

Sangharakshita

Die unfassbare Befreiung

Themen aus dem *Vimalakīrti-Nirdeśa*

Übersetzt aus der durchgesehenen und mit neuen Anmerkungen versehenen Ausgabe von *The Inconceivable Emancipation* in: Sangharakshita, *Complete Works*, Bd. 16 (*Mahāyāna Myths and Stories*). Edited by Vidyadevi. Cambridge: Windhorse Publications 2017, S. 437-582.

Übersetzung: Dhammaloka

Lektorat: Nagadakini, August 2024

Inhalt

Zur deutschen Ausgabe.....	3
1. Der Zauber eines Mahāyāna-Sūtras.....	4
2. Das Buddha-Land erbauen.....	20
3. Allen alles sein.....	36
1. Die vier saṃgraha-vastus oder „Elemente der Bekehrung“.....	41
(a) <i>Dāna</i> : „Geben“ oder „Großzügigkeit“.....	41
(b) <i>Priya-vāditā</i> : „liebvolle Rede“.....	41
(c) <i>Artha-caryā</i> : „wohltätiges Wirken“.....	42
(d) <i>Samānārthatā</i> : „Vorleben“.....	43
2. Die vier <i>prati-saṃvids</i> oder Arten analytischen Wissens.....	43
(a) <i>Dharma-prati-saṃvid</i> : analytisches Wissen um Erscheinungen.....	44
(b) <i>Artha-prati-saṃvid</i> : analytisches Wissen um den Sinn.....	44
(c) <i>Nirukti-prati-saṃvid</i> : analytisches Wissen um die Wortherkunft.....	45
(d) <i>Pratibhāna-prati-saṃvid</i> : analytisches Wissen um Mut.....	46
3. Die <i>dhāraṇīs</i> oder „magischen Formeln“.....	50
4. Die kritische Untersuchung von Religion aus transzendenter Sicht.....	52
5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn.....	66
6. Der Weg der Nicht-Zweiheit.....	81
7. Das Mysterium menschlicher Kommunikation.....	93
8. Die vier großen Stützen: Kriterien des spirituellen Lebens.....	105
1. Sich auf den Dharma, nicht auf eine Person stützen.....	112
2. Sich auf den Sinn, nicht auf den Ausdruck stützen.....	113
3. Sich auf Lehrreden mit eindeutiger Bedeutung, nicht auf solche mit uneindeutiger Bedeutung stützen...114	
4. Sich auf transzendentes Gewahrsein, nicht auf unterscheidendes Bewusstsein stützen.....	115
Ausgewählte Literatur.....	117
Buddhistische Quellen – Webseiten.....	117
Anthologien.....	117
Schriften des frühen Buddhismus (Pāli-Überlieferung).....	117
Mahāyāna-Sūtras und -Śāstras.....	119
Sekundärliteratur.....	120
Deutschsprachige Bücher aus dem Kreis der Triratna-Gemeinschaft	122
Bücher von Sangharakshita.....	122
Bücher von Angehörigen des Buddhistischen Ordens Triratna.....	122

Zur deutschen Ausgabe

„Die unfassbare Befreiung – Themen aus dem *Vimalakīrti-Nirdeśa*“ geht auf acht Vorträge zurück, die Sangharakshita im Jahr 1979 in London hielt. Als Buch erschienen die Vorträge – ergänzt mit Diskussionspunkten aus einem Studienseminar, das Sangharakshita 1987 zum gleichen Thema hielt – bei Windhorse Publications im Jahr 1995. Gemeinsam mit Sangharakshitas Kommentaren zum *Lotos-Sūtra* und zum *Goldglanz-Sūtra* wurde der Text in Band 16 von *The Complete Works of Sangharakshita* aufgenommen. Auf dieser Ausgabe beruht die hier vorliegende Übersetzung.

Sangharakshitas Kommentar zum *Vimalakīrti-Nirdeśa* bezieht sich primär auf Robert Thurmans Übersetzung. Auf Deutsch gibt es eine Fassung des *Vimalakīrti-Nirdeśa* von Monika Dräger und anderen, die wir hier benutzen, solange sie nicht zu sehr von Thurmans Übersetzung abweicht und dadurch Sangharakshitas Kommentare nicht mehr nachvollziehbar sind. Von welcher Übersetzung das Zitat stammt, ist in den Fußnoten angegeben, wobei an erster Stelle die Seitenangabe der Übersetzung steht, aus der im Text zitiert ist.

Manchmal erschien es angemessener etwas im Text zu ergänzen statt eine Fußnote zu einzufügen. Solche Ergänzungen des Übersetzers bzw. der Lektorin sind in eckige Klammern gesetzt.

Eine außerordentlich reichhaltige Fundgrube für deutsche Übersetzungen aus den Schriften des frühen Buddhismus ist die – von Bhikkhu Anālayo, Rod Bucknell und Bhante Sujato inspirierte – Webseite *SuttaCentral. Early Buddhist texts, translations, and parallels* (<https://legacy.suttacentral.net> sowie <https://suttacentral.net>). Diese Webseite enthält die „drei Körbe“ des frühen Buddhismus – Sutta-Piṭaka, Vinaya-Piṭaka und Abhidhamma-Piṭaka – sowohl in den altasiatischen Sprachen (Pāli, Sanskrit, Chinesisch, Tibetisch usw.) als auch in zahlreichen modernen Sprachen, einschließlich Deutsch. Die meisten der in diesem Buch enthaltenen Zitate aus Pāli-Schriften wurden dieser Webseite entnommen, einige aber auch der Webseite www.palikanon.com.

1. Der Zauber eines Mahāyāna-Sūtras

Die meisten von uns nehmen ihr Leben auf eine Weise wahr, von der wir wissen, dass sie eigentlich falsch ist. Ich meine die Wahrnehmung, dass unser Leben zu einer gewissen Gleichförmigkeit neigt. Tagein tagaus und sogar Jahr um Jahr verbringen wir unsere Zeit mit mehr oder weniger denselben Dingen. So sehr wir auch Abwechslung, Interessantes und Reizvolles in unser Leben zu bringen suchen, rasten wir doch in Routinen ein und es bilden sich gewisse Muster heraus. Wir müssen ja auch allerlei gewöhnliche Aufgaben ausführen: uns ankleiden, essen, ausscheiden, schlafen – und das alles tagtäglich. Der Eindruck entsteht, als würden wir die Dinge, die wir jeden Tag oder jede Woche tun, stets auf dieselbe Weise erleben. Natürlich wissen wir, dass das nicht stimmt. Wenn wir auch jeden Tag das gleiche Geschirr abwaschen, spülen wir es doch nicht unter genau den gleichen Umständen. Jeder Abwasch ist einzigartig, eine unwiederholbare Begebenheit. Jedes Mal, wenn wir einen Freund oder eine Freundin treffen – und sei es sogar täglich – ist es genau genommen das erste Mal. Jeder Moment unseres Lebens ist einzigartig.

Leider vergessen wir das nur zu leicht. Wir neigen zu dem Gefühl, wir würden tagein tagaus dieselben alt bekannten Dinge in stets derselben Weise tun. Routine und Gewohnheit vertreiben anscheinend alle Frische und Spontanität aus dem Leben, und so geht es uns nicht nur im Alltag, sondern auch im spirituellen Leben. In diesem geht es aber um Veränderung, Entwicklung und Wachstum. Wir wissen beispielsweise, dass unsere Meditation jedes Mal eine ganz neue Erfahrung ist. Wir wissen sogar, dass es nicht einmal um so etwas wie „jedes Mal“ geht. Es gibt überhaupt nur ein Mal. Jede Erfahrung ist schlicht und einfach unwiederholbar. Dieses Gewahren der Einmaligkeit unseres Erlebens wird in der buddhistischen Tradition „Anfängergeist“ genannt. Wenn wir aber ehrlich sind, müssen wir zugeben, dass wir diesen Anfängergeist nicht stets erleben, sondern dass sich unsere spirituelle Übung genauso flach, langweilig und öde anfühlen kann wie alles Übrige.

Falls Sie von dieser Art spiritueller Langeweile geplagt sind, ist es unbedingt nötig sie abzuschütteln und sich vollständig von jedem Gefühl zu lösen, das Leben – und sogar das spirituelle Leben – sei langweilig und öde. Von Zeit zu Zeit müssen Sie das, was gewohnt, sicher und begreiflich scheint, loslassen und sich gestatten, wenigstens in der Vorstellung eine andere Welt, eine andere Seinsweise, ein anderes Zusammenspiel der Dinge zu erleben. Die Antwort liegt vielleicht darin, hin und wieder in die geheimnisvolle Welt eines Mahāyāna-Sūtras einzutreten. Sie können beispielsweise in die nicht vertraute, außergewöhnliche und sogar bizarre Welt eines Werks wie das *Vimalakīrti-Nirdeśa* eintauchen: eine Welt, in der alle vertrauten Wegmarken entfernt wurden, eine Welt, in der Sie sich vielleicht schlichtweg auf den Kopf gestellt fühlen.

Der *Vimalakīrti-Nirdeśa* enthält Abschnitte direkter Lehrdarlegung, die einige der tiefsten philosophischen Themen des Buddhismus berühren. Er enthält auch überschwänglich beschreibende Passagen, beispielsweise von allen möglichen magischen Kunststücken und Ereignissen. Es gibt auch dichterische Elemente, sogar Dichtung im engeren Wortsinn. Biographisches, Autobiographisches, Erinnerungen und höchst dramatische Ereignisse sowie eine Menge Humor sind auch enthalten. Wenn man die Kürze des *Vimalakīrti-Nirdeśa* bedenkt, handelt es sich um ein überraschend üppiges und vielschichtiges Werk. Es umfasst nur vier-

zehn ziemlich kurze Kapitel, die englische Übersetzung ist gerade einmal hundert Seiten lang. Kaum länger als eine Erzählung, versammelt der Text doch eine ganze Reihe sehr wichtiger Themen.

Bevor wir unseren ersten Schritt in diese reiche und fremde Welt setzen, sind ein paar erklärende Worte über die Herkunft des Textes angebracht. Zunächst einmal ist es ein Mahāyāna-Text. Das Sanskrit-Wort *mahāyāna* bedeutet „der große Weg“ (*mahā* „groß“ und *yāna* „Weg“). Danach ist das Mahāyāna jene Form des Buddhismus, die dem spirituellen Potenzial des Individuums keinerlei Grenzen setzt. Es ermutigt alle Lebewesen ohne Ausnahme, das höchste fassbare – und sogar das höchste unfassbare – Ziel des spirituellen Lebens anzustreben: höchste vollkommene Erleuchtung.

Wer diese höchste vollkommene Erleuchtung nicht nur zum eigenen, sondern zum Wohl aller Wesen anstrebt, wird *bodhisattva* genannt: ein Wesen (*sattva*), das sich dem Erwachen (*bodhi*) geweiht hat. Ganz einfach könnte man sagen, die Bodhisattvas im Mahāyāna-Verständnis seien die idealen Buddhisten und Buddhistinnen, das, was alle Buddhistinnen und Buddhisten werden wollen. Man wird Bodhisattva, indem man in sich selbst jene Eigenschaften entwickelt, die das so genannte *bodhicitta* hervorbringen: den Drang oder Willen zur Erleuchtung.

Der Weg der Bodhisattvas beginnt mit dem Ablegen von vier großen Gelübden:

Der Wesen sind zahllose – ich gelobe, sie alle zu retten.

Der Leidenschaften sind unzählige – ich gelobe, sie alle auszurotten.

Der Dharma-Tore sind mannigfache – ich gelobe, sie alle zu lernen.

Der Buddha-Weg ist unübertrefflich – ich gelobe, ihn zu verwirklichen.¹

Diese großartigen, bewundernswerten Gelübde mögen uns gelinde gesagt als gewaltige Aufgabe vorkommen. Wir müssen dabei aber verstehen, dass hier nicht gemeint ist, dass unser gewöhnliches, begrenztes Selbst diese Gelübde ablegt, so als würde es sie zu einem Teil seiner selbst machen. Eher ist es so, dass das gewöhnliche Ich, indem es die Gelübde ablegt, sich für die in ihnen angesprochenen Kräfte der Weisheit und des Mitgefühls öffnet, sich von ihnen inspirieren und verwandeln und auf diese Weise Weisheit und Mitgefühl durch sich hindurch wirken lässt. Somit drücken diese vier großen Gelübde die wesentliche Geisteshaltung der Überlieferung aus, aus der dieses Sūtra kommt.

Das Sanskrit-Wort *sūtra* bedeutet schlicht „Faden“, so ähnlich wie der verbindende „rote Faden“ in unserem Sprachgebrauch. Im buddhistischen Rahmen bilden Sūtras eine bestimmte Art oder Klasse kanonischer Texte, die so heißen, weil sie gewöhnlich eine Reihe von Themen auf mehr oder minder zusammenhängende Weise behandeln. Diese Textgattung ist im buddhistischen Kanon so bedeutend, dass Sūtra (Pāli *sutta*) geradezu zum Synonym dessen geworden sind, was man im Westen „die buddhistischen Schriften“ zu nennen pflegt.

Es führt aber ein wenig in die Irre, wenn man sich diese Texte als „Schriften“ denkt, denn das bedeutet buchstäblich etwas Aufgeschriebenes, während die Sūtras ursprünglich nicht in schriftlicher Form aufbewahrt wurden. Soweit wir wissen, hat der Buddha selbst nichts ge-

¹Diese vier Gelübde sind in der gesamten Mahāyāna-Welt verbreitet; hier zitiert aus Daisetz Teitaro Suzuki, *Karuna, Zen und der Weg der tätigen Liebe. Der Bodhisattva-Pfad im Buddhismus und im Zen*. München: Barth-Verlag 1996, S. 168.

schrieben. Wenn er auf seinen Wanderungen in Nordost-Indien anderen Menschen begegnete und sie unterwies, geschah das ausschließlich mündlich. Er vermittelte den Dharma direkt von Angesicht zu Angesicht – und jeweils so viel davon, wie seine Zuhörerinnen und Zuhörer aufzunehmen und zu halten vermochten.

Wer dem Buddha begegnet war, bewahrte das vom ihm Gesagte im Gedächtnis. Manchmal hatte es einen gewaltigen Eindruck gemacht; vielleicht führte es zu einer Wende in ihrem Leben. Wie könnte man so etwas vergessen? Es war in die Herzen, den Geist, das ganze Sein der Menschen eingebrannt. Und wenn sie die Lehren dann übten, nahmen sie sie tiefer in sich auf, wurden eins mit ihnen und lernten sie auswendig. Mit der Zeit zogen die direkten Jünger des Buddha eigene Schüler an und lehrten sie auf dieselbe Weise, in mündlicher Form. Deren Schüler wiederum setzten die mündliche Überlieferung fort, und so wurde die Lehre des Buddha in Indien mehrere Jahrhunderte lang mündlich weitergegeben, bis sie schließlich aufgezeichnet wurde – auch dann nicht auf einmal, sondern stückweise im Verlauf mehrerer Jahrhunderte. Diese mündliche Überlieferung ist es, die – jetzt in schriftlicher Form – das kanonische Schrifttum des Buddhismus bildet. Einige Sūtras gibt es weiterhin in den ursprünglichen Pāli- oder Sanskrit-Sprachen, in denen sie zuerst aufgeschrieben wurden. Andere dagegen sind uns nur durch alte chinesische und tibetische Übersetzungen bekannt.

Verallgemeinernd gesagt ist ein Mahāyāna-Sūtra ein kanonischer Text, in dem der Buddha auftritt und direkt oder indirekt das Bodhisattva-Ideal lehrt, das Ideal der höchsten vollkommenen Erleuchtung zum Wohl aller Lebewesen. Es gibt Hunderte, vielleicht Tausende von Mahāyāna-Sūtras, beispielsweise die *Sūtras von der Vollkommenheit der Weisheit*, zu denen das bekannte *Diamant-Sūtra* und das *Herz-Sūtra* gehören, oder das *Weißer Lotos-Sūtra*, das *Sūtra vom goldenen Licht* und viele andere.

Der *Vimalakīrti-Nirdeśa* ist zwar ein Mahāyāna-Text, kann aber nicht wirklich zu diesen Sūtras gezählt werden, denn er ist eigentlich kein Sūtra im üblichen Sinn. Auf Sanskrit wird er auch nicht Sūtra genannt, doch die chinesischen Übersetzungen bezeichnen ihn als *jing*. Das ist die im Chinesischen gebräuchliche Übersetzung von Sūtra, wiewohl das Wort ursprünglich „klassisch“ im wörtlichen Sinn bedeutete. Der Sanskrit-Titel des Werks lautet einfach *Vimalakīrti-Nirdeśa*, die Belehrung (Darlegung oder Unterweisung) von Vimalakīrti. Der Name *Vimalakīrti* bedeutet in etwa „unbefleckter Ruhm“, „makelloser Ruf“ oder „reiner Leumund“, und Vimalakīrti wird als ein buddhistischer Laie dargestellt, der zur Zeit des Buddha in der nordindischen Stadt Vaiśālī lebt.

Entscheidend ist hier, dass in diesem Werk Vimalakīrti und nicht der Buddha (also Śākyamuni Buddha) vor allem lehrt. Insofern Sūtras als Lehrunterweisungen des Buddha definiert sind, gibt es klare Gründe, dem *Vimalakīrti-Nirdeśa* nicht diesen Titel zu geben. Śākyamuni tritt allerdings an mehreren Stellen des Textes auf, vor allem am Anfang und am Ende. Er lehrt durchaus, und am Schluss nimmt er das Werk gewissermaßen als sein eigenes an. Daher gibt es vielleicht einen anderen Grund, auf den Begriff *sūtra* zu verzichten, da er so etwas wie „heilige Schrift“ oder spirituell maßgeblich nahezu legen scheint. Natürlich gibt es so etwas gar nicht: „Spirituell maßgeblich“ ist eigentlich ein Widerspruch in sich. Die buddhistischen Schriften – wie man sie nennt – sind, anders als die Bibel, keine unfehlbare Offenbarung Gottes. Sie sind Berichte vom Leben und der Lehre eines höchst und vollkommen erleuchteten Menschen, eines Menschen, der absolute Weisheit und unendliches

Mitgefühl leibhaftig verkörperte. Trotzdem lesen manche Menschen ein Sūtra wahrscheinlich so, als sei es eine Heilige Schrift, und sie glauben, keine andere Wahl zu haben, als das, was der Buddha darin sagt, anzunehmen, ob sie es nun mögen oder nicht. Eine Projektion von Autorität kann sogar einen gewissen Widerstand gegen die Botschaft des Sūtras wecken.

Wenn ein Text aber gar nicht erst Sūtra genannt wird, laufen wir auch nicht Gefahr, ihn für „spirituell maßgeblich“ zu halten. Wir können ihn mehr oder weniger so lesen, wie wir ein beliebiges literarisches Werk lesen würden, ob einen Roman, ein Gedicht oder eine Kurzgeschichte. Wenn wir buddhistische Texte eher als Literatur denn als Dogma, eher als Dichtung denn als wissenschaftlich belegbare Tatsache oder philosophische Wahrheit lesen, sind wir vielleicht offener für ihre spirituelle Botschaft. Wir können uns sogar erlauben, uns – zumindest ein bisschen – von ihrer Atmosphäre und ihrer Magie fesseln zu lassen. (Umgekehrt könnten wir auch versuchen, literarische Werke so zu lesen, als seien sie Sūtras, und sich auf diese Weise für ihren wahren spirituellen Gehalt öffnen. Eine solche Idee legt ein tieferes Verständnis von Vorstellungskraft nahe, als wir es gewöhnlich haben.)

Mir geht es hier darum, dass Sūtras anregend wirken und Freude bereiten können. So kann man auch an sie herangehen statt sie als Texte zu betrachten, durch die man sich durchkämpfen muss, weil man nun einmal Buddhist oder Buddhistin ist. Vielleicht müssen wir einiges an Studium und Nachsinnen aufwenden, und vielleicht sind auch einige Zeit und mehrfaches Lesen erforderlich, bis wir ein Sūtra tief verstehen und es wirklich schätzen. Hingegen mögen uns manche Sätze oder Bilder gleich stark berühren. Wahrscheinlich fühlen wir uns in der westlichen Literatur mehr zuhause. Sie ist meist leichter zu lesen, denn sie wurde von nicht erleuchteten Menschen geschrieben, wie wir es sind – hier und da mit kleinen Schimmern von Einsicht – und sie handelt meistens von gewöhnlichen menschlichen Zwangslagen, mit denen wir uns leicht identifizieren können. Aber menschliche Gebrechlichkeit ist nicht das einzig mögliche Thema von Literatur; und sie ist bestimmt nicht immer am inspirierendsten und erhebensten. Wir können auch Bücher lesen, die uns aus unserem gewöhnlichen menschlichen Leben mit seinen Schwächen entführen. Und nur darum geht es bei Mahāyāna-Sūtras: Sie wollen uns vom Gewöhnlichen wegführen und uns eine Kostprobe von Magie geben.

Offenbar ist es schwierig, sich auf eine solche Stufe des Erlebens zu begeben und darum auch schwierig, Sūtras zu lesen, ähnlich wie es für einige große Werke der westlichen Literatur gilt. Jedes literarische Werk zeitigt eine Wirkung, die der Anstrengung entspricht, die man aufwendet, es zu verstehen. Es geht schlicht darum, die Gewohnheit zu entwickeln, sich ein bisschen zu fordern. Wenn Ihr Wunsch zu verstehen stark genug ist, werden Sie sich Mühe geben. Aus diesem Grund sind Übersetzungen wie Robert A. F. Thurmans Übertragung des *Vimalakīrti-Nirdeśa* so wertvoll.² Wenn die Sprache schön ist, können Sie einen Text lesen und genießen, selbst wenn Sie ihn nicht ganz verstehen. Es ist, als hätte die Schönheit der Sprache ihren eigenen Wert. Man kann beispielsweise die Bibel lesen und genießen, ohne ein

²A. d. Ü.: Sangharakshitas Kommentar zum *Vimalakīrti-Nirdeśa* bezieht sich primär auf Robert Thurmans Übersetzung. Die von Monika Dräger und anderen besorgte deutsche Übersetzung des *Vimalakīrti-Nirdeśa* weicht an manchen Stellen stärker von dieser Übersetzung ab. Soweit die Verständlichkeit von Sangharakshitas Kommentars dadurch nicht erschwert wird, folgen wir Drägers Übersetzung, ansonsten Thurmans. Die Fußnoten zu Zitaten aus dem *Vimalakīrti-Nirdeśa* geben an erster Stelle jeweils jene Übersetzung an, aus der das Zitat bzw. seine Übersetzung stammt, und an zweiter Stelle die Parallele in der alternativen Übersetzung.

Wort davon zu glauben. Die jetzt als klassisch geltende Fassung hat sich mit der Zeit aus früheren Übersetzungen entwickelt. Sicherlich werden in Zukunft attraktivere Fassungen der Mahāyāna-Sūtras auf ähnliche Weise entstehen.

Wir wissen, dass der *Vimalakīrti-Nirdeśa* zu den älteren Mahāyāna-Sūtras gehört, aber wir wissen nicht, wann er zuerst niedergeschrieben wurde, denn die indischen Kopisten ließen ihre Arbeit undatiert. Anders als ihre chinesischen Kollegen waren sie nicht historisch und chronologisch gesinnt. Wenn buddhistische Texte aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzt wurden, hielt man nicht nur den Namen des Übersetzers mitsamt seinen Helfern fest, sondern auch Ort, Wochentag, Monat und Jahr von Beginn und Abschluss der Arbeit. In China war der *Vimalakīrti-Nirdeśa* offenbar ein sehr beliebter Text, denn im Lauf der Jahrhunderte wurden sieben chinesische Übersetzungen angefertigt, darunter auch solche von Kumārajīva und Xuanzang, den beiden größten Übersetzern buddhistischer Texte während der ganzen, fast zweitausendjährigen Geschichte des chinesischen Buddhismus.

Die Übersetzung von Kumārajīva ist, wie alle seine Übertragungen buddhistischer Texte, zumal der Mahāyāna-Sūtras, bemerkenswert wegen ihrer Treue zum Geist des Originals und ihrer literarischen Schönheit. Xuanzangs Version hingegen beeindruckt durch ihre wissenschaftliche Genauigkeit und Präzision. Kumārajīvas Fassung war immer die bei Weitem beliebteste der beiden. Es gibt auch eine vollständige tibetische Übersetzung sowie Fragmente von Übersetzungen in verschiedenen zentralasiatischen Sprachen. Der ursprüngliche Sanskrit-Text des *Vimalakīrti-Nirdeśa* ist leider verloren gegangen, abgesehen von einigen kurzen Abschnitten, die in indischen buddhistischen Schriften einer späteren Periode zitiert werden, zum Beispiel in Śāntidevas *Śikṣā-samuccaya* und Kamalaśīlas *Bhāvanā-krama*.³

In jüngster Zeit wurde der *Vimalakīrti-Nirdeśa* in mehrere moderne Sprachen, östliche wie westliche, übersetzt. Es gibt einige englische und zwei deutsche Übersetzungen, so dass wir reichlich Material für das Studium dieses wichtigen Textes haben, eines der faszinierendsten, zugänglichsten und inspirierendsten Mahāyāna-Sūtras.

Die drei uns vorliegenden englischen Fassungen stammen von Charles Luk, Étienne Lamotte (seine französische Übersetzung wurde von Sara Boin ins Englische übersetzt) und Robert Thurman.⁴ Luks Übersetzung, die auf Kumārajīva zurückgeht, ist vielleicht die in der strengen Wortbedeutung „traditionellste“. Lamottes Übersetzung fußt auf der tibetischen sowie auf Xuanzangs Fassung und ist die im akademischen Sinne wissenschaftlichste Arbeit. Thurmans Übersetzung basiert hauptsächlich auf dem Tibetischen und liegt irgendwo zwischen – und meines Erachtens auch „über“ – den beiden anderen. Sie ist traditionell und wissenschaftlich zugleich, und das im besten Sinne der beiden Begriffe. Dabei ist akademische Gelehrsamkeit den Erfordernissen spirituellen Verstehens nachgeordnet. Thurman hat

³ A. d. Ü.: Im Jahr 1999 entdeckte Takahashi Hisao im Potala-Palast zu Lhasa, Tibet, ein Sanskrit-Manuskript des *Vimalakīrti-Nirdeśa*. Die „Study Group on Buddhist Sanskrit Literature“ – The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taisho University – veröffentlichte diesen Text im Jahr 2004 in transliterierter Form zusammen mit den drei chinesischen Übersetzungen und einer tibetischen Fassung. Eine romanisierte Sanskrit-Version wurde 2007 vom *Nāgārjuna Institute of Exact Methods* publiziert. Sie ist abrufbar unter <http://www.dsbcproject.org/canon-text/book/35> (geprüft am 27.7. 2020). Seit 2013 gibt es eine nur als E-Buch zu beziehende Übersetzung dieses Sanskrit-Textes von Thomas Cleary mit dem Titel *Vimalakīrti's Advice*.

⁴ A. d. Ü.: Seit der ersten Veröffentlichung dieses Buchs sind weitere englische Übersetzungen erschienen, die – zusätzlich zu den von Sangharakshita genannten – im Literaturverzeichnis aufgeführt sind.

sich auch sehr um literarische Qualität bemüht. Das Ergebnis ist nahezu beispielhaft für eine englische Übersetzung eines Mahāyāna-Sūtras: treu zur Überlieferung, wissenschaftlich und gut lesbar – eine seltene Verbindung, wie diejenigen nur zu gut wissen, die sich schon mit schwer verdaulichen Übersetzungen buddhistischer Texte abgemüht haben. Die Lektüre von Thurmans Übersetzung des *Vimalakīrti-Nirdeśa* ist nicht nur ein spirituelles, sondern auch ein literarisches Erlebnis, und ich werde diese Übersetzung größtenteils als Quelle verwenden.

Der *Vimalakīrti-Nirdeśa* hat einige alternative Titel, deren wichtigster *Acintya-vimokṣa*, „unfassbare Befreiung“ ist. Von frühester Zeit an bis heute gilt Befreiung als Ziel des buddhistischen spirituellen Lebens: Befreiung von Begierde, Hass und Verblendung, Befreiung von allem, was uns bedingt und begrenzt, von allem, was unsere Schöpfungskraft verbiegt, uns hindert zu erwachen. Das Erlebnis spiritueller Befreiung, einer absoluten und umfassenden Freiheit, darum geht es in der Lehre des Buddha und ging es im Wesentlichen immer schon.

Vimokṣa gehört zu einer Gruppe ähnlicher, im frühen Buddhismus sehr wichtiger Begriffe. Außer *vimokṣa* und *mokṣa* (Sanskrit, Pāli *vimokkha* und *mokkha*) gibt es auch *vimukti* und *mukti* (Skt., P. *vimutti* und *mutti*). Die Vorsilbe *vi* hat in Pāli und Sanskrit betonenden Charakter. Alle diese Worte haben die gleiche allgemeine Bedeutung von Befreiung oder Freiheit, und es sind Worte, die in Pāli- und Sanskrit-Texten immer wieder vorkommen.

In einem bekannten Abschnitt des *Udāna*, den „Versen zum Aufatmen“ oder „zur Erbauung“, sagt der Buddha, das gewaltige Weltmeer habe, wo immer man etwas Wasser entnehme, nur einen Geschmack, den Geschmack von Salz. Genauso habe seine Lehre – ob man die vier edlen Wahrheiten, den edlen achtfältigen Pfad, die sechs *pāramitās*, das bedingte Entstehen, *śūnyatā* oder was auch immer nehme – nur einen Geschmack, den Geschmack von Freiheit.⁵

Nach einer anderen bekannten Formel gibt es vier Abschnitte der spirituellen Entwicklung: ethische Übung oder aufrechter Wandel; Sammlung und Meditation oder höhere Bewusstseinsstufen; transzendente Weisheit oder Einsicht in die Realität; und Befreiung. Auch hier wird der Begriff *vimutti* verwendet.

Vimutti ist auch die vorletzte Stufe des Spiralfades, des spirituellen Pfades, der als Folge von zwölf positiven Verbindungen beschrieben wird. Freiheit entsteht in Abhängigkeit von Leidenschaftslosigkeit, einem Zustand vollkommener Gelassenheit oder Unerschütterlichkeit. Leidenschaftslosigkeit wiederum entsteht in Abhängigkeit von der Entflechtung aus weltlichen Belangen, und diese ist ihrerseits eine Folge des Erlangens von „Wissen und Schauen der Dinge, wie sie wirklich sind“. Im Rahmen des Spiralfades ist Freiheit also ebenfalls eine Folge von Einsicht.⁶

Man unterscheidet manchmal zwei Aspekte von Freiheit: *Ceto-vimukti* ist die Befreiung des Herzens, ein völliges Freisein von subjektiven, emotionalen und psychologischen Vorurteilen. *Prajñā-vimukti* ist die aus Weisheit entstehende Befreiung, Freiheit von allen falschen

⁵ *Vimutti*, Freiheit, ist die sechste von acht Eigenschaften, die der Buddha seiner Lehre zuschrieb, als er sie mit dem großen Weltmeer verglich. Vgl. *Verse zum Aufatmen. Die Sammlung Udāna und andere Strophen des Buddha und seiner erlösten Nachfolger*. Aus dem Palikanon übersetzt von Fritz Schäfer. Herrnschrot: Verlag Beyerlein & Steinschulte 1998. Abrufbar unter <http://www.palikanon.com/khuddaka/udana.html> (geprüft 2020).

⁶In Kapitel 13 seines Buchs *Die drei Juwelen. Ideale des Buddhismus* gibt Sangharakshita eine detaillierte Beschreibung des Spiralfades zur Erleuchtung. Siehe auch das Heft *Der Spiralfad* oder den [Download](http://www.triratna-buddhismus.de) auf [triratna-buddhismus.de](http://www.triratna-buddhismus.de)

Ansichten, aller Unwissenheit, allen Meinungen. Diese doppelte Freiheit von Herz und Verstand ist der Gipfel menschlichen Erlebens.

Weiter gibt es die Lehre von den acht *vimokṣas*, acht Befreiungen oder „Loslösungen“. Diese stehen für sukzessiv verfeinerte Ebenen meditativen Erlebens, eine Bewegung vom Bereich der Sinne, dem *kāma-loka*, zum *rūpa-loka*, dem Bereich der Form oder des archetypischen Erlebens, und weiter zum *arūpa-loka*, dem „formlosen Bereich“. Die erste Befreiung können Sie erreichen, wenn Sie bemerken, dass Begehren nach diesem oder jenem Sinnesobjekt entsteht und Sie nun über die unattraktiven oder abstoßenden Aspekte dieses Objekts nachsinnen. Wenn Sie über die Reizlosigkeit dieses Objekts weiter nachsinnen und nun kein Begehren mehr entsteht, ist dies die zweite Befreiung. Die dritte erreichen Sie durch eine zunehmend intensivere Wertschätzung der Reinheit und Schönheit dieses Zustands der Begierdelosigkeit. Viertens kommt es zu einer Befreiung durch das Erleben von Raumunendlichkeit, der Erfahrung, dass es in keiner Richtung eine Blockade, ein Hindernis oder eine Begrenzung irgendeiner Art gibt. Die fünfte Befreiung tritt mit dem Erleben der Bewusstseinsunendlichkeit ein. Es gibt keine Grenze für den Geist, keine Grenze für das höhere Bewusstsein. Wie Licht kann es immer sich weiter ausbreiten, endlos; es kennt keine Grenzen oder Schranken. Sechstens gibt es Befreiung durch die Erfahrung von „Nicht-Dinghaftigkeit“. Hier gibt es kein Erleben, dass „dies dies ist und das das“. Alle harten Konturen sind gewissermaßen aufgelöst. Zugleich sieht man die „Dinge“ paradoxerweise deutlicher, klarer und lebendiger als je zuvor, aber nicht als getrennte, isolierte, einander ausschließende Dinge, seien sie materiell, geistig oder spirituell. Die siebte Befreiung entsteht mit dem Erleben von Weder-Wahrnehmen-noch-Nicht-Wahrnehmen. Es gibt kein Objekt mehr im gewöhnlichen Sinn, und so gibt es auch kein Subjekt im gewöhnlichen Sinn und darum auch keine Subjekt-Objekt-Dualität im gewöhnlichen Sinn. Man hat begonnen, diese Art von Trennung zu überwinden. Sie ist aber keineswegs vollständig transzendiert, sie wurde überhaupt noch nicht transzendiert. Man erlebt die Dinge nicht mehr so starr im Sinne eines Subjekts hier und eines Objekts oder einer Welt von Objekten dort. Das ist die siebte Befreiung, und als achtens kommt die Befreiung durch das vollkommene Aufhören allen Leidens, das vollkommene Aufhören des bedingten, reaktiven Geistes und die Freisetzung umfassender Kreativität, anders gesagt, Erleuchtung. Die vierte bis siebte Befreiung entspricht den vier *arūpa-dhyānas*, den formlosen Vertiefungen, und die achte Befreiung Erleuchtung.⁷

Befreiung wird auch in Form von drei *vimokṣa-mukhas*, drei Toren zur Befreiung beschrieben, die man auch die drei *samādhis* nennt. Das sind drei unterschiedliche Zugänge zur Verwirklichung des Unbedingten. Der buddhistischen Überlieferung zufolge hat das bedingte, weltliche Sein drei Hauptmerkmale: Es ist unzulänglich, unbeständig und nicht-substanzhaft. Wenn Sie die tiefe Weisheit entwickelt haben, die eins dieser drei Merkmale ganz durchdringt, so dass Sie wirklich das Unzulängliche, Unbeständige und die Substanzlosigkeit der Dinge sehen, erreichen Sie damit die entsprechende Befreiung, die Ihnen den Zugang oder das Tor zum Unbedingten öffnet.⁸

Dies sind nur einige Beispiele dafür, wie die buddhistische Überlieferung jene Dimen-

⁷Zu den acht Befreiungen sowie den Meditationen, die dazu führen, siehe auch die Erläuterung im Glossar zu Drägers Übersetzung des *Vimalakīrti-Nirdeśa*, S. 245f.

⁸Mehr hierzu s. Sangharakshita, *Die drei Juwelen. Ideale des Buddhismus*, Kapitel 14.

sion spirituellen Erlebens umschrieben hat, die sie *vimokṣa* nennt. Damit können wir wieder zu dem schon genannten alternativen Titel des *Vimalakīrti-Nirdeśa* zurückkommen, *Acintya-Vimokṣa*. *Acintya* bedeutet „unfassbar“ oder „unerdenklich“ und legt überdies „unaussprechlich“ und auch „unbegreiflich“ nahe. Der *acintya-vimokṣa*, die „unfassbare Befreiung“ ist eine Befreiung, die den Buddhas und unumkehrbaren Bodhisattvas eigen ist. Das ist wirklich alles, was sich darüber sagen lässt. Weil sie unfassbar ist, ist sie auch unaussprechlich.

Wir können noch weiter gehen und sagen, *jegliche* Befreiung sei, sofern sie eine Befreiung ist, unfassbar. Tatsächlich ist Befreiung immer Befreiung *von* etwas – der Begriff ergibt nur Sinn in Bezug auf einen früheren Zustand der Fesselung oder Gefangenschaft. Wenn wir uns indes immer in einem bestimmten Zustand befunden haben, können wir uns gar nicht ausmalen, wie Befreiung daraus sein könnte. Tatsächlich können wir, wenn wir immer gefangen waren, nicht wirklich ein Gefühl dafür entwickeln, wie sehr wir gefangen sind. Wir mögen sogar glauben, wir seien gar nicht gefangen. Wir erkennen den Grad, in dem wir gefangen waren, erst, wenn wir aus dieser Haft freigekommen sind. Wenn wir nicht verstehen können, wie sehr wir gefangen sind, haben wir kaum eine Chance, uns auszumalen, wie es sein wird, aus dieser Gefangenschaft befreit zu sein. Das ist schlicht unfassbar für uns.

Oft sprechen wir von einer höheren spirituellen Erfahrung, vielleicht sogar von Nirvāṇa, als ob wir schon alles darüber wüssten. Wir wissen es aber nicht. Tatsächlich wissen wir gar nichts darüber. Wir können es einfach nicht fassen. Es ist wichtig, sich das zu vergegenwärtigen, denn es bedeutet, dass wir uns mit unserem Fortschreiten im spirituellen Leben ins Unbekannte begeben. Entschiedenheit für das spirituelle Leben ist Entschiedenheit für das Unbekannte. Befreiung, spirituelle Befreiung, ist immer Befreiung vom Bekannten; und der Gewinn von Freiheit ist immer ein Erlangen des Unbekannten, des nicht Voraussagbaren, des Unvorhergesehenen und sogar Unvorhersehbaren. Jede Befreiung ist darum unfassbar.

Doch die unfassbare Befreiung der Buddhas und Bodhisattvas ist – dem Mahāyāna zufolge – in einem besonderen und tieferen Sinn unfassbar. Wie das Hīnayāna sieht auch das Mahāyāna die Existenz nicht als statisch, sondern als dynamisch; nicht als feste Einheiten, sondern als Prozesse; nicht als feste, starrre, unveränderliche „Dinge“, sondern als das, was man *dharmas* nennt – ein unübersetzbarer Begriff, der ungefähr „Phänomene“ oder „Erscheinungen“ bedeutet. Dem Mahāyāna zufolge – und hierin unterscheidet es sich vom Hīnayāna – sind diese *dharmas* letztlich weder existent noch nicht existent. „Existieren“ und „nicht existieren“ sind nur Ideen unseres Verstandes. Weil *dharmas* weder existieren noch nicht existieren, erscheinen oder verschwinden sie natürlich auch nicht. Leiden zum Beispiel erscheint nicht wirklich, und es verschwindet nicht wirklich.⁹

Dharmas sind somit immer schon friedvoll und von Natur aus gänzlich „nirvanisiert“, um ein eher unbeholfenes Wort zu prägen. Gewöhnlich denken wir an Nirvāṇa – Erleuchtung – in Form eines Hauptworts, das eher für einen Zustand als einen Prozess steht, aber im Pāli wie auch im Sanskrit ist es auch Tätigkeitswort. Wie das Wort sagt, beziehen sich Tätigkeitsworte offensichtlich auf Taten, die sich in einem zeitlichen Rahmen vollziehen. Doch „Nirvanisieren“ ist kein Geschehen, das innerhalb von Zeit abläuft. Es verweist auf die Tatsache, dass alle *dharmas* in Wirklichkeit weder von Entstehen noch von Aufhören betroffen sind.

⁹Die Idee, dass es in *śūnyatā* keine *dharmas* gibt, wird ausführlicher besprochen in Sangharakṣita, *Weisheit jenseits von Worten. Die buddhistische Vision von höchster Realität*, S. 30.

Das bedeutet aber nicht, dass Erleuchtung etwas Statisches ist. Kurzum, wir haben schlicht keine Worte dafür.

Weil *dharmas* weder existieren noch nicht existieren, haben sie außerdem auch keine eigenen Merkmale, anhand derer man sie unterscheiden oder erkennen könnte. Da sie keine eigenen Merkmale haben, sind sie unfassbar und unaussprechlich. Insofern sind alle *dharmas* gleich – oder besser gesagt, um nicht den Eindruck zu erwecken, der Buddhismus lehre eine Form von Monismus – nicht verschieden. Der Buddhismus lehrt nicht, dass man alle Erscheinungen des Seins auf nur eine zurückführen könne, sei es ein absolutes Wesen wie das Brahman der vedantischen Überlieferung oder auf „Substanz“ im Sinne Spinozas, oder auch auf Materie. Darum spricht man im Buddhismus von „nicht verschieden“ oder „nicht zwei“ (auf Sanskrit *advaya*), statt von „gleich“ oder „eins“. Wir müssen jede Andeutung vermeiden, die das Konzept von Gleichheit vergegenständlicht.¹⁰ Für das Mahāyāna kommt es überhaupt nicht in Frage, irgendeinen dieser Begriffe zu vergegenständlichen. Gewiss, alle *dharmas* sind, wie man sagt, „leer an Eigennatur“, aber diese Leerheit ist kein Etwas. Leerheit ist ebenfalls leer.

Dass dies nicht leicht verständlich ist, muss ich kaum betonen. Die unfassbare Befreiung ist wirklich unfassbar. Und nicht nur das. Bodhisattvas sehen, dass Sein selbst unfassbar ist. Es trifft nicht nur zu, dass wir nichts über höhere spirituelle Erfahrungen oder Nirvāṇa wissen, wir wissen sogar gar nichts über was auch immer. Das heißt nicht, dass wir nicht sehr viel wissen, und auch nicht, dass wir es nicht ziemlich genau wissen. Diese Aussage ist ganz buchstäblich zu nehmen: Wir wissen gar nichts über was auch immer.

Natürlich glauben wir zu wissen, und auf dieser Grundlage errichten wir alle möglichen Denkgebäude, alle möglichen Vorstellungen, Einstellungen, Ansichten und Philosophien. Aus Sicht des Mahāyāna sind sie allesamt Wahngebilde. Wir wissen wirklich gar nichts über was auch immer. Das ist etwas, worüber wir hin und wieder nachdenken sollten. Wir sind uns normalerweise so sicher, Bescheid zu wissen. Aber nehmen Sie doch nur mal einen Stein in die Hand und spüren ihn; betrachten Sie eine Blume oder einen Baum, und Sie werden sehen, dass sie unfassbar sind. Auch ein Mensch ist unfassbar – umwerfend unfassbar. Und natürlich ist ein Buddha, ein erleuchteter Mensch, absolut unfassbar; ein Bodhisattva ist unfassbar; Buddhismus ist unfassbar.

Damit stehen wir vor einem Paradox. Der Dharma macht das Wesen des Seins offenbar. Wenn das Wesen des Seins aber unfassbar und gedanklich nicht zu ergründen ist, dann ist es mit Worten nicht auszudrücken. Wir können nicht nur nichts über was auch immer *wissen*; wir können auch über nichts wirklich etwas *sagen*. Wenn die Buddhas und Bodhisattvas das Sein als unfassbar und den Dharma als unaussprechlich ansehen, wie ist es ihnen dann möglich, etwas darüber zu sagen? Wie soll der Dharma gelehrt werden?

Mit dieser Frage nähern wir uns allmählich der fremdartigen Welt des *Vimalakīrti-Nirdeśa*. Sogar die Buddhas und Bodhisattvas können den Dharma nicht wirklich in Worten lehren. Stattdessen demonstrieren sie ihn durch Taten, vor allem durch magisches Tun. Der buddhistischen Überlieferung zufolge verfügen Buddhas und Bodhisattvas über vielfältige magische Fähigkeiten. Sie können Sachen auf magische Weise von einem Ort zum anderen trans-

¹⁰Das buddhistische Verständnis von *advaya* wird näher ausgeführt in Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*, Teil II, Kapitel 8.

portieren oder ganz neu erschaffen und sich selbst in eine beliebige Gestalt verwandeln. Und sie vermögen das alles in kosmischem Maßstab zu tun. Sie können ganze Welten verschieben und mit Raum und Zeit spielen.

Im fünften Kapitel des *Vimalakīrti-Nirdeśa* bereitet sich Vimalakīrti beispielsweise auf den Besuch von Mañjuśrī (dem Bodhisattva der Weisheit) und einer großen Zahl unterschiedlicher Wesen vor, indem er die Einrichtung seines Hauses auf magische Weise verschwinden lässt. Als die Besucher eintreffen, sieht man nichts außer Vimalakīrti, der – anscheinend krank – auf seinem Bett liegt. Im folgenden Kapitel lässt er zweiunddreißighunderttausend Löwenthrone aus einem fernen Buddha-Land herbeischaffen, damit alle sich setzen können, und sein Haus erweitert sich, um sie alle aufzunehmen.¹¹

Im zehnten Kapitel ermöglicht Vimalakīrti durch ein Wunder, dass die Versammlung eines der vielen, weit entfernten Buddha-Länder sehen kann. Alle Buddha-Länder haben ihre eigenen Merkmale; im nun gezeigten ist alles aus Duft gemacht, auch die Speisen, die ein von Vimalakīrti magisch ausgestrahlter Bote herbeibringt. Eine einzige Schüssel dieser Speisen genügt, um alle Anwesenden mitsamt der neunzig Millionen Bodhisattvas, die sie auf ihrer Reise begleitet haben, zu sättigen. Es bleibt sogar einiges übrig.

Über den *Vimalakīrti-Nirdeśa* verstreut gibt es viele solche Begebenheiten. Warum aber in aller Welt macht Vimalakīrti so etwas? Weshalb will er seine unmittelbare Umgebung unsichtbar und weit entfernte Buddha-Länder sichtbar machen? Was soll der Aufwand, Löwenthrone und Zauberspeisen zu verschieben? Wozu das alles? All dieses „Materialisieren“ klingt doch sehr nach transzendenter Science-Fiction.

Die einfache Antwort ist, dass derlei magische Handlungen in der Welt des *Vimalakīrti-Nirdeśa* als Demonstrationen des Dharma gelten. Nach jeder magischen Begebenheit heißt es im Text, viele Tausend oder gar Hunderttausend Wesen hätten nun eine höhere Stufe spiritueller Einsicht erreicht, gewöhnlich „das Verlangen nach unübertroffener, höchster Erleuchtung“, sprich *bodhicitta*. Ihre spirituelle Perspektive hat sich dank dieser magischen Handlungen erweitert und vertieft. Im sechsten Kapitel stellt Vimalakīrti ausdrücklich fest, die Fähigkeit, solche Taten zu vollbringen, sei ein Aspekt der unfassbaren Befreiung. Die Bodhisattvas, die in dieser Befreiung leben, erkennen nach seiner Aussage die Relativität von Raum und Zeit in ihrer ganzen Tiefe. Sie können den Sumeru-Berg in ein Senfkorn hineinstecken, ohne ihn zu verkleinern oder das Senfkorn zu vergrößern. Sie können alle Lebewesen auf ihrer Handfläche unterbringen und eine Woche wie ein ganzes Zeitalter und ein Zeitalter wie eine Woche erscheinen lassen. Sie haben die magische Kraft, alles und jedes in jedes und alles zu verwandeln.

Der *Vimalakīrti-Nirdeśa* ist nicht die einzige Mahāyāna-Schrift, die Magie philosophischen Sinn zuschreibt. Im Mahāyāna wird die ganze Existenz oft mit einem Trugbild, einer Luftspiegelung oder einer magischen Vorstellung verglichen.¹² Wie aber verträgt sich das mit der bekannten Ermahnung des Buddha an seine Schüler, auf die Darbietung von Wundern zu

¹¹Anm. d. Ü.: Die Übersetzungen von Thurman (S. 51) und Lamotte (S. 139) geben zweiunddreißighunderttausend Löwenthrone an, die anderen verfügbaren Übersetzungen zweiunddreißigtausend.

¹²Vgl. beispielsweise Strophe 32 des *Diamant-Sūtras*. Verschiedene deutsche Übersetzungen des *Diamant-Sūtras* sind in der Literaturliste angeführt.

verzichten?¹³ Wie lassen sich magische Handlungen als Demonstrationen des Dharma verstehen?

Magie war in Indien früher und ist dort, wie ich glaube, auch heute noch überaus beliebt. Anscheinend waren die Inder immer ziemlich virtuos darin. Stellen Sie sich einmal einen umherziehenden Zauberer vor, der im alten Indien morgens in ein Dorf kommt. (Sagen wir, er hat seinen fliegenden Teppich an der letzten Wegbiegung zurückgelassen.) Er kommt an, eine Trommel beginnt zu schlagen, und die Leute versammeln sich eifrig und sind gespannt, was geschehen wird. Es ist ganz natürlich, dass etwas neugierig macht. Wenn genau jetzt ein Magier die Straße entlangkäme, würden Sie wahrscheinlich dieses Buch fallen lassen und hinausgehen, um zuzuschauen – und das ganz zu Recht, denn das Buch können Sie immer noch lesen, eine magische Darbietung aber sehen Sie nicht alle Tage. In unserem altindischen Dorf wird der Magier zunächst etwas Einfaches, für Zauberer Gewöhnliches und Erwartetes vorführen. Sagen wir mal, er zaubert einen Elefanten herbei. Er wiederholt ein gewisses Mantra und sogleich erscheint vor aller Augen ein Elefant. Ruhig und in Lebensgröße steht er da: der mächtige Körper, flatternde Ohren, ein hin und her schwingender Rüssel. Alle können ihn sehen, hören, vielleicht riechen und sogar berühren – oder glauben, dass sie ihn berühren. Vielleicht bekommen einige Leute im Publikum sogar Angst und laufen weg.

Im modernen Westen würden wir das wahrscheinlich als eine kollektive Halluzination bezeichnen, doch das Mahāyāna würde darauf hinweisen, dass der von all diesen Dorfbewohnern wahrgenommene Elefant weder absolut unwirklich noch absolut seiend ist. Schließlich ist das Zeugnis unserer eigenen Augen nicht leicht zu leugnen. Alle im Dorf wissen genau, wie ein Elefant aussieht – und nun haben sie gerade einen vor sich stehen gesehen. Überdies hatte er auch eine Wirkung, denn einige sind weggerannt. Gleichwohl ist er nicht absolut real, nicht absolut existent. Der Magier ließ ihn erscheinen, und früher oder später wird er ihn verschwinden lassen.¹⁴

Dem Mahāyāna zufolge ist die gewöhnliche Existenz, wie wir sie erfahren, von genau solcher Art. Die *dharmas* sind genau so: weder existent noch nicht existent, zumindest nicht im absoluten Sinn, und somit lässt sich nicht sagen, sie würden wirklich erscheinen oder wirklich verschwinden. Sie gleichen dem magischen Trugbild. Seiendes ist wie eine große kollektive Halluzination. Das Mahāyāna vergleicht es auch mit einem Traum, einem Echo, einer Fata Morgana, einem Spiegelbild, einem Schaumball und so weiter.¹⁵ Diese Vergleiche sollen nicht besagen, etwas, das es nicht wirklich gibt, werde als seiend wahrgenommen. Vielmehr existiert das, was als seiend wahrgenommen wird, nicht in einem absoluten Sinn.

¹³Siehe beispielsweise im *Kevaddha-Sutta* aus dem Dīgha-Nikāya (DN i.215; DN 11); abrufbar unter <https://suttacentral.net/dn11/de/kusalagnana-maitrimurti-traetow> (geprüft am 29.7.2020).

¹⁴Zum Bild des illusionären Elefanten siehe auch die Strophen 27-30 von Vasubandhu *Trisvabhāva-Nirdeśa*. In dieser bedeutenden Abhandlung erläutert der Yogācāra-Meister Vasubandhu die Lehre von den drei Eigennaturen (*trisvabhāva*) oder den drei unterscheidenden Merkmalen (*trilakṣaṇa*). Siehe Vasubandhu, *The Trisvabhāva-Nirdeśa of Vasubandhu*. Sanskrit Text and Tibetan Versions, edited with an English Translation, Introduction, Vocabularies. Hg. und üb. von Sujitkumar Mukhopadhyaya. Calcutta: Visvabharati 1939.

¹⁵Die berühmteste Strophe, die das flüchtige Wesen der Dinge so ausdrückt, findet sich im *Diamant-Sūtra*, hier in der Übersetzung von Edward Conze: „Wie Sterne, einen Sehfehler, wie eine Lampe, / Ein Zauberkunststück, Taupropfen oder eine Seifenblase, / Einen Traum, einen Blitz oder eine Wolke, / So sollen wir das sehen, was bedingt ist.“ Zitiert aus Edward Conze (Hg.), *Im Zeichen Buddhas*. Buddhistische Texte. Herausgegeben und eingeleitet von Edward Conze. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1957, S. 131.

Phänomenal Seiendes entsteht in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen und ist daher weder absolut real noch absolut irreal. „Absolut real“ bezieht sich hier auf etwas, was nicht in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen entsteht. In der Sprache der älteren buddhistischen Texte ist es das, was man gewöhnlich als „das Unbedingte“ übersetzt, *asamskrta*, wörtlich das „Nicht-Zusammengesetzte“, das, was nicht zusammengefügt ist.

Doch selbst wenn alles in einer gewissen Hinsicht wie magischer Trug ist, müssen wir dennoch damit umgehen, denn wir *halten* es für real. Wenn der Magier den Elefanten heraufbeschwört, nehmen Menschen ihn wahr und werden sogar so ängstlich, dass sie weglaufen. Ihre Furcht ist ein wirkliches Erleben, zumindest relativ real, und sie müssen etwas dagegen tun. Somit bedeutet die Tatsache, dass unser relatives Erleben in gewissem Sinne illusionär ist, nicht, dass wir es ignorieren. Unser Erleben ist ebenso wirklich, genau wie das der Menschen, die den illusionären Elefanten als real wahrnehmen. Sie wissen nicht, dass er illusionär ist. Sie wissen nicht, dass ihre Wahrnehmung in Abhängigkeit vom Komplex der Ursachen und Bedingungen entstanden ist (für die der Magier steht). Erst wenn sie sehen, dass es da keinen Elefanten gibt, der an sich absolut existiert, sondern bloß eine Erscheinung, die abhängig vom Willen des Magiers entstanden ist, können sie davon ablassen, so zu handeln, als sei der Elefant real.

Diesen traditionellen buddhistischen Gedanken fortspinnend wird jemand, der oder die erleuchtet ist, den Elefanten durchaus wahrnehmen, aber wissen, dass das, was wahrgenommen wird, eine magische Illusion ist. Erleuchtete würden also nicht so darauf reagieren wie Nicht-Erleuchtete. Selbst wenn der Elefant auf sie zustürmen würde, wüssten sie, dass nichts passieren wird und es bloß eine Illusion ist, und so würden sie nicht versuchen auszuweichen und auch keine Furcht empfinden.

Lassen Sie uns diese Überlegungen noch etwas weiterführen. Wenn Sie nun erleuchtet wären und einen wirklichen Elefanten auf sich zustürmen sähen, dann würden Sie sehr wohl ausweichen, denn Sie wüssten, dass Ihr physischer Körper der gleichen Seinsstufe angehört wie der Körper des Elefanten. Zwar sind beide metaphysisch genommen illusorisch, sie sind aber physische Körper. Sie existieren in und gehören zu ein und derselben Realitätsordnung, und innerhalb dieser Realitätsordnung können sie aufeinander einwirken. Gleichwohl würden Sie keine Furcht empfinden, denn Ihr Geist wäre nicht auf die relative, sondern auf die absolute Realität abgestimmt.

Je nachdem, ob Sie erleuchtet sind oder nicht, sehen Sie in gewisser Hinsicht denselben Gegenstand, aber Sie fassen ihn anders auf. Dinge sind beispielsweise unbeständig, und es ist offenkundig unangemessen, an unbeständigen Dingen zu hängen. Wir hängen aber dennoch an ihnen. Ungeachtet der Tatsache, dass wir „wissen“, dass etwas unbeständig ist, behandeln wir es so, als sei es dauerhaft. Wenn man etwas Illusionäres als absolute Realität sieht oder erlebt und entsprechend behandelt, dann entstehen daraus schädliche Geistesverfassungen. Wenn Sie hingegen erleuchtet wären, wären Sie sich seiner Unbeständigkeit voll bewusst und würden es entsprechend behandeln.

Die Verwendung von Begriffen wie „Illusion“ oder „illusionär“ in buddhistischen Erörterungen kann vielfältige Missverständnisse erzeugen. Das Bild des magisch hervorgebrachten Elefanten ist nur dann eine Illusion, wenn man ihn metaphysisch versteht, statt im Rahmen gewöhnlichen menschlichen Erlebens. Es gibt einen objektiven Unterschied zwischen einem

Elefanten, der wirklich ein Elefant ist, und einem Elefanten, der bloß ein illusionärer Elefant ist. Hier unterscheidet sich der Mahāyāna-Buddhismus vom Hinduismus des Advaita Vedānta. Vedānta-Anhänger würden dasselbe Anschauungsbeispiel nutzen, um zu zeigen, dass der vom Magier heraufbeschworene Elefant in Wahrheit *ganz und gar nicht* existiert. Für den Advaita Vedānta gilt das für das ganze phänomenale Sein; nur höchste Realität *ist*.

Einige Vedānta-Anhänger könnten das für eine unfaire Darstellung der Lehre von Śaṅkara halten, doch viele indische Philosophen, einschließlich Śri Aurobindo, haben es als seine tatsächliche Ansicht verstanden – eine Ansicht, die im Buddhismus als einseitig gelten würde. Wir können den Unterschied in den Haltungen der beiden Religionen sehen, wenn wir ihre Verwendung des Begriffs *māyā*, Illusion oder Täuschung, betrachten. Im Advaita Vedānta bezeichnet *māyā* das, was überhaupt nicht existiert, sondern pure Illusion ist. Im Buddhismus dagegen zeigt *māyā* das an, was ein relatives, aber kein absolutes Sein hat. Und natürlich geht der Buddhismus weiter und behauptet, dass es letztendlich keinen Unterschied zwischen dem Relativen und dem Absoluten gibt. Es ist nicht so, dass das Relative wie im Advaita-Vedānta einseitig in das Absolute eingeschmolzen würde; vielmehr sind „relativ“ und „absolut“ auf höchste Realität gleichermaßen anwendbar und nicht anwendbar.¹⁶

Das Mahāyāna bezweifelt also nicht unser Erleben oder stellt es in Frage. Es behauptet nicht, dass gar nichts existiert. Vielmehr stellt es die letzte Gültigkeit der begrifflichen und ideellen Konstruktionen in Frage, die wir unserem Erleben überstülpen. Unser Fehler ist, dass wir unser Erleben als feste, solide und unveränderliche Dinge deuten. Genau darum sieht der *Vimalakīrti-Nirdeśa* und das Mahāyāna ganz allgemein magische Handlungen als Demonstrationen des Dharma an, denn diese Handlungen veranschaulichen, wie Seiendes wirklich ist.

In einer magischen Atmosphäre dieser Art entfalten sich die Begebenheiten des *Vimalakīrti-Nirdeśa*. Man könnte den Text ein ganzes Leben lang erforschen und über die in ihm präsentierte Sicht nachsinnen, doch wir werden nur einige wenige Themen betrachten. Um eine Vorstellung des Zusammenhangs zu gewinnen, in dem diese Themen aufscheinen, beginnen wir mit einem kurzen Überblick über das ganze Werk.

Obwohl der Text, wie wir schon gesehen haben, streng genommen kein Sūtra ist, beginnt er in der typischen Art eines Mahāyāna-Sūtras mit dem Buddha, der inmitten einer großen Versammlung von Anhängern lehrt. Diesmal weilt er in Āmrāpālīs Hain am Rand der Stadt Vaiśālī¹⁷, wo der historische Buddha viele seiner Lehrreden gehalten hatte. In der großen Versammlung, die ihn umgibt, befinden sich die unterschiedlichsten Wesen: Arahants, Bodhisattvas sowie Brahmās und außer Mönchen und Nonnen, weiblichen und männlichen Laien auch verschiedene nichtmenschliche Wesen, Götter und Gottheiten aller Art.

