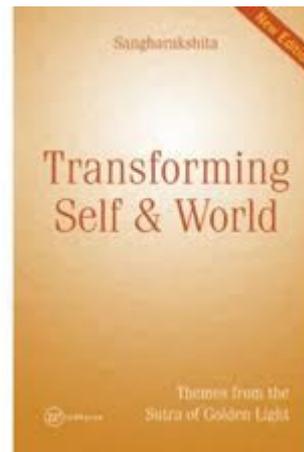
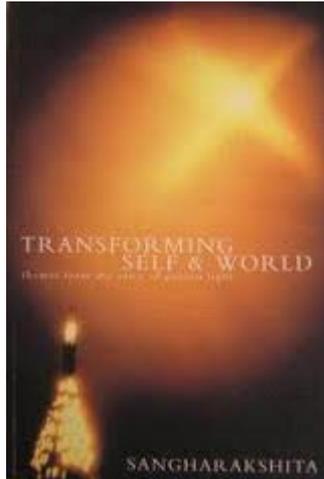


DIE TRANSFORMATION VON  
SELBST UND WELT  
IM SŪTRA VOM GOLDENEN LICHT  
(GOLDGLANZ-SŪTRA)

VORTRAGSREIHE VON SANGHARAKSHITA





1. Vortrag: **Einleitung - Der Wachstumsprozess eines Mahāyāna-Sūtras**
2. Vortrag: **Des Bodhisattvas Traum**
3. Vortrag: **Die spirituelle Bedeutung des Eingeständnisses**
4. Vortrag: **Die Beschützer des Dharma**
5. Vortrag: **Buddhismus und Kultur**
6. Vortrag: **Natur, Mensch und Erleuchtung**
7. Vortrag: **Buddhistische Ökonomie**
8. Vortrag: **Die moralische Ordnung und ihre Hüter**

Anmerkung:

Es handelt sich hierbei - mit Ausnahme des dritten Kapitels - um eine Übersetzung des Buchs 'Transforming Self & World - Themes from the Sutra of Golden Light' von Sangharakshita. Das dritte Kapitel 'Die spirituelle Bedeutung des Eingeständnisses' ist die Übersetzung des entsprechenden Vortrags von Sangharakshita.

Diese Version ist noch nicht Korrektur gelesen worden.

Dayanidhi

## 1. Vortrag

### Einleitung - Der Wachstumsprozess eines Mahāyāna-Sūtras

Die meisten von uns haben eine gedankliche Vorstellung, die man als Modell des spirituellen Lebens bezeichnen könnte - ein Bild von dem, was es für uns bedeutet. Sehr wahrscheinlich denken wir dabei gerne in solchen Begriffen wie Entwicklung, Wachstum und Öffnung. Vielleicht sehen wir vor unserem geistigen Auge auch die sich entfaltenden Blütenblätter einer Blume, und vielleicht ist dies für viele von uns die hilfreichste Weise, über das spirituelle Leben nachzudenken. Aber es ist nicht der einzige Weg. Wir können zum Beispiel das spirituelle Leben auch als Transformation sehen.

Das Wort Transformation lässt auf eine radikale oder fundamentale Veränderung schließen. Wortwörtlich bedeutet es eine Umgestaltung der Form. Aber als ein Modell für das spirituelle Leben stellt dieses Wort etwas Tiefgründigeres und Durchgreifenderes dar. Es bedeutet eine Umwandlung des Bewusstseins, eine vollkommene Veränderung in unserem Sein, und einen Umsturz, der uns von den Tiefen bis zu den Höhen unserer Individualität betrifft. Es beschreibt den Übergang aus dem Weltlichen hin zum Transzendenten. Und es bedeutet ebenso Tod und Wiedergeburt.

Wenn wir ehrlich zu uns selbst sind, wenn wir uns selbst erlauben tiefer nachzudenken und zu fühlen, werden wir sicherlich eines erwarten: zu sterben und wiedergeboren zu werden - nicht notwendigerweise im gleichen Körper. Wonach wir suchen, ist die Vernichtung der Wurzeln unseres Seins und eine wahrhaft radikale Wiedergeburt. Wir haben uns selbst satt, so wie wir sind - haben die Nase voll von dem Selbst, das wir so lange - vielleicht Jahre über Jahre - am Hals hatten. Wir würden es gerne gegen ein unverdorbenes, vollkommen neues Selbst eintauschen, uns wie ein Schmetterling aus der Verpuppung aller unserer alten Beschaffenheiten in ein vollkommen neues Leben mit größerer Freiheit und Freude und größerer Achtsamkeit und Spontaneität emporheben.

Und wir sind nicht bloß unser altes *Selbst* leid. Wir sind auch die alte *Welt* leid. Wir möchten die Welt verwandeln, damit sie unser spirituelles Wachstum und unsere Transformation bei jedem Schritt unterstützt. Wir haben genug von politischen, sozialen und ökonomischen Einrichtungen, die es den Menschen nicht erlauben, ein anständiges Leben zu leben - geschweige denn ein Leben, das über dieses bescheidene Ideal hinausgeht. Wir sind dieser ganzen Kultur von Konsum und Besitz überdrüssig. Wir sind manchmal auch der Künste unserer Zivilisation müde, wenn in ihnen ein kranker Geist und krankhafte Vorstellungen zum Ausdruck kommen. Wir möchten alles in reiner neuer Form.

Die Transformation des Selbst und der Welt ist das, um das es im buddhistischen Leben geht. Es ist ebenso das, um das es im *Sūtra vom goldenen Licht* geht, denn das goldene Licht transformiert das Selbst und die Welt. Aber woher kommt dieses Licht? Es reicht nicht zu sagen, es sei ein spirituelles Licht, denn es ist mehr als das. Es ist, so kann man sagen, ein *transzendentes* Licht. Es ist transzendent im traditionellen Sinne von *lokuttara*: von dem, was jenseits der irdischen Welt liegt, jenseits alles Bedingten. Es strahlt nicht von irgend einem Punkt aus, nicht von einem bestimmten Ort oder aus einer bestimmten Richtung - obwohl es das zu tun scheint oder häufig angenommen wird, dass es das tue. Wir mögen es das Licht der Wahrheit nennen, das Licht der Realität oder das Licht des Buddha - aber auch das geht nicht

weit genug. Es ist das Licht, welches die Wahrheit, die Realität und der Buddha *ist*. Und wenn wir diesen Text untersuchen, werden wir selbst für dieses goldene Licht empfänglich sein, denn es durchflutet die Gesamtheit dieses beliebtesten aller Mahāyāna-Sūtras.

Als ein Mahāyāna-Sūtra ist es beispielhaft für viele der Charakteristiken des Mahāyāna-Buddhismus - wobei es aber auch einige bestimmte Eigenheiten für sich hat. Das Mahāyāna, eine der historischen Hauptformen des indischen Buddhismus, ist keine bestimmte Sekte oder Schule des Buddhismus, sondern eher eine bestimmte Einstellung zum Buddhismus. Als Bewegung entstand sie als Reaktion auf die engen, buchstabengetreuen Interpretationen der Lehren des Buddha und versuchte, die Verbindung mit dem ursprünglichen Geist jener Lehren wiederherzustellen. Diese Bewegung hatte auf die



buddhistische Geschichte durchgreifenden Einfluss, indem sie alle Aspekte von Religion, Kunst und auch des gesellschaftlichen Lebens berührte. Indem es den unmittelbaren historischen Zusammenhang transzendierte und auch das, was zu seiner Entstehung geführt hatte, hinter sich ließ, entwickelte das Mahāyāna für sich selbst einen eigenen positiven spirituellen Charakter. Lama Anagarika Govinda fasst diesen bestimmten Charakter mit nur zwei Worten zusammen: universelle Perspektive.

Es ist seine universelle Perspektive, die dem Mahāyāna seinen Namen verleiht. Wortwörtlich bedeutet Mahāyāna 'großer Weg', und es wird so genannt, da es für eine große Anzahl von Menschen - tatsächlich für alle fühlenden Wesen - der Weg zur Erleuchtung ist. Darum denkt der Mahāyāna-Buddhist oder die Mahāyāna-Buddhistin auch nicht nur an seine oder ihre persönliche spirituelle Entwicklung. Es geht nicht darum, nur für sich selbst Erleuchtung zu erlangen und alle anderen sich selbst zu überlassen. Die Vision des Mahāyāna ist, dass sich alle Männer und Frauen spirituell entwickeln können, und ihnen dabei zu helfen, ist ein wesentlicher Bestandteil des spirituellen Lebens. Aus diesem Grund betont das Mahāyāna das Ideal des Bodhisattva. Wie das Wort impliziert (wortwörtlich heißt es: jemand, der zur Erleuchtung entschlossen ist), ist der Bodhisattva jemand, der sich selbst der höchsten spirituellen Verwirklichung widmet. Aber seine Hingabe geschieht nicht bloß zu seinem eigenen Wohl sondern zum Wohle aller lebenden Wesen. Diese Hingabe und diesen Entschluss bringt er durch vier große Gelübde zum Ausdruck:

Wieviele unzählige Wesen es auch geben mag - ich gelobe sie zu retten.

Wie unerschöpflich die Leidenschaften auch sein mögen - ich gelobe sie zu löschen.

Wie unermesslich die Dharmas auch sein mögen - ich gelobe sie zu meistern.

Wie einzigartig die Wahrheit des Buddhas auch ist - ich gelobe sie zu erlangen.

Es mag traditionell so sein, dass vom Bodhisattva als einer Person gesprochen wird. Aber wenn wir versuchen, für diese Gelübde ein Gefühl zu entwickeln, werden wir erkennen, dass wir uns einen Bodhisattva nicht in gleicher Weise vorstellen können, wie wir es bei einem normalen Mann oder einer normalen Frau tun. Wir können uns einen Bodhisattva nicht bloß als ein außergewöhnliches einzelnes Individuum vorstellen. Der Bodhisattva ist eigentlich gar keine Person. Zumindest auf den fortgeschritteneren Stufen seiner spirituellen Karriere transzendiert er vollkommen seine individuelle Persönlichkeit, um dann zu dem zu werden, was wir einen 'supra-personalen' Strom spiritueller Energie nennen können. Aber

wie hochfliegend das spirituelle Ziel eines Bodhisattva auch sein mag, so ermutigt der Mahāyāna-Buddhismus absolut jeden Menschen dazu, es zu seinem eigenen Ziel zu machen. Das heißt, er ermutigt jeden einzelnen Menschen dazu, am großen Wirken der universellen Transformation teilzuhaben. Das Bodhisattva-Ideal ist darum in seinem Ziel universell, was nichts weniger als die höchste Buddhaschaft bedeutet. Es ist in universell in seinem Ausmaß und schließt alle fühlenden Wesen mit ein. Und es ist universell im Rahmen seiner Bezugnahme, welche unendlich im Raum und nicht an Zeit gebunden ist. Es ist eine höchst heroische Bestrebung.

Aber natürlich möchte nicht jeder ein Held sein. Auch unter den Anhängern des Mahāyāna möchte nicht jeder ein Bodhisattva sein. So seltsam es auch klingen mag, aber manche Menschen haben viel Widerwillen die höchste Buddhaschaft erlangen! Es ist daher Teil der Aufgabe eines Bodhisattva, ihnen eine helfende Hand anzubieten - vielleicht auch ein oder zwei Krücken. Um dies tun zu können, hat der Bodhisattva eine Sammlung von Werkzeugen, die auch 'hilfreiche und geschickte Mittel' (*engl. skilful means*) genannt werden: eine Reihe hilfreicher Methoden, die den Menschen entsprechend ihrer gegenwärtigen Entwicklungsstufe, ihrem Temperament und ihren Lebensumständen spirituell helfen. Ist der Bodhisattva geschickt genug, werden die Empfänger dieser Hilfe nicht einmal bemerken, dass ihnen geholfen wird. Mit anderen Worten kommt der Bodhisattva ihnen auf halbem Wege entgegen. Er versucht, sie in ihrer Welt zu erreichen und ihre Sprache zu lernen. Kurz gesagt, macht er es ihnen leichter - leichter, im Hinblick auf die objektiven Anforderungen des spirituellen Lebens.

Wie bemüht und hilfreich ein Bodhisattva auch sein mag, er kann in uns selbst nicht wie durch Magie eine spirituelle Transformation erzeugen - das müssen wir selbst tun. Was der Bodhisattva auch immer an Anleitung, Ermutigung und Inspiration anbietet, so verlangt es doch unsere eigene aktive Mitwirkung - auch wenn das, was wir tun, nur aufgrund seines Einflusses geschieht.

Der Bodhisattva muss nicht notwendigerweise viel tun - manchmal hilft er einfach dadurch, dass er zugegen ist. Auch tritt er nicht unbedingt in besonderer Form in Erscheinung, mit juwelengeschmückter Kopfbedeckung und auf einem glänzenden Lotosthron. Manchmal scheint er das alles hinter sich zu lassen und bloß als ein positives, freundliches, sympathisches, warmherziges und ermutigendes menschliches Wesen erscheinen. Im spirituellen Leben brauchen wir vielerlei Ermutigung: Ermutigung, uns nicht vor ethischem Verhalten zu scheuen, was auch immer es sein mag; Ermutigung, bei unserem Geld, unserer Zeit und unserer Energie großzügig zu sein; Ermutigung, unsere Gefühle von Vertrauen und Hingabe zum Ausdruck kommen zu lassen.

In der Weise, wie der Bodhisattva lernt, den Menschen auf halbem Wege entgegenzukommen, tritt die eher bekanntere und auch ethischere Seite des Mahāyāna-Buddhismus in Erscheinung. In den mahāyānistisch-buddhistischen Ländern Asiens werden die Menschen dazu ermutigt, bei der Erbauung von Tempeln und Klöstern zusammenzuarbeiten, den wandernden Bettelmönchen Essen anzubieten und einfache Verehrungspraktiken auszuführen - Handlungen, die der Form nach einfach sind, aber bedeutungsvoll im Inhalt - wie das Blumenspenden für den Buddha, das Rezitieren von Mantras und Pilgerreisen zu heiligen Stätten.

Solch ein populärer Buddhismus darf nicht als eine Degeneration der Lehre verachtet werden. Wir können uns ihn als eine Art Brücke vorstellen: eine Brücke zwischen der

gewöhnlichen irdischen Existenz und dem rein spirituellen oder sogar transzendenten Leben. Als der Buddhismus im Westen Verbreitung fand, hat diese 'Brücke' neue Formen angenommen. Buddhistische Zentren veranstalten Events auf der Grundlage der westlichen kulturellen Tradition und betreiben zum Beispiel vegetarische Restaurants, was den Menschen insgesamt einen Zugang zur buddhistischen Lebensweise bietet.

Wo der populäre mahāyānistische Buddhismus sich als Degeneration der Lehre zeigt, ist dies nur deshalb der Fall, da er zum Selbstzweck geworden ist. Da dort keine Bodhisattvas anwesend waren, die die Menschen daran erinnerten, wofür es überhaupt geht, geriet das höchste Ziel der höchsten Buddhaschaft in Vergessenheit. Haben sie niemanden in ihrer Nähe, der sie daran erinnert, warum sie etwas tun und was sie tun, neigen die Menschen dazu, auf der Brücke Häuser zu bauen, anstatt sie dazu zu benutzen, ans andere Ufer zu gelangen.

Dies ist die Botschaft einer kurzen japanischen Geschichte über einen jungen Mönch. Wenn er in die Zukunft sah, dachte dieser Mönch: 'Eines Tages werde ich für einen Tempel verantwortlich sein, und die Menschen werden zwecks Unterweisung zu mir kommen. Darum ist es sehr wichtig, mit ihnen auf gutem Fuß zu stehen. Was könnte ich also tun, um sie zu erfreuen und ihnen die Befangenheit zu nehmen?' Er kam zu der Entscheidung, dass es das Beste sei, Flöte spielen zu lernen. Wenn die Menschen zum Tempel kämen, und er schöne Musik machte, würde es einen guten Eindruck erzeugen und zu freundlichen Beziehungen führen. Also begann er damit, das Flötenspiel zu üben - und um die Geschichte abzukürzen - am Ende war er so von der Musik gefesselt, dass er sein Mönchsein darüber vollkommen vergaß. Das übereilte Annehmen 'hilfreicher Mittel' erwies sich für ihn als Verderben: er kam vom Weg ab.

Um einmal in unserem westlichen Kontext das Beispiel eines vegetarischen Restaurants zu nehmen, so können die Menschen mit der Zeit vergessen, dass sie dieses Restaurant zuallererst deshalb eröffnet hatten, um neuen Besuchern ein Sprungbrett in ein buddhistisches Leben zu bieten. Vielleicht möchten sie nur noch in einen Gourmet-Führer aufgenommen werden. Der einzig wirkliche Schutz gegen solch eine Degeneration ist, sicherzustellen, dass solche Aktivitäten von Menschen betrieben werden, die sich freiwillig zutiefst dem spirituellen Leben selbstverpflichtet haben.

Unter Umgehung solcher Fallgruben hat sich der Mahāyāna-Buddhismus sehr weit von Indien aus nach Tibet, China, Japan und jetzt bis in den Westen ausgebreitet. Und während dies geschah, hat er Elemente aus jeder einheimischen Kultur übernommen. Auch dies lässt sich als ein Aspekt des Lernens eines Bodhisattva ansehen, indem er die Sprache der Menschen erlernt, denen er zu helfen versucht. Diese Integration ethnischer Kultur geschah in Asien in solchem Ausmaß, dass einige moderne Gelehrte dem Irrtum unterlagen, dass das Mahāyāna in erster Linie eine volkstümliche Bewegung sei. Tatsächlich aber ist das Mahāyāna - unbesehen seiner volkstümlichen Verbreitung - auch sehr tiefgründig, und das nicht bloß in intellektueller sondern auch in spiritueller Hinsicht.

