtung, an der Ewigkeit sind, wie wir es immer sein werden. Wir könnten sogar sagen, dass selbst ein Bodhisattva, der sich genau an der Schwelle der Erleuchtung befindet, gerade eine Minute bevor er eintritt, nicht wirklich näher ist, als wir es in diesem Moment sind. Das ist wirklich etwas, worüber wir meditieren und nachdenken sollten. Jeder Moment ist der letzte, ob es dieser oder der nächste ist, oder ein Moment, der sich nach einer Million Jahren ereignet. Jeder Moment ist der letzte Moment und jenseits des letzten Momentes gibt es nur noch Buddhaschaft. Es gibt nur diesen Moment und nach diesem Moment gibt es nur noch Buddhaschaft. So befinden wir uns in der Tat in jedem Moment am Ende des Fahnenmastes, obwohl wir es nicht wissen (und wie schrecklich wäre unsere Reaktion, wenn wir es wüssten), und alles, was wir zu tun haben ist ... nun, was eigentlich?

Wir sind heute Abend einen ziemlich langen Weg gegangen; gleichzeitig sind wir nirgendwohin gegangen. Wir haben unsere Reise auf dem Bodhisattva-Pfad beendet; gleichzeitig haben wir erkannt, dass das Ziel der Reise ewiglich erreicht wird und sich ewiglich im Prozess befindet, erreicht zu werden. Der Buddha und der Bodhisattva, Ewigkeit und Zeit, sind eins oder sind nicht zwei. Indem wir diese Einsicht erreicht haben, bringen wir unsere Erforschung der Aspekte des Bodhisattva-Ideals zum Abschluss.

Hintergrundmaterial zum ganzen Modul:

If you have felt inspired or moved to explore any of the themes in this series further, you may find the following resources helpful. They may also be helpful for your project.

- *‘Mahayana Buddhism’ by Paul Williams (Routledge, ISBN 780415356534):*

<http://tinyurl.com/64fzmq>

This is one of the best surveys of Mahayana Buddhism. Chapters 9 and 10 particularly look at the Bodhisattva Path and some of the more important

Bodhisattva figures.

- *'Wisdom Beyond Words' by Sangharakshita (Windhorse Publications, ISBN 0904766772):*

<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=495>

This particularly explores the Perfection of Wisdom teachings so central to Mahayana Buddhism.

- *'The Bodhicaryavatara' by Santideva, Trans. Crosby and Skilton (Windhorse Publications, ISBN 1899579494):*

<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=503>

The source of the Sevenfold Puja, the title of this famous text is most often translated as 'A Guide to the Bodhisattva's Way of Life'. It includes very good chapters on the perfections of k.anti, virya and samadhi (and a not very easy one on prajña!).

- *'A Survey of Buddhism' by Sangharakshita (Windhorse Publications, ISBN 0904766934):*

<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=331>

Chapter 2 explores the transition from the Hinayana the Mahayana whilst chapter 3 looks at some of the different schools of the Mahayana. Chapter 4 explores the Bodhisattva Ideal in some depth.

- *'A Concise History of Buddhism' by Andrew Skilton (Windhorse Publications, ISBN 0904766926):*

<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=330>

Chapters 11 to 13 are very good on the historical origins of the Mahayana.

Zusätzliches Quellenmaterial zu einzelnen Modulen

Unit 1

- *For the complete version of the 'Sinsapa Leaves' story see 'Access to Insight':*

<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn56/sn56.031.than.html>

- *For a detailed re-telling of the 'Kisagotami' story, see chapter 2 of 'Tales of Freedom by Vessantara' (Windhorse Publications, ISBN 189957927):*

<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=343>

Unit 2

- *A translation of Vasubandhu's 'Bodhicittopada-sutra-sastra' by Kate Crosby and Andrew Skilton can be found in volume 4 of the 'Western Buddhist Review':*

http://www.westernbuddhistreview.com/vol4/giving_rise_to_the_bodhicitta.html

Unit 7

- *'Who is the Buddha?' by Sangharakshita (Windhorse Publications, ISBN 1899579516):*

<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=322>

Chapter 5 explores more fully the incident of the Buddha worshipping the Dharma.

- *'Meeting the Buddhas' by Vessantara (Windhorse Publications, ISBN 0904766535) is a very good resource for information on the Buddhas and Bodhisattvas:*

<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=335>

Unit 8

- *'Enlightenment as Experience and as non-Experience' by Sangharakshita, available in audio from Free Buddhist Audio.com or published in 'The Taste of Freedom' (Windhorse Publications, ISBN 090476690X):*

<http://www.freebuddhistaudio.com/talks/details?num=119> (audio)

<http://www.sangharakshita.org/bookshelf/taste-freedom.pdf> (e-book)

<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=465> (book)

- *'The Bodhisattva Principle' by Sangharakshita, from 'The Priceless Jewel' (ISBN 0904766586 Windhorse Publications):*

<http://www.windhorsepublications.com/CartV2/Details.asp?ProductID=353>

This places the Bodhisattva Ideal in the wider context of what Sangharakshita has called the 'Higher Evolution'.

- *An audio version of 'The Bodhisattva Principle' is available here:*

<http://www.freebuddhistaudio.com/talks/details?num=159>

Übersetzungen ins Deutsche:

Wilfried Käding, Britta Schüssler, Björn Haßler, Barbara Stebel, Padmaketu und andere, deren Namen auf den Unterlagen leider nicht vermerkt wurden.

Aufbereitung sowie geringfügige Korrekturen durch Dayanidhi.

Bitte keine Scheu, evtl. Fehler usw. an dayanidhi@gmx.de zu melden.