Gerade als der Buddha mit seiner Belehrung ansetzt, kommt der Bodhisattva Ratnakāra (oder Ratnakuta) aus Vaiśālī, um ihn zu besuchen. Er wird von nicht weniger als fünfhundert

¹⁶Siehe auch Sangharakshita, *Weisheit jenseits von Worten. Die buddhistische Vision von höchster Realität*, S. 251f.

¹⁷Nach den frühen Berichten war Ambapālī (Pāli, Sanskrit Āmrāpālī) eine „Kurtisane“, die dem Buddha und seinen Anhängern einen Mango-Hain – den „Jeta-Hain“ – schenkte, in dem sie sich oft versammelten. Dort beschrieb der Buddha auch die vier Arten der Achtsamkeitsmeditation; s. *Ambapālī Sutta*, Saṃyutta-Nikāya (SN v.141; SN 47.1), abrufbar unter <https://suttacentral.net/sn47.1/de/hecker> (geprüft am 31.7.2020). Die erste Begegnung zwischen dem Buddha und Ambapālī wird im *Mahāvagga* des Vinaya-Piṭaka beschrieben (Mv 6.30; Vin i.231-3), abrufbar unter <https://suttacentral.net/pli-tv-kd6/de/maitrimurti-traetow> (Abschnitt 17) (geprüft 2020).

Jünglingen des Licchavi-Stammes, dessen Hauptstadt Vaiśālī war, begleitet, und jeder von ihnen trägt einen Schirm. Diese Schirme dienen nicht dem Schutz vor Sonne oder Regen. Im alten Indien galten Schirme nicht primär als nützlich, sondern sie symbolisierten Hoheit, sogar spirituelle Hoheit. Und wie so viele Dinge in Mahāyāna-Sūtras sind diese Schirme aus den sieben kostbaren Substanzen gefertigt, aus Gold, Perlmutter und so weiter. Die Licchavi-Jünglinge bieten dem Buddha ihre fünfhundert Schirme dar, und mit seiner magischen Kraft verwandelt er sie in einen riesigen, kostbaren Baldachin, der die gesamte Galaxie von Milliarden Welten überspannt. In diesem kostbaren Baldachin spiegelt sich jede einzelne Welt und jedes einzelne Wesen der Galaxie. Nachdem Ratnakāra den Buddha mit einer sehr schönen Hymne gepriesen hat, bittet er ihn zu erklären, wie ein Bodhisattva ein Buddha-Land erschaffe und läutere. Die Antwort des Buddha werden wir im nächsten Kapitel, „Das Buddha-Land erbauen“, besprechen.

Im zweiten Kapitel des Textes verlagert sich die Szene nach Vaiśālī und wir begegnen Vimalakīrti. Er ist ein großer Bodhisattva, sogar ein Buddha, aber er lebt wie ein gewöhnlicher Laie. Er hat ein Zuhause, anscheinend eine Familie und geht wohl auch einer Arbeit nach. Er lebt wie andere Menschen. Doch das alles ist nur ein „geschickt gewähltes Mittel“. Nach außen hin passt er sich den Menschen an, um ihnen nahekommen und den Dharma vermitteln zu können. Hier nun wird er – als geschickt gewähltes Mittel – krank oder scheint zu erkranken. Infolgedessen besuchen ihn alle möglichen Leute, und er nutzt die Gelegenheit, sie im Dharma zu unterweisen. Das ist Thema unseres dritten Kapitels, „Allen alles sein“.

Im dritten und vierten Kapitel sind wir wieder in Āmrapālīs Hain, wo der Buddha anregt, jemand solle Vimalakīrti aufsuchen und sich nach seinem Befinden erkundigen. Zunächst wendet er sich, mit Śāriputra beginnend, an die Arhants, dann an die Bodhistattvas, zuerst an Maitreya. Doch sie alle haben auffallend wenig Lust auf eine Begegnung mit Vimalakīrti. Anscheinend sind sie ihm schon früher begegnet, und obwohl sie Arhants oder Bodhisattvas sind, hat er ihnen offenbar einiges zugemutet, spricht: Er hat rücksichtslos die Unzulänglichkeiten ihres Herangehens an den Dharma bloßgestellt. In unserem vierten Kapitel, „Die transzendente Kritik der Religion“, werden wir darauf eingehen.

Im fünften Kapitel des *Vimalakīrti-Nirdeśa* erklärt sich endlich jemand bereit, Vimalakīrti zu besuchen. Mañjuśrī, der Bodhisattva der Weisheit, will hingehen, und von vielen aus der Versammlung begleitet bricht er nach Vaiśālī auf. Kaum tritt er in Vimalakīrtis Haus ein, da beginnen beide schon ein lebhaftes Gespräch über das Wesen von Leerheit und Befreiung. Jeder versucht, dem anderen einen richtigen dialektischen Schlag zu versetzen, doch sie sind einander ebenbürtig.

Nach diesem transzendenten Scharmützel kommt Mañjuśrī zur Sache und fragt Vimalakīrti, warum er krank sei. Vimalakīrtis Antwort auf diese Frage ist sehr berühmt: Er sagt, er sei krank, weil die Wesen krank sind; seine Krankheit sei aus großem Mitgefühl entstanden. Er erklärt auch ausführlich, wie ein „kranker“ Bodhisattva seinen Geist beherrschen solle. Hier wie in späteren Kapiteln finden wir Mañjuśrī, eine mythische Gestalt, und Vimalakīrti, eine geschichtliche Person, nebeneinander: Mythos und Geschichte von Angesicht zu Angesicht. Das wird unser Thema im fünften Kapitel sein: „Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn“.

Wie wir schon sahen, befasst sich das sechste Kapitel des Textes mit der unfassbaren Be-

freie. Mit seiner magischen Kraft schafft Vimalakīrti zweiunddreißigtausend Throne herbei, und zwar aus dem Buddha-Land des Buddha Meru-pradīpa-rāja, das in östlicher Richtung unzählige Buddha-Länder weit entfernt liegt. Alle diese Throne, die anscheinend viele Kilometer hoch sind, kommen ziemlich leicht in Vimalakīrtis Haus unter – ein magisches Kunststück, das die Relativität des Raumes demonstriert. Raum ist bloß ein Konzept, so wie auch Zeit nur ein Konzept ist. Vimalakīrti beschreibt danach noch andere magische Kunststücke, die Bodhisattvas, die in der unfassbaren Befreiung leben, vollbringen können.

Im siebten Kapitel beantwortet Vimalakīrti die Frage von Mañjuśrī, wie ein Bodhisattva alle Wesen betrachten solle, und genau zu diesem Zeitpunkt überschüttet eine Göttin, die in Vimalakīrtis Haus lebt, die ganze Versammlung mit himmlischen Blüten. Die auf den Bodhisattvas landenden Blüten berühren diese kurz und fallen zu Boden, die auf den Arhants landenden bleiben dagegen an diesen hängen. Vergeblich versucht Śāriputra, sie abzuwischen, denn Mönche dürfen keine Blumen tragen. Es entspinnt sich ein Dialog zwischen Śāriputra und der Göttin, in dem sie ihr tiefes Verständnis des Dharma beweist und die wunderbaren Eigenschaften von Vimalakīrtis Haus erklärt.

In Kapitel 8 erläutert Vimalakīrti, wie man die Eigenschaften eines Buddhas erlangt. Mañjuśrī erklärt nun seinerseits, worin die wahre Familie eines Buddhas bestehe. Beide äußern sich höchst paradox. Danach erkundigt sich einer der anwesenden Bodhisattvas nach Vimalakīrtis Familie. In Indien wollen die Menschen immer alle persönlichen Umstände wissen: wer Ihr Vater, wer Ihre Mutter ist und wo sie leben, ob Sie verheiratet sind, wie viele Kinder Sie haben und so weiter und so fort. Vimalakīrti beantwortet diese Frage mit einer Reihe schöner Strophen – eine der schönsten Passagen des ganzen Werks. Er sagt, die Mutter des Bodhisattvas sei die Vollendung der Weisheit. Die Vollendung der Weisheit bringe ihn zur Welt, pflege und nähre ihn. Der Vater sei Geschick bei der Wahl der Mittel. Seine Gattin sei die Freude, den Dharma zu hören, seine Töchter Liebe und Mitgefühl und seine Söhne Rechtchaffenheit und Wahrheit. Meditation über die Bedeutung von Leerheit sei sein Heim. Auf diese Weise fährt Vimalakīrti vierzig oder fünfzig Strophen lang fort.

Das neunte Kapitel befasst sich mit dem Thema Nicht-Zweiheit. Vimalakīrti bittet alle anwesenden Bodhisattvas, ihre Ideen über Nicht-Zweiheit zu erläutern, was sie auch tun. Anschließend fragen die Bodhisattvas Mañjuśrī, wie er Nicht-Zweiheit erkläre. Er erwidert, sie hätten alle gut gesprochen, doch seien ihre Erklärungen insofern unzureichend, dass sie selber dualistisch seien, wohingegen Nicht-Zweiheit gar nicht ausgedrückt werden könne. Diese Behauptung Mañjuśrīs ist sehr tiefgründig, aber er hat nicht das letzte Wort ... oder eigentlich doch, denn nachdem er gesprochen hat, bittet er Vimalakīrti um dessen Erläuterung von Nicht-Zweiheit – und Vimalakīrti verharrt gänzlich still. Das ist das berühmte „donnernde Schweigen“ Vimalakīrtis. Wenn wir in unserem sechsten Kapitel, „Der Weg der Nicht-Zweiheit“, zu dieser Begebenheit kommen, werden wir zumindest ein wenig zu sagen haben.

In Kapitel 10 des *Vimalakīrti-Nirdeśa* kommen wir gewissermaßen wieder auf den Boden zurück. Śāriputra macht sich Sorgen darüber, wann alle zu Mittag essen werden. Schließlich sollten Mönche nach zwölf Uhr nicht mehr essen. (Das ist eine wichtige Regel für Mönche.) Vimalakīrti weiß, was Śāriputra denkt; er kann auch Gedanken lesen. Und nun zaubert er einen schönen jungen Bodhisattva von goldener Farbe hervor und schickt ihn in ein Buddha-Land namens „mit dem Duft aller Wohlgerüche“, um Speisen zu holen. Der Bodhisattva kehrt

mit einer Schüssel duftender Ambrosia zurück, und mit ihm kommen neunzig Millionen weitere Bodhisattvas, die es alle irgendwie schaffen, sich in Vimalakīrtis Haus zu quetschen. So seltsam es anmutet, bietet die Ambrosia mehr als genug, um die gesamte Versammlung mit Essen zu versorgen. Auf eine Frage Vimalakīrtis antworten die soeben eingetroffenen Bodhisattvas, der Buddha ihres Buddha-Landes lehre den Dharma nicht mittels Lauten und Sprache. Er lehre mittels Duft. Das wird unser Thema im siebten Kapitel, „Das Mysterium menschlicher Kommunikation“, sein.

Im 11. Kapitel des Textes kehren wir in Āmrāpālīs Hain zurück, wo der Buddha all jene Schüler unterweist, die Mañjuśrī auf seinem Besuch bei Vimalakīrti nicht begleitet haben. Während er lehrt, wird der ganze Park plötzlich ganz weit und alles färbt sich in einer wunderschönen Goldtönung. Wir spüren, dass irgendetwas geschehen wird – und so ist es auch. Kaum hat der Buddha zu Ānanda gesagt, dass Vimalakīrti und Mañjuśrī mit ihrem Gefolge aus Vaiśālī kommen würden, da treffen sie schon ein. Der Buddha gibt nun eine Belehrung und erklärt, dass verschiedene Buddhas den Dharma auf unterschiedliche Weise lehren, ihre Erleuchtung und ihre spirituellen Erkenntnisse aber ein und dieselben seien. Er spricht auch ausführlich über die Befreiung, die man „das Zerstörbare und das Unzerstörbare“ nennt.

Nachdem Vimalakīrti im 12. Kapitel erläutert hat, wie er den Buddha wahrnimmt, will Śāriputra wissen, woher Vimalakīrti kommt. Die Antwort lautet, dass der große Bodhisattva aus Abhirati – „Großes Entzücken“ – kommt, dem in östlicher Richtung gelegenen Buddha-Land des Buddha Akṣobhya. Sogleich wollen nun alle dieses wunderbare Land sehen, und so bittet der Buddha Vimalakīrti, es ihnen zu zeigen, was Vimalakīrti auf magische Weise auch tut.

Im 13. Kapitel lobt Indra, der König der Götter, die Lehre von der unfassbaren Befreiung und verspricht, den Dharma zu beschützen. Der Buddha erzählt nun, wie er selbst in einer früheren Existenz den Dharma geübt habe, indem er den Lehren des damaligen Buddha Bhaiṣajya-rāja gefolgt sei. Zu seinen Lehren habe auch jene von den vier Stützen gehört: Man solle sich auf den Dharma stützen, nicht auf eine Person; auf den Sinn, nicht auf den Ausdruck; auf Lehrreden mit eindeutiger Bedeutung, nicht auf Lehrreden mit uneindeutiger Bedeutung; auf transzendentes Gewahrsein, nicht auf unterscheidendes Bewusstsein. In unserem achten Kapitel, „Kriterien des spirituellen Lebens“, werden wir auf diese vier Stützen eingehen.

Im 14. Kapitel des *Vimalakīrti-Nirdeśa* vertraut der Buddha die Lehre von der höchsten Erleuchtung dem zukünftigen Buddha Maitreya an. Maitreya verspricht, den Dharma zu schützen und zu fördern, insbesondere die vorliegende Darlegung, und er wolle sicherstellen, dass sie weit verbreitet, gelehrt, abgeschrieben, besprochen, erinnert und verstanden werde. Alle Bodhisattvas versprechen dasselbe und die vier großen Könige, die Beschützer der vier Viertel des Universums, ebenfalls. Ānanda, der an alles denkt, fragt, unter welchem Namen diese Darlegung des Dharma bekannt gemacht werden solle. Der Buddha erwidert, sie solle *Vimalakīrti-Nirdeśa* genannt werden, und unter allgemeinen Glücks- und Freudenbekundungen endet der Text. Alle sind übergelukkig, begeistert und tief verwandelt; jede und jeder ist auf dem Pfad vorangekommen, da sie diese wunderbaren Dinge vernommen haben.

2. Das Buddha-Land erbauen

Der frühen buddhistischen Kosmologie zufolge ist Raum unendlich, und in diesem unendlich weiten Raum befinden sich unendlich viele Weltsysteme mit jeweils drei Ebenen: einer Ebene sinnlichen Begehrens, einer Ebene reiner Form und einer formlosen Ebene. Eintausend solcher Weltsysteme bilden ein kleines Universum, tausend kleine Universen bilden ein mittleres und tausend von diesen ein großes Universum. Wir könnten dies fortsetzen, aber als Andeutung der allgemeinen kosmologischen Spannweite des Seienden dürfte es genügen.¹⁸

Mit etwas Glück befinden sich die in einem großen Universum lebenden Wesen – ob sie es wissen oder nicht – auch in einem Buddha-Land. Ein Buddha-Land ist der spirituelle Einflussbereich eines bestimmten Buddhas, eines ganz und vollkommen Erleuchteten, der für das spirituelle Wohlergehen aller Lebewesen in sämtlichen Weltsystemen eines solchen großen Universums oder sogar mehrerer großer Universen verantwortlich ist. Somit haben wir nicht nur unendlich viele Weltsysteme, sondern auch die Vorstellung unendlich vieler Buddhas – oder wenigstens, falls das gar zu ungeheuerlich klingt, einer Mannigfaltigkeit, sogar einer recht großen Mannigfaltigkeit von Buddhas.

Nicht alle großen Universen sind mit einem für sie verantwortlichen Buddha gesegnet. Ein Buddha ist nicht mit einem Gott zu vergleichen. Wie unsereins beginnt er als gewöhnlicher Mensch. Was ihn außergewöhnlich macht, ist seine Entschiedenheit für das spirituelle Leben. Er legt das Bodhisattva-Gelübde ab und folgt dem Bodhisattva-Pfad über Tausende und Abertausende von Leben, und dies in den Weltsystemen jenes großen Universums, für das er eines Tages spirituell verantwortlich sein wird. Während seiner Bodhisattva-Laufbahn begegnet er einer enormen Zahl von Lebewesen und hilft ihnen nach bestem Vermögen. Schließlich wird er nach vielen, vielen Leben seiner spirituellen Bemühung als Bodhisattva in seinem letzten Leben zu einem Buddha.

Die Mahāyāna-Überlieferung unterscheidet zwischen der Erkenntnissphäre eines Buddhas, die das gesamte bedingte Sein abdeckt, und seiner Einflussphäre, seinem Buddha-Land, das auf ein oder mehrere große Universen begrenzt ist. Das Wissen eines Buddhas ist unbegrenzt, denn es ist eine innere Verwirklichung, die nicht von einer bestimmten Form abhängig ist oder sich in ihr manifestiert, so subtil oder verfeinert sie auch sein mag. Seinen Einfluss auf andere Wesen aber, die sich definitionsgemäß nicht auf derselben Ebene mit ihm befinden, kann er nur durch eine bestimmte Form, ein bestimmtes Medium ausüben – und dieses Medium ist begrenzt. Ein menschlicher, geschichtlicher Buddha – in der Sprache des Mahāyāna ein *nirmāṇa-kāya* Buddha – hat einen physischen Körper und physische Sinne, und sein Einfluss teilt sich durch diese mit. Die Tatsache dass er verkörpert ist, begrenzt also seinen Einfluss.

Allerdings ist nicht immer klar, ob der Buddha, dessen Einfluss sich in den Mahāyāna-Sūtras auf so viele Welten erstreckt, ein *nirmāṇa-kāya*-Buddha (ein geschichtlicher Buddha), ein *sambhoga-kāya*-Buddha (ein archetypischer Buddha) oder vielleicht ein Buddha irgendwo zwischen den beiden ist. Klar ist aber, dass ein Buddha, dessen Wirkungsbereich sich auf sehr

¹⁸In Kloetzli, *Buddhist Cosmology*, wird die buddhistische Kosmologie des alten Indiens beschrieben. Siehe dazu auch Sangharakshita *Budhadharma*, S. 92ff oder „The Cosmic Refuge Tree and the Archetypal Guru“ in *Creative Symbols of Tantric Buddhism*.

viele Welten erstreckt, in seinem Einfluss nicht so eingeschränkt ist wie ein *nirmāṇa-kāya*-Buddha im engsten Sinne, sprich: ein menschlicher, geschichtlicher Buddha. Wie weit der Einfluss eines Buddhas aber auch reichen mag, er ist begrenzt, denn er geht von einem begrenzten Buddha aus, das heißt einem Buddha, der hinsichtlich seiner äußeren Form begrenzt ist, gleichgültig, ob diese äußere Form einer niedrigeren oder höheren Ebene angehört. Einzig der *dharmakāya* ist unbegrenzt, und darum ist die Erkenntnis eines Buddhas auch nur auf der Ebene des *dharmakāya* unbegrenzt. Wenn der Buddha kommunizieren will, wenn er Wesen beeinflussen will, muss er ein oder zwei Stufen herabkommen, um mittels seiner menschlichen oder archetypischen Persönlichkeit mit den Wesen auf jenen unteren Ebenen zu kommunizieren. Gewöhnlich heißt es, der *sambhoga-kāya* sei jener Aspekt des Buddha, der mit den Bodhisattvas kommuniziert, doch manchmal werden dem *sambhoga-kāya* zwei Ebenen zugeschrieben: Auf der einen kommuniziert der Buddha mit fortgeschrittenen Bodhisattvas, auf der anderen mit anderen Buddhas. Wenn man im Sinne einer Mannigfaltigkeit von Buddhas denkt, gibt es Unterscheidung und Begrenzung; wenn aber diese Unterscheidungen und Begrenzungen beseitigt sind, gibt es nur den *dharmakāya*.¹⁹ Auf dieser Ebene ist keine Rede mehr von Kommunikation oder Beeinflussung; es gibt nur eine nicht-duale Erkenntnis oder Intuition. In seiner höchsten, vollkommenen Erleuchtung unterscheidet sich nämlich ein Buddha nicht von einem anderen; in gewissem Sinn sind alle Buddha-Länder ein Buddha-Land.

Das Mahāyāna unterscheidet aber zwei Arten von Buddha-Ländern: reine und unreine. Ein unreines Buddha-Land ist eines, in dem es alle sechs Bereiche empfindungsfähigen Seins gibt: die Bereiche der Götter, der Menschen, der *āsuras* oder Anti-Götter, der hungrigen Geister, der gequälten Wesen und der Tiere. In einem unreinen Buddha-Land ist es schwierig, die Bedarfsdinge des Lebens – Nahrung, Kleidung und Obdach – zu erhalten. Es ist schwierig, den Dharma zu hören, und es ist schwierig, Buddhas und Bodhisattvas zu begegnen. Kurz gesagt ist es ein Ort, wo die Bedingungen für spirituelle Entwicklung sehr ungünstig sind, wo es für Lebewesen schwierig ist, sich in Richtung Erleuchtung zu entfalten. Unser Buddha-Land, in dem Buddha Śākyamuni Erleuchtung erlangte, ist – was kaum überraschen dürfte – ein unreines Buddha-Land. In den Mahāyāna-Sūtras wird es als dreckiger, unerfreulicher, gefährlicher Ort beschrieben, und Bodhisattvas, die anderen Buddha-Ländern angehören, werden gewarnt, sie sollten auf der Durchreise äußerst vorsichtig sein.

Ein reines Buddha-Land ist natürlich das genaue Gegenteil. Abgesehen von Buddhas und Bodhisattvas gibt es dort nur Götter und Menschen. Nahrung, Kleidung und Obdach erscheinen spontan, ohne dass jemand dafür arbeiten müsste. Der Klang des Dharma ertönt überall, und überall kann man Buddhas und Bodhisattvas begegnen. Die Bedingungen für spirituelle Entwicklung sind optimal. Es ist ein Land, in dem es leicht ist, dem Pfad zur Erleuchtung zu folgen. Das bekannteste Beispiel eines reines Buddha-Landes ist *Sukhāvatī*, das „glückliche Land“ oder „Land der Glückseligkeit“, das Buddha-Land von Amitābha, dem Buddha „unendlichen Lichts“. In den drei Sūtras vom reinen Land wird seine große Schönheit ausführlich beschrieben: seine funkelnden Juwelen und strahlenden Lichter, seine Lotosblumen, Musik und Wohlgerüche. Mitten in Sukhāvatī sitzt der goldene Buddha Amitābha (andernorts wird er

¹⁹Vgl. Sangharakshita, *A Survey of Buddhism*, Teil II, Kapitel 6. Dort wird die *tri-kāya*-Doktrin des Mahāyāna behandelt.

als rote Gestalt dargestellt) auf einem prächtigen Lotosthron, mit seinen beiden Haupt-Bodhisattvas Avalokiteśvara und Mahāsthāmaprāpta an seinen Seiten. Wie in anderen reinen Ländern werden die Wesen auch in Sukhāvati durch direkte oder spontane Erscheinung und nicht infolge sexueller Vereinigung geboren. Einmal erschienen, müssen sie nichts weiter tun, als die Gegenwart Amitābhas und seiner Bodhisattvas zu genießen, seiner Lehre zu lauschen und sich spirituell entsprechend weiterzuentwickeln.²⁰

Die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Buddha-Ländern ist jedoch nicht absolut. Ein Buddha vermag ein unreines Buddha-Land in ein reines Buddha-Land zu verwandeln und umgekehrt. Ein Buddha-Land zu läutern ist in der Tat gleichbedeutend damit, ein Buddha-Land zu erbauen. Natürlich kann man sich fragen, warum ein Buddha ein reines Buddha-Land überhaupt in ein unreines verwandeln sollte. Wie wir sehen werden, wenn wir das erste Kapitel des *Vimalakīrti-Nirdeśa* betrachten, lautet eine Antwort darauf, dass Menschen es sehr schwierig finden, in einem reinen Buddha-Land zu leben. Es könnte aber auch so sein, dass ein reines Buddha-Land für Menschen, die reifen müssen, spirituell weniger förderlich ist als ein unreines. Der Buddha könnte ein unreines Buddha-Land „erschaffen“, weil es für bestimmte Menschen besser geeignet ist.

Die Frage wie auch die Antworten beruhen auf der Annahme, dass ein Buddha buchstäblich ein reines oder unreines Buddha-Land erschafft. Wie wir sehen werden, ist das nicht die ganze Wahrheit. Wenn man aber denkt, der Buddha würde ein reines Buddha-Land in ein unreines verwandeln, dann kann es sich dabei nur um ein geschickt gewähltes Mittel zum Wohl jener Wesen handeln, die aus dem einen oder anderen Grund unfähig sind, aus einem völlig reinen Buddha-Land Nutzen zu ziehen. Zugleich aber heißt es – und dies ist ein weiterer Punkt, der im Anfangskapitel unseres Textes auf dramatische Weise demonstriert wird –, dass letztendlich alle Buddha-Länder rein sind. Die Buddhas erfahren sie als rein, auch wenn gewöhnliche Wesen dies nicht tun. Ein Bodhisattva vermag überdies ein reines Buddha-Land inmitten eines unreinen Buddha-Landes zu bauen. Vimalakīrtis Haus, wie es im siebten Kapitel des *Vimalakīrti-Nirdeśa* beschrieben wird, ist ein reines Buddha-Land solcher Art.

Ein Buddha-Land wird auch „Buddha-Feld“ (Sanskrit *buddha-kṣetra*) genannt. Ein Feld ist natürlich etwas, in das Samen gelegt werden, die dann wachsen. Das legt nahe, dass die Lebewesen, die Bewohner des *kṣetra* so etwas wie zu hegende Pflanzen sind und der Buddha ein großer kosmischer Gärtner. Tatsächlich beschreiben die Mahāyāna-Texte die Buddhas und Bodhisattvas wiederholt als Wesen, die andere „zur Reife bringen“, indem sie ihnen allmählich, Schritt für Schritt, zur spirituellen Vervollkommnung verhelfen.

Diese Art von Bildern gibt es schon in der Frühgeschichte des Buddhismus. Kurz nach

²⁰Deutsche Übersetzungen der drei Sukhāvati-Sūtras: *Das Kleine Sukhāvati-vyuha Sūtra*, s. <https://amitabhaforum.beepworld.de/amitabha-sutra.htm> (geprüft am 1.8.2020); *Sūtra des unermesslichen Lebens* (so genanntes "Großes Sūtra"): http://www.jodoshinshu.de/d_texte.html#sutren (geprüft am 1.8.2020); *Amitayur-Dhyāna-Sūtra* (bisher anscheinend nicht übersetzt).

Eine gut lesbare Einführung in die Sukhāvati-Sūtras bietet Volker Zotz, *Der Buddha im Reinen Land. Shin-Buddhismus in Japan*. München: Diederichs Verlag 1991. Sangharakshita gibt einen Überblick über die Literatur der Sūtras vom Reinen Land in *Das Buddhawort. Das Schatzhaus der „heiligen Schriften“ des Buddhismus – eine Einführung in die kanonische Literatur*, Bern/München/Wien: O. W. Barth Verlag 1992. Außerdem bespricht er die Gedankenwelt der japanischen Form des Buddhismus des Reinen Landes (*Jōdo Shinshū*) in *A Survey of Buddhism*, Teil III, Kapitel. Siehe außerdem auch Ratnaguna und Śraddhāpa, *Great Faith, Great Wisdom*. Cambridge: Windhorse Publications 2016.

seiner Erleuchtung sah „unser“ Buddha Śākyamuni in einer Vision alle Menschen wie Lotosblumen in verschiedenen Entwicklungsstadien: manche tief im Schlamm versunken, andere, die gerade daraus hervorkamen; einige noch Knospen, andere halboffene Blüten und wieder andere fast ganz geöffnet.²¹ Ähnlich wird der Buddha im *Lotos-Sūtra* mit der Sonne verglichen, die auf alle Wesen gleichermaßen scheint, und der Dharma, seine Lehre, mit dem Regen. Lebewesen sind Teil der Natur wie Bäume, Sträucher und andere Pflanzen; wenn es regnet und die Sonne scheint, wachsen und gedeihen sie auf je eigene Weise.²² Die Vorstellung vom Buddha-Land oder Buddha-Feld verwendet ähnliche gärtnerische Bilder.

Die Errichtung und Läuterung des Buddha-Landes bildet das Hauptthema des ersten Kapitels im *Vimalakīrti-Nirdeśa*. Es beginnt, wie wir schon sahen, in Āmrāpālīs Hain, dem Park, den die vormalige Kurtisane gegen Ende ihres Lebens dem Buddha und seinen Schülern gestiftet hatte. Der Text berichtet, der Buddha weile dort mit einer großen Versammlung von Schülerinnen und Schülern. Unter ihnen befinden sich achttausend Mönche – alle in ihren gelben Gewändern, kahl rasiert und vermutlich mit Bettelschalen. Sie sind Arhants, das heißt, sie haben Erleuchtung „in individuell-eigener Sache“ erlangt. Die traditionelle buddhistische Kunst stellt den Arahant normalerweise als runzligen, altersgebeugten Greis dar, manchmal auch mit einem Stab. Darüber hinaus sehen wir zweiunddreißigtausend Bodhisattvas, die im Gegensatz zu den Arhants traditionell als schöne, sechzehnjährige Prinzen dargestellt werden. Mehr als fünfzig dieser Bodhisattvas – darunter Mañjuśrī und Maitreya – werden namentlich genannt.

Überdies gibt es viele Tausend Götter („*brahmrājas* und *śikhis*“ nebst „zwölf-tausend *devendras*“) und mythologische Wesen und Bestien verschiedener Art („die mächtigen Götter der *devas* und *nāgas*, die Götter der *yakṣas*, der *gandharvas*, der *asuras*, der *garuḍas*, der *kiṃnaras*, der *mahoragas* und andere“) sowie gewöhnliche Mönche, Nonnen, weibliche und männliche Laien. Und wir lesen:

So von dieser Versammlung unzähliger Hunderttausender umgeben, lehrte der Buddha den Dharma. Wie Sumeru, der König der Berge über das Meer hinausragt, so saß er stolz auf dem mit vielen Edelsteinen geschmückten Löwenthron, hoch über allen, die da versammelt waren.²³

Das also ist die wunderbare, außerordentliche Kulisse des ganzen Werks: Inmitten dieser fantastischen Versammlung will der Buddha gerade ansetzen, den Dharma zu lehren. Doch bevor er noch beginnen kann, wird er durch die Ankunft des Bodhisattvas Ratnākara (oder auch

²¹Siehe Abschnitt 21 des *Ariyapariyesanā Sutta*, Majjhima-Nikāya (MN i.169; MN 26); vgl. Abschnitt „Erwachen“ in <https://suttacentral.net/mn26/de/mettiko> (geprüft am 1.8.2020).

²²Vgl. *Lotos-Sūtra: das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*. Vollständige Übersetzung nach dem chines. Text von Kumārajīva ins Dt. übers. und eingeleitet von Margareta von Borsig, Freiburg/Br., Basel, Wien: Herder 2013, S. 143 ff. Sangharakshita bespricht dieses Gleichnis im fünften Kapitel von *The Drama of Cosmic Enlightenment*. Glasgow: Windhorse Publications 1993 (*Complete Works*, Bd. 16; eine vorläufige Übersetzung ist auch auf triratna-buddhismus.de abrufbar).

²³*Vimalakīrti. Das Sūtra von der unvorstellbaren Befreiung*, S. 60. – A. d. Ü.: In seinem Kommentar bezog Sangharakshita sich vor allem auf Robert Thurmans englische Übersetzung des *Vimalakīrti-Nirdeśa*, gelegentlich auch auf die englische Fassung der französischen Übersetzung von Étienne Lamotte. Sofern die Stimmigkeit zwischen Text und Kommentar erhalten bleibt, zitieren wir aus Drägers deutscher Version, andernfalls aus Thurman. In den Fußnoten nennen wir die direkte Quelle jeweils an erster Stelle, gefolgt von der Vergleichsstelle im Paralleltext. Für das hier gegebene Zitat: Dräger, S. 60; Thurman, S. 12.

Ratnakūṭa²⁴) unterbrochen, der in Begleitung von nicht weniger als fünfhundert Licchavi-Jünglingen aus dem nahe gelegenen Vaiśālī kommt. (Vaiśālī war die Hauptstadt des Stammesgebiets der Licchavier). Jeder dieser Jünglinge hält einen aus den sieben kostbaren Substanzen gefertigten Schirm. Die in Mahāyāna-Sūtras vorkommenden Dinge sind oft aus diesen sieben Kostbarkeiten hergestellt, gewöhnlich Gold, Silber, Perlmutter, Saphir, Rubin, Smaragd und Diamant (die Liste variiert geringfügig).

Kaum angekommen, grüßen die Jugendlichen den Buddha und umwandeln ihn sieben Mal, während sie weiter ihre kostbaren Schirme tragen. Sie halten den Buddha stets zu ihrer Rechten, denn das ist eine in buddhistischen Texten oft erwähnte altindische Art, Respekt auszudrücken. Nachdem sie so den Buddha umwandelt haben, bieten sie ihm ihre Schirme dar, und mit seiner magischen Kraft verwandelt er die fünfhundert Schirme in einen einzigen kostbaren Baldachin von solcher Spannweite, dass er die gesamte Galaxie der Milliarden Welten bedeckt. Wie der Text sagt, spiegelt sich alles in der Milliardenwelt-Galaxie Befindliche im Inneren dieses Baldachins wider, so dass alle Anwesenden hineinblicken können und unendlich viele Sonnen, Monde und Sterne, unendlich viele Himmelswelten und Sumeru-Berge, unendlich viele Meere und Flüsse, Dörfer, Städte und Menschen sehen – sowie unendlich viele Buddhas, die den Dharma lehren. Der Widerhall der Stimmen all dieser lehrenden Buddhas ist deutlich im Inneren des Baldachins vernehmbar. Natürlich ist die Versammlung angesichts dieser außerordentlichen Vision erstaunt und entzückt, und alle verbeugen sich vor dem Buddha.

Ohne nahelegen zu wollen, man müsste versuchen, dieses Geschehen Punkt für Punkt zu deuten, können wir doch ein paar Hinweise in dieser Richtung geben. Die fünfhundert emporgehaltenen Schirme, die so farbenfroh strahlen, stehen gewiss für die spirituellen Bestrebungen der fünfhundert Licchavi-Jünglinge – zumal für ihren Drang oder ihr Streben nach höchster vollkommener Erleuchtung zum Wohl aller Wesen. Mit anderen Worten, die Schirme stehen für das entstandene *bodhicitta*.

Es sind fünfhundert Jugendliche und entsprechend fünfhundert Schirme. Man könnte meinen, demgemäß müsse es fünfhundert *bodhicittas* geben. Doch die Tatsache, dass all die Schirme dem Buddha dargeboten werden, zeigt, dass die spirituellen Bestrebungen der jungen Leute allesamt ein und dasselbe Ziel haben: höchste vollkommene Erleuchtung, wie sie der Buddha, so wie er da sitzt, verkörpert. Dieses gemeinsame Streben wirkt als eine vereinende Kraft. Es bedeutet, dass ihre Bestrebungen dazu tendieren, sich einander anzunähern und sogar sich zu vereinen, zu einem einzigen Bestreben werden. Darum verwandelt der Buddha die Schirme in einen einzigen Baldachin.

Was aber ist dieses eine Bestreben? Wofür steht der große Baldachin? Solange wir den Ausdruck nicht allzu buchstäblich nehmen, sondern eher poetisch statt dogmatisch, können wir sagen, der Baldachin symbolisiere etwas, was wir „kosmisches *bodhicitta*“ nennen könnten. Und genauso, wie sich die gesamte Milliardenwelt-Galaxie im Baldachin spiegelt, ist das kosmische *bodhicitta* sich der Nöte aller Lebewesen bewusst und antwortet darauf. Es ist nicht kollektiv, und doch ist es auch nicht im üblichen Sinn individuell. Es gehört zu einer

²⁴A. d. Ü.: Thurmans Übersetzung gibt den Namen dieses Bodhisattvas als Ratnākara an, Träger als Ratnakūṭa. Wir folgen hier – und auch bei anderen Namen – der Übersetzung von Thurman, nennen aber beim ersten Auftreten der jeweiligen Person auch den bei Dräger angegebenen Namen.

mysteriösen Kategorie, für die wir noch kein Wort haben, eine Kategorie, die auch den Ausdruck „spirituelle Gemeinschaft“ einschließt. Das ist die mögliche Bedeutung dieses Geschehens auf einem sehr hohem Niveau. Aber wir können es auch in alltäglicher Sprache erklären. Es könnte anzeigen, dass unsere spirituellen Bestrebungen, soweit sie ein gemeinsames Ziel haben, vereint sein werden; und in dem Grad, wie sie vereint sind, werden sie eine Kraft für das Gute in der Welt sein.

Nach der Darbietung der Schirme lobt der Bodhisattva Ratnākara den Buddha mit einer Reihe schöner Verse, einer *stuti*, einem „Loblied“; vielleicht könnte man auch von einer „Hymne“ sprechen. Sie ist überaus froh und hingebungsvoll, voller Bewunderung und Ehrfurcht für den Buddha, zugleich aber – und das ist eins der außergewöhnlichen Merkmale solcher Mahāyāna-Hymnen, in der Tat des Mahāyāna allgemein – von tiefgründigem philosophischen Gehalt. Sie beginnt folgendermaßen:

Verehrung dir, dessen Augen rein sind,
weit und groß wie blaue Lotosblumen,
dessen Herz rein und besinnlich,
in Beschauung versunken ist,
dessen verdienstvolle reine Taten unermesslich an Zahl sind
und der alle Wesen zur vollendeten Persönlichkeit führt.
Vor dir, großer Buddha, verneigen wir uns und fallen nieder.²⁵

Später gibt es eine Strophe, die das philosophische Paradox im Kern des Sūtras zusammenfasst. Ratnākara sagt:

Nach deiner Lehre haben die Dinge weder Sein noch Nicht-Sein.
Nur auf Grund des Abhängigen Entstehens treten sie in Erscheinung.
Weder gibt es ein Ich noch eine Tat (die daraus entspringt),
noch ein Erleiden der Tat,
und doch bleiben die Folgen der guten und schlechten Taten.²⁶

Am Ende dieser Hymne stellt Ratnākara dem Buddha im Namen der fünfhundert Licchavijünglinge, die ihn begleiten, eine Frage. Nachdem sie das Bodhisattva-Gelübde abgelegt haben, wünschen sie, der Buddha möge ihnen die Läuterung des Buddha-Feldes der Bodhisattvas erklären. Mit anderen Worten: Ratnākara möchte wissen, und auch sie wollen wissen, wie man ein Buddha-Land erbaut.

Der Buddha ist hocheifrig über diese Frage und antwortet ausführlich. Zunächst sagt er:

Edle Söhne, ein Buddha-Feld von Bodhisattvas ist ein Feld von Lebewesen.
Warum? Ein Bodhisattva umfasst ein Buddha-Feld in eben dem Grad, in dem er die Entwicklung von Lebewesen veranlasst. Er umfasst ein Buddha-Feld in dem Grad, wie Lebewesen geschult werden. Er umfasst ein Buddha-Feld in demselben Grad, wie Lebewesen durch ihren Eintritt in ein Buddha-Feld in die Buddha-Erkenntnis eingeführt werden. Er umfasst ein Buddha-Feld in demselben Grad, wie Lebewesen durch den Eintritt in dieses Buddha-Feld ihre heiligen spirituellen Vermögen steigern. Warum? Edler Sohn, ein Buddha-Feld von Bodhisattvas

²⁵Dräger, S. 61; Thurman, S. 13.

²⁶Dräger, S. 62; Thurman, S. 13.

entspringt den Zielen der Lebewesen.

Wollte man beispielsweise, Ratnākara, im leeren Raum bauen, dann könnte man trotz der Tatsache beginnen, dass es nicht möglich ist, irgendetwas im leeren Raum zu bauen oder zu verschönern. Sollte nun ein Bodhisattva, der durchaus weiß, dass alle Dinge wie leerer Raum sind, ein Buddha-Feld erbauen wollen, um Lebewesen in ihrer Entwicklung zu fördern, dann könnte er trotz der Tatsache beginnen, dass es nicht möglich ist, ein Buddha-Feld im leeren Raum zu erbauen oder zu verschönern.²⁷

Des Weiteren sagt er, das Buddha-Feld eines Bodhisattvas sei ein Feld positiven Denkens, ein Feld großer Entschlossenheit, ein Feld tugendhaften Einsatzes, ein Feld der sechs Vollkommenheiten, ein Feld der vier Unermesslichen, ein Feld der siebenunddreißig Hilfsmittel zur Erleuchtung, ein Feld der zehn Vorsätze und so weiter. Er endet mit folgenden Worten über einen Bodhisattva:

Wenn Herz und Geist des Bodhisattvas offen und aufrichtig sind, so wird er aus einem solchen Herzen und Geist heraus handeln, und wenn er aus einem solchen Herzen und Geist heraus handelt, so wird er tiefgründige Erkenntnis erlangen und wenn er tiefgründige Erkenntnis erlangt, so wird der Wille gemeistert. Mit diesem so geschulten Willen wird er nach der reinen Lehre handeln. Und wenn er die Verdienste dieser Handlungen den Wesen widmet, dann weiß er, wie die Befreiungsmittel auszuwählen sind. Mit diesen geschickt ausgewählten Mitteln kann er die Wesen zur Erleuchtung führen und indem er das tut, wird das Buddha-Land rein, und indem das Buddha-Land rein wird, werden seine Dharma-Belehrungen rein, und indem die Dharma-Belehrungen rein werden, wird die Weisheit rein, und indem seine Weisheit rein wird, werden sein Herz und sein Geist rein, und indem Herz und Geist rein werden, werden alle Tugenden rein.²⁸

An diesem Punkt wird Śāriputra, einer der Hauptschüler des Buddha, der sich in der Versammlung befindet, von einem Gedanken beunruhigt. Warum ist das Buddha-Feld des Buddha so unrein? Er fragt sich sogar, ob das daran liege, dass der Geist des Buddha unrein war, als er es erschuf. Der Buddha liest seine Gedanken und sagt, dass, so wie die Blinden Sonne und Mond nicht sehen können, so hell sie auch scheinen, manche Wesen aufgrund ihrer „spirituellen Blindheit“, ihrer Verblendung, die Pracht seines Buddha-Landes nicht sehen können. Das Buddha-Land sei rein, doch Śāriputra könne das nicht sehen.

Der große Gott Śikhin²⁹ mischt sich nun in das Gespräch ein und behauptet, er sehe, wie das Buddha-Land in seiner Pracht den höchsten himmlischen Bereichen gleichwertig sei. Śāriputra erwidert:

Wie ich diese Welt sehe, so ist sie voll von Hügeln, Höhlen, Dornen, Kieselsteinen, Felsen, Bergen und Schmutz.

Śikhin entgegnet:

²⁷Thurman, 15-16; Dräger, S. 65.

²⁸Dräger, S. 68.; Thurman, S. 17f. Thurman übersetzt *upāya-kausalya* als „Befreiungstechnik“. Es geht dabei um das Geschick bei der Wahl der Mittel, die zur Befreiung verhelfen.

²⁹In Drägers Übersetzung „der Brahma-König Gaṭilabrahma“ (S. 69).

Es gibt viele Unebenheiten in deinem Herzen. Weil die Weisheit des Buddha in dir noch nicht verkörpert ist, deshalb siehst du die Welt unrein.

Gleichsam um die Sache zu erledigen, berührt der Buddha die Erde mit seinem großen Zeh, und daraufhin wird das ganze Universum als eine Masse funkelnder Juwelen sichtbar und alle in der Versammlung, einschließlich Śāriputra, nehmen sich als auf Juwelen-Lotosthronen sitzend wahr.³⁰

Der Buddha erklärt Śāriputra, sein Buddha-Feld sei immer so rein, wie es jetzt erscheine und

nur um spirituell noch unentwickelte Wesen zur Reife zu bringen, zeige ich diese schlechte, von allen Übeln durchsetzte Welt.³¹

Und er fügt hinzu:

Lebewesen, die im selben Buddha-Feld geboren wurden, sehen die Pracht der Tugenden der Buddha-Felder der Buddhas entsprechend dem Grad ihrer eigenen Reinheit.³²

Diese beiden Behauptungen sind natürlich widersprüchlich. Sehen Menschen die Reinheit oder Unreinheit eines Buddha-Feldes, weil der Buddha es so erscheinen lässt oder aufgrund ihres eigenen Grades von Reinheit? Der Text will uns beides glauben machen. In gewisser Weise zieht sich dieser Widerspruch durch diese spezielle Form des Mahāyāna. Im ersten Fall scheint das Buddha-Feld objektiv unrein zu sein, und es gibt anscheinend keine Abweichung zwischen den Wahrnehmungen seiner unterschiedlichen Bewohner. Soweit es als etwas Geschaffenes real ist, ist es wirklich ein unreines Land. Würde es eindeutig zutreffen, dass das reine Land aus der Wahrnehmung seiner Bewohner besteht, dann wäre damit angedeutet, der Buddha erschaffe die Wahrnehmung anderer Wesen. Doch das tut er nicht. Würde er es tun, dann wäre ihnen alle Freiheit und spirituelle Autonomie genommen, wohingegen die zweite Behauptung andeutet, dass sie ihre eigene Wahrnehmung haben, die nicht vom Buddha geschaffen worden ist.

Es ist eine Art Koan, und das vielleicht mit Absicht. Wir sollten nicht versuchen, den Widerspruch weg zu erklären, sondern uns ihm stellen und zugeben, dass es da einen Widerspruch gibt. Wir sollten darüber nachdenken und aus beiden Perspektiven über ihn meditieren und herausfinden, ob diese Meditation zu einem Einsichtsblitz führt, der es uns ermöglicht, die Gegensätze zu versöhnen und uns über den Widerspruch zu erheben. Es mag ziemlich unbefriedigend sein, die Frage nicht beantworten zu können. Aber im Grunde ist es zutiefst befriedigend, in einem Mahāyāna-Text einen echten Widerspruch zu finden, einen Widerspruch, der nicht einfach durch Nachschlagen von ein oder zwei Worten im *Buddhist Hybrid Sanskrit*-Wörterbuch aufgelöst werden kann, sondern über den man meditieren muss.

Nachdem der Buddha die Reinheit des scheinbar „unreinen“ Buddha-Feldes demonstriert

³⁰Vgl. dies mit der Antwort Naropas auf Marpa, als dieser ihm all sein Gold in Form eines Mandala-Opfers anbieten will. Naropa weist es mit den Worten zurück: „Ich brauche das nicht; hier ist alles Gold“, und damit, indem er den Boden mit seinem großen Zeh berührte, wurde alles zu Gold. S. Herbert V. Guenther, *The Life and Teachings of Naropa*. Oxford: Oxford University Press 1963., S. 105

³¹Dräger, S. 69, geringfügig verändert; Thurman, S. 19.

³²Thurman, S. 19; Dräger, S. 70.

hat, bringt er es in seinen „Normalzustand“ zurück. Infolge dieses Geschehens hat sich die spirituelle Schau einer großen Zahl von Lebewesen geläutert, und sie erreichen unterschiedliche Grade von Verwirklichung. Damit endet das erste Kapitel.

Möglicherweise war dieses Kapitel ursprünglich ein kurzes, eigenständiges Werk, das irgendwann in den *Vimalakīrti-Nirdeśa* aufgenommen wurde. Von Ratnākara hören wir nichts weiter, und Vimalakīrti tritt erst am Anfang des nächsten Kapitels auf. Wie dem auch sei, das Kapitel dient zweifellos als angemessener Prolog zum Hauptteil des Textes und bereitet mit Poesie und wunderbaren Bildern sowie mit Elementen von Magie und Hingabe die Bühne vor.³³

Es bildet auch den Hintergrund für das Thema des Buddha-Landes, mit dem wir uns nun eingehender befassen werden. Wir haben schon gesehen, was ein Buddha-Land in der überlieferten indisch-buddhistischen Kosmologie ist, und dabei stellten wir fest, dass ein Buddha-Land nicht einfach erscheint. Es wird ins Sein gebracht – sogar erbaut –, und zwar vom Bodhisattva, der im Lauf seiner eigenen spirituellen Entwicklung die ideale Umgebung schafft, um ein spirituelles Leben zu führen. Ein Bodhisattva „läutert“ das Buddha-Land, wie es im Text heißt. Natürlich kann ein Buddha ebenfalls ein reines Land erschaffen, doch gewöhnlich tut dies ein Bodhisattva, und zwar in Erfüllung seines Gelübdes, höchste vollkommene Erleuchtung zum Wohl aller Lebewesen zu erlangen.

Ich habe bisher vom Bodhisattva in der Einzahl und in männlicher Form gesprochen, doch der Text legt an mehreren Stellen nahe, dass es Bodhisattvas, in Mehrzahl, sind, die das Buddha-Land läutern. Warum? Kann ein oder eine Bodhisattva es nicht alleine schaffen, ein Buddha-Land zu erbauen? Nun, dem Mahāyāna zufolge sind fortgeschrittene Bodhisattvas, auch wenn sie ganz auf sich selbst gestellt sind, durchaus fähig, das Buddha-Land zu läutern oder zu erbauen, nicht anders als Zauberer, die aus eigener Kraft magische Elefanten erschaffen können. Wozu wäre das aber gut? Sie könnten wohl ein Buddha-Land erschaffen und den Menschen einen Schimmer davon geben. Vielleicht könnten sie die Menschen sogar eine Zeitlang darin halten. Das wird ihnen aber nicht unbegrenzt gelingen – nicht einmal wenn sie Bodhisattvas sind. Und es gelingt deshalb nicht, weil die Menschen nicht mitmachen und nicht für alle Zeiten, ja nicht einmal sehr lange, dort bleiben wollen, denn sie fühlen sich dort nicht zuhause. Sie sind dazu nicht bereit.

Eine kleine indische Geschichte veranschaulicht diesen Punkt. Sie holt uns vielleicht etwas auf den Boden zurück, aber das macht nichts. Sie handelt von einer Fischhändlerin, die in einem kleinen Dorf am Ufer eines großen indischen Stroms lebte. Allwöchentlich brachte sie ihre Fische in einem großen Korb zum Markt. Einmal dauerte es aus irgendeinem Grund ziemlich lange, bis sie die Fische verkauft hatte. Statt sich spätabends auf den Rückweg ins Dorf zu machen, entschloss sie sich, lieber in der Stadt zu bleiben. Glücklicherweise war ein Blumenladen noch geöffnet, der Besitzer hatte Mitleid und erlaubte ihr, dort zu übernachten. Anders als im Westen verkauft man in indischen Blumenläden nicht Sträuße geschnittener Blumen, sondern süß duftende Girlanden und kleine Büschel hocharomatischer Blüten, die Frauen sich ins Haar stecken. Die Fischhändlerin legte sich nun zwischen all diesen süß duftenden Blumen nieder. Doch immer wieder drehte und wälzte sie sich von einer auf die ande-

³³In *Das Buddhawort* (S. 210ff) bespricht Sangharakshita die Verbindung zwischen diesem Kapitel und dem Rest des *Vimalakīrti-Nirdeśa*.

re Seite und konnte nicht einschlafen. Sie konnte den Geruch der Blumen nicht ertragen – er war so süß, so betörend schön. Schließlich nahm sie ihren alten Fischkorb, der natürlich stark nach Fisch roch, und stellte ihn neben sich, direkt vor die Nase. Nun endlich konnte sie tief und fest schlafen.

Wir mögen über die missliche Lage der Fischhändlerin lächeln, befinden uns aber in einer ganz ähnlichen Lage. Ihr war es unter all den süß duften Blumen des Ladens unbehaglich, und wir würden uns im reinen Land ebenso unwohl fühlen. Einen kurzen Aufenthalt dort könnten wir wohl verkraften, vielleicht auch ein Wochenende, doch schließlich würden wir etwas wie den alten stinkenden Fischkorb ins reine Land mitbringen wollen. Wir würden eine körperliche oder geistige Ablenkung hineinbringen wollen, vielleicht unseren Fernseher, das Motorrad oder die Plattensammlung, vielleicht auch unseren Liebhaber oder unsere Büroakten. Dann erst würden wir uns dort wohl und wie zu Hause fühlen. Das reine Land wäre dann natürlich kein reines Land mehr.

Ein Bodhisattva kann also niemanden gegen dessen Willen im reinen Land festhalten. Das wäre ohnehin ein Widerspruch in sich, denn das spirituelle Leben ist im Grunde ein autonomes, ein freies, ein emanzipiertes Leben. Was sollen Bodhisattvas also tun? Sie können ein Buddha-Land nicht mit magischer Kraft erschaffen und dann die Menschen dort festhalten, zumindest nicht auf lange Sicht. Sie würden sich dort bald unwohl fühlen, und dann wäre es vorbei mit dem Buddha-Land.

Die Antwort lautet: Das Buddha-Land muss ein gemeinsames Werk sein. Es muss von mehr Menschen, Bodhisattvas und angehenden Bodhisattvas, gemeinsam erschaffen werden. Eine oder einer von ihnen mag weiter fortgeschritten sein als die übrigen, mag eine größere Vision haben und vielleicht auch eher Erleuchtung erlangen als die anderen und ihnen dann helfen, den letzten Schritt zu gehen. Doch alle müssen vom selben Ideal begeistert sein, dem Ideal höchster und vollkommener Erleuchtung zum Wohl aller Wesen. Darum folgen sie alle dem Bodhisattva-Pfad, und sie folgen ihm in Tausenden Lebzeiten, alle miteinander. Das ist eine wahrlich wunderbare Vorstellung: Die ganze spirituelle Gemeinschaft wird als spirituelle Gemeinschaft wiedergeboren; ein Leben nach dem anderen lebt und arbeitet sie zusammen und hilft einander, bis das Buddha-Land entstanden ist.

Ein Abbild dieser Idee findet sich in den Jātaka-Geschichten, in denen die Schüler des Buddha – Ānanda, Yaśodharā, Sāriputta, Mahākassapa und sogar Devadatta – anscheinend schon in vielen früheren Existenzen mit ihm verbunden waren. Auf einer weltlicheren Ebene erzählt ein bemerkenswertes Buch, das vor einigen Jahren in England veröffentlicht wurde, die Geschichte einer Gruppe von Katharern, die im 13. Jahrhundert in Südfrankreich lebten. Dem Bericht zufolge wurden sie während der Napoleonischen Kriege wiedergeboren und dann erneut in unserem Jahrhundert in Cornwall. In all diesen Leben waren sie in persönlicher Verbindung miteinander und versuchten, einander in ihrer Entwicklung zu helfen.³⁴

Aber warum erbauen Bodhisattvas ein Buddha-Land? Man könnte diese Frage leicht im Sinn der Überlieferung beantworten und sagen, Bodhisattvas wollen anderen helfen, indem sie ihnen ein ideales Umfeld für ihre spirituelle Entwicklung bieten. Das ist durchaus richtig, wirft aber nur eine weitere Frage auf. Warum sollten Bodhisattvas sich überhaupt um andere

³⁴Arthur Guirdham, *The Great Heresy*. Jersey: Neville Spearman 1977. Eine Besprechung des Buchs findet sich in Sangharakshita, *Alternative Traditions*. Glasgow: Windhorse Publications, S. 16-22 (*Complete Works*, Bd. 13).

kümmern?

Um das zu beantworten, müssen wir etwas tiefer schauen. Soll man sich seiner eigenen Befreiung widmen oder soll man anderen helfen? Diese Frage ist für das spirituelle Leben entscheidend. Im Rahmen des Buddhismus läuft sie auf die Frage hinaus, ob wir dem Arhant-Ideal oder dem Bodhistattva-Ideal folgen sollen, wobei wir uns diese beiden Ideale hier in ihren extremen, sogar einander ausschließenden Formen vorstellen.

In seiner Extremform besteht das Arhant-Ideal darin, dass man nur für sich Befreiung erlangt, ohne sich besonders um andere Menschen zu kümmern. Das Bodhistattva-Ideal dagegen bedeutet, anderen zu helfen frei zu werden, ohne sich sonderlich um sich selbst zu sorgen. Die beiden Ideale sind aber weniger gegensätzlich als sie scheinen. Tatsächlich kann man sie nicht wirklich voneinander trennen. Es ist nicht möglich, sich selbst zu helfen, ohne anderen zu helfen, und man kann anderen nicht wirklich helfen, ohne sich selbst zu helfen.

Wir sind soziale Wesen. (Ich werde nicht sagen, dass wir „*grundsätzlich soziale Wesen*“ sind, denn man könnte das dahingehend missverstehen, dass wir ein „soziales Leben“ führen *müssen*.) Langfristig können wir uns nicht von anderen Menschen abtrennen, obwohl wir durchaus aus dem physischen Kontakt mit ihnen gehen können. Wir beeinflussen andere, und andere beeinflussen uns. Wenn Sie selbst emotionale Positivität, Vorstellungsvermögen und Einsicht entwickeln, dann wirkt sich das auch auf andere aus, und wenn Sie für andere arbeiten, ihnen geben, sich für sie aufopfern, dann wirkt sich das auch auf Sie aus.

Wir können also nicht wirklich Selbsthilfe von der Hilfe für andere trennen, und dies ganz bestimmt nicht im spirituellen Bereich. Das Arhant-Ideal und das Bodhistattva-Ideal sind untrennbar. Zu ihrem logischen Schluss geführt, schließt jedes das andere ein. Bodhisattvas bauen ein Buddha-Land, weil sie keine Alternative haben. Wenn Sie sich spirituell entwickeln wollen, müssen Sie sich in freier Verbindung mit anderen entwickeln. William Blake sagt: „Einander jeden Fehler verzeihen, das ist das Tor zum Paradies.“³⁵ Oder weniger poetisch können wir sagen: „Gegenseitige Hilfe beim Führen eines spirituellen Lebens ist das Fundament eines Buddha-Landes.“

Und was benutzen die Bodhisattvas, um ein Buddha-Land zu bauen? Der Buddha beantwortet diese Frage in seiner Erwiderung auf Ratnākara: „Ein Buddha-Feld von Bodhisattvas ist ein Feld der Lebewesen.“ Mit anderen Worten, ein Buddha-Land wird mit Lebewesen gebaut, das heißt mit Wesen, die sich weiter entwickeln wollen. In seinem „Lied der Meditation“ sagt Hakuin: „Außerhalb der Lebewesen gibt es keinen Buddha.“³⁶ Also, ohne Lebewesen kein Buddha-Land. Wenn man ein Buddha-Land bauen will, braucht man Menschen. In gewissem Sinn sind Menschen alles, was nötig ist. Es spielt keine Rolle, ob es keine Gebäude oder kein Geld gibt. Wenn es Menschen gibt, ist alles Nötige vorhanden. Und wenn es keine Menschen gibt, hat man nichts.

Das gilt nicht nur für die Schaffung eines Buddha-Landes, sondern auf allen Ebenen des

³⁵Aus dem Prolog zu „For the Sexes: The Gates of Paradise“. In: William Blake, *Complete Writings*. Oxford: Oxford University Press 1966, S. 761.

³⁶Zitiert aus Tanahashi, K., *Der Zen-Meister Hakuin Ekaku*. Aus dem Japanischen und Englischen übersetzt und herausgegeben von Franziska Ehmcke. DuMont Buchverlag, Köln 1989, S. 149. – A. d. Ü.: Hakuin (1686-1769) war einer der bedeutendsten japanischen Zenmeister. Die modernen Schulen des Rinzai-Zen, den er erneuerte und reformierte, gehen auf ihn zurück.

spirituellen Lebens. Wenn man eine spirituelle Gemeinschaft oder eine spirituelle Bewegung haben will, braucht es Menschen. Wenn man eine Gruppenklausur durchführen oder einen Vortrag über Buddhismus halten will, braucht es Menschen. Es genügt nicht, den Veranstaltungsort zu haben, es genügt nicht, Lehrende oder Vortragende zu haben. Man braucht Menschen, Menschen, die sich zu wahren Individuen entwickeln, spirituell wachsen wollen.

Indes dürfen wir diese bildhafte Ausdrucksweise nicht zu wörtlich nehmen. Bodhisattvas sind keine spirituellen Maurer, die die Menschen mit dem Zement des Mitgefühls sauber in Position bringen. Menschen sind nicht passiv, keine träge Masse, keine Dinge. Bodhisattvas können ein Buddha-Land nur in Zusammenarbeit mit Menschen bauen, und Zusammenarbeit heißt Kommunikation. Bodhisattvas bauen ein Buddha-Land keineswegs buchstäblich aus anderen Menschen. Indem „andere Menschen“ helfen ein Buddha-Land zu erbauen, machen sie die ersten Schritte auf dem Bodhisattva-Pfad.