Als Beweis dazu brauchen wir uns nur die Lehren anzusehen, die die Vollkommene Weisheit als zentrales Thema haben, oder, wie sie manchmal genannt wird - 'die Weisheit, die darüber hinaus gegangen ist', die über das Irdische hinaus bis zur höchsten Realität reicht. Und diese höchste Realität, bis zu der die Vollkommene Weisheit reicht, ist im Mahāyāna als *sūnyatā* bekannt, was wortwörtlich 'Leere' oder 'Leersein' bedeutet. Wir sollten jedoch nicht dem Irrtum anheim fallen, es uns als Nichts oder schwarzes Loch vorzustellen. *Sūnyatā* ist keine Leere im Sinne eines Vakuums; *Sūnyatā* ist Leere im Sinne eines

Jenseits-aller-Konzepte- und Jenseits-aller-Vorstellungen-Seins, jenseits der Reichweite des rationalen Geistes. Vom Standpunkt der höchsten Realität aus kann man sagen, dass die Vollkommene Weisheit das spirituelle Vermögen ist, das *sūnyatā* intuitiv erfasst, und dass *sūnyatā* das ist, was durch Vollkommene Weisheit intuitiv erfasst wird - das eine ist das Subjekt und das andere das Objekt. Vom Standpunkt von *sūnyatā* jedoch - falls man bei *sūnyatā* wirklich von einem Standpunkt sprechen kann - gibt es keine solche Unterscheidung. In der absoluten oder höchsten Realität gibt es nur ein ungeteiltes (*engl. unbroken*) Gewahrsein, das durch keine Polarität von Subjekt und Objekt geteilt ist.

Es ist die Vollkommene Weisheit, die einen Bodhisattva zu einem Bodhisattva macht. Durch die Realisierung von *sūnyatā* transzendiert er vollkommen die Unterscheidung zwischen Selbst und Anderem. Nur dann kann er - paradoxerweise - Anderen helfen. Das Bodhisattva-Ideal ist keine Art Humanitarismus, auch kein religiöser Humanitarismus. Es ist nichts Geringeres als die Weisheit von Leerheit, die in die Welt durchbricht und inmitten der Angelegenheiten des alltäglichen Lebens zur Wirkung kommt.

Diese Betonung der Weisheit bedeutet nicht, dass das Mahāyāna Glauben und Devotion verneint. Im Gegenteil - im Mahāyāna-Buddhismus ist die Devotion besonders stark und wendet sich nicht nur an den historischen Buddha Śākyamuni, sondern ebenso an den idealen Buddha, den universellen Buddha, den Buddha, der im Zentrum des spirituellen Universums des Mahāyāna steht und in einer Vielzahl verschiedener Formen und Aspekte in Erscheinung tritt. Zum Beispiel Amitābha, der Buddha des unendlichen Lichtes, und Vairocana, der Buddha von sonnen gleicher Pracht. Die Anhänger des Mahāyāna verehren aber ebenso die archetypischen Bodhisattvas: Avalokiteśvara, der voller Mitgefühl hinabblickt; Mañjuśrī, der Sanftsprechende und Herr der Weisheit; Samantabhadra, der universell Gütige; Kṣitigarbha, der Mutterschoß der Erde, der in die Tiefen der leidvollen Zustände hinabsteigt, und viele mehr. Die Verehrung des Mahāyāna richtet sich an all diese großen Wesen.

Das *Sūtra vom goldenen Licht* veranschaulicht viele dieser Charakteristiken des Mahāyāna: seine Universalität, seine Betonung des Bodhisattva-Ideals, seinen Geist intensiver Devotion und seine Verehrung einer Vielzahl von Buddhas und Bodhisattvas. Ebenso ist es in mancher Hinsicht ein typisches Sūtra (oder zumindest ein typisches Mahāyāna-Sūtra) - also eine besondere Art buddhistischen Schrifttums. Aber bevor wir näher betrachten, von welcher Art Schrifttum ein Sūtra ist, müssen wir eine eher grundsätzliche Frage stellen. Was ist eine Schrift? Wortwörtlich bedeutet das Wort 'etwas, das niedergeschrieben wurde'. Aber obschon man heutzutage in eine Buchhandlung gehen kann und sich ein ganzes Regal voller buddhistischer Sūtras einpacken kann, ist es wichtig sich daran zu erinnern, dass diese Texte zu Anfang überhaupt keine niedergeschriebenen Dokumente waren.

Der historische Buddha Śākyamuni schrieb selbst nie ein einziges Wort. Es ist noch nicht einmal sicher, ob er überhaupt lesen und schreiben konnte. Zu seiner Zeit war das Schreiben keine sehr angesehene Beschäftigung. Nur Händler benutzten es für ihre Rechnungen; aber die Idee, es als etwas Heiliges anzusehen, spirituelle Schriften niederzuschreiben, war einfach undenkbar. Der Buddha lehrte darum nicht mittels des Schreibens spiritueller Bestseller, sondern indem er zu den Menschen sprach und seine Lehren durch Gespräche, Diskussionen und Erörterungen vermittelte. Seine Anhänger legten viel Wert darauf, sich an das erinnern zu können, was er sagte. Manchmal waren seine Worte

jedoch tatsächlich so denkwürdig, dass niemand sie jemals vergessen konnte. Wenn sie auch von manchen Anhängern vergessen wurden, so gab es andere, die sich erinnern konnten und diese Lehren an ihre eigenen Anhänger weitergaben. Auf diese Weise wurden die Lehren des Buddha in Indien über viele Generationen und Jahrhunderte mündlich weitergegeben.

Nicht bloß, dass die frühen Anhänger sich an Hunderte und Tausende von Lehren erinnern konnten, sondern sie schafften es auch, sie in mündlicher Form zu ordnen und sogar die Inhalte zu verzeichnen, ohne dabei Papier und Stift - oder vielmehr Feder und Palmblätter zu benutzen: sicherlich eine enorme Leistung. Die Schlüsselfigur bei diesem außergewöhnlichen Vorgang war Ānanda, der Cousin und ständige Begleiter des Buddha während der letzten zwanzig Lebensjahre des Buddha. Wohin der Buddha auch ging, ging auch Ānanda. Wenn der Buddha um Almosen bettelte, so ging Ānanda stets ein paar Schritte hinter ihm. Nahm der Buddha eine Einladung an, war selbstverständlich Ānanda mit eingeschlossen. Und hielt der Buddha einen Vortrag, war Ānanda stets unter den Zuhörern. Zwanzig Jahre lang sah man den Buddha nur sehr selten ohne Ānanda, der es verstand, alles was sein Meister sagte, in seinem erstaunlichen Gedächtnis zu behalten.

Ich muss eingestehen, dass ich an dem übermenschlichen Gedächtnis von Ānanda Zweifel hatte, bis ich dann tatsächlich jemandem begegnete, der über ähnliche Erinnerungsfähigkeiten verfügte; ein Mann, der sich an alles erinnern konnte, was er jemals von mir gehört hatte und in der Lage war, es mir Wort für Wort wiederzugeben - und außerdem, wo, wann, und warum ich es gesagt hatte. Das reichte aus, mich davon zu überzeugen, dass zwar ein einzelner Mensch wie Ānanda ungewöhnlich war, aber eben auch kein Hirngespinnst.

Es war kurz nach dem Tod des Buddha - seinem *parinirvāṇa*- als Ānandas Talent entscheidende Bedeutung bekam. Es war zu der Zeit, als sich die Anhänger des Buddha in einer großen Höhle in der Nähe von Rājagṛha im heutigen Bihar versammelten, was heute als das Erste Konzil bezeichnet wird. Aber diese Bezeichnung trifft auch nicht annäherungsweise die wahre Natur dieses Ereignisses. Das Sanskritwort, das diese Versammlung beschreibt, ist *saṅgīti*, was wortwörtlich 'gemeinsamer Gesang' bedeutet. Die Mönche - und es wird angenommen, dass es etwa 500 gewesen sein mögen - sangen zusammen gemeinsam alles, dessen sie sich aus den Lehren des Buddha erinnern konnten. Dieser *saṅgīti* wurde jedoch maßgeblich durch den Beitrag Ānandas geprägt, den man als das gemeinsame Gedächtnis der spirituellen Gemeinschaft bezeichnen könnte.



Die Worte 'So habe ich gehört', mit denen beinahe alle buddhistischen Schriften beginnen, stellen somit Ānandas persönliches Vermächtnis dar, dass alles das, was folgt, eine verlässliche Wiedergabe dessen ist, was der Erleuchtete tatsächlich gesagt hatte. Sie bedeuten, dass Ānanda tatsächlich zugegen war, oder falls er nicht zugegen war, es ihm der Buddha im Nachhinein nochmals wiederholt hatte. Somit kann es als glaubwürdige Garantie der Authentizität des Textes angesehen werden. 'So habe ich zu einer Zeit gehört' wird wie eine generelle Imprimatur für den Inhalt jeder Schrift benutzt.

Ein Sūtra ist selbstverständlich nicht die einzige Art buddhistischer Schriften, obgleich es vielleicht die wichtigste und typischste Art ist. Im Laufe der Periode der mündlichen Überlieferung stellten die Mönche eine Liste von neun Arten auf - die bei der Sarvāstivādin-Schule auf zwölf anwuchs - , in die der Dharma als mündliche Tradition eingeordnet war. Diese Arten wurden später die Unterteilungen der kanonischen Schriften, aber zu Beginn waren sie lediglich verschiedene Methoden, die der Buddha für seine Ansprachen benutzt hatte.

Manchmal zum Beispiel - und dies mag überraschend sein - entschloss er sich, in Versform zu sprechen. Dies war nicht so schwierig wie es klingen mag, denn die alten indischen Sprachen eigneten sich viel eher zum Versmaß als die heutige englische Sprache. Tatsächlich antwortete der Buddha für gewöhnlich auf eine Frage in improvisierter Versform bzw. *gāthā*. Gelegentlich wurde auch die Frage in Versform gestellt, und der Buddha antwortete entsprechend. Aber manchmal beantwortete er eine frei formulierte Frage in Versform, vielleicht deshalb, da die Versform es eher möglich machte, sich an das zu erinnern, was er gesagt hatte. So schuf er spontan eine kleine Strophe oder eine Reihe von Strophen. Sie sind die Ursprünge einer der bekanntesten buddhistischen Schriften, des *Dhammapada*, so wie auch vieler anderer Texte.

Der Buddha brauchte jedoch nicht immer eine Frage als Anlass, eine Lehre zu erteilen. Manchmal sprach er auch ohne jegliche Aufforderung - oder sogar, wenn kein anderer zugegen war. So ein spontaner Ausspruch durch den Buddha, üblicherweise in Versform, ist als *udāna* bekannt, was wortwörtlich 'der ausströmende Atem' bedeutet. Nach der alten indischen Tradition gibt es fünf verschiedene Arten von Atem, und die 'ausströmende Atmung' als kraftvolles Ausströmen ist nur eine davon. Dem Buddha wurde also keine Frage gestellt und niemand trug etwas an ihn heran. Er mag sogar für sich allein gewesen sein. Und plötzlich kommt dieses *udāna*. Es stellt eine unter dem unermesslichen Druck spiritueller Emotionen erzeugte Äußerung dar. Man könnte sogar sagen, dass der Buddha zu einer Äußerung explodierte. Er konnte sie nicht für sich behalten - sie suchte sich einen Weg nach außen.

Neben anderen Schriftformen gibt es da die *geya* - Lehren in Prosa, durchsetzt mit Versen. In diese Kategorie mit eingeschlossen sind jene Ereignisse, bei denen der Buddha seine Lehre zunächst in Prosa erteilte, sie dann jedoch insgesamt noch einmal - manchmal mit Variationen - in Versform wiederholte. Außerdem gibt es noch die *jātakas* oder 'Geburtsgeschichten', in denen der Buddha auf das eine oder andere Ereignis aus seinen früheren Existenzen Bezug nimmt. Dann gibt es noch die *abhūta-dharma*, die 'wundersamen Ereignisse', welche außergewöhnliche Vorkommnisse während des damaligen Lebens des Buddha beschreiben - Vorkommnisse, die wir als magisch ansehen würden.

Und das *Sūtra* ist neben diesen anderen Formen der Lehre, wie *gāthā*, *udāna*, *geya*, *jātaka* und den sonstigen, nur eine dieser Formen. *Sūtra* bedeutet wortwörtlich 'Faden'. Wenn wir vergessen haben, was wir eigentlich sagen wollten, so sagen wir: 'Ich habe den Faden verloren'. Der 'Faden' ist mit anderen Worten das, was einen Vortrag zusammenhält. Ein Sūtra ist demnach ein zusammenhängender Vortrag des Buddha - oder auch eine Lektion, wenn damit eher etwas Inspirierendes als etwas Trockenes oder Langweiliges gemeint ist.

Wenn es um den Inhalt geht, so gibt es allgemein gesehen zwei Arten: Hīnayāna-Sūtras und Mahāyāna-Sūtras. Das Hīnayāna ist die erste der drei historischen Hauptformen des Buddhismus, und wortwörtlich bedeutet es 'kleiner Weg'. Es ist keine

bestimmte Sekte oder Schule. Das Mahāyāna bezeichnete das Hīnayāna als eine zu ihm im Gegensatz stehende breite spirituelle Bewegung und schuf diesen Begriff, um damit jene zu beschreiben, die sich aus seiner Sicht vorrangig mit ihrer eigenen spirituellen Entwicklung befassten und nicht die dem Mahāyāna eigene universelle Perspektive teilten. Nur um diese Aufzählung zu vervollständigen, sei noch das Vajrayāna als dritte historische Form des Buddhismus erwähnt, der Diamantweg oder Weg des Donnerkeils. Das Vajrayāna findet seinen charakteristischen Ausdruck in dem, was wir als tantras und sādhanas kennen, und es hat lediglich zwei Haupt-Sūtras geschaffen.

Hīnayāna- und Mahāyāna-Sūtras könnten kaum unterschiedlicher sein. In den Hīnayāna-Sūtras, oder *suttas*, ist die Lehre des Buddha förmlich eingebettet - um nicht zu sagen verkörpert - in einen bzw. einem historischen und geographischen Zusammenhang: in das Nordindien des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung - in das eigene Leben und die Zeit des Buddha. Diese Sūtras sind voller Bezugnahmen auf die damalige politische Situation und die wirtschaftlichen Bedingungen. Sie beinhalten ebenso Details über soziale Bräuche, über die seinerzeitigen religiösen Glaubensvorstellungen und philosophischen Spekulationen, sowie Hinweise darauf, welche Kleidung die Menschen trugen, was sie aßen, welche Feldfrüchte sie anbauten, wie ihre Häuser beschaffen waren, mit was sie handelten, und wie sie arbeiteten. Eines dieser Sūtras zählt nicht weniger als 30 oder 40 verschiedene Spiele auf, die die Menschen zu jener Zeit spielten - und es gibt außerdem Bezugnahmen auf alle möglichen Handelsgeschäfte und Berufe. Überdies gibt es viele Hinweise auf die Natur und Landschaft. Die Hīnayāna-Sūtras haben als Hintergrund die großen undurchdringlichen Wälder und majestätischen Bergketten Indiens sowie den Rhythmus der verschiedenen Jahreszeiten - die heiße Zeit, die kalte und die Regenzeit - und alle möglichen Tiere, Vögel, Bäume, Blumen und Insekten.

In den Hīnayāna-Sūtras wird uns also ein detailliertes und lebendiges Bild Indiens vermittelt - zeitgleich mit dem Athen Solons, dem Italien Pythagoras, dem Persien Zoroasters und dem China des Konfuzius. Ebenso erhalten wir eine gute Vorstellung davon, zu welcher Art Menschen der Buddha sprach. Wie in den Schriften deutlich wird, gab es kaum eine Personengruppe, zu der der Buddha nicht sprach. Er wandte sich an wandernde Mönche, Asketen, Könige, Prinzen, Minister, Geschäftsleute und Bauern, Philosophen und Räuber und an Prostituierte und Ausgestoßene. Sein weiser und mitfühlender Einfluss verbreitete sich zu jener Zeit über die ganze Gesellschaft Nordindiens.

Im Gegensatz dazu zeigen uns die Mahāyāna-Sūtras ein sich davon sehr unterscheidendes Bild. In vielen dieser Sūtras befinden wir uns immer noch in Indien - *but only just*. Man könnte auch sagen, dass wir uns in einigen von ihnen immer noch auf der Erde befinden - *but only just*. Tatsächlich verlassen wir bei manchen von ihnen vollkommen die Erde und befinden uns in einer anderen, höheren und himmlischeren Welt - wir wissen nicht recht wo, und es kümmert uns auch nicht viel, denn es ist dort wunderschön und bezaubernd. In den meisten der Mahāyāna-Sūtras sind die wesentlichen Eigenarten der indischen Landschaft immer noch schwach im Hintergrund zu erkennen. Man sieht immer noch Häuser und Bäume, und man kann immer noch - wenn auch wie durch leuchtenden Nebel - eine einzelne Bergspitze erkennen. Aber obschon wir diese vertrauten Landschaftsbilder ausmachen können, so sind sie doch alle in ein übernatürliches Licht gebadet und durch dieses Licht transformiert und verklärt.

Nicht nur das. Wenn wir die Mahāyāna-Schriften lesen oder hören, oder besser, uns auf sie einlassen und uns beteiligen - denn das drückt das Gefühl besser aus - werden wir uns aller möglichen außergewöhnlichen Empfindungen bewusst. Himmlische Musik erklingt. Zarte Wohlgerüche erfüllen die Luft. Manchmal regnen goldene Blüten vom Himmel herab. Und manchmal dehnt sich die Szenerie über die transformierte Landschaft hinaus aus und umfasst nicht bloß diese Welt und dieses Universum, sondern Tausende von Welten und Tausende über Tausende von Universen, mit all ihren eigenen den Dharma lehrenden Buddhas und Bodhisattvas.

Und in der Mitte von allem, genau im Zentrum der Mahāyāna-Sūtras, sitzt der Buddha. Er sitzt, flankiert von einem Löwenpaar und unter Bäumen voller glitzernder und glänzender Juwelen, auf einem blütenblattreichen Lotos-Thron. Umgeben ist er nicht nur von ein paar bettlergleichen Mönchen sondern von einer großen Versammlung von Wesen, darin eingeschlossen viele Bodhisattvas. Aus der Versammlung und besonders vom Buddha geht eine große Flamme von Licht hervor. Dies ist der Buddha, der, inmitten dieser große Flamme von Licht sitzend, die Mahāyāna-Sūtras lehrt. Und während er lehrt, ereignen sich alle möglichen Wunderdinge. Die Erde bebt, Blumen regnen vom Himmel, und jene, die ihm zuhören, erleben alle möglichen Arten spiritueller und transzendenter Einsicht. Die Welt der Mahāyāna-Sūtras ist eine Welt des Lichts, eine Welt voller Farbe und eine Welt von unbeschreiblicher Schönheit und unaussprechlicher Freude.

Gleichzeitig ist sie eine sehr mysteriöse Welt. Sie hat etwas an sich, das sich nicht vom Geist erfassen lässt, etwas Ehrfurchtgebietendes und Unergründliches. Sie ist rätselhaft, und doch erzeugt ihr Erleben ein Gefühl tiefen Glücks und heiterer Gemütsruhe. In der gesamten spirituellen Literatur der Welt gibt es nichts, was mit der Atmosphäre der Mahāyāna-Sūtras vergleichbar wäre - sie lesen sich beinahe wie transzendente Science Fiction. Möglicherweise lässt sich eine annähernde westliche Parallele in den gnostischen heiligen Büchern finden, wie z.B. in der *Pistis Sophia*; beide sind sie durchflutet von Licht und durchtränkt von einem Gefühl des Mysteriums.

In seinem Essay 'Buddhismus und Gnostizismus' hat Dr. Conze angedeutet, dass diese Parallele nicht zufällig und der Gnostizismus historisch gesehen mit dem Mahāyāna-Buddhismus verbunden sein mag. Seine Argumente sind sehr überzeugend. Aber besonders dort, wo er eine Verbindung zwischen Gnosis und prajñā, zwischen der Weisheit des Gnostizismus und jener des Buddhismus sieht, sind Zweifel angebracht. In der Tat sind bestimmte Unterschiede zwischen Gnosis und prajñā sehr aufschlussreich. Obgleich es schwierig zu verallgemeinern ist - denn der Gnostizismus ist solch ein weites Feld - lässt sich mit Sicherheit sagen, dass die Gnostiker sich die Weisheit beinahe stets als eine Aneignung von Wissen über bestimmte okkulte Mysterien und mythologische Einzelheiten vorstellten. Sie scheinen die Vorstellung gehabt zu haben, dass es bestimmte große Mysterien im Kosmos gäbe - viele Sphären der Existenz, so viele Äonen, usw. - und dass, wenn man all jene Mysterien verstünde, wenn man alle richtigen Schlüsselwörter wüsste - die Gnosis besäße. Im Gegensatz dazu ist im Buddhismus die Weisheit im wesentlichen eine metaphysische Einsicht in etwas, das die Mythen und okkulten Mysterien, mit denen sich die Gnostiker befassten, weit übersteigt.

Zum Beispiel nahmen die Gnostiker an, der Mensch sei ein Gefangener - eine durchaus angemessene Metapher für die menschliche Natur. Dann aber glaubten sie, dass die verschiedensten Sphären - die Sonne, der Mond und die Planeten - Gefängnisse innerhalb von

Gefängnissen darstellten, wobei jede Sphäre von einer bestimmten Gottheit geleitet sei, deren Name oder Schlüsselwort man zu lernen habe, um sich befreien zu können. Gnostisches 'Wissen' war demgemäß eher das Wissen bestimmter okkulten Fakten als das Wissen um die höchste Realität - *sūnyatā* - im metaphysischen Sinne.

Das lässt den Schluss zu, dass aus gnostischer Sicht das Erlangen von Weisheit nicht eine Angelegenheit persönlicher spiritueller Entwicklung ist, wie der Buddha sie ansehen würde. Im Gnostizismus besteht Weisheit oder Wissen lediglich darin, sich jemandem auf rechte Weise zu nähern, sein Anhänger zu werden und ihn dazu zu bringen, von ihm bestimmte Fakten übertragen zu bekommen. Es bedeutet die Übernahme bestimmter mythologischer Strukturen als wortwörtliche - oder vielleicht auch wissenschaftliche - Tatsache. Auf den Buddhismus übertragen, würde dies bedeuten, dass mit *prajñā* das Verstehen aller verschiedenen Ebenen der Existenz und das Wissen um die jene Ebenen bewohnenden Gottheiten gemeint ist. Aber kein Buddhist würde dies jemals so sehen. Solch eine Art Wissen mag Bestandteil der buddhistischen Tradition sein, aber solange man die wahre Natur jener Sphären nicht erkannt und sie nicht aus dem höchst möglichen Blickwinkel betrachtet hat, kann man nicht wirklich Weisheit entwickeln.

Von daher scheint es einen sehr großen Unterschied zwischen dem zu geben, was der Gnostizismus unter Weisheit versteht und dem, was der Buddhismus darunter versteht; ein Unterschied, der im Gebrauch des Wortes 'Weisheit' für zwei verschiedene Konzepte begründet liegt. Obschon sich Mahāyāna-Buddhismus und Gnostizismus in verschiedener Hinsicht unterscheiden, habe ich doch schon seit geraumer Zeit das Gefühl, dass es zwischen ihnen eine Verbindung gibt - wenn auch nicht notwendigerweise eine historische. Es gibt sicherlich eine leichte Ähnlichkeit im Geist. Überdies ist es möglich, diesen Geist abgeschwächt auch in der späteren westlichen Literatur aufzuspüren: in König Artus' Tafelrunde (das frühere heidnische Material, nicht die spätere christliche Einverleibung) und besonders in der Legende vom Heiligen Gral - aber dies ist reine Mutmaßung.

Die Mahāyāna-Sūtras werden entweder in 'früh' oder 'spät' eingeteilt, je nachdem ob sie vor der Zeit Nāgārjunas niedergeschrieben und verbreitet wurden oder danach. Nāgārjuna ist die Verbreitung einer großen Zahl charakteristischer Mahāyāna-Lehren zuzuschreiben, besonders jener über die Vervollkommnung der Weisheit, und es ist angemessen zu sagen, dass er eine der größten Persönlichkeiten des Mahāyāna-Buddhismus war. Seine große Zeit hatte er vermutlich im 2. Jahrhundert uZR (es ist schwierig, bei Daten aus dieser Zeit sicher sein zu können), und er schrieb eine Anzahl bedeutender Werke, welche auch heute noch häufig intensiv studiert werden. Dazu gehören die berühmten Verse über den Mittleren Weg - das *Mādhyamaka-kārikā*. Und da Nāgārjuna aus verschiedensten Mahāyāna-Sūtras zitierte, können wir sicher sein, dass diese Sūtras zu seiner Zeit als literarische Dokumente in Umlauf waren.



Diese frühe Gruppe von Sūtras umfasst das *Saddharma-Puṇḍarīka* oder *Sūtra vom Weißen Lotos*, das *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* oder die *Vervollkommnung der Weisheit in 8000 Zeilen*, das *Vimalakīrti-nirdeśa* oder die *Darlegungen von Vimalakīrti*, die beiden

*Sukhāvātī-vyūha Sūtras* oder die Sūtras über das Glückliche Land und das *Daśabhūmika* oder die 'Zehn Stufen des Fortschreitens eines Bodhisattva'.

Die spätere Gruppe der Sūtras umfasst ebenso bekannte Werke: das große Sūtra über die Vollkommene Weisheit, das *Diamant-Sūtra*, das *Lankāvātāra-Sūtra* sowie das *Nirvāṇa-Sūtra* und viele andere - einschließlich des *Sūtras vom goldenen Licht*.

Das *Sūtra vom goldenen Licht* tauchte in Indien in der Zeit des 5. bis 8. Jahrhunderts uZR auf und war in einer Sprache geschrieben, die von westlichen Gelehrten mit 'buddhistischem hybridem Sanskrit' bezeichnet wird. Es erschien nicht als Ganzes in vollendeter und vollständiger Form und auch nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt während dieser 300 Jahre. Es entwickelte sich während dieser langen Zeit als schriftliches Dokument eher allmählich - ein für die Gestaltung eines Sūtras - besonders eines Mahāyāna-Sūtras - nicht unüblicher Vorgang.

Wie lange das Sūtra als mündliche Überlieferung vor seiner Niederschrift bereits bestanden haben mag, lässt sich nicht klären, aber zumindest sein Geist lässt sich bis in die Zeiten des historischen Buddha zurückverfolgen. Er selbst schrieb überhaupt nichts nieder, und die große Sammlung seiner mündlichen Lehren, die er nach seinem Tod hinterließ, wurde von den Mönchen über einen Zeitraum von etwa 400 Jahren geordnet, editiert und auch sorgfältig ausgearbeitet, bevor ein einziges Wort niedergeschrieben wurde. Und auch dann wurden nicht alle Lehren auf einmal niedergeschrieben. Der ganze Prozess des Niederschreibens der mündlichen Überlieferungen zog sich über 1000 Jahre hin - vom 1. Jahrhundert v.u.ZR bis ins 10. Jahrhundert u.ZR. Allgemein gesagt, waren es die eher exoterischen Lehren, die sich in schriftlicher Form finden lassen, wohingegen die eher esoterischen Lehren weit länger in den Köpfen der Hüter der mündlichen Überlieferungen verborgen blieben und erst viel später in schriftlicher Form auftauchten.

Darum können die buddhistischen Schriften nicht wahrheitsgenau als Schrifttum beschrieben oder beurteilt werden. Sie sind eher aufeinanderfolgende Schichten aus der mündlichen Tradition. Aber worin liegt der Beweis, dass sie wirklich *Buddhavacana* sind - die authentischen Worte des Buddha? Wie können wir sicher sein, dass sie nicht einfach erfunden wurden? Im Falle der Theravāda- oder Hīnayāna-Schriften - die nebenbei bemerkt in etwa zur gleichen Zeit niedergeschrieben wurden wie die Mahāyāna-Schriften - lassen sich Wiederholungen und Formulierungsgruppen finden, die auf mnemonische (*AdÜ: Mneme, die [gr.] = Gedächtnis, Erinnerung*) Elemente schließen lassen. Es ist nicht überraschend, dass sich die Mahāyāna-Sūtras nicht durch solche Charakteristiken auszeichnen. Das Theravāda war stets um buchstabengetreue und wörtliche Genauigkeit bemüht; deshalb die vielen Wiederholungen im Pāli-Kanon. Aus dem gleichen Grunde kann bei den Mahāyāna-Schriften mit Recht erwartet werden, dass sich solche Wiederholungen dort nicht finden lassen, denn die Mahāyāna-Tradition war viel mehr darauf bedacht, den *Geist* der Lehren des Buddha zu vermitteln.

Obgleich das *Sūtra vom goldenen Licht* eine Sammlung von Teilen aus der mündlichen Tradition ist, waren diese Teile nicht notwendigerweise eine wortgetreue Aufzeichnung einer mündlichen Lehre, die bereits zuvor in dieser Form bestanden hatte. Es war eher so, dass zu einer bestimmten Idee eine Reihe alternativer Versionen im Umlauf waren und dass sie beim Niederschreiben eine 'literarische' Form bekamen. Dies entspricht auch eher der Natur des Mahāyāna. Es gibt nur wenig Hinweise darauf, dass dies so der Fall war, aber es ist auch nicht wirklich von Belang. Der wichtige Punkt ist der, ob man die

gleiche Art spiritueller Kontinuität zwischen der Lehre des Buddha und den Mahāyāna-Sūtras, wie sie uns heute vorliegen, akzeptiert. *Irgend jemand* muss sie geschaffen haben. Wenn man behauptet, dass das *Sūtra vom goldenen Licht*, das *Sūtra vom weißen Lotos*, die *Vervollkommnung der Weisheit-Sūtras* und all die anderen keine Verbindung mit dem Buddha haben, dann hat man anzuerkennen, dass es eine ganze Schar von bemerkenswerten Persönlichkeiten gegeben haben muss, die für das Schaffen jener Sūtras verantwortlich waren - Persönlichkeiten, die keine Spur oder Aufzeichnung von sich selbst hinterlassen haben. Wenn die Gedankenwelt oder zumindest die wesentliche spirituelle Inspiration eines so außergewöhnlichen Werkes wie das *Avatamsaka-Sūtra* nicht auf den Buddha zurückgeht, wer hat es dann geschaffen?

Wie wir bereits gesehen haben, ist es der 'ewige Buddha' selbst, eine glorreiche mythische Figur, der in diesen Sūtras lehrt. Aber nach der Mahāyāna-Überlieferung ist es der historische Buddha selbst - oder scheint es der historische Buddha selbst zu sein -, der diese Sūtras schuf. Tatsächlich beginnen einige Mahāyāna-Sūtras damit, dass der Buddha auf dem Geierberg sitzt, eine wirklich existierende Örtlichkeit in Nordindien in der Nähe von Rājagṛha, wo der historische Buddha häufig lehrte. Wir finden somit etwas vor, das wie eine Widersprüchlichkeit aussieht. Diese Frage - ob der Buddha, der die Sūtras lehrte, nun historisch oder mythologisch war - hätte die alten Buddhisten, ob nun Theravāda oder Mahāyāna, nicht in Unruhe versetzt, denn sie unterschieden nicht zwischen historisch und mythologisch, so wie wir dies tun. Es ist unsere Entscheidung, zu glauben, dass die Mahāyāna-Sūtras nicht wortwörtlich vom historischen Buddha gelehrt wurden: das heißt so, als ob wir in Indien im 5. Jahrhundert v.u.ZR. gelebt hätten und den Buddha jene Sūtras genau mit jenen Worten predigen gehört hätten. Es steht uns frei, zu glauben, dass diese Sūtras von Yogis, Mystikern oder Meditierenden nach dem parinirvāṇa des Buddha niedergeschrieben wurden, die den archetypischen Buddha (*sambhogakāya*) auf diese Weise in ihren Meditationen predigen hörten. Dies ist aber nicht die Tradition des Mahāyāna.

Die Schriften, die uns erhalten blieben und die sich in ihrem Charakter so sehr unterscheiden, verkörpern verschiedene mündliche Überlieferungslinien. Man kann sagen, dass zum Beispiel der Pāli-Kanon bestimmte Elemente der gesamten mündlichen Überlieferung enthält, für deren Erhaltung sich die Theravādins entschieden. Es gab andere Elemente, bei denen sie sich entschlossen, sie zu ignorieren, und hier kamen die Mahāsāṃghikas ins Spiel, denn sie scheinen Überlieferungen bewahrt zu haben, die sich auf den Buddha zurückführen lassen, aber von den Theravādins ignoriert oder nicht gekannt wurden. Das heißt nicht, dass verschiedene Schulen verschiedene Versionen der gleichen Überlieferung bewahrten; es ist eher so, dass jede Schule nur bestimmte Lehren bewahrte, die sie als bedeutend ansah.

Es gibt eine alte Darstellung, die sagt, dass der Kanon der Mahāsāṃghikas sowohl von Mönchen als auch von Laien bewahrt wurde, hingegen jener der Theravādins von der mönchischen Gemeinschaft. Dies erklärt vielleicht die gewisse monastische Tendenz im gesamten Pāli-Kanon, eine Tendenz, die sich vermutlich im Hinblick auf die gesamte Tradition nicht rechtfertigen lässt. Die Tatsache, dass die Mahāsāṃghikas eher die nichtmonastischen Elemente bewahrten, war teilweise der Grund für die universellere Lehre des Mahāyāna.

Die Aufzeichnungsgeschichte der Mahāyāna-Sūtras in China unterscheidet sich sehr von der in der indischen Tradition. Seit der Zeit des Konfuzius hatten die Chinesen eine

Schriftkultur, und sie waren sehr kritische Schriftstudierende. Sie waren sich des Vorhandenseins verschiedener Lesarten bewusst und machten bereits sehr früh Studien über die Authentizität der alten Texte. Zum Beispiel gab es 500 Jahre nach den Lebzeiten des Buddha einen bestimmten chinesischen Kaiser, der den Beginn der Geschichte mit seiner Regierungszeit beginnen lassen wollte und ein Verbrennen der Bücher befahl. Eine unermessliche Zahl von Literatur wurde verbrannt, aber einige Jahre später, nach seinem Tod, begannen die Gelehrten damit, die alten Bücher aus den geheimen Verstecken hervorzuholen. Zu jener Zeit wurden eine Menge Fälschungen produziert, aber die chinesischen Gelehrten waren in der Lage, diese Situation zu bewältigen, denn sie wussten zum Beispiel sehr genau, dass der Gebrauch bestimmter Worte zu bestimmten Zeiten noch nicht üblich war. Wenn sie einen Text vorfanden, der einem Autor oder Lehrer aus der Zeit des 3. Jahrhunderts v.u.ZR zugeschrieben wurde, der jedoch ein Wort enthielt, das erst im 1. Jahrhundert v.u.ZR in Umlauf kam, konnten sie daran erkennen, dass er nicht der echte Text sein konnte. Sie verstanden sich auf die kritische Prüfung der Texte, was bedeutete, dass die in China geschaffenen Sūtras, denen eine indische Herkunft zugeschrieben wurde, vorsätzliche Schriftfälschungen waren.