Die Frage, wie Bodhisattvas ein Buddha-Land erbauen, beantwortet der Buddha auch, indem er sagt, das Buddha-Feld eines Bodhisattvas sei ein Feld positiven Denkens, großer Entschlossenheit, ein Feld tugendhaften Einsatzes, ein Feld der sechs Vollkommenheiten, ein Feld der vier Unermesslichen (Freundlichkeit, Mitgefühl, Freude und Gleichmut), ein Feld der zehn Vorsätze und so weiter. Bodhisattvas erbauen ein Buddha-Feld in dem Ausmaß, wie sie selbst sich spirituell weiter entwickeln, in dem Grad, wie sie den Dharma zum Nutzen aller üben. Sie läutern ein Buddha-Feld so weit, wie sie den eigenen Herz-Geist läutern. Beachtenswert ist hier, dass der Buddha von *einzelnen* Bodhisattvas spricht. Das erinnert daran, dass jede und jeder von uns den Dharma auch dann individuell üben muss, wenn wir in spiritueller Gemeinschaft mit anderen üben, die es ebenfalls tun. Das Buddha-Land wird durch die vereinte, aber individuelle Dharma-Übung der Bodhisattvas errichtet.

Wir sahen schon, dass das Buddha-Land die ideale – in kosmischen Ausmaß vorgestellte – Umgebung zur Führung eines spirituellen Lebens ist. Es wird durch die vereinten spirituellen Bemühungen von Bodhisattva erbaut. Sofern sie überhaupt Bodhisattvas sein wollen, bauen sie es, weil sie gar keine andere Wahl haben. Die spirituelle Entwicklung einer oder eines von ihnen schließt die spirituelle Entwicklung aller ein und umgekehrt. Bodhisattvas erbauen das Buddha-Land mit ihrem eigenen Leben und mittels ihrer individuellen Dharma-Übung im Rahmen spiritueller Gefährtenschaft.

In gewisser Hinsicht hilft uns das nicht viel weiter. Es führt nur zu einer noch größeren Frage: Was hat das alles mit uns zu tun? Die ganze Magie und Pracht, all die tiefgründigen metaphysischen Vorstellungen und die ganze Farbenfreude dieses Mahāyāna-Sūtras: Was hat das mit uns zu tun? Was geht uns der Bau eines Buddha-Landes an? Ein Buddha-Land ist schließlich etwas, was wir uns kaum vorstellen können. Es wird vor allem von fortgeschrittenen Bodhisattvas erbaut, Wesen, die wir uns kaum vorstellen können, und überdies durch eine Dharma-Übung, die wir uns ebenfalls kaum vorstellen können. Was also hat das alles mit uns zu tun?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir ganz auf die Erde zurückkommen. Oder eigentlich müssen wir uns nur etwas Richtung Erde bewegen. Denn man kann die Frage auch indirekt angehen, indem man einen Bereich menschlichen Tuns betrachtet, der sozusagen eine Mittelstellung zwischen der Welt höherer spiritueller Werte und dem weltlichen, alltäglichen Dasein einnimmt. Das ist der Bereich von Kunst und Kreativität.

Oft hört man Leute sagen, ob entschuldigend, trotzig, wehmütig oder ironisch: „Ich bin nicht sonderlich kreativ.“ Gewöhnlich meinen sie damit, sie könnten keine Bilder malen, Gedichte schreiben, Musik komponieren oder Keramik töpfeln. Künstlerische Kreativität ist derzeit anscheinend in Mode; alle sollen kreativ sein. Doch was meinen wir mit dem Ausdruck „kreativ sein“? Geht es nur darum, Bilder malen zu können?

Kreativität geht mit einer Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt einher. Einerseits gibt es da Sie, den Künstler oder die Künstlerin, andererseits das Material, aus dem Sie Ihr Kunstwerk erschaffen, sowie die Vorstellung oder Idee, von der Sie sich in Ihrem schöpferischen Tun leiten lassen, und diese Idee mag Ihnen mehr oder weniger bewusst sein. Das Material, aus dem heraus Künstler schaffen, kann ganz unterschiedlich sein. Da gibt es das offensichtlich Fassbare, aus dem ein Werk geschaffen wird – Ton, Farbe, Geräusche, Sprache, was auch immer. Zudem ist die Person des Künstlers oder der Künstlerin beteiligt: Stimme und Körper, geistige und emotionale Verfassungen. Auch andere Menschen können zu künstlerischem „Material“ werden, ob bloß passiv (wie die Modelle von Bildhauern) oder indem sie aktiv am künstlerischen Schaffen mitwirken, in eigenschöpferischer Beziehung zur Kreativität des Künstlers (wie ein Orchester oder eine Schauspieltruppe). In letzterem Fall lässt sich keine scharfe Trennlinie zwischen Künstler und Material – den Menschen – ziehen, mit dem geschaffen wird.

Im Allgemeinen erfahren wir uns selbst als Subjekt in Beziehung zum „Objekt“ der Außenwelt in ihrer weitesten Bedeutung. Allerdings sind wir in Beziehung zur äußeren Welt keineswegs passiv. Wir registrieren nicht nur Eindrücke. Die Welt wirkt auf uns ein, und auch wir wirken auf die Welt ein, auf unsere eigene Umgebung oder einen Teil davon ein. Wir wirken auch auf uns selbst ein, indem wir uns als Objekt betrachten (indem wir uns selbst reflektieren), und wir wirken auf andere Menschen ein. Wir wirken nicht nur auf die Welt ein; wir beeinflussen sie auf unterschiedlichste Weise. Wir ändern sie ab, ordnen sie an und ordnen sie wieder um, zumindest in einem gewissen Grad, wie wenig es auch sein mag. Mehr noch: Es gibt ein Muster in der Art und Weise, wie wir auf die Welt einwirken. Wir wirken nicht zufällig auf sie ein, sondern im Einklang mit einer gewissen inneren Vorstellung, einem bestimmten Muster, Bild, einer Gestalt oder einem Mythos. Wir können sogar sagen, mit dem Muster, das wir *sind*.

Wir machen uns das nur selten klar, doch es bedeutet, dass unsere Beziehung zur Welt grundlegend schöpferisch ist. Wir sind die ganze Zeit über schöpferisch tätig. Kreativität ist nicht auf die Übung der Schönen Künste beschränkt; alle Menschen gestalten. Der Unterschied liegt nur in der Qualität unserer Gestaltungskraft, im größeren oder geringeren Gelingen, in größerer oder geringerer Klarheit, größerer oder geringerer Positivität. Wir sind schöpferisch, wenn wir sprechen, wenn wir ein Zimmer dekorieren, einen Brief schreiben. Das ist das Grundprinzip dessen, was man „angewandten Zen“ nennen könnte, Zen in der Kunst der Lebensführung.

Zen-Buddhismus ist ein bekanntes Beispiel für die Umsetzung spiritueller Erkenntnis in verschiedene ansonsten weltliche Aktivitäten, und zwar so, dass sie mit dieser Erkenntnis in Einklang sind. So wird Zen auf Architektur, Landschaftsgestaltung, Bogenschießen oder Schwertkunst, Blumenstecken sowie alltägliche Sitten und Gebräuche angewendet. Der Zen-Ansatz, dem zufolge menschliche Subjekte in Beziehung zu ihren Objekten schöpferisch sind,

ähnelt insofern der Errichtung eines Buddha-Landes, als er verschiedene Aspekte der Welt umwandelt.

Inwieweit es möglich ist, eine solche Umwandlung zu bewirken, hängt von vielen Faktoren ab: von materiellen Ressourcen, die zur Verfügung stehen, von der Art der Umwelt, dem Grad der Mitwirkung, die man von anderen Menschen erhält, und so weiter. Angenommen, Sie möchten das Zen-Prinzip auf die Landschaft in Ihrer Umgebung anwenden. Das hängt nicht allein von Ihrer persönlichen Inspiration oder Erkenntnis ab. Sie brauchen dafür auch die Zusammenarbeit mit anderen, denn diese haben genauso viel Verantwortung für die Umwelt wie Sie. Prinzipiell gibt es aber keinen Grund, warum es nicht möglich sein sollte, Ihre Schöpferkraft auf so groß angelegte Weise auszudrücken. Es hängt nicht nur davon ab, wie tief Ihre Meditation ist, sondern von anderen, ganz profanen Faktoren, sogar von weltlicher Macht. Früher konnten Könige und Kaiser, die mit Chan oder Zen sympathisierten, die Anlage vieler Gärten und Gebäude vom Zen-Typ anordnen.

Zwar muss sich Ihre Schöpferkraft nicht immer auf eine ganz bestimmte Art formal ausdrücken, doch sie drückt sich immer *irgendwie* formal aus. Der Ausdruck muss Form annehmen, sei es die eines Bildes, eines Gedichts, eines Gebäudes, eines Blumenarrangements, von Landschaftsplanung oder Bogenschießen. Sie mögen zwar nicht die Macht haben, einen Zen-Tempel zu erbauen, doch Sie können zumindest Ihr Zimmer streichen oder auch bloß aufräumen. Die Art und Weise, wie Sie essen, wie Sie den Tisch decken und sogar die Art, wie Sie abwaschen, das alles kann angewandter Zen der Lebenskunst sein.

Kunst ist als Vergleich für die Schaffung eines Buddha-Landes gut geeignet, denn in ihr geht es darum, eine Idee auf eine harmonische Weise äußerlich zu verkörpern. Genau das tut ein Buddha oder Bodhisattva, wenn er ein Buddha-Land erbaut, in einem viel höheren Sinn. Ein Buddha-Land ist eine Art Kunstwerk. Das Prinzip wirkt jederzeit im Leben aller, nicht nur im Leben von Künstlern, denn wir alle beeinflussen stets unsere Umwelt. Wir stehen in einer handelnden Wechselbeziehung mit der Welt. Diese Wechselbeziehung kann negativ und zerstörerisch oder positiv und schöpferisch sein. Es ist die positive, schöpferische Art der Interaktion mit der Welt, der wir den Namen „Kunst“ geben.

Eine weitere naheliegende Analogie zum Bau eines Buddha-Landes ist die „Kunst“ der Staatsführung. Gesetzgebung, die die Entwicklung einer positiven und harmonischen Gesellschaft ermöglicht, ist sicherlich eine Kunst in der weiter gefassten Bedeutung, mit der wir den Begriff umrissen haben. Gesetzgeber wirken nach Maßgabe einer zumeist bewusst formulierten Erkenntnis oder eines Musters auf die Welt ein. Insofern kann man bedeutende Staatslenker als schöpferische Menschen ansehen, die eine spezielle kreative Aufgabe ausüben.

In der Geschichte waren „die Massen“ meistens eher passiv, und ihre „Herrscher“ haben schlicht Befehle erlassen, die durch Gewalt und Angst durchgesetzt wurden. So entging jenen, die die Regierungsgewalt innehatten, die Gelegenheit, die höchste Form einer solchen schöpferischen Kraft zu üben. Denn das könnten sie nur, indem sie die bereitwillige Mitarbeit der Menschen bei der Formulierung und Durchsetzung von Gesetzen sowie bei der Bildung jener Gesellschaft gewinnen würden, die diese Gesetzgebung ermöglichte. Sicherlich können Staatslenker – ob einzeln oder gemeinsam – die Gesellschaft verändern. Ob sie sie positiv und schöpferisch ändern, ist eine ganz andere Frage. Wir können aber durchaus von Zen in der Kunst der Politik sprechen.

In der buddhistischen Überlieferung nimmt der *cakravartin-rāja*, der „König, der das Rad dreht“, den höchsten Rang nach dem Buddha ein. Hätte Siddhārtha Gautama sich nicht entschlossen, zu einem Buddha zu werden, dann wäre er der Überlieferung nach ein *cakravartin-rāja* geworden. Man sagt, die Hauptfunktion eines *cakravartin-rāja* sei es, eine Gesellschaft zu schaffen oder zu erhalten, in der die zehn *akuśala-dharmas* (unheilsame Handlungen) verbannt und die Übung der zehn *kuśala-dharmas* (ethische Vorsätze) gefördert würden. Wir können auch sagen, ein Buddha wirke auf einen begrenzten Teil der Gesellschaft ein, hauptsächlich den Sangha, und ein *cakravartin-rāja* wirke auf die ganze Gesellschaft ein, ohne so erleuchtet zu sein wie ein Buddha.

Allerdings sollten wir nicht die letztlich weltliche Aktivität eines *cakravartin-rāja* mit Amitābhas Erschaffung von Sukhāvātī verwechseln. Sukhāvātī ist eine verklarte materielle Welt, wohingegen die Welt des *cakravartin-rāja* definitiv die gewöhnliche Alltagswelt der Gesellschaft, Wirtschaft, Politik, Ethik und so weiter ist, also die Welt des Regierens im üblichen Sinn. Gleichwohl üben Herrscher im Grunde dieselbe Funktion aus oder gehen im Wesentlichen einer gleichgearteten Aktivität nach wie Künstler. Ihre Aufgabe mag sogar schwieriger sein, denn sie müssen sich mit Menschen, statt mit leblosen Materialien befassen. Es ist vergleichsweise einfach, mit Pigmenten, Marmor und Worten zu hantieren. Eine besondere Art von Gesellschaft zu erschaffen, indem man die Aktivitäten der Menschen organisiert, ohne ihre Freiheit zu beschränken, ist dagegen überaus schwierig. Tatsächlich muss man so etwas wie ein Heiliger sein, um Erfolg zu haben. Menschen beschwerten sich manchmal über Organisationen und den Staat, ohne auch nur darüber nachzudenken, was für eine schwierige Aufgabe das Regieren ist.

Idealerweise sollte natürlich gar keine Regierung nötig sein, weil wir alle Verantwortung für uns selbst übernehmen. Wäre unsere Beziehung zur Welt im Kern schöpferisch, dann würde daraus bemerkenswerterweise folgen, dass die Welt – *unsere* Welt – unsere Schöpfung ist. Wir erschaffen die Welt, in der wir leben. Darum steht es außer Frage, ob wir schöpferisch sein sollen oder nicht, ob wir eine Welt erschaffen sollen oder nicht. Wir haben keine Wahl. Wir können nur wählen, welche Art von Welt wir erschaffen.

Das tibetische Lebensrad zeigt sechs Daseinsbereiche als Veranschaulichung der Art von Welt, die wir für uns erschaffen können. Wir können eine Götterwelt erschaffen, eine Welt des verfeinerten sinnlichen, intellektuellen, ästhetischen, aber auch ziemlich egoistischen, selbstverliebten Genusses, oder eine Menschenwelt, eine Welt gewöhnlicher häuslicher, bürgerlicher, politischer und kultureller Verpflichtungen und Aktivitäten. Wir können eine Welt der *āsuras* oder Anti-Götter erschaffen, eine Welt der Eifersucht und übermäßigen sexuellen Polarisierung, übertriebener Aggressivität, rücksichtslosen Wettbewerbs und offenen oder verdeckten Streits, oder eine Welt hungriger Geister, eine Welt neurotischen Verlangens, intensiven Anhaftens und von Beziehungen, die von extremer emotionaler Abhängigkeit gekennzeichnet sind. Wir können eine Welt gequälter Wesen erschaffen, eine Welt von Schmerz, Leiden und intensivem körperlich-mentalen Elend, oder eine tierische Welt, eine Welt, in der es schlicht um Essen, Sex und Schlaf geht.

Wir müssen uns aber nicht auf eine dieser Welten festlegen. Es gibt eine weitere Wahlmöglichkeit. Wenn wir dem Rad des Lebens den Rücken kehren, können wir den Spiralpfad betreten, der zur Erleuchtung führt. Wir können uns unserer persönlichen Entwicklung und

dem Bodhisattva-Ideal widmen. Damit entscheiden wir uns, eine andere Art von Welt zu erschaffen. Mit anderen Worten, wir widmen uns direkt oder indirekt der Aufgabe, ein Buddha-Land zu erbauen.

3. Allen alles sein

In den vergangenen fast fünfhundert Jahren hatte die klassische Bibelübersetzung einen großen Einfluss auf die englische Sprache. Manche Formulierungen sind auch heute noch gängige Redewendungen. Der Ausdruck *all things to all men* („alles für alle Menschen“) stammt aus dem Neuen Testament, und zwar aus einem der Briefe, die Paulus an die Christen der verschiedenen Städte richtete, die er auf seinen Reisen besuchte. Wiederholt bezieht Paulus sich auf Probleme oder Streitigkeiten in diesen frühchristlichen Gemeinschaften. Liest man zwischen den Zeilen seines ersten Briefs an die Korinther, dann gewinnt man den Eindruck, dass er sich gegen irgendeine Kritik verteidigen wollte. Er sagt, anscheinend zu seiner Rechtfertigung, er habe sich zum Diener aller gemacht, um so viele wie möglich zu gewinnen. Um die Juden zu gewinnen, sei er wie ein Jude geworden, um die heidnischen Völker zu gewinnen, sei er wie ein Heide geworden. Kurz: „Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise etliche rette.“³⁷ Seine Strategie bestand mit anderen Worten darin, sich auf alle Menschen entsprechend deren jeweiligen Bedingungen zu beziehen.

Der Bodhisattva Vimalakīrti ist auf eine überragende Weise „allen alles“. Das zweite Kapitel des *Vimalakīrti-Nirdeśa* stellt ihn uns vor:

Er ging in das Tor der tiefsten Wahrheit ein und war durch die Vollendung der höchsten Weisheit (*prajñā-pāramitā*) befreit. Er war geschickt in der Wahl der Mittel um anderen zu helfen und er erfüllte damit die großen Gelübde (nämlich Erleuchtung zu erlangen und allen Lebewesen hilfreich zu sein). Er erkannte klar die in den Herzen aller Geschöpfe wohnenden Wünsche und Hoffnungen und unterschied deutlich zwischen der Stärke und Schwäche ihrer geistigen Vermögen (*indriyāṇi*), und mit seiner unübertroffenen Redegewandtheit lehrte er den Dharma entsprechend ihrer Fähigkeiten. Sein Herz war schon von früher her in den Lehren des Buddha gereift. Weil er entschlossen dem Weg des Mahāyāna folgte, beruhten alle seine Handlungen auf rechter Ansicht. Er lebte mit der Haltung eines Buddhas und sein Geist war weit wie der Ozean. Von allen Buddhas gelobt, von den Schülern des Buddha, den Śakras, den Brahmanen und Königen verehrt, lebte er aus Geschick bei der Wahl der Mittel in Vaiśālī, um die Menschen zu befreien.³⁸

Hierauf folgt eine Beschreibung von Vimalakīrtis Übung der sechs *pāramitās*, der sechs „Vollkommenheiten“ eines Bodhisattvas: Großzügigkeit, Moral, Geduld, Tatkraft, Meditation und Weisheit:

Seinen ungeheuren Reichtum verwandte er zur Rettung aller Armen und Hilflosen, Er befolge die Vorsätze, um die Unmoralischen zu schützen, und mit Geduld besänftigte er alle Zornigen, [Grausamen, Gewalttätigen und Brutalen]. Mit seinem großen Eifer inspirierte er alle Trägen. Er hielt Konzentration, Gewahrsein und Meditation aufrecht, um die geistig Verwirrten zu unterstützen. Mit kristallklarer Weisheit belehrte er alle Verblendeten.³⁹

³⁷Vgl. 1. Korinther 9.22. Zitiert aus der *Lutherbibel 2017*: <https://www.bibleserver.com/LUT/1.Korinther9>. Fassung der *King James Bible*: <https://www.kingjamesbibleonline.org/1-Corinthians-9-22/> (geprüft am 28.10.2020).

³⁸Dräger, S. 71, Thurman, S. 20 etwas knapper, jedoch inhaltlich übereinstimmend

³⁹Dräger, S. 71, Einschub in eckigen Klammern nach Thurman, S. 20.

Es folgt ein lebensnahes Bild seines Lebensstils:

Obwohl er das weiße Kleid der Laien trug, lebte er dennoch gemäß der Regeln des (Mönchs-)Saṅgha. Obwohl er in seinem Hause lebte, hing er dennoch nicht an dieser dreifachen Welt [des sinnlichen Verlangens, der reinen Form und der Formlosigkeit]. Obwohl er Frau und Kinder hatte, übte er dennoch Enthaltensamkeit, und obwohl so umgeben von seinen Lieben, führte er dennoch ein dieser flüchtigen Welt entrücktes Leben. Obwohl er nach Art dieser Welt in Perlenschmuck umherging, lag doch in seiner ganzen Erscheinung jene hohe übernatürliche Gesinnung, die ihn schmückte. Obwohl er wie andere Menschen aß und trank, fand er doch viel mehr Geschmack an den Freuden der Meditation (*dhyāna*). Wenn er Spielhäuser besuchte, so tat er es nur, um die Spieler auf den reinen Weg zu führen. Er hörte sich wohl die Irrlehren der Menschen an, aber sein wahrer Glaube erlitt keinen Schaden. Er war beschlagen in den weltlichen Wissenschaften, fand aber an nichts mehr Freude, als an der Lehre des Buddha. Er gesellte sich zu allen Menschen und wurde überall als der Beste verehrt.

Er lebte im Einklang mit dem Dharma und lehrte ihn Jung und Alt. Obwohl er sich an allen auf weltlichen Nutzen zielenden Arbeiten wie alle übrigen Menschen beteiligte, so freute er sich doch nicht über den Gewinn. Wo er ging und stand, immer suchte er die Menschen zu beglücken. Er beteiligte sich an Gerichtsverhandlungen, um dem Volk zu helfen und es zu beschützen. Er besuchte Diskussionsversammlungen, um die Menschen auf den Weg des Mahāyāna zu führen. Er besuchte Schulen, um die Kinder und Schüler aufzuklären. Er ging sogar in Freudenhäuser, um auf das Verderben sinnlicher Ausschweifungen hinzuweisen. Wenn er seinen Fuß in Kneipen setzte, so tat er es, um die Menschen von der Trunksucht abzubringen.⁴⁰

Auf solche Weise in der großen Stadt Vaiśālī lebend, begegnete Vimalakīrti allen auf ihrer jeweiligen Ebene, in ihrer Umgebung und auf ihrem Terrain. Deshalb möchte ich behaupten, dass Vimalakīrti „alles für alle“ war. Diese Fähigkeit, den Menschen ihren eigenen Bedingungen gemäß begegnen zu können, wird mit dem Fachbegriff *upāya-kauśalya*, „geschickt gewählte Mittel“ – in der Übersetzung Thurmans: „Befreiungstechniken“ – bezeichnet, und das Mahāyāna legt so großen Wert darauf, dass sie als siebte *pāramitā* betrachtet werden, eine siebte Vollkommenheit, welche die Bodhisattvas zusätzlich zu den üblichen sechs kultivieren sollen.⁴¹

Warum aber schätzt der Mahāyāna-Buddhismus geschickt gewählte Mittel so hoch ein? Um das zu beantworten, müssen wir erneut die Lage eines Bodhisattvas betrachten, der ein Buddha-Land erbaut. Wir sahen schon, dass Bodhisattvas ein reines Land magisch erschaffen können – sei es buchstäblich oder metaphorisch –, doch selbst Bodhisattvas können die Menschen nicht zwingen, dort zu bleiben, wenn sie sich da nicht zuhause fühlen. Das reine Land muss ein gemeinsames Werk sein, das in Zusammenarbeit von mehreren Bodhisattvas, von

⁴⁰Dräger, S. 72, Einschub in eckigen Klammern nach Thurman, S. 20-21.

⁴¹Manche Mahāyāna-Schriften nennen zehn Vollkommenheiten. Zu den üblichen sechs kommen folgende hinzu: geschickt gewählte Mittel (*upāya-kauśalya*), Gelübde (*prañidhāna*), Macht (*bala*) und Erkenntnis (*jñāna*). Siehe auch Sangharakshita, *A Survey of Buddhism* (Teil IV, Kapitel 6 „Die zehn Vollkommenheiten und die zehn Stufen“).

einer vom selben Ideal inspirierten Gemeinschaft von Menschen erschaffen wird. Dieses Ideal ist natürlich das der höchsten, vollkommenen Erleuchtung zum Wohl aller.

Ebenso werden Bodhisattvas, so aufrichtig und wohlwollend sie auch sein mögen, nicht sonderlich weit kommen, wenn sie allen auf die gleiche Weise begegnen oder zu allen in derselben Sprache sprechen, und erst recht nicht, wenn sie versuchen als Bodhisattva zu ihnen zu sprechen. Wenn wir älter werden, erkennen wir wahrscheinlich zunehmend, wie unterschiedlich die Menschen sind. Wir haben alle einen anderen Hintergrund und eine andere Prägung. Wir betrachten die Dinge auf unterschiedliche Weise und haben unterschiedliche Einstellungen. Unsere Lebensumstände sind nicht dieselben, wir gehen verschiedenen Berufen und Interessen nach. Unser Geschmack ist verschieden, unsere Vorurteile sind es und sogar unsere Tugenden.

Um effektiv zu sein – und Bodhisattvas, die nicht effektiv sind, sind gar keine Bodhisattvas –, müssen sie das alles berücksichtigen. Wenn Sie mit Menschen kommunizieren wollen, müssen Sie buchstäblich und im übertragenen Sinn ihre Sprache sprechen. Mehr noch: Um überhaupt mit ihnen sprechen zu können, müssen Sie zunächst zu ihnen Verbindung aufnehmen. Und um das zu tun, müssen Sie wie sie erscheinen. Sie müssen „alles für alle“ sein. Vimalakīrti ist für diese Haltung beispielhaft, mehr als jede andere Gestalt in der Literatur des Mahāyāna-Buddhismus, vielleicht mit Ausnahme des Buddhas. Unter Geschäftsleuten tritt er als Geschäftsmann auf, unter Regierungsbeamten als Regierungsbeamter, unter Kriegern als Krieger. Vor allem erscheint er unter Laien als Laie. Vimalakīrtis Status als Laie hat indes zu einigen schwerwiegenden Missverständnissen geführt, auf die wir später in diesem Kapitel eingehen werden.

Natürlich ist er eigentlich durchaus anders als andere Menschen. Er ist ein fortgeschrittener Bodhisattva. Allerdings hebt er es nicht hervor anders zu sein; er besteht nicht darauf. Er geht nicht unter Menschen und behauptet, er sei ein fortgeschrittener Bodhisattva, der Bodhisattva-Kleidung trägt. Er hat es nicht nötig, ständig mit seinen drei Köpfen zu nicken oder seine vier Arme zu schwenken, obwohl die Leute oft genau das erwarten. Sie meinen, jemand, der spirituell fortgeschritten ist, müsse auf offensichtliche, auffällige, sogar seltsame oder exzentrische Weise anders als andere erscheinen.

Vor vielen Jahren lernte ich in Kalkutta eine religiös gesinnte bengalische Frau kennen. Eines Tages erzählte sie mir, ihre Mutter habe sie als kleines, sieben oder acht Jahre altes Mädchen zur Heiligen Mutter Sarada-devi mitgenommen. Sarada-devi war die Gefährtin des berühmten bengalischen Mystikers Sri Ramakrishna. Sie überlebte ihn um viele Jahre, und man hielt auch sie für eine spirituell weit fortgeschrittene Person. Die Mutter meiner Freundin hatte ihr erklärt, dass sie eine echte *devi* besuchen würden. In indischen Sprachen bedeutet das Wort *devi* allgemein „Dame“, aber es kann auch „Göttin“ oder „spirituelle Frau“ bedeuten. Entsprechend war das kleine Mädchen ganz aufgeregt. Sie hatte schon so viel über *devis* gehört und gelesen, aber bisher hatte sie nur in Tempeln Bilder von ihnen gesehen. Nun würde sie endlich eine echte Göttin treffen, und sie erwartete eine überlebensgroße Gestalt, die wahrscheinlich Feuer atmete und sicherlich mindestens acht Arme hatte. Als sie aber von dem Besuch wieder nach Hause kamen, beklagte sie sich bitterlich bei ihrer Mutter. Sie sagte: „Du hast mir versprochen, dass wir eine echte Göttin besuchen würden, doch was wir sahen, war eine kleine alte Frau in einem weißen Sari!“

So wie dieses kleine Mädchen vermögen auch wir oft nicht zu erkennen, dass jemand geistig fortgeschritten ist, wenn er oder sie mehr oder weniger wie alle anderen aussieht. Doch genau so erscheint ein Bodhisattva. So wenig er es darauf anlegt, anders als andere zu sein, so wenig bemüht er sich, genau wie sie zu sein. Er verhält sich nicht absichtlich „normal“. Er gleicht nicht einem „liberalen“ Pfarrer, der seine Halskrause ablegt, in die Kneipe geht und versucht, sich wie ein „Kumpel“ zu benehmen. Bodhisattvas laufen nicht durch die Lande und versichern den Leuten im Ernst, sie seien genau wie alle anderen.

Bodhisattvas sind schlicht sie selbst. Einerseits verhalten sie sich nicht speziell bodhisattva-haft; andererseits geben sie nicht vor, gewöhnlich zu sein. Sie *sind* gewöhnlich, doch zugleich *sind* sie Bodhisattvas. Sie sind sie selbst. Und weil sie so sein können, können sie auf natürliche, unbefangene Art auf Menschen zugehen und mit ihnen in wirklichen Austausch treten.

Bodhisattvas verwenden keine spezielle Technik, nicht einmal eine „Befreiungstechnik“, wie Thurman *upāya-kauśalya* übersetzt. In seinen Anmerkungen erklärt er, er ziehe das Wort „Technik“ dem üblicheren Wort „Methode“ oder „Mittel“ vor, weil es in unserer technologischen Welt einen stärkeren Beigeschmack von Effektivität habe. Das mag zutreffen, doch ich frage mich, ob damit in diesem speziellen Fall die richtige Art von Effektivität anklingt. Es hört sich so an, als hätten die Bodhisattvas eine Art Trick in der Hinterhand oder als würden sie versuchen, auf clevere, gekünstelte Weise „Freunde zu gewinnen und Menschen zu beeinflussen“. Selbst in den Worten „Methode“ und „Mittel“ klingt so etwas an. *Upāya-kauśalya* ist aber im Grunde die Fähigkeit, mit anderen Menschen zu *sein*, sich in sie einzufühlen und sie zu ermutigen, offen zu sich und für uns zu sein. Eben deshalb nimmt das Mahāyāna das Geschick in der Wahl der Mittel so wichtig.

Das Hīnayāna betont geschickt gewählte Mittel nicht in derselben Weise.⁴² Wir können aber sehen, wie der Buddha diese „Tugend“ auf unterschiedliche Weise ausübt, beispielsweise mit Kisāgotamī⁴³. Doch erst im Mahāyāna wird sie auch als solche bezeichnet.

Geschickt gewählte Mittel, wie man sie im Mahāyāna versteht, umfassen mehr als nur so zu handeln, dass Menschen den Mut fassen, sich einem gegenüber zu öffnen. Sie können sogar Handlungen einschließen, die scheinbar unethisch sind, aber aufgrund der sie leitenden Motivation höchst ethisch sind. Man könnte sogar behaupten, solche Handlungen seien Beispiele *par excellence* für *upāya-kauśalya*, weil wir als Handelnde so geschickt sind, dass wir sogar etwas scheinbar Unethisches tun, um einen spirituellen Zweck zu verwirklichen.

Dabei berücksichtigt man allerdings nicht, was andere von unserem Tun halten. Was *upāya-kauśalya* „geschickt“ sein lässt, ist die Auswirkung auf den Menschen, dem das Handeln gilt. Wenn es seinen Zweck auf scheinbar unethische Weise erfüllt, ist es noch geschickter als sonst. Doch Bodhisattvas müssen alle empfindungsfähigen Wesen in der Umwelt berücksichtigen, und darum müssen sie auch die möglichen Auswirkungen ihrer Wahl geschickter Mittel

⁴²Im Pāli-Kanon taucht der Begriff *upāya-kosalla* (die Pāli-Entsprechung zu *upāya-kauśalya*) nur selten auf, beispielsweise im *Saṅgīti Sutta* des Dīgha-Nikāya (DN iii.220; DN 33). Dort wird „Geschick im Einsatz von Mitteln“ als eine von drei Fähigkeiten genannt; so übersetzt von Kulalagnana, Maithrimurthi und Trätow: <https://suttacentral.net/dn33/de/kusalagnana-maitrimurti-traetow> (geprüft am 5.8.2020).

⁴³Sangharakshita erzählt und bespricht die Geschichte von Kisāgotamī im 12. Kapitel von *Was ist der Dharma*. Strophen der Erleuchtung, die Kisāgotamī zugeschrieben werden, sind in den *Therīgāthā - Lieder der Nonnen* gesammelt (Thig 10.1; Thig 143). Vgl. <https://legacy.suttacentral.net/de/thig10.1> (geprüft am 5.8.2020).

auf Beobachtende berücksichtigen. Erst danach werden sie beschließen, eine scheinbar unethische Handlung zum Wohl des Menschen, dem sie gilt, auszuführen oder auch nicht. Was immer sie aber tun, es wird ein geschickt gewähltes Mittel sein. Vielleicht sind sie auch dank übernatürlicher Kräfte fähig, ihr Tun für diejenigen unsichtbar zu machen, die es nicht direkt angeht.

Im Gleichnis vom brennenden Haus im *Lotos-Sūtra* hat der Buddha anscheinend das Gefühl rechtfertigen zu müssen, dass er seinen Kindern drei unterschiedliche Wagentypen versprochen hatte, obwohl er da schon wusste, dass er ihnen nur Wagen von einem Typ geben würde. Nun muss er erklären, dass er nicht wirklich gelogen hatte. Offenbar war der Begriff *upāya-kausālya* zur Entstehungszeit des *Lotos-Sūtras* mehrdeutig; vielleicht war die für das Mahāyāna spezifische Bedeutung des Ausdrucks noch nicht festgelegt. Das ist zwar Spekulation, aber zweifellos scheint sich der Buddha in jenem Gleichnis der Tatsache deutlich bewusst zu sein, dass man seine geschickt gewählten Mittel für gewöhnliche Trickserei halten könnte.⁴⁴ Schließlich aber nahm der Ausdruck *upāya-kausālya* die Bedeutung von Geschick bei der Wahl der Mittel in einem rein spirituellen Sinn an.

Gelegentlich benutzen Menschen den Ausdruck „geschickt gewählte Mittel“ als Rationalisierung für unheilsames Verhalten. Das muss man natürlich vermeiden. Wir sollten den Begriff nur verwenden, wenn wir wirklich über *upāya-kausālya* und nicht über unsere eigenen Schwächen oder Fehler reden. Nehmen Sie an, Sie seien im Verlauf einer Diskussion sehr wütend auf jemanden geworden und hätten die Beherrschung verloren, doch später sagen Sie vielleicht: „Das hat ihm gut getan. Ich denke, es war ein geschickt gewähltes Mittel von mir.“ Hier machen Sie sich etwas vor. Achten Sie darauf, den Ausdruck „geschickt gewählte Mittel“ nicht als Beschönigung eines heiklen Benehmens zu verwenden. Das entwertet die Idee.

Ziemlich oft rationalisieren Schülerinnen und Schüler auch dubiose Handlungen ihrer spirituellen Lehrerinnen und Lehrer auf solche Weise und bestehen darauf, das fragwürdige Benehmen der so genannten Lehrenden sei ein „geschickt gewähltes Mittel“ gewesen. Vermutlich tun sie das aus dem Bedürfnis heraus, ihren „Glauben“ an den Lehrer aufrechtzuhalten. Sie sagen „er könnte gar nicht verärgert sein“, weil sie selbst es wichtig finden zu glauben, dass er überhaupt nicht wütend werden könne. Ein solch rigides Vertrauen in die Integrität der Lehrer – ein Vertrauen, das man keinesfalls in Frage stellen oder prüfen will – findet man besonders oft bei einigen westlichen Anhängern des tibetischen Buddhismus. Es ist aber kein gläubiges Vertrauen im echten Sinn.

Traditionell gliedert der Mahāyāna-Buddhismus die Übung geschickt gewählter Mittel in drei Hauptaspekte: Erstens die vier *saṃgraha-vastus* (sprich: sang-graha) oder „Elemente der Bekehrung“ [Dräger: „Methoden zum Führen der Wesen“]; zweitens die vier *prati-saṃvids* (sprich: sang-widd) oder „Arten analytischen Wissens“; und drittens die *dhāraṇīs* oder „magischen Formeln“. Wir werden diese Themen nacheinander besprechen. Gemeinsam vermitteln sie uns eine gute Vorstellung davon, worum es bei geschickt gewählten Mitteln wirklich geht.

⁴⁴Siehe *Lotos-Sūtra: das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus*. Vollständige Übersetzung nach dem chinesischen Text von Kumārajīva ins Dt. übers. und eingeleitet von Margareta von Borsig. Freiburg/Br., Basel, Wien: Herder 2013, S. 97ff.

1. Die vier *saṃgraha-vastus* oder „Elemente der Bekehrung“

„Elemente der Bekehrung“ ist die übliche Übersetzung. Doch Thurman schlägt eine Alternative vor, die die wahre Bedeutung des Begriffs hervorhebt: „Mittel der Vereinigung“. Mit Vereinigung ist hier die Vereinigung der spirituellen Gemeinschaft gemeint oder, wie Thurman es erklärt, „die vier Arten, wie ein Bodhisattva eine Gruppe von Menschen bildet, die durch das gemeinsame Ziel, den Dharma zu üben, vereint sind“.⁴⁵ Ausschlaggebend ist hierbei: Das Ziel eines Bodhisattvas bei der Anwendung geschickt gewählter Mittel – beziehungsweise dabei, selbst das geschickt gewählte Mittel zu sein – besteht nicht nur darin, einzelne Menschen zur Erleuchtung zu führen, sondern sie dazu zu gewinnen beim Aufbau eines Buddha-Landes zum Wohl aller mitzuarbeiten.

(a) *Dāna*: „Geben“ oder „Großzügigkeit“

Das erste Mittel der Vereinigung ist die grundlegendste buddhistische Tugend, *dāna* oder Geben. Vielleicht überrascht es, dass *dāna* in die siebte *pāramitā* aufgenommen ist, obwohl es doch selbst schon eine *pāramitā*, nämlich die erste, ist. Hier aber hat *dāna* eine besondere Funktion: Geben ist ein Mittel, eine positive Verbindung zwischen Menschen herzustellen, spirituelle Freundschaft zu schließen und zur Bildung einer spirituellen Gemeinschaft beizutragen.

Gewöhnlich ist unser Verständnis von Freigebigkeit eher nutzenorientiert. Wir pflegen anderen Menschen etwas zu geben, weil sie es brauchen. In diesem Zusammenhang ist *dāna* indes nicht so zu aufzufassen, zumindest nicht im engeren Sinn. Wir beschenken andere Menschen, weil wir sie mögen, weil wir spirituelle Freundschaft mit ihnen schließen, eine spirituelle Gemeinschaft mit ihnen bilden wollen.

Natürlich tun wir das nicht auf berechnende Art mit dem Zweck, solche Ergebnisse zu erzielen. Es geschieht auf natürliche Weise und ganz spontan. Wenn Sie jemandem etwas schenken, drücken Sie Ihr besonderes Gewahrsein, Ihre positiven Gefühle und Ihr besonderes Interesse an ihm oder ihr aus. Durch Geben vermittelt sich etwas.

Man kann es sogar als allgemeines Prinzip umschreiben: Eine spirituelle Gemeinschaft zeichnet sich durch den steten Austausch von Geschenken unter ihren Mitgliedern aus. Der Austausch von Geschenken stärkt die spirituelle Gemeinschaft. Er ist ein natürlicher Ausdruck ihres Lebens. Diese Geschenke sind keine „Gegenleistungen“ für irgendetwas. Man spürt den natürlichen Wunsch einander etwas zu geben, und man drückt dieses Gefühl aus, indem man etwas schenkt.

(b) *Priya-vāditā*: „liebevolle Rede“

Das zweite Mittel der Vereinigung gehört ebenfalls zu den vertrauten Eigenschaften, die Buddhistinnen und Buddhisten zu entwickeln suchen: *priya-vāditā* oder *priya-vacana* wird als Aspekt Vollkommener Rede, des dritten Gliedes im Edlen Achtfältigen Pfad genannt.⁴⁶

⁴⁵Thurman, S. 150; vgl. Dräger, S. 264f.

⁴⁶Siehe Kapitel 4 in Sangharakshita, *Sehen wie die Dinge sind. Der Achtfältige Pfad des Buddha*. 2., bearb. Aufl., Essen: do evolution 2000.

Priya kann auch als „herzlich“, „wohltuend“ oder „angenehm“ wiedergegeben werden. Bodhisattvas treten mit Menschen in Verbindung, indem sie emotional positiv, das heißt freundlich, mit ihnen sprechen. Liebevolle Rede ist darum in der spirituellen Gemeinschaft, also unter jenen, die bei der Errichtung eines Buddha-Landes mitwirken, die Regel. Bodhisattvas haben keine Angst, Zuneigung für andere zum Ausdruck zu bringen oder sie wissen zu lassen, dass sie sie mögen. Sie haben nicht einmal Angst davor, ihnen direkt ins Gesicht zu sagen, dass sie sie mögen. Schließlich finden manche Menschen es schwierig zu glauben, dass irgendjemand sie tatsächlich gernhat. Es kann sogar ein Schock für sie sein. Es ist aber wichtig zu verstehen, was mit liebevoller Rede tatsächlich gemeint ist. Man geht nicht etwa umher und nennt alle und jeden „mein Lieber“ oder „Darling“. Nicht, dass Worte der Zärtlichkeit irgendwie falsch wären ... wenn mir auch gerade ein Hörspiel in den Sinn kommt, wo jemand sagte: „Liebling, ich töte dich jetzt.“

Das Wort *priya* bedeutet gewöhnlich „Liebe“ oder „Zuneigung“ in der üblichen Bedeutung. In unserem Zusammenhang aber sind es Bodhisattvas, die *priya-vāditā* als Mittel zur Schaffung der spirituellen Gemeinschaft üben, als Aspekt von *upāya-kauśalya*, der siebten *pāramitā*. Die *upāya-kauśalya* vorausgehende *pāramitā* ist *prajñā*, Weisheit, und daraus folgt, dass liebevolle Rede ein Ausdruck der transzendenten Weisheit von Bodhisattvas ist. Die von ihnen ausgedrückte Liebe ist nicht bloß Liebe im gewöhnlichen Sinn. Sie ist nicht die übliche menschliche Zuneigung oder Freundlichkeit, und noch weniger geht es um sexuelle Anziehung, Sentimentalität oder auch bloß Geselligkeit. Liebe ist hier ein Ausdruck spiritueller Einsicht, ein Ausdruck der großen Freude, die Bodhisattvas erleben, wenn sie des spirituellen Potenzials eines Menschen gewahr werden.

(c) *Artha-caryā*: „wohltätiges Wirken“

Das dritte Mittel der Vereinigung ist *artha-caryā*, was man als „nützliche Aktivität“, als Handeln zum Nutzen anderer übersetzen kann. Wörtlich bedeutet es „Gutes tun“. Das soll keinesfalls nahelegen, dass Bodhisattvas so etwas wie professionelle „Wohltäter“ sind, die den Menschen das antun, was sie für gut und richtig für sie halten. So müssen wir noch einmal den Zusammenhang ins Auge fassen: *Artha-caryā* bedeutet nicht bloß etwas zu tun, das im gewöhnlichen, alltäglichen, weltlichen Sinn wohltätig ist. Es bedeutet zu tun, was immer den Menschen spirituell helfen wird, zunehmend höhere Ebenen des Seins und Bewusstseins zu erreichen. Bodhisattvas wirken auf wohltätige Weise, indem sie ihre eigenen Erfahrungen des Dharma mit anderen Menschen teilen oder, kurz und knapp, indem sie *sich* mit ihnen teilen.

Man lehrt den Dharma nicht wie man Geschichte oder Rechnen lehrt. Es geht nicht nur darum, Informationen zu vermitteln, obwohl solche durchaus dazugehören, sondern Bodhisattvas lehren andere, indem sie sie ermutigen zu wachsen und sich zu entwickeln. Es heißt, Inspiration sei der ausschlaggebende Faktor im spirituellen Leben. Wir mögen alle Informationen haben, die wir brauchen, alle Hilfsmittel und Möglichkeiten, doch wenn wir nicht inspiriert sind, werden wir nicht sehr weit kommen. Bodhisattvas nützen den Menschen dadurch, dass sie sie begeistern und anstacheln, ihnen die emotionale Positivität, Kreativität und Spannung, ja das schiere Abenteuer des spirituellen Lebens vermitteln. Bodhisattvas sind

wie Kerzen, die Tausende und Abertausende anderer Kerzen entzünden, die dann mit ihrem eigenen Brennstoff weiter brennen. Nicht nur das: Auch sie werden Tausende und Abertausende weiterer Kerzen anzünden.

(d) *Samānārthatā*: „Vorleben“

Das vierte Mittel der Vereinigung besteht darin, es vorzuleben. Anders gesagt: Das Tun der Bodhisattvas stimmt mit ihrem Lehren überein. Ihre Lehre ist der Dharma und ihr Verhalten veranschaulicht die Lehre. Mit einer alten Redensart gesagt *leben* Bodhisattvas, was sie predigen (wobei sie nicht predigen). Bodhisattvas verkörpern die Eigenschaften, die sie andere zu entwickeln anregen. Sie inspirieren Menschen, das spirituelle Leben zu führen, weil sie selbst inspiriert leben.

Hier kommt eine Schwierigkeit auf – weniger für Bodhisattvas als für jene, die noch versuchen Bodhisattvas zu werden. Wir mögen eine Vision von unserem Ideal haben, eine Vision spiritueller Vollkommenheit und sogar eine Vision eines Buddha-Landes, es gelingt uns aber nicht, dem gerecht werden. Vielmehr fallen wir manchmal sogar weit dahinter zurück. Wir glauben aufrichtig an unsere Vision, wir begeistern uns für sie, aber es fällt uns sehr schwer, unser Leben dementsprechend zu ändern. Anders gesagt: Wir stoßen auf die bekannte Kluft zwischen dem Pfad der Schauung und dem Pfad der Wandlung.⁴⁷

Die Diskrepanz zwischen unserer Vision und unserer Fähigkeit, entsprechend zu leben, muss uns aber nicht vom Versuch abhalten, sie zu vermitteln. Das Einzige, was wir wirklich vermitteln müssen, das Einzige, was wir kommunizieren *können*, sind wir selbst. Der Schlüssel liegt schlicht in größtmöglicher Ehrlichkeit. Wir können so viel wir nur wollen über unsere Vision sprechen und über unsere Bemühungen, uns ihr gemäß zu ändern. Wir können uns an unseren Erfolgen erfreuen und unsere Misserfolge soweit nötig zugeben. Wir müssen keine Angst haben, ehrlich zu sein; wir brauchen uns nicht zurückzuhalten, weil unsere Praxis „nicht gut genug“ ist.

Die buddhistische Vision hat ohnehin kein festgeschriebenes, letztes Ziel. Sie ist eine Vision von ständiger Wandlung, stets wachsender Kreativität ohne wahrnehmbaren Endpunkt. Wenn wir unsere Vision vorleben, dann ist es das, was wir wirklich veranschaulichen. Ein Beispiel zu geben bedeutet nicht, einen bestimmten Fixpunkt im Prozess der spirituellen Entwicklung zu verkörpern, so hoch dieser Punkt auch sein mag. Es bedeutet, den Prozess spiritueller Entfaltung selbst zu verkörpern, und sei es auch in begrenztem Ausmaß. Was dabei vermittelt wird, ist, dass wir uns wirklich bemühen uns zu entwickeln, gleichgültig, welchen Punkt wir bisher erreicht haben.

2. Die vier *prati-samvids* oder Arten analytischen Wissens

Die vier *prati-samvids* bilden die zweite Gruppe von Eigenschaften in der Übung geschickt gewählter Mittel. Das Mahāyāna übernahm sie, wie schon die *saṃgraha-vastus*, vom Hīna-

⁴⁷Siehe hierzu die Einführung und das zweite Kapitel, „Vollkommene Emotion“, in Sangharakshita, *Sehen wie die Dinge sind*. Darin heißt es: „Für die meisten von uns liegt die Hauptschwierigkeit des spirituellen Lebens darin, emotionale Entsprechungen für unser intellektuelles Verständnis zu finden. Solange wir das nicht erreicht haben, ist kein weiterer spiritueller Fortschritt möglich.“ (S. 42)

yāna, und veränderte ihre Bedeutung entsprechend seinem eigenen, stärker altruistischen Ansatz.⁴⁸ „Wissen“ ist keine wirklich zufriedenstellende Übersetzung, da es zumindest bei einem *prati-saṃvid* nicht um Wissen im gewöhnlichen Sinn geht. Eine andere gängige Übersetzung, „unfehlbare Durchdringungen“, hilft auch nicht viel weiter. Wir können nur eine Vorstellung von der Natur der *prati-saṃvids* gewinnen, wenn wir ein wenig näher auf sie eingehen.

(a) *Dharma-prati-saṃvid*: analytisches Wissen um Erscheinungen

Wir dürfen die Idee eines „analytisches Wissens um Erscheinungen“ nicht zu ernst nehmen. Es wäre auch möglich, dies als „analytisches Wissen um Prinzipien“ zu übersetzen. Dabei geht es um das intuitive, umfassende Erkennen der Wahrheit oder Realität der Dinge, unabhängig davon welche Worte man für sie benutzt oder in welche Begriffe man sie kleidet. Das ist nur möglich, wenn man über Worte und begriffliche Formulierungen hinausgegangen ist, sprich, wenn man in direktem Kontakt mit der Wahrheit und Realität der Dinge steht.

Dem *Daśa-bhūmika-Sūtra* zufolge schließt *dharma-prati-saṃvid* das Wissen ein, wie die verschiedenen Pfade oder *yānas* der buddhistischen Überlieferung zusammenlaufen.⁴⁹ Im Wesentlichen sind die *yānas* Formulierungen der Lehren Buddhas, so wie sie den Bedürfnissen verschiedener Arten von Menschen entsprechen. Anders gesagt: Die *yānas* sind geschickt gewählte Mittel. Sie alle laufen schließlich in einem *yāna* zusammen, denn sie befassen sich auf die eine oder andere Weise mit derselben Sache, der spirituellen Entwicklung von Individuen. Je mehr ein Individuum sich entwickelt, desto mehr erkennt es sein Einssein mit anderen Individuen; und je mehr die Individuen ihr Einssein miteinander erkennen, desto genauer erkennen sie, dass sie alle den gleichen Weg gehen. Diese Idee eines *eka-yāna*, von „einem Weg“, gehört zu den grundlegenden Lehren eines anderen wichtigen Mahāyāna-Textes, dem *Lotos-Sūtra*.⁵⁰

(b) *Artha-prati-saṃvid*: analytisches Wissen um den Sinn

Man möchte glauben, intuitives, umfassendes Erkennen der Wahrheit oder Realität der Dinge sei eine beachtliche Leistung. Doch den Bodhisattvas genügt das nicht. Alle vier analytischen

⁴⁸Das Pāli-Wort ist *paṭi-sambhidā*. Das zwölfte Buch des Khuddaka-Nikāya, der *Paṭi-sambhidā-magga*, ist ausschließlich diesem Thema gewidmet. Siehe *Khuddaka-Nikāya XII. Paṭisambhidāmagga – der analytische Weg*. Erste vollständige deutsche Übersetzung aus dem Pāli von Santuṭṭho Bhikkhu. Berlin: Eigenverlag 2018. Abrufbar unter <http://www.palikanon.com/khuddaka/pm/pm.html> (geprüft am 7.8.2020).

A. K. Warder erläutert in seiner Einführung zu *The Path of Discrimination*, der englischen Übersetzung des *Paṭi-sambhidā-magga* von Bhikkhu Ñāṇamoli, der Ausdruck *paṭi-sambhidā* komme sonst nur im Aṅguttara-Nikāya des Pāli-Kanons vor (AN ii.139; AN 4.140), wo es heißt: „Nicht möglich ist es aber, ihr Mönche, und es kann nicht sein, daß einer, der mit den vier analytischen Wissen (*patisambhida*) ausgestattet ist, den Sinn oder den Wortlaut verfehlt.“ Zitiert aus: <https://suttacentral.net/an4.140/de/nyanatiloka> (geprüft am 7.8.2020). Warder merkt überdies an, dass „Sāriputta, einer der Hauptschüler des Buddha, die vier *paṭi-sambhidās* bei seinem Eintritt in die Gemeinschaft verwirklichte und [den Dharma] ohne jeglichen Zweifel erklären konnte.“ (*The Path of Discrimination*, S. VIII).

⁴⁹Das *Daśabhūmika-Sūtra* gibt es sowohl als eigenständiges Sūtra als auch Kapitel des *Avataṃsaka-* bzw. *Kegon-Sūtras* (deutsche Übersetzung: Kapitel 22; englische Übersetzung: Kapitel 26. Thomas Clearys englische Übersetzung spricht von „specific knowledge of principles“ (S. 781, „spezifisches Wissen um die Prinzipien“), die deutsche Übersetzung von Torazaku Doi von „unbegrenztem Wissen der Dinge“ (Bd. II, S. 327f).

⁵⁰Ausführlicher siehe Sangharakshita, *The Drama of Cosmic Enlightenment*, S. 41.

Kenntnisse gehören zur siebten *pāramitā*, zur Vollkommenheit in der Wahl geschickt gewählter Mittel. Bodhisattvas wollen anderen Menschen die Wahrheit oder Realität der Dinge zur Förderung ihres Wachstums und ihrer Entwicklung mitteilen.

Wenn Sie sich verständigen wollen, benötigen Sie ein Mittel der Verständigung. Dafür benötigen Sie zunächst einen gemeinsamen Rahmen. Im Buddhismus wird dieser durch die begrifflich formulierten Lehren bereitgestellt, das heißt, die so genannte „buddhistische Philosophie“: die vier edlen Wahrheiten, der edle achtfältige Pfad, die fünf spirituellen Vermögen und so weiter.⁵¹ Somit besteht *artha-prati-saṃvid* in dem Wissen um die begrifflichen Formulierungen der Lehre, dies aber nicht nur auf ihrer eigenen begrifflichen Ebene oder um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zur Vermittlung der Wahrheit oder Realität der Dinge, als Mittel zur Kommunikation spiritueller Werte.

(c) *Nirukti-prati-saṃvid*: analytisches Wissen um die Wortherkunft

Auf den ersten Blick scheint es hier um eine seltsame, vielleicht sogar akademische Fertigkeit von Bodhisattvas zu gehen, das Wissen um die Herkunft und Ableitung von Worten. Das scheint nur so. Wir haben gesehen, dass bloßes Wissen um die Wahrheit und Realität der Dinge nicht reicht. Wir sahen, dass Bodhisattvas sich mitteilen wollen, und dazu brauchen sie das „analytische Wissen um den Sinn“, also Kenntnis der tieferen Bedeutung von begrifflichen Lehrformulierungen. Aber auch das reicht nicht. Bodhisattvas müssen auch ihr Verständnis dieser begrifflichen Formulierungen in Worte fassen können, und dafür müssen sie genau wissen, was die Worte bedeuten.

Unsere Verständigung wird allzu oft dadurch eingeschränkt, dass wir die Bedeutung der Worte, die wir verwenden, nur ungefähr kennen. Wir greifen auf eine begrenzte Anzahl von Ausdrücken zurück, die durch stete Wiederholung fast bedeutungslos geworden sind. In Floskeln zu sprechen ist kaum besser als zu grunzen oder zu quieken. Deshalb ist es notwendig zu wissen, was die Worte bedeuten – und das nicht nur im Sinne der Wörterbucheinträge, obwohl auch das nicht zu verachten ist. So wie es nötig ist, dass Ideen sich auf das in ihnen formulierte Erleben der Realität zurückbeziehen lassen, so müssen sich Worte auf die Ideen zurückbeziehen lassen, deren Ausdruck sie sind. Darin besteht im Wesentlichen das analytische Wissen der Bodhisattvas um die Wortherkunft. Bodhisattvas werden nie durch Worte verleitet. Sie lassen sich weder von Worten mitreißen, noch verlieren sie sich in ihnen. Sie verwenden Worte, um Ideen auszudrücken, klare Ideen, ebenso wie sie Ideen benutzen, um spirituelle Erlebnisse, spirituelle Realitäten zu auszudrücken.

Nirukti-prati-saṃvid schließt auch das Wissen um so etwas wie Sprachwissenschaft, Sprechen vor Publikum und das Verfassen von Texten ein, die allesamt traditionell mit der Gestalt von Mañjuśrī oder Mañjuhoṣa, dem Bodhisattva der Weisheit, verbunden werden. Er verkörpert in der Tat alle vier analytischen Kenntnisse. Der Schlussteil der *Mañjuhoṣa-Stuti-Sādhana* endet mit diesen Worten: „Und durch diese (Übung) mögen alle Lebewesen Macht im *jñāna* der vier *prati-saṃvids* erlangen.“ Eine stärkere Betonung der Bedeutung der vier

⁵¹Der Rahmen könnte auch in den verschiedenen Dingen bestehen, die Bodhisattvas mit ihrer magischen Kraft erschaffen, aber um diesem Aspekt geht es hier nicht.

prati-saṃvids für die Übung der Wahl geschickt gewählter Mittel von Bodhisattvas lässt sich kaum finden.

(d) Pratibhāna-prati-saṃvid: analytisches Wissen um Mut

Vielleicht haben Sie die Wahrheit und Realität der Dinge schon persönlich erfahren, zumindest in gewissem Ausmaß. Vielleicht sind Ihnen auch die Konzepte für diese Erfahrung klar gegenwärtig. Vielleicht haben Sie sogar die Worte, mit denen Sie diese Konzepte ausdrücken können. Das alles reicht aber noch nicht. Wenn Sie sich wirksam verständigen wollen, benötigen Sie noch etwas, nämlich Mut. Es genügt nicht, die Worte zu kennen. Sie müssen sie auch finden und den Mut haben, sie genau dann auszusprechen, wenn sie gebraucht werden. Sie benötigen Kühnheit, Schnelligkeit, geistige Wendigkeit. Eine Woche, einen Tag oder auch nur eine Stunde später nützen die Worte – wie auch der Mut – gar nichts mehr. Vielleicht hindert ein schlechtes Gedächtnis Sie daran, die rechten Worte zur rechten Zeit zu finden, oft aber mangelt es schlicht an Vertrauen in sich selbst wie auch in das, was man zu sagen hat. Im Rahmen der *upāya-pāramitā* kultivieren Bodhisattvas darum auch das „analytische Wissen“ um Mut, den Mut dann zu sprechen, wenn es nötig ist.

Es ist vielleicht ernüchternd, über den Kontrast zwischen der Bodhisattva-Übung der *prati-saṃvids* und unseren eigenen Bemühungen auf diesem Gebiet nachzusinnen. Zunächst einmal haben die meisten von uns wenig oder keine Erfahrung von der Wahrheit oder Realität der Dinge. Unser Vorstellung, unsere Ideen sind oft bestenfalls vage, wirr und unsystematisch. Darüber hinaus ist vielleicht auch unser Sprachvermögen schwach, unzureichend, ungeschickt und stockend. Und schließlich mangelt es uns oft an Mut und Kühnheit der Rede, außer vielleicht, wenn wir keine Ahnung haben, worüber wir sprechen. So ist es kaum verwunderlich, dass wir uns nur schwer verständigen können.

Bedauerlicherweise entdeckt man manche dieser Mängel auch dort, wo man sie am wenigsten erwarten würde: auf den Klappentexten der Übersetzungen des *Vimalakīrti-Nirdeśa* von Charles Luk und Robert Thurman. Beide „Waschzettel“ – ein sehr ausdrucksstarkes und passendes Wort – bekunden grundlegende Missverständnisse über Vimalakīrtis Status als Laie.

Der Klappentext der amerikanischen Ausgabe von Luks Übersetzung informiert uns, der Text sei „für westliche buddhistische Übende besonders geeignet, weil er die Übung erklärt, der Laien folgen können“. Als ich diesen Satz erstmals sah, mochte ich meinen Augen kaum trauen. Gehört es zur „Übung, der Laien folgen können“, solch fortgeschrittene Arhants wie Śāriputra und Mahāmaudgalyāyana und Bodhisattvas wie Maitreya im Dharma zu unterweisen? Ist es Teil der „Übung, der Laien folgen können“, zweiunddreißigtausend Löwenthrone aus einem fernen Buddha-Land herbeizuschaffen und sie alle in einem kleinen Haus unterzubringen? Vimalakīrti spricht mit Mañjuśrī über Weisheit und Mitgefühl, lässt fremde Universen erstehen, einen goldenen Bodhisattva erscheinen und befördert Tausende von Wesen in die Gegenwart des Buddha. Ist das alles Teil der „Übung, der Laien folgen können“? Man fragt sich, was für Laien der Klappentextschreiber im Sinn hatte.

Der Text auf dem Buchrücken von Thurmans Übersetzung fällt kaum besser aus. Unter anderem heißt es dort: „Seine (Vimalakīrtis) Botschaft ist für unser säkulares Zeitalter beson-

ders anziehend, denn er war ein in der Welt stehender Mann, kein Mönch oder Heiliger.“ Wenn es zutrifft, dass Vimalakīrtis Botschaft für unser säkulares Zeitalter anziehend ist, dann ist das vermutlich ein sicheres Zeichen dafür, dass sie missverstanden wurde.

In diesen beiden Sätzen gibt es so viel Gedankenwirrwarr, dass man kaum weiß, wo man mit dem Aufräumen ansetzen soll. Im ersten heißt es, dass das *Vimalakīrti-Nirdeśa* „die Übung erklärt, der Laien folgen können“, im zweiten, dass Vimalakīrti „ein in der Welt stehender Mann“ war. Die Überlegung dabei scheint folgende zu sein: Vimalakīrti war ein Laie. Deshalb war Vimalakīrti „ein in der Welt stehender Mann“. Darum erklärt Vimalakīrtis Lehre „die Übung, der Laien folgen können“, und daraus folgt: „Seine Botschaft ist für unser säkulares Zeitalter besonders anziehend.“

Aber Vimalakīrti war *kein* Laie, das ist der springende Punkt. Vimalakīrti lebte *wie* ein Laie, er *erschien als* Laie, aber das war nur sein geschickt gewähltes Mittel. In Wirklichkeit war er ein fortgeschrittener Bodhisattva. Wie es im Text heißt: „Obwohl er das weiße Kleid der Laien trug, lebte er dennoch gemäß der Regeln des (Mönchs-) Saṅgha; obwohl er in seinem Hause lebte, hing er dennoch nicht an dieser dreifachen Welt [des sinnlichen Verlangens, der reinen Form und der Formlosigkeit]. Obwohl er Frau und Kinder hatte, übte er dennoch Enthaltensamkeit, und obwohl so umgeben von seinen Lieben, führte er dennoch ein dieser flüchtigen Welt entrücktes Leben.“

Man kann verhältnismäßig leicht sehen, wie es zu dem Missverständnis gekommen ist. Die Autoren der Klappentexte haben schlichtweg nicht über den wahren Sinn der von ihnen verwendeten Worte nachgedacht. Sie erkannten nicht, dass Begriffe „Laie“ und „Mann der Welt“, wenn man sie auf Vimalakīrti anwendet, der nur im formalen, technischen Sinne ein Laie war, etwas ganz anderes bedeutet, als wenn man sie auf jene echte „Laien“ bezieht, die die westliche Übersetzung des Textes vielleicht kaufen und lesen werden.

Zu sagen, dass Vimalakīrtis Lehre „die Übung erklärt, der Laien folgen können“, legt nahe, dass nicht ordinierte Laien, die ein spirituelles Leben führen wollen, nichts aufgeben müssen. Sie können einfach weiter zuhause leben mitsamt Partner, Kindern, Beruf, Auto, Hund, Katze, Fernsehen und Hypothek. Die Krux dabei, der zugrundeliegende gedankliche Wirrwarr, ist die Meinung, man müsse sich nicht wirklich ändern. Dieser Meinung zufolge könnten Sie durchaus die erhabenste Lehre des Mahāyāna üben, ohne etwas aufzugeben, ohne sich in irgendeiner Weise zu ändern. Sie können sie zuhause als gewöhnlicher Laie, als Mann oder Frau der Welt üben. Warum? Weil Vimalakīrti ein gewöhnlicher Laie war, „in der Welt stehender Mann“ ...

Doch Vimalakīrtis eigene Lehre für „gewöhnliche Laien“ legt genau das Gegenteil nahe. Wie wir schon sahen, schuf er die Gelegenheit, mit einer großen Menge von echten Laien zu sprechen, indem er als geschickt gewähltes Mittel den Anschein erweckte krank zu sein. Folglich kommen Tausende von Menschen, um sich nach seinem Befinden zu erkundigen. Dem Text zufolge ist auch der König unter den Besuchern sowie Regierungsbeamte, Adlige, junge Männer und Frauen, Stadt- und Landbevölkerung, Aristokraten und Geschäftsleute, ein echter Querschnitt der Laienschaft. Und Vimalakīrtis Lehre für all diese Menschen ist nicht, dass sie zu Hause bleiben und genauso weitermachen sollen wie bisher. Stattdessen kommt er direkt zum Kern, direkt zu der einen Sache, die wir am liebsten gar nicht aufgeben wollen: zum phy-

sischen Körper. Den physischen Körper aufzugeben bedeutet Tod; es bedeutet den Verlust aller sinnlichen Freuden und Genüsse. Gegen Ende des zweiten Kapitels erklärt Vimalakīrti:

Meine Verehrten, der menschliche Leib ist von Natur aus ein sehr vergängliches, schwaches und gebrechliches Ding, das sehr schnell verwest. Es ist kein Verlass auf diesen Leib. Er selbst ist die Ursache von Schmerzen und allen Leiden, kurz der Sammelplatz unzähliger Krankheiten. Meine Verehrten, ein scharfsinniger Mensch vertraut niemals einem solchen Ding. Er zerplatzt wie ein Wassertropfen, den man weder fassen noch berühren kann. Er ist wie Schaum, der sich nicht lange hält. Dieser Leib ist wie eine Luftspiegelung, eine Fata Morgana, die durch das Dürsten nach Leidenschaft und das Verlangen hervorgebracht wird. Er ist wie eine Bananenstaude, die innen hohl und haltlos ist. Wie ein Trugbild ist er, das man für etwas Wirkliches hält, weil das Herz verblendet ist. Wie ein Traum ist dieser Leib. Er ist schlechthin eine Wahnidee. Er ist wie ein Schatten, durch Karma verursacht, eine Folge früherer Handlungen. Er ist wie ein Echo, hervorgerufen durch verschiedene Bedingungen. Er ist wie eine dahin ziehende Wolke, die kommt und geht. Er ist wie ein Blitz, der plötzlich aufflammt und sofort wieder verschwindet.

Dieser Körper ist ohne Besitzer, wie die Erde. Im Körper befindet sich kein Ich (kein beständiges Selbst), wie bei der Flamme des Feuers. In ihm ist kein Leben, wie beim sausenden und brausenden Wind. In ihm wohnt keine fortdauernde Persönlichkeit, wie beim dahin fließenden Wasser. Dieser Leib ist nicht echt. Die vier Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Wind) haben nur vorübergehend in ihm Wohnung genommen. Er ist leer, da er frei von „ich“ und „mein“ ist. Er besitzt kein Empfinden und keine Wahrnehmung, genau wie Pflanzen oder Schutthaufen. Er vermag nicht von sich aus zu handeln, sondern wird wie vom Wind (d. h. von anderen Kräften) hin und her geworfen. Er ist unrein und voll von Abscheulichem. Er ist voller Falschheit, und obwohl man ihn badet, kleidet und nährt, so wird er dennoch am Ende vergehen. Dieser Körper ist die Quelle allen Unglücks und der Sitz von hundert und einer Krankheit. Er ist wie ein ausgetrockneter Brunnen, da von Alter und Tod verfolgt. Nichts ist sicher an ihm, als das eine, dass er einmal sterben muss. Er ist wie eine Giftschlange, wie ein Räuber, wie ein menschenleeres Dorf, und er ist seelisch und körperlich nichts anderes als eine Zusammensetzung der fünf *skandhas*, achtzehn *dhātus* und zwölf *āyatanas*.

Meine Verehrten, diesen Leib muss man fürchten und verabscheuen, und Verlangen für den Körper des Tathāgata in sich erwecken.⁵²

Soviel zum sterblichen, menschlichen Körper. Nun zu einer anderen Art von Körper, zur Verkörperung des höchsten spirituellen Ideals:

Der Leib des Tathāgata ist der (reine und wahre) Leib des Dharma. Der Leib des Tathāgata ist geboren aus unendlicher Tugendhaftigkeit und Weisheit. Geboren ist dieser Leib aus sittlichem Handeln, Meditation, Weisheit, Befreiung und aus der Erkenntnis der Befreiung. Er ist geboren aus Liebe, Mitgefühl, Mitfreude und aus Gleichmut. Er ist aus den Vollkommenheiten geboren: aus Freigebigkeit, aus Tugendhaftigkeit, aus Geduld und Sanftmut, aus Tatkraft, aus Meditation und aus Weisheit. Er ist geboren aus dem Geschick bei der Wahl der Mittel, aus dem

⁵²Dräger, S. 73-75; Thurman, S. 22.

Fluidum der sechs übernatürlichen Kräfte (*ṣaḍ-abhijñā*), aus der dreifältigen Erkenntnis (*tisro vidyāḥ*), aus den siebenunddreißig Arten der Erleuchtungswege (*sambodhyaṅga*). Er ist aus der Ruhe des Geistes und der wahren Einsicht (*śamatha-vipaśyanā*) geboren, aus den zehn Kräften (*bala*), aus der vierfachen Furchtlosigkeit (*vaiśāradya*) und den achtzehn unübertrefflichen Eigenschaften (*āveṇika-buddha-dharma*). Er ist aus dem Aufgeben schlechter Eigenschaften und dem Sammeln guter Eigenschaften geboren. Er ist aus der wahren Realität geboren. Er ist aus der Bemühung geboren. Aus diesen reinen unzähligen Tugenden heraus ist der edle Leib des Tathāgata geboren. Meine Verehrten, wenn ihr wünscht, diesen Leib zu empfangen und von allen Krankheiten der Welt befreit zu werden, so müsst ihr nach der höchsten Erleuchtung streben.⁵³

Von solcher Art also ist Vimalakīrtis Rat an die „Laien“. Das ist nicht gerade eine Ermahnung, nach Hause zu gehen und die Füße hochzulegen. Der Laie Vimalakīrti kann nicht wirklich als Modell für einfache Sangha-Angehörige dienen (ob individuell oder kollektiv), und dies aus dem schlichten Grund, dass er ein vollkommen erleuchteter Bodhisattva ist, der nur als geschickt gewähltes Mittel wie ein Haushälter erscheint. Bevor Sie sich wie Vimalakīrti benehmen können, müssen Sie ein Buddha sein. Sein äußerer Lebensstil kann nur insofern als Vorbild dienen, als er zeigt, dass wir dem spirituellen Pfad unter gewissen Bedingungen folgen können. Eine prinzipielle Verpflichtung auf diesem Pfad muss aber der Entscheidung vorausgehen, ihm auf die eine oder eine andere Weise zu folgen. Anders gesagt: Die verbindliche Entscheidung geht der Wahl des Lebensstils voraus. Man ahmt Vimalakīrti nicht einfach nach, indem man als Laie lebt, denn Vimalakīrti war nicht irgendein Laie. Es war nicht sein Lebensstil, sondern seine spirituelle Verwirklichung, die Vimalakīrti zu dem machte, was er war. Wenn Sie ihn also nachahmen wollen, müssen Sie seine spirituelle Verwirklichung nachahmen.

Nach den Pāli-Schriften begann der Buddha als gewöhnlicher Mensch und erlangte durch seine eigenen Bemühungen Erleuchtung. Wir können also in die Fußstapfen des Buddha treten, auch wenn wir nicht genau dieselben Dinge tun, die der Buddha getan hat. Dem Buddha zu folgen – oder ihn nachzuahmen – bedeutet zuallererst, Erleuchtung zu erlangen. Vimalakīrti wird uns aber bereits als Buddha vorgestellt. Sein menschliches Leben veranschaulicht nicht die Bemühung, Erleuchtung zu erlangen, sondern wie ein Buddha anderen Menschen als geschickt gewähltes Mittel begegnet. Vimalakīrti handelt vielleicht auf eine Weise, die wir ethisch finden, aber das tut er nicht, um Buddhaschaft zu erreichen, denn er hat sie schon erreicht. Sein Handeln zeigt Geschick in der Wahl der Mittel. Wenn wir also Vimalakīrti nachahmen wollen, müssen wir die Handlungen nachahmen, die er als geschickt gewähltes Mittel ausführt, und das können wir erst tun, wenn wir Buddhaschaft erlangt haben.

Vimalakīrti nachzuahmen bedeutet, kurz gesagt, Vimalakīrti nachzuahmen. Es geht nicht darum nachzuahmen, was Vimalakīrti tut, ohne selbst Vimalakīrti zu sein, ohne ein Buddha zu sein. Im strengen Mahāyāna-Sinn ist die geschickte Wahl der Mittel ein Ausdruck von Erleuchtung und nichts, was gewöhnliche Menschen tun können. Was wir aus dem Beispiel von Vimalakīrti ableiten *können*, ist, dass der Vorrang der Verpflichtung zur Übung – Bemühung in Richtung Erleuchtung – vor dem Lebensstil. Mönch oder Nonne zu sein garantiert nicht

⁵³Dräger, S. 75; Thurman, 22-23.

automatisch spirituellen Fortschritt, und Laie zu sein ist nicht zwangsläufig von Nachteil. Dies besagt natürlich nicht, dass der Lebensstil unwichtig ist. Unser Lebensstil sollte sowohl Ausdruck unserer Entscheidung für die spirituelle Übung als auch eine Unterstützung für sie sein.

Das entspricht natürlich nicht der Art, wie die ganze buddhistische Überlieferung dieses Thema betrachtet hat. Die Aufteilung in Laie und Mönch oder Nonne taucht in der buddhistischen Geschichte immer wieder auf, wobei einige Traditionen denen, die ein „klösterliches“ Leben führen, einen höheren „Status“ verleihen als den „Laien“ – manchmal ungeachtet dessen, wer den Dharma am gewissenhaftesten übt. Allerdings gibt es in der tibetischen Überlieferung Dharma-Übende und -Lehrende, die unterschiedlichen Lebensstilen folgen: Manche sind Laien, andere Mönche oder Nonnen. Milarepas Lehrer Marpa war beispielsweise ein verheirateter Haushälter, und sein Schüler Gampopa war Mönch, während Milarepa ein umherziehender Yogi war. Im Vajrayāna gibt es nicht die Zweiteilung in Mönchs- und Laienanhänger, die man im Hīnayāna und in gewissem Grad auch im Mahāyāna findet. Die Lehren zu üben und die Früchte dieser Übung zu ernten gilt nicht als etwas, was von der Befolgung eines bestimmten Lebensstils abhängt. Einige der bekanntesten Nyingma-Lamas unserer Zeit waren verheiratet. Die Gelugpas leben dagegen im Wesentlichen klösterlich. Im Buddhistischen Orden Triratna verstehen wir die verbindliche Entscheidung zur Dharma-Übung als primär und den Lebensstil als sekundär. Wir betonen also ebenfalls nicht den Unterschied zwischen Mönchen und Laien.

3. Die *dhāraṇīs* oder „magischen Formeln“

Damit kommen wir zum dritten Aspekt geschickt gewählter Mittel, die Bodhisattvas üben. Traditionell gilt eine *dhāraṇī* als eine Art Schutzmantra oder als zumindest auf dem Weg ein Mantra zu werden. Historisch gesehen waren Mantras anscheinend Weiterentwicklungen von *dhāraṇīs*. *Dhāraṇīs* sind gewöhnlich viel länger – manche sind mehrere Seiten lang – und sie haben oft einen beträchtlichen begrifflichen Gehalt. Im Gegensatz dazu sind Mantras fast immer kurz; ihr begrifflicher Gehalt ist oft gering, und normalerweise sind sie auf eine Weise, wie es für *dhāraṇīs* nicht zutrifft, mit einem bestimmten Buddha oder Bodhisattva verbunden. Die *dhāraṇī* wurde anscheinend im Großen und Ganzen für rein magische Zwecke verwendet, während man ein Mantra oft als Konzentrationshilfe wiederholt und daher auf eine Weise zum Teil der Meditationsübung macht, wie es für *dhāraṇīs* nur selten gilt.

Eine *dhāraṇī* hat eine gewisse magische Kraft; sie zeitigt Ergebnisse. Gewöhnlich erhalten Bodhisattvas sie von einer freundlichen Gottheit, und die *dhāraṇī* soll sie vor jeglicher Gefahr schützen, die während ihres Wirkens auftreten kann. Es gibt keinen Grund, warum wir diese traditionelle Erklärung nicht wörtlich nehmen sollten.

Weiter gefasst könnte man aber auch sagen, *dhāraṇīs* vermitteln einen Hauch von Magie, von Unfassbarem, eine Andeutung von etwas jenseits von Worten, jenseits von Gedanken. Soweit „spirituelles Erleben“ sich im dualistischen Subjekt-Objekt-Rahmen vollzieht, kann man sogar sagen, die *dhāraṇī* vermittele eine Ahnung von etwas über das spirituelle Erleben Hinausgehendem. Und diese Spur von Magie ist unverzichtbar in der Bodhisattva-Übung der Wahl geschickter Mittel. Diese Art von geschickt gewählten Mitteln ist uns weniger zugäng-

lich als die übrigen. Die Verwendung von *dhāraṇīs* als geschickt gewählten Mitteln ist eine geheimnisvolle und subtile Angelegenheit, und man muss wirklich Bodhisattva sein, um zu sehen, wie sie funktioniert.

Bei allen von uns erforschten Arten, die Geschick bei der Wahl der Mittel zu üben, ging es darum, wie spezielle Aspekte der Handlungen von Bodhisattvas sich auf andere Menschen auswirkten. Die Übung geschickt gewählter Mittel geht aber noch weiter. In der Tat ist der ganze Dharma ein geschickt gewähltes Mittel, das größte aller geschickt gewählten Mittel. Und wir können den Dharma als all das definieren, was uns zu wachsen hilft beziehungsweise zu unserer spirituellen Entwicklung beiträgt. Doch nicht einmal der Dharma kann ein geschickt gewähltes Mittel ohne Bezug zur Realität sein. Man kann ihn nicht in einem Buch finden. Ein geschickt gewähltes Mittel ist nur insoweit ein geschickt gewähltes Mittel, als es eingesetzt wird, sprich, gelebt wird.

Wenn wir also den Wunsch hegen, dass die Entdeckung des Buddha, wie die Dinge in Wahrheit sind, besser bekannt wird, dann müssen wir selbst zum geschickt gewählten Mittel werden. Wir müssen unsere Vision, was Männer und Frauen werden können, mitteilen und alle Anstrengung unternehmen, uns selbst im Licht dieser Vision zu wandeln. Wenn wir großzügig und offen mit Menschen umgehen, wenn wir freundlich und liebevoll mit ihnen reden, wenn es uns gelingt, sie zu inspirieren und zu begeistern, und wenn wir zeigen, dass wir uns zumindest bemühen uns weiterzuentwickeln, dann üben wir Geschick bei der Wahl der Mittel. Und wenn wir die Wahrheit und Realität der Dinge in gewissem Maß selbst erleben, wenn wir klar denken, uns angemessen ausdrücken und voller Mut und Selbstvertrauen sind, dann werden wir anderen unsere Vision vermitteln können. Vor allem aber bedürfen unsere Handlungen und unsere Kommunikation einer Spur von Magie, eines Hauchs des Unfassbaren, dessen, was jenseits von Worten liegt. Dann und nur dann werden wir wirklich fähig sein, „allen alles zu sein“.

4. Die kritische Untersuchung von Religion aus transzendenter Sicht

Wenn unsere Grundbedürfnisse nach Nahrung, Kleidung, Obdach und Freizeit erst einmal erfüllt sind, was benötigen wir dann mehr als alles andere? Was ist unser essenziell menschliches Bedürfnis? Sicherlich ist es Freiheit. Die Eigenschaften zu entfalten, die uns als Menschen auszeichnen, ist der wahre Sinn des Lebens: Gewahrsein, emotionale Positivität, Verantwortung für uns selbst und andere sowie Kreativität. Wir können uns aber nicht entfalten, wir können nicht wachsen, wenn wir nicht den nötigen Raum haben, in den wir hineinwachsen können, im buchstäblichen wie im übertragenen Sinn. Wir brauchen Freiheit: Freiheit von allem, was uns äußerlich und innerlich einschränkt, Freiheit von unserer eigenen Prägung, sogar Freiheit von unserem alten Ich.

Abgesehen von unseren eigenen Bemühungen hilft uns Religion frei zu sein. Zumindest sagt man das. Wir haben schon gesehen, dass das spirituelle Leben im Buddhismus häufig als ein Leben der Freiheit beschrieben wird. Und das gilt nicht nur für den Buddhismus. Auch die Anhänger anderer, zumindest der universalen Religionen, würden vermutlich sagen, ihre Religion stehe für die Freiheit des Individuums. Christen würden dazu vielleicht das Neue Testament zitieren, in dem es heißt: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“⁵⁴

Wenn wir aber darüber nachdenken, was uns davon abhält, frei zu sein – abgesehen von unserer eigenen Faulheit und Trägheit, unserer Nachlässigkeit, Gleichgültigkeit, Vergesslichkeit und so weiter –, dann stoßen wir auf ein ungeheures Paradox. Merkwürdigerweise sorgt Religion, statt uns zu helfen spirituell frei zu werden, nur allzu oft dafür, dass wir verklavt bleiben, und sie legt uns sogar zusätzliche Ketten an. Für viele Leute klingt die bloße Vorstellung, Religion hätte irgendetwas mit Freiheit zu tun, wie ein absurder Widerspruch in sich. Einige, und ich muss gestehen, dass ich ebenfalls zu ihnen gehöre, fühlen sich unwohl, wenn sie das Wort „Religion“ überhaupt benutzen oder sich gewissermaßen genötigt fühlen, es zu benutzen.

Westliche Menschen finden es nicht aus prinzipiellen Gründen schwierig, Religion mit Freiheit zu verbinden, sondern vor allem aufgrund der Religionsgeschichte. Denken wir nur an die Geschichte des Christentums während der letzten sechzehnhundert Jahre, seit es zur Staatsreligion des Römischen Reiches erhoben wurde. Es liegt auf der Hand, dass wir uns als Individuen nur entwickeln können, wenn wir zumindest frei sind, selber zu denken. Zweifellos aber das organisierte Christentum in seinen Hauptrichtungen den Einzelnen kaum je eine solche Freiheit gelassen. Die Bevölkerung der christlichen Länder wurde gezwungen, so zu denken, wie die Kirche dachte und sich der theologischen Linie unterzuordnen – oder die Konsequenzen zu erleiden. Was die Kirche Blasphemie nennt, ist in Großbritannien noch immer eine Straftat.⁵⁵

⁵⁴Johannes-Evangelium 8:32, zitiert aus: <https://bibeltext.com/john/8-32.htm> (geprüft am 9.8.2020).

⁵⁵A. d. Ü.: In Großbritannien wurde das Blasphemie-Gesetz für England und Wales im Jahr 2008 aufgehoben; in Schottland und Nordirland gilt es weiterhin. In der ehemaligen BRD galt „Gotteslästerung“ bis 1969 als strafbar; in der DDR gab es von vornherein keinen entsprechenden Paragraphen, sondern einen allgemeinen Schutz religiöser Handlungen. Der aktuell in Deutschland geltende § 166 StGB regelt die Strafbarkeit der Störung des öffentlichen Friedens durch Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsgemeinschaften. Diese gemilderte Regelung ist weiterhin politisch umstritten; einzelne Parteien bzw. Politiker fordern ihre Verstärkung, andere ihre Beseitigung. Vgl. Wikipedia „Blasphemieparagraph“.

Das organisierte Christentum verweigerte den Individuen nicht nur das Recht, für sich selbst zu denken, sondern es hielt sie überdies zu Denkweisen an, die ihrer persönlichen Entwicklung abträglich und geradezu schädlich für sie waren: Es brachte sie dazu, sich als elende Sünder, als schwach und machtlos zu verstehen, und es bewegte sie dazu zu denken, es sei falsch, wenn nicht gar sündhaft, unabhängig zu sein und die Initiative zu ergreifen.

Was war da falsch gelaufen? Wie wurde Religion statt zur Befreierin zur Gefängniswärterin? Die kurze Antwort lautet: Religion ist zum Selbstzweck geworden. Die von der Religion angenommenen Formen – Lehren, Rituale, Institutionen, Regeln – sind allesamt Selbstzwecke geworden. Man hat vergessen, dass Religion Mittel zu einem Zweck ist und dass dieser Zweck die Entwicklung des Individuums von Unwissenheit zur Erleuchtung, vom weltlichen Bewusstsein zum transzendenten Gewahrsein ist.

Was können wir angesichts dieser Lage tun? Es ist unser Bedürfnis zu wachsen, frei zu werden, und dazu benötigen wir etwas, was uns hilft. Wenn wir dieses Etwas „Religion“ nennen wollen, wie können wir dann sicherstellen, dass sie nicht zu einem Mittel der Versklavung, Verdummung oder sogar Zerstörung von Individuen wird? Wir benötigen etwas, was uns stets an die Beschränkungen der Religion erinnert, etwas, was uns daran erinnert, dass Religion nur ein Mittel zum Zweck ist. Anders gesagt: Wir benötigen eine kritische Untersuchung von Religion aus transzendenter Sicht.

Im dritten und vierten Kapitel des *Vimalakīrti-Nirdeśa* finden wir eine solche kritische Untersuchung. In Thurmans Übersetzung tragen diese Kapitel die Überschriften „Der Widerwille der Schüler, Vimalakīrti zu besuchen“ und „Das Widerstreben der Bodhisattvas“.⁵⁶

Wie wir schon erfahren haben, ist Vimalakīrti aus großem Mitgefühl als geschicktes gewähltes Mittel erkrankt. Nun kommen viele Menschen ihn besuchen und erkundigen sich nach seinem Befinden, und er nutzt die Gelegenheit, sie den Dharma zu lehren. Zu Beginn des dritten Kapitels liegt Vimalakīrti zuhause in seinem Bett. So da liegend kommt ihm ein Gedanke – oder vielleicht sollten wir sagen, er erlaubt einem Gedanken, durch seinen Geist zu gehen, denn schließlich ist er ein fortgeschrittener Bodhisattva:

Da ich nun krank darniederliege, wie kommt es, dass der allbarmherzige Buddha kein Mitleid mit mir hat und niemanden schickt, um sich nach meinem Befinden zu erkundigen?⁵⁷

Der Buddha weilt zur selben Zeit in Āmrāpālīs Garten am Rande der Stadt Vaiśālī und unterweist die große Versammlung von Arhants, Bodhisattvas und anderen. Und wie er da sitzt und lehrt, wird sich der Buddha des Gedankens bewusst, der durch Vimalakīrtis Geist zieht. Es ist, als würden die beiden ein Spiel miteinander treiben. Vimalakīrti ist ja nicht im gewöhnlichen Sinne krank, und der Buddha weiß das vermutlich, aber er scheint durchaus dazu bereit zu sein mitzuspielen und den Ball zurückzuwerfen.

Was also ist sein erster Zug in diesem Spiel? Im Wissen darum, welcher Gedanke durch Vimalakīrtis Geist zieht, sagt der Buddha zu Śāriputra – in den Mahāyāna-Sūtras ist es an-

⁵⁶Vgl. Dräger, Kapitel 3: „Die Schüler des Buddha bewundern Vimalakīrti“, Kapitel 4: „Die Bodhisattvas bewundern Vimalakīrti“.

⁵⁷Dräger, S. 76; Thurman, S. 24.

scheinend immer der gute alte Śāriputra, der herausgegriffen wird: „Gehe zu Vimalakīrti und erkundige dich nach seinem Befinden!“⁵⁸

Śāriputra ist einer der beiden Hauptschüler des Buddha, der andere ist Mahāmaudgalyāyana. Er ist ein Arhant und hat somit individuelle Befreiung erlangt: Er ist zumindest von den gewöhnlichen Leidenschaften frei. Wie aber antwortet er? Er sagt: „Ich bin abgeneigt zu gehen ...“ oder, genauer, „Ich bin nicht gerade begeistert zu gehen.“⁵⁹ Er weigert sich nicht direkt – immerhin ist es der Buddha, der ihn dazu auffordert –, doch er würde viel lieber nicht gehen, und er erklärt auch warum. Eines Tages, so sagt er, sei er in Kontemplation versunken am Fuß eines Baumes im Wald gesessen – genau wie gute Mönche im alten Indien es tun sollten –, als Vimalakīrti vorbeigekommen sei. „Diese Art des Sitzens ist nicht die rechte Art, dich in die Betrachtung zu vertiefen“, habe er zu Śāriputra gesagt und danach erläutert, was Vertiefung in Kontemplation wirklich sei. Seine Erklärung sei so tiefgründig gewesen, dass Śāriputra wie vor den Kopf geschlagen war und nichts erwidern konnte. Darum wolle er nun nicht zu Vimalakīrti gehen und ihn über seine Krankheit befragen. Śāriputra kennt Vimalakīrti schon ein bisschen und ist nicht gerade begierig darauf, ihn wieder zu treffen.

Der Buddha macht einen weiteren Versuch. Er bittet Mahāmaudgalyāyana zu gehen. Doch seltsamerweise ist auch Mahāmaudgalyāyana abgeneigt. Es scheint, dass auch er schon von Vimalakīrti gerügt wurde. Als er eines Tages einige Hausväter im Dharma unterwies, kam Vimalakīrti und erklärte ihm, wie man das wirklich tun müsse – und seine Bemerkungen machten auch Mahāmaudgalyāyana sprachlos.

So fordert der Buddha zehn der führenden Arhant-Schüler auf zu Vimalakīrti zu gehen. Er bittet Mahākāśyapa, Subhūti, Pūrṇa, Kātyāyana, Aniruddha, Upāli, Rāhula und sogar Ānanda. Doch einem wie dem anderem widerstrebt es ihn zu besuchen. Jeder Einzelne hatte schon ein Erlebnis mit dem lieben Vimalakīrti. Er hat die spirituellen Schwachstellen von ihnen allen bloßgelegt. Wie wir noch sehen werden, hat er damit genau genommen die spirituellen Schwachstellen des Hīnayāna bloßgelegt, wenn man seine Lehren buchstäblich nimmt und als Selbstzweck versteht.

Nun wendet sich der Buddha an die Bodhisattvas, die sich ebenfalls in der großen Versammlung befinden. (Man gewinnt den Eindruck, dass er dieses Spielchen durchaus genießt.) Er fordert Maitreya auf, sich nach Vimalakīrtis Befinden zu erkundigen. Maitreya ist natürlich der zukünftige Buddha, der gegenwärtig im *deva-loka* namens Tuṣita wohnt, dem „wunschlosen“ Himmel, und auf den Zeitpunkt wartet, an dem er in sein letztes irdisches Leben wiedergeboren wird, in dem er dann selbst die höchste vollkommene Erleuchtung als Buddha erlangen wird. Aber auch er, sogar Maitreya, würde lieber nicht gehen. Auch er ist Vimalakīrti schon begegnet.

Als er sich eines Tages mit den Göttern des Tuṣita-Himmels unterhielt, so erzählt er, sei Vimalakīrti aufgetaucht und habe gesagt:

⁵⁸Dräger, S. 76. Thurman, S. 24, übersetzt: „go to inquire after the illness of the Licchavi Vimalakīrti.“ [„Geh und erkundige dich nach der Krankheit des Licchaviers Vimalakīrti.“] Sangharakshita ergänzt hierzu: “Or, as we would say, ‘Please go and enquire after his health’ – an interesting difference of idiom.” [„Oder, wie wir sagen würden: ‚Bitte geh und erkundige dich nach seiner Gesundheit‘ – ein interessanter Unterschied in der Ausdrucksweise.“]

⁵⁹Dräger, S. 76: „Meister, ich kann mich nicht dazu entschließen ...“

Maitreya, der Meister hat dir die Erlangung der höchsten Erleuchtung nach nur einer weiteren Geburt vorausgesagt. Was aber ist das Wesen dieser Geburt? Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft?⁶⁰

Und er fuhr fort, mit großem dialektischem Geschick zu zeigen, dass keine dieser Alternativen zutreffen könne. Er zeigte, dass allein schon die Idee von Geburt – und damit auch die von Geburtslosigkeit – ein Widerspruch in sich ist. Er zeigte, dass es in Wirklichkeit so etwas wie ein Erlangen von Erleuchtung nicht gibt, ja nicht einmal so etwas wie Erleuchtung. Er zeigte sogar, dass es keinen Maitreya und keinen zukünftigen Buddha gibt. Maitreya war sprachlos. Deshalb ist auch er nicht geneigt, Vimalakīrti aufzusuchen und sich nach seiner Krankheit zu erkundigen.

Danach wendet sich der Buddha an Prabhāvyūha, doch auch Prabhāvyūha hat eine ähnliche Erfahrung gemacht. Eines Tages sei er zufällig Vimalakīrti begegnet, der ihn gefragt habe, woher er komme – eine vermeintlich harmlose Frage. Prabhāvyūha habe geantwortet, er komme vom *bodhi-maṇḍa*, dem „Platz der Erleuchtung“. Mit anderen Worten, er kam aus Bodh Gaya, wo der Buddha höchste vollkommene Erleuchtung erlangt hatte, und insbesondere vom *vajrāsana*, dem Diamantsitz, dem Platz unter dem Bodhi-Baum, an dem der Buddha gesessen hatte. Darauf habe Vimalakīrti ihm ausführlich erklärt, der *bodhi-maṇḍa* sei keineswegs ein Platz, sondern eine Geistesverfassung, von der man überhaupt nicht sagen könne, dass ein Bodhisattva von dorthier komme, denn er verweile ja unaufhörlich in ihr. Alles, was ein Bodhisattva mache, sei ein Ausdruck dieser Geistesverfassung. Natürlich verschlug das auch Prabhāvyūha die Sprache, und darum zögert er nun, Vimalakīrti aufzusuchen. Er will nicht noch eine Dosis derselben Medizin.

Der Buddha fordert zwei weitere der großen Bodhisattvas auf zu ihm zu gehen, Jagatīmdhara und Sudatta, aber aus ähnlichen Gründen sträuben auch sie sich. Schließlich bittet der Buddha Mañjuśrī, den Bodhisattva der Weisheit, aber das ist eine andere Geschichte, und was in ihr passiert, werden wir im nächsten Kapitel sehen. Hier geht es uns darum, dass Vimalakīrti die spirituellen Schwachstellen Maitreyas und der anderen Bodhisattvas bloßgelegt hat. Mit anderen Worten: Er hat die spirituellen Mängel des Mahāyāna bloßgelegt, wenn man ihn buchstäblich und als Selbstzweck nimmt.

Es liegt auf der Hand, wofür Vimalakīrti hier steht, nur ist es nicht leicht das in Worte zu fassen. Wir könnten sagen, Vimalakīrti stehe für Wahrheit oder Realität selbst bar jeglicher Konzepte. Das zu sagen ist in Ordnung, solange wir es nicht wortwörtlich nehmen und es uns zu leicht von den Lippen geht. Wir könnten sagen, Vimalakīrti repräsentiere die tatsächliche Erleuchtungserfahrung.

Und was geschieht, wenn unsere begrenzten spirituellen Erfahrungen mit Wahrheit oder Realität in Berührung kommen? Was passiert, wenn die Mittel zum Erreichen von Erleuchtung – die Rituale, Lehren, Institutionen und Regeln – plötzlich mit dem *Erleben* von Erleuchtung in Kontakt kommen? Dann wird ihre Beschränktheit bloßgelegt, offenbar. Das kann ein wahrlich schmerzhaftes und traumatisches Erlebnis sein, und zwar für jene, die sich mit ihren eigenen begrenzten spirituellen Erlebnissen identifizieren und ihre emotionale Sicherheit aus dieser Identifikation beziehen.

⁶⁰Thurman, S. 34; Dräger, S. 89.

Vimalakīrti ist wie Hochspannungsstrom. Wenn Sie ihn berühren, tun Sie es auf eigene Gefahr – allerdings berühren nicht Sie ihn, sondern er kommt vorbei und berührt Sie. Traditionell ausgedrückt ist Vimalakīrti wie ein großer *vajra*, ein großer Donnerkeil oder Diamant. Er ist machtvoll, er ist scharfsinnig und zugleich brillant und schillernd. Er durchbricht Ihre ganze Verteidigung, alle Ihre Schranken. Er zerstört, was Sie sind, damit Sie frei sind zu werden, was Sie sein können.

Vimalakīrtis Wirkung auf Menschen erinnert mich an die Hauptfigur eines Films, den ich vor einigen Jahren gesehen habe: Pasolinis *Teorema*. Darin hat eine einzelne Person in kürzester Zeit eine gewaltige Wirkung auf das Leben aller, die ihm begegnen. Ein junger Mann verbringt ein Wochenende bei einer italienischen Familie der Oberschicht. Die Familie besteht aus Vater, Mutter, erwachsenem Sohn, erwachsener Tochter und einem nicht mehr ganz jungem Dienstmädchen. Im Laufe des Wochenendes schafft es der junge Mann, mit allen eine Affäre zu haben, und der weitere Film zeigt die dramatischen Folgen ihrer Beziehung zu ihm. Die Mutter wird Nymphomanin. Die Tochter erleidet einen Nervenzusammenbruch und wird in einem Krankenwagen in eine psychiatrische Klinik gebracht. Der Sohn, ein Künstler, zerstört alle seine Bilder. Das Dienstmädchen wird Nonne und wirkt Wunder. In der letzten Szene sieht man den Vater durch einen überfüllten Bahnhof gehen und sich langsam ausziehen. Ich erinnere mich, dass es für die Filmkritiker ein gefundenes Fressen war, die Bedeutung dieses Films und besonders des jungen Mannes zu erörtern. Einige hielten ihn für eine Art Christusfigur, andere sagten, er symbolisiere Realität, und wieder andere dachten, er sei einfach nur er selbst.

In unseren beiden Kapiteln des *Vimalakīrti-Nirdeśa* bricht Vimalakīrti auf einer viel höheren Ebene in das Leben der Jünger des Buddha und der Bodhisattvas ein, und er hat eine viel positivere Wirkung, die durchaus verheerend ist. Wie auch immer das Hereinbrechen von Realität eintreten mag, es wirkt erschütternd auf das Leben eines jeden Menschen. Jedem der betroffenen Schüler und Bodhisattvas verschlägt es die Sprache. Thurman kommentiert: „Er (der Schüler oder Bodhisattva) ist überwältigt und sprachlos, erkennt aber intuitiv die Richtigkeit von Vimalakīrtis Aussagen. Er kann sie weder akzeptieren und praktisch umsetzen noch geradeheraus ablehnen.“⁶¹

Vielleicht ist das etwas, was auch wir auf unserer jeweiligen Entwicklungsstufe erleben können. Wenn uns unsere *kalyāṇa-mitras*, unsere „guten Freunde und Freundinnen“, auf etwas in unserem Charakter hinweisen, was wir bisher nicht bemerkt hatten, oder auf etwas im Dharma, das uns neu ist, dann sind wir vielleicht erst einmal schlichtweg perplex. Wir müssen die Wahrheit dessen, was gesagt wurde, anerkennen, aber zumindest anfangs können wir nichts mit ihr anfangen. Es braucht Zeit, sich auf eine neue Erkenntnis einzustellen und sie praktisch umzusetzen.

Darum ist es nicht verwunderlich, dass die Schüler und Bodhisattvas „nicht gerade begeistert“ sind, Vimalakīrti zu besuchen. Es überrascht nicht, dass es einem nur begrenzten Erleben widerstrebt, einem totalen Erleben zu begegnen, dass die Mittel zum Erreichen von Erleuchtung sich ungern Erleuchtung selbst stellen. Das Erlebnis ist zu schmerzhaft, zu traumatisch. Doch ist es auch überaus positiv. Mit seiner strengen Kritik beabsichtigt Vimalakīrti

⁶¹Thurman, S. 115.

nicht, die Schüler und Bodhisattvas zu demütigen. Er macht sie nicht einfach nieder, sondern möchte ihnen helfen weiterzugehen, über ihr gegenwärtig noch begrenztes Erleben, ihre gegenwärtig relativ begrenzte Perspektive hinauszugehen. (Sie ist nur *relativ* begrenzt, denn sie sind immerhin Arhants und Bodhistattvas.)

Vimalakīrtis Verhalten veranschaulicht ein von einem fortgeschrittenen Bodhisattva geschickt gewähltes Mittel. Das gilt es im Auge zu behalten. Wenn *wir* uns veranlasst fühlen, das Verhalten eines Menschen zu kritisieren, müssen wir sicherstellen, dass wir es von einer positiven Grundhaltung aus tun. Wir sollten uns jedenfalls davor hüten, Menschen aus bloßer Freude daran zu verunsichern. Zugleich sollten wir uns aber nicht zurückhalten, die Wahrheit zu sagen, nur weil das vielleicht jemanden verunsichert. Wenn Sie Ihre Argumente auf sanfte Weise wirksam ausdrücken können, ist das offensichtlich am Besten. Oft aber kommt ein Argument nur dann bei anderen Menschen an, wenn es eine gewisse Schärfe hat. Vielleicht sind sie gegenüber allen anderen Ansichten außer den eigenen so verschlossen, dass eine abgeklärte, objektive und emotional neutrale Darlegung des Standpunkts wenig bewirkt und man sich gegebenenfalls schärfer ausdrücken muss. Leider ist es nicht immer möglich, etwas klar machen, ohne den oder die anderen persönlich zu kritisieren. Wenn die Ansichten eines Menschen direkt aus seinem Charakter herrühren und man nun diese Ansichten kritisiert, kann man kaum anders, als auch den Charakter zu kritisieren. Kritik sollte dazu dienen, jemandem zu helfen zu wachsen und sich weiterzuentwickeln. Die Faustregel dabei ist, die Menschen so wenig wie möglich aufzuwühlen und dennoch zu sagen, was man für notwendig hält.

Genauso verfolgt eine kritische Untersuchung von Religion nicht den Zweck diese zu zerstören, sondern ihr ihre eigentliche Funktion als Mittel zum Zweck, als Mittel zur spirituellen Entwicklung von Individuen zurückzugeben. Das einzige, was zerstört wird, ist Religion als Selbstzweck. Eine kritische Untersuchung von Religion aus transzendenter Sicht ist für die wahre Existenz von Religion wesentlich. Sie muss sie stets begleiten. Es ist wichtig das zu verstehen und es genau zu verstehen. Darum betrachten wir etwas näher die Begegnungen von Vimalakīrti mit einzelnen Schülern des Buddha – Pūrṇa, Upāli, Rāhula und Ānanda – sowie mit dem Bodhisattva Jagatīmdhara.

Der Arhant Pūrṇa unterwies gerade einige junge Mönche im Wald in der Hīnayāna-Lehre, als Vimalakīrti vorbeikam. Vimalakīrti sagte, Pūrṇa lehre die Mönche falsch, denn sie seien in der Lage, dem Mahāyāna zu folgen, das eine höhere Lehre ist. Allerdings kritisierte Vimalakīrti Pūrṇa nicht bloß, weil er Hīnayāna anstelle von Mahāyāna lehrte. Wie wir schon wissen, war Vimalakīrti durchaus in der Lage, auch die Grenzen des Mahāyāna aufzuzeigen, wenn man es als Selbstzweck nimmt. Er kritisierte Pūrṇa, weil dieser den Dharma mechanisch lehrte, ohne die wirklichen spirituellen Bedürfnisse der jungen Mönche zu sehen. Er sagte:

Pūrṇa, bevor du den Dharma lehrst, musst du dich erst selbst in die Meditation vertiefen und diesen Leuten hier ins Herz schauen. Ein kostbares Gefäß soll man nie mit unreiner Speise füllen. Du musst wissen, was diese Mönche in ihren Herzen denken. Einen Smaragd darf man nicht mit einem Bergkristall verwechseln. Wenn du die Fähigkeit (*indriya*) der Lebewesen nicht erkennen kannst, darfst du sie nicht in der Lehre vom Kleinen Fahrzeug unterweisen. Du darfst jene, die noch unverletzt sind, nicht verletzen. Denen, die den breiten Weg (Mahāyāna) betreten

wollen, soll man nicht den schmalen Weg (Hīnayāna) zeigen. Man kann nicht das große Meer in die Hufabdrücke einer Kuh gießen. Man kann nicht den Sumeru-Berg in ein Senfkorn stecken; das Licht eines Leuchtkäfers und das der Sonne darf man nicht für gleich halten, und jene, die das Gebrüll eines Löwen bewundern, sollte man nicht mit dem Heulen eines Schakals abspeisen.⁶²

Als er Vimalakīrti Kritik hörte, erkannte Pūrṇa:

Schüler, die die Gedanken oder Neigungen anderer nicht kennen, sind nicht fähig, irgend jemanden den Dharma zu lehren.

Das ist eine ziemlich starke Behauptung. Vimalakīrti kritisiert Pūrṇa dafür, dass er nicht in wirklicher Kommunikation mit denen sei, die er unterweist. Pūrṇa scheint eine feste Vorstellung vom Dharma zu haben und zu glauben, er bestehe aus *dieser* bestimmten Lehre und *jener* begrifflichen Formulierung; und genau das ist es, was er seinen Schülern vermittelt, ungeachtet dessen, ob es ihnen tatsächlich helfen wird, sich zu entwickeln oder nicht.

Einige buddhistische Lehrer aus Asien neigen zu diesem Vorgehen, wenn sie in den Westen kommen. Sie haben den Dharma im Osten studiert und glauben, sie müssten ihn im Westen nur wiederholen. Doch um den Dharma wirksam zu vermitteln, muss man sich der spirituellen Bedürfnisse seiner Schülerinnen und Schüler bewusst sein – und das braucht Zeit. Vimalakīrti kritisiert Pūrṇa nicht, weil er den Dharma lehrt; er kritisiert ihn, weil er ihn auf die falsche Weise lehrt oder weil er das Lehren des Dharma als Selbstzweck ansieht.

Vor einigen Jahren habe ich in Indien den Dharma „auf die falsche Weise“ gelehrt. Ich war gebeten worden, an Vollmondtagen regelmäßig in einer bestimmten buddhistischen Halle in Kalkutta Vorträge zu halten. Viele, ja Hunderte Menschen kamen, vor allem bengalische Buddhisten, doch ich erkannte bald, dass sie nicht gekommen waren, um den Dharma zu hören. Für sie war es eine gesellige Zusammenkunft, bei der es immer ziemlich viel Lärm, lautes Rufen und Sprechen gab. Ihnen ging es darum, dass ein Mönch leise in einer Ecke parlierte, damit die Veranstaltung einen Anstrich von Religiosität erhielt. Mein Verdacht bestätigte sich, als ich mich schließlich beim Hauptmönch über das Verhalten der Zuhörerschaft beklagte (obwohl sie eigentlich keine „Zuhörer“ waren, da sie ja nicht zuhörten). Er sagte: „Es macht nichts, wenn niemand hören kann, was Sie sagen. Wir wollen nur, dass Sie über den Dharma referieren.“ Ein Vortrag über den Dharma war zum Teil eines gesellschaftlichen Rituals geworden. Es musste jemand da sein, der ihn hielt, aber es war egal, ob irgendjemand das Gesagte hören oder verstehen konnte. Das Ganze war absolut sinnlos geworden. Man hatte mich aufgefordert, den Dharma „auf die falsche Weise“ zu lehren. Das ist ein eher extremes Beispiel für die Art von Dingen, auf die Vimalakīrti abzielte.

Nun zu Upāli's Begegnung mit Vimalakīrti. Unter allen Schülern des Buddha war Upāli der große Experte für den Vinaya oder die Mönchsregeln, und aufgrund seiner Expertise sprachen ihn eines Tages zwei Mönche an. Sie hatten die Mönchsregeln irgendwie übertreten, und weil sie sich schämten, vor dem Buddha selbst zu erscheinen, kamen sie zu Upāli und baten ihn, ihr Gewissen zu beruhigen, indem er ihr Eingeständnis annehmen und ihr Versprechen bezeugen würde, dass sie das Vergehen nicht wiederholen würden. Das alles entspricht dem regulären klösterlichen Verfahren. Upāli stimmte zu und „war gerade dabei, sie über die

⁶²Dräger, S. 82 (mit Ergänzungen aus Thurman); Thurman, S. 28.

Ordensregeln aufzuklären, als Vimalakīrti daherkam“ und sagte, Upāli mache die Sache nur noch schlimmer:

Du, Upāli, wenn du die Sache so erklärst, dann vergrößerst du ja nur die Last dieser armen Bhikṣus; du solltest vielmehr ihre Vergehen auslöschen. Man darf doch nicht die (geplagten) Herzen mit noch größeren Sorgen verwirren, und zwar deshalb nicht, weil das Wesen der Vergehen dieser Leute weder in ihrem Inneren noch im Äußeren und auch nicht in der Mitte von ihnen ist. Aus der Lehre des Buddha erfahren wir, dass alle Wesen unrein sind, weil ihre Herzen befleckt sind; ist aber das Herz unbefleckt, dann sind selbstverständlich auch alle Wesen rein.⁶³

Er sagte noch einiges Weitere von eher metaphysischer Natur, doch diese Passage reicht für unsere Absicht aus. Worum geht es Vimalakīrti? Warum sagt er, Upāli mache die Sache nur noch schlimmer? Was meint er damit, dass es Vergehen weder innen noch außen gebe? Schauen wir uns die Situation an. Die beiden Mönche haben eine Übertretung begangen – sprich, sie haben eine Regel gebrochen. Aber warum war die Regel überhaupt niedergelegt worden? Sie war dazu bestimmt, Einzelnen – in diesem Fall einem einzelnen Mönch – zu helfen spirituell zu wachsen. Indem sie gegen die Regel verstießen, hatten die beiden Mönche ein Hindernis in den Weg ihrer spirituellen Entwicklung gelegt. Vielleicht waren sie sogar zurückgefallen. Upāli sollte sich also nicht nur mit der Tatsache befassen, dass sie gegen die Regel verstoßen hatten, denn das hieße, die Regel als Selbstzweck zu behandeln. Sein Hauptanliegen, so Vimalakīrti, solle es sein, sie wieder auf den richtigen Pfad zu bringen.

Der Glaube an „Vergehen“ oder sogar an „Sünde“ ist nichts anderes als ein Stolperstein, an den man stößt, wenn man Regeln als Selbstzweck behandelt. Wenn wir sie nicht befolgen, bilden wir uns ein, wir hätten so etwas wie eine „Sünde“ begangen und verschwenden dann unsere Zeit damit, uns darüber Gedanken zu machen, wie wir sie loswerden können, anstatt mit der Aufgabe unserer eigenen Weiterentwicklung fortzufahren. Das ist natürlich im Grunde eine christliche Zwangslage. Wenn man an Gott glaubt und an die Gesetze oder Gebote, die er festgelegt haben soll, und nun gegen eines dieser Gebote verstößt, was passiert dann? Dann gibt es „Sünde“, und man empfindet Schuld und Furcht vor Bestrafung. Und wenn das geschieht, braucht man jemanden, der einen aus den Folgen der eigenen Sünde erlöst: einen Heiland. Das ist es, was man im Westen unter „Religion“ versteht. Tatsächlich ist die Situation noch komplizierter, weil die Sünde schon vor unserer Geburt entstanden ist, als Adam und Eva Gott nicht gehorchten und vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse aßen. Nach christlicher Überlieferung ist Sünde unser Erbe; wir sind sündig geboren. Das ist die missliche Lage sowohl von Christen als auch von Ex-Christen, die sich nicht bewusst sind, dass die Indoktrination aus der Vergangenheit weiterhin wirkt. Um eine solche Lage vermeiden zu können, muss man sich der Gefahr bewusst sein, Regeln als Selbstzweck anzusehen. Darum stellt Vimalakīrti Upāli so streng zur Rede und sagt

das Wesen der Vergehen dieser Leute [ist] weder in ihrem Inneren noch im Äußeren und auch nicht in der Mitte von ihnen ...

⁶³Dräger, S. 84f; Thurman, S. 30. Thurman übersetzt den letzten Satz folgendermaßen: „Der Buddha sprach: ‚Lebewesen werden von den Leidenschaften des Denkens heimgesucht, und sie werden durch die Läuterung des Denkens rein.‘“

Mit anderen Worten, „Vergehen“ beziehungsweise „Sünde“ ist nur ein Konzept, ein bloßes Wort. Denken Sie über die Wirkung einer schädlichen Tat nach. In den meisten Fällen wird sie jemanden betroffen haben, und es ist wichtig, dass Sie das bereuen. Das ist aber nur ein Teil davon. Das Tun wird auch Ihren eigenen spirituellen Fortschritt behindert haben. Wenn Sie etwas zu bereuen haben, ist Ihr Drang sich zu entwickeln geschwächt, zumindest in einem gewissen Grad, und er muss wiederbelebt werden. Beide Dinge – Bereuen dessen, was Sie getan haben und Erneuern Ihrer Inspiration – sind eng miteinander verbunden.

Vimalakīrti betont lediglich, dass wir darauf bedacht sein sollten, über unsere Fehler hinauszugehen. Natürlich sollen wir unser Bedauern für schädliche Handlungen ausdrücken und uns entschließen, es künftig besser zu machen; es ist wichtig zu bereuen. Wir müssen aber auch sicherstellen, dass wir unsere ursprüngliche Inspiration erneuern, denn es lag am Erlahmen dieser Inspiration, dass wir die schädliche Handlung überhaupt begangen haben. Wir müssen uns also mit der schädlichen Handlung – und möglicherweise ihren Folgen – befassen, dies aber im Kontext einer Erneuerung unserer Inspiration. Das sind keine Alternativen; wir müssen wirklich beides tun. Tatsächlich könnte man sagen, dass wir nur dann aufrichtig bereuen können, wenn es eine echte Erneuerung unserer Inspiration gibt.

Als erstes müssen wir versuchen zu verstehen, was wir getan haben. Dann entwickeln wir ein Gefühl des Bedauerns, dass wir es getan haben, zumal wenn eine andere Person dabei verletzt wurde. Drittens beschließen wir, diese Sache nicht wieder zu tun. Und viertens stellen wir mit konkreten Schritten sicher, dass wir in Zukunft das Richtige tun. „Sünde“ kommt dabei überhaupt nicht ins Spiel. Deshalb zitiert Vimalakīrti den Buddha mit diesen Worten:

Lebewesen werden von den Leidenschaften des Denkens heimgesucht, und sie werden durch die Läuterung des Denkens rein.⁶⁴

Was die Schritte zur Änderung unseres Verhaltens betrifft, müssen wir umsichtig vorgehen. Wahrscheinlich ist es nicht hilfreich, an Bußübungen zu denken. Es geht nicht um Selbstbestrafung. In einem buddhistischen Rahmen ist „Disziplin“ wahrscheinlich ein besseres Wort. Angenommen, Ihnen ist bewusst geworden, dass Sie sich in Bezug auf Speisen unheilsam verhalten haben: Sie waren gierig. Nun haben Sie sich entschlossen, Ihre Nahrungsaufnahme einzuschränken. Das wäre ein Versuch, sich umzuschulen und Ihr Verhalten Ihrem Verständnis entsprechend zu ändern. Es wäre keine Strafe für zu viel Essen.

In seiner üblichen Verwendung scheint die Bedeutung des Wortes „Buße“ zwischen Bestrafung und Disziplin zu liegen. Eine Buße soll „für“ etwas, das man getan hat, „bezahlen“, „es wettmachen“. Katholiken wird vielleicht die Buße auferlegt, zehn „Ave Maria“ zu rezitieren – eine eher milde Buße für eine kleine Sünde – und vermutlich soll das auch dazu dienen, die Büßenden mit Gedanken an die Jungfrau Maria zu inspirieren, damit sie diese Sünde nicht wieder begehen. Wenn man das aber wie eine spirituelle Buchhaltung versteht, dann trägt es wahrscheinlich nicht viel zur spirituellen Entwicklung bei. Oft wissen die Menschen im Voraus, welche Art von Buße sie erhalten werden, wenn sie eine gewisse Sünde begehen. Sie wissen, dass sie die Bußübung vollziehen werden, und danach sind sie „quitt“. So entsteht ein Kreislauf von schädlichem Tun, Buße, schädlichem Tun, Buße und so weiter. Am Ende können Sie sich kaum erinnern, was zuerst kam. Vielleicht denken Sie schließlich sogar, Sie hät-

⁶⁴Thurman, S. 30 (Siehe auch vorige Anmerkung.)

ten die Erlaubnis etwas Schädliches zu tun, weil Sie schon gebüßt haben, und in einem solchen Fall gibt es keine wirkliche Änderung Ihres Verhaltens oder Ihrer Geisteshaltung. Bußübungen haben nur dann spirituellen Wert, wenn man sie nicht als Bestrafung, sondern als Erziehungsmaßnahme ansieht, die man sich in intelligenter Weise auferlegt, um gewisse schädliche Haltungen zu zügeln und eher förderliche zu entwickeln.

Hüten Sie sich davor, sich einer Art Abneigungstherapie zu unterziehen, in der Sie sich eine unbewusste Reaktion oder Abneigung gegen eine bestimmte Handlungsweise aneignen. Eine solche Art von entgegengesetzter Prägung hat offenkundig keinerlei spirituellen Wert und wahrscheinlich auch keinen ethischen. Sie bewirkt ein „ethisches“ Verhalten, das von der primitivsten Motivation bedingt ist, nämlich der Furcht vor Schmerzen, falls man anders handelt. Man muss sich davor hüten, sich in einer bestimmten Weise zu konditionieren, ohne richtig zu verstehen, was dabei geschieht, und ohne die eigene Einstellung aufrichtig zu ändern.

Kommen wir nun zu Vimalakīrtis Begegnung mit Rāhula. Rāhula war bekanntlich der leibliche Sohn des Buddha, und nachdem sein Vater das Haus verlassen hatte und fortgezogen war, war er zum Erben des Großvaters geworden. Als nun Rāhula selbst von zu Hause aufbrach, entsagte er somit nicht nur der Welt, sondern auch dem Thron.⁶⁵ In unserer Episode beantwortet er die Frage einiger Licchavi-Jugendlichen, warum er auf das Königreich verzichtet habe, und dabei beschreibt er ihnen die Vorteile und Verdienste der Weltentsagung. Mittendrinnen kommt Vimalakīrti dazu und sagt, Rāhula erkläre das Thema vollkommen falsch:

Weder Vorteile noch Verdienste zu haben, das ist Entsagung. Nur bei einem zusammengeführten Ding kann man von Vorteilen oder Verdiensten reden. Entsagung aber ist kein erschaffenes Ding, und bei einem nicht erschaffenen Ding kann man weder von Vorteilen noch von Verdiensten reden.⁶⁶

Entsagung, die Welt hinter sich zu lassen, ist im Grunde spirituelles Handeln. Es geht nicht darum, etwas zu *gewinnen*, auch keine Vorteile oder Verdienste, sondern darum zu wachsen. Das aber verstehen die Jugendlichen noch nicht. Sie sagen zu Vimalakīrti:

Herr, wir haben gehört, dass der Buddha gesagt haben soll, man dürfe der Welt nicht entsagen, wenn die Eltern dagegen wären.

Sie denken noch im Rahmen von Förmlichkeiten wie förmliches Verlassen der Welt und Mönch im buchstäblichen oder technischen Sinn zu werden. Vimalakīrti drückt seinen Punkt noch nachdrücklicher als zuvor aus und sagt:

Das stimmt wohl ... wenn ihr aber das Herz zum Verlangen nach der höchsten Erleuchtung erhebt, so ist das schon eure Entsagung und die höhere Ordination.⁶⁷

⁶⁵Die Geschichte von Rahula wird im Kommentar zum *Dhammapada* erzählt sowie im *Mahāvagga* des Vinaya-Pitaka (Mv i.54; Vin i.82); s. Abschnitt 41 in: <https://suttacentral.net/pli-tv-kd1/de/maitrimurti-traetow> (geprüft am 10.8.2020).

⁶⁶Dräger, S. 86; Thurman, S. 31. (Statt „zusammengefügt/nicht zusammengefügt“ wie bei Thurman übersetzt Dräger „erschaffen/nicht erschaffen“.)

⁶⁷Dräger, S. 87; Thurman, S. 31. Schluss des Zitats in Anlehnung an Thurman verändert. Dräger übersetzt: „... wenn ihr aber das Herz zum Verlangen nach der höchsten Erleuchtung erhebt, so ist das schon Entsagung und Erfüllung der Vorschrift.“

Entsagung besteht also in der Entwicklung von *bodhicitta*, im Zufluchtnehmen zu den drei Juwelen. „Die Welt verlassen“ und „Mönch werden“ sind kein Selbstzweck. Vimalakīrti sagt nicht, dass diese Formen von Entsagung unnötig seien. Er sagt, dass die äußere Handlung nur insoweit von Wert ist, als sie Ausdruck einer inneren Haltung ist. Mönch beziehungsweise Nonne ist man nicht allein dadurch, weil man ein gelbes Gewand trägt.