Die Inder kannten jedoch so etwas wie das kritische Textstudium nicht. Wir können es deshalb als gegeben annehmen, dass die Sūtras, die in Indien geschaffen wurden und nicht wirklich aus den Zeiten des Buddha stammten, von Leuten geschrieben wurden, die in irgendeiner Weise mit einer existierenden Tradition in Verbindung standen, und die daran glaubten, dass das, was sie niederschrieben, die Lehre des Buddha war. Sie besaßen nicht die literarische Kultiviertheit der Chinesen.

Im Laufe der Jahrhunderte wurde allmählich ein Sūtra nach dem anderen aufgezeichnet. Viele von ihnen, besonders die längeren Mahāyāna-Sūtras, wurden nicht auf einmal aufgezeichnet, sondern in Raten. Dies ist der Grund, warum man gerechterweise vom Wachstum eines Mahāyāna-Sūtras sprechen kann. Bei diesen Raten sollte man jedoch nicht der Vorstellung unterliegen, dass es sich um logische Folgeabschnitte des Sūtras handelte oder um irgendeine rein künstlerische Struktur oder Einheit - denn ein Sūtra darf nicht in erster Linie als literarisches Werk angesehen werden.

In den meisten Mahāyāna-Sūtras sollten wir uns eher den Kern ansehen, das Zentrum der spirituellen Energie, wobei - wenn genügend Kraft darin liegt - diese Fragmente aus der riesigen mündlichen Überlieferungskette genug Anziehungskraft bieten. Im Falle des *Sūtras vom goldenen Licht* ist das Zentrum der spirituellen Energie das berühmte Kapitel 3 über das Eingeständnis. Wie Nobel es in der Einführung seiner Ausgabe des Sūtras im Detail aufzeigt, wurde das gesamte Werk um diesen Kern herum gruppiert; oder vielleicht wäre es angebrachter zu sagen, dass dieser Kern anderes Material aus der mündlichen Überlieferung anzog.

Dieses zentrale Kapitel des *Sūtras vom goldenen Licht* hat etwas sehr Seltsames oder Fremdartiges an sich. Wie wir bereits gesehen haben, ist ein Sūtra ein zusammenhängender Diskurs durch den Buddha - es gibt viele Ausnahmen von dieser Regel, aber im wesentlichen ist es so. Aber genau dieser höchst wichtige Abschnitt des Sūtras wird nicht vom Buddha ausgesprochen. Es spricht noch nicht einmal ein Bodhisattva: Er wird durch eine Trommel gesprochen - eine goldene Trommel. Und er wird in jemandes Traum gesprochen. Und wenn man damit fortfährt, das Sūtra zu lesen oder zu hören, wird man etwas noch Mystischeres entdecken. Nicht unmittelbar, sondern erst allmählich, nach einer gewissen Zeit, erkennt man,

dass es hier nicht darum geht, sich zurückzulehnen und einem bestimmten und speziellen Diskurs zuzuhören, der vom Buddha oder sonst wem gehalten wird. Der Buddha und die anderen Anwesenden in dem Sūtra sprechen *über* das Sūtra. Es geschehen alle möglichen wundervollen Dinge. Aber wenn man damit beginnt, sich selbst zu fragen, wo oder was das Sūtra ist, so stellt man fest, dass man es nicht lokalisieren oder identifizieren kann. Man hört es, hört, wie sich die Menschen darin darauf beziehen, wie sie es preisen . . . aber wo ist das Sūtra? Was ist das Sūtra? Es scheint überhaupt kein Sūtra zu geben.

Allmählich dämmert es einem, dass das Sūtra nur das sein kann, was in ihm geschieht. Und überdies dämmert es einem, dass man selbst in dieses Geschehen einbezogen ist. Das *Sūtra vom goldenen Licht* bezieht sich auf sich selbst nicht als eine bestimmte Art von Text oder Schrift, sondern als eine 'tiefgründige Buddha-Region'. Das will sagen: Das Sūtra ist nicht Gegenstand unserer eigenen Welt, sondern eine ganze Welt in sich, und eine spirituelle Welt für sich. Kurz gesagt, ist es ein *Vaipulya*-Sūtra.

Es existieren mehrere hundert Mahāyāna-Sūtras, einige im ursprünglichen Sanskrit, andere sowohl in Sanskrit als auch in chinesischen oder tibetischen Übersetzungen, und manche nur als Übersetzungen. Und eine Reihe dieser wichtigsten Texte werden *Vaipulya-Sūtras* genannt. *Vaipulya* bedeutet 'weitreichend, unermesslich, ausgedehnt'. Die *Vaipulya-Sūtras* weisen sicherlich eine beträchtliche Länge auf, und in den englischen Übersetzungen haben sie ein beträchtliches Volumen. Aber das ist mit diesem Wort nicht gemeint. Sie werden *vaipulya* genannt, da sie in ihrem geistigen Horizont weitreichend, unermesslich und ausgedehnt sind. Ihr Rahmen ist in der Tat nicht bloß ein Abschnitt der Lehre oder nur ein Aspekt davon, sondern der gesamte Dharma - obschon jedes dieser *Vaipulya-Sūtras* den gesamten, alles umfassenden Dharma aus seinem eigenen bestimmten Blickwinkel sieht, und dies vielleicht unter Berücksichtigung bestimmter spiritueller Bedürfnisse der jeweiligen spirituellen Anwärter.

Jedes dieser *Vaipulya-Sūtras* ist darum in sich selbst abgeschlossen. Es lässt sich - soweit es die spirituellen Bedürfnisse des Studierenden betrifft - ohne Bezugnahme auf andere Dharma-Formulierungen studieren, überdenken und auch praktizieren. Möchte man das Sūtra von einem linguistischen oder wissenschaftlichen Blickwinkel her studieren, so ist dies eine andere Sache. Aber aus einem spirituellen Blickwinkel gesehen, kann man sich getrost auf dieses eine *Vaipulya-Sūtra* beschränken.

Das *Sūtra vom goldenen Licht* bezeichnet sich selbst nicht als *Vaipulya-Sūtra* - der Ausdruck 'Vaipulya-Sūtra' ist sozusagen nicht Bestandteil seines offiziellen Titels - aber es gibt keinen Zweifel, dass es eines ist. Zunächst einmal ist es ziemlich umfangreich und auch sehr inhaltsreich. Wie die anderen *Vaipulya-Sūtras*, ist das *Sūtra vom goldenen Licht* eine Welt für sich. Und wie wir zuvor gesehen haben, ist das Sūtra sich sozusagen dessen bewusst. Im einleitenden Kapitel sagt der Buddha: 'Ich werde dieses Sūtra, diese unergründliche Buddha-Region, das wunderbare Mysterium aller Buddhas, für Millionen von Äonen bekannt machen'. In gleicher Weise wird dieses Sūtra im Kapitel 13 als 'die unergründliche Sphäre der Aktivitäten des Buddha' bezeichnet.

Beginnen wir nun mit der Erforschung dieser unergründlichen Buddha-Region, indem wir seine Konturen und 19 Kapitel skizzieren:

Kapitel 1: Ein einleitendes Kapitel. Der Buddha befindet sich auf dem Geierberg (auf dem sich eine große Zahl von Mahāyāna-Sūtras abspielen) unweit der Stadt Rājagṛha.

Ebenfalls anwesend ist Ānanda, der nicht bloß zuhört und sich alles ins Gedächtnis prägt, sondern Fragen stellt, auf die der Buddha antwortet und dabei das *Sūtra vom goldenen Licht* preist.

Kapitel 2: In Rājagṛha gibt es einen Bodhisattva namens Ruciraketu (was 'der wunderschöne Komet' bedeutet), und der voller Sorge ist. Er ist ein Bodhisattva, hat aber gleichwohl ein Problem - kein psychologisches sondern ein spirituelles, metaphysisches Problem. Er zerbricht sich den Kopf darüber, warum der Buddha nur so ein kurzes Leben hat - bloß 80 Jahre. Als Erwiderung auf seine Frage erscheinen ihm vier Buddhas, und daraufhin beginnt er zu verstehen, dass das Leben des Buddha tatsächlich unermesslich ist.

Kapitel 3: Der Traum des Bodhisattva. Ruciraketu hat einen Traum, in dem ein Brahmane eine goldene Trommel schlägt, und diese Trommel lässt eine Reihe wunderschöner Verse von Eingeständnissen erschallen. Diese Verse sind es, die den Nukleus des gesamten Sūtras bilden.

Kapitel 4: Lotosse im Überfluss. Der Buddha berichtet von einem König, der einmal die Buddhas der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft pries. Obgleich es nicht ausdrücklich gesagt wird, war dieser König augenscheinlich der Bodhisattva Ruciraketu in einer früheren Existenz.

Kapitel 5: 'Über die Leerheit'. Dieses Kapitel befasst sich mit dem Thema śūnyatā.

Kapitel 6: Das längste Kapitel des gesamten Sūtras. Es stellt allein ein Fünftel des gesamten Umfangs dar. In ihm geloben die vier großen Könige, die Beschützer der vier Himmelsrichtungen der Welt, das Sūtra zu bewahren. So wie dies auch die Mönche proklamieren und auch die Könige, die es fördern wollen.

Kapitel 7, 8 und 10: In diesen Kapiteln erscheinen drei Göttinnen: Sarasvatī, die Göttin des Lernens, Śrī, die Göttin des Reichtums, und Dṛḍhā, die Erdgöttin. Jede dieser Göttinnen gelobt ebenfalls das Sūtra zu schützen.

Kapitel 9: Hier geht es um die Bewahrung der Namen von Buddhas und Bodhisattvas, und in ihm werden verschiedene Buddhas und Bodhisattvas aufgezählt und verehrt, darunter mehrere, die in anderen Mahāyāna-Sūtras eine herausragende Rolle spielen.

Kapitel 11: Saṃjñāya, der Heerführer von Gottheiten, die als yakṣas bekannt sind, tritt vor und verspricht das Sūtra zu schützen.

Kapitel 12: 'Eine die Göttlichen Könige betreffende Belehrung'. Dieses Kapitel handelt von der ethischen und auch spirituellen Grundlage des Königtums.

Kapitel 13: Der Buddha beschreibt eines seiner vorangegangenen Leben, in dem er als König namens Susaṃbhava einen Mönch namens Ratnoccaya dazu aufforderte, das *Sūtra vom goldenen Licht* zu erläutern, und in dem er außerdem dem Sūtra in großzügigem Rahmen Opfer bringt.

Kapitel 14: 'Die Zuflucht der Yakṣas.' Der Buddha wendet sich an Śrī, die Göttin des Reichtums, und legt dar, dass jene, die die Buddhas der Vergangenheit, der Gegenwart und

der Zukunft verehren möchten, dem *Sūtra vom goldenen Licht* lauschen sollten. Weiterhin zählt er eine lange Liste von Gottheiten auf, die das *Sūtra* schützen wollen.

Kapitel 15: Ein Kapitel der Prophezeiung und Weissagung. Zehntausend Götter steigen vom Himmel zum Buddha herab, um den Dharma anzuhören. Der Buddha sagt voraus, dass sie in unendlich entfernter Zukunft durch ihr Vertrauen in das *Sūtra vom goldenen Licht* die Buddhaschaft erlangen werden.

Kapitel 16: 'Das Heilen der Krankheit'. Dieses Kapitel beschreibt, wie Jalavāhana, der Sohn des Händlers, von seinem Vater die Heilkunst erlernte, und wie er durch ganz Indien reiste, um die Menschen von ihren Krankheiten zu kurieren. Dieses Kapitel bietet eine Menge Informationen darüber, welche Vorstellungen die alten Inder über die Ursachen und Behandlungsmethoden von Krankheiten hatten, und es bezieht sich im besonderen auf den heilenden Einfluss von Essen und Trinken und den der Jahreszeiten.

Kapitel 17: Eine Jātaka-Geschichte. Jalavāhana rettet zehntausend Fische vor dem Tod durch Trockenheit. Diese Fische werden schließlich als Götter wiedergeboren. Und aus Dankbarkeit gegenüber Jalavāhana überschütten sie ihn eines Nachts, als er schläft, mit 40000 Perlen-Halsketten. Dieses Kapitel beinhaltet ebenso eine Darlegung des Gesetzes des bedingten Entstehens.

Kapitel 18: Eine weitere Jātaka-Geschichte. In dieser Geschichte opfert der Buddha in einer vorherigen Existenz sein Leben, um eine verhungerte Tigerin und ihre fünf Jungen zu retten. Dies ist eine der bekanntesten aller Jātaka-Geschichten, und sie wird hier ausführlich geschildert.

Kapitel 19: Das letzte Kapitel: 'Das Preisen aller Tathāgatas'. In diesem Kapitel singen unzählige Bodhisattvas Loblieder auf einen bestimmten Buddha, dessen Name so lang ist, dass er sich beinahe über eine ganze Zeile des Textes erstreckt. Auch der Bodhisattva Ruciraketu preist diesen Buddha, sowie eine Göttin, die ebenfalls einen sehr langen Namen trägt. Dann, unter allgemeinem Frohlocken, endet das *Sūtra*.

Dies ist in kurzen Umrissen das *Sūtra vom goldenen Licht*. Natürlich ist solch ein schneller Überblick über 'die unergründliche Buddha-Region' (*engl. profound Buddha region*) ziemlich unpassend. Möglicherweise kann keine Zusammenfassung dem inbrünstigen Geist der Hingabe des *Sūtras* gerecht werden. Jede Seite begeistert durch die Ehrerbietung gegenüber dem Buddha und dem *Sūtra vom goldenen Licht*. Und keine Zusammenfassung kann die Momente der großen literarischen Schönheit des *Sūtras* einfangen, zu denen die schönsten Lobeshymnen auf den Buddha gehören, die sich in der gesamten buddhistischen Literatur finden lassen. Aber eine Zusammenfassung wird vielleicht einer Sache gerecht: der höchst vielfältigen, um nicht zu sagen mannigfaltigen Natur des *Sūtras*. Wenn man den Text zum ersten Mal liest, kann es einem nicht verübelt werden, dass man ihn als eine Art Lumpensack (*engl. rag-bag*) empfindet - einen transzendenten Lumpensack, voller Teile und Stücke wundervollen, juwelenbesetzten Brokats - aber doch eben ein Lumpensack.

Aber trotz dieses Eindrucks ist das *Sūtra* etwas Zusammenhängendes. Es besitzt durchaus eine spirituelle Einheit. Allgemein gesagt, lassen sich die 19 Kapitel in drei Gruppen einteilen. Die erste 'Gruppe' besteht aus einem einzigen Kapitel, dem Kapitel des Bekenntnisses, dem eigentlichen Kern des *Sūtras*. Eine zweite Gruppe bildet sich aus all jenen Kapiteln, in denen Götter und Göttinnen auftreten und den Schutz des *Sūtras* geloben.

Die dritte Gruppe beinhaltet alle verbleibenden Kapitel, von denen die meisten als Versuch angesehen werden können, alle wesentlichen Mahāyāna-Lehren und die verschiedensten Arten buddhistischer Schriften in das Sūtra einzubeziehen. Zum Beispiel handelt das 2. Kapitel von der Lebensspanne des Tathāgata, eines der beiden Hauptthemen des *Sūtras vom weißen Lotos*, und Kapitel 5 befasst sich mit śūnyatā, was in vielen Sūtras der Vervollkommnung der Weisheit behandelt wird.

In diesem Buch werden wir uns vor allem mit dem Material befassen, das in der ersten und zweiten Gruppe enthalten ist, denn diese Kapitel beinhalten die spezielle, dem Sūtra eigene Lehre: Die Transformation von Selbst und Welt. Die erste Gruppe, das Kapitel des Bekenntnisses, umfasst die Transformation des einzelnen individuellen Lebens durch Eingeständnis und Läuterung. Aber eine Transformation des Selbst führt unweigerlich zu einer Transformation der Welt, und dies wird in den Kapiteln dargestellt, in denen die Götter und Göttinnen den Schutz des Sūtras geloben. Wer diese Götter und Göttinnen sind, und warum ihre Gelöbnisse eine Transformation der Welt darstellen, sind Fragen, auf deren Beantwortung wir bis zu den Kapiteln 5 bis 7 warten müssen.

Bis dahin bleibt zunächst die Frage bestehen, worin der wesentliche Reiz des gesamten Sūtras besteht. Worin besteht die Verbindung zwischen der Transformation von Selbst und Welt? Die Antwort ist sehr einfach: Die vergleichsweise vielseitige Sammlung von Material wird durch die spirituellen Bedürfnisse zusammengefügt, die das sich transformieren wollende einzelne Individuum hat. Dies ist der Faktor, der dem Sūtra seine spirituelle Einheit verleiht.

Dieser grundsätzliche Reiz spiegelt sich auch in der Situation wider, in der wir uns selbst als westliche Buddhisten befinden. Mittlerweile steht uns eine Vielzahl buddhistischer Schriften zur Verfügung, aber nicht alle sind in gleicher Weise für den ernsthaft Praktizierenden im Westen gleich anziehend. Manche sind viel interessanter als andere, denn sie scheinen viel eher unseren wirklichen spirituellen Bedürfnissen entgegenzukommen. Von *diesen* Schriften, die wir studieren und über die wir sprechen, fühlen wir uns angezogen, und in ihnen finden wir unsere spirituelle Nahrung und Inspiration. Mit anderen Worten, sie werden Teil unseres Lebens ( *engl.: we draw them into our orbit*). Aufgrund der Tatsache, dass sie Teil unseres Lebens werden, haben sie etwas gemeinsam: uns. Jedes von ihnen entspricht in gewisser Weise unseren spirituellen Bedürfnissen. Lasst uns nun das *Sūtra vom goldenen Licht* zu einem Teil unseres Lebens werden lassen - oder vielleicht sollten wir es uns eher selbst erlauben, Teil des Sūtras zu werden, und es uns erlauben, in den Mittelpunkt des Lichtes einzutauchen, das Selbst und Welt transformiert.