Gehen wir weiter zur Geschichte von Ānandas Begegnung mit Vimalakīrti. Ānanda war der persönliche Assistent und Begleiter des Buddha während der letzten zwanzig Jahre seines Lebens. Natürlich stand er in enger Verbindung mit dem Buddha, und manchmal gewinnen wir den Eindruck, dass er sehr an ihm hing. Eines Tages ging es dem Buddha anscheinend nicht gut und etwas Milch würde ihm helfen. So nahm Ānanda seine Bettelschale und ging zum Herrschaftshaus einer großen Brahmanenfamilie, um dort ein wenig Milch zu erbitten. Vimalakīrti tauchte auf und fragte Ānanda, was er so früh am Morgen mit der Schale in der Hand dort mache, und Ānanda erwiderte:

Herr, da mein Meister sich etwas unpässlich fühlt, habe ich gedacht, dass ein wenig Milch ihm helfen könnte, und deshalb stehe ich hier.⁶⁸

Da schalt Vimalakīrti Ānanda, wie er nur so etwas sagen könne:

Lass das! Lass das! Ānanda, so etwas soll man nicht sagen. Der Körper des Tathāgata besitzt eine so starke Natur wie ein Diamant, weil er alles Schlechte ausgelöscht und alles Gute vereinigt hat. Wie könnte er da krank sein! ... Ānanda, zu glauben, in einem solchen Körper könne es Krankheit geben, ist absurd und ungehörig.⁶⁹

Im Kern geht es in Vimalakīrtis Antwort darum, den Buddha nicht mit seinem physischen Körper zu identifizieren, sondern mit dem *dharma-kāya*, dem Körper der Wahrheit oder Realität. Der physische Körper – auch der des Buddha – ist kein Selbstzweck, sondern Mittel zur Erleuchtung. Wenn wir den physischen Körper des Buddha gesehen haben, sollten wir uns nicht einbilden, wir hätten den Buddha selbst gesehen. Der Buddha ist im Grunde der erleuchtete Geist.

Als Ānanda das hörte, schämte er sich, dass er den Dharma auf solche Weise missverstanden hatte. Doch da ertönte eine Stimme und sagte zu Ānanda, er solle sich nicht schämen, denn der Buddha habe zumindest in gewissem Sinn für eine Zeitlang einen Körper. Die Stimme sprach:

Und doch hat der Buddha, der in diese Welt der fünffachen Verdorbenheit (*pañca kaṣāyāḥ*) kam, diese Krankheit nur deshalb freiwillig auf sich genommen, um alle Wesen zur Erleuchtung zu führen.⁷⁰

Das legt nahe, dass die Krankheit des Buddha ebenso wie die von Vimalakīrti ein geschickt gewähltes Mittel ist, und demnach soll Ānanda ruhig gehen und Milch holen.

Zur Begegnung des Bodhisattva Jagatīmdhara mit Vimalakīrti kam es, als ersterer eines Tages zu Hause war und ein unerwarteter, außergewöhnlicher Besucher kam: Māra, der

⁶⁸Dräger, S. 87; Thurman, S. 32.

⁶⁹Dräger, S. 87, letzter Satz aus Thurman ergänzt; Thurman, S. 32.

⁷⁰Dräger, S. 88; Thurman, S. 33.

Böse.⁷¹ Māra trat natürlich nicht als Māra auf – das tut Māra nie! Er kam verkleidet als Götterkönig Indra in Begleitung von zwölftausend himmlischen Mädchen, die sangen und musizierten. Was für ein Anblick das gewesen sein mochte! Die herrliche Gestalt des (scheinbaren) Götterkönigs, juwelengeschmückt in strahlendem Licht, und die zwölftausend Himmelsmädchen, überaus elegant in wunderbaren Seidengewändern und mit offenem, lang fallendem Haar; und sie sangen und musizierten ganz wundervoll. (Stellen Sie sich etwa einen meisterlich ausgebildeten riesigen Chor vor, der Monteverdis *Marienvesper* singt.) Māra (als Indra) begrüßte Jagatīṃdhara ganz bescheiden und demütig und ging sogar so weit, die Füße des Bodhisattvas mit dem Kopf zu berühren, bevor er respektvoll zur Seite stehenblieb.

Jagatīṃdhara war gänzlich überrumpelt – genauso, wie man es von Māras Versteckspielen normalerweise kennt. Er zeigte sich indes der Situation gewachsen und hielt eine kleine Predigt – so dürfen wir es wohl nennen – eine Predigt, wie sie für einen Gott genau angemessen ist: über Vergänglichkeit. Māra zeigte sich tief berührt. Um seine Dankbarkeit zu erweisen, bat er Jagatīṃdhara, er möge die zwölftausend göttlichen Mädchen als Dienerinnen annehmen. Nun war Jagatīṃdhara kein völliger Dummkopf. Er lehnte das Angebot mit den Worten ab, für jemanden wie ihn, der das spirituelle Leben aufgenommen habe, seien himmlische Mädchen als Dienerinnen unpassend.

Und genau da trat Vimalakīrti auf und stellte klar, was hier gerade vor sich ging. Zu Jagatīṃdhara sagte er:

Edler Sohn, das ist nicht Indra, sondern Māra, der Versucher, er kam, um dich auf die Probe zu stellen.⁷²

Und zu Māra sprach er, da Jagatīṃdhara die göttlichen Mädchen nun einmal nicht annehmen könne, wolle er, Vimalakīrti, ihnen ein Zuhause geben.

Wenn schon die Schüler und Bodhisattvas wenig geneigt waren, Vimalakīrti zu treffen, kann man wohl erraten, wie Māra sich nun fühlte. Er geriet in Panik. Rasch versuchte er zu verschwinden, doch das half ihm nicht. Zuletzt musste er alle zwölftausend himmlischen Mädchen – die natürlich Māras verkleidete Töchter waren – übergeben. Und Vimalakīrti begann, die himmlischen Mädchen darin zu unterweisen, wie man den Dharma übt. Zuletzt lehrte er sie, *bodhicitta* zu entwickeln, das Streben nach höchster Erleuchtung zum Wohl aller Wesen. Damit ist die Geschichte aber noch nicht zu Ende, denn Māra versuchte, seine Töchter zurückzubekommen. Und sie gingen auch zu ihm zurück, allerdings erst, als sie selbst vom Dharma inspiriert und bereit waren, andere zu inspirieren.

Was bedeutet das alles? Māras Töchter, die himmlischen Mädchen, stehen für Gefühle, Leidenschaften in ihren eher groben, nicht verfeinerten Form. Jemand, der oder die das spirituelle Leben aufgenommen hat, soll ihnen natürlich nicht erliegen, sondern sie gut unter Kontrolle halten. Diese Entwicklungsstufe wird von Jagatīṃdhara verkörpert, dessen Name interessanterweise „Herrscher der Welt“ oder auch „Träger der Welt“ bedeutet.

⁷¹In gewissem Sinn ist Māra eine Art Teufel, doch anders als der Satan im Christentum verfügt er über keine eigene Macht. Vielleicht stellt man sich ihn am besten als eine Verkörperung all dessen vor, was als Behinderung des eigenen spirituellen Fortschritts auftritt. Eine ausführliche Betrachtung der Bedeutung von Māra bietet das dritte Kapitel von Sangharakshita, *Mensch? Gott? Buddha. Leben jenseits von Gegensätzen*. Essen: do evolution 1998. Download unter: <http://www.triratna-buddhismus.de/ressourcen> (geprüft am 11.8.2020).

⁷²Dräger, S. 94 (Anrede aus Thurman ergänzt); Thurman, S. 37. Thurman: „... er kam um dich zu verspotten.“

Kontrolle im Sinne bewusster Kontrolle ist aber nicht das letzte Wort im spirituellen Leben. Ablehnung reicht nicht aus. Askese ist kein Selbstzweck. Schließlich müssen Gefühle umgewandelt werden; sie müssen transformiert werden. Ihre Kräfte müssen in das spirituelle Leben eingehen. Und eben diese Stufe verkörpert Vimalakīrti.

Thurman zufolge gibt es im *Vimalakīrti-Nirdeśa*, zumal in dieser Passage, ein eindeutig tantrisches Element. Das mag durchaus zutreffen, nur sollten wir uns davor hüten, diese Möglichkeit misszuverstehen. Vermeiden wir es, in die Falle zu tappen und zu glauben, wir würden Māras Töchter akzeptieren, so wie Vimalakīrti es tut, wenn wir ihnen eigentlich nur wie ein gewöhnlicher Mensch verfallen sind. In der von Jagatīmdhara verkörperten Entwicklungsstufe werden sich die meisten von uns noch sehr lange befinden – vorausgesetzt, wir erreichen sie überhaupt. Letztendlich aber ist sie kein Selbstzweck, sondern sie nur ein Mittel zum Zweck.

Nachdem wir nun die Begegnungen einiger Schüler und Bodhisattvas mit Vimalakīrti ein wenig genauer betrachtet haben, sollten wir uns darüber klar geworden sein, worum es in ihnen geht. Vimalakīrtis „Kritik aus transzendenter Sicht“ erinnert daran, dass das Hīnayāna wie auch das Mahāyāna Mittel zum Zweck sind. Auch Buddhismus ist nur Mittel zu einem Zweck. Religion ist ein Mittel zum Zweck. Und dieser Zweck ist die spirituelle Entwicklung des einzelnen Menschen.

Ein derartiges kritische Hinterfragen gehörte immer schon zum Buddhismus. Der Buddha sagte: „Ich werde euch zeigen, wie der Dhamma einem Floß gleicht, das zur Überfahrt dient, nicht zum Festhalten.“⁷³ Mit anderen Worten: So wie ein Floß uns nützt, über einen Strom zu setzen, wir es aber nicht weiter mit uns herumschleppen, wenn wir wieder auf dem Trockenen sind, so nützt uns die Lehre des Buddha, die Wasser von Samsara zu überqueren, aber wir haben keinen Bedarf mehr für sie, wenn wir erst einmal das andere Ufer der Erleuchtung erreicht haben. Das wird besonders stark im Mahāyāna und vielleicht am stärksten im Zen betont. Man findet japanische und chinesische Bilder des sechsten Patriarchen, wie er das *Diamant-Sūtra* zerreißt. Es gibt die Geschichte eines Wandermönchs, der Brennholz brauchte, weil es ihn frohr, und deshalb die Buddha-Figuren des Tempels zerhackte, in dem er übernachtete. Und es gibt den berühmten Spruch des Meisters zu seinem Schüler: „Wenn du den Buddha auf der Straße triffst, töte ihn!“

Das alles sind ziemlich extreme, ja bizarre Arten, ein und dieselbe Botschaft zu betonen: Buddhismus ist nur ein Mittel zum Zweck. Weil sich der Buddhismus immer des Unterschiedes zwischen Mittel und Zweck bewusst blieb, konnte er über die Jahrhunderte hinweg spirituell lebendig bleiben. Aus dem gleichen Grund wurde er im Großen und Ganzen nie dogmatisch oder intolerant. Buddhisten verfolgten nicht die Anhänger anderer Religionen, und nur sehr selten verfolgten die Anhänger einer buddhistischen Richtung jene einer anderen.

Andere Religionen, so muss man ehrlich sagen, sind in dieser Hinsicht dem Buddhismus nicht wirklich ebenbürtig. Sie helfen dem Einzelnen nicht immer, frei zu werden. Sie sehen sich nicht wirklich als Mittel zum Zweck, wie es der Buddhismus tut. Das ist ein besonderer Nachteil der theistischen Religionen. Sie untersuchen ihre Religion nicht kritisch, ob aus transzendenter Sicht oder auf andere Weise; ihnen fehlt es an Selbstkritik. Darum ist es not-

⁷³*Alagaddūpama-Sutta*, Majjhima-Nikāya (MN i.134-5; MN 22). Hier zitiert nach der Übersetzung von Mettiko Bhikkhu (Kay Zumwinkel): <https://suttacentral.net/mn22/de/mettiko> (geprüft am 12.8.2020).

wendig, dass wir die buddhistische kritische Untersuchung auf sie anwenden, dass wir *Vimalakīrti* vorbeischieken. Und wenn wir das tun, stellen wir nur zu oft fest, dass andere Religionen überhaupt kein Mittel zur Weiterentwicklung der Einzelnen sind. Die kritische Untersuchung verwandelt sich zwangsläufig in scharfe Kritik.

Manche Menschen denken, man dürfe, wenn überhaupt, höchstens die eigene Religion kritisieren. Um Hindernisse bei der Entwicklung eines Individuums sichtbar zu machen, ist es aber wesentlich, Mängel aufzuzeigen. Nur durch kritisches Hinterfragen können wir sicherstellen, dass das Werkzeug für die Entwicklung des Individuums ein Mittel bleibt und nicht zum Selbstzweck erstarrt.

Deshalb sollten wir kritisch hinterfragen, sogar Kritik üben, und zwar alles oder an allem, was sich uns als Religion darbietet. Wir sollten das mit dem Christentum tun, mit dem Buddhismus, dem *Hīnayāna*, *Mahāyāna* und *Vajrayāna*. Es ist vielleicht beeindruckend, dass der *Vimalakīrti-Nirdeśa*, ein *Mahāyāna*-Text, die Unvollkommenheiten der Bodhisattvas aufzeigt. Das passiert in keinem der anderen bekannten *Mahāyāna*-Sūtras. Vielleicht ist es eine der kennzeichnenden Funktionen des *Vimalakīrti-Nirdeśa*, die Mängel der Bodhisattvas aufzudecken. Natürlich sind die Bodhisattvas, deren Verhalten *Vimalakīrti* kritisiert, sichtlich keine archetypischen Bodhisattvas. Vielleicht sind sie Bodhisattva-Novizen. Und wie wir bald sehen, wird *Mañjuśrī*, der archetypische Bodhisattva, als nahezu vollkommen dargestellt.

Natürlich müssen wir sicherstellen, dass wir unsere Kritik angemessen äußern, und bisweilen ist es eher angebracht, Wertschätzung auszudrücken. Eine gute Richtschnur könnte sein, zuerst und vor allem uns selbst kritisch zu hinterfragen. Wenn wir alle unsere eigene spirituelle Praxis aus transzendenter Sicht kritisch untersuchen würden, dann gäbe es kaum Bedarf für eine kritische Untersuchung von Religion im Allgemeinen oder unserer eigenen Religion im Besonderen. Wir müssen uns indes davor hüten, nicht die Leiter wegzuschlagen, auf der wir hochklettern – zumindest so lange nicht, wie wir noch nicht ohne sie auskommen können. Wir müssen alle unsere Praktiken kritisch hinterfragen, ob Meditation oder Andachtsrituale, die Lektüre von Büchern oder den Besuch von Vorträgen, das Leben in der spirituellen Gemeinschaft oder unsere berufliche Arbeit im Sinne Rechten Lebenserwerbs. Wir müssen die alles entscheidende Frage lebendig halten: Hilft uns das, uns spirituell zu entwickeln? Wir sollten es nie zulassen, dass irgendeines dieser Dinge zum Selbstzweck wird. Sie alle sind nur Mittel zum Zweck. Wenn wir dies im Sinn halten, werden wir selbst die Realität der Religion und zugleich die transzendente Kritik der Religion lebendig verkörpern. Religion wird uns dann helfen, frei zu werden. Und dann haben wir vielleicht auch einen Vorgeschmack auf die unfassbare Befreiung.

5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn

Im Jahr 1956 feierte die buddhistische Welt den zweitausendfünfhundertsten Jahrestag der Erleuchtung des Buddha. Gemeinsam mit anderen „herausragenden Buddhisten aus den Grenzgebieten“, so nannte man uns schmeichelnd, besuchte ich auf Einladung der indischen Regierung Neu-Delhi. Vermutlich stellten sich die Regierungsbeamten eine Gruppe von eingeborenen Buddhisten vor, die aus den Dschungeln Assams und Westbengalens auftauchen würden, tatsächlich waren wir ein ziemlich bunter Haufen in Roben aller Schattierungen von Rot über Orange zu Gelb.

Von all den Feierlichkeiten, Reden und Veranstaltungen fand ich eine Ausstellung asiatischer buddhistischer Kunst besonders interessant. Wahrscheinlich war es eine der bis dato weltweit größten Ausstellungen dieser Art, und die verschiedenen buddhistischen Länder – Japan, Kambodscha, Thailand, Bhutan, Tibet und so weiter – hatten jeweils eigene Abteilungen. Abgesehen von der riesigen indischen Sektion war die größte und vielleicht wichtigste Sammlung jene aus der Volksrepublik China. (Damals lebten wir noch in den glücklichen Tagen der indisch-chinesischen Freundschaft vor dem Grenzkrieg von 1962.)

Einige der chinesischen Exponate waren großartig, ich hatte noch nie etwas Vergleichbares gesehen. Ganz besonders erinnere ich mich an die maßstabgetreue Kopie eines alten Freskos, das sich über eine ganze Wand erstreckte. Soweit ich mich erinnere, stammte es aus der Tang-Dynastie, vielleicht auch aus einer früheren, und es zeigte eine Reihe mehr oder weniger lebensgroßer Gestalten. Zwei in der Bildmitte stachen besonders hervor. Zur Linken, unter einem juwelenbesetzten Baldachin, saß ein schöner junger Mann auf einem prachtvollen Lotosthron. Er war in reiche, juwelenbestickte Seidengewänder gekleidet und von stehenden, gelb gewandeten Gestalten umgeben. Nach der Haltung seiner Hände und Finger, seiner *mudrā*, zu urteilen, schien er gerade etwas zu der anderen Hauptperson zu sagen, die zur Rechten in einer Art Pavillon mit Vorhang saß. Dies war ein sehr alter Mann mit runzligem Gesicht und einem langen, weißen, ziemlich ausgefransten Bart. Sein Gewand war blaugrau, die traditionelle Kleidung eines chinesischen Gelehrten – aber das beruhte, wie wir noch sehen werden, auf künstlerischer Freiheit – und er war von einigen weiß gekleideten, stehenden Gestalten umgeben. Der Haltung seiner Hände und Finger zufolge schien er dem jungen Mann zu antworten. Die beiden Gestalten waren Mañjuśrī, der Bodhisattva der Weisheit, und Vimalakīrti, der weise Alte von Vaiśālī. Das Gemälde zeigt die berühmte Begegnung zwischen den beiden, die am Anfang des fünften Kapitels im *Vimalakīrti-Nirdeśa* beschrieben wird: „Mañjuśrīs Krankenbesuch bei Vimalakīrti“.⁷⁴

Im letzten Kapitel haben wir gesehen, dass alle in der Versammlung des Buddha anwesenden Arhants und Bodhisattvas abgeneigt waren, Vimalakīrti aufzusuchen und sich nach seinem Befinden zu erkundigen. Sie hatten alle schon eine schmerzhaft, vielleicht auch eine eher peinliche Begegnung mit Vimalakīrti gehabt, in der die Beschränkungen ihres jeweiligen Zugangs zum Dharma aufgedeckt worden waren. Daran knüpfen wir zu Beginn des fünften

⁷⁴Dräger, S. 100ff.; Thurman, S.42ff. Das original Fresko befindet sich in Grotte 103 der Mogao-Grotten in der Nähe von Dunhuang, Gansu-Provinz, China. Ein Bild von Vimalakīrti ist hier einsehbar: <http://www.art-and-archaeology.com/china/dunhuang/du14.html> (geprüft am 12.8.2020). Die Mogao-Grotten wurden zwischen dem 4. und dem 12. Jahrhundert von buddhistischen Mönchen in den Sandsteinfelsen geschlagen und mit buddhistischen Motiven gestaltet. Seit 1987 zählen sie zum UNESCO-Weltkulturerbe.

Kapitels an, wo Mañjuśrī zustimmt, den Kranken zu besuchen. Er ist sich der Schwierigkeiten und Gefahren des Vorhabens voll und bewusst und weiß, dass man einen heftigen Stromschlag bekommen kann, wenn man einen so starken Strom spiritueller Elektrizität wie Vimalakīrti berührt. Doch er sagt:

Obwohl jemand mit so schwachen Kräften wie den meinigen ihm nicht standhalten kann, werde ich, von der Gnade des Buddha getragen, zu ihm gehen und mit ihm sprechen, so gut ich kann.⁷⁵

Das hier als „Gnade“ übersetzte Wort ist das Sanskrit-Wort *adhiṣṭhāna*, das allerdings nicht Gnade im christlichen Sinn bedeutet. Hier bezieht es sich auf den nicht-dualen Einfluss der transzendenten Erleuchtungserfahrung des Buddha, wie er im dualistischen Rahmen von Subjekt und Objekt erscheint. Weil es in Wirklichkeit keine dualistische Spaltung gibt, trifft es nicht zu, dass dieser Einfluss eine äußere Quelle hat. Es *scheint* nur so.

Wir können *adhiṣṭhāna* als einen starken Einfluss verstehen, der von einer mächtigen spirituellen Quelle ausgeht: ein Einfluss, der radikal verwandelnd auf uns wirken kann, sofern wir uns ihm öffnen. Das geschieht aber nicht automatisch – und insofern ist „Gnade“ keine wirklich angemessene Übersetzung. Wir müssen sie nicht gerade verdienen, doch hängt sie zweifellos mit unserer Fähigkeit zusammen, dafür empfänglich zu sein. Schon auf einer alltäglichen Ebene hat es eine Wirkung auf uns, wenn wir das Wohlwollen eines anderen Menschen spüren können. Unsere Geistesverfassung wird sich in einem gewissen Maß verändern, und demgemäß werden wir darauf ansprechen. Auf gleiche Weise, jedoch auf einer höheren Stufe, wird die Wirkung noch größer sein, wenn wir uns dem Wohlwollen eines Menschen mit einer gewissen spirituellen Verwirklichung und sogar einem Grad von Einsicht in das Wesen der Realität gegenübersehen. Im Grunde verströmen Buddhas und Bodhisattvas die ganze Zeit *adhiṣṭhāna*, so wie Licht und Wärme fortwährend von der Sonne ausstrahlen. Und es wird uns in dem Maß zugutekommen, wie wir dafür empfänglich sind.

Der tibetische Ausdruck für *adhiṣṭhāna* ist *dschin lab*, was wörtlich „Macht-“ oder „Kraftwelle“ bedeutet. *Dschin* hat außerdem Anklänge an „Majestät“ und „Pracht“. Gewöhnlich verstehen wir das Wort „Macht“ in einem rein weltlichen Sinn, doch die Macht des Transzendenten ist eher wie die Macht der Liebe: ein kraftvoller Ausdruck von *mettā*. Vielleicht kann man auch von einer „Liebeswelle“ oder sogar von einem wirklich starken „Segensstrom“ sprechen.

Adhiṣṭhāna scheint eher von oben herab als von unten herauf zu kommen; es ist etwas, das uns „gegeben“ wird. Wir können es auch mit künstlerischer Inspiration vergleichen, von der es gewöhnlich heißt, sie komme aus der Tiefe. Manchmal aber scheint sie auch von einer höheren Macht herabzukommen. Nachdem Joseph Haydn die erste öffentliche Aufführung seines Oratoriums „Die Schöpfung“ gehört hatte, soll er halblaut gemurmelt haben: „Das kam von oben.“⁷⁶ Vielleicht können wir *adhiṣṭhāna* also mit der Anrufung der Musen vergleichen,

⁷⁵Thurman, S. 42; Dräger, S. 100

⁷⁶„Die Schöpfung“, gleichsam ein persönliches religiöses Bekenntnis Haydns, wurde im April 1798 zunächst privat aufgeführt. Ein Jahr später folgte die öffentliche Aufführung. Haydns 76. Geburtstag feierte man mit der Festaufführung der *Schöpfung* in der Alten Universität in Wien. Eine große Menschenmenge erwartete ihn, als er im Lehnstuhl in den Festsaal getragen wurde. Während dieser Aufführung bei der Stelle 'Es ward Licht' brauste ein tosender Applaus auf. Haydn hob die Hände und flüsterte: 'Nicht von mir, sondern von dort oben kommt alles.' Ludwig van Beethoven, der nach 1792 Haydns Schüler geworden war, erwies dem Meister seine Hochachtung, indem er, ebenfalls unter den Zuschauern, die Menschenmenge durchbrach, sich vor ihm auf die Knie warf und

wenn Künstler sich an höhere Mächte wenden und um ihren Segen bitten.

Damit stellt sich die Frage nach dem Wesen von Bemühung im spirituellen Leben. Anscheinend müssen wir uns bemühen, empfänglich zu sein, wobei das wie ein Widerspruch klingt. Ist es möglich, die Musen so laut anzurufen, dass man sie nicht singen hört? Stellen Sie sich vor, Sie spielten in einem Orchester. Sie geben sich die größte Mühe und sind zugleich empfänglich. Ist das wirklich so gegensätzlich? Muss man mit allem aufhören, um empfänglich zu sein? Oder denken Sie an die Kunst des Schreibens: Sie können sich sehr intensiv anstrengen und sich zugleich empfänglich fühlen. Etwas strömt in Sie hinein.

Das Problem scheint darin zu liegen, dass wir uns auf eine falsche Art bemühen. Das passiert, wenn wir versuchen, von einem höherem Erleben Besitz zu ergreifen, als sei es etwas, was wir in unser bisheriges Sein eingliedern können. Stattdessen sollten wir unser bisheriges Sein auf solche Weise in das Erleben eingliedern, dass eben dieses bisherige Sein verwandelt wird. Eine Bemühung, die eigentlich nur eigensinnige Anstrengung ist, macht den Versuch, das Erleben innerhalb der gegebenen Struktur unseres Seins zu halten, ohne zuzulassen, dass es uns verändert. Bis Erleuchtung verwirklicht ist, wird es immer einen Konflikt zwischen Besitzergreifen und Erleben, zwischen Einverleiben und Sich-Überlassen geben. Es ist nicht richtig zu denken, jegliche Anstrengung sei eigensinnige Anstrengung und man müsse sie darum vermeiden. Die Lösung des Problems eines zu forcierten Wollens liegt nicht darin, es sich leicht zu machen.

Vielleicht haben Sie Ihre Bemühungen bisher nicht auf ein ausreichend breites Spektrum von Interessen verteilt, und nun ist Ihr spirituelles Leben ziemlich einseitig geworden und Sie verlieren die Motivation. Falls Sie einer Arbeit Rechten Lebenserwerbs nachgehen, vielleicht sogar gemeinsam mit anderen Buddhisten, werden Sie sich anstrengen müssen, und vielleicht sogar sehr. Zugleich aber müssen Sie sich auch in der Meditation, in Ihren spirituellen Freundschaften und anderen Bereichen bemühen. Das Problem ist nicht, dass Sie Bemühung zu sehr betonen, sondern dass Ihre Bemühung nicht breit genug gestreut ist. Sie können das Problem auf zweierlei Art lösen: Entweder sorgen Sie dafür, dass Sie täglich oder im Verlauf der Woche oder des Monats irgendwann Raum für alle Ihre Bedürfnisse und Interessen schaffen, oder Sie konzentrieren sich einige Wochen oder Monate lang auf das eine, dann einige Wochen oder Monate lang auf das andere und so weiter. In jedem Fall werden Sie über einen Zeitraum von etwa einem Jahr alle Ihre Bedürfnisse ansprechen.

Mañjuśrī hat allerdings keine Probleme dieser Art, als er die Mühe auf sich nimmt, Vimalakīrti am Krankenbett zu besuchen, denn Mañjuśrī wird „von der Gnade des Buddha getragen“. Mañjuśrī deutet damit an, dass er Vimalakīrti gewissermaßen nicht aus eigener Kraft besucht. Er geht ohne jede feste Vorstellung hin, wird spontan mit der Situation umgehen, ohne eine feste Vorstellung von spontanem Handeln.

Als er zustimmt, er werde Vimalakīrti besuchen, werden alle in der Versammlung – natürlich mit Ausnahme des Buddha, der bloß da sitzt und schmunzelt – ganz kribbelig vor Aufregung. Sie denken, wenn die beiden zusammenkommen, werde sich ein wunderbarer Austausch ergeben, wie ein Aufprall von zwei Becken, die aneinander schlagen, woraus wahrhaft Tiefgründiges und Erhellendes hervorgehen werde.

ihm die Hände und die Stirn küsste. Joseph Haydn selbst war von der Aufführung so mitgenommen, dass er nach der Pause heimgebracht werden musste.“ Zitiert aus: <http://kammerchor-coburg.de> (geprüft 2020)

Und so beschließen achttausend Bodhisattvas (ein Viertel aller) und fünfhundert Arhants (ein Sechzehntel), Mañjuśrī bei seinem Besuch zu begleiten. (Sicherlich haben diese Zahlen irgendeine Bedeutung.) Viele hunderttausend Götter und Göttinnen gehen ebenfalls mit, und so wird Mañjuśrī auf seinem Weg in die Stadt Vaiśālī von einem Riesengefolge begleitet. Vimalakīrti weiß um ihr Kommen, und mit seiner magischen Kraft lässt er alles um sich herum verschwinden. Das Haus, die Bediensteten, Möbel, Sitzgelegenheiten, Sofas – alles verschwindet. Das Einzige, was zu sehen ist, ist der alte Vimalakīrti, der auf seiner Couch liegt, die mitten in der Luft schwebt.⁷⁷

An diesem Punkt kommt Mañjuśrī an. Man kann nicht wirklich sagen, dass er eintritt, denn es gibt keine Tür, durch die man eintreten und keinen Boden, den man betreten könnte, aber als Bodhisattva der Weisheit schafft Mañjuśrī es zweifellos, dieses Problemchen zu lösen. Vimalakīrti erblickt ihn und ergreift die Initiative mit dem Ausruf:

Willkommen, Mañjuśrī! Du bist herzlich willkommen! Da bist du nun ohne zu kommen. Du erscheinst ohne jedes Sehen, wirst gehört ohne jedes Hören.⁷⁸

Mañjuśrī ist von dieser Begrüßung nicht im Geringsten befremdet; er ist dem Anlass gewachsen und antwortet

Haushälter, es ist wie du sagst. Wer kommt, kommt letztlich nicht. Wer geht, geht letztlich nicht. Warum? Wer kommt, ist nicht als kommend bekannt. Wer geht, ist nicht als gehend bekannt. Wer erscheint, ist letztlich nicht zu sehen.⁷⁹

Nachdem Mañjuśrī, Vimalakīrtis Spielball aufgenommen und ihm geantwortet hat, verfolgt er ganz kühl seine Absicht und befragt Vimalakīrti über dessen Krankheit. Er berichtet, dass der Buddha sich nach ihm erkundigt habe, und sagt schließlich:

Was ist die Ursache deiner Krankheit? Wie lange dauert sie schon? Wie steht es darum? Wie kann sie gelindert werden?⁸⁰

Das sind Fragen, wie sie dem üblichen Standard indischer Höflichkeit entsprechen. Vimalakīrtis Antwort entspricht diesem Standard allerdings gar nicht. Sie bildet eine der berühmtesten und beeindruckendsten Passagen des ganzen *Vimalakīrti-Nirdeśa*:

Mañjuśrī, meine Krankheit kommt aus Unwissenheit und dem Durst nach Sein und wird so lange dauern wie die Krankheiten aller Lebewesen. Wären alle Lebewesen frei von Krankheit, dann wäre ich auch nicht krank. Warum? Mañjuśrī, für den

⁷⁷A. d. Ü.: Sangharakshita weicht hier von den vorliegenden Übersetzungen ab, denen zufolge Vimalakīrti außer dem Bett sämtliche Inhalte seines Hauses verschwinden lässt, aber nicht das Haus selbst. Vgl. Dräger, 100f., Thurman, 43.

⁷⁸Thurman, S. 43. Vgl. Dräger, S. 101: „Willkommen, Mañjuśrī! Du kommst hierher, als wärest du nicht einer, der kommt, und du siehst, als ob du nicht sehen würdest.“ Lamotte, S. 116: „Mañjuśrī, du bist sehr willkommen. Du warst nicht gekommen, und du kommst; du hattest nicht gesehen; und du siehst; du hattest nicht gehört, und du hörst.“

⁷⁹Thurman, S. 43. Vgl. Dräger, S. 101: „Herr, was du sagst, ist richtig. Wenn ein Mann bereits gekommen ist, dann kommt er nicht mehr, und wenn er gegangen ist, dann geht er nicht mehr. Und warum? Für einen Mann, der kommt, gibt es keinen Ort, woher er kommt, und für einen der geht, gibt es keinen Ort, wohin er geht. Das, was man sieht, sieht man doch nicht.“ Lamotte, S. 116, übersetzt nahezu identisch mit Dräger.

⁸⁰Dräger, 101; Thurman, 43. Die Übersetzungen weichen geringfügig, mit Blick auf den Kommentar aber nur unwesentlich voneinander ab.

Bodhisattva besteht die Welt nur aus Lebewesen, und Krankheit wohnt dem Leben in der Welt inne. Wären alle Lebewesen frei von Krankheit, dann wäre auch der Bodhisattva frei von Krankheit. Zum Beispiel, Mañjuśrī, wenn der einzige Sohn eines Kaufmanns krank ist, werden beide Eltern wegen der Krankheit ihres Sohnes krank. Und die Eltern werden so lange leiden, wie sich dieser einzige Sohn nicht von seiner Krankheit erholt. Genauso, Mañjuśrī, liebt der Bodhisattva alle Lebewesen, als wäre ein jedes sein einziges Kind. Er wird krank, wenn sie krank sind, und geheilt, wenn sie geheilt sind. Du fragst mich, Mañjuśrī, woher meine Krankheit kommt. Die Krankheiten von Bodhisattvas entstehen aus großem Mitgefühl.⁸¹

Das ist Vimalakīrtis Antwort, Worte, die in der Geschichte des Mahāyāna-Buddhismus nachhallen. Das, worüber er spricht – das Erleben der Bodhisattvas von *mahā-karuṇā*, großem Mitgefühl – stellt uns allerdings vor ein unlösbares Geheimnis. Für uns sind Glückseligkeit und Schmerz grundsätzlich unvereinbar. Wie kann ein Wesen, das unter allen Umständen die Glückseligkeit der Befreiung erlebt, auch das Leiden erleben, das Vimalakīrti beschreibt? Wir könnten sagen, es sei ein Aspekt der Tatsache, dass Weisheit und Mitgefühl, *prajñā* und *karuṇā*, als nicht verschieden erlebt werden. Demnach unterscheidet sich die mitfühlende Antwort eines Bodhisattvas auf Leiden nicht von seiner tiefgreifenden Verwirklichung der Leerheit aller Dinge, einschließlich der Leerheit der Lebewesen und ihrer Leiden (und natürlich auch jener tiefgreifenden Verwirklichung). Wir könnten sagen, das sei ein Aspekt davon, in Nirvāṇa und Saṃsāra zugleich zu sein. Wenn das möglich ist, dann ist es vermutlich auch möglich, die Glückseligkeit der Befreiung zu genau derselben Zeit zu erleben, in der man durch großes Mitgefühl mit den Wesen leidet.

Das ist allerdings bisher nur theoretisch. Vielleicht finden wir eine weltliche, wenngleich recht schwache Analogie für die Erfahrung von *mahā-karuṇā* darin, wie wir ganz in eine Tätigkeit vertieft bleiben können, etwa in ein anstrengendes Spiel, selbst wenn wir dabei einige schmerzhaft Schläge abbekommen. Bis zu einem gewissen Grad bemerken wir den Schmerz gar nicht, oder eher, wir beachten ihn nicht. Er ist da, wir spüren ihn auch, aber nur am Rand unseres Gewahrseins, weil wir so sehr in das Spiel vertieft sind und es genießen. Vielleicht genießen wir es nicht einmal, sondern sind nur so sehr darin gefangen, dass wir gar nicht darüber nachdenken, ob es uns Spaß macht oder nicht.

Bodhisattvas fühlen in Wirklichkeit *für* die Wesen, anstatt *mit* ihnen zu leiden. Ganz bestimmt leiden sie nicht in derselben Weise oder im selben Sinn wie sie. Das liegt daran, dass Bodhisattvas erleuchtet sind, während das Leiden der Wesen daran liegt, dass sie nicht erleuchtet sind. Das „Leid“ von Bodhisattvas ist eher eine Sympathie, ein Mitfühlen, nicht ein wirkliches Leidenserlebnis. So wie es unmöglich ist, selber die Zahnschmerzen eines anderen Menschen zu spüren, so mitfühlend man auch sein mag, so können auch Bodhisattvas nie das Leiden erleben, nicht erleuchtet zu sein.

In den Worten von Tennyson können wir das Leiden der Bodhisattvas als ein „schmerzloses Mitgefühl mit Leid“⁸² bezeichnen, das durchaus mit einem eigenen Schmerz einhergeht. Dieser Schmerz unterscheidet sich sowohl in der Qualität als auch im Grad sehr von der Art

⁸¹Thurman, 43. Abweichend Dräger, S. 101, im ersten Teil von Vimalakīrtis Antwort: „Aus der Torheit entstand das Begehren, und das ist der Grund meiner Krankheit. Weil alle Wesen krank sind, bin auch ich krank. Wenn sie geheilt sein werden, werde auch ich geheilt sein. Und warum? Ein Bodhisattva tritt um aller Wesen willen in das Werden und Vergehen ein; wo Geburt und Tod sind, da ist auch immer Krankheit. ...“

⁸²Alfred Tennyson, *In Memoriam*, Verse 87f: “Can’st thou feel for me / Some painless sympathy with pain?”

des Mitgefühls, das wir spüren. Manchen Menschen kommt das Mitgefühl eines Bodhisattvas tatsächlich gar nicht wie Mitgefühl vor, weil nichts Schwelgerisches daran ist.

So hoch gesinnt, tiefgründig, wahr und von Herzen kommend Vimalakīrtis Bericht über seine aus großem Mitgefühl herrührende Krankheit ist, Mañjuśrī gibt sich damit nicht zufrieden. Er lässt es nicht darauf beruhen. Und so folgt nun ein feuriges, dialektisches Hin und Her zwischen Mañjuśrī und Vimalakīrti, in dessen Verlauf Vimalakīrti wahrlich paradox wird.

Im Anschluss daran erläutert er in Beantwortung einer weiteren Frage von Mañjuśrī, wie ein Bodhisattva einen anderen erkrankten Bodhisattva trösten solle. Er erklärt auch ausführlich, wie ein kranker Bodhisattva seinen Geist kontrollieren soll, und darauf folgt ein langer Abschnitt über den „Bereich“ der Bodhisattvas. Unter Vimalakīrtis vielen Beschreibungen dieses Bereichs findet sich die folgende, ziemlich rätselhafte Präzisierung:

Nach Allwissenheit streben, doch nicht danach zu verlangen, wenn die Zeit noch nicht reif ist, das ist der Bereich der Bodhisattvas. Wo man die vier heiligen Wahrheiten kennt, sie aber nicht zur falschen Zeit verwirklicht, da ist der Bereich der Bodhisattvas.⁸³

Was mag das bedeuten? Wie kann es überhaupt eine falsche Zeit für die Verwirklichung der vier edlen Wahrheiten geben, eine falsche Zeit für Erleuchtung?

Die Zeit zum Erlangen dieser „Allwissenheit“⁸⁴ ist „falsch“, wenn die Verwirklichung zwar genügt, um Arhantschaft zu erlangen, aber nicht genügt, um vollständige Erleuchtung zu erlangen. Insofern es einen echten Unterschied zwischen *samyak-sambodhi*, höchster Erleuchtung, und Arhantschaft gibt, braucht man mehr Weisheit, um *samyak-sambodhi* zu erlangen als für Arhantschaft. Wenn Sie indes ein Bodhisattva sind, dann wollen Sie *samyak-sambodhi* erlangen und das heißt, dass Sie Allwissenheit im Sinn von direkter Erkenntnis als Basis dafür entwickeln, „nur“ Arhant zu werden. Natürlich ist die ganze Unterscheidung zwischen *samyak-sambodhi* und Arhantschaft künstlich und ein Auswuchs der historischen Entwicklung des Mahāyāna. Gleichwohl trifft sie in allgemeiner Hinsicht zu: Man soll sich nicht in einer Teil-Erleuchtungserfahrung einrichten, selbst wenn diese, soweit sie geht, eine echte Erleuchtungserfahrung ist. Solange es noch mehr zu verwirklichen gibt, muss man sich weiter bemühen. Sogar die Erleuchtung des Buddha war nichts Abschließendes. Er richtete sich nicht in einem Zustand der Verwirklichung ein, der von da an derselbe blieb.

Es kann zwar nicht buchstäblich einen falschen Zeitpunkt von Erleuchtung geben, aber es ist möglich, dass man sich in einer Erfahrung einrichtet und sie für die höchstmögliche hält, obwohl sie eigentlich bloß ein Teil davon ist, sei es eine Erfahrung von „allwissendem Gewahrsein“ oder der vier Wahrheiten. Der eigentliche Fehler besteht darin, dass man sich einbildet, Erleuchtung sei eine Art Abschluss der eigenen Entwicklung. Wer diesen Fehler nicht macht, wird sich, auch wenn er oder sie ein gewisses allwissendes Gewahrsein erreicht, nicht auf seinen oder ihren Lorbeeren ausruhen. Diese Person wird sich nicht für erleuchtet

⁸³Thurman, S.48; bei Dräger, S. 107, fehlt der zweite Satz dieser Stelle,

⁸⁴A. d. Ü.: Allwissenheit bedeutet hier nicht die „gleichzeitige Kenntnis aller möglichen Wissensobjekte“ (Sangharakshita, *Buddhadharma*, S. 149), sondern „die ununterbrochene, gleichzeitige, nicht-begriffliche Wahrnehmung aller gültig erkennbaren Phänomene und ihrer Leerheit – mit anderen Worten, der zwei Wahrheiten über alle erkennbaren Phänomene –, die nur ein Buddha hat.“ Sie wird dort „allwissendes Gewahrsein“ genannt. (Glossar von studybuddhism.com) Man könnte auch von „direkter Erkenntnis“ sprechen.

halten, wenn sie es nicht ist. Darauf zielt diese Textstelle wirklich ab. Und die Wirkung dieses Gesprächs ist derart, dass in achttausend Zuhörern *bodhicitta*, „das Verlangen nach unübertroffener, vollkommener Erleuchtung“ erwacht.⁸⁵

Das Treffen zwischen Vimalakīrti und Mañjuśrī zeitigt somit dramatische Wirkungen, und so geht es auch in den nächsten vier Kapiteln des *Vimalakīrti-Nirdeśa* weiter. Ihre Begegnung gehört zu den wichtigsten Begebenheiten des ganzen Werks, und wir werden sie nun ausführlicher untersuchen: die Gestalten von Mañjuśrī und Vimalakīrti, die einander so gegenüberstehen, wie ich sie 1956 in dem alten chinesischen Fresko sah.

Ihr Treffen ist mehr als nur eine Begegnung. Es ist ein energiegeladener dialektischer Austausch, bei dem keiner den anderen Bodhisattva schont. In gewisser Hinsicht legt jeder es darauf an zu gewinnen, den anderen zu besiegen, wenngleich nicht auf eine egoistische Weise. Jeder prüft den anderen, so wie ein Töpfer einen gebrannten Krug auf Risse prüft. In dieser Begegnung erlebt oder testet jeder den anderen; zugleich erlebt oder testet jeder sich selbst im Kontakt mit dem anderen. Jeder erlebt die Wahrheit, die Realität der Situation.

Der Wettstreit zwischen ihnen vollzieht sich daher in einem ganz und gar positiven Rahmen. William Blake sagte: „Opposition ist wahre Freundschaft.“⁸⁶ Freundschaft, zumal spirituelle Freundschaft, ist nicht sentimental und schwelgerisch. Sie ist energisch, herausfordernd, anspruchsvoll, kräftigend, belebend, anregend – wie eine kalte Dusche, nicht wie ein warmes Bad. Im letzten Kapitel sahen wir Vimalakīrti verschiedenen Arhants und Bodhisattvas diese Art energischer Freundschaft anbieten. Sie konnten dem nicht ganz standhalten, sie war ihnen zu viel. Mañjuśrī aber ist der Herausforderung gewachsen. Tatsächlich sind die beiden einander ziemlich ebenbürtig, darum können sie Freunde sein.

Nietzsche spitzt Blakes Bemerkung weiter zu und behauptet, unsere Feinde seien wirklich unsere Freunde. Je größer der Feind, desto besser der Freund. Gegen Ende des sechsten Kapitels des *Vimalakīrti-Nirdeśa* sagt Vimalakīrti mehr oder weniger dasselbe. Mahākāśyapa, einer der Arhants, hat soeben ausgerufen:

Wenn ein Bodhisattva die Lehre von der unvorstellbaren Befreiung versteht und daran glaubt, dann kann kein Dämon [Māra] ihm mehr etwas anhaben.

Und Vimalakīrti antwortet:

Viele von denen, die in den zahllosen *asaṃkhyeya*-Welten der zehn Richtungen leben, sind Bodhisattvas, die die unfassbare Befreiung erreicht haben. Sie manifestieren sich in der Tat als Könige der Dämonen, um mit ihrem Geschick in der Wahl der Mittel alle Wesen zu bekehren. Und dann, Mahākāśyapa, wenn einer dieser zahllosen Bodhisattvas in den zehn Richtungen jemanden um eine seiner Hände, einen seiner Füße, eins seiner Ohren, um seine Nase, ein Auge, seinen Kopf, sein Gehirn, sein Mark, sein Blut, sein Fleisch, seine Haut, seine Knochen, um seine Dörfer, Städte, Frauen, Kinder, männliche und weibliche Sklaven, Elefanten, Pferde, Wagen, sein Gold und Silber, um seine Edelsteine, wie Beryll, Achat, Korallen, Bernstein, um seine Perlen, um sein Perlmutter, um seine kostbaren

⁸⁵Thurman, S. 49; Dräger, S. 109.

⁸⁶Dies ist die Beschriftung von Blakes Illustration einer sich in den Wellen windenden Seeschlange am Ende des Abschnitts „A Memorable Fancy“ in *The Marriage of Heaven and Hell*. Siehe <http://4umi.com/blake/marriage/fancy4> (geprüft am 14.8.2020).

Muscheln, Kleider, Getränke und um Nahrung angeht, dann sind viele derartige Männer nichts anderes als Bodhisattvas, die die unfassbare Befreiung erlangt haben und Geschick bei der Wahl der Mittel anwenden, um die Übenden zu prüfen und ihr Herz und ihr Vertrauen zu stärken.

Warum? Mahākāśyapa, die Bodhisattvas demonstrieren diese Festigkeit mit schrecklichen Entbehrungen. Gewöhnliche Menschen haben keine Macht, solches von Bodhisattvas zu fordern, es sei denn, die Gelegenheit dazu würde ihnen gewährt. Sie vermögen nicht auf solche Weise zu töten und zu schädigen, ohne dass ihnen freiwillig die Chance gegeben worden wäre.

Mahākāśyapa, so wie ein Glühwurm nicht das Licht der Sonne verfinstern kann, so ist es auch ohne besondere Zustimmung nicht möglich, dass ein gewöhnlicher Mensch einen Bodhisattva angreifen und schädigen könnte. Mahākāśyapa, so wie ein Esel keinen Angriff auf einen wilden Elefanten ausführen könnte, so kann auch niemand, der nicht selbst ein Bodhisattva ist, einen Bodhisattva belästigen. ...

Mahākāśyapa, das nennt man die Lehre von der Weisheit und dem Geschick bei der Wahl der Mittel eines Bodhisattvas, der die unfassbare Befreiung erreicht hat.⁸⁷

Im letzten Kapitel sahen wir Indra, den König der Götter, auf den Bodhisattva Jagatīṃdhara zugehen und ihm zwölftausend himmlische Mädchen anbieten, die Jagatīṃdhara ablehnte; da kam Vimalakīrti und sagte, das sei gar nicht Indra, sondern Māra, der Böse. Angesichts dieses Abschnitts können wir aber anscheinend noch weiter gehen: Ja, „Indra“ war Māra. Aber, und das ist eine Frage, die wir als Thema weiteren Nachsinnens beiseite legen müssen, wer war Māra?

Die positiven Seiten der Begegnung von Vimalakīrti und Mañjuśrī erklären, inwiefern die beiden das darstellen, was ich in der Überschrift dieses Kapitels „Geschichte *versus* Mythos im menschlichen Streben nach Sinn“ genannt habe. Was genau meine ich mit „Streben nach Sinn“? Wir könnten überdies fragen – wie moderne Gelehrte, Kritiker und Philosophen es tun –, was „Sinn“ überhaupt bedeutet. Es ist nicht einmal ganz offensichtlich, was mit „Geschichte“ und „Mythos“ gemeint ist. Und inwiefern stehen Geschichte und Mythos einander gegenüber? Wir greifen diese Fragen auf, ohne sie sehr systematisch oder direkt anzugehen. Ich möchte nur einige Andeutungen der in der Wandmalerei gezeigten Szene verdeutlichen. Das Bild selbst ist die echte Antwort, die direkte Antwort. Das heißt: Die Antworten sind im Bereich von Vision und Vorstellungskraft zu suchen und zu finden.

Fangen wir mit der Gestalt Vimalakīrtis an. Zunächst einmal ist er ein alter Mann. Er hat einen langen, dünnen Fransenbart, sogar dünne, lange weiße Augenbrauen; sein Gesicht ist runzlig, faltig, aber auch fröhlich und humorvoll. Ganz offensichtlich unterliegt er dem Wandel der Zeit so wie auch wir, selbst wenn wir vielleicht – noch – nicht faltig und weißhaarig sind (ob mit oder ohne Bart).

Vimalakīrti ist nicht nur zeitlichem Wandel ausgesetzt, er lebt auch zu einer bestimmten Zeit, nämlich jener des Buddha, nach neueren Erkenntnissen wohl im fünften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Entsprechendes gilt für den Raum: Er lebt in einer bestimmten Weltgegend, in einem bestimmten Viertel der großen indischen Handelsstadt Vaiśālī, in einem Haus

⁸⁷Dräger, S. 115-116 (etwas geändert); Thurman, S. 55. Die beiden letzten Absätze der zitierten Stelle folgen, bis auf den letzten Satz, der Übersetzung von Thurman.

(auch wenn er es zu Beginn von Kapitel 5 verschwinden lässt). Er hat eine bestimmte, persönliche Identität, ist unter einem bestimmten Namen bekannt und gehört einer bestimmten Gesellschaftsschicht an. Er geht einem Beruf nach (offenbar ist er eine Art Geschäftsmann) und er hat – scheinbar oder wirklich – Frau und Kinder. Vimalakīrti ist somit eine historische Person, jemand, der wirklich existiert. Seine Existenz ist spezifisch, konkret, möglich, eine Existenz, die durch Zeit, Raum und Kausalität bestimmt ist. Vimalakīrti repräsentiert somit die historische Wirklichkeit. Das bedeutet indes nicht unbedingt, dass er wirklich gelebt hat. In der Tat ist das unter modernen westlichen Gelehrten strittig. Aber es bedeutet, dass Vimalakīrti im *Vimalakīrti-Nirdeśa* als historische Person dargestellt wird.

Mañjuśrī dagegen ist ein junger Mann. Er ist sogar ewig jung, das heißt, er ist zeitlichem Wandel nicht ausgesetzt, lebt nicht zu einer bestimmten Zeit. Noch unterliegt er räumlichen Bedingungen. Er lebt in keiner bestimmten Weltgegend. (Chinesische Buddhisten versuchten, ihn auf *Wutai Shan*, dem Fünf-Terrassen-Berg, einem der fünf heiligen Berge des buddhistischen China, zu verorten, doch ihr Versuch war nicht sehr erfolgreich.) Doch obwohl er weder an Zeit oder Ort gebunden ist, kann er jederzeit und überall *erscheinen*. Mehr noch: Mañjuśrī hat zwar eine bestimmte persönliche Identität, doch das ist keine weltliche Identität. Sein Name ist ein Nicht-Name. Er gehört keiner bestimmten Gruppe an, geht keinem identifizierbaren Beruf nach. Er tut nur, je nach den Erfordernissen der Umstände, alles Nötige, um Lebewesen zu helfen sich weiterzuentwickeln. Und allem Anschein nach hat er sicherlich auch weder Frau noch Kinder.

Mañjuśrīs Existenz ist also nicht historisch; er ist keine geschichtliche Person. Seine Existenz ist in gewisser Hinsicht spezifisch und konkret, aber nicht bedingt, nicht von Zeit, Raum oder Kausalität bestimmt. Man könnte seine Existenz „transzendent“ nennen, eine glorifizierte Individualität, wie es auch seine physische Erscheinung nahelegt. Er ist nicht nur jung, sondern auch außerordentlich schön. Er ist in Seide gekleidet, mit Juwelen geschmückt und sein Körper ist rundum von einer Aura strahlend goldenen Lichts umgeben. Insofern steht Mañjuśrī für die überhistorische oder archetypische Wirklichkeit, für „Mythos“. „Mythos“ ist hier nicht buchstäblich gemeint, sondern eher offen. Genau genommen hat das Wort gar keine buchstäbliche Bedeutung. In jüngster Zeit ist eine ganze Branche zur Erklärung der Bedeutung antiker Mythen entstanden, aber Mythen sind nicht wirklich durch Begriffe versteh- und erklärbar. Die Sinnhaftigkeit von Mythen – von Mythos im Allgemeinen – ist etwas, was man spüren, erleben, vollziehen und leben muss.

Wenn Sie einen Mythos auf moderne, aufgeklärte Weise auffassen, dann wird er eine gewisse Wirkung auf Sie haben. Wenn Sie aber glauben können, dieser Mythos sei buchstäblich wahr, dann wird seine Wirkung ungleich größer sein. Gehen Sie einmal davon aus, Sie seien Christ oder Christin und davon überzeugt, dass die Auferstehung von Jesu tiefe symbolische Bedeutung hat: Obgleich Jesus aus Ihrer Sicht nicht buchstäblich von den Toten auferstanden ist, gilt Ihnen die Auferstehung dennoch als ein höchst bedeutungsvolles Symbol. Wenn Sie aber in einer traditionell christlichen Weise glauben, Jesus sei buchstäblich von den Toten auferstanden, weil er der Sohn Gottes ist und ihm damit das entsprechende Vermögen angeboren war, dann hat Ihr Glaube ein viel tieferes Fundament oder Sie sind zumindest viel stärker motiviert. Die Art und Weise, wie wir an Mythen herangehen, ist eine der Grundfragen, denen sich heutzutage nicht nur Christen, sondern auch Buddhisten stellen müssen.

Für Buddhisten ist das aber keine Schlüsselfrage, denn im Buddhismus und zumal im frühen Buddhismus hat es keinen wichtigen Stellenwert, ob man Mythen für buchstäblich wahr hält. Wenn Sie beispielsweise lesen, der Buddha sei in der Luft auf und ab gegangen und habe dabei Wasser und Feuer versprüht, dann können Sie das wörtlich nehmen und es bestimmt auch inspirierend finden.⁸⁸ Einen solchen Mythos wörtlich zu nehmen ist aber im Buddhismus viel weniger zentral als der Glaube an die Auferstehung im Christentum. Jedoch werden Sie Ihre Religion zweifellos eifriger und tatkräftiger ausüben, wenn Sie deren Mythen für buchstäblich wahr halten können.

Natürlich kann ein solcher Buchstabenglaube auch zum unerwünschten Extrem eines fanatischen Fundamentalismus führen. Doch im Versuch, ein solches Extrem zu vermeiden, müssen wir Sorge dafür tragen, dass wir nicht auf allzu spitzfindige Weise an die Mythen herangehen. Der Kernpunkt der mythischen Welt ist, dass sie keine Welt klar festgelegter Bedeutungen, sondern unbestimmter und sogar nicht bestimmbarer Bedeutungen ist. Zu dieser Welt gehören Symbole, archetypische Bilder, Vorstellungskraft, Fantasie und Poesie.

Woher aber kommt Mañjuśrī? Woher kommt der „Mythos“? An Vimalakīrtis Herkunft müssen wir nicht zweifeln. Wie der Buddha Gautama wird er als historische Person dargestellt, die ihre Rolle auf der geschichtlichen Bühne spielt. Die Gestalt Mañjuśrīs dagegen bedarf einiger Erklärung. In den Pāli-Schriften ist er nicht zu finden. Wie ist er in den Buddhismus hineingelangt? Wie kam er auf die Seiten des *Vimalakīrti-Nirdeśa*? Wie kam er ins Gefolge des Buddha?

Wir können anfangen, diese Frage zu beantworten, indem wir auf die Pāli-Schriften zurückgehen, die Aufzeichnungen über die Lehre des Buddha, wie sie vom Theravāda, der „Schule der Älteren“, einer der frühesten Schulen des Buddhismus, bewahrt wurden. Zwar hat man diese Berichte erst einige hundert Jahre nach dem *parinirvāṇa* des Buddha aufgeschrieben, doch ihre ältesten Teile spiegeln zweifellos wenigstens teilweise die Bedingungen wider, unter denen Buddha Gautama gelebt und gelehrt hatte, sowie die Form, die seine Lehren angenommen hatten. Sie informieren uns ausführlich über die politische Lage, die sozialen Bedingungen, das Wirtschaftsleben, die Sitten und Gebräuche, religiöse und abergläubische Überzeugungen, wie sie im Indien zur Zeit des Buddha verbreitet waren. Tatsächlich sind sie unsere wichtigste Informationsquelle über das damalige Nordindien. Und so ist der Dharma in den Pāli-Schriften tief in seinen geschichtlichen Zusammenhang eingebettet und in gewissem Maß sogar von ihm überlagert. Der Buddhismus begegnet uns als historische Erscheinung, von Zeit, Raum und Kausalität bedingt, ein Buddhismus, der als historische Wirklichkeit existiert und sich ausdrückt, zugleich aber von dieser historischen Wirklichkeit verdeckt und verborgen wird.

Wie die Gestalt Vimalakīrtis, so gehört der Buddhismus der Pāli-Schriften eher zum Bereich geschichtlicher als archetypischer Wirklichkeit. Es stimmt zwar, dass es in den Pāli-Schriften einige Spuren von Mythos gibt, aber wir finden sie in einer rudimentären, wenn gleich immer noch sehr schönen Form, zumal in einfachen und erweiterten Gleichnissen. Im Gegensatz dazu nehmen Elemente historischer Wirklichkeit in den Mahāyāna-Sūtras einen

⁸⁸Siehe Sangharakshita, *Wegweiser Buddhismus*, S. 41ff. Zu den *iddhis*, den übersinnlichen Kräften des Buddha und seiner Schüler, siehe auch Hermann Beckh, *Buddha und seine Lehre*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1958 (5.1980), S. 188 ff.

deutlich untergeordneten Platz ein. Im *Vimalakīrti-Nirdeśa* befinden wir uns beispielsweise im Garten von Āmrāpālī und in der Stadt Vaiśālī, doch in diese Welt einer anheimelnd geschichtlichen Wirklichkeit bricht die Welt archetypischer und sogar spiritueller Wirklichkeit herein. Oder anders ausgedrückt: Wenn Vimalakīrti oder der Buddha ein Wunder vollbringen oder magische Kräfte spielen lassen, öffnet sich die Welt der heimelig geschichtlichen Wirklichkeit in alle Richtungen in das Reich archetypischer Realität hinein.

Die Ursprünge der Mahāyāna-Sūtras liegen teilweise in der Unzufriedenheit mancher früher Buddhisten mit den Pāli-Schriften. Der Ausdruck des Buddhismus als geschichtliche Wirklichkeit stellte sie nicht zufrieden. Sie interessierten sich nicht – ganz anders als wir heute – für den Buddhismus als geschichtliche Erscheinung. Die Vorstellung von Geschichte im modernen Sinn war ihnen wahrscheinlich ohnehin völlig fremd. Für sie war der Dharma wirklich *sanātana*, ewig. Sie wollten ihn aus seinem historischen Zusammenhang herauslösen, um ihn aus den Beschränkungen eines bloß geschichtlichen Daseins zu befreien.

Wir können sagen, dass sie sich eher für das interessierten, was der Buddha gesagt hatte, als für die historischen Umstände, in denen er es sagte. Sie waren dem Dharma als einer lebendigen spirituellen Wirklichkeit verpflichtet. Folgerichtig neigten sie dazu, die historische Situation zu vergessen, in der der Buddha gelebt und gelehrt hatte. Das kam ihnen nicht so wichtig vor. Vielmehr konzentrierten sie sich zunehmend auf den Buddha als eine rein spirituelle Person und auf den Dharma als rein spirituelle Wahrheit, deren tiefere Auswirkungen sie zu erschließen suchten.

So lag ihnen daran, den Dharma nicht nur aus den historisch begründeten Beschränkungen zu befreien, sondern ihn auch zu verallgemeinern und in einer Weise neu zu formulieren, die nicht bloß für nordindische Menschen im fünften Jahrhundert v. u. Z., sondern für sämtliche Lebewesen in Raum und Zeit anwendbar war. Natürlich war das schon im Dharma, wie ihn der Buddha gelehrt hatte, angelegt. Schließlich hatte er *bahujana hitāya, bahujana sukhāya* gelehrt, „vielen Wesen zum Wohle, vielen Wesen zum Glück“. ⁸⁹ Aber die Vorläufer des Mahāyāna fühlten, dass die universelle Qualität des Buddhismus deutlicher betont werden musste. Diese enthistorisierende, universalisierende und idealisierende Tendenz war ein Aspekt der Entwicklung dessen, was später als „Mahāyāna“ bekannt und in den Mahāyāna-Schriften zum Ausdruck gebracht wurde.

Ein weiteres Element, das die Vertreter des Mahāyāna in die Lehren einbrachten, war ihre Freude an Schmuck und Verzierung. Einer meiner Freunde sagte einmal: „Was wir lieben, schmücken wir.“ Wenn das wahr ist, dann zeigen uns die Mahāyāna-Schriften, wie sehr ihre Urheber den Dharma geliebt haben müssen, denn sie haben ihn großartig geschmückt. Sie versetzten ihn in ein ideales, archetypisches Reich funkelnden Lichts, das in allen Farben des Regenbogens strahlte, ein Reich, in dem alles aus Juwelen gemacht ist und die Luft von Klängen und Düften vibriert. Kurzum versetzten sie den Dharma aus der Welt geschichtlicher Wirklichkeit in die Welt spiritueller Wirklichkeit, aus dem Reich der Geschichte in das Reich dessen, was ich „Mythos“ nenne.

⁸⁹Mit diesem Ausdruck schickte der Buddha seine ersten Schüler – die ersten sechzig nach ihm Erwachten – auf die Wanderschaft, um den Dharma zum Wohl und zum Glück der Vielen zu lehren. Siehe Mahāvagga/Mahākandhaka, Vinaya-Piṭaka (Vin i.1): <https://suttacentral.net/pli-tv-kd1/de/maitrimurti-traetow> (geprüft am 15.8.2020), dort am Anfang von Abschnitt 8: Mārakathā—Māro I.

Dieser Prozess wird vielleicht am deutlichsten an der Entwicklung der Gestalt des Buddha sichtbar. In den Pāli-Schriften tritt der Buddha als umherziehender Bettelmönch auf. Die Texte beschreiben ihn als „kahlgeschoren“, aber wir sollten ihn uns nicht mit einer spiegelnden Glatze, sondern eher mit dichten Stoppeln auf Kopf und Kinn vorstellen. Seine „Robe“ war nicht das leuchtende, sorgfältig gewaschene Gewand eines modernen Bhikkhu, sondern ockerfarbene Lumpen. Er trug eine Bettelschale aus Holz oder Metall bei sich und war aus der Ferne von den vielen anderen umherziehenden Asketen, die sich damals wie auch heute noch in Indien tummelten, nicht zu unterscheiden. Die Pāli-Schriften beschreiben, dass der Buddha manchmal von anderen Menschen nicht erkannt wurde, nicht einmal von Bhikkhus aus der Nähe.

Dagegen ist es unmöglich, den Buddha des Mahāyāna für jemand anderen zu halten. In den Mahāyāna-Schriften erscheint er auf einem hohen, kunstvollen Juwelenthron unter einem Baldachin sitzend, von dem glitzernde Juwelen über seinem Kopf herabhängen. Die Bettelschale in seinem Schoß scheint aus Lapislazuli oder Smaragd gearbeitet zu sein, und sein Kopf und Körper strahlen goldenes Licht aus. Er lehrt den Dharma nicht nur ein paar Stunden oder Jahre lang oder während der Dauer eines Menschenlebens, sondern über viele Zeitalter hinweg ohne jede Pause. Er lehrt ihn Hunderttausenden, wenn nicht Millionen Lebewesen in einer rein spirituellen oder archetypischen Welt. Manche dieser Wesen – Arhants wie Ānanda – kennen wir schon aus den Pāli-Schriften, andere sind uns völlig unbekannt. Und zu diesen unbekanntesten Gestalten gehören die Bodhisattvas und darunter natürlich auch Mañjuśrī.

Wenn Sie zuerst die Pāli-Schriften und erst danach Mahāyāna-Schriften lesen – vielleicht je zwei oder drei Bände, also genug, um einen Geschmack zu bekommen –, dann werden Sie bemerken, dass die Mahāyāna-Schriften Ihnen etwas geben, was Sie nicht in gleicher Weise aus den Pāli-Schriften erhalten. Damit will ich die einzigartige geschichtliche und spirituelle Bedeutung der Pāli-Schriften in keiner Weise schmälern. Sie zeichnen ein lebendiges, tief berührendes Bild vom Leben des menschlichen historischen Buddha und seinem Weg als Lehrer. Sie enthalten alle spirituellen Grundprinzipien und Übungen, aus denen sich die späteren Formen des Buddhismus entwickelt haben. Sie sind gehaltvoll und äußerst inspirierend. Unter keinen Umständen wollen wir auf die Pāli-Schriften verzichten; als Buddhisten verdanken wir ihnen ungeheuer viel. Ja, die Menschheit verdankt ihnen sehr viel. Man kann sie gar nicht genügend preisen, man kann nicht dankbar genug für sie sein.

Und doch enthalten sie nicht alles für jeden Menschen. Ein gewisses Element fehlt, und eben das ist es, was wir in den Mahāyāna-Schriften finden. Wenn wir die Mahāyāna-Schriften lesen, sind wir frei vom Zufälligen und Bestimmten, frei von Zeit, Raum und Kausalität, von geschichtlicher Wirklichkeit. Wir erleben archetypische Wirklichkeit, Mythos, das Reich unbestimmter Bedeutung. In der Fachsprache ausgedrückt begegnen wir dem *sambhoga-kāya*. Das heißt: Wir begegnen den Buddhas und Bodhisattvas des Mahāyāna in ihren archetypischen Erscheinungsformen. Mit dieser Erfahrung wird etwas in uns angerührt, dessen wir vorher nicht gewahr waren. Ein Funke springt über, den sogar die Pāli-Schriften nicht zu entfachen vermochten. Und das geschieht deshalb, weil in uns selbst etwas dem Bereich archetypischer Wirklichkeit, von Mythos und unbestimmter Bedeutung gleichkommt.

Dem *Tibetischen Buch der Toten* zufolge erleben wir diesen Bereich ganz direkt, wenn wir sterben. Im Zwischenzustand zwischen Tod und Wiedergeburt erfahren wir alle möglichen

Visionen, darunter solche von Buddhas und Bodhisattvas in ihren friedlichen und zornigen Erscheinungsformen. Die buddhistische Überlieferung mahnt uns, furchtlos zu bleiben und all diese Visionen, all diese Buddhas und Bodhisattvas als unsere eigenen Gedankengebilde zu erkennen, als Erscheinungen unseres eigenen wahren Geistes. Wenn wir das zu tun vermögen, erlangen wir direkt Befreiung.

Als Autor bemerkt man unvermeidlich einen gefühlsmäßigen Unterschied zwischen der Erfahrung beim Schreiben begrifflich formulierter Prosa und der Erfahrung, etwas eher Schöpferisches, Inspiriertes oder Poetisches zu schreiben. Einen ähnlichen Schub empfinden wir, wenn wir von der Prosa der Pāli-Schriften zur Poesie der Mahāyāna-Schriften oder von Geschichte zu Mythos im großen Stil übergehen.

Bedauerlicherweise können manche diesen Übergang nicht vollziehen. Denken Sie nur an das bekannte Beispiel von Charles Darwin. Als junger Mann hatte er Gedichte und Literatur, zumal Shakespeare geliebt, doch während des größten Teils seines Lebens vertiefte er sich in wissenschaftliche Forschung. Als alter Mann versuchte er, wieder zu Shakespeare zurückzufinden, musste aber bestürzt entdecken, dass Dichtung ihm nichts mehr sagte. Er hatte seine Fähigkeit verloren, sie zu genießen. Im Lauf der vielen Jahre und Jahrzehnte wissenschaftlichen Forschens war ein Teil in ihm verkümmert und abgestorben.⁹⁰ Ähnliches passierte John Stuart Mill, zumindest während einer Lebensphase. Schon als kleiner Junge waren Logik und politische Ökonomie seine Lieblingsfächer, und als er heranwuchs, fühlte er sich immer mehr von der Poesie abgeschnitten. Nicht nur der Zugang zur Poesie im literarischen Sinn war ihm versperrt; er war – etwas poetisch gesagt – von der Poesie des Lebens ausgesperrt.

Einer solchen Gefahr sind wir heutzutage alle ausgesetzt. Wir alle leiden zumindest in gewissem Grad unter dieser Art von Entzug. Schon seit der industriellen Revolution leidet man daran. Damals, in ihren ersten Tagen, warnte William Blake vor dem Verlust dessen, was er „die göttliche Vision“ nannte. Er kritisierte Bacon, Newton und Locke so heftig, weil er empfand, dass sie dazu neigten, die Menschheit auf den Bereich historischer Wirklichkeit, den

⁹⁰ „Ich sagte schon, dass meine Meinung sich in einer Hinsicht in den letzten zwanzig oder dreißig Jahren geändert hat. Bis zum Alter von dreißig oder darüber hinaus bereiteten mir Gedichte aller Art wie die Werke von Milton, Gray, Byron, Wordsworth, Coleridge und Shelley große Freude, und schon als Schüler genoss ich Shakespeare, zumal die historischen Stücke. Ich sagte auch, dass Bilder mir früher manche und Musik sehr große Freude bereiteten. Nun aber kann ich es schon seit vielen Jahren nicht ertragen, auch nur eine Gedichtzeile zu lesen. Kürzlich versuchte ich, Shakespeare zu lesen, und fand es so unerträglich langweilig, dass mir übel wurde. Ich habe auch nahezu jeden Geschmack an Bildern oder Musik verloren. Statt mich zu erfreuen, bringt Musik mich im Allgemeinen dazu, allzu energisch über etwas nachzudenken, woran ich gerade arbeite ... Dieser merkwürdige und beklagenswerte Verlust des höheren ästhetischen Geschmacks ist umso seltsamer, als Bücher über Geschichte, Biografien und Reisen (unabhängig von den darin enthaltenen wissenschaftlichen Fakten) sowie Essays über alle möglichen Themen mich weiterhin so sehr interessieren wie eh und je. Mein Verstand ist anscheinend zu einer Art Maschine geworden, die aus einer Masse Fakten allgemeine Gesetze herauschält, doch warum das die Verkümmernung nur jenes Teils des Gehirns hätte verursachen sollen, von dem die gehobenen Genüsse abhängen, kann ich nicht begreifen. Jemand mit einem besser organisierten oder angelegten Geist, als es der meinige ist, hätte das wohl nicht erlitten. Müsste ich mein Leben noch einmal leben, dann würde ich es mir zur Regel machen, wenigstens einmal wöchentlich Gedichte zu lesen und Musik zu hören, denn vielleicht wären die Teile meines Gehirns, die nun verkümmert sind, durch Gebrauch aktiv geblieben. Der Verlust dieser Genüsse ist ein Verlust von Glück und kann möglicherweise den Verstand und wahrscheinlicher noch den moralischen Charakter schädigen, indem er den emotionalen Teil unserer Natur schwächt.“ Charles Darwin, *Recollections of the Development of my Mind and Character*, 1887. Englisch Original, s. <http://www.macroevolution.net/charles-darwins-autobiography-7.html> (geprüft am 31.10.2020).

Bereich von Zeit, Raum und Kausalität zu begrenzen.⁹¹ In seinem eigenen Schaffen als Schriftsteller und Künstler war Blake natürlich nicht in solcher Weise beschränkt. Zumal in seinen prophetischen Werken erkundet er die tieferen Schichten menschlichen Erlebens. Seine innige Beziehung zu archetypischen Kräften und Formen erklärt wohl, warum Blake auch heute noch eine so große Anziehungskraft ausübt.

Unser Verlangen, mit dem Bereich des Archetypischen verbunden zu sein, erklärt auch die Beliebtheit mythisch-phantastischer Geschichten, seien es überlieferte wie die Sagen von König Artus oder moderne wie *Der Herr der Ringe* und gewisse Arten von Science-Fiction. Solche Werke erkunden Facetten der menschlichen Sinnsuche. Durch das Lesen versuchen wir, vielleicht unbewusst, aus dem Gefängnis einer bloß historischen Wirklichkeit auszubrechen und eine tiefere Bedeutung unserer Existenz zu erleben.

Sinn oder Bedeutung ist nichts, was wir erfassen können, indem wir im Wörterbuch nachschlagen. Sinn muss für uns Sinn sein: etwas, was wir persönlich so erleben. Insofern ist Sinnsuche eine Suche nach uns selbst, eine Suche nach Ganzheit, nach Heilsein des eigenen Wesens. Auf einer Ebene gehören wir zum Bereich historischer Wirklichkeit; doch auf einer anderen gehören wir zum Bereich spiritueller Wirklichkeit. Die Mahāyāna-Schriften eröffnen uns diese Welt; Mythos und Poesie tun es ebenfalls. Sie offenbaren uns diese Welt nicht als etwas außerhalb von uns selbst, sondern als unsere ureigene Welt, eine Welt, in der wir selbst tatsächlich leben, wenn wir das auch zumeist nicht wissen.

Eine Maxime der Neuplatoniker lautet, das Auge könne die Sonne nicht schauen, es sei denn, es hätte in seinem Wesen etwas Sonnenhaftes, also etwas, was der Sonne entspricht.⁹² Ebenso können wir die archetypische Welt nur erfahren, weil wir auf einer anderen Ebene selbst archetypische Wesen sind. Wenn wir uns darauf einlassen, tief in ein Mahāyāna-Sūtra einzutauchen, werden wir ein Teil davon. Wir schließen uns der großen Versammlung an, sind mittendrin und nehmen am Geschehen des Sūtras teil, während es sich entfaltet.

Doch obwohl wir in den Bereich archetypischer Wirklichkeit überwechseln können, heißt das nicht, dass wir damit die Welt historischer Wirklichkeit hinter uns lassen. Wir können und dürfen nicht Mythos wählen und Geschichte verwerfen. Wir brauchen beide, denn wir leben in beiden Welten. Die ganze Zeit über existieren wir in ihnen beiden, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht. Und natürlich sind wir uns dessen oft nicht gewahr. Unsere Beziehung zum archetypischen Bereich kann man mit unserer Beziehung zu Träumen vergleichen. Wenn

⁹¹“Turning his back to the Divine Vision, his Spectrous / Chaos before his face appeared: an Unformed Memory. / Then spoke the Spectrous Chaos to Albion darkning cold / From the back & loins where dwell the Spectrous Dead / I am your Rational Power O Albion & that Human Form / You call Divine, is but a Worm seventy inches long.” (William Blake, *Jerusalem*, plate 29)

“O Divine Spirit sustain me on thy wings! That / I may awake Albion from His long & cold repose. / For Bacon & Newton sheathed in dismal steel, their terrors hang / Like iron scourges over Albion, Reasonings like vast Serpents / Infold around my limbs, bruising my minute articulations / I turn my eyes to the Schools & Universities of Europe / And there behold the Loom of Locke whose Woof rages dire / Washd by the Water-wheels of Newton: black the cloth / In heavy wreathes folds over every Nation; cruel Works / Of many Wheels I View, wheel without wheel, with cogs tyrannic / Moving by compulsion each other.” (William Blake, *Jerusalem*, Plate 15.)

⁹²„Nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre; so kann auch eine Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selbst schön ist.“ Plotin, *Enneaden* I 6.9, 30-32; Übersetzung von Hermann Friedrich Müller, Berlin 1878, S. 52. Abrufbar unter: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Plotin/Enneaden> (geprüft am 16.8.2020).

wir schlafen und träumen, existieren wir sozusagen in der Traumwelt und machen dort alle möglichen Erfahrungen. Wenn wir aufwachen, befinden wir uns zwar nicht mehr im Traumzustand, aber die Gefühle, die wir träumend erlebt haben, dauern an. Es ist wie ein unterirdischer Strom, in den wir hin und wieder durch ein Loch im Boden hinabsteigen: So wie der Strom die ganze Zeit über fließt, so gibt es auch Kontinuität zwischen Träumen. Wir können sogar einen Traum haben, aufwachen, erneut einschlafen und mit dem gleichen Traum fortfahren, als ob er die ganze Zeit über weitergegangen wäre.

In gewissem Sinn leben wir ständig in diesem Traumreich. Und wir können das in den Bereich archetypischen Erlebens hinein ausdehnen. So wie ein sehr kraftvoller Traum nach dem Aufwachen weiterwirkt, so wirkt auch der archetypische Bereich fortgesetzt auf uns ein, ob wir uns dessen nun bewusst sind oder nicht. Es ist also nicht etwa so, dass wir buchstäblich von der einen Welt in die andere übergehen. Sie existieren nicht einmal nebeneinander. In dem Wandbild *begegnen* Vimalakīrti und Mañjuśrī einander in einem energiegeladenen Gespräch. Das ist Geschichte *versus* Mythos. Unsere Aufgabe ist es, beide zusammenzubringen. Es muss eine Art „Ehe“ zwischen Vimalakīrti und Mañjuśrī geben. Wir müssen erkennen, dass Vimalakīrti Mañjuśrī *ist* und dass Mañjuśrī Vimalakīrti *ist*. Zeit ist Ewigkeit, Ewigkeit ist Zeit. *Rūpa* ist *śūnyatā*, *śūnyatā* ist *rūpa* [Form ist Leerheit, Leerheit ist Form]. Wenn wir das erkennen können, werden Geschichte und Mythos ihre Aufgabe in der menschlichen Sinnsuche erfüllt haben. Und die Sinnsuche, die Suche nach uns selbst, ist damit abgeschlossen.

6. Der Weg der Nicht-Zweiheit

Mañjuśrī und Vimalakīrti treffen also in Vimalakīrtis „leerem“ Haus in Vaiśālī aufeinander. Vor einem Publikum Tausender und Abertausender Bodhisattvas, Arhants, Götter und Göttinnen führen sie ein tiefschürfendes Gespräch über die Krankheit von Bodhisattvas und Lebewesen, das Wesen von Leerheit sowie den Kompetenzbereich der Bodhisattvas, in dem alle Extreme, alle Dualitäten transzendiert werden. Alle sind von ihrer Beredsamkeit gefesselt. Tatsächlich wird in achttausend Göttern und Göttinnen *bodhicitta* – das Streben nach höchster, vollkommener Erleuchtung zum Wohl aller Lebewesen – erweckt.

Gleichwohl hat unser Freund Śāriputra am Anfang des sechsten Kapitels [in Thurmans Übersetzung „Die unfassbare Befreiung“, in Drägers „Die Wunder“] ein Problem. Eine riesige Menschenmenge befindet sich nun in Vimalakīrtis Haus, doch es gibt keine Möbel mehr. Wo werden alle sitzen? Vielleicht denkt Śāriputra im Einklang mit altindischer Sitte, dass man Gäste, wer sie auch sein mögen, nicht stehen lassen sollte. Und gewiss sollten Bodhisattvas und Arhants keinesfalls stehen müssen, alldieweil Vimalakīrti auf seiner Lagerstatt liegt – und sei er auch krank.

Wie wir wissen, kann Vimalakīrti beunruhigender Weise Gedanken lesen. So weiß er, was Śāriputra denkt und stellt ihm die unverblümete Frage:

Wozu bist du hierhergekommen? Um die Wahrheit [den Dharma] zu hören oder wegen eines Sitzplatzes?

Bestimmt können wir uns Śāriputras Gefühle ausmalen! Demütig antwortet er:

Ich bin gekommen, um die Wahrheit zu hören und nicht wegen eines Sitzplatzes.

Aber Vimalakīrti fährt fort und sagt:

Śāriputra, wer die Wahrheit wirklich sucht, sorgt sich nicht um Leib und Leben, wie viel weniger noch um einen Sitzplatz.⁹³

Zu Śāriputras Beschämung reitet er noch eine ganze Weile lang auf diesem Punkt herum. Doch allein schon seine erste Frage gibt uns genug zu denken. Wir mögen uns vielleicht versucht fühlen, den armen alten Śāriputra zu belächeln. Da haben wir diese große Versammlung von Bodhisattvas, Arhants und diversen außergewöhnlichen Wesen. Der weise Ältere Vimalakīrti und der Bodhisattva der Weisheit, Mañjuśrī, hatten gerade ein Gespräch von enormer spiritueller Bedeutung. Alle sind hoch erfreut und begeistert und fragen sich, was als Nächstes geschehen wird ... und da macht Śāriputra sich Sorgen um Stühle.

Wenn das Verhalten von Śāriputra aber eine Quelle der Belustigung für uns ist, sollten wir zur weiteren Belustigung unser eigenes Verhalten betrachten, denn dieser kleine Vorfall warnt uns vor einer Gefahr, der wir alle ausgesetzt sind, der Gefahr, vom Eigentlichen abzukommen. Nehmen wir an, wir besuchen einen Meditationskurs oder einen Vortrag über den Dharma oder wir ziehen uns vielleicht sogar zu einer Klausur auf dem Land zurück. Vielleicht sind wir bald schon sehr in unsere Meditation, den Vortrag oder die Klausur vertieft, doch früher oder später beginnt unsere Aufmerksamkeit zu wandern. Wir fragen uns, wann Tee und Gebäck gereicht werden oder ob eine gewisse attraktive Person, die letzte Woche hier war, wieder da sein wird oder ob die Zentralheizung höhergestellt wird.

⁹³Dräger, S. 110; Ergänzung in eckiger Klammer, Thurman, S. 50.

So können wir uns durchaus die Art von Frage stellen, die Vimalakīrti an Śāriputra richtete. „Bin ich wegen des Dharma hier oder wegen der Teepause?“ – „Bin ich wegen des Dharma hier oder um diese attraktive Person wiederzusehen?“ – „Bin ich wegen des Dharma hier oder um es warm zu haben?“ Nichts ist einfacher, als sich auf solche Weise ablenken zu lassen und der Schwerkraft des Bedingten zu erliegen.⁹⁴ Wir haben eine tief verwurzelte Neigung, uns vorrangig um Weltliches, Triviales und Alltägliches zu sorgen und unsere spirituelle Entwicklung zu vernachlässigen, kurz: Bequemlichkeit allzu wichtig zu nehmen.

Bevor wir fortfahren, lohnt es sich daran zu erinnern, dass die Gestalt von Śāriputra im *Vimalakīrti-Nirdeśa* nicht mit dem historischen Śāriputra (oder eigentlich Sāriputta) gleichgesetzt werden kann, dem wir in den Pāli-Schriften begegnen. Historisch gesehen war Śāriputra einer der beiden bekanntesten Schüler von Buddha Śākyamuni (der andere war Mahāmaudgalyāyana). Man sagte ihm nach, er sei nach dem Buddha der weisesten Dharma-Lehrer. In den Mahāyāna-Sūtras hingegen steht er für die enge, eher buchstabengläubige Haltung, die sich in manchen buddhistischen Kreisen entwickelt hatte und die das Mahāyāna zu korrigieren versuchte. Wir sollten also im Sinn behalten, dass der *Vimalakīrti-Nirdeśa* die Gestalt von Śāriputra sowohl hier als auch an mehreren anderen Stellen in einer eher fantasievollen als tatsächentreuen Weise behandelt. Wie Thurman es vielleicht recht grob ausdrückt, wird Śāriputra als „Prügelknabe“ zur Veranschaulichung der beschränkten Hīnayāna-Perspektive benutzt, damit diese dann vom Buddha oder von Vimalakīrti oder einem anderen Bodhisattva bloßgestellt werden kann. Überdies neigt er anscheinend, wie auch in diesem speziellen Fall, zu kleinkarierten und weltlichen Besorgnissen.

Diesmal sorgt er sich also um Stühle. Nun denn, Vimalakīrti gibt ihm Stühle: zweiunddreißigtausend Stühle.⁹⁵ Es sind keine gewöhnlichen Stühle, sondern Löwenthrone, die durch Vimalakīrtis magische Kraft aus einem fernen, im Osten gelegenen Buddha-Land hergebracht werden, denn von dorthier kommen Mañjuśrī zufolge die besten Löwenthrone. Und sie alle passen in Vimalakīrtis Haus, ohne dass es dicht gedrängt wird; anscheinend wächst das Haus, um sie aufzunehmen. Aber nicht nur das Haus muss wachsen. Jeder Thron ist vierunddreißigtausend Meilen hoch, und die Besucher bedürfen einiger Hilfe, um auch ihre Körper so weit zu vergrößern, dass sie von diesen ungewöhnlichen Sitzvorrichtungen Gebrauch machen können. Vielleicht wundert es nicht, dass die Arhants dabei mehr Schwierigkeiten haben als die Bodhisattvas, aber dem wird bald abgeholfen. Śāriputra bemerkt, wie erstaunlich das ganze Geschehen ist. Das gibt Vimalakīrti die Gelegenheit, die unfassbare Befreiung zu erklären, jenen Zustand von Befreiung, in dem Bodhisattvas – da sie die Relativität von Raum und Zeit vollständig verstehen – alle Arten von magischen Verwandlungen bewirken können.

Im siebten Kapitel – in Thurmans Übersetzung „Die Göttin“ [in Drägers „Über die Wesen“] – ist Śāriputra erneut in Schwierigkeiten. Zunächst aber fragt Mañjuśrī Vimalakīrti, wie ein Bodhisattva alle Lebewesen sehen solle, und Vimalakīrti antwortet mit einer Reihe

⁹⁴Sangharakshita erörtert zwei gegenläufige Tendenzen, die er die „Schwerkräfte“ des Bedingten und des Unbedingten nennt, in seinem Buch *Was ist der Dharma*, z. B. Kapitel 6.

⁹⁵Die englischen Übersetzungen von Thurman (S. 51) und Lamotte (S. 139) sprechen von zweiunddreißigtausend Löwenthronen, die anderen verfügbaren Übersetzungen von zweiunddreißigtausend. Bibliographische Angaben, s. Literaturliste am Ende des Buchs. Für die später folgenden Größenangaben gilt Ähnliches.

schöner Gleichnisse, die veranschaulichen, wie Bodhisattva die Wesen sehen sollen, um zu erkennen, dass sie letztendlich ohne Selbst oder ohne Substanz sind. Sie sind wie eine Mondspiegelung im Wasser, wie der Klang des Echos, wie ein Blitz, wie ein Gesicht im Spiegel und so weiter. Aber Mañjuśrī möchte wissen, wie Bodhisattvas, sofern sie auf solche Weise über alle Wesen denken, Liebe für sie erzeugen. Darauf spricht Vimalakīrti sehr bewegend über das Wesen der Herzensgüte, der *mettā*, die Bodhisattvas empfinden. Nach diesem poetischen Austausch folgt eine weitere heftige dialektische Debatte zwischen den beiden Bodhisattvas.

An diesem Punkt tritt eine Göttin auf, die anscheinend in Vimalakīrtis Haus lebt. Sie ist so entzückt über die Lehre, die sie vernommen hat, dass sie die ganze Versammlung – die Arhants, die Bodhisattvas, alle und jeden – mit Blüten überschüttet. Im Fall der Arhants, denen es als Mönchen untersagt ist sich zu schmücken, bleiben die Blumen auf untypische und peinliche Weise kleben. Trotz aller Bemühung, sie abzustreifen, bleibt Śāriputra aufsehenerregend geschmückt.

Die Göttin erklärt, die Blumen würden an den Körpern der Bodhisattvas nicht haften, weil diese ihrerseits nicht an unterscheidenden Sichtweisen und Gedankenkonstruktionen haften. Das führt zu einem Meinungs austausch, bei dem Śāriputra wie üblich am schlechtesten abschneidet und irgendwann gänzlich sprachlos ist. Ein wenig später wird es noch peinlicher für ihn. Um die Relativität der Manifestation als Mann oder Frau zu verdeutlichen, unterzieht ihn die Göttin einer Geschlechtsumwandlung. Zuerst wandelt er sich von männlich zu weiblich, was seiner Meinung nach schlimm genug ist, dann von weiblich zurück zu männlich, was sogar noch schlimmer ist. Ich mache mich hier über Śāriputra lustig. Doch geht es darum, dass ein Geschlechtswandel von männlich zu weiblich ihn wirklich auf die Relativität der Geschlechtlichkeit hätte aufmerksam machen sollen. Statt aber als Resultat dieser Erfahrung androgyn zu werden, haftet er weiterhin der Aufteilung in zwei Geschlechter an – und als er zu seinem ursprünglichen Geschlecht zurückkehrt, hat er nichts gelernt.

Dieser Vorfall klingt natürlich recht modern in einer Zeit, da Geschlechtsumwandlung im buchstäblichen Sinn möglich geworden ist. Aus spiritueller Sicht bezweifle ich sehr, dass geschlechtsangleichende Maßnahmen jemandem helfen, die Aufteilung in Geschlechter zu überwinden. Jene, die eine entsprechende Operation hatten, machen anscheinend oft die Erfahrung, sich dadurch gefangen zu fühlen. Derartige Änderungen stehen für eine Auswechslung, aber nicht für eine Integration. Spirituell gesehen ist es wichtig, dass Männer die sogenannten weiblichen psychischen Qualitäten und Frauen die sogenannten männlichen Qualitäten integrieren, zusätzlich zu jenen, die dem eigenen psychophysischen Geschlecht entsprechen. Das wäre echte Androgynie, und dafür kann es keine Operation geben. Chirurgen können jemanden vielleicht zum Hermaphrodit, aber niemals genuin androgyn machen.

Śāriputras zweifache Geschlechtsumwandlung vollzieht sich innerhalb weniger Minuten. Das Kapitel endet damit, dass Vimalakīrti die Göttin als unwiderrufliche Bodhisattva preist. Das achte Kapitel hat den Titel „Die Familie der Tathāgatas“, womit die Familie der Buddhas gemeint ist.⁹⁶ Auf eine weitere Frage von Mañjuśrī erklärt Vimalakīrti in seiner üblichen, höchst paradoxen Art, wie ein Bodhisattva dem Weg folgt, um die Eigenschaften des Buddha

⁹⁶Das ist der Titel bei Thurman, S. 64; bei Dräger, S. 126: „Der Weg des Buddha“.

zu erlangen. Vimalakīrti fragt nun Mañjuśrī, was unter dem Ausdruck „Familie der Tathāgatas“ zu verstehen sei.⁹⁷ Mañjuśrīs Antwort ist ebenfalls höchst paradox und wird von Mahākāśyapa ausführlich gelobt.

Nach dieser Diskussion stellt ein Bodhisattva namens Sarva-rūpa-saṃdarśana („universelle Manifestation“)⁹⁸ Vimalakīrti eine lange Serie von Fragen über dessen Familie – wobei wir uns daran erinnern sollten, dass Vimalakīrti alleine auf seinem Bett liegt und keine Familienangehörigen zu sehen sind:

Herr, wer sind dein Vater, deine Mutter, dein Weib, deine Kinder, deine Verwandten, deine Gefolgschaft, deine Beamten, Bürger und Freunde, und wo sind deine Diener, Mägde, Elefanten, Pferde und Fahrzeuge?⁹⁹

Auf diese typisch indische Nachfrage antwortet Vimalakīrti mit über vierzig schönen Strophen. Sie nehmen den Rest des Kapitels ein und bilden den längsten Abschnitt des *Vimalakīrti-Nirdeśa* in Strophenform. Um einen kleinen Geschmack davon zu geben, zitieren wir hier die ersten zwölf:

Prajñāpāramitā, die Vollendung der Weisheit, ist die Mutter des Bodhisattvas und *upāya*, Geschick bei der Wahl der Mittel zur Befreiung, sein Vater; die Führer aller Wesen stammen von diesen beiden ab.

Die Freude, den Dharma zu hören, ist sein Weib;
Liebe und Mitgefühl sind seine Töchter;
guter Wille und Wahrheitsliebe sind seine Söhne;
absolute Leerheit ist sein Haus.

Die Leidenschaften sind seine Schüler;
sie fügen sich seinem Willen;
und siebenunddreißig Wege zur Buddhaschaft sind seine Freunde,
durch die er die höchste Erleuchtung erreicht.

Alle *pāramitās* sind seine Weggefährten
und die vier Methoden zum Führen der Wesen
macht er sich zu seinen Freudenmädchen
und den Gesang des Dharma zur Musik.

Völlige Kontrolle über die Leidenschaften ist sein Park,
Leidenschaftslosigkeit sein Garten;
da blühen die wunderbaren Blumen des Erwachens
und reifen die Früchte der Befreiungsweisheit.

Da ist der Teich der acht Befreiungspfade,
der mit dem Wasser der Meditation gefüllt ist;
darauf schwimmen ausgebreitet wie ein Teppich die sieben Blumen der Reinheit;
wer in seinem Wasser badet, wird frei vom Schlamm der Leidenschaften.

Da reihen sich die Elefanten und Pferde der fünf überweltlichen Kräfte aneinander
und ziehen den Wagen des Mahāyāna;

⁹⁷Diese Frage ist in der Übersetzung Drägers nicht enthalten.

⁹⁸In Drägers Übersetzung, S. 129, lautet der Name dieses Bodhisattvas Samanta-Darśana-Rūpa-Kāya.

⁹⁹Dräger, S. 129; Thurman, S. 66.

gezügelt von einem Geist und einem Herzen
durchlaufen sie den edlen achtfältigen Pfad.

Zweiunddreißig besondere Kennzeichen zieren seinen Körper,
und achtzig hervorragende Eigenschaften verleihen ihm zusätzliche Anmut.
Scham ist sein Oberkleid,
ein tief schürfender Geist sein Blumenkranz.

Er ist im Besitz der sieben Schätze,
die sich durch das Belehren der Menschen immer mehr anhäufen.
Stets in Übereinstimmung mit der Lehre des Buddha handelnd,
bringt er allen Wesen den größten Vorteil,
indem er alle Verdienste der Befreiung widmet.

Die vierfältige Meditation macht er sich zum Sitzplatz,
führt ein unbeflecktes Leben,
und indem er viel lernt,
wächst seine Weisheit und kündigt sein Erwachen an.

Die wie süßer Tau schmeckende Lehre macht er sich zur Speise,
den Geschmack der Befreiung zum Getränk,
die Reinheit des Herzens ist sein Bad
und die Vorsätze sind ihm Salbe für seinen Körper.

Die Vagabunden der Leidenschaften vernichtet er.
Keiner kommt ihm gleich an Mut und Kraft.
Nachdem er die vier Arten von Übel besiegt hat,
hisst er auf dem Feld des Erwachens das Siegesbanner.¹⁰⁰

Auf diese Weise kommen wir zum neunten Kapitel, „Das (Dharma-) Tor zur Nicht-Zweiheit“. Der Aufbau dieses Kapitels ist sehr einfach. Vimalakīrti stellt den Bodhisattvas eine Frage, und einunddreißig beantworten sie nacheinander. Dann stellen die Bodhisattvas Mañjuśrī dieselbe Frage, der sie wiederum Vimalakīrti stellt, und jeder der beiden beantwortet sie auf seine Weise. Die von Vimalakīrti gestellte Frage lautet: „Ihr Herren, wie kann ein Bodhisattva durch das Dharma-Tor der Nicht-Zweiheit treten? Ich bitte euch nun, mir zu sagen, wie ihr euch das vorstellt.“¹⁰¹

Was für eine Frage ist das? Zunächst einmal, was ist mit dem Ausdruck „Dharma-Tor“ gemeint? Der Begriff kommt in Mahāyāna-Texten oft vor, auf Sanskrit *dharmamukha*. In diesem Zusammenhang bedeutet *dharmamukha* wie üblich Lehre oder Doktrin des Buddha und *mukha* „Tor“, „Eingang“, „Öffnung“ oder „Mund“. Der Dharma ist so verstanden ein Tor, das einen Zugang zur höchsten Wahrheit, zum Erleuchtungserleben bietet. Doch wie jedes Tor hat ein Tor eine doppelte Funktion. Es kann einlassen und ausschließen. Genauso ermöglicht der Dharma den Zugang zur höchsten Wahrheit, sofern man ihn als Mittel zum Zweck verwendet, er schließt aber von der höchsten Wahrheit aus, wenn man ihn als Selbstzweck nimmt. Wenn Sie ihn zum Selbstzweck machen, wird das Tor – oder was ein Tor hätte sein sollen – bloß zu einem Teil der Wand. Vielleicht vergessen Sie sogar, dass es einmal zum Hindurchgehen ge-

¹⁰⁰Dräger, S. 129-131; Thurman, S. 67-68.

¹⁰¹Dräger, S.136; Thurman, 73. Bei Dräger heißt es nur „Tor der Nicht-Zweiheit“.

dacht war. In einem weiteren Sinn hat das Wort Dharma eine doppelte Bedeutung. Es bedeutet nicht nur die Lehre oder Doktrin, sondern auch die Wahrheit oder Realität, wie sie von dieser Lehre oder Doktrin angedeutet wird. Der Dharma ist also das Tor zum Dharma: Der Dharma als Lehre ist das Tor zum Dharma als Realität oder Wahrheit, vorausgesetzt, man behandelt ihn nicht als Selbstzweck.

Kommen wir nun zu Vimalakīrtis Frage zurück. Wie treten Bodhisattvas durch das Dharma-Tor der Nicht-Zweiheit? Was *ist* das Dharma-Tor der Bodhisattvas zur Nicht-Zweiheit? Der Dharma als Lehre oder Doktrin ist in Begriffe gefasst, und jeder erdenkliche Begriff hat ein Gegenstück. Wenn es Wahrheit gibt, muss es Unwahrheit geben. Wenn es Helligkeit gibt, muss es Dunkelheit geben. Der Dharma wird darum stets, ob direkt oder indirekt, in Gegensatzpaaren ausgedrückt, das heißt in Form von Dualität oder Zweiheit. Der Yogācāra, eine philosophische Schule des Mahāyāna-Buddhismus, bietet eine Erklärung hierfür an: Begriffe sind das Werk des *kliṣṭa-mano-vijñāna*, des „befleckten mentalen Bewusstseins“, das alles, sogar Realität selbst, in Gegensatzpaaren sieht.¹⁰² Im Erleben von Realität ist aber alle Dualität überwunden, auch die Zweiheit von Dualität und Nicht-Dualität. Realität ist *advaya*, nicht-dual. In Wirklichkeit wird Dualität nicht ausgelöscht, man bleibt nicht mit einer leeren, merkmalslosen Einheit zurück, denn ein Auslöschen von etwas, was in Wirklichkeit nicht existiert, kann es nicht geben.

Wir selbst sind Geschöpfe der Dualität. Unser Bewusstsein ist dualistisch; unsere Erfahrung ist dualistisch; unsere Gedanken, Worte und Taten sind dualistisch. Unser Verständnis und unsere Übung des Dharma sind dualistisch. Der Dharma wird in Begriffen ausgedrückt, die Gegensatzpaare bilden: förderlich und schädlich; weltlich und transzendent; bedingt und unbedingt; Fesselung und Befreiung; Befleckung und Reinheit. Wir müssen dualistische Ausdrücke als Mittel zur Erkenntnis nicht-dualer Realität nutzen. Wir haben keine andere Möglichkeit. Und es funktioniert auch, denn in Wirklichkeit gibt es keine absolute Dualität von Dualität und Nicht-Dualität. Wäre dem nicht so, dann wäre Befreiung nicht möglich.

Wie aber können wir in der Praxis Nicht-Dualität mittels des Dualistischen erkennen? Genau hierum geht es Vimalakīrti in seiner Frage an die Bodhisattvas. Wie nutzen die Bodhisattvas einen dualistischen Dharma auf nicht-dualistische Weise? Wie folgen sie, die doch selbst vor Dualität strotzen, dem Weg der Nicht-Zweiheit?

Das ist eine gute Frage, und die Bodhisattvas machen sich einer nach dem anderen daran, sie zu beantworten. Jeder Bodhisattva spricht aus seiner eigenen Sicht und formuliert ein Gegensatzpaar – eine Zweiheit – und zeigt dann, wie diese Zweiheit aufgrund der ihr innewohnenden Widersprüche durch sie selbst transzendiert werden kann.

Beispielsweise sagt der Bodhisattva Bhadrājyotis:

„Zerstreuung“ und „Aufmerksamkeit“ sind zwei. Wenn es keine Zerstreuung gibt, wird es keine Aufmerksamkeit geben, keine geistige Aktivität und keine geistige Intensität. Somit ist das Fehlen geistiger Intensität der Eingang zur Nicht-Dualität.¹⁰³

¹⁰²Mehr *kliṣṭa-mano-vijñāna* siehe Sangharakshita: *Herz und Geist verstehen*, S. 80ff (*Complete Works*, Bd. 2).

¹⁰³Thurman, S. 73; in Drägers Übersetzung entspricht diese Antwort vermutlich jener des Bodhisattva Sunakṣatra, s. S. 136f.

So übersetzt Thurman. Lamottes Version macht die Bedeutung ein wenig klarer: „Zerstreuung und Aufmerksamkeit sind zwei. Wenn es keine Zerstreuung gibt, gibt es weder Aufmerksamkeit noch Nachsinnen noch Interesse. Dieses Fehlen von Interesse ist der Eintritt in Nicht-Dualität.“¹⁰⁴

Das für Zerstreuung verwendete Wort ist *viksepa*, was Zerstreuung im Sinne von Umhertaumeln bedeutet: das Umhertaumeln, Zappeln, Wandern des Geistes. Und das Wort für Aufmerksamkeit ist *manana* in der Bedeutung von „Aufmerksamkeit schenken“. Vielleicht könnten wir das Wort auch als „Konzentration“ wiedergeben, es ist aber nicht ganz dasselbe. *Manana* ist eher das, was Konzentration ermöglicht.

Dieses Gegensatzpaar erlebt man besonders beim Meditieren, wie alle, die Meditation üben, wohl wissen. Gewöhnlich fangen wir an, uns unserem Konzentrationsobjekt zuzuwenden, dem Atem, dem Mantra oder was es gerade sein mag. Nach einer Weile aber wird der Geist rastlos. Er fühlt sich unbehaglich und beginnt abzuschweifen. Früher oder später werden wir uns gewahr, was geschehen ist – was *geschieht* – und wir erneuern unsere Aufmerksamkeit. So pendeln wir zwischen den Zerstreuung und Aufmerksamkeit hin und her. Auf solche Weise verläuft unsere Meditation.

Wenn wir lernen wollen, uns in der Meditation zu sammeln, müssen wir das Tor zur Nicht-Zweiheit finden. Wir müssen die Bedingungen der Situation hinterfragen – oder genauer, die absolute Gültigkeit dieser Bedingungen. Wir müssen erkennen, dass es nicht genügt zu versuchen, Aufmerksamkeit mittels eines forcierten Willensaktes aufrechtzuerhalten. Wenn in unserer Meditation hartnäckig Ablenkungen auftreten, verstehen wir uns offenbar noch nicht tief genug, sind in uns psychische Faktoren am Werk, deren wir uns nicht bewusst sind. Es ist nötig, dass wir uns ihrer bewusst werden, sie in Betracht ziehen – mit einem Wort, dass wir integrierter werden. Wenn wir integrierter sind, werden die verschiedenen Elemente unseres Seins nicht mehr miteinander im Widerstreit liegen, und wir müssen nicht mehr zwischen ihnen hin- und herpendeln, denn nun streben sie alle in die gleiche Richtung.

Im Fall von Zerstreuung und Aufmerksamkeit ist demnach Integration der Zugang zu Nicht-Dualität. Integration im Rahmen der Meditationsübung ist nicht dasselbe wie das Erleben von Nicht-Dualität im höchsten Sinn, aber sie ist bestimmt ein Schritt in diese Richtung. Das heißt nicht, dass wir nie versuchen sollten, uns zu konzentrieren und Ablenkungen zu überwinden. Als vorläufige Maßnahme mag das nötig sein – in der Tat ist es fast gewiss so. Einige Meditationsmethoden – beispielsweise die Vergegenwärtigung des Atmens – wirken integrierend. Auf lange Sicht wird sich der Gegensatz zwischen Zerstreuung und Aufmerksamkeit, der unsere Meditationsübung so sehr plagt, nur auflösen, wenn wir psychisch und emotional integrierter werden.

Nehmen wir nun das Beispiel des Bodhisattva Subāhu:

Der Bodhisattva-Geist und der Schüler-Geist bilden eine Zweiheit; wenn wir verstehen, dass die Natur des Geistes leer ist wie ein Phantom, dann gibt es weder einen Bodhisattva-Geist noch einen Schüler-Geist. Wer dies erkennt, tritt in die Leere der Nicht-Zweiheit ein.¹⁰⁵

¹⁰⁴Lamotte, S. 190.

¹⁰⁵Dräger, S. 137, Thurman, S.73.

Das Sanskrit-Wort *citta*, das hier mit „Geist“ wiedergegeben ist, bedeutet so etwas wie „Herzens- und Geisteshaltung“. Auch hier ist Lamottes Übersetzung klarer: „Bodhisattva-Geist (*bodhisattva-citta*) und Hörer-Geist (*śrāvaka-citta*) sind zwei. Wenn man erkennt, dass er in beiden Fällen einem illusionären Geist (*māyā-cittasama*) gleichgesetzt werden kann, dann gibt es weder einen Bodhisattva-Geist noch einen Hörer-Geist. Diese Gleichheit des Merkmals (*lakṣaṇa-samatā*) des jeweiligen Geistes ist der Zugang zu Nicht-Dualität.“¹⁰⁶

„Illusorischer“ oder „illusionärer Geist“ (*māyā-citta* in Sanskrit) ist kein überhaupt nicht existenter Geist, sondern eher einer, der wie eine magische Vorführung weder als existierend oder nicht existierend bestimmbar ist. Er ist ein relativ wirklicher Geist, der auf relativ wirkliche Weise existiert und die Dinge auf relativ wirkliche Art sieht. Er entspricht in etwa dem *kliṣṭa-mano-vijñāna*, dem „befleckten mentalen Bewusstsein“ des Yogācāra, das die Dinge in Paaren einander ausschließender Gegensätze sieht: ich und andere, gut und schlecht, rein und unrein und so weiter.¹⁰⁷

Ein Paar scheinbarer Gegensätze ist, Befreiung nur für sich selbst oder für andere zu erlangen. Wenn der illusorische Geist sich mit Letzterem identifiziert, wird er zum Bodhisattva-Geist; wenn er sich mit Ersterem identifiziert, wird er zum *śrāvaka*-Geist, zum Hörer- oder Schüler-Geist. Doch diese Unterscheidung ist letztendlich unwirklich. Man kommt spirituell nicht weiter, wenn man nicht auf die Bedürfnisse anderer achtet, also Freundlichkeit und Mitgefühl entfaltet. Und man kann anderen nicht helfen, spirituell voranzukommen, es sei denn, man hat selbst schon gewisse Fortschritte gemacht.

Bodhisattva-Geist und Hörer-Geist, Bodhisattva-Ideal und Arhant-Ideal schließen einander nicht aus. Mahāyāna und Hīnayāna schließen einander nicht aus. Beide sind Produkte des illusorischen, relativen, dualistischen Geistes, und beide sind Ausdruck von Versuchen dieses Geistes, die Natur des nicht-dualen spirituellen Ideals zu erfassen. Wenn wir die Beschränkungen dieses Geistes verstehen, werden wir auch die Beschränkungen des einander gegenseitig ausschließend verstandenen Bodhisattva-Geistes und Hörer-Geistes verstehen. Die Erkenntnis, dass sowohl Bodhisattva-Geist als auch Hörer-Geist dasselbe sind wie illusorischer Geist, ist das Dharma-Tor zur Nicht-Zweiheit. Wenn wir Begriffe wie „Bodhisattva-Ideal“ und „Arhant-Ideal“ verwenden, müssen wir ihre bloß relative Gültigkeit erkennen. Sie sind kein Selbstzweck; sie haben nur die Aufgabe, uns zu helfen weiter zu wachsen.

Als Nächstes untersuchen wir eine Antwort, die sich mit der Idee von Sünde befasst. Der Bodhisattva Siṃha sagt:

„Sündhaftigkeit“ und „Sündenlosigkeit“ sind zwei. Mittels der diamantartigen Weisheit, die direkt ins Herz dringt, nicht gebunden oder befreit zu sein ist der Eingang zur Nicht-Dualität.¹⁰⁸

Das von Thurman als „Sündhaftigkeit“ übersetzte Wort ist *sāvadya*. Lamotte übersetzt es als „Tadel“, was eher wörtlich ist. Wer aber tadelt uns? Wer sagt, wir seien sündig? Das könnte die Gruppe sein; es könnte eine Einzelperson sein. Nehmen wir an, es ist die Gruppe. Wenn

¹⁰⁶Lamotte, S. 190-191.

¹⁰⁷Sangharakshita bespricht die Yogācāra-Schule in *A Survey of Buddhism* sowie in *Herz und Geist verstehen*.

¹⁰⁸Thurman, S. 74; Dräger, S. 137. Bei Dräger taucht kein Sündenbegriff auf, es heißt dort „Unmoral“ und „Tugend“. Da Sangharakshita sich auf Thurman bezieht, folgen wir dieser Übersetzung. Anm. d. Ü.

wir von der Gruppe beschuldigt werden, zumal von unserer eigenen Gruppe, der wir uns zugehörig fühlen, dann fühlen wir uns wahrlich elend und erbärmlich. Unter Umständen sind wir bereit, nahezu alles zu tun, um den Beifall der Gruppe wiederzugewinnen. Wir sind ihr völlig ausgeliefert. Die Gegensätze sind hier Lob und Tadel; wir schwingen zwischen Hochgefühlen, wenn wir nicht getadelt werden, und Elend, wenn wir es werden, hin und her. Die Lage wird noch schlimmer, wenn auch noch Gott hinzukommt, denn dann werden wir vielleicht nicht nur als tadelnswert, sondern als wirklich sündig beurteilt. Darauf werden wir aber jetzt nicht eingehen – es ist zu schrecklich, auch nur darüber nachzudenken. Wir müssen herausfinden, wie wir diesem Pendeln zwischen Lob und Tadel entkommen können. Das Tor zur Nicht-Dualität ist in diesem Fall die Entwicklung einer transzendenten Individualität, einer Individualität, die der Gruppe nicht ausgeliefert ist, sondern ihren Meinungen in gewisser Hinsicht gleichgültig gegenübersteht.

Es ist schwer genug, eine gewöhnliche Individualität zu entwickeln. Transzendente Individualität kann nur durch Weisheit entwickelt werden, jene transzendente Weisheit, die wie ein Diamant schneidet und die Macht der Gruppe durchschaut. Gewöhnliche weltliche Weisheit genügt nicht. Die Wirkung der Gruppe auf die Einzelnen ist stark und zählebig, und wir können gar nicht anders, als manchmal schwach zu werden und sogar nachzugeben. Transzendente Individualität allein ist stark genug, dem Druck standzuhalten und von der Gruppenmeinung unberührt zu bleiben. Das ist ziemlich ernüchternd. Es bedeutet, dass wir bis zum Stromeintritt – denn erst dann beginnt die Entwicklung transzendenter Individualität – zumindest teilweise weiter zwischen Lob und Tadel, zwischen Hochgefühl und Elend hin- und herpendeln werden.¹⁰⁹

Bestimmt kann man *Siṃhas* Darlegung auch anders, metaphysischer deuten, doch das Gesagte scheint für uns besonders passend. Wir brauchen überdies nicht zu scheuen, unsere eigenen Deutungen an überlieferte Texte heranzutragen. Als der Heilige Augustinus erfuhr, dass ein anderer Heiliger eine Bibelstelle anders gedeutet hatte als er, sagte er offenbar ruhig: „Je mehr Deutungen, desto besser.“ Das war immer die Sicht der buddhistischen Überlieferung auf ihre Schriften: Je mehr Deutungen, desto besser. (Im Vorübergehen sei indes angemerkt, dass dies nicht immer oder auch nur meistens die Einstellung der christlichen Überlieferung war, wo Unterschiede in der Deutung oft Anlass zu sehr erbitterten und sogar böseartigen Streitigkeiten und Verfolgungen gaben.)

Nehmen wir ein viertes und letztes Beispiel und schauen uns die Erklärung des Bodhisattva Śāntendriya an. Er sagt:

Es ist dualistisch, „Buddha“, „Dharma“ und „Sangha“ zu sagen. Der Dharma ist das Wesen des Buddha, der Sangha ist das Wesen des Dharma, und alle drei sind nicht zusammengesetzt (oder, wie es üblicherweise ausgedrückt wird, nicht bedingt). Das Nicht-Zusammengesetzte ist unendlicher Raum, und die Prozesse aller

¹⁰⁹In-den-Strom-Eingetretene sind jene, die ein für den ersten Abschnitt des transzendenten Pfades hinreichendes Maß von transzendenter Einsicht entwickelt und damit die ersten drei von zehn Fesseln gebrochen haben: den festen Persönlichkeitsglauben, Zweifel oder Unentschiedenheit und Abhängigkeit von ethischen Regeln und religiösen Verpflichtungen als Selbstzweck. Der Überlieferung zufolge können In-den-Strom-Eingetretene nicht vom weiteren Fortschritt in Richtung Erleuchtung zurückfallen. Das Thema wird im Pāli-Kanon oft angesprochen, und ein ganzer Abschnitt des *Samyutta-Nikāya* (SN v.342ff.; SN 55) ist ihm gewidmet.

Vgl. <https://legacy.suttacentral.net/de/sn55.1> (geprüft am 20.8.2020).

Dinge entsprechen dem unendlichem Raum. Angleichung hieran ist der Eingang zu Nicht-Dualität.¹¹⁰

Hier haben wir zwei Gegensatzpaare: Buddha und Dharma, Dharma und Sangha. Dharma, der beiden Paaren gemeinsame Begriff, ist hier eher metaphysisch aufzufassen: nicht als die Lehre des Buddha, wie sie in Worten und Konzepten Ausdruck findet, sondern als letztgültige Realität, deren Ausdruck diese Lehre ist und auf die sie hinweist. Dank seiner Erleuchtungserfahrung ist der Buddha die lebendige Verkörperung des Dharma in diesem Sinne. Wie Śāntendriya darlegt, gibt es keine Dualität zwischen Dharma und Buddha.

Ähnliches gilt für den Sangha, das heißt, den Ārya-Saṅgha, der spirituellen Gemeinschaft von Bodhisattvas, Arhants, Nicht-Wiederkehrern, Einmal-Wiederkehrern und In-den-Strom-Eingetretenen. Sie alle folgen dem transzendenten Pfad, so dass sie alle in irgendeiner Beziehung zum Nicht-Bedingten stehen, manche sind näher dran, andere weiter entfernt. Einzelne haben es tatsächlich erreicht. Dies bedeutet, dass es im Prinzip keine Dualität zwischen Dharma und Sangha gibt. Und wenn es keinen Unterschied zwischen Buddha und Dharma gibt und keinen Unterschied zwischen Dharma und Sangha, dann kann es keinen Unterschied zwischen Buddha und Sangha geben. Alle drei sind wesensmäßig das Nicht-Bedingte. Der Dharma ist das Unbedingte; der Buddha ist das Unbedingte, wie es vom Individuum vollständig verwirklicht wird; und der Sangha ist das Unbedingte im Geschehen der Verwirklichung.

Im Fall der beiden Gegensatzpaare, die miteinander die drei Juwelen ausmachen, ist das Tor zur Nicht-Zweiheit somit die Erkenntnis, dass der Buddha, der Dharma und der Sangha ihrem Wesen nach nicht bedingt sind. Solange wir sie als bedingt auffassen, begreifen wir sie als dreierlei; wenn wir sie aber als nicht bedingt verstehen, begreifen wir sie als eins. So gesehen verpflichten wir uns, wenn wir zu den drei Juwelen Zuflucht nehmen, nicht drei verschiedenen Dingen, sondern der einen nicht bedingten, nicht dualen, höchsten Wirklichkeit.

Das alles mag ziemlich metaphysisch, wenn nicht abstrakt klingen, und dies, obwohl unsere vier Beispiele zu den einfacheren, weniger metaphysischen Antworten der Bodhisattvas auf Vimalakīrtis Frage gehören. Die allgemeine Kernaussage ist indes klar geworden. Dualitäten, Gegensatzpaare – einschließlich jener Gegensatzpaare, die Lehrkategorien des Buddhismus selbst sind – sind vom Verstand geschaffen. Man tritt durch das Dharma-Tor zur Nicht-Zweiheit, wenn man erkennt, dass alle Gegensatzpaare vom Verstand gebildet und darum nicht im höchsten Sinne gültig sind. Sie sind kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, Mittel zur spirituellen Entwicklung von Einzelwesen. Darüber hinaus kann jedes beliebige Gegensatzpaar ein Dharma-Tor zur Nicht-Zweiheit sein. Dualität selbst ist das Mittel zur Nicht-Dualität, denn auch die Zweiheit von Dualität und Nicht-Dualität ist nicht letztgültig.

Man muss zugeben, dass auch das noch sehr metaphysisch ist. Wir können aber das selbe Prinzip auf einer viel bodenständigeren Ebene anwenden und unsere eigenen Dualitäten nehmen. Hier mache ich mit einigen wenigen einen Anfang. Sie sind sicherlich nicht so grandios wie die des *Vimalakīrti-Nirdeśa*, doch kommen sie unserem eigenen Erleben bestimmt näher und können darum nützlicher sein. Sie tragen uns vielleicht nicht so weit in die Tiefen der Nicht-Zweiheit, helfen uns aber wenigstens, uns von hier aus, wo wir jetzt sind, in diese Richtung zu bewegen.

¹¹⁰Thurman, S. 75; Dräger, S. 140.

Männlich und weiblich sind zwei; Individualität ist der Eingang zu Nicht-Dualität.

Organisator:in und Organisierte sind zwei; Zusammenarbeit ist der Eingang zu Nicht-Dualität.

Lehrer:in und Belehrt sind zwei; Kommunikation ist der Eingang zu Nicht-Dualität.

Gott und Mensch sind zwei; Blasphemie ist der Eingang zu Nicht-Dualität.

Mann und Frau sind zwei; Keuschheit ist der Eingang zu Nicht-Dualität.

Individuum und Gruppe sind zwei; die spirituelle Gemeinschaft ist der Eingang zu Nicht-Dualität.

Das sind nur ein paar Vorschläge. Zweifellos gibt es viele weitere Dualitäten, über die nachzusinnen wäre. Indes ist es auch möglich, noch weiter zu gehen als den Eingang zu Nicht-Dualität in einem Gegensatzpaar zu suchen. Das zeigt Mañjuśrī's Antwort auf Vimalakīrti's Frage:

Ihr guten Herren, Ihr habt alle wohl gesprochen. Indes sind alle eure Erklärungen dualistisch. Keine Lehre zu kennen, nichts auszudrücken, nichts zu sagen, nichts zu erklären, nichts anzukündigen, nichts anzudeuten und nichts zu bezeichnen, das ist der Eingang zu Nicht-Dualität.¹¹¹

Mañjuśrī meint, die Erklärungen der Bodhisattvas seien dualistisch, weil sie alle in Begriffen ausgedrückt sind, die ihrem Wesen nach dualistisch sind. Wir können den Eintritt der Bodhisattvas in Nicht-Dualität nicht mittels Konzepten oder Begriffen erklären. Um ihn zu erklären, müssen wir Konzepte ganz und gar aufgeben. Wir können uns daher nicht auf Worte stützen, um Nicht-Dualität zu erklären. Das Einzige, was wir tun können, ist ganz still zu bleiben.

Doch um das zu erklären, greift Mañjuśrī auf das Sprechen zurück. Er *sagt*, Schweigen sei der Eintritt des Bodhisattvas in Nicht-Dualität. Somit ist Mañjuśrī's Erklärung ihrerseits nicht ganz frei von Dualität. Ein weiterer Schritt ist nötig – und Vimalakīrti tut ihn.

Dann sprach Mañjuśrī zu Vimalakīrti: „Jeder von uns hat nun seine Ansicht dargelegt, und ich möchte gerne, dass auch Sie, o Herr, uns erklären, wie Sie sich den Eintritt eines Bodhisattvas in die Lehre der Nicht-Zweiheit vorstellen.“

Vimalakīrti sagte kein Wort und schwieg.¹¹²

Vimalakīrti gibt keinen Laut von sich. Was Mañjuśrī nur begrifflich ausgedrückt hat, setzt er in Praxis um. Das ist das berühmte „donnergleiche“ Schweigen von Vimalakīrti, das Schweigen, das mächtiger und ausdrucksvoller als alle Worte ist. Es bildet nicht nur den Höhepunkt des Kapitels, sondern sicherlich den Höhepunkt des ganzen *Vimalakīrti-Nirdeśa*.