## 2. Vortrag

### Des Bodhisattvas Traum

Heutzutage haben die meisten von uns die Vorstellung, dass wir so viele Dinge zu tun hätten, dass wir es uns nicht leisten könnten, unsere kostbare Zeit mit Nachdenken über das Leben zu verbringen. Aber wenn es uns gelingt Zeit dafür zu finden, über einige Dinge ernsthafter nachzudenken als gewöhnlich, müssen wir uns bestimmte Dinge über uns selbst eingestehen - Dinge, die wir durchaus nicht als angenehm oder lobenswert empfinden. Und eines dieser Dinge, das uns bei unserem Nachdenken ein Eingeständnis abverlangt, ist, dass wir als menschliche Wesen eine Menge als selbstverständlich betrachten. Es gibt bestimmte Dinge, von denen wir wissen, dass wir sie besitzen, die wir aus unserer Erfahrung kennen, über deren Wert und Bedeutung wir uns aber vollkommen im Unklaren sind - so im Unklaren, als ob wir sie überhaupt nicht besitzen würden.

Angenommen Ihnen wurde, als Sie noch ein Kind waren, ein Kieselstein zum Spielen gegeben. Und Sie behielten diesen Stein und spielten jeden Tag und jede Stunde mit ihm, so dass er Ihnen so vertraut wurde wie Ihre eigene Hand. Er wurde für Sie allmählich so selbstverständlich, dass Sie sich nicht mehr besonders um ihn sorgten oder ihm einen besonderen Wert zumaßen. Sie mögen nie erkannt haben, dass der Kieselstein überhaupt kein Kieselstein war sondern ein unschätzbar kostbarer Stein.

Eines der Dinge, bei dem wir dazu neigen, es wie einen Kieselstein statt wie einen kostbaren Stein zu behandeln, ist das Leben selbst. Es mangelt uns daran, die Bedeutung der bloßen Tatsache zu verstehen, dass wir leben. Aber es *ist* von Bedeutung. Wir könnten genauso gut tot sein oder niemals existiert haben. Aber wir existieren tatsächlich. Es gab, so könnte man sagen, eine einzigartige und unwiederholbare Kombination von Umständen - und nun sind wir hier. Vielleicht war es eine Chance von Eins zu einer Billion, aber es ist passiert. So erstaunlich es sein mag - wir leben. Hier sitzen wir nun. Wie wundervoll!

Das ist sicherlich das, an das der alte Zen-Mönch dachte, als er ausrief: 'Wie wundervoll! Ich schöpfe Wasser und ich trage Brennholz.' Er hatte erkannt, dass es ihm, da er sein gewöhnliches alltägliches Leben als selbstverständlich angesehen hatte, völlig daran mangelte, seinen Wert und seine Bedeutung zu sehen. Selbstverständlich sind Wasserschöpfen und Brennholztragen einfache und grundlegende menschliche Handlungen. Man kann sich kaum einen Zenmeister vorstellen, der ausruft: 'Wie wundervoll! Wie herrlich! Ich kriege am Morgen den Zug zum Büro, und abends sehe ich fern.'

Eine andere Sache, die wir als selbstverständlich ansehen, ist unser 'gewöhnliches' menschliches Bewusstsein - der normale Wachzustand. Wir sehen es als selbstverständlich an, dass wir sehen und hören können. Wir sehen es als normal an, dass wir denken können - zumindest jene von uns, die wirklich denken. Wir sehen es als selbstverständlich an, dass wir achtsam sein können. Nur zu oft erkennen wir nicht die unerklärliche Einzigartigkeit von allem.

In gleicher Weise sehen wir es als normal an zu schlafen - dieser wundervolle und belebende Schlaf - zumindest, bis wir vielleicht leider gezwungen sind, auf Schlaftabletten zurückzugreifen. Auch sehen die meisten von uns die Träume als selbstverständlich an. Wie uns schon unsere Großmutter sagte, hat man schlechte Träume, wenn man abends zu viel

Käse ist, oder - eine andere verbreitete Ansicht - dass die Träume eine ungeordnete Erinnerung an die Ereignisse des vorangegangenen Tages seien.

Wenn man aber darüber nachdenkt, so ist der Traumzustand eine ziemlich seltsame Angelegenheit. Im Traumzustand arbeiten die Sinnesorgane nicht, aber trotzdem sehen, hören, riechen und schmecken wir. Im Traumzustand haben wir unseren physischen Körper vergessen, aber wir scheinen trotzdem eine Art Körper zu besitzen. Wir können uns frei bewegen und überall hingehen - in der Tat haben wir mehr Freiheiten als in unserem Wachzustand. Wir können überall hin, egal wie - und manchmal können wir sogar fliegen.

In den Träumen haben wir ein anderes Zeit- und Raumgefühl - und manchmal befinden wir uns sogar in einer anderen Welt. Normalerweise ist die Traumwelt eine erkennbare Erweiterung unseres gewöhnlichen Wachbewusstseins, aber nicht immer. Manchmal ist es eine vollkommen andere Welt, die wir bisher in dieser Form noch nicht erlebt hatten. Es ist beinahe so, als ob wir anhand des Traumzustands in einen ganz anderen Bewusstseinszustand und ganz anderen Seinszustand gelangt wären - sogar auch in einen höheren Bewusstseins- oder Seinszustand. Anzunehmen, dass höhere Stufen des Bewusstseins nur aus dem Wachzustand erreichbar seien, ist reine Vermutung. Es ist bloß eine weitere Sache, die wir als selbstverständlich ansehen. Tatsächlich können wir diese höheren Bewusstseinszustände durchaus durch oder mittels unseres Traumzustands erreichen.

Im Buddhismus, besonders im Mahāyāna und im Vajrayāna, wird der Wert des Traumzustands auf zweierlei Weise gesehen. Als erstes zeigt er uns, dass es möglich ist, einen anderen Bewusstseinszustand zu erleben als den des Wachzustands. Dies ist ziemlich offensichtlich, aber deshalb nicht weniger von Bedeutung. Zweitens zeigen uns bestimmte Träume, dass wir Bewusstseinszustände erfahren können, die sich nicht bloß vom Wachzustand unterscheiden, sondern auch höher als dieser sind. Aus diesem Grund spielen Träume eine wichtige und manchmal entscheidende Rolle bei der Transformation des einzelnen Individuums.

So ist es auch ein Traum, der direkt zum Herz des *Sūtras vom goldenen Licht* führt, zum Kapitel des Eingeständnisses. Zu Beginn dieses Kapitels, dem dritten des Sūtras, treffen wir auf den schlafenden Bodhisattva Ruciraketu. Und da er schläft, hat er einen wundervollen Traum, das, was die amerikanischen Indianer den 'großen Traum' nennen, einen Traum von archetypischer Bedeutung. Und mehr noch, dieser Traum ist eine spirituelle und sogar transzendente Erfahrung.

Um diesen Traum verstehen zu können, sollten wir zunächst etwas über den Träumenden wissen. Dazu müssen wir zum vorherigen Kapitel des Sūtras zurückgehen, dem Kapitel, an dessen Anfang wir zum ersten Mal auf Ruciraketu treffen - sein Name bedeutet 'wunderschöner Komet'. Die Szene spielt zu Zeiten des Buddha in der Stadt Rājagṛha - zu Lebzeiten des Buddha die Hauptstadt des Königreiches Māgadha. Hier lebt Ruciraketu und praktiziert den Buddhismus, und er ist ein Anhänger des Mahāyāna. In der Tat ist er ein sehr fortgeschrittener Anhänger, denn er ist ein Bodhisattva; was bedeutet, dass er sein Erlangen der höchsten Erleuchtung dem Wohle aller lebenden Wesen geweiht hat. Nicht nur, dass er ein Bodhisattva ist; wie aus dem Text zu ersehen ist, ist er ein sehr weit entwickelter Bodhisattva. Das Sūtra berichtet zum Beispiel, dass er in vergangenen Zeiten einem früheren Buddha große Dienste geleistet und sich große Verdienste erworben hatte (will sagen - unzählige geschickte Handlungen vollbracht hatte), und dass er von Hunderttausend

Millionen von Buddhas (die kosmische Größenordnung von Ereignissen in Mahāyāna-Sūtras) aufs Höchste angesehen und verehrt wurde.

Aber obschon Ruciraketu ein Bodhisattva ist - und ein fortgeschrittener noch dazu - , obwohl er von all diesen Buddhas verehrt wird, hat er ein Problem; kein persönliches oder psychologisches Problem, sondern ein Problem im Zusammenhang mit dem Buddha. Er kann einfach nicht verstehen, warum der Buddha nur solch ein kurzes Leben hatte. Warum lebte der Buddha nur 80 Jahre?

Wir würden dies vielleicht nicht als Problem ansehen. Alles in allem sind 80 Jahre sicherlich eine sehr normale Lebensspanne, auch für einen Buddha. Wenn er sehr viel älter geworden wäre, würden wir dies wohl eher als ein kleines Problem ansehen. Aber nicht so Ruciraketu. Für ihn war die Tatsache, dass der Buddha nur 80 Jahre lebte, ein Problem, und das hatte folgenden Grund: In seinen Reden hatte der Buddha gesagt, dass es bestimmte Faktoren gäbe, die bestimmen würden, ob man ein kurzes oder ein langes Leben hätte. Im besonderen gäbe es zwei Hauptgründe für ein langes Leben: das Unterlassen des Tötens von Lebewesen und das großzügige Spenden von Essen. Wenn man in seinem nächsten Leben lange leben möchte, ist dies die Handlungsweise, der man nachgehen soll.

Wir können natürlich nicht einfach unterstellen, dass Ruciraketu diese Information aus dem Pāli-Kanon hatte, aber dort lassen sich einige Erklärungen in dieser Hinsicht finden. Zum Beispiel beschreiben im Majjhima-Nikāya einige Suttas im einzelnen die verschiedenen Arten von Karma und deren Wirkungsweise. Einer der Punkte ist, dass die Karmaergebnisse dem bestimmten Karma oder der bestimmten Handlung entsprechen, die man ausgeführt hatte. Ist man zum Beispiel gierig oder selbstüchtig und eignet sich ständig widerrechtlich das Eigentum anderer Menschen an, wird man arm sein. Wenn man fortwährend andere um ihr Leben bringt, wird einem das eigene Leben genommen oder zumindest verkürzt. Diese Beispiele sind typisch für den Pāli-Kanon, in dem diese Prinzipien eher in negativen Formulierungen dargestellt sind und nicht in den positiven, an die sich Ruciraketu erinnert. Obschon dies eher eine allgemeine Tendenz ist und nicht etwas, das sich wissenschaftlich rechtfertigen lässt, bleibt jedoch kein Zweifel, dass der karmische Effekt der Natur der karmischen Ursache entspricht.

Das Problem Ruciraketus beginnt mit dem Wissen, dass der Buddha während unzähliger Lebensspannen vom Töten von Lebewesen Abstand genommen hatte - nach dem Text während unzähliger Hunderttausender von Millionen von Äonen. In all diesen vorangegangenen Existenzen hatte der Buddha die zehn hilfreichen Handlungen beherzigt. Und nicht nur das - auch teilte er stets seine Speise und alle guten Dinge mit anderen. Von einer seiner vorangegangenen Existenzen wird berichtet, dass er sogar so weit ging, seinen eigenen Körper zu opfern - sein Blut, seine Knochen und Lebenskraft - , um anderen Wesen Nahrung zu sein, so wie er in der berühmten Jātaka-Geschichte eine Tigerin und ihre Jungen mit seinem eigenen Fleisch vor dem Verhungern bewahrte.

Ruciraketu weiß, dass der Buddha aufgrund seiner vorangegangenen Handlungen ein unermesslich langes Leben haben sollte. Zumindest sollte er über ein paar Millionen Jahre leben. Aber nein, die Lebenszeit des Buddha beträgt bloß klägliche 80 Jahre. Ruciraketu hat also ein Problem, und es setzt ihm sehr zu - wie es stets der Fall ist, wenn Menschen ein Problem haben. Wie ich bereits sagte, hätten wir möglicherweise wegen dieses bestimmten Problems keine Sorgen - wir haben nicht diese Art von Glauben - aber dafür haben wir andere

Probleme. Man könnte sogar sagen, dass es kein spirituelles Leben ohne Probleme gibt. Probleme sind ein Mittel zur Entwicklung und auch ein Mittel zur Transformation.

Probleme sind indes nicht das gleiche wie Schwierigkeiten. Schwierigkeiten mögen uns sehr groß und bedeutend erscheinen, wenn wir mit ihnen zu tun haben. Aber wir können sie durch den Gebrauch unserer Intelligenz und durch Bemühung leicht lösen. Richtige Probleme müssen auf ganz andere Weise gelöst werden. Ein Problem kann im Unterschied zu einer Schwierigkeit nicht aus sich heraus gelöst werden (*engl. cannot be solved on its own terms - even while the terms themselves cannot be changed.*). Genau genommen, lässt sich ein wirkliches Problem überhaupt nicht lösen - das ist das Schönste daran. Gleichzeitig muss es gelöst werden.

Dies ist offensichtlich auch bei Ruciraketus Problem der Fall. Er glaubt, dass aufgrund des Karmagesetzes die Ausführung bestimmter geschickter Handlungen als Ergebnis zu einem langen Leben führt. Er glaubt ebenso, dass der Buddha diese Handlungen in unermesslichem Ausmaß ausgeführt hat. Gleichzeitig weiß er, dass der Buddha nur ein sehr kurzes Leben hat. Es ist ihm deshalb unmöglich, das Problem zu lösen. Am Gesetz des Karma kann er nicht zweifeln, und er kann auch nicht daran zweifeln, dass der Buddha die entsprechenden hilfreichen Handlungen vollbracht hat, und er kann auch nicht in Abrede stellen, dass das Leben des Buddha kurz ist. Die Situation, in der er sich befindet, ist sowohl logisch absurd, als auch, von einem spirituellen und psychologischen Blickwinkel her gesehen, höchst unbefriedigend, beunruhigend und bedrückend.

Diese Art Situation findet man häufig in den Koans des Zen; die Zen-Geschichten sind voll von diesen unmöglichen Problemen. Man kommt - ohne etwas mit den Händen zu tragen - in den Raum des Meisters, und der Meister fragt: 'Was trägst du gerade?' Und man sagt: 'Nichts'. Und der Meister erwidert: 'Nun, dann leg es nieder!' Wenn man darauf keine befriedigende Antwort hat, bekommt man anscheinend 30 Schläge. Es gibt sehr berühmte Koans, wie 'Wie klingt das Klatschen *einer* Hand?' und den vielleicht zumindest im Westen berühmtesten Koan - den Koan von der Gans und der Flasche. Eine Gans, so wird berichtet, befindet sich in einer Flasche. Natürlich wird nicht gesagt, wie sie da hineingelangt ist. Die Gans ist voll ausgewachsen und der Flaschenhals ist sehr eng. Das Problem besteht darin, die Gans aus der Flasche herauszubekommen ohne den Vogel zu verletzen oder das Glas zu zerbrechen. Mit anderen Worten lässt sich das Problem nicht lösen.

In den Zen-Klöstern brüten die Schüler jahrelang über diesen Koans. Aber für uns im Westen sind solche Koans eigentlich keine Koans. Wir lesen über sie in Büchern oder hören in Vorträgen von ihnen; sie sind aber keine Probleme, die uns beschäftigen. Wegen ihnen haben wir bestimmt keine schlaflosen Nächte. Ein wirklicher Koan ist etwas, das ganz spontan in unserem eigenen Leben und in unserer eigenen Erfahrung auftaucht. Etwas, das man nicht loswird, das man am Hals hat, etwas, das untrennbar mit unserer eigenen Persönlichkeit verbunden ist, etwas, das in gewissem Sinne *wir selbst* sind - das unmögliche *wir*, das sich widersprechende *wir* und das problematische *wir*. Das ist der wirkliche Koan.

Das ist es, woraus die Koans, oder das, was später die Koans genannt wurden, in Asien hervorgegangen zu sein scheinen. Sie waren Kristallisationen von tatsächlichen Problemen, die im Leben von Zen-Meistern und ihren Schülern auftraten. Indem sie feststellten, dass bestimmte Probleme die Beachtung eines bestimmten Aspekts der Realität fokussierten oder Punkte darstellten, anhand derer es möglich war, in die Realität durchzubrechen, kamen die Meister auf den Gedanken, dass diese besonderen Koans, wie sie

sie nannten, auch für ihre Anhänger sehr hilfreich seien. Der Meister gab seinem Schüler einen Koan nicht in oberflächlicher oder mechanischer Weise, sondern brachte seine Aufmerksamkeit auf das spezielle existentielle Problem, das der Koan repräsentierte.

Normalerweise beinhalten Koans eine logische Widersprüchlichkeit. Sie stellen kein tiefes Nachdenken über eine tiefgründige Lehre wie 'alle Dinge sind leer' dar; sie beinhalten Elemente des Widerspruchs und der Zwickmühle, die man nicht auflösen kann. Man ist von zwei verschiedenen Dingen stark überzeugt, aber man erkennt, dass sie nicht zusammenpassen: wenn eines wahr ist, kann es das andere nicht sein.

Eine Ausnahme von der Regel der Widersprüchlichkeit ist der bekannte Koan 'mu', was einfach bloß 'nicht' bedeutet. Er hat etwas Allumfassendes, denn vom philosophischen Standpunkt aus verneint 'mu', dass sich etwas über die Höchste Realität aussagen lassen kann, und das hat man zu erkennen. Man sinniert nun über 'mu' in vielfältiger Weise und normalerweise werden alle Überlegungen vom Meister verworfen, da diese Überlegungen alle intellektuell sind. Aber wenn man schließlich zu sehen versucht, dass sich nichts über die Höchste Realität aussagen lässt, bricht man an diesem besonderen Punkt, für den 'mu' steht, durch; dies ist mit dem Lösen eines Koans gemeint. Die Antwort, die man dem Meister gibt - obgleich sie mit 'mu' keine logische Verbindung zu haben scheint - zeigt, dass man in diese Dimension durchgebrochen ist.

Da 'mu' in der Zen-Tradition seinen Platz hat, wird jemand, der innerhalb dieser Tradition übt, in der Lage sein diesen Koan zu nutzen - denn es gibt dort viel Vertrauen in den Meister, so dass man - auch wenn der Meister alle Lösungen und Erklärungen verwirft - bereit sein wird, das zu akzeptieren, was er sagt. So war es anscheinend nicht bei Alan Watts, als dieser eine Zeit lang mit einem Rōshi zusammen war, und der am Ende die Geduld mit seinem Lehrer verlor und ihn bezichtigte, keine Ahnung zu haben.

Heutzutage ist die Tradition der Koans leider eher zu einer förmlichen und routinemäßigen Angelegenheit geworden. Im heutigen Japan bekommt man nicht nur Wörterbücher über Koans mit mehr als 3000 Einträgen, sondern auch Bücher, die einem die Antworten anbieten - ein klarer Beweis für die Degeneration des Koan-Systems. Ursprünglich aber verkörperten die Koans Lebenserfahrungen der Art, wie ich sie erwähnt habe, und sie können immer noch nützlich sein, wenn sie in der traditionellen und nicht bloß in mechanischer Weise gebraucht werden. Es ist, als ob der Meister den Schüler nur zu einem Punkt lenken braucht, wo der Koan spontan entsteht.

Dies lässt die Frage der allgemeinen Zweckmäßigkeit von spirituellen Entwicklungen in formalen Strukturen aufkommen. Jemand hat eine bestimmte spirituelle Erfahrung, die sich augenscheinlich unter bestimmten Bedingungen ergeben hat. Auf dieser Grundlage wird ein System aufgebaut, das diese Bedingungen wieder herstellt; wobei man hofft, dass dies es anderen Menschen einfacher machen wird, die gleiche Erfahrung zu machen. Manchmal funktioniert es und manchmal tut es das nicht. Man muss aufpassen, nicht die Erfahrung auf die Bedingungen herabzusetzen, unter denen sie stattfand. Bloß vertrauensvoll die Bedingungen schaffen, wird nicht automatisch dazu führen, dass die Erfahrung geschieht.

Koans haben jedoch ihren Wert, wenn sie richtig genutzt werden. Wir können aber auch über Koans nachdenken, die aus unserer westlichen Kultur stammen. Zum Beispiel könnten wir uns mit den Worten von Keat befassen: 'Schönheit ist Wahrheit, Wahrheit ist Schönheit.' Wie kann Schönheit Wahrheit sein und Wahrheit Schönheit? Es sind mit

Sicherheit zwei verschiedene Dinge. Sicher hat Keats da Unsinn erzählt! Aber wenn man weiter darüber nachdenkt, wird man vielleicht schließlich den Koan 'lösen'. Wie soll man das Unlösbare lösen? Wie soll man die Absurdität und den Verdruss von allem lösen? Wie geht das vor sich? Lassen Sie uns zum *Sūtra vom goldenen Licht* zurückkehren, um zu sehen, was in Ruciraketus Fall geschieht.

Als Ruciraketu in seinem Haus sitzt - denn obgleich ein Bodhisattva, ist er auch ein Hausmann - und über das Problem nachdenkt, geschieht etwas. Urplötzlich beginnt das Haus zu wachsen. Es dehnt und dehnt sich zu unermesslicher Weite aus. Nicht nur das: Das gesamte Haus wird in einen Beryll (*Edelstein*) verwandelt, mit zahlreichen himmlischen Juwelen verziert und mit Wohlgerüchen gefüllt. All dies, so berichtet das Sūtra, ist eine Verwandlung, die dem Tathāgata, dem Buddha zuzuschreiben ist.



Und dann geschieht etwas noch weit Wunderbareres. In diesem Haus erscheinen in allen vier Richtungen vier aus himmlischen Juwelen geschaffene Throne. Auf diesen Thronen zeigen sich Matten aus Juwelen und feinsten Baumwolle; und auf diesen Matten erscheinen juwelenverzierte Lotusse. Auf diesen Matten erscheinen vier Buddhas: Akṣobhya im Osten, Ratnaketu im Süden, Amitāyus im Westen und Dundubhīśvara im Norden. Zur gleichen Zeit wird die Stadt Rājagṛha und auch das ganze Universum von Licht erfüllt und alle Wesen im Universum sind von göttlicher Freude ergriffen. Blinde können sehen und Taube können hören. Die Verwirrten im Geiste kommen wieder zu Sinnen, die Nackten sind bekleidet und die Hungrigen gesättigt. Krankheiten und Missbildungen verschwinden. Und auf der Welt gibt es, so berichtet das Sūtra, ein umfangreiches Erscheinen von wundergleichen Dingen.

Als Ruciraketu diese vier Buddhas sieht, traut er verständlicherweise kaum seinen Augen. Voller Freude zeigt er seine Ehrerbietung - und während er dies tut, stößt er erneut direkt auf sein Problem. Er erinnert sich an die Tugenden des historischen Buddhas Śākyamuni, und in diesem Zusammenhang denkt er wiederum an das kurze Leben des Buddha. Erneut steht er vor diesem Problem.

Den vier Buddhas, die in den vier Richtungen sitzen, wird sogleich bewusst, dass Ruciraketus Geist voller Sorge ist, und da sie Buddhas sind, erkennen sie ebenso, worüber er nachdenkt. Und alle legen sie ihm einfach nahe, dass er nicht in dieser Weise denken solle. Das Leben des Buddha sei nicht auf 80 Jahre begrenzt, sondern es sei unermesslich, so sagen sie. Tatsächlich sagen sie ihm, dass er den Buddha nicht mit seinem physischen Körper gleichsetzen solle, sondern dass der Buddha die Buddhaschaft sei und dass die Buddhaschaft die Zeit transzendiere und deshalb nicht in zeitlichen Begriffen gemessen werden könne. Das Leben des Buddha sei nicht deshalb unermesslich, da er über unglaublich lange Zeit lebe, sondern da er in den Tiefen seines Seins überhaupt nicht innerhalb von Zeit lebe.

In diesem Moment erscheinen in Ruciraketus Haus unzählige Götter und Bodhisattvas, und die vier Buddhas verkünden ihnen in ganzen Serien von Versen die Wahrheit dieser Lehre. Hierauf folgt eine Episode, bei der ein Brahmane namens Kaundinya beteiligt ist, der ebenfalls die lange Lebensspanne des Buddha bezeugt. Nachdem er nun dieses Problem gelöst hat, ist Ruciraketu äußerst glücklich. Das Sūtra berichtet, dass er von

erhabener Glückseligkeit erfüllt wurde. Zur gleichen Zeit entwickeln unzählige Wesen den Willen zur Erleuchtung. Die vier Buddhas entschwinden und das Kapitel geht dem Ende zu.

Was um alles in der Welt soll das bedeuten? Nun, in gewisser Weise spricht es für sich. Das Sūtra geht an unserem rationalen Verstand vorbei und dringt zu uns durch. Es gelingt ihm, zu uns zu sprechen und einen Eindruck zu erzeugen. Aber es mag schwierig für uns sein, auf diese Weise den Sinn aufnehmen zu können, denn unser rationaler Geist wird ebenfalls eine Erklärung verlangen. Ein paar Punkte, über die der rationale Geist nachsinnen kann:

Zunächst Ruciraketu Haus und seine Ausdehnung. Das Haus steht für alles, was zu uns gehört. Es stellt unseren persönlichen Rahmen und unseren gewöhnlichen Geisteszustand dar, und seine Ausdehnung bedeutet, dass wir ein Problem haben, das wir mit unserem gegenwärtigen Geisteszustand nicht lösen können. Das Problem ist in der Tat in einem Sinne ein Ausdruck dieses Geisteszustands. Es muss also eine Ausweitung des Bewusstseins über dieses Problem hinaus geben: nicht bloß eine horizontale Ausweitung in verschiedene Geisteszustände sondern eine vertikale Ausweitung in höhere Geisteszustände. Darum wird das Haus aus Holz und Steinen oder Ziegeln und Mörtel - oder woraus auch sonst weltliche Dinge gemacht sein mögen - in einen Beryll und andere kostbare Steine verwandelt. Vor seiner Verwandlung war es dunkel und undurchsichtig; nun ist es lichtdurchlässig oder zumindest halb lichtdurchlässig.

Mit anderen Worten gab es eine Verwandlung vom gewöhnlichen Wachbewusstsein hin zum meditativen Bewusstsein. Ruciraketu befindet sich nun wirklich im Zustand von *dhyāna*. Im Buddhismus, wie auch in allen spirituellen Traditionen, werden höhere Bewusstseinszustände mit Licht und Juwelen assoziiert und durch sie symbolisiert. Juwelen sind farbenprächtig, glitzernd, glänzend und wunderschön, und darum stellen sie sehr passend ein Bewusstsein dar, das nicht bloß höher als das gewöhnliche ist sondern auch faszinierender, attraktiver, schöner und wertvoller. Es verhält sich ähnlich wie bei den gewöhnlichen Träumen, die in Schwarzweiß ablaufen, während die 'großen Träume' lebendige Farben haben. Ebenso wird in der Visualisierungspraktik der tibetischen buddhistischen Tradition großer Wert auf die Visualisierung von Farbe gelegt. Man visualisiert nicht nur den Buddha, sondern einen leuchtenden smaragdgrünen Buddha oder einen strahlend roten Bodhisattva. Die Farben, die man in dieser Weise visualisiert, sollten kräftig und leuchtend sein, so wie jene bunten Fensterglases, durch das die Sonne scheint - nur etwas weicher und durchscheinender. Um einen eher traditionellen Vergleich zu gebrauchen, so sollten sie wie die Farben eines Regenbogens sein.

Die Tatsache, dass Ruciraketu innerhalb seines vergrößerten Hauses sitzt, bedeutet, dass er sich vollständig in einem höheren Bewusstseinszustand befindet. Sein Zustand erinnert an den Vergleich des Buddha mit dem vierten *dhyāna*: ein Mann, der an einem heißen Tag ein Bad genommen hat und nun - vollständig eingehüllt in reine weiße Tücher - dasitzt. In der tibetischen Ikonographie lässt sich ebenfalls eine Parallele dazu finden: die Halos farbigen Lichts, von denen die Buddhas und Bodhisattvas umgeben sind. Da die Malereien zweidimensional sind, scheint es so zu sein, als ob die Figuren eher von einem Lichtkreis umgeben sind als von einem Regenbogen, aber tatsächlich ist der 'Halo' ein Querschnitt einer dreidimensionalen Lichthülle (*Übersetzg.? engl. 'shell' of light*). Manchmal wird die Gottheit nicht inmitten farbiger Lichthüllen dargestellt sondern in Zelten aus verschiedenfarbiger Seide. Die allgemeine Bedeutung ist die gleiche und kommt der

Bedeutung sehr nahe, die mit dem Sitzen Ruciraketus inmitten seines ausgedehnten und juwelengeschmückten Hauses verbunden ist.

Von der Verwandlung von Ruciraketus Haus wird gesagt, dass sie auf die Kräfte des Tathāgata (also des Buddha) zurückzuführen sei, aber dies darf nicht für bare Münze genommen werden. Es ist nicht der menschliche, historische Buddha, der dieses Wunder vollbracht hat - obschon auf einer tatsächlichen Ebene sicherlich ein Wunder stattfand, wie dies in einem Mahāyāna-Sūtra häufig geschieht. Wo liegt also die Bedeutung dieses Wunders? Erinnern wir uns an den Beginn von allem: Ruciraketus schmerzliches und unlösbares Problem. Wenn wir in solch einer Situation sind und unterstellen, dass das Problem im Zusammenhang mit dem spirituellen Leben aufgetreten ist - was passiert?

Was geschieht, ist, dass ein neuer Faktor aus einer tieferen - oder höheren - Ebene unseres Seins wirksam wird, einer Ebene, der wir uns nicht bewusst waren oder die uns zumindest nicht als die unserige bewusst war. Dieser neue Faktor wird durch den Buddha verkörpert. Jeder von uns hat - wie gering es auch immer sein mag - das Potential, ein Buddha zu werden oder sich in einen Buddha zu transformieren. Indem er bis an die Grenzen seiner bewussten Mittel gestoßen war, musste Ruciraketu Mittel und Quellen auf- oder abrufen, denen er sich nicht bewusst war. Das Problem wird durch die Intervention eines höheren Faktors gelöst, eines Faktors, der aus den eigenen unerkannten Tiefen oder Höhen des Seins Ruciraketus wirkt, und der es ihm ermöglicht, zu einer höheren Bewusstseinsstufe aufzusteigen.

Man kann sagen, dass die vier Buddhas, die im Haus erscheinen, ein Mandala bilden, dessen Zentrum Ruciraketu bildet, obgleich er noch kein Buddha ist. Das Erscheinen dieses Vier-Buddha-Mandalas im *Sūtra vom goldenen Licht* ist eine vorbildhafte Darstellung dessen, was das Vajrayāna in seiner späteren Entwicklung mit dem Mandala der fünf Buddhas schuf, und es lässt auf eine leichte tantrische Entwicklung im Sūtra schließen. Im Hinblick auf die Tatsache, dass das Sūtra als schriftliches Dokument ein sehr spätes Werk ist, ist dies sehr wahrscheinlich, obschon der ursprüngliche Kern ein wenig älter ist. Einige der Namen dieser vier Buddhas, die im Sūtra erscheinen, wurden später im Vajrayāna fester Bestandteil der Tradition. Der Buddha, der im Osten erscheint, behält seinen Namen - Akṣobhya, der Unerschütterliche oder Gleichmütige, so wie dies auch beim Buddha des Westens der Fall ist, der den vertrauten Namen Amitāyus trägt (Unermessliches Leben, eine Form Amitābhas, des Unermesslichen Lichts). Aber der Name des Buddhas des Südens, der im *Sūtra vom goldenen Licht* Ratnaketu genannt wird (Kostbarer Komet oder Kostbarer Lichtstreifen), wurde später allgemein als Ratnasambhava gebräuchlich, der Juwelengeborene. Der Buddha des Nordens, im Sūtra Dundubhīśvara, der Herr der Trommel genannt, wurde später zu Amoghasiddhi, dem Fehlerlosen Vollender oder dem, der sein Ziel unbeirrt verwirklicht (*engl. the Unobstructed Success*).

Das Erscheinen des Mandalas der vier Buddhas im vergrößerten Haus bedeutet das Erscheinen eines noch höheren Bewusstseinszustands innerhalb eines bereits erhöhten Bewusstseinszustands. Im Meditationszustand erscheint der Kontemplationszustand. Im Zustand von *dhyāna* oder *samādhi* erscheint Weisheit. Im Zusammenhang mit *śamatha*, Stille, entsteht *vipaśyanā*, Einsicht. Im Zusammenhang mit dem spirituellen Erleben entsteht transzendentes Erleben, ein Erleben, das direkt mit der höchsten Realität verbunden ist. Ausgelöst durch sein Problem, hat sich bei Ruciraketu eine tiefgreifende Transformation

ergeben. Und diese Transformation ist eine sehr persönliche Angelegenheit. Das eigene Leben Ruciraketu wurde transformiert, sein eigenes Selbst, sein eigenes Bewusstsein.

Dieser Teil des Sūtras befasst sich somit vor allem mit der Transformation des Selbst. Aber zu all dem gibt es ein objektives Ebenbild. In Entsprechung zu der Transformation des Selbst gibt es eine Transformation der Welt. Aus diesem Grund sehen wir, dass die Stadt Rājagṛha von einem großen Licht erfüllt ist und dass die Blinden sehen und die Tauben hören können, usw. Diese Wunder dienen sozusagen dazu, den anderen Aspekt der Transformation erahnen zu lassen: die Transformation der Welt.

Kehren wir zu Ruciraketu zurück. Die vier Buddhas sprechen zu ihm. Sie sprechen mit ihm als verschiedene Aspekte des höheren transzendenten Gewahrseins. Er ist sich ihrer bewusst, so wie sie sich ihm bewusst sind, und etwas passiert zwischen ihnen - etwas vom Gewahrsein der Buddhas wirkt auf ihn ein. Als er Blitze ihres Gewahrseins erlebt, wird sein Problem auf dieser höheren Ebene gelöst.

All diese wundervollen Geschehnisse sind bloß ein Vorspiel zum folgenden Kapitel. Wir dürfen darum mit Recht erwarten, dass als nächstes etwas sehr Erstaunliches geschieht. Wenn wir dies tun, so mögen wir vorübergehend enttäuscht sein, denn das nächste Kapitel, Kapitel 3, beginnt mit folgenden Worten: 'Dann schlief der Bodhisattva Ruciraketu wirklich.' Ruciraketu hatte all dies Wunderbare erlebt. Sein Haus hatte sich vergrößert, er hatte die vier Buddhas gesehen, und sie hatten zu ihm gesprochen - und er hat nichts anderes zu tun als zu schlafen?