Aber ist Vimalakīrti's Antwort nicht ebenfalls dualistisch? Reden und Schweigen sind Gegensätze. Den Eintritt des Bodhisattva in Nicht-Dualität in Form von Schweigen zu erklären, ist darum bestimmt ebenso dualistisch wie ihn sprechend zu erklären. Was ist hier der Eingang zu Nicht-Dualität? Die Antwort ist, dass Vimalakīrti keine Idee von Schweigen hat. Er handelt spontan entsprechend den Umständen. Darum ist sein Schweigen hier bedeutungsvoll. Schließlich gibt es Schweigen und Schweigen. Im dritten und vierten Kapitel waren die

¹¹¹Thurman, S. 77; Dräger, S. 142.

¹¹²Dräger, S. 142; Thurman, S. 77.

Arhants und Bodhisattvas, als sie Vimalakīrti begegneten, zum Schweigen gebracht worden. Im achten Kapitel wurde Śāriputra von der Göttin zum Schweigen gebracht. Doch ihrer aller Schweigen war ein Schweigen der Betroffenheit, es hatte ihnen die Sprache verschlagen. Vimalakīrtis Schweigen ist das Schweigen des Verstehens, das Schweigen der Erleuchtung.

Vimalakīrti benutzt Schweigen, aber er hat kein Konzept, Schweigen zu benutzen. Er benutzt es als Mittel zum Zweck, um zu kommunizieren, aber wann immer nötig, benutzt er auch Worte. Er hängt nicht am Schweigen. Tatsächlich sagt er im Verlauf des *Vimalakīrti-Nirdeśa* ziemlich viel. Überdies sind Sprechen und Schweigen nicht seine einzigen Kommunikationsmittel. Er kommuniziert auch mittels wunderbarer magischer Darbietungen. Es gibt in der Tat unendlich viele Kommunikationsmittel, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden.

7. Das Mysterium menschlicher Kommunikation

Was könnte auf Vimalakīrtis donnerndes Schweigen noch folgen? Wäre nicht fast alles, und sei es noch so erhaben, noch so beeindruckend, enttäuschend? Doch wie sich zeigt, ist es gar nicht so schwierig, daran anzuschließen, zumindest nicht für Śāriputra. Am Anfang des zehnten Kapitels sorgt er sich erneut:

Zu jener Zeit dachte Śāriputra bei sich selber: „Wenn diese großen Bodhisattva vor der Mittagszeit keine Pause einlegen, wann werden sie dann essen?“¹¹³

Eben noch hatte er sich um Stühle gesorgt, nun um das Mittagessen.

Warum aber kümmert es ihn so sehr, dass sie rechtzeitig essen? Nun, Śāriputra ist ein Mönch, und nach dem Vināya, den Mönchsregeln des Hīnayāna, sollen Mönche bis Mittag gegessen haben. Wenn sie bis dann noch keine Mahlzeit zu sich genommen haben, müssen sie eben bis zum nächsten Morgen warten. Und sogar dann dürfen sie nicht eher essen, als bis sie die Linien ihrer eigenen Hand klar im natürlichen Licht erkennen können.¹¹⁴

Diese Regel wird in vielen Teilen der buddhistischen Welt immer noch eingehalten. Als ich in Indien lebte, habe ich sie einige Jahre lang befolgt und könnte eine Menge über das erzählen, was manche Mönche ziemlich respektlos „das 12-Uhr-Geschäft“ nannten. Hinsichtlich ihrer Ernährung sind Mönche allgemein auf die Laien angewiesen. Ich bemerkte oft, dass einige meiner Mitmönche sehr unruhig wurden, wenn das Mittagessen um halb zwölf oder sogar schon um halb elf noch nicht erschienen war. Einige begannen schon, sich um die Mittagmahlzeit zu sorgen, wenn sie gerade erst gefrühstückt hatten. Und manche standen im Morgengrauen auf, um ein mächtiges Frühstück einnehmen zu können; dann gingen sie wieder zu Bett und frühstückten später noch einmal und hatten immer noch Zeit für ein Mittagessen vor zwölf. In einem berühmten Abschnitt des *Visuddhi-Magga* erklärt Buddhaghosa, dass jemand auch dann als „Einmal-Esser“ gilt, wenn er zehn Mahlzeiten einnimmt, vorausgesetzt, er verspeist sie alle vor Mittag.¹¹⁵ Das ist der Theravāda von seiner lächerlich formalistischen Seite.

Was ich indes ernst nehme, ist das Prinzip sich beim Essen zu mäßigen – und das können Sie ebenso wirksam üben, wenn Sie nur abends wie wenn Sie nur morgens essen. Sufis bemü-

¹¹³Thurman, S. 78; Dräger, S. 143.

¹¹⁴Der Vinaya bestimmt das Übungsprinzip, nicht „zur falschen Zeit“ zu essen; es ist der sechste der acht Vorsätze, *uposatha*, die beispielsweise im *Uposatha-Sutta* des Āṅguttara-Nikāya (AN iv.258; AN 8.44) aufgezählt werden: <https://legacy.suttacentral.net/de/an8.44> (geprüft am 21.8.2020). Mönche und Nonnen befolgen diese Vorsätze stets, Laien nur an Feiertagen. Der Ausdruck „zur falschen Zeit“ wird im Vinaya auf unterschiedlichste Aktivitäten bezogen, und ein Schlüssel für die Bestimmung dessen, was zur heilsamen Übung gehört, liegt in der Festlegung des Tagesbeginns auf jenen Zeitpunkt, von dem an man die Linien der eigenen Handflächen zu sehen vermag.

¹¹⁵ Buddhaghosa spricht nicht von zehn Mahlzeiten (oder mehr oder weniger), sondern führt aus, dass die Übung des Einmal-Essers darin bestehe, nicht in mehreren „Sitzungen“ zu essen, sprich, nicht von seinem Sitz aufzustehen und die Mahlzeit später fortzusetzen beziehungsweise eine weitere zu sich zu nehmen. Buddhaghosa unterscheidet drei Grade dieser Übung – hervorragend, mittelmäßig und schlaff – und nennt ihre „Segnungen“, nämlich: Gesundheit, Unbedrücktheit, Beweglichkeit, Kraft, Wohlbefinden, Fernhaltung von Übertretungen durch Essen nicht übergebliebener Speisen, Unterdrückung der Geschmäcklichkeit und eine der Bedürfnislosigkeit usw. entsprechende Lebensweise.“

Zitiert aus Nyanatilokas Übersetzung des *Visuddhimagga*:

http://www.palikanon.com/visuddhi/vis02_04.html#vis_ii_7 (geprüft am 20.8.2020).

hen sich anscheinend, einen steten Ramadan zu befolgen, indem sie erst nach Einbruch der Dunkelheit essen. Doch man kann sogar zehnmal täglich und dennoch maßvoll essen, wenn man jeweils nur eine kleine Menge zu sich nimmt. Das Wichtigste ist, achtsam zu sein und nur das zu essen, was für Gesundheit und Kraft wirklich notwendig ist.

Es ist gut, einen klaren Rahmen und bestimmte Leitlinien für das eigene Verhalten zu haben, zumal wenn man jung ist, und es ist sogar gut, ziemlich strikt in der Befolgung dieser Richtlinien zu sein. Ein alter brahmanischer Rechtsanwalt, den ich in Indien kannte, ein ziemlich rigider, orthodoxer alter Mann, sagte oft und gerne: „Ein diszipliniertes Leben macht stark“, und das ist wahr. Dieser alte Mann bezog seine Kraft aus der Befolgung der brahmanischen Regeln – Regeln, von denen ich manche leidenschaftlich ablehne, weil sie die strenge Beachtung des Kastensystems vorschreiben. Doch sie gaben ihm große Charakterstärke, denn er glaubte, er folge damit einer göttlich vorgegebenen Lebensweise.

Einem System der Disziplin zu folgen, ist allerdings nicht zwangsläufig spirituell wertvoll. Auch in der Armee, wo ein gewisses Ethos herrscht und man bestimmte Regeln beachten muss, entwickelt man eine Art von Stärke. Und selbst manche „Regeln“ des Buddhismus, jene Richtlinien, die man im traditionellen *Vinaya-Piṭaka* findet, sind heutzutage nicht unbedingt hilfreich für uns. Das sie begründende Prinzip ist wahrscheinlich noch immer gültig, doch es verlangt eine andere Anwendung, einen anderen Ausdruck. Es könnte eine nützliche Arbeit sein, systematisch alle Regeln des Vinaya daraufhin zu untersuchen, um welches Prinzip es jeweils geht, wie es zu Lebzeiten des Buddha angewendet oder formuliert wurde, ob die Formulierung weiterhin anwendbar ist und, falls nicht, welche neue Formulierung hilfreich sein könnte.

Einige Theravādins treten dafür ein, man solle die Regeln aus Vertrauen in den Buddha weiterhin befolgen. Eine solche Haltung ist nicht ohne Weiteres abzulehnen, doch man kann einwenden, dass sie eigentlich kein Vertrauen ausdrückt, denn der Buddha hat seine Anhängerinnen ermutigt, selbstständig zu denken. Der Wert, Regeln zu befolgen, darf nicht unterschätzt werden, aber wir sollten sorgsam darüber nachsinnen, welche Regeln wir befolgen und warum wir das tun. Bei diesem Thema ist Rigidität fehl am Platz.

Es bringt nichts Gutes zu versuchen, die Vinaya-Regeln mit der Behauptung zu verteidigen: „Wenn sie für den Buddha gut waren, dann sind sie es auch für mich.“ Nehmen Sie die Überlieferung nicht einfach gedankenlos hin, sondern finden Sie einen mittleren Weg! Das können Sie allerdings nicht alleine tun, indem Sie sich einseitig und individualistisch auf Ihr eigenes Urteil, Ihre eigene Meinung verlassen. Sie müssen sich mit anderen beraten, die weiser und erfahrener als Sie sind. Andererseits werden Sie sich aber auch nicht fraglos irgendeiner Autorität unterwerfen wollen. Es ist zwar nicht leicht, diesem mittleren Pfad zu folgen, doch Sie müssen es versuchen. Es muss darin ebenso einen Platz für Vertrauen wie für gesunde Skepsis geben. Allzu leicht fällt man von einem Extrem ins andere, statt nach dem mittleren Weg zu forschen. Falls wir allerdings fraglos einer Autorität folgen wollen, warum befassen wir uns dann überhaupt mit Buddhismus? Warum schließen wir uns nicht der katholischen Kirche an, die uns kulturell wahrscheinlich viel näher steht? Warum sollten wir uns die Mühe machen, nach Asien zu gehen und dort eine unfehlbare Autorität einzurichten? Andererseits: Falls wir durch und durch Skeptiker:innen sein wollen, warum befassen wir uns dann überhaupt mit Buddhismus? Warum dann nicht Humanist:in oder Agnostiker:in sein?

Buddhismus ist ein mittlerer Weg zwischen den Extremen von Autoritätshörigkeit und individualistischem Beharren auf dem eigenen Denken.

Ob nun Śāriputra Extremen zuneigt oder nicht, hier finden wir ihn erneut auf Abwegen. Und Vimalakīrti nimmt ihn beim Schlafittchen, denn natürlich weiß er, was Śāriputra denkt:

Der Buddha lehrt den achtfältigen Pfad der Befreiung, und du sollst ihn in dich aufnehmen und ihn üben; wie kannst du da an Essen denken, während du den Dharma hörst? Wenn du aber essen willst, dann warte noch ein Weilchen, und ich werde dir ein Essen vorsetzen, wie du es bisher noch nie gekostet hast.¹¹⁶

Vimalakīrti versetzt sich nun in einen Zustand tiefer Sammlung und übt seine magische Kraft mit dem Ergebnis, dass die ganze Versammlung ein weit entferntes Buddha-Land zu sehen vermag. Wir haben schon festgestellt, dass es unendlich viele Buddha-Länder oder reine Länder gibt, deren jedes seine besonderen Eigenschaften hat. Hier nun, im zehnten Kapitel – bei Thurman „Das von der ausgestrahlten Verkörperung herbeigebrachte Festmahl“ [bei Dräger „Der Buddha Gandhakūṭa“] – lernen wir ein weiteres Buddha-Land kennen. Wie so viele Orte und Menschen in den buddhistischen Schriften hat es einen ziemlich langen Namen, *Sarvagandha-su-gandhā* (auch *Sarva-su-gandhā*), was „nach allen Düften gut duftend“ oder „nach allen Wohlgerüchen gut riechend“ bedeutet. Es liegt in der Richtung des Zenits, also senkrecht nach oben, in unendlich weiter Entfernung von unserem eigenen elenden, unreinen Buddha-Land. Dem Text zufolge liegt es „jenseits so vieler Buddha-Felder, wie es Sandkörner in zweiundvierzig Ganges-Flüssen gibt“. Es bedarf einiger Vorstellungskraft, sich eine solche Entfernung auszumalen.

Über dieses Buddha-Land waltet der Buddha Su-gandha-kūṭa, „Haufen oder Berg guter Düfte“. Die Bäume strahlen einen wunderbaren Duft aus, der, so heißt es, „besser ist als alle Düfte der Menschen und Götter aller Buddha-Welten der zehn Richtungen“. Nicht einmal die Namen Arhant und *pratyeka-buddha* kennt man dort. Der Buddha Sugandhakūṭa lehrt den Dharma einer Versammlung, die ausschließlich aus Bodhisattvas besteht. Die Häuser, Alleen, Parks und Paläste sind nicht aus Ziegeln und Stein, nicht aus Marmor und nicht einmal aus Juwelen gefertigt, wie es so oft in den Mahāyāna-Sūtras der Fall ist, sondern aus Wohlgerüchen. Und der Duft, der in diesem reinen Land von den Bodhisattvas verspeisten Nahrung durchdringt und erfüllt unzählige Universen.

Dank Vimalakīrtis magischer Kraft kann nun die ganze Versammlung dieses reine Land *Sarvagandha-su-gandhā*, das ausschließlich aus Wohlgerüchen besteht, „sehen“ oder vielmehr erleben. Und genau in dem Moment, da es ihnen offenbart wird, setzen sich der Buddha Su-gandha-kūṭa und seine Bodhisattvas zu einer Mahlzeit nieder. (Anscheinend ist es auch dort gerade Mittag.) Das Essen wird von Gottheiten mit Namen Gandha-vyūhāhāra („Herrlich-Duftend“) serviert, die sich alle dem Mahāyāna geweiht haben.

Vimalakīrti fragt die in seinem unsichtbaren Haus anwesende Versammlung, ob wohl jemand bereit sei, in jenes Buddha-Land zu gehen und etwas Essen zurückzubringen. Merkwürdigerweise ist niemand gewillt zu gehen. Der Grund dafür ist, dass sie alle durch die übernatürliche Kraft Mañjuśrīs, des Bodhisattvas der Weisheit, davon abgehalten werden, sich anzubieten. Den Übersetzungen von Luk [und Dräger] zufolge schweigen alle Bodhisattvas,

¹¹⁶Dräger, S. 143 (geringfügig verändert); Thurman, S. 78.

„weil die übernatürliche Kraft von Mañjuśrī bekannt war“. Laut Thurman meldet sich niemand freiwillig, weil sie „durch Mañjuśrīs übernatürliche Kraft zurückgehalten werden“, und Lamotte sagt: „Durch die übernatürliche Einwirkung (*adhiṣṭhāna*) Mañjuśrīs ... blieben alle Bodhisattvas still.“ Es scheint eindeutig, dass es im Originaltext „wegen der übernatürlichen Kraft Mañjuśrīs“ heißen muss. Die einen Übersetzer deuten das so, dass Mañjuśrī tatsächlich mit seiner übernatürlichen Kraft eingegriffen habe, während die anderen es so verstehen, dass Mañjuśrī im Ruf stand, über solche Kräfte zu verfügen. Nebenbei bemerkt trifft Lamottes Behauptung, Mañjuśrīs „übernatürliche Einwirkung“ sei gleichbedeutend mit *adhiṣṭhāna*, nicht ganz zu; sie entspricht eher dem Sanskrit-Wort *ṛddhi*, übernatürliche Macht.

Worum es hier eigentlich geht, ist, dass Mañjuśrī Vimalakīrti eine Gelegenheit geben möchte zu zeigen, was er kann. Er möchte nicht, dass die anderen anwesenden Bodhisattvas ihre eigenen tölpelhaften Bemühungen demonstrieren, in dieses ferne Buddha-Land zu gelangen, und so hindert er sie daran, sich freiwillig zu melden, damit sie sehen können, was Vimalakīrti zu tun vermag. Dies scheint mir der Sinn des Textes zu sein. Wenn Mañjuśrī die Bodhisattvas auf irgendeine Weise „zurückhält“, kann das nur ein geschickt gewähltes Mittel sein, aber keineswegs auf einem egoistischen Beweggrund beruhen.

Für Vimalakīrti ist das eine willkommene Gelegenheit für eine magische Darbietung. Mit seinen magischen Kräften lässt er eine jugendlich wirkende Bodhisattva-Gestalt erscheinen, die mit vielfältigen glückverheißenden Zeichen und Merkmalen geschmückt und so schön ist, dass sie die ganze Versammlung überstrahlt. Vimalakīrti weist diese Erscheinung an, in das reine Land „Nach-allen-Düften-gut-Duftend“ zu gehen, sich vor dem Buddha Sugandhakūṭa zu verneigen und zu sagen, Vimalakīrti bittet ihn um die Überbleibsel seiner Mahlzeit, „damit er in der *sahā*-Welt gemäß dem Buddha wirken kann“. *Sahā* bedeutet „Leiden“ oder „Trübsal“, und damit ist natürlich unsere eigene Welt gemeint.

Und so begibt sich die magisch erschaffene Gestalt in jenes ferne Buddha-Land, erhält die Speise in einem wohlriechenden Gefäß und kehrt in Sekundenbruchteilen zu Vimalakīrti zurück. Sie bringt sogar noch mehr mit: Sie wird von neunzig Millionen Bodhisattvas begleitet, denen Sugandhakūṭa es erlaubt hat mitzugehen. Vimalakīrti macht natürlich für sie alle in seinem Haus Platz. Diesmal bemüht er sich gar nicht erst, Throne von anderswo herbeizuschaffen; er bildet sie einfach aus Luft.

Der Duft der mitgebrachten Speise verbreitet sich in der ganzen Großstadt Vaiśālī und über sie hinaus, in der Tat in hundert Universen. Alle Menschen in Vaiśālī, die den Wohlgeruch dieses wunderbaren Dufts bemerken, staunen und werden von Freude und Hochgefühlen erfüllt. Sie fühlen sich durch den Duft gereinigt und in Körper und Geist geläutert, und alle strömen zu Vimalakīrtis Haus, wo auch sie sich niedersetzen – alle vierundachtzigtausend. Auch die Götter, so heißt es, werden von dem Wohlgeruch angezogen und erscheinen in Vimalakīrtis Haus. Jede und jeder in dieser nun wahrlich riesigen Versammlung erhält eine Portion der Speise.

Als Vimalakīrti sie austeilte, sagt er zu Śāriputra und den großen Schülern:

Esst alle von dieser Speise des Tathāgata, die den herrlichen Geschmack der Unsterblichkeit (*amṛta*) und den Duft des großen Mitgefühls in sich birgt! Esst sie

aber nicht mit einer beschränkten Auffassung, sonst werdet ihr sie schlecht verdauen.¹¹⁷

Nachdem alle versorgt sind, zigmillionen Wesen, gibt es noch immer so viel Nahrung wie zuvor. Alle Anwesenden sind gesättigt und rundum zufrieden. Sie erleben eine tiefe spirituelle Glückseligkeit, und ein wunderbarer Duft strömt aus den Poren ihrer Haut.

Vimalakīrti fragt nun die neu angekommenen Bodhisattvas, wie der Buddha Sugandhakūṭa seinen Dharma lehre. Sie erzählen:

Der Buddha unseres Landes lehrt ohne Buchstaben und Worte; er befähigt alle Bodhisattvas, die Einhaltung der ethischen Vorsätze zu erreichen, und zwar mit Hilfe des Wohlgeruchs allein; jeder Bodhisattva sitzt unter einem duftenden Baum, atmet den herrlichen Duft ein und tritt in den „Speicher aller Tugenden“ genannten *samādhi* ein, und diejenigen, die in diesen *samādhi* eintreten, werden mit allen Tugenden eines Bodhisattvas ausgestattet.¹¹⁸

Die Bodhisattvas fragen nun ihrerseits Vimalakīrti, wie Buddha Śākyamuni, „unser“ Buddha, den Dharma in unserer Welt lehre. Und Vimalakīrti erwidert:

Die Menschen dieser Welt sind sehr eigensinnig und schwer zu belehren, und um sie zu zähmen, unterweist der Buddha sie mit sehr starken Worten wie etwa: „Dies ist die Hölle; dies ist die Tierwelt; dies ist die Welt der Hungergeister; dies sind die Orte der Widrigkeiten; dies sind die Orte, wo die Irregeleiteten geboren werden; dies ist eine böse Tat und dies die Folge der bösen Tat; dies ist böses Sprechen und das die Folge von bösem Sprechen; dies böses Denken und das die Folge von bösem Denken; dies ist Mord und das die Folge von Mord; dies ist Raub und das die Folge von Raub; dies ist Ehebruch und das ist die Folge von Ehebruch; dies ist Lüge und das die Folge der Lüge; dies ist Doppelzüngigkeit und das die Folge von Doppelzüngigkeit; dies ist Schmähung und das die Folge von Schmähung; dies sind schöne sinnlose Worte und das ist die Folge von schönen sinnlosen Worten; dies ist Habgier und das die Folge von Habgier; dies ist Zorn und das die Folge von Zorn; dies ist die irrige Auffassung und das die Folge der irrigen Auffassung; dies ist Geiz und das die Folge von Geiz; dies ist das Brechen der Vorsätze und das die Folge des Brechens der Vorsätze; dies ist Jähzorn und das die Folge von Jähzorn; dies ist Trägheit und das die Folge von Trägheit; dies ist Zerstreutheit und das die Folge von Zerstreutheit; dies ist Torheit und das die Folge von Torheit; dies ist das Annehmen der Vorsätze, das Einhalten derselben und das Brechen der Vorsätze; dies ist die Erfüllung der Pflicht und das die Vernachlässigung derselben; dies sind die Hindernisse und das das Fehlen von Hindernissen; dies ist moralische Befleckung und das die Freiheit von moralischer Befleckung; dies ist Reinheit und das Unreinheit; dies sind Leidenschaften und das ist Leidenschaftslosigkeit; dies ist der rechte Pfad und das der verkehrte; dies ist das Geschaffene und das das Ungeschaffene; dies ist die Welt und das ist Nirvāṇa.“

Weil die Herzen der Menschen wie die der Affen sind, zähmt er sie auf allerlei Arten, um sie gefügig zu machen, geradeso wie man widerspenstigen Elefanten

¹¹⁷Dräger, S. 146 (geringfügig geändert); Thurman, S. 81.

¹¹⁸Dräger, S. 147; Thurman, S. 81. Thurman übersetzt den Namen des *samādhi* als „Quelle aller Bodhisattva-Tugenden“, Lamotte als „Mine aller Bodhisattva-Tugenden“.

und Pferden alle Schmerzen antut und sie bis auf die Knochen peinigt, um sie gefügig zu machen. Man muss diese hartnäckigen und schwerfälligen Menschen mit allerlei ernsten Worten hart anfassen, um sie zur Disziplin zu bringen.¹¹⁹

Das meiste hierin ist eindeutig, um nicht zu sagen ungeschminkt. Nur ein Punkt bedarf einer knappen Erläuterung. Thurmans Übersetzung zufolge sagt Vimalakīrti, der Buddha lehre, dass „dies falsche Weisheit und die Frucht falscher Weisheit“ sei [bei Dräger als „böses Denken und ... die Folge von bösem Denken“ übertragen]. „Falsche Weisheit“ ist eine irreführende Übersetzung, die nahelegen scheint, es gebe zwei Arten von Weisheit, eine wahre und eine falsche. Das Sanskrit-Wort hier ist *daus-prajñā*; es entspricht dem Pāli *dupañña*, einem Begriff, der im *Dhammapada* und andernorts mehrmals vorkommt und als „unverständlich“ übersetzt wird.¹²⁰ Man könnte sagen, *dupañña* bzw. *dupañña* und *micchā-diṭṭhi*, „falsche Ansicht“, seien in etwa gleichbedeutend, wobei *micchā-diṭṭhi* ein viel genauerer Fachbegriff ist. Eine *micchā-diṭṭhi* ist eine bestimmte fehlerhafte Sichtweise. *Dupañña* ist ein grundlegendes schlechtes oder falsches Verstehen, da das Verständnis von schädlichen Geistesfaktoren getrübt wird. Man könnte sagen, dass das allgemeine *dupañña* zu einer *micchā-diṭṭhi* wird, wenn es in bestimmten, indes falschen philosophische Positionen seinen Ausdruck findet. Somit wird *prajñā* in dieser Textstelle in ihrer allgemeineren Bedeutung als „Verstehen“ verwendet. *Prajñā* im höchsten Sinne kann nicht falsch sein.

Laut Vimalakīrti sind die Umstände in unserem sehr unreinen Buddha-Land derart, dass die hier wirkenden Bodhisattvas sehr viel Mitgefühl und Entschlossenheit haben müssen, viel mehr als Bodhisattvas in Buddha-Ländern wie Sarva-gandha-su-gandhā. Darum ist der Nutzen für die Lebewesen, den solche Bodhisattvas bewirken, entsprechend größer. Nach weiteren Zwiegesprächen der besuchenden Bodhisattvas mit Vimalakīrti über die Praktiken und Eigenschaften, die ein Bodhisattva in diesem Buddha-Land benötigt, endet das Kapitel.

Zu diesen Begebenheiten und den an ihnen beteiligten Gestalten ließe sich sehr viel sagen. Damit meine ich nicht, dass sich in der üblichen Weise eine Menge konkreter Punkte darlegen ließen. Wenn Sie Ihrem Geist erlauben würden, bei dieser Episode zu verweilen, erschlossen sich Ihnen viele verschiedene Facetten und Aspekte ihrer Bedeutung. Sie könnten beispielsweise untersuchen, warum sich der Bodhisattva, den Vimalakīrti in Erscheinung treten ließ, verbeugt, als er in dem anderen reinen Land eintrifft. Warum bittet Vimalakīrti um die Überbleibsel der Mahlzeit, und warum entspricht Sugandhakūṭa seiner Bitte? Was ist die Bedeutung der Mahlzeit? Wofür steht die Ambrosia, das *amṛta*, der Nektar der Unsterblichkeit, aus dem die Speise besteht? Kann man eine plausible Verbindung zwischen dem Gefäß, das die Nahrung enthält, und dem Heiligen Gral ziehen? Und warum vermindert sich die in ihm enthaltene Nahrung nicht, obwohl Millionen Wesen davon gespeist worden sind? Hier ließe sich mit Hilfe der Vorstellungskraft über vieles nachsinnen.

Wir werden uns allerdings nur auf ein Thema konzentrieren. Es hieß, Tathāgata Sugandhakūṭa lehre seinen Dharma, „schule“ die Bodhisattvas, nicht anhand von Klang und Sprache, sondern durch Wohlgerüche. Duft ist sein Mittel der Verständigung. Das mag uns befremdlich vorkommen, aber ist es nicht eine schöne Art geschult zu werden?

¹¹⁹Dräger, S. 147-148; Thurman, S. 82. Thurmans Übersetzung dieser Passage ist knapper und wohl auch ein wenig abgemildert; Lamottes Übersetzung entspricht weitgehend der von Dräger.

¹²⁰Vgl. *Dhammapada* 26, 111, 140, 164 und 355.

Wie bei den übrigen Körpersinnen entsteht das Sinnesbewusstsein des Geruchs durch den Kontakt von Sinnesorgan und Sinnesobjekt. Im Fall des Geruchssinns gibt es aber eigentümlicherweise weniger direkte Berührung zwischen den beiden als zwischen dem Auge und den Formen und Farben oder dem Ohr und den Geräuschen. Im Fall des Geruchssinns gibt es eine Art Vermittler. Von einer Rose in einem fernen Garten gehen Millionen winziger unsichtbarer Partikel aus, von denen einige in unsere Nasenlöcher eintreten und die olfaktorischen Nervenenden berühren. Nun „riechen“ wir die Rose.

Duft oder Geruch ist etwas äußerst Subtiles. Wir können ihn nicht sehen, nicht hören, aber er ist definitiv da. Fast alle können einen „guten“ Geruch von einem „schlechten“ unterscheiden, einen Duft von Gestank. Doch Gerüche berühren uns oft auf einer fast unbewussten Ebene und lassen sich darum dazu verwenden, eine Stimmung oder ein Gefühl zu erzeugen. Das hat zur Herstellung mannigfacher künstlicher Aromen geführt, die auf verschiedene Weise verwendet werden. Wir setzen sie im gesellschaftlichen Leben ein, wenn wir uns für andere Menschen attraktiver oder auch nur weniger anstößig machen wollen. Wir verwenden sie auch im religiösen Leben, um eine bestimmte Atmosphäre zu schaffen. Viele Religionen verwenden bestimmte Arten von Weihrauch im Rahmen bestimmter Zeremonien und Feiern. Das legt eine deutliche Verbindung zwischen gewissen Gerüchen und gewissen mentalen und emotionalen Zuständen nahe.

Der Geruchssinn ist der am wenigsten entwickelte unserer Sinne. In dieser Hinsicht unterscheiden wir uns sehr von manchen Tieren. Bei Hunden ist der Geruchssinn sehr hoch entwickelt, mehr noch als ihre anderen Sinne. Man sagt, Hunde würden eine ganz andere Welt erleben als Menschen. Sie leben in einer Welt der Gerüche. Streckt ein Hund seine Schnauze nach draußen, dann empfindet er Hunderte verschiedener Gerüche aus allen Richtungen. Sie alle sind sehr lebendig und unterscheiden sich voneinander, und sie alle bedeuten etwas. Manche Menschen haben natürlich eine feinere Nase als andere, aber bestimmt nicht so scharf wie die von Hunden und anderen Tieren.

Darum kann ein Duft als Symbol für etwas sehr Feines und Erlesenes gelten, für etwas, das zwar unfassbar, aber eindeutig da ist; etwas, was man wahrnehmen kann und was auch aus der Ferne gewisse Auswirkungen auf uns haben kann. Dem Mahāyāna zufolge ist der Einfluss von Buddhas und Bodhisattvas, der Einfluss von Erleuchtung, der Einfluss von Großem Mitgefühl der feinstofflichste aller Einflüsse. Man nimmt ihn nicht leicht wahr, aber in gewissem Sinn ist er immer gegenwärtig wie Radiowellen in der Luft. Großes Mitgefühl ist nicht etwa eine individuelle Emotion, auch nicht auf sehr hohem Niveau. Es ist ein transzendentes Ausstrahlen von Realität, jener Realität, mit der die Buddhas und großen Bodhisattvas eins sind. In der mythischen Sprache des *Vimalakīrti-Nirdeśa* ist diese Realität *amṛta*, was wörtlich „todlos“ bedeutet. Das ist es, was die Griechen Ambrosia nannten, Nektar der Unsterblichkeit. Und diese Ambrosia duftet. Vimalakīrti sagt zu Śāriputra und den großen Schülern:

Esst alle von dieser Speise des Tathāgata, die den herrlichen Geschmack der Unsterblichkeit (*amṛta*) und den Duft des großen Mitgefühls in sich birgt!

Im reinen Land Nach-Allen-Düften-gut-Duftend ergötzen sich Sugandhakūṭa und die Bodhisattvas regelmäßig an dieser Ambrosia. Sie ergötzen sich an Realität, sie werden von ihr ge-

nährt, und darum sind sie von ihrem Einfluss, vom Duft des Mitgeföhls durchdrungen. Tatsächlich ist ihr gesamtes reines Land davon durchdrungen. Alles dort besteht aus Duft, aus Mitgeföh. „In dieser Welt baut man alle Türme und Gebäude aus Wohlgeruch, und das ganze Land und die Gärten, in denen man Sūtras lesend auf und ab geht, sind voller Duft.“ Es ist eine Welt rein spiritueller, rein transzendenter Einflüsse. Etwas wie Macht im Sinne von Gewalt gibt es dort nicht, nicht einmal in ganz subtiler Form. Und so können wir ein wenig von der Bedeutung dessen entdecken, was geschieht, wenn Vimalakīrti Ambrosia aus Sugandhakūtas reinem Land herbeibringen lässt, wenn ihr Duft die ganze große Stadt Vaiśālī durchdringt und wenn sie hundert Universen durchdringt und erfüllt. Und wir beginnen, das Wesen ihrer Wirkung auf die Menschen von Vaiśālī und auf Götter und Göttinnen zu erkennen.

Wir finden dieselbe Symbolik in einem wichtigen und historisch einflussreichen Text des fernöstlichen Buddhismus: *Die Vertrauenserweckung im Mahāyāna*. Hier ist mit Mahāyāna nicht nur eine bestimmte Form des Buddhismus gemeint, sondern so etwas wie „großes Prinzip“. Das Werk ist kein Sūtra – es wird nicht als Lehrrede des Buddha dargestellt –, sondern ein *sāstra*, ein Text, der einem großen buddhistischen Lehrer, in diesem Fall Āsvaghoṣa, zugeschrieben wird. Es ist nur in chinesischer Übersetzung erhalten, und einigen Gelehrten zufolge wurde es tatsächlich in China verfasst. Es spricht von der höchsten Realität als *tathatā* oder *bhūta-tathatā*. *Tathatā* bedeutet schlicht „Soheit“. *Bhūta-tathatā* bedeutet „die Soheit der Dinge“. Letztgültige Realität ist „so, wie sie ist“; sie kann nicht beschrieben werden. Wenn Sie fragen, was Realität ist, ist die einzig mögliche Antwort, sie ist „so, wie sie ist“. Alles, was über Realität gesagt werden kann, ist, dass sie sich durch „Soheit“ oder „Sowie-sie-ist-heit“ auszeichnet.

Diese letztgültige Realität, so heißt es in der *Vertrauenserweckung im Mahāyāna*, verbreitet ihren Duft im bedingten Dasein. Ein Quäntchen höchster Realität färbt sozusagen auf das bedingte Dasein ab. Ein paar unendlich kleine „Teilchen“ von ihr werden „übertragen“, und darum können wir die letztgültige Realität, wie schwach auch immer, inmitten des bedingten Daseins wahrnehmen. Und da wir sie wahrnehmen, können wir sie anstreben.¹²¹

Die letztgültige Realität verbreitet ihren Duft nicht nur im bedingten Dasein. Der *Vertrauenserweckung im Mahāyāna* zufolge durchzieht der Duft des bedingten Daseins (sofern dies die richtige Formulierung ist) auch die letztgültige Realität. Und die letztgültige Realität antwortet darauf mit mitfühlendem Wirken. Das ist eine sehr tiefgründige Vorstellung, die uns erahnen lässt, dass Duft ein angemessenes Symbol für Großes Mitgeföh ist, das auf überaus feinfühlig und erlesene Weise wirkt.

Meditieren vermittelt wenigstens ein begrenztes Gespür für diese Art von Wirkung. Irgendwann beginnen wir etwas zu spüren, was wir weder beschreiben noch bestimmen können. Es passt in keine weltliche Kategorie, ist aber zugleich weder vage noch verschwommen.

¹²¹„Genau so wie ein Kleidungsstück, das vollkommen rein ist, keinen Geruch aufweist, wenn es aber längere Zeit mit würzigen Kräutern zusammengepackt wird, so nimmt es deren Geruch an. Genau so steht es mit diesen vier Elementen, jedes hat die Neigung, die anderen zu ‚durchduften‘, wenn es mit ihnen in Berührung kommt. Reine Geistessenz ist von Natur frei von allen Befleckungen, wenn aber in Berührung mit Nichtwissen, werden seine reinen Gedanken befleckt. Umgekehrt sind die unreinen Begriffe des Nichtwissens in ihrer Natur frei von jeglicher karmischer Reinheit, aber da sie ihre Substantialität in der Reinheit der Geistessenz besitzen, nehmen sie an ihrer Reinheit teil.“ Zitiert aus: „Vertrauenserweckung. Mahāyāna-Shraddhotpada-Shastra“ in Raoul von Murali (Hg.), *Meditations-Sutras des Mahāyāna-Buddhismus* Bd. 1. Berlin: Origo Verlag 1988, S. 201.

Es ist äußerst lebhaft, ganz real wie der Duft einer unbekanntes Blume. Wir könnten sagen, es sei der Duft des tausendblättrigen Lotos, des Lotos, der im reinen Land blüht.

Aus der Tatsache, dass wir solche Erfahrungen erleben können, folgt zweierlei. Erstens, so wie wir Gerüche nur wahrnehmen, weil wir einen Geruchssinn und eine Nase haben, so können wir auch den feinen Duft der letztgültigen Realität nur wahrnehmen, weil wir in uns eine Art transzendenten Sinn haben, etwas, was mit dem Transzendenten wesensverwandt ist, etwas, auf das die „Teilchen“ des Transzendenten übertragen werden können. Das ist es, was das Mahāyāna auf allgemeine Weise *tathāgata-dhātu*, Element der Buddhaschaft, nennt. Zweitens lässt sich unser transzendenten Sinn so weit entwickeln, so viel sensibler und feiner machen, dass er uns schließlich mitteilen kann, woher der Duft kommt und in welche Richtung wir gehen müssen, um seine Quelle zu finden.

Wir sahen schon, dass Sugandhakūṭa im Buddha-Land Nach-Allen-Düften-gut-Duftend den Dharma durch Duft vermittelt. Dieser Gedanke ist weit weniger seltsam, als er auf den ersten Blick erscheinen mag. Tatsächlich wissen wir aus eigener Erfahrung, dass Düfte und Gerüche etwas vermitteln. Alles und jeder Ort hat seinen eigenen unverwechselbaren Geruch. Als ich beispielsweise Neuseeland besuchte, bemerkte ich den charakteristischen würzigen Geruch der Landschaft, den „Busch“: sehr süß, aber zugleich scharf und erfrischend, sogar stimulierend und ganz anders als alles, was man in England wahrnehmen kann.

Auch Menschen haben einen Geruch. Hier betreten wir ein ziemlich heikles Feld, denn das ist etwas, worüber man nicht zu sprechen pflegt. Der Geruch eines Menschen ist nicht nur durch Hygiene und Kosmetik bedingt; er wird auch von der Art unserer Ernährung beeinflusst. Vegetarier riechen ganz anders als Fleischesser. Meine vegetarischen Freunde in Indien sagen, dass sie es manchmal nicht ertragen können, westlichen Menschen nahekommen, und zwar wegen ihres Geruchs; sie meinen den Geruch von Fleisch, das sie verzehrt haben.

Frauen riechen anders als Männer, Kinder anders als Erwachsene, und sehr junge Leute riechen anders als sehr alte. Menschen aus dem einem Teil der Welt riechen anders als Menschen aus einem anderen. Hunde können diese charakteristischen natürlichen Gerüche erkennen, Menschen aber meistens nicht. Wahrscheinlich könnten sie aber diese Fähigkeit entwickeln, und manche der so genannten „primitiven“ Völker haben sie zumindest teilweise. Wahrscheinlich besaßen alle Menschen ursprünglich diese Fähigkeit, doch die meisten von uns haben sie später verloren, besonders seit wir weniger naturnah leben und uns in Form von Gemeinwesen niedergelassen haben. Ein Geruch, den aber viele Menschen weiterhin erkennen können, ist der „Geruch des Todes“. Wer an Krankheit oder Altersschwäche stirbt, sondert einen charakteristischen Geruch ab, der selbst von Menschen wahrgenommen werden kann, deren Geruchssinn durch die zivilisierte Lebensform abgestumpft ist.

Geruch spielt bei der Verständigung eine Rolle. Der wichtigste Faktor in jeder Kommunikationssituation ist das emotionale Befinden der beteiligten Menschen. Unsere emotionale Verfassung erzeugt alle möglichen körperlichen Reaktionen, darunter Drüsenabsonderungen, die jeweils ihren eigenen Geruch haben. Man spricht beispielsweise vom „Geruch der Furcht“ oder vom „Geruch der Besorgtheit“. Wir sprechen eher selten über den Geruch positiver Emotionen, wahrscheinlich weil er weniger Kraft und Strenge entfaltet. Allerdings ist weithin bekannt, dass manchmal ein Duft nach Rosen oder Jasmin in einem Raum wahrnehmbar ist,

wo jemand meditiert – und dies nicht nur von der meditierenden Person, sondern auch von anderen Anwesenden.

Ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht, Geruch ist schlicht und einfach ein Aspekt unserer Antwort auf andere Menschen. Obwohl wir gewöhnlich davon ausgehen, Verständigung sei nur durch Worte möglich, erfahren wir, dass im Buddha-Land Sugandhakūṭa der Dharma durch Duft vermittelt wird. Natürlich könnten wir einwenden, verfeinerte Verständigung mittels Düften sei zwar zwischen Buddhas und Bodhisattvas der transzendenten Stufe möglich, habe aber wenig mit dem zu tun, was unter gewöhnlichen Menschen abläuft. Doch Buddhas und Bodhisattvas sind auch Menschen. Sie mögen erleuchtet oder teilweise erleuchtet sein, und so verfeinert ihre Kommunikation auch sein mag, sie ist immer noch eine Form menschlicher Kommunikation und kann auch von uns entwickelt werden.

Wichtig ist hier, dass Worte und Sprache nicht das einzige Kommunikationsmittel sind. Viele weitere sind möglich. Das wird im nächsten, dem elften Kapitel des *Vimalakīrti-Nirdeśa* betont, das bei Thurman „Lektion über das Zerstörbare und das Unzerstörbare“ [bei Dräger „Über das Handeln eines Bodhisattvas“] heißt. Am Anfang des Kapitels wechselt die Szene. Wir befinden uns nicht mehr in der riesigen, mit Thronen gefüllten Villa, zu der Vimalakīrtis Haus geworden war, sondern zurück in Āmrāpālīs Park mit dem Buddha, der die übrige Versammlung den Dharma lehrt. Und während er lehrt, wird der Park immer größer und die ganze Versammlung von einem schönen goldenen Licht durchflutet.

Ānanda findet das ganz erstaunlich und er fragt den Buddha, was es zu bedeuten habe. Der Buddha antwortet, es bedeute, dass Vimalakīrti und Mañjuśrī mit einer großen Menge hierher unterwegs seien – und wenige Sekunden später treffen sie alle ein. Tatsächlich trägt Vimalakīrti die ganze Versammlung mitsamt Thronen und allem Übrigen magisch auf seiner rechten Handfläche. Nachdem sie angekommen sind, den Buddha begrüßt und ihre Plätze auf den Thronen eingenommen haben, stellt Ānanda den starken Wohlgeruch fest, der plötzlich die Luft durchzieht. Der Buddha sagt, dass er aus den Poren aller Bodhisattvas hervorströme. Śāriputra beeilt sich hinzuzufügen, aus den Poren der Arhants komme er ebenfalls und er berichtet Ānanda, wie es dazu kam. Nach Austausch einiger Bemerkungen mit Vimalakīrti über den Duft und die Speisen und darüber, wie der Duft von den Körpern aller ausgeht, die von dieser Speise gekostet haben, sagt Ānanda zum Buddha:

Herr, es ist wunderbar, dass diese Speise die Arbeit des Buddha vollbringt!¹²²

Und – dies ist ein sehr wichtiger Abschnitt – der Buddha erwidert:

So ist es aber in der Tat! O Ānanda, es gibt ein Buddha-Land, wo das Werk des Buddha mit Hilfe von Buddha-Glanz vollbracht wird; ein anderes, wo man das Buddha-Werk mit Hilfe der darin wohnenden Bodhisattvas vollbringt; ein weiteres, wo man es mit Hilfe bekehrter Menschen vollbringt; ein anderes, wo man es mit Hilfe eines Bodhi-Baumes vollbringt; ein anderes, wo man es mit Hilfe der Kleidung und des Bettzeuges des Buddha vollbringt; ein weiteres, wo man es mit Hilfe von Speisen vollbringt; wieder ein anderes, wo man es mit Hilfe von Gärten, Tempeln und Wäldern vollbringt; ein anderes, wo man es mit Hilfe der

¹²²Thurman, S. 86; Dräger, S. 153: „Ich habe niemals gehört, dass eine Duftspeise das Werk des Buddhas vollbringen könnte.“

zweiunddreißig besonderen körperlichen Kennzeichen und der achtzig Merkmale von körperlicher Schönheit vollbringt; und wieder ein anderes, wo man es durch die Offenbarung des Buddha-Körpers vollbringt; ein anderes, wo man es durch den leeren Raum vollbringt [und wieder ein anderes, wo man es durch Lichter am Himmel vollbringt]. Durch solche Anlässe können alle Menschen zur Disziplin [Ethik] geführt werden. Dann gibt es ein anderes Buddha-Land, wo man das Buddha-Werk mit Hilfe von Träumen, Illusionen, Schatten, Echo, Spiegelbildern, mit Hilfe des Mondes im Wasser und mit Hilfe von Luftspiegelungen vollbringt; es gibt ein anderes, wo man es mit Hilfe von Stimme, Sprache und Schrift vollbringt; es gibt ein reines Buddha-Land, wo man es mit Hilfe von Einsamkeit, Schweigen, Wortlosigkeit, Nicht-Offenbaren, Nicht-Erkennen, Nicht-Aktivität und Nicht-Geschaffenem vollbringt. So sind, o Ānanda, Verhalten und Aktivitäten, kurz alles, was all die Buddhas auch immer tun mögen, nichts anderes als Buddha-Werk. O Ānanda, es gibt die vier Māras, die vierundachtzigtausend Tore der Leidenschaften, unter denen alle Menschen zu leiden haben; sogar mit diesen vollbringen alle Buddhas Buddha-Werke.¹²³

In diesem Abschnitt geht der Buddha viel weiter, als wir es bisher getan haben. Er sagt, es gebe *große* Auswahl an Verständigungsmitteln, viele Arten, „das Buddha-Werk zu vollbringen“, den Dharma zu lehren. Es sei möglich, mittels Bodhisattvas zu kommunizieren – vielleicht war es das, was Vimalakīrti tat, als er eine Bodhisattva-Gestalt erscheinen ließ, die er zu Sugandhakūta schickte. Vimalakīrti hatte bereits auf unterschiedliche Weise kommuniziert: mit der zurückgebrachten Speise und durch Schweigen. Der Buddha sagt, es sei auch möglich, mittels des Bodhi-Baums zu kommunizieren. Das lässt an Beispiele der frühen indischen buddhistischen Kunst denken, die nicht die menschliche Gestalt des Buddha darstellen, sondern lediglich den Bodhi-Baum als Symbol seiner Gegenwart zeigen. Und anscheinend gibt es sogar die Möglichkeit, durch „Lichter am Himmel“ zu kommunizieren. Manche Leute werden das natürlich als Hinweis auf UFOs auffassen, von denen es heißt, sie seien Versuche außerirdischer Wesen, mit Menschen auf der Erde in Kontakt zu treten.

Wie dem auch sei, für uns ist die Erinnerung an diese alternativen Kommunikationsmittel nötig, denn wir pflegen uns zu sehr von Worten und Sprache abhängig zu machen. (Diese Tendenz ist in Asien und Afrika vielleicht nicht ganz so ausgeprägt wie im Westen.) Nur zu oft haben wir das Gefühl, wir hätten uns nicht wirklich ausgedrückt, solange wir nicht alles in Worte gefasst und in allen Einzelheiten ausformuliert hätten. Gebildete Menschen sind dafür besonders anfällig. Wir haben schon gesehen, wie wichtig es für Bodhisattvas ist, sich klar und richtig auszudrücken. Wir müssen wortgewandt sein. Aber wir sollten nicht glauben, wenn wir etwas in Worte gefasst haben, dass wir das, worum es geht, voll und ganz ausgedrückt hätten. Es gibt weitere Arten der Verständigung.

Tatsächlich verlassen wir uns gar nicht ausschließlich auf Worte, auch wenn wir das glauben mögen. Wenn Sie beispielsweise die Abschrift eines Seminars mit einer Tonbandaufnahme vergleichen, scheint in der schriftlichen Fassung eine Dimension zu fehlen. Wenn Sie die Aufnahme anhören, hören Sie nicht nur die Worte, sondern auch, wie sie verwendet wurden – Tonfall, Geschwindigkeit, Tonhöhe, Lautstärke. Das alles trägt zu dem bei, was die

¹²³Dräger, S. 153-154 (erste eckige Klammer nach Thurman, zweite Übersetzer); Thurman, S. 86. Thurmans Fassung dieses Abschnitts ist kürzer, nennt aber weitgehend die gleichen „Kommunikationsmittel“.

Sprechenden sagen wollten. Wäre das Seminar mit Video aufgezeichnet worden, dann würden Sie einen noch besseren Eindruck davon gewinnen, was die Teilnehmenden mitteilen wollten, denn sie haben dann nicht nur Worte und Töne, sondern auch Gesten, Mimik und so weiter. In den buddhistischen Schriften haben wir natürlich nur die Worte des Buddha. Oft wird auch etwas über den Zusammenhang mitgeteilt, doch wir kennen weder seinen Tonfall noch den Blick, mit dem er etwas sagte. Wir bekommen nicht den ganzen Buddha, der es sagt. Wir bekommen nur das Wort, und das macht sicherlich einen großen Unterschied.

Wenn wir „alternative“ Kommunikationsmittel erforschen, geht es nicht nur darum, ein Mittel gegen ein anderes einzutauschen. Verschiedene Ausdrucksmittel ermöglichen es uns, unterschiedliche Dinge mitzuteilen. Man sagt, wer eine neue Sprache lernt, erwerbe eine neue Seele. Wie ich aus eigener Erfahrung weiß, stimmt es, dass man dann Dinge sagen kann, die man vorher nicht sagen konnte. Es gibt manches, was ich auf Hindi sagen kann, nicht aber auf Englisch. Es mag möglich sein, die Worte zu übersetzen, doch irgendwie können sie nicht die gesamte Bedeutung, alle Nuancen und Nebenbedeutungen vermitteln. Und einige Sprachen eignen sich für bestimmte Zwecke besser als andere. Karl V., der im 16. Jahrhundert Kaiser des Heiligen Römischen Reiches war, soll auf die Frage, welche Sprache er normalerweise benutze, geantwortet haben, mit seinen Höflingen spreche er Französisch, mit seiner Geliebten spreche er Italienisch, wenn er zu Gott rede, also bete, spreche er Spanisch und mit seinem Pferd spreche er Deutsch.

Dasselbe gilt für unterschiedliche Ausdrucks- und Verständigungsmittel. Wir können mit ihnen etwas sagen, was wir vorher nicht sagen konnten. Sie erlauben uns nicht nur, dasselbe auf eine andere Weise zu sagen; wir können damit etwas anderes ausdrücken. Es ist, als hätten wir ein weiteres Sinnesorgan, durch das mehr vom Universum offenbart wird. Bekanntlich ist unsere physische Wahrnehmung sehr begrenzt: Das Auge nimmt nur ein gewisses Farbspektrum wahr, das Ohr nur einen engen Tonumfang und die Nase nur einige wenige Gerüche. Gleiches gilt für unsere geistige Wahrnehmung, also das, was unser gewöhnlicher bewusster Geist wahrnimmt. Alle diese Wahrnehmungen sind eng umrissen und funktionieren ohnehin nur innerhalb des verzerrenden Gesamtrahmens der Subjekt-Objekt-Beziehung.

Darum ist es wichtig für uns, neue Sinne und neue Verständigungsmittel zu erwerben. Je mehr Kommunikationsmittel wir zur Verfügung haben, desto besser. Lernen wir also, uns mittels Wohlgerüchen mitzuteilen! Lernen wir, uns durch Schweigen zu verständigen! Lernen wir, uns durch „Himmelslichter“ zu vermitteln! Es ist wichtig, den gesamten Bereich unseres Seins und Bewusstseins sehr zu erweitern. Das Mysterium der menschlichen Kommunikation ist vielleicht sogar noch größer, als wir angenommen hatten.

8. Die vier großen Stützen: Kriterien des spirituellen Lebens

Viele Orte in Nordostindien, wo der Buddha gelebt und gelehrt hat, sind mit Ereignissen aus seinem Leben verknüpft. In Bodhgayā erlangte er Erleuchtung, in Sarnath lehrte er erstmals den Dharma, in Śrāvastī verbrachte er viele Regenzeiten und lehrte auch häufig, und in Kuśīnagara starb er zwischen zwei Sal-Bäumen.

All diese heiligen Stätten haben ihre eigene Atmosphäre und erinnern auf ihre Art an den Buddha. Doch so unterschiedlich sie sind, haben sie eines gemeinsam: Jede heilige Stätte hat einen Stūpa. Ein Stūpa ist ein Reliquienschrein mit einer kuppelförmigen Struktur, die ein Körperrelikt des Buddha oder eines seiner Schüler enthält – oder angeblich enthält –, vielleicht ein winziges Knochenstück oder etwas Asche. Die indischen Stūpas sind aus mit Steinen verkleideten Backsteinen gebaut und oft sehr groß.¹²⁴

Viele Jahrhunderte lang wurden die Stūpas an den heiligen Stätten vernachlässigt und einige wurden auch geplündert. Noch im 18. Jahrhundert benutzte man Backsteine von einem der großen Stūpas in Sarnath, um einen Marktplatz in der Stadt Varanasi anzulegen. Viele Stūpas sind heute kaum mehr als Trümmerhaufen. Doch sogar jene, die relativ schadlos blieben oder halbwegs restauriert wurden, sehen trostlos und ungepflegt aus. Archäologische Behörden sind nur für ihre Restauration verantwortlich, nicht auch für ihre Dekoration und Verschönerung. Zwar besuchen heute neben den vielen Touristen auch immer mehr Pilger die wichtigsten Stätten, aber dennoch sind diese Orte nur ein trauriger und schwacher Abglanz dessen, was sie vor ein- oder zweitausend Jahren waren.

Damals hätten wir alle Stūpas in gutem Zustand gefunden, überall mit kunstvoll behauenen Stein umkleidet und mit vielen farbigen Flaggen, Bannern und den unterschiedlichsten Wimpels geschmückt, von denen manche aus mit Scharnieren verbundenen Gold- oder Silberplatten gefertigt gewesen wären, so wie man es auch heute noch in Nepal sieht. Jeder Stūpa wäre mit Perlenketten und Blumengirlanden behangen gewesen, und nachts hätten wir in allen Nischen Hunderte winziger Öllampen brennen sehen. Und an den vier Seiten des Stūpa, Nord, Süd, Ost und West, hätte es Tore aus süß duftenden indischen Blumen gegeben.

Vor allem aber hätten wir um die Stūpas herum Tausende und Abertausende von Pilgern gesehen, jede und jeder von ihnen in makellos weiße Gewänder gekleidet. Anders als Touristen wären sie nicht ziellos hin- und hergelaufen und hätten den Stūpa angestarrt. Sie hätten ihn Runde um Runde umwandelt, und als Zeichen der Verehrung hätten sie ihn zur Rechten gehalten, eine Prozession von Pilgern, vielleicht acht bis zehn nebeneinander, mit Tablett in den Händen, die mit diversen Opfergaben wie Blumen, Lichtern und Räucherstäbchen beladen waren. Wieder und wieder den Stūpa umwandelnd hätten sie die Zufluchten und Vorsätze sowie verschiedenste Strophen zum Lobpreis des Buddha und der großen Bodhisattvas gesungen. Der Gesang wäre von Trommelklang und andere Musikinstrumenten begleitet worden. Alles in allem muss das ein wahrlich wunderbares Schauspiel gewesen sein, zumal wenn die Sonne vom klaren blauen Himmel darauf herabschien.

¹²⁴Zur Symbolik des Stūpa siehe Kapitel 2, „The Tantric Stūpa“, in Sangharakshita, *Creative Symbols of Tantric Buddhism* sowie Kapitel 6, „Die Symbolik der fünf Elemente und des Stūpa“, in Sangharakshita, *Parabeln, Mythen und Symbole des Mahāyāna-Buddhismus im Sūtra vom Weißen Lotos*. Vorläufige dt. Übersetzung abrufbar unter <http://www.triratna-buddhismus.de/ressourcen/dharma-uebungskurs-fuer-mitras-neu/> (geprüft am 24.8.2020).

Solch feierliche Handlungen, die im alten Indien bei Buddhisten sehr beliebt waren, nennt man gewöhnlich „Stūpa-Verehrung“. Der Ausdruck ist aber nicht ganz korrekt. Die Gläubigen verehrten nicht eigentlich das Gebilde aus Ziegeln und Stein, mochte es auch noch so schön sein. Sie verehrten die Reliquien des Buddha, die im Stūpa verwahrt waren, und damit verehrten sie den Buddha. Eine solche Huldigung, die unter dem Namen *āmisa-pūja* oder „Verehrung mit materiellen Dingen“ bekannt ist, gibt es natürlich – mehr oder weniger prachtvoll – in allen religiösen Überlieferungen.

Im dreizehnten Kapitel des *Vimalakīrti-Nirdeśa* aber, das bei Thurman zusammen mit dem vierzehnten schlicht „Epilog“ [bei Dräger „Lobpreis und Nutzen des Sūtras“, gefolgt von „Übergabe des Sūtras“] heißt, stellt sich eine grundlegende Frage: Gibt es keine bessere Art, den Buddha zu verehren? Im Verlauf der Antwort auf diese Frage stoßen wir auf die vier großen Stützen als Kriterien für ein spirituelles Leben. Zwar wird diese Frage erst im dreizehnten Kapitel direkt gestellt, doch im vorangehenden Kapitel, „Das Schauen [der Welt Abhirati und] des Tathāgata Akṣobhya“, wird sie schon angedeutet. Die in dieser Überschrift angesprochene Schauung ist das Hauptereignis dieses Kapitels, zu dem es kommt, als Śāriputra den Buddha fragt, in welchem Buddha-Land Vimalakīrti gestorben sei, bevor er in dieser Welt wiedergeboren wurde. Der Buddha fordert Śāriputra auf, selbst Vimalakīrti zu fragen. Doch erwartungsgemäß ist Vimalakīrti nicht allzu hilfreich und wird sehr metaphysisch und paradox. Und so kommt der Buddha Śāriputra zu Hilfe. Er sagt, Vimalakīrti komme aus der Gegenwart des Buddha Akṣobhya in der Abhirati-Welt und sei in dieser Sahā-Welt, der Welt des Leidens und der Trübsal, nicht als Folge seines früheren Karmas, sondern freiwillig wiedergeboren worden. Er sei hierhergekommen, um Lebewesen zu läutern und das Licht der Weisheit inmitten der Finsternis der Leidenschaften scheinen zu lassen. Als sie das gehört haben, wollen alle von der großen Versammlung das reine Land Abhirati sehen, und auf Wunsch des Buddha zeigt Vimalakīrti es ihnen mithilfe seiner magischen Kraft.

Die gesuchte Andeutung, wie man den Buddha verehren könnte, findet sich am Anfang des Kapitels in einem kleinen Austausch zwischen dem Buddha und Vimalakīrti. Der Buddha fragt Vimalakīrti:

Edler Sohn, wenn du den Tathāgata (den Buddha) sehen würdest, wie sähest du ihn?¹²⁵

Vimalakīrti antwortet:

Herr, wenn ich den Tathāgata sähe, sähe ich ihn, indem ich keinen Tathāgata sehe. Warum? Ich sehe ihn als nicht aus der Vergangenheit geboren, als nicht in die Zukunft übergehend und als nicht in der Gegenwart weilend. Warum? Er ist die Essenz, welche die Realität der Materie ist, aber er ist nicht Materie. Er ist die Essenz, welche die Realität der Gefühlsempfindung ist, aber er ist nicht Gefühlsempfindung. Er ist die Essenz, welche die Realität des Verstandes ist, aber er ist nicht Verstand. Er ist die Essenz, welche die Realität der Motivation ist, aber er ist nicht Motivation. Er ist die Essenz, welche die Realität des Bewusstseins ist, aber er ist nicht Bewusstsein. Wie das Element des Raums weilt er in keinem der vier

¹²⁵Thurman, S. 91; Dräger, S. 160. Dräger übersetzt: „Du wünschst den Tathāgata zu sehen, doch wie stellst du ihn dir denn vor?“

Elemente. Er überschreitet den Bereich von Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Verstand und wird nicht in den sechs Sinnen erzeugt. Er ist nicht in die drei Welten verwickelt, ist frei von den drei Befleckungen, ist mit der dreifachen Befreiung verbunden, ist mit den drei Erkenntnissen versehen und hat wirklich das Unerreichbare erreicht.