Aber wir müssen vorsichtig sein. Der Traum, den Ruciraketu in diesem Kapitel haben wird, 'der Traum des Bodhisattva', ist kein gewöhnlicher Traum und sein Schlaf ist kein gewöhnlicher Schlaf. Um verstehen zu können, warum er in diesen außergewöhnlichen Schlaf fällt, müssen wir zurückgehen und einen weiteren kurzen Blick auf das vorangegangene Kapitel werfen. Wie wundervoll auch die Erlebnisse im Kapitel 2 gewesen sein mögen, die Ruciraketu dort erlebte, so ist seine Transformation noch nicht vollkommen, und es gibt verschiedene Fingerzeige, die darauf hindeuten. Erstens nimmt Ruciraketu selbst immer noch das Zentrum des Mandalas ein, obgleich er noch kein Buddha ist. Er sieht lediglich die Buddhas. Der innerste Kern seines Wesens, das, was Ruciraketu zu Ruciraketu macht, ist noch nicht transformiert. Für ihn ist die Buddhaschaft, wie klar er sie auch sieht, wie erhaben und wahrhaftig er sie auch sieht, etwas, das immer noch außerhalb von ihm selbst ist. Es ist immer noch etwas Externes. Obgleich seine Erkenntnis (*engl. realization*) echt (*engl. genuine*) ist, ist sie immer noch nur eine mentale Erkenntnis, immer noch auf der Ebene weltlichen Bewusstseins; bis jetzt ist noch nicht jeder Aspekt seines Wesens transformiert und durchdrungen. Überdies hat er inmitten des Mandalas der vier Buddhas immer noch sein Problem. Es ist richtig, dass er nun die Lösung dazu hat, aber so lange man die Lösung für ein Problem kennt, hat man immer noch das Problem. Man muss sowohl das Problem als auch die Lösung vergessen: nur dann hat man das Problem wirklich gelöst. Und dies ist das, was nun geschieht.

'Dann schlief der Bodhisattva wirklich.' Wie ich bereits sagte, ist es kein gewöhnlicher Schlaf. Er steht für die vollständige Ausrottung, die vollständige Vernichtung und das Auslöschung des alten Selbst, des alten Bewusstseins. In einer Formulierung Shakespeares ist es der Schlaf des Todes. Aber es ist kein physischer Tod sondern der Schlaf des spirituellen Todes. Es ist nicht der Tod, der dann kommt, wenn wir die Mühsal des Irdischen abgeschüttelt haben, sondern der Tod, der dann kommt, wenn wir allen bisherigen

Bedingungen entsagt haben. Das will sagen: Wenn wir uns spiritueller entwickeln wollen und vollkommen transformiert sein möchten - nicht bloß peripher -, dann müssen wir sterben. Das *Tibetische Totenbuch* ist bekannt dafür, dass es sich mit dem Tod befasst, aber man kann sagen, dass das *Sūtra vom goldenen Licht* ebenfalls ein Buch des Todes ist. Tatsächlich ist jede buddhistische Schrift ein Buch über den Tod, denn der ganze Zweck jeder buddhistischen Schrift ist, als ein Mittel zur Transformation zu wirken. Dazu sind sie da. Wenn wir nicht bereit sind zu sterben, können wir nicht zu einem Bodhisattva werden. Genau gesagt können wir kein Buddhist werden. Das Tibetische Totenbuch befasst sich im Zusammenhang mit dem physischen Tod mit dem spirituellen Tod, aber wir müssen bereit sein, den spirituellen Tod zu jeder Zeit zu erleben. Wir müssen allzeit bereit sein, unser altes Leben und unser altes Selbst aufzugeben und die alten Probleme und die alten Lösungen zu vergessen. Andernfalls können wir nicht vollkommen transformiert sein.

Der Bodhisattva Ruciraketu schläft. Und während er schläft, hat er einen Traum. In seinem Traum sieht er in allen Richtungen unzählige Buddhas, die, umgeben von einer viele Hunderttausende zählenden Versammlung unter Juwelenbäumen auf Thronen aus Beryll sitzen. In der Mitte von allem sieht er eine goldene Trommel; eine Trommel, die wie die Sonne am mittäglichen Himmel scheint und die strahlend goldenes Licht in das ganze Universum ausstrahlt. Ein Mann - ein Brahmane - schlägt diese Trommel, und während er sie schlägt, scheint sie zu sprechen.

Ruciraketus Traum ist voll von Symbolen, die uns zumindest ein paar Hinweise darauf bieten, was es mit dem Traum überhaupt auf sich hat. Auf der buchstäblichen Bedeutungsebene des Sūtras ist der Traum lediglich ein Traum, ein vom Wachzustand sich unterscheidender Bewusstseinszustand. Aber auf der wirklichen Bedeutungsebene des Sūtras ist der Traum nicht bloß ein anderer, sondern ein höherer Zustand, was bedeutet, dass das, was im Traum passiert, sich auf einen höheren Zustand der Realität bezieht.

Solche Träume finden sich natürlich auch in der literarischen Tradition der westlichen Kultur. John Bunyans *Pilgerreise* (engl. *Pilgrim's Progress*) zum Beispiel handelt im Zusammenhang mit einem Traum; ebenso William Langlands *Piers Plowman* (AdÜ: *The Vision of William concerning Piers the Plowman*) und auch Lewis Carrolls *Alice in Wonderland*. Wie im *Sūtra vom goldenen Licht* fallen auch in diesen Beispielen die Träumer in tiefen Schlaf, obwohl sie tatsächlich nicht müde sind. Während eines angenehmen Sommernachmittags fallen sie einfach in den Schlaf und beginnen zu träumen. In diesen und in vielen anderen Werken bildet der Traum einen Zugang zu einer anderen Ebene der Wirklichkeit.

Träume im gewöhnlichen Sinne werden vom unterbewussten oder unbewussten Geist erzeugt. Das heißt, sie entstehen durch den Einfluss von etwas, das unterhalb der Bewusstseinschwelle wirkt. Und obschon Ruciraketus Traum kein gewöhnlicher Traum ist, geschieht es hier in gleicher Weise. Es bedeutet das Verarbeiten seiner spirituellen Erlebnisse auf einer tieferen als der rein mentalen Ebene. Das Sehen des Mandalas der vier Buddhas ist für Ruciraketu der Pfad der Vision, und der Traum ist der Pfad der Transformation. Sein Wesen ist dabei, vollkommen transformiert zu werden. Und das Symbol und Zentrum dieser totalen Transformation ist die goldene Trommel, die er zu Beginn seines Traums sieht.

Warum ausgerechnet eine Trommel? Es lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, denn letztendlich handelt es sich um einen Traum; aber es könnte sein, dass das Bild der Trommel durch ein interessantes Detail im Zusammenhang mit seiner Vision der vier Buddhas

ausgelöst wurde, denn der Name eines der Buddhas, des Buddhas des Nordens, ist Dundubhīśvara, der Herr (*īśvara*) der Trommel (*dundubhi*). Die Trommel ist ein sehr altes Symbol im Buddhismus. Als der Buddha sich kurz nach seiner Erleuchtung dazu entschied, nach Benares zu gehen und dort den Dharma zu lehren, tat er dies dadurch, indem er die Trommel der Todlosigkeit schlagen wollte - die Trommel des Nirvāṇa, die Trommel des Absoluten.

Wir können nicht wissen, warum die Trommel in Ruciraketus Traum erschien, aber bei einem können wir sicher sein: dass wir ihrem Erscheinen nicht bloß *eine* Bedeutung zuschreiben können. Wie alle wahren Symbole, hat sie viele Bedeutungen, und gleichzeitig steht sie für mehr als alle Deutungen. Die Trommel ist das Absolute, die Wahrheit, die höchste Realität. Ich glaube, man sollte sie sich als eine Art große hängende Kesselpauke vorstellen. Ihre Form ist kreisförmig, und in vielen spirituellen Traditionen symbolisiert der Kreis oder die Kugel Vollkommenheit (ein rundes Juwel, zum Beispiel die Perle, hat die gleiche allgemeine Bedeutung). Die Trommel besteht aus Gold, und sie strahlt goldenes Licht aus, die Farbe der Unvergänglichkeit, Unverderblichkeit, Unsterblichkeit und Ewigkeit.

Die Trommel steht auch für den Buddha: den historischen Buddha, der den Dharma verkündet, so wie die Trommel ihr goldenes Licht erstrahlen lässt; und für den ewigen Buddha des Mahāyāna, der die Sonne des spirituellen Universums ist. Die Trommel ist der Buddha, der das Zentrum des Mandalas einnimmt, der fehlende Buddha, der fünfte Buddha. Ebenso ist sie Ruciraketu, der Ruciraketu, der sich im Prozess der vollkommenen Transformation befindet. Und sie ist die Sonne mit der damit verbundenen reichen Bildersprache der indischen Tradition, die bis in vedische Zeiten zurückgeht; eine Bildersprache, die zeitweilig an die Hymnen des häretischen ägyptischen Pharaos Akhenaton erinnert. Und schließlich ist die Trommel das *Sūtra vom goldenen Licht* selbst, der besondere Kern des Sūtras mit seinen Bekenntnis-Versen. Dies alles sind Bedeutungselemente der Trommel, Bedeutungen, die sich nicht in Worte fassen lassen.

Natürlich gibt es noch andere Symbole in Ruciraketus Traum. Er sieht unzählige Buddhas, die, umgeben von einer großen Versammlung, unter Juwelenbäumen auf Thronen aus Beryll sitzen und allen den Dharma predigen. Hier gibt es eine Parallele zu der Episode aus dem vorangegangenen Kapitel, in dem Ruciraketu das Mandala der vier Buddhas gesehen hatte, die große Stadt Rājagṛha von Licht erfüllt wurde und viele Wunder geschahen: mit anderen Worten wurde die Welt transformiert. Im Traum Ruciraketus wird die Welt nicht bloß transformiert sondern vollständig transformiert. Sie wird zu einem Reinen Land, einem Land, in dem es nur noch Buddhas und ihre Anhänger gibt, in dem jedermann entweder den Dharma lehrt, ihm lauscht oder in Stille versunken über ihn nachdenkt.

Darüber hinaus hat sich die Welt in Ruciraketus Traum so vollkommen transformiert, dass es außen überhaupt keine 'Welt' mehr gibt. Das goldene Licht der Trommel erfüllt die Gänge des Raumes, ebenso wie die unzähligen Buddhas und ihre Zuhörer den ganzen Raum erfüllen. Das transformierte Selbst durchdringt die transformierte Welt, so dass es kein Selbst, keine Welt, kein Subjekt und kein Objekt mehr gibt. Beides ist vereinigt. In der Tat gibt es einige Stellen in den Bekenntnisversen, wo wir unsicher werden, ob nun die Trommel oder Ruciraketu spricht - oder beide, oder keiner.

Das dritte Symbol, das Ruciraketu in seinem Traum sieht, ist ein Mann mit dem Erscheinungsbild eines Brahmanen, der die Trommel schlägt und weiter bekennende Verse spricht. Was aber tut ein Brahmane im Traum eines Bodhisattva? Dies ist sicherlich ziemlich

seltsam. Nun, er ist kein Brahmane der Art, an die wir zunächst einmal denken, diese fanatischen hinduistischen Brahmanen, die in den buddhistischen Schriften ständig auftauchen, um sich mit dem Buddha zu streiten. In den Anfangszeiten des Buddhismus hatten die Begriffe 'Brahmane' und 'Bhikkhu' praktisch die gleiche Bedeutung. So wie sie vom Buddha benutzt wurden, verkörpern sie beide das spirituelle Ideal. Im Dhammapada zum Beispiel finden wir ein 'Brāhmaṇavagga', ein Kapitel über den Brahmanen. Und hier steht der Brahmane für einen sich dem spirituellen Leben hingebenden Menschen oder auch für den erleuchteten Menschen - so wie der Bhikkhu. Es muss eingeräumt werden, dass der Versuch des Buddha, das Wort 'Brahmane' mit einer höheren Bedeutung zu versehen und es von seiner mit dem Kastenwesen verbundenen Bedeutung abzurücken, tatsächlich fehlschlug. Tatsächlich würde ein traditioneller Brahmane eine aus Leder gemachte Trommel nicht berühren, sondern sie sich alleine schlagen lassen.

Aber vielleicht gibt es noch einen anderen Grund für die Anwesenheit des Brahmanen in Ruciraketus Traum. Ursprünglich war der Brahmane der Priester oder Schamane der eingewanderten arischen Stämme, und er ist darum eine sehr alte, geheimnisvolle Figur, die bis in die Anfänge zurückgeht. Im wörtlichen Sinne bedeutet 'zurück zu den Anfängen gehen' ein zeitliches Zurückgehen zu den Anfängen, aber metaphorisch bedeutet 'zurück zu den Anfängen gehen' ein vollkommenes Verlassen der Zeit. Im letzteren Sinne zeigt die Figur des Brahmanen, dass alles was im Traum geschieht, außerhalb von Zeit geschieht und dass die ultimative Bedeutung des Traumes eine transzendente ist.

Es liegt in der Natur von Träumen, dass sie archaische Bilder heraufbeschwören. Und die Bilder, die sie hervorrufen, neigen dazu, den eigenen kulturellen Hintergrund widerzuspiegeln. Ist man ein westlicher Buddhist und hat einen archetypischen Traum, ist es wahrscheinlich, dass man *nicht* von einem buddhistischen Tempel träumt. Man wird sich selbst inmitten einer wunderschönen Kathedrale wiederfinden, denn man ist so erzogen worden, Kathedralen mit allem Religiösen und Spirituellen zu assoziieren. Das ist in unserem unbewussten Geist tief verwurzelt, auch wenn wir Buddhisten sind. Vielleicht ist der unbewusste Geist bisher noch nicht konvertiert und hängt immer noch an Kathedralen und Buntglasfenstern.

Möglicherweise ist es bei Ruciraketu das gleiche. Er ist ein Buddhist, ein Bodhisattva. Da er aber ein ehemaliger Hindu ist, hat er in seinem Bewusstsein hinduistische und auch brahmanische Altlasten; was bedeutet, dass sein tieferes psychologisches Erleben hinduistisch ist. Wie wir sehen werden, verdeutlicht das Sūtra dies dadurch, indem es in die Sphäre der buddhistischen Lehre gewollt hinduistische Figuren einbezieht. Es ist, als ob das Sūtra und speziell Ruciraketus Traum einen Versuch darstellen, diese eher archaischen Einstellungen in die buddhistische Sichtweise zu integrieren.

Als ich zum ersten Mal das *Sūtra vom goldenen Licht* las, stellte ich mir den Brahmanen als einen in Weiß gekleideten Mann vor. Als ich es aber erneut las, war ich überrascht festzustellen, dass der Brahmane an keiner Stelle als in Weiß gekleideter Mann erwähnt wird. Vielleicht stellte ich ihn mir deshalb in Weiß vor, da es in Indien traditionell die Farbe ist, welche die Brahmanen besonders



bei religiösen Zeremonien tragen, und eine weißgekleidete Person jemand ist, der sich der spirituellen Entwicklung widmet. Es erinnerte mich ebenfalls an den in weiße Tücher gewickelten Mann, der die Erfahrung des vierten Dhyānas veranschaulicht. Dies sind rein persönliche Assoziationen, aber vielleicht sind sie von gewisser Bedeutung.

Nicht nur, dass der Brahmane in Ruciraketus Traum vorkommt; er tut auch etwas: Er schlägt die Trommel. Mit anderen Worten: Der sich der Spiritualität Widmende übernimmt die Initiative. Er sammelt seine Kräfte, hebt das Trommelholz und schlägt. Er schlägt auf die Trommel und er schlägt auf das Absolute. Die Trommel war in früheren indischen Traditionen ein Symbol der Sonne - will sagen, die Sonne als ein goldenes Tor in eine höhere Welt: Um das Tor geöffnet zu bekommen, muss man klopfen. Es ist dem ziemlich ähnlich, was Yeats über William Blake sagt: 'Er schlägt an die Mauer / Bis die Wahrheit seinem Rufen folgt.' Der Brahmane schlägt auf die Trommel, auf das Absolute - und es gibt eine Antwort. Die Trommel spricht. Die bekennenden Verse kommen hervor.



Die Antwort der Trommel in Form von feierlichen Bekenntnisversen bildet nicht nur den größten Teil dieses Kapitels, sondern stellt auch den eigentlichen Kern des gesamten Sūtras dar. Wie vielleicht von einer Trommel zu erwarten, erklingen diese Verse nicht in einer bestimmten Ordnung. Es gibt keine logische Reihenfolge. Wie ein großer Strom goldenen Lichts entströmen sie einfach der goldenen Trommel. Der Klang der Trommel ist das goldene Licht; das goldene Licht ist der Klang der Trommel. Das, was Coleridge 'ein Licht im Klang, eine klangähnliche Kraft im Licht' nennt. Da beide - die Trommel und das goldene Licht - Teil von Ruciraketus Traum sind, *sind* sie Ruciraketu, sind sie *in* Ruciraketu. Darum ist es auch Ruciraketu, der spricht. Nicht der alte Ruciraketu, sondern der neue Ruciraketu.

So ungeordnet sie auch ausströmen, lassen sich die Verse in zehn Abschnitte unterteilen. Der erste ist eine inständige Bitte, dass durch den Klang der Trommel die Welt und alle lebenden Wesen sich weiterentwickeln mögen. Mit anderen Worten ist es eine Bitte um die vollständige Transformation von Selbst und Welt. Im zweiten Abschnitt spricht die Trommel als Ruciraketu - oder Ruciraketu als Trommel - und macht das Gelübde des Bodhisattva. Er gelobt, die höchste Erleuchtung zum Wohle aller Wesen zu erlangen und sich der großen Aufgabe der Transformation von Selbst und Welt zu widmen. Der Einfluss des goldenen Lichts beginnt sich bemerkbar zu machen.

Der dritte Abschnitt ist ein umfangreiches Eingeständnis von Fehlern. Ruciraketu gesteht all die ungeschickten Handlungen ein, die ihn bisher an der Verwirklichung seines Ideals - ein wirklicher Bodhisattva oder Buddha zu werden - gehindert haben. Darauf folgt im vierten Abschnitt ein Versprechen, die Buddhas in den zehn Richtungen zu verehren; tatsächlich ist es eher eine detailliertere Darlegung des Bodhisattvagelübdes. Unter anderem verpflichtet sich Ruciraketu, das *Sūtra vom goldenen Licht* und im Besonderen das Bekenntnis zu erläutern.

Abschnitt Fünf ist ein erneutes Eingeständnis von Fehlern, jedoch kürzer als das erste, und der sechste Abschnitt besteht aus einem kurzen Frohlocken über die Verdienste aller geschickt handelnden Wesen. Im siebten Abschnitt gibt es ein weiteres Bekennen von Fehlern

- das kürzeste von allen. Der achte Abschnitt beginnt mit einer Lobpreisung der Buddhas, wobei hier die Metaphorik der Sonne sehr deutlich wird. Der Buddha wird als der 'Sonnen-Buddha' beschrieben, 'der die Unklarheit der Dunkelheit mit seinen Strahlen des Mitgefühls beseitigt'. 'Mit Netzen aus glorreichen, verdienstvollen und hell glänzenden Strahlenbündeln steht er inmitten der Dunkelheit wie die Sonne in den drei Welten'. Abschnitt Neun enthält weitere Bestrebungen, gute Wünsche und Lobpreisungen der Verdienste, und der letzte Abschnitt bezeugt die Verdienste der Verehrung des Buddha durch diese Bekenntnisverse.

Aus dieser kurzen Zusammenfassung lässt sich erkennen, dass das Hauptthema der Bekenntnisverse aus dem Eingeständnis von Fehlern besteht, wobei es darüber hinaus noch das Gelübde des Bodhisattva, die Lobpreisungsverse an den Buddha und die Freude über die Verdienste gibt. Es gibt hier eine Ähnlichkeit zwischen diesen Versen und dem zweiten Kapitel von Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra*, dem 'Eintritt in den Weg zum Erwachen'. Was uns hier in Wirklichkeit vorliegt, ist eine rudimentäre und ungeordnete - aber sehr schöne - siebenfältige Pūjā.

### **3. Vortrag**

## **Die spirituelle Bedeutung des Eingeständnisses**

Herr Vorsitzender, liebe Freunde,

im Laufe der letzten Woche gingen meine Gedanken zurück nach Indien, in das Land, in dem ich insgesamt etwa zwanzig sehr erfreuliche, hilfreiche und inspirierende Jahre verbracht habe. Und ich erinnerte mich, dass zu genau dieser Zeit des Jahres in Indien die Regenzeit endet. Sie werden vielleicht wissen, dass es in Indien die Regenzeit und den Monsun gibt, was bedeutet, dass es für drei oder vier Monate ununterbrochen heftig regnet. Der Regen fällt und fällt, und man kann nichts mehr deutlich erkennen - es ist sozusagen eine Masse von - manchmal sehr warmem - grauem Regen. Wenn man draußen ist, ist es eher wie eine warme Dusche, nicht so eiskalt, wie manchmal in diesem Land. Aber die Regenzeit hat auch ihre Nachteile. Man kann nicht hinaus und viel unternehmen, zumindest nicht, wenn man in einem Dorf auf dem Lande lebt. Wo kein Wasser steht, besteht der Boden aus reinem Schlamm, und auf jeden Fall wird man durch den sehr heftigen Regen innerhalb von Minuten durchnässt. Aber gegen Ende dieser drei- oder viermonatigen Regenzeit hört der Regen allmählich auf, und von einem Augenblick auf den anderen scheint die Sonne mit strahlendem Glanze hervorzukommen, und die Wolken verschwinden. Von nun an sieht man jeden Tag nur klaren blauen Himmel, der blauer, strahlender und intensiver ist, als der Himmel in diesem Land, vielleicht ausgenommen einiger gelegentlicher Spätsommertage. Mit einem Male können die Menschen hinaus, umhergehen und etwas unternehmen.

Seit Tausenden und Tausenden von Jahren haben die Regenzeit und das Ende der Regenzeit das Leben dieses Landes bzw. dieses Subkontinents geprägt und offensichtlich den Ablauf des bäuerlichen Lebens wie auch das gesamte System des spirituellen Lebens in Indien bestimmt, zumindest so weit es die äußerlich sichtbaren Formen des spirituellen Lebens angeht. Zu Lebzeiten des Buddha und einige Jahrhunderte danach hielten sich seine 'Vollzeit-Anhänger', die Bhikkhus, die das häusliche Leben verlassen hatten, die ihren gewöhnlichen Besitz aufgegeben hatten, und die nun von Ort zu Ort zogen und von Almosen lebten, häufig während der Regenzeit an einem Ort auf. Entweder lebten sie in einer Höhle oder am Wegesrand in einem den lokalen Göttern geweihten Schreinraum oder in einem Garten oder Park in einer Hütte. In manchen Fällen, so wird berichtet, lebten sie auch in einem hohlen Baum. Später wurden jedoch für die Bhikkhus, die 'Vollzeit-Anhänger' des Buddha, von den sie unterstützenden Laien, die weiterhin zu Hause lebten, einfache Gebäude errichtet. Diese einfachen Gebäude, diese einfachen Schutzhütten und Orte des Rückzugs während der Regenzeit, wurden schließlich zu dem, was wir als Klöster kennen.

Während der Regenzeit, während dieses Regenzeitretreats, wie es nach und nach genannt wurde, lebten die Bhikkhus auf unterschiedliche Weise. Einige von ihnen vertieften sich die meiste Zeit in Meditation, andere wiederum wiederholten sich gegenseitig, was sie vom Dharma, der Lehre des Buddha wussten, und woran sie sich beim Dharma erinnern konnten, denn man darf nicht vergessen, dass in jenen Tagen Dharma und Buddhismus eine rein mündliche Tradition war. Andere Mönche wiederum kümmerten sich sozusagen mehr um häusliche Arbeiten, wenn man das Wort 'häuslich' im Zusammenhang mit Mönchen überhaupt verwenden kann. Sie flickten, nähten und wuschen ihre Kleidung und färbten sie neu ein. Dies waren normalerweise während der Regenzeit ihre Tätigkeiten. Dann, zum Ende

der Regenzeit, am Ende dieses drei- oder viermonatigen Retreats und des Aufenthalts an einem Ort, brachen sie wieder zu ihren Wanderungen auf. Einige gingen für sich allein, andere zu zweit oder zu dritt, und manchmal gingen sie auch in kleinen Gruppen von Ort zu Ort, von Dorf zu Dorf und auch von Stadt zu Stadt.

Der Buddha selbst, so wird berichtet, wurde normalerweise von einem anderen Mönch begleitet, besonders gegen Ende seines Lebens. Die Aufzeichnungen und Überlieferungen sagen, dass der Buddha eine Reihe von Mönchen als Begleiter ausprobierte, sie aber alles in allem als unbefriedigend oder zumindest als nicht sehr befriedigend empfand. Es war nicht gerade leicht ein Leben entsprechend den Anforderungen des Buddha zu führen. Aber schließlich hatte der Buddha das große Glück Ānanda zu finden, den berühmten, so sehr geliebten Ānanda. Und Ānanda erwies sich für den Buddha in jeder Hinsicht als der perfekte Begleiter. Er blieb über 20 Jahre bis zum Parinirvāṇa, dem letzten Hinscheiden des Buddha, sein ständiger Begleiter.

Nachdem sie nun zu ihren Wanderungen aufgebrochen waren, gingen die Bhikkhus und der Buddha im gesamten nördlichen Indien von Ort zu Ort, besonders im nordöstlichen Indien. Für den Rest des Jahres waren sie unterwegs - selbstverständlich zu Fuß. Bis zum Beginn der nächsten Regenzeit wanderten sie umher. Während dieser Zeit der Wanderschaft traf man nicht sehr häufig viele der anderen Mönche, die ebenfalls auf Wanderschaft waren. Denn Nordindien, auch Nordostindien, ist ein sehr großes Gebiet. Das Gebiet, von dem man weiß, dass dort der Buddha umhergewandert ist, entspricht der Größe Großbritanniens. Und der Buddha und seine Bhikkhus erschlossen dieses sehr große Gebiet zu Fuß. Ging man alleine, konnte man durchaus über Tage auf keinen anderen Mönch treffen.

Aber zweimal im Monat, an Vollmond und an Neumond, versammelten sich die Mönche eines bestimmten Gebietes - wo auch immer sie sich gerade auf ihren Wanderungen befanden - in großer Zahl. Besonders, wenn in dieser Gegend der Buddha bei dieser Versammlung zugegen war, mögen es sogar 1000 oder mehr gewesen sein. Was taten sie, wenn sie sich in der Nacht des Voll- oder Neumonds trafen? Nach den Überlieferungen, besonders jenen, die heute den Pāli-Kanon bilden, meditierten sie zusammen. 100, 1000 oder 1250 Mönche saßen um den Buddha und meditierten zusammen. Normalerweise unter freiem Himmel, auf einer Lichtung, im Lichte des vollen Mondes - und alle meditierten zusammen. Aber sie meditierten nicht nur zusammen. Sie sangen und rezitierten Verse des Dharma, in denen die Lehre des Buddha, der Dharma des Buddha entweder von ihm selbst oder von einem poetisch begabten Anhänger zusammengefasst worden war.



So geschah es also zu Lebzeiten des Buddha - soweit sich diese Ereignisse rekonstruieren lassen - in der Nacht des Voll- oder Neumonds, dass die wandernden Mönche sich versammelten, zusammen meditierten und zum Auffrischen ihres Gedächtnisses zusammen Dharmaverse sangen und dabei etwas zum Nachsinnen und zum Meditieren bekamen. Aber nach dem Parinirvāṇa des Buddha, nach seinem letzten Hinscheiden aus der Welt, schien es eine Veränderung gegeben zu haben. Eine Zeit lang fuhren die Mönche damit

fort umherzuwandern und sich zweimal im Monat an Voll- und Neumond zu versammeln. Aber aus irgendeinem Grunde meditierten sie nicht mehr zusammen und sangen auch keine Dharmaverse mehr. Statt dessen taten sie etwas anderes: Sie gestanden sich Verstöße ein, die seit ihrem letzten Zusammentreffen passiert waren. Das heißt, Verstöße gegen mönchische Regeln, welche zu jener Zeit bereits vergleichsweise voll entwickelt waren. Und diese Verstöße, die sie eingestanden, wurden daraufhin vom versammelten Orden oder eher vom versammelten Ordenskapitel behandelt.

Später fand eine weitere Veränderung statt. Die Mönche gestanden die Verstöße nicht während der eigentlichen Versammlung in der Voll- oder Neumondnacht ein, sondern im Voraus. Sie machten ihre Eingeständnisse zu zweit, indem sie sich vor der eigentlichen Hauptversammlung zu zweit zusammensetzten und einer dem anderen die Verfehlungen eingestand. Üblicherweise war es so, dass jemand der erfahrener war, das heißt erfahrener im mönchischen Sinne und seit längerer Zeit ein Bhikkhu war, zunächst seine Verfehlungen einem Jüngeren eingestand und danach der Jüngere seine dem Älteren. Die Eingeständnisse erfolgten also vor der eigentlichen Versammlung, indem sich die Mönche paarweise zusammensetzten.

Diese Art von bekenndem Zusammentreffen ist in vielen Teilen der buddhistischen Welt von heute immer noch üblich, besonders in jenen, die der Theravāda-Tradition folgen. Es gibt aber auch noch andere Formen, die weit verbreitet sind. Zum Beispiel macht der Schüler bzw. Anhänger die Eingeständnisse gegenüber seinem Lehrer. Allgemein ist es üblich, dass man dies am Ende eines jeden Tages tut, wenn man mit seinem Lehrer tatsächlich unter dem gleichen Dach wohnt. Der Schüler geht am Ende des Tages zu seinem Lehrer, verbeugt sich und bittet um Vergebung für alle Verstöße, die er gegenüber dem eigenen Lehrer im Laufe des Tages begangen haben mag, ob nun Verstöße durch Körper, Rede oder Geist. Zum Beispiel mag der Schüler im Laufe des Tages einige ärgerliche Gedanken gegenüber seinem Lehrer gehegt haben. Vielleicht hatte ihm nicht gefallen, was der Lehrer gesagt hatte, und für einen Augenblick verlor er seine Achtsamkeit und ein ärgerlicher Gedanke ging ihm durch den Kopf. Dies gesteht er also des abends ein und muss es sozusagen nicht mit in den Schlaf nehmen. Er spricht frei heraus und sagt: 'So ist es geschehen. Ich war ärgerlich. Es tut mir leid. Bitte vergib mir.' Wenn diese Übung beibehalten wird, wird zwischen dem Schüler und Lehrer eine positive und offene Beziehung aufrechterhalten. Weiterhin gibt es besondere Verse des Eingeständnisses, die im Laufe einer Pūjā oder Verehrung im Schreinraum oder Tempel gesungen werden. Dies wird in allen Teilen der buddhistischen Welt gemacht. In der Mahāyana-Tradition, der Tradition des Großen Weges, sind diese Verse besonders lang und kunstvoll erarbeitet, und manchmal wurden sie aus dem *Sūtra vom goldenen Licht* übernommen.

Eingeständnisse sind nicht nur für die Mönche, die Bhikkhus, von Bedeutung, sondern auch für die Laien. Und man kann sehen, dass dies auch zu Lebzeiten des Buddha so war. Da gibt es die bekannte Geschichte von Ajātaśatru, dem König von Māgadha. Ajātaśatru war auf eine Weise König von Māgadha geworden, wie dies in jenen Tagen viele Könige wurden. Er war durch die Ermordung seines Vaters und vorherigen Königs Bimbisāra, einem alten Freund und Anhänger des Buddha, an die Macht gekommen. Aber Ajātaśatru war unruhigen Geistes, er kam nicht zur Ruhe und konnte nicht schlafen. In einer Vollmondnacht, so wird berichtet, suchte er den Buddha auf, der sich mit 1250 Anhängern inmitten des Waldes aufhielt. Er ging also zum Buddha, und er gestand ein, was er getan hatte. Er bekannte, dass ihn das Böse übermannt habe und dass er um des Thrones willen seinen eigenen Vater getötet

habe. Der Buddha hörte und akzeptierte sein Bekenntnis und lehrte den Dharma. Nach dem Lehren des Dharma - und Ajātaśatru gehörte auch zu den Zuhörern - sprach der Buddha, dass der König, hätte er nicht diesen Mord begangen, hätte er nicht diesen schweren Verstoß begangen, beim Hören des Dharmas eine höhere spirituelle Vision entwickelt hätte. Da er aber diesen schwerwiegenden und schrecklichen Verstoß begangen habe, konnte diese höhere spirituelle Vision - obwohl er den Dharma hörte und obwohl er dafür aufgeschlossen war - nicht entstehen.

Aus diesen beinahe zufällig gewählten Beispielen können wir sehen, welche wichtige Rolle das Eingeständnis im buddhistischen mönchischen Leben spielt - ja sogar im Buddhismus und Dharma im Allgemeinen. Auch in anderen spirituellen Traditionen, wie zum Beispiel der römisch-katholischen Kirche, wird der Wert des Eingeständnisses anerkannt. Aber man muss sich beeilen hinzuzufügen, dass im Falle der Römisch-Katholischen Kirche die Praxis des Eingeständnisses bestimmte unerwünschte Aspekte hat. Nur zu oft fördert sie irrationale Schuldgefühle. Ein wenig später werden wir noch darauf eingehen. Der Wert des Eingeständnisses wird auch von der modernen Psychotherapie anerkannt, besonders von der Psychoanalyse. Aber diese Anerkennung bzw. das Eingeständnis ist sozusagen in das theoretische System der Psychoanalyse eingebunden, welches weltlich und humanistisch ist, um nicht zu sagen wissenschaftlich und rationalistisch - möglicherweise ausgenommen einiger jener, die zur C.G. Jung-Richtung gehören. Der Wert und die Bedeutung des Eingeständnisses in der Psychoanalyse sind darum ausgesprochen begrenzt.

Heute abend befassen wir uns mit der spirituellen Bedeutung des Eingeständnisses, wie es im *Sūtra vom goldenen Licht* dargestellt wird, das heißt, mit der Bedeutung des Eingeständnisses für die spirituelle Entwicklung des einzelnen Individuums. Wir beschäftigen uns mit dem Teil, den das Eingeständnis bei der totalen Transformation des individuellen Lebens und des individuellen Bewusstseins spielt. Bevor ich damit beginne, möchte ich zunächst ein bestimmtes Missverständnis ausräumen. Es ist ein Missverständnis im Hinblick auf den Gebrauch des Wortes 'spirituell' oder vielmehr ein Missverständnis im Hinblick auf *meinen* Gebrauch des Wortes 'spirituell'. Einige meiner guten Freunde fragen sich, warum ich überhaupt das Wort 'spirituell' benutze. Sie meinen, dass wir ohne dieses Wort besser zurechtkämen. Einige meinen, dass zwischen dem Wort 'psychologisch' und 'spirituell' kein Unterschied bestünde, und sie behaupten, dass das Wort 'psychologisch' den gleichen Sinn ausdrücke - wenn nicht sogar auf bessere Weise - als das, was ich mit dem Wort 'spirituell' sagen möchte. Zum Beispiel sagen sie, dass es keinen Sinn mache, von spiritueller Erfahrung zu sprechen. Im Grunde bezöge sich spirituelle Erfahrung, gleich welcher Art, auf den Geist, auf die Psyche, und nicht auf den Körper, so dass man genausogut von psychologischer Erfahrung sprechen könne. Ich muss jedoch deutlich sagen, dass ich überhaupt nicht dieser Meinung bin und dass ich scharf zwischen 'spirituell' und 'psychologisch' unterscheide. Ich tue dies, da ich denke, dass es hilfreich und sogar notwendig ist. Ebenso unterscheide ich häufig zwischen 'psychologisch' und 'transzendental'. Ich möchte darum zunächst ein paar Worte zu jedem dieser drei Begriffe sagen, und vielleicht wird dann deutlicher, was ich meine, wenn ich von der spirituellen Bedeutung des Eingeständnisses spreche.

Zunächst zum Wort 'psychologisch': Das Wort psychologisch wird im Sinne von dem, 'was die Psyche oder den Geist betrifft oder auch zu ihm gehört' benutzt. Obwohl das Wort genau genommen 