Der Tathāgata hat das Extrem der Losgelöstheit hinsichtlich aller Dinge erreicht, er ist jedoch keine Realitätsgrenze. Er weilt in letztgültiger Realität, aber es gibt keine Beziehung zwischen ihr und ihm. Er ist weder aus Ursachen erzeugt, noch hängt er von Bedingungen ab. Er ist weder ohne Merkmale, noch hat er irgendwelche Merkmale. Seine Natur ist nicht von einer Art noch von mehreren Arten. Er ist keine Begrifflichkeit, kein geistiges Gebilde, noch ist er eine Nicht-Begrifflichkeit. Er ist weder das andere Ufer noch dieses Ufer, noch das dazwischen. Er ist weder hier noch dort, noch irgendwo anders. Er ist weder dies noch das. Er kann weder vom Bewusstsein entdeckt werden, noch wohnt er dem Bewusstsein inne. Er ist weder Dunkelheit noch Licht. Er ist weder Name noch Zeichen. Er ist weder schwach noch stark. Er lebt in keinem Land und in keiner Richtung. Er ist weder gut noch böse. Er ist weder zusammengesetzt noch nicht-zusammengesetzt. Man kann ihn nicht erklären, wie etwas, was irgendeine Bedeutung hätte.

Der Tathāgata ist weder Freigebigkeit noch Geiz, weder Moral noch Unmoral, weder Toleranz noch Bosheit, weder Bemühung noch Trägheit, weder Sammlung noch Zerstreung, weder Weisheit noch Torheit. Er ist unausdrückbar. Er ist weder Wahrheit noch Falschheit, weder Flucht aus der Welt noch das Versäumen, aus der Welt zu fliehen, weder Ursache für Engagement in der Welt noch keine Ursache für Engagement in der Welt, er ist das Ende aller Theorie und aller Praxis. Er ist weder ein Feld der Verdienste noch kein Feld der Verdienste; er ist weder der Opfergaben würdig noch der Opfergaben unwürdig. Er ist kein Objekt und kann nicht erfasst werden. Er ist weder ein Ganzes noch eine Ansammlung. Er übertrifft alle Berechnungen. Er ist absolut unerreicht und doch gleicht er der letztgültigen Realität der Dinge. Er ist unübertrefflich, zumal in der Bemühung. Er übertrifft jedes Maß. Er geht nicht, bleibt nicht und geht nicht darüber hinaus. Er wird weder gesehen, gehört, unterschieden noch erkannt. Er ist ohne jegliche Vielschichtigkeit und hat den Gleichmut direkter Erkenntnis¹²⁶ erreicht. Er begegnet allen Dingen gleich und unterscheidet nicht zwischen ihnen. Er ist ohne Tadel, ohne Übermaß, ohne Verderbtheit, ohne Begrifflichkeit und ohne Intellektualisierung. Er ist ohne Aktivität, ohne Geburt, ohne Auftreten, ohne Ursprung, ohne Erzeugung und ohne Nicht-Erzeugung. Er ist ohne Furcht und ohne Unterbewusstsein; ohne Kummer, ohne Freude und ohne Anspannung. Keine Lehre in Worten kann ihn ausdrücken.

So ist der Körper des Tathāgata und so sollte er gesehen werden. Wer so sieht, sieht wahrhaft. Wer anders sieht, sieht falsch.¹²⁷

Mit anderen Worten, der Buddha ist mit seiner spirituellen Essenz gleichzusetzen, mit dem, was ihn zu einem Buddha macht: mit seiner Erleuchtung, seiner Erkenntnis des Wesens letzt-

¹²⁶A. d. Ü.: Siehe auch Anmerkung 85. Lamotte gibt das Sanskritwort an, das *sarva-jñā-jñāna* lautet, was er mit allwissender Kenntnis (*omniscient knowledge*) wiedergibt. Wir entschieden uns hier für „direkte Erkenntnis“, um das irreführende „allwissend“ zu umgehen.

¹²⁷Thurman, S. 91f; Dräger, S. 160f.

gültiger Realität. Die Verehrung des Buddha muss also weit über die Verehrung seiner in einem Stūpa verwahrten Reliquien hinausgehen. An der Stūpa-Verehrung ist nichts falsch, sie hilft, Andachtsgefühle zu entfachen, aber die Reliquien des Körpers sind nicht der Buddha. Der Buddha lässt sich im Grunde überhaupt nicht mit seinem materiellen Körper gleichsetzen, nicht einmal zu Lebzeiten.

Wenn es demnach zwar gut ist, Andachtsgefühle zu entfalten, die Verehrung von Körperreliquien aber nicht ausreicht, was soll dann verehrt werden? Das ist das Eröffnungsthema im nächsten, dem dreizehnten Kapitel. Wieder geht es hier zunächst um die Frage früherer Inkarnationen, einschließlich derer von Buddha Śākyamuni. Am Anfang des Kapitels tritt Śakra vor, besser bekannt als Indra, der Götterkönig. Er sagt, er habe noch nie eine so wunderbare Lehre wie diesen *Vimalakīrti-Nirdeśa* gehört, und er preist ihn ausführlich. Er verspricht auch, ihn zu schützen. (Aus alldem können wir sehen, dass der Text auf sein Ende zusteuert.)

Der Buddha billigt, was Śakra sagt, und bittet ihn, sich einmal vorzustellen, dass das ganze Universum voller Buddhas sei, so sehr mit Buddhas gefüllt wie mit Pflanzen, Büschen, Gras und Bäumen. Angenommen, diese Buddhas seien in das *pari-nirvāṇa* eingegangen oder, im gewöhnlichen Sprachgebrauch, gestorben. Nehmen wir außerdem an, jemand errichte für jeden einzelnen von ihnen wunderbare Stūpas, Stūpas, die ganz und gar aus Edelsteinen gefertigt seien, und jeder Stūpa sei so groß wie eine Welt. Angenommen auch, jener Gläubige verbringe ein ganzes Zeitalter oder länger damit, alle diese Stūpas mit Blumen, Wohlgerüchen und Musik zu verehren. Gewiss würde er oder sie großen Verdienst erwerben. Allerdings, so fährt der Buddha fort, wenn jemand die Darlegung des Dharma mit dem Namen „Unterweisung in der unfassbaren Befreiung“ annehmen, rezitieren und tief verstehen würde, dann wären die dadurch erworbenen Verdienste weitaus größer. Warum? Weil die Erleuchtung der Buddhas aus dem Dharma hervorgeht, besteht die wahre Verehrung der Buddhas nicht darin, materielle Opfergaben darzubringen, sondern den Dharma zu ehren.

Das mag einigermaßen klar sein, aber wie führt man diese „Verehrung des Dharma“ aus? Was ist Dharma-Verehrung? Der Buddha beantwortet diese Frage durch eine weitere Unterweisung für Śakra, wobei er sich auf Ereignisse der fernen Vergangenheit bezieht. Es war einmal, so sagt der Buddha (der Text sagt nicht wirklich „es war einmal“, doch die Geschichte fühlt sich so an), es war einmal ein Buddha namens Bhaiṣajyarāja, „König des Heilens“ oder „Medizinkönig“. Er lebte vor unvorstellbar langer Zeit und seine Lebensspanne währte zwanzig kurze Äonen. Er hatte ein Gefolge von sechsunddreißig Millionen Milliarden Schülern, sprich Anhänger des Hīnayāna, sowie ein Gefolge von zwölf Millionen Milliarden Bodhisattvas, Anhänger des Mahāyāna. Damals lebte auch ein Weltenherrscher namens Ratnachhatra, „kostbarer Schirm“ oder „kostbarer Sonnenschutz“, der tausend Söhne hatte. Dieser König und seine Söhne waren dem Buddha Bhaiṣajyarāja sehr ergeben. Sie alle verehrten ihn, indem sie viele materielle Dinge opferten, und sie taten das zehn ganze Äonen lang.¹²⁸

Es gab aber einen Prinzen, eine Art Außenseiter oder, wie wir auch sagen könnten, ein Individuum, der mit solcherlei Dingen unzufrieden war. Man kann sogar so weit gehen zu

¹²⁸A. d. Ü.: Die Zusammenfassung folgt Thurman; bei Dräger finden sich (im Glossar) auch die sehr bildhaften Sanskritausdrücke der hier genannten Zahlen, zum Beispiel zur Veranschaulichung eines Äons oder *kalpas*: „...angenommen, dass ein Schloss von vierzig Kubikmeilen (ein *yojana*) mit Mohnsamen gefüllt ist, aus dem ein Heiliger mit einer ungeheuer langen Lebensdauer alle drei Jahre ein Samenkorn herausnimmt; wenn es in dem Schloss keine Samen mehr gibt, ist ein *kalpa* verflossen.“ (Dräger, S. 257f)

sagen, dass er sie satt hatte. Er hieß Candracchattra, „Mondschirm“ oder „Mondschutz“. Candracchattra zog sich in die Einsamkeit zurück und dachte bei sich: „Gibt es nicht eine andere Art der Verehrung, die noch besser und edler ist als diese?“ Und er erhielt eine Antwort. Die Götter sprachen vom Himmel zu ihm und sagten: „Guter Mann, die höchste Verehrung ist die Dharma-Verehrung.“ Wir erfahren nicht, ob Candracchattra vom Auftreten der Götter verblüfft war, doch er fragte sie, wie diese „Dharma-Verehrung“ aussehe, und sie antworteten: „Geh zum Tathāgata Bhaiṣajyarāja, er wird es dir sagen.“

Wie geheißen ging Candracchattra zu Bhaiṣajyarāja und stellte ihm dieselbe Frage: „Was ist Dharma-Verehrung?“ Bhaiṣajyarāja antwortete:

Edler Sohn, Dharma-Verehrung ist jene Verehrung, die man den Darlegungen entgegenbringt, die vom Tathāgata gelehrt wurden. Diese Darlegungen sind tief und profund in ihrer Erklärung. Sie entsprechen nicht dem Weltlichen und sind schwer zu verstehen, schwer zu erkennen und schwer zu verwirklichen. Sie sind subtil, genau und letztendlich unbegreiflich. Als Schriften sind sie im Kanon der Bodhisattvas gesammelt und tragen das Siegel der *dhāraṇīs*. Sie offenbaren das unumkehrbare Dharma-Rad, das aus den sechs Vollkommenheiten hervorgeht und von allen falschen Auffassungen geläutert ist. Sie sind mit allen Hilfsmitteln zur Erleuchtung ausgestattet und verkörpern die sieben Erleuchtungsfaktoren. Sie führen Lebewesen in das große Mitgefühl ein und lehren sie die große Liebe. Sie beseitigen alle Überzeugungen der Māras und sind im Einklang mit dem Gesetz des Abhängigen Entstehens.¹²⁹

Für sie existiert kein Ich, kein Er oder Sie, kein Lebewesen und kein Leben; sie sind Leerheit, Zeichenlosigkeit, Wunschlosigkeit, ohne Tun, ohne Erzeugen und ohne Geschehen.

Sie ermöglichen es den Erleuchtungssitz einzunehmen und setzen das Dharma-Rad in Bewegung. Sie werden von den Oberhäuptern der Götter, *nāgas*, *yakṣas*, *gandharvas*, *āsuras*, *garuḍas*, *kiṃnaras* und *mahoragas* gebilligt und gelobt. Sie bewahren ungebrochen das Erbe des heiligen Dharma, enthalten die Schatzkammer des Dharma und repräsentieren den Gipfel der Dharma-Verehrung. Sie werden von allen heiligen Wesen in Ehren gehalten und lehren sämtliche Bodhisattva-Praktiken. Sie führen in das einwandfreie Verstehen des Dharma in seinem höchsten Sinn ein. Sie bestätigen, dass alle Dinge unbeständig, elend, selbstlos und friedlich sind und versinnbildlichen so den Dharma. Sie veranlassen das Aufgeben von Geiz, Unmoral, Bosheit, Faulheit, Vergesslichkeit, Torheit und Eifersucht sowie von schlechten Überzeugungen, Anhaften an Gegenständen und allem Widerstand. Sie werden von allen Buddhas gepriesen. Sie sind die Medizin für die Neigungen des weltlichen Lebens, und sie offenbaren das große Glück der Befreiung. Solche Schriften richtig zu lehren, in Ehren zu halten, sie zu erforschen, zu verstehen und auf diese Weise den heiligen Dharma ins eigene Leben einzuführen, das ist Dharma-Verehrung.

Weiter, edler Sohn, besteht Dharma-Verehrung darin, den Dharma gemäß dem Dharma zu bestimmen; den Dharma gemäß dem Dharma anzuwenden; im Einklang mit den zwölf Gliedern Abhängigen Entstehens zu sein; frei von

¹²⁹Hier der zweite Satzteil nach Dräger, S. 168 statt Thurmans „manifest relativity“ (manifestieren Relativität)

extremen Überzeugungen zu sein; die geduldige Ergebung in die letztendliche Geburtslosigkeit und das Nicht-Auftreten aller Dinge zu erlangen; frei zu sein von der Vorstellung von einem Ich und einem Lebewesen zu sein; sich der Kämpfe über Ursachen und Bedingungen zu enthalten, sich nicht zu streiten oder zu debattieren; nicht besitzergreifend zu sein; frei von Ichbezogenheit zu sein; sich auf den Sinn und nicht auf den wörtlichen Ausdruck zu stützen; sich auf wahre Erkenntnis und nicht auf Bewusstsein zu stützen; sich auf die letztgültigen, in ihrem Sinn eindeutigen Lehren zu stützen und nicht auf oberflächlichen Lehren mit mehrdeutigem Sinn zu bestehen; sich auf Realität zu stützen und nicht auf von persönlichen Autoritäten bezogenen Meinungen zu bestehen; die Realität des Buddha richtig zu erkennen; die letzte Abwesenheit jeglichen grundlegenden Bewusstseins zu erkennen; und die Gewohnheit zu überwinden, sich an einen letzten Grund zu klammern. Weil schließlich und endlich die Unwissenheit erlischt, erlöschen auch alle Dinge, und da im Grunde genommen das Leben erlischt, vergehen auch Alter und Tod; wer dieses Schauen hat, für den hört die Kette Abhängigen Entstehens auf eine Form zu haben, die erlöschen könnte, und der wird nie wieder der irrigen Auffassung verfallen, dass das so sein könnte. Dann, edler Sohn, wenn du an überhaupt keiner Ansicht mehr festhältst, das wird unübertroffene Dharma-Verehrung genannt.¹³⁰

So also erklärte Bhaiṣajyarāja die Dharma-Verehrung und Candracchatra, der ihm zuhörte, wurde von einer tiefgreifenden transzendenten Erfahrung überwältigt. Er schwor, sein Leben dem Dharma zu widmen und höchste Erleuchtung zu erlangen, und er brach unverzüglich von zu Hause in ein Leben ohne Heim auf.

Nachdem der Buddha die Geschichte erzählt hatte, deckte er zum Gefallen Śakras die Identität der handelnden Personen auf: König Ratnacchatra sei niemand anders als der spätere Buddha Ratnarcis [Ratnateja bei Dräger] gewesen, seine tausend Söhne seien die tausend Bodhisattvas des gegenwärtigen Zeitalters und Prinz Candracchatra der heutige Buddha Śākyamuni in einem früheren Leben gewesen.

Wie die Geschichte zeigt, gibt es tatsächlich eine bessere Art, den Buddha zu verehren, als materielle Opfergaben darzubringen, und sie wird Dharma-Verehrung genannt. Und nach Bhaiṣajyarājas Auskunft ist das Erste, was Dharma-Verehrung ausmacht, „den Dharma gemäß dem Dharma zu bestimmen; den Dharma gemäß dem Dharma anzuwenden“ oder, in Lamottes Übersetzung „das Gesetz in Übereinstimmung mit dem Gesetz verstehen“.¹³¹

„Den Dharma gemäß dem Dharma bestimmen“ bedeutet, den Dharma *nicht* im Rahmen dessen zu bestimmen, was kein Dharma ist. Für uns im Westen bedeutet das, nicht zu versuchen, den Dharma – bewusst, unbewusst oder halbbewusst – auf der Grundlage von christlichen Überzeugungen oder modernen säkularen, humanistischen, rationalistischen oder wissenschaftlichen Denkweisen oder „New Age“-Philosophien zu verstehen. Wir müssen den Dharma im Einklang mit dem Dharma bestimmen und verstehen. Ihn in Übereinstimmung mit irgendetwas anderem zu bestimmen oder zu verstehen, bedeutet ihn zu verfälschen, zu verzerrern und preiszugeben.

¹³⁰Thurman, S. 98f, Dräger, 167-169; manche Formulierungen nach Dräger.

¹³¹Thurman, S. 99; Lamotte, S. 261; Dräger, S. 168: „den Dharma gemäß der Unterweisung ausüb[en]“.

Ebenso besteht Dharma-Verehrung darin, den Dharma gemäß dem Dharma *anzuwenden*. Wenn man versucht, ein Stück Dharma zu nehmen, irgendeine buddhistische Lehre, und sie beispielsweise nach christlichen Vorstellungen anzuwenden, dann wird er schlichtweg nicht wirken, das heißt, er wird nicht als Dharma wirken. Beispielsweise „christlicher Zen“, so etwas gibt es nicht. Man muss den Dharma in Übereinstimmung mit dem Dharma anwenden.

Heute wird viel über spirituelles Leben geredet, über persönliches Wachstum, Persönlichkeitsentwicklung und sogar über Meditation. Doch diese Begriffe werden oft ziemlich vage und oberflächlich verwendet; nur wenige Menschen sind sich über ihren eigentlichen Sinn klar. Wenn man nicht weiß, was solche Begriffe wirklich bedeuten, wird man für etwas empfänglich, was man nur Ausbeutung nennen kann. Ein neuer Guru taucht auf – ob aus Asien oder, wahrscheinlicher noch, aus Kalifornien – und breitet seine spirituellen Waren aus, preist diese oder jene Methode der Persönlichkeitsentwicklung an, diese oder jene Art von Meditation oder irgendeine ziemlich bizarre Lehre und verlangt eine Menge Geld dafür, und es scheint unmöglich herauszufinden, worauf man sich einlassen würde, wenn man sich auf ihn einließe. In Ermangelung klarer Kriterien, die Sie anwenden können, werden Sie vielleicht eine verhältnismäßig positive Gruppe finden oder auch von einem zynischen Scharlatan psychisch geschädigt werden. Sie werden aber nicht in der Lage sein, *wirkliche* spirituelle Fortschritte zu machen. Ohne geeignete Kriterien, die man anwenden kann, kann man es schlicht nicht sagen.

Wir benötigen also Kriterien für das spirituelle Leben. Solche Kriterien finden wir in den vier so genannten großen Stützen, die Bhaiṣajyarāja im *Vimalakīrti-Nirdeśa* nennt. Das Wort „Stütze“ übersetzt hier den Sanskrit-Begriff *prati-śaraṇa*. *Śaraṇa* bedeutet „Zuflucht“ [Anm. d. Ü.: oder das, worauf man sich verlässt], und *prati* ist eine Vorsilbe, die in diesem Zusammenhang so etwas wie „über“ oder „verbunden mit“ bedeutet. Wenn wir uns auf etwas oder jemanden stützen, vertrauen wir uns ihm an; wir nehmen zu ihm oder in ihn Zuflucht. *Prati-śaraṇa* hat wahrscheinlich eine etwas stärkere Bedeutung als unsere Worte „Vertrauen“, „Verlass“ und „Stütze“, weshalb es angebracht ist, von den „vier großen Stützen“ zu sprechen. Das hilft auch, die ihnen eigene Bedeutung zu betonen.

Thurman übersetzt diese Stützen folgendermaßen: (1) sich auf den Sinn und nicht sich auf den wörtlichen Ausdruck stützen; (2) sich auf wahre Erkenntnis und nicht auf dualistisches Bewusstsein verlassen; (3) sich auf die letztgültigen, in ihrem Sinn eindeutigen Lehren stützen und nicht auf oberflächlichen Lehren mit mehrdeutigem Sinn bestehen; (4) sich auf Realität stützen und nicht auf von persönlichen Autoritäten bezogenen Meinungen bestehen.

Man findet diese vier großen Stützen nicht nur in diesem Text, sondern auch in vielen anderen. Aus irgendeinem Grund werden sie im *Vimalakīrti-Nirdeśa* nicht in der üblichen Reihenfolge aufgezählt, in der wir sie indes betrachten werden, da sie so verständlicher werden. Ich werde auch die Übersetzung etwas verändern – Thurmans Übersetzung ist ein wenig umschreibend¹³² – und ich werde die Stützen in ihre eher übliche, als Vorsatz oder Ermahnung gefasste Form bringen. Damit erhalten wir:

(1) Man sollte sich auf den Dharma stützen, nicht auf eine Person; (2) man sollte sich auf

¹³²Thurman erläutert die vier Stützen im Glossar seiner Übersetzung: S. 150 „four reliances“; Dräger vergleicht in Endnote 680, S. 242, in aufschlussreicher Weise die Übersetzungen von Fischer, Watson, Thurman, Luk und Lamotte.

den Sinn stützen, nicht auf den Ausdruck; (3) man sollte sich auf die Lehrreden mit eindeutiger Bedeutung stützen, nicht auf die Lehrreden mit uneindeutiger Bedeutung; (4) man sollte sich auf transzendentes Gewahrsein stützen, nicht auf unterscheidendes Bewusstsein.

1. Sich auf den Dharma, nicht auf eine Person stützen

Das in dieser ersten Stütze für „Person“ verwendete Wort ist *pudgala*, was man auch als „Einzelwesen“ übertragen könnte. *Dharma* bedeutet natürlich „die Lehre des Buddha“. Man sollte sich also auf die Lehre des Buddha stützen, nicht auf irgendein einzelnes Wesen. Auf den ersten Blick ist das eine ziemlich starke Behauptung. Ist damit gemeint, dass man sich nicht auf seine Lehrer:innen oder spirituellen Freund:innen stützen sollte? Wird uns geraten, bloß Bücher über den Buddhismus zu lesen, ohne Kontakt zu Buddhist:innen zu haben? Bekanntlich tun das manche Menschen.

Gewiss nicht. Bei dieser Stütze geht es darum, dass man sich nur so weit auf jemanden verlassen sollte, als er oder sie den Dharma verkörpert, nicht nur repräsentiert oder symbolisiert, sondern wirklich *verkörpert*. Der Dharma ist nichts Abstraktes. So etwas wie Freundlichkeit gibt es gar nicht; es gibt nur freundliche Menschen. Es gibt auch keine abstrakte Freude, sondern nur frohe Menschen. Meditation gibt es nicht, nur Menschen, die meditieren. Weisheit gibt es nicht, nur weise Menschen. Wir können sogar sagen, dass es so etwas wie Erleuchtung nicht gibt, sondern nur Menschen, die erleuchtet sind. Ein abstrakter Dharma ist ein nicht existenter Dharma. Der Dharma existiert weder in Sūtras noch in Büchern. Es gibt ihn nur insoweit, als er im Leben einzelner Menschen geübt und verwirklicht wird.

Sich auf den Dharma zu stützen und nicht auf eine Person bedeutet also nicht, den lebendigen Dharma, wie einzelne Wesen ihn leibhaftig verwirklichen, im Austausch gegen einen toten Dharma, in Büchern erhaltene Dharma-Worte, aufzugeben. Es wird nicht dazu geraten, die spirituelle Gemeinschaft aufzugeben und sich in einer Bibliothek einzuschließen oder auf individualistische Weise autark zu sein. Noch weniger sollen wir diese Stütze als Anregung nehmen, uns auf unser eigenes, begrenztes und subjektives Verständnis der Schriften zu verlassen. Mit einem Wort: Es bedeutet, dass wir uns nicht auf Autorität stützen sollen.

Was aber ist Autorität? Zunächst gilt es, natürliche von künstlicher Autorität zu unterscheiden. Eine Wertschätzung spiritueller Hierarchie, Respekt gegenüber denen, die weiter entwickelt sind als wir, ist für ein gesundes spirituelles Leben entscheidend. Wir könnten das sogar als eine Antwort auf natürliche Autorität bezeichnen. Dagegen sollten wir uns keinesfalls auf künstliche Autoritäten oder spirituelles Triumphgeschrei stützen. Kommen wir noch einmal zum „neuen Guru“ zurück: Ein neuer spiritueller Lehrer wird in Ihrer Stadt erwartet. Vielleicht kommt er aus Asien, dem mystischen Tibet, dem exotischen Japan, dem geheimnisvollen Indien, oder auch aus Kalifornien. Plakate und Flugblätter tauchen überall auf, und Sie hören von einem seiner Anhänger, mit verhaltenem Atem geflüstert, dies sei ein sehr großer Lehrer, ein sehr großer Guru, dem man sogar nachsage, er sei erleuchtet. Je nach Überlieferung, der er angehört, hält man ihn für eine Inkarnation Gottes oder für die x-te Reinkarnation einer großen spirituellen Persönlichkeit der Vergangenheit oder das Oberhaupt einer riesigen Organisation mit Tausenden, ja Millionen von Anhängern, die nun im Besitz vielfältiger wunderbarer, esoterischer spiritueller Geheimnisse seien.

Schließlich trifft der große Guru ein und zu seinem Empfang wird eine große Veranstaltung organisiert. Natürlich kommen Sie gar nicht in seine Nähe, können aber vielleicht einen Blick aus der Ferne erhaschen. Dann sehen Sie ihn vorne in der Halle sitzen, auf einem Thron oder auch von einem Heiligenschein aus Glühbirnen umkränzt. Und Sie hören, was er zu sagen hat. Es ist ziemlich banal, aber Sie sind wahnsinnig beeindruckt. Sie glauben jedes Wort, stimmen allem zu, hängen an seinen Lippen – schließlich hat man Ihnen ja gesagt, da spreche ein erleuchteter Meister, wenn nicht gar Gott. Ein paar Tage später fliegt er weiter in die nächste Hauptstadt zum nächsten großen Empfang. In seinem Kielwasser bildet sich eine Gruppe vor Ort, die für seine spezielle Methode der „Persönlichkeitsentwicklung“ oder Meditation wirbt, und Sie melden sich als Schüler oder Schülerin an, alles aufgrund einer Illusion.

Die Geschichte mag übertrieben klingen, aber nicht übermäßig. So etwas passiert und wird weiterhin passieren, solange Menschen sich auf eine Person und nicht auf den Dharma zu stützen. Das soll keineswegs besagen, dass es nicht auch echte spirituelle Lehrer in den Westen kommen, denen man auch angemessenen Respekt entgegenbringen sollte. Echte spirituelle Lehrer stellen aber keine Behauptungen über ihre „Verwirklichung“ auf und erlauben auch anderen nicht, so etwas in ihrem Namen zu tun. Sie legen es nicht darauf an zu beeindrucken; sie sind nicht auf Macht aus. Wer immer solch überzogene Behauptungen aufstellt, ist kein spiritueller Lehrer, sondern ein Politiker. Man muss das nachdrücklich betonen, denn in manchen Kreisen gibt es Anzeichen dafür, dass die großen spirituellen Überlieferungen des Ostens in einen bloßen Schwindel verkehrt werden. Es gibt Anzeichen dafür, dass Menschen ausgebeutet werden, weil sie unsicher sind und weil sie wollen, dass eine Autoritätsfigur ihnen sagt, was sie tun sollen.

Diese erste Stütze ist daher eine frühzeitige Warnung. Wir sollten uns nicht auf Behauptungen, Autoritäten oder auf Macht stützen, sondern auf den Dharma, so wie er tatsächlich im Leben spiritueller Freund:innen verkörpert ist, mit denen wir uns in wirklicher Verbindung und Kommunikation befinden. Es ist spirituelle Freundschaft, die uns hilft, den Dharma zu üben, nicht aber schillernde, ferne spirituelle Superstars.

Diese Betonung der Berührung mit lebendigem Dharma, mit Menschen, die Buddhismus tatsächlich üben, bedeutet nicht, dass wir das Studium des Dharma, wie er in den Schriften dargelegt wird, vernachlässigen können. Die Schriften sind die Aufzeichnungen der spirituellen Erfahrungen, Einsichten, Entdeckungen und Erkenntnisse des Buddha und seiner Schüler:innen über Jahrhunderte hinweg, und sie zu studieren ist eine ungemein wertvolle Inspirationsquelle. Am besten aber studieren wir die Schriften mit Unterstützung und in Begleitung spiritueller Freunde. Aufgrund ihrer eigenen spirituellen Erfahrung werden sie die Worte der Schriften zum Leben erwecken können. Wie Bhaiṣajyarāja es ausdrückt, werden sie „den Dharma gemäß dem Dharma bestimmen“. Das heißt, sie werden den Dharma in Übereinstimmung mit dem Dharma erklären und nicht gemäß vorgefasster Ideen, die nichts mit dem Dharma zu tun haben, und auch nicht entsprechend ihrer jeweiligen subjektiven emotionalen Verfassung.

2. Sich auf den Sinn, nicht auf den Ausdruck stützen

Die zweite große Stütze hält dazu an, sich auf den Sinn und nicht auf den Ausdruck zu stützen. Anders gesagt: Wir müssen sicherstellen, dass wir ein Gespür für den Geist des

Gesagten haben, nicht nur für den Buchstaben, ob wir nun selbst über die Schriften nachdenken oder über das, was unsere spirituellen Freunde über sie zu sagen haben.

Das als „Sinn“ übersetzte Wort ist *artha*, während das als „Ausdruck“ übertragene Wort *vyañjana* schwieriger zu erklären ist. In diesem Zusammenhang bedeutet es in etwa „Verdeutlichung oder Ausdruck von Sinn in Worten“. Ein solcher Ausdruck kann nie mehr als nur eine Annäherung an die Bedeutung sein. Das macht deutlich, dass Worte ihre Beschränkungen haben, innerhalb derer sie normalerweise weit mehr können, als wir glauben. Shakespeare beispielsweise beschwerte sich nicht über die Beschränkungen der Sprache, obwohl er mehr auszudrücken hatte als die meisten Menschen. Trotzdem kann es sein, dass wir nicht verstehen, was jemand sagt und auch nicht, was der Buddha sagt, wenn wir der Art und Weise, wie die Menschen sprechen, mehr Aufmerksamkeit schenken als dem, was sie zu sagen versuchen.

In der gewöhnlichen Verständigung passiert das oft. Vielleicht versuchen Sie, jemandem etwas zu erzählen, aber zu Ihrer Überraschung und schließlich zu Ihrem Ärger stellen Sie fest, dass die andere Person in ziemlich unsinniger Weise wieder und wieder auf Ihren Formulierungen, Redewendungen und sogar einzelnen Worten herumreitet. Schließlich dämmert es Ihnen, dass sie versucht, Ihnen mit Worten ein Bein zu stellen, weil sie gar nicht verstehen will, was Sie zu sagen versuchen. Sie will keine wirkliche Verständigung, und darum hört sie auf Ihren Ausdruck, nicht aber auf Ihren Sinn.

Verständigung ist nur auf einer Grundlage von Offenheit und Empfänglichkeit möglich. Das bedeutet, dass man wirklich verstehen will, was die andere Person zu sagen versucht. Das Wichtigste ist, *ihr* Aufmerksamkeit zu schenken, sich *ihrer* bewusst zu sein, denn die Bedeutung dessen, was sie sagt, ist schließlich ihre Bedeutung. Stützen Sie sich also auf den Sinn, nicht auf den Ausdruck, auf den Geist, nicht auf den Buchstaben. Das gilt für alltägliche Kommunikation, für die Kommunikation mit spirituellen Freund:innen und auch für das Studium der Schriften. Wir sollten uns auf den Sinn des Dharma stützen, nicht auf seinen Ausdruck in Worten und Formulierungen. Andernfalls laufen wir Gefahr, zu bloßen Buddhistenmusgelehrten zu werden, die vielleicht die Buchstaben des Dharma aus dem Effeff beherrschen, von seinem Geist meilenweit entfernt bleiben.

3. Sich auf Lehrreden mit eindeutiger Bedeutung, nicht auf solche mit uneindeutiger Bedeutung stützen

Die dritte Stütze mag uns ein wenig technisch vorkommen. „Lehrreden“ übersetzt das Wort *Sūtras*, also die vom Buddha erteilten Unterweisungen, seine Gespräche über den Dharma. Sie machen den Großteil der buddhistischen Schriften aus und sind sehr zahlreich. Traditionell heißt es, sie umfassten vierundachtzigtausend *dharma-skandhas* oder Lehrkategorien. Sie sind auch sehr vielgestaltig in Form, Inhalt und auf andere Weise. Manchmal liegt ihr Sinn auf der Hand, manchmal bedarf es einiger Interpretation.

Zwei einfache Beispiele aus dem *Dhammapada* können uns diese Unterscheidung verdeutlichen. In der fünften Strophe des *Dhammapada* heißt es: „Feindseligkeit endet niemals durch Feindseligkeit; sie endet einzig durch Nicht-Feindseligkeit.“ Manchmal wird das so übersetzt: „Hass hört niemals durch Hass auf; er hört nur durch Liebe auf.“ Nun, der Sinn

dieser Strophe ist ziemlich klar; sie scheint keiner Interpretation zu bedürfen, denn sie scheint nicht für Missverständnisse offen zu sein. Man könnte die Strophe beispielsweise nicht so deuten, als würde Feindseligkeit durch Feindseligkeit aufhören. Ebenso wenig könnte man sie benutzen, um Gewalt oder Krieg zu rechtfertigen, als könne es einen „Krieg zur Beendigung aller Kriege“ geben. Der Sinn der Strophe ist ziemlich eindeutig; ihr Sinn ist genau das, was sie sagt.

Eine andere Strophe aus dem Dhammapada indes, Nummer 294, lautet: „Nachdem er Mutter und Vater getötet hat, wandelt der *brahmana* untadelig.“ Wie steht es um diese Strophe? Bedeutet sie, was sie sagt? Es ist klar genug, was sie zu bedeuten scheint, doch dabei können wir es kaum belassen. Sie bedarf der Interpretation, und eine solche gibt der Buddha selbst an anderer Stelle. Er sagt, „Mutter“ sei Verlangen und „Vater“ Verblendung. Sie werden „Mutter“ und „Vater“ genannt, weil sie die Wurzel von Samsāra sind, die Wurzel bedingten Daseins. Diese Wurzel abzuschneiden bedeutet Samsāra ein Ende zu setzen. Darum wandelt jemand, der „Mutter und Vater tötet“, „untadelig“.

Wir haben hier also zwei Arten von Belehrungen: solche, die keiner Deutung bedürfen, und solche, die es tun. Erstere heißen Lehrreden mit eindeutiger Bedeutung, die anderen Lehrreden mit uneindeutiger Bedeutung. Im Sanskrit ist dies *nītārtha* und *neyārtha* oder *nītārtha* und *anītārtha*. Es ist wichtig, sich über diese Unterscheidung klar zu sein. Die dritte große Stütze gründet in ihr. Man sollte sich auf Lehrreden mit eindeutiger Bedeutung, nicht auf Lehrreden mit uneindeutiger Bedeutung stützen, denn die Bedeutung ersterer ist klar, offensichtlich und eindeutig, und sie bedürfen keiner Auslegung.

Mehr noch: Lehrreden mit uneindeutiger Bedeutung sollten gemäß den Lehrreden mit eindeutiger Bedeutung ausgelegt werden. Demnach bilden oder verkörpern die Lehrreden mit eindeutiger Bedeutung das Kriterium. Unsere Deutungen können noch so phantasievoll und weit hergeholt sein. Wir können alle möglichen seltsamen, unerwarteten und ausgefallenen Ideen aus den Sūtras mit uneindeutiger Bedeutung herausholen. Das ist absolut zulässig und rechtens. Doch was immer wir herausholen darf den Lehrreden mit eindeutiger Bedeutung nicht widersprechen.

Wir können dieses Prinzip auf den *Vimalakīrti-Nirdeśa* selbst anwenden und fragen: Wie verhalten sich die Abschnitte, in denen es um die verschiedensten magischen Ereignisse geht, zu dieser dritten großen Stütze? Zweierlei ist hier zu sagen: Erstens ist der Sinn dieser Abschnitte nicht rational oder wissenschaftlich, sondern poetisch, imaginativ, mythisch. Als solcher hat er seine eigene, nicht rationale Wirkkraft. Die Unterscheidung zwischen eindeutiger und uneindeutiger Bedeutung gilt hauptsächlich für die eher diskursiven Lehrreden. Zweitens aber: Wenn diese Abschnitte gedeutet, sozusagen aus der poetischen in die rationale Ausdrucksweise übersetzt werden, dann darf der rationale Ausdruck den Lehrreden mit eindeutiger Bedeutung nicht widersprechen.

4. Sich auf transzendentes Gewahrsein, nicht auf unterscheidendes Bewusstsein stützen

Die in dieser vierten großen Stütze verwendeten Sanskrit-Worte, *jñāna* und *viññāna*, sind beide von der Wurzel *jñā*, „wissen“ oder „erkennen“, abgeleitet. *Jñāna* ist reine, direkte Erkenntnis, reines Gewahrsein, Erkennen ohne Subjekt oder Objekt. Es ist Wissen, das nichts weiß

und niemandem gehört. Ich übertrage es daher als „transzendentes Gewahrsein“. Es ist das, was Edward Conze in seiner Beschreibung von Leerheit den „klaren nicht-dualen Glanz“ nennt.¹³³

Vijñāna ist Bewusstsein, das trennt, aufteilt, es teilt in Subjekt und Objekt auf, sei es in Sinnesorgane und Sinnesobjekte oder in Geist und Geistesobjekte oder in Ich und Welt. Dieses Erkennen vollzieht sich innerhalb des Subjekt-Objekt-Rahmens und wird durch diesen Rahmen begrenzt oder sogar verzerrt. Deshalb übertrage ich *vijñāna* als „unterscheidendes Bewusstsein“.

Die Tiefenpsychologie des Yogācāra nennt acht *vijñānas*: die fünf Sinnesbewusstseine, das Geist- oder Denkbewusstsein (*mano-vijñāna*), das befleckte Geist- oder Denkbewusstsein (*kliṣṭa-mano-vijñāna*) und das relative Speicherbewusstsein (*ālaya-vijñāna*). Die Arbeit im spirituellen Leben besteht darin, diese acht *vijñānas*, diese acht unterscheidenden Bewusstseinsarten, in die fünf *jñānas* umzuwandeln, in die fünf Arten transzendenten Gewahrseins oder „Weisheiten“, die durch die fünf Buddhas des Mandalas symbolisiert werden.¹³⁴ Da gibt es die Buddhas der vier Richtungen: Amoghasiddhi (die alles vollendende Weisheit), Akṣobhya (die spiegelgleiche Weisheit), Ratnasambhava (die Weisheit der Wesensgleichheit) und Amitābha (die alles unterscheidende Weisheit). Die Weisheiten dieser vier Buddhas sind ihrerseits Aspekte der Weisheit des *dharmadhātu*, die das ganze Universum als vollständig von Realität durchdrungen oder als Realität manifestierend sieht. Dieses fünfte *jñāna* symbolisiert Vairocana, der Buddha im Zentrum des Mandalas. Das klingt alles ziemlich theoretisch. Im Grunde geht es darum, dass der Dharma nur mittels transzendenten Gewahrseins wahrhaft und tief verstanden werden kann. Mittels unterscheidenden Bewusstseins ist er nicht zu verstehen. Darum sollten wir uns auf transzendentes Gewahrsein stützen. Doch das ist leichter gesagt als getan. Bevor wir uns auf transzendentes Gewahrsein stützen können, müssen wir es erlangt haben. Und wenn wir noch kein transzendentes Gewahrsein erlangt haben, müssen wir es auf die eine oder andere Weise entfalten.

Eines der Mittel, mit denen transzendentes Gewahrsein geweckt werden kann, ist das Studium und die Erkundung eines so seltsamen und magischen Textes wie des *Vimalakīrti-Nirdeśa*. Unsere Erkundungen hier sind natürlich weit davon entfernt, ihn vollständig und systematisch darzulegen. Wir haben nur einige von Hunderten möglicher Themen betrachtet, wir haben dem Meer nur ein paar Tropfen entnommen. Nun liegt es an uns, in das Meer selber einzutauchen, das Meer des *Vimalakīrti-Nirdeśa*, das Meer der unfassbaren Befreiung.

¹³³Edward Conze, *Buddhist Meditation*. London: George Allen & Unwin 1956, S. 136.

¹³⁴Mehr über die acht *vijñānas*, s. Sangharakshita, *The Meaning of Conversion in Buddhism*.

Ausgewählte Literatur

Die Literaturhinweise nennen die im Buch zitierten beziehungsweise erwähnten und manche weiterführenden Texte. Für die buddhistischen Quellen werden, soweit möglich, alternative Übersetzungen angegeben. Da die übersetzten Titel manchmal anders lauten, sind die Pali- oder Sanskrit-Titel in Klammern vorangestellt.

Buddhistische Quellen – Webseiten

legacy.suttacentral.net (sowie <https://suttacentral.net>) – *SuttaCentral. Early Buddhist texts, translations, and parallels.*

Dies ist eine äußerst reichhaltige Fundgrube für die Texte des frühen Buddhismus in den alten Sprachen (Pāli, Sanskrit, Chinesisch, Tibetisch u. a. m.) sowie in zahlreichen modernen Sprachen, einschließlich Deutsch. Die Seite enthält die „drei Körbe“ – *Sutta-Piṭaka*, *Vinaya-Piṭaka* und *Abhidhamma-Piṭaka* – des frühen Buddhismus sowie den *Abhidhamma-Piṭaka*. Die Benutzung der Seite wird in einfachem Englisch beschrieben und ist dank ihrer sehr klaren Gliederung wahrscheinlich auch mit geringen Englischkenntnissen nachvollziehbar. Nicht alle Texte stehen in deutscher Übersetzung zur Verfügung.

palikanon.com – *Tipitaka (Drei-Korb), der Pāli-Kanon des Theravāda-Buddhismus.*

Dies ist eine ebenfalls recht umfangreiche deutschsprachige Webseite. Die „drei Körbe“ – *Vinaya-*, *Sutta-* und *Abhidhamma-Piṭaka* – sind fast vollständig übersetzt; daneben gibt es den *Abhidhamma-Piṭaka* und wichtige alte Kommentare (Buddhaghosa) sowie neuere Literatur aus dem Theravāda-Buddhismus.

Anthologien

Im Zeichen Buddhas. Buddhistische Texte. Herausgegeben und eingeleitet von Edward Conze. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 2016 (Erstausgabe 1957).

Schriften des frühen Buddhismus (Pāli-Überlieferung)

(*Āṅguttara-Nikāya*) *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung (Āṅguttara-Nikāya).* Aus dem Pāli übersetzt von Nyanatiloka. überarbeitet und herausgegeben von Nyana-ponika. Fünf Bände. Braunschweig: Aurum Verlag. 5. Aufl. 1993.

(*Buddhacarita*) *Buddhas Wandel. Āśvaghōṣas Buddhacarita.* Frei übertragen von Carl Cappeller. Jena: Eugen Diederichs 1922 (Neudruck 1972).

Dhammapada. Des Buddhas Weg zur Weisheit (und Kommentar). Palitext, wörtliche metrische Übersetzung und Kommentar zu der ältesten buddhistischen Spruchsammlung. Übersetzung von Nyanatiloka, Uttenbühl: Jhana Verlag 1999.

Dhammapada. Die Weisheitslehren des Buddha. Aus dem Pali ins Deutsche neu übertragen und kommentiert von Munish B. Schiel. Vorwort von Thich Nhat Hanh. Freiburg: Herder Verlag 1998.

Dhammapada. Die Quintessenz der Buddha-Lehre. Hrsg. von Thomas Cleary, aus dem Amerikanischen übersetzt von Michael Wallosek. Frankfurt 1997.

(*Dhammapada*) *Gautama Buddha: Das Hohe Lied der Wahrheit*. Dhammapada. Üb. H. Much, Freiburg 1992.

Dhammapada. The Way of Truth. Translated from the Pāli by Sangharakshita. Birmingham: Windhorse Publications 2001 (*Complete Works*, Bd. 15).

(*Dhammasaṅgaṇī*) *The Expositor*. Transl. by Pe Maung Tin, ed. by C. A. F. Rhys Davids, London: Pali Text Society 1920.

Dīgha-Nikāya. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons. Üb. Dr. R. Otto Franke. Göttingen 1913.

Dīgha-Nikāya. Die Lange Sammlung der Lehrreden. Aus dem Pali übersetzt und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen von Paul Dahlke. Berlin: Neu-buddhistischer Verlag 1920.

(*Dīgha-Nikāya*) *Die Reden des Buddha. Längere Sammlung*. Üb. Karl Eugen Neumann. 4. Aufl. Herrnschrot: Verlag Beyerlein & Steinschulte 1997.

Itivuttakam. Sammlung der Aphorismen aus dem Pālikanon. Hg. u. üb. Hellmuth Hecker. Hamburg 1994.

Itivuttaka. Das Buch der Herrnworte. Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus. In erstmaliger deutscher Übersetzung aus dem Urtext von Dr. Karl Seidenstücker. Leipzig: Altmann 1922.

Jātaka: Buddhistische Wiedergeburtsgeschichten. 3 Bde. Hg. von J. Dutoit, Stambach: Beyerlein und Steinschulte 2007.

Khuddaka-Nikāya XII. Paṭisambhidāmagga – der analytische Weg. Erste vollständige deutsche Übersetzung aus dem Pāli von Santuṭṭho Bhikkhu. Berlin: Eigenverlag 2018. Abrufbar unter <http://www.palikanon.com/khuddaka/pm/pm.html> (geprüft am 7.8.2020).

(*Majjhīma-Nikāya*) *Buddhas Reden, Majjhimanikaya, Die Sammlung der mittleren Texte des buddhistischen Pali-Kanons*, Üb. K. Schmidt, Leimen: Kristkeitz Verlag 1989.

(*Majjhīma-Nikāya*) *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung*. Übersetzt aus dem Englischen und dem Pali von Kay Zumwinkel. Drei Bände. Uttenbühl: Jhana Verlag 2001.

Milindapañha: Der legendäre Dialog zwischen König Milinda und dem Mönch Nagasena. Aus dem Pāli übersetzt von Nyānatiloka; teilweise neuübersetzt von Nyāṇaponika Mahāthera. Uttenbühl: Jhana-Verlag 2017.

(*Paṭisambhidāmagga*) *The Path of Discrimination*. Translated by Bhikkhu Ñāṇamoli. London: Pali Text Society 1982.

(*Samyutta-Nikāya*) *Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung. Samyutta-nikāya*. Aus dem Pālikanon übersetzt von Wilhelm Geiger, Nyanaponika Mahāthera und Hellmuth Hecker, Herrnschrot: Verlag Beyerlein & Steinschulte 1997.

Sutta-Nipāta. Früh-buddhistische Lehr-Dichtungen aus dem Pali-Kanon. Mit Auszügen aus den alten Kommentaren. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Nyanaponika. Stambach: Beyerlein und Steinschulte 1996.

Udāna. Das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen. Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus. Üb. Dr. Karl Seidenstücker. Augsburg 1920.

(*Udāna*) *Verse zum Aufatmen. Die Sammlung Udāna und andere Strophen des Buddha und seiner erlösten Nachfolger.* Aus dem Palikanon übersetzt von Fritz Schäfer. Herrnschrot: Verlag Beyerlein & Steinschulte 1998.

(*Vimutti-Magga*) Upatissa, *The Path of Freedom (Vimuttimagga)*. Transl. from the Chinese by Rev. N. R. M. Ehara, Soma Thera, und Kheminda Thera. Kandy Buddhist Publication Society, 1977.

(*Visuddhi-Magga*) Buddhaghosa: *Der Weg zur Reinheit. Visuddhi-Magga. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus.* Aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka Mahathera, Uttenbühl: Jhana-Verlag 1997.

Mahāyāna-Sūtras und -Śāstras

(*Avataṃsaka-Sūtra*) *Das Kegon-Sūtra.* Im Auftrag des Tempels Todaiji aus dem Chinesischen übersetzt von Torakazu Doi. Tokio, 1983.

(*Avataṃsaka-Sūtra*) *The Flower Ornament Scripture.* A Translation of the Avatamsaka Sutra. Translated from the Chinese by Thomas Cleary. Boston&London: Shambala 1985.

Daśabhūmikā-Sūtra, siehe *Avataṃsaka-Sūtra* (deutsche Ausgabe, Kapitel 22; englische Ausgabe, Kapitel 26).

Diamant-Sūtra, siehe *Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-Sūtra*.

Lotos-Sūtra: das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus. Vollständige Übersetzung nach dem chines. Text von Kumārajīva ins Dt. übers. und eingeleitet von Margareta von Borsig. Freiburg/Br., Basel, Wien: Herder 2013 (1. Aufl 1992).

(*Lotos-Sūtra*) *Das dreifache Lotos-Sūtra. Das Sūtra von den unzähligen Bedeutungen. Das Sūtra der Meditation über den Bodhisattva „Universelle Tugend“.* Aus der englischen Übersetzung von Nikkyō Niwano ins Deutsche übersetzt von Heinz W. Kuhlmann. Wien: Octopus Verlag 1989.

(Sukhāvati-Sūtras: *Das kleine Sukhāvati-vyuha-Sūtra*) s. [Smaller Pure Land Sutra \(buddhism.org\)](http://buddhism.org) oder [Amitabha-SutraA4.pdf \(prajna.de\)](http://prajna.de) (geprüft 01/2024)

(Sukhāvati-Sūtras: Das grössere Sutra über Amitabha) *Das Sutra über den Buddha des Unendlichen Lichts, Teil 2* (geprüft 01/2024)

(*Sukhāvati-Sūtras*) *Larger Sukhāvati-vyuha, Smaller Sukhāvati-vyuha and Amitayur-dhyāna-sūtra* in E. B. Powell (ed.), *Buddhist Mahāyāna Texts*. New York: Dover Publications 1969.

(*Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-sūtra*) *Das edle Mahāyāna-Sūtra der Vollkommenheit der Weisheit, genannt: Unerschütterliche Beendigung (Diamant-Sūtra).* Übersetzung aus dem Tibetischen ins Deutsche von Conni Krause. 2004, überarbeitete Fassung 2009. (Download)

(*Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-sūtra*) *Das Diamant-Sutra: das Wesen buddhistischer Weisheit.* Hrsg. vom International Zen Temple, Berlin. Übers. von Y. S. Seong Do. Dt. Übers.: K. Graulich. Frankfurt/M.: Angkor-Verlag 2010.

(*Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-sūtra*) *Das Diamantsutra: der Diamant, der die Illusion durchschneidet.* Mit einem Kommentar von Thich Nhat Hanh. Üb.: U. Richard. Berlin: Edition Steinrich 2011.

(*Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-sūtra*) *Diamant-Sutra*, in: Raoul von Mural (Hrsg.), *Meditations-sutras des Mahāyāna-Buddhismus*, Band 1. Bern: Origo Verlag 1988.

Vertrauenserweckung. Mahāyāna-Shraddhotpada-Shastra. in: Raoul von Mural (Hrsg.), *Meditations-sutras des Mahāyāna-Buddhismus*, Band 1. Bern: Origo Verlag 1988.

Vimalakīrti. Das Sūtra von der unvorstellbaren Befreiung. Neubearbeitung der Übersetzung von Jakob Fischer und Takezō Yokota aus dem Japanischen und Chinesischen durch Monika Dräger in Zusammenarbeit mit Dh. Āryadeva unter Einbeziehung von anderen Übersetzungen des Sūtras ins Englische und Französische. Essen 2008. (Neuaufgabe 2016: [Books on Demand](#)).

(*Vimalakīrti-Nirdeśa*) *Das Sūtra Vimalakīrti. Das Sūtra über die Erlösung*. Nach einem japanischen Manuskript von Kawase Kōzyun übersetzt von Jakob Fischer und Yokota Takezō. Frankfurt: Angkor-Verlag 2005.

(*Vimalakīrti-Nirdeśa*) *Ordinary Enlightenment. A Translation of the Vimalakīrti Nirdeśa*. Translated and edited by Charles Luk. Boston: Shambala Publications 1972.

(*Vimalakīrti-Nirdeśa*) *The Holy Teaching of Vimalakīrti. A Mahāyāna Scripture*. Translated by Robert A. F. Thurman. University Park and London: Pennsylvania State University Press 1976 (2. Aufl. 1981). Auch [online](#) (geprüft 01/2024).

(*Vimalakīrti-Nirdeśa*) *The Teaching of Vimalakīrti*. From the French translation with Introduction and Notes (L'Enseignement de Vimalakīrti) by Étienne Lamotte, rendered into English by Sara Boin. Oxford: Pali Text Society 1994

(*Vimalakīrti-Nirdeśa*) *The Vimalakīrti Sutra*. Translated by Burton Watson from the Chinese version by Kumarajīya. New York: Columbia University Press 1997

(*Vimalakīrti-Nirdeśa*) *The Vimalakīrti Sutra*. Translated from the Chinese (Taishō Volume 14, Number 475) by John R. McRae. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research 2004. [Download](#) (geprüft 01/2024).

(*Vimalakīrti-Nirdeśa*) *Vimalakīrti's Advice*. Translated from the original Sanskrit by Thomas Cleary, 2013. Available only as e-book/Kindle.

(Vasubandhu) *The Trisvabhāva-Nirdeśa of Vasubandhu*. Sanskrit Text and Tibetan Versions, edited with an English Translation, Introduction, Vocabularies. Hg. und üb. von Sujitkumar Mukhopadhyaya. Calcutta: Visvabharati 1939.

Sekundärliteratur

Beckh, Hermann, *Buddha und seine Lehre*. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1958 (51980).

Blake, William, *Complete Writings*. Oxford: Oxford University Press 1966.

Burlingame, Eugene Watson (Hg. und Üb.), *Buddhist Legends (Dhammapada Commentary)*, Teil I. London: Pali Text Society, Luzac 1969.

Conze, Edward, *Buddhist Meditation*. London: George Allen & Unwin 1956.

Guirdham, Arthur, *The Great Heresy*. Jersey: Neville Spearman 1977.

Guenther, Herbert, *The Life and Teachings of Naropa*. Oxford: Oxford University Press 1963.

Ratnaguna und Śraddhāpa, *Great Faith, Great Wisdom*. Cambridge: Windhorse Publications 2016.

Sangharakshita, *Alternative Traditions*. Glasgow: Windhorse Publications (*Complete Works*, Bd. 13).

Sangharakshita (Dennis Lingwood), *Das Buddhawort. Das Schatzhaus der „heiligen Schriften“ des Buddhismus – eine Einführung in die kanonische Literatur*. Bern/München/Wien: O. W. Barth Verlag 1992.

Sangharakshita, *The Drama of Cosmic Enlightenment*. Glasgow: Windhorse Publications 1993 (*Complete Works*, Bd. 16).

Sangharakshita, *The Meaning of Conversion in Buddhism*. Birmingham: Windhorse Publications 1994 (*Complete Works*, Bd. 2).

Sangharakshita, *Mensch? Gott? Buddha. Leben jenseits von Gegensätzen*. Essen: Do Evolution 1998 oder [Download](#).

Sangharakshita, *Sehen wie die Dinge sind. Der Achtfältige Pfad des Buddha*. 2., bearb. Aufl., Essen: Do Evolution 2000.

Sangharakshita, *Die Drei Juwelen. Ideale des Buddhismus*. Essen: Do Evolution 2007.

Sangharakshita, *Weisheit jenseits von Worten. Die buddhistische Vision von höchster Realität*. Norderstedt: Books on Demand 2019.

Suzuki, Daisetz Teitaro, *Karuna, Zen und der Weg der tätigen Liebe. Der Bodhisattva-Pfad im Buddhismus und im Zen*. München: Barth-Verlag 1996.

Tanahashi, K., *Der Zen-Meister Hakuin Ekaku*. Aus dem Japanischen und Englischen übersetzt und herausgegeben von Franziska Ehmcke. Köln: DuMont Buchverlag 1989.

Zotz, Volker, *Der Buddha im Reinen Land. Shin-Buddhismus in Japan*. München: Diederichs Verlag 1991.

Deutschsprachige Bücher aus dem Kreis der Triratna-Gemeinschaft

Bücher von Sangharakshita

► Wenn **Download** angegeben ist, siehe www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen: Bücher)

Erleuchtung, Essen: Do Publikationen 1992 (in drei Teilen als [Download](#) abrufbar)

Aus Herzensgüte leben. Die Lehren des Buddha über Metta. Essen 2014: [Download](#).

Das Buddha-Wort: das Schatzhaus der „heiligen Schriften“ des Buddhismus. Eine Einführung in die kanonische Literatur. Bern, München, Wien: O. W. Barth 1992.

Buddhadharma. Auf den Spuren des Transzendenten. Essen: do evolution 1999.

Buddhas Meisterworte für Menschen von heute. Satipatthana-Sutta. München: Lotos-Verlag 2004.

Buddhistische Praxis. Meditation, Ethik, Weisheit. Essen: do evolution 2002

Die Drei Juwelen. Ideale des Buddhismus. Essen: do evolution 2007

Einführung in den tibetischen Buddhismus. Freiburg: Herder-Verlag 2000.

Ethisch Leben. Ratschläge aus Nāgārjunas Juwelenkette. Norderstedt: Books on Demand 2015 (buchshop.bod.de).

Geschichte meiner Zufluchtnahme. Norderstedt: Books on Demand 2021 (buchshop.bod.de).

Herz und Geist verstehen. Psychologische Grundlagen buddhistischer Ethik. Essen: do evolution 2012

Mensch, Gott, Buddha. Leben jenseits von Gegensätzen. Essen 1998 oder [Download](#).

Ritual und Hingabe. Verehrung im Buddhismus. Norderstedt: Books on Demand 2019 (buchshop.bod.de).

Sehen, wie die Dinge sind. Der Achtfältige Pfad des Buddha. Essen: do evolution (2., bearbeitete und erweiterte Auflage) 2000.

Was ist der Dharma. Die wesentlichen Lehren des Buddha: [Download](#).

Wegweiser Buddhismus. Ideal, Lehre, Gemeinschaft. Essen: do evolution 2001

Weisheit jenseits von Worten. Die buddhistische Vision von höchster Realität. Norderstedt: Books on Demand 2019 (buchshop.bod.de).

Werkauswahl. [Download](#).

Die zehn Pfeiler des Buddhismus: [Download](#).

Bücher von Angehörigen des Buddhistischen Ordens Triratna

Bodhipaksa, *Leben wie ein Fluss*. München: Goldmann 2011.

(Dhammaloka) Jansen, Rüdiger, *Säe eine Absicht, ernte ein Leben. Karma und bedingtes Entstehen im Buddhismus*. Essen: do evolution 2013. (vergriffen)

(Jinananda) Stehen, Duncan, *Der Weg zum gelassenen Leben. Einführung in die Meditation*. Freiburg: Herder-Verlag 2004.

(Kamalashila) Matthews, Anthony, *Auf dem Weg Buddhas. Durch Meditation zu Glück und Erkenntnis*. Herder-Verlag 2010.

(Kamalashila) Matthews, Anthony, *Buddhistische Meditation für Fortgeschrittene. Der Weg zu Glück und Erkenntnis*. Bielefeld: Kamphausen 2013.

Kulananda, *Buddhismus auf einen Blick. Lehre, Methoden und Entwicklung*. Norderstedt: Books on Demand 2014 (bookshop.bod.de).

Maitreyabandhu, *Leben voller Achtsamkeit*. Herrnschrot: Beyerlein und Steinschulte 2012.

Maitreyabandhu, *Die Reise und der Reiseführer. Ein praktischer Kurs im Erwachen*: [Download](#).

Nagapriya, *Schlüssel zu Karma und Wiedergeburt. Warum die Welt gerechter ist, als sie erscheint*. München: Lotos-Verlag 2004.

Paramananda, *Der Körper*: [Download](#).

Ratnaguna, *Weisheit durch Denken? Über die Kunst des Reflektierens*. Herrnschrot: Beyerlein und Steinschulte 2012.

(Subhuti) Kennedy, Alex, *Was ist Buddhismus*. München: Barth Verlag 1987.

Subhuti, *Buddhismus und Freundschaft*. Herrnschrot: Beyerlein und Steinschulte 2011.

Subhuti, *Neue Stimme einer alten Tradition. Sangharakshitas Darlegung des buddhistischen Wegs*. Essen: do evolution 2011.

Vessantara, *Das weise Herz der Buddhas. Eine Einführung in die buddhistische Bilderwelt*. Essen: do evolution 1999.

Vessantara, *Zum Wohl aller Wesen. Eine Einführung in die Welt der Bodhisattvas*. Essen: do evolution 2001.

Vessantara, *Flammen der Verwandlung. Eine Einführung in die tantrisch-buddhistische Bilderwelt*. Essen: do evolution 2003.

Vessantara, *Das Herz*: [Download](#).

Vessantara, *Der Atem*: [Download](#).

Vidyamala Burch, *Gut leben trotz Schmerz und Krankheit. Der achtsame Weg, sich vom Leid zu befreien*. München: Goldmann 2010.

Vidyamala Burch und D. Penman, *Schmerzfrei durch Achtsamkeit. Die effektive Methode zur Befreiung von Krankheit und Stress*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2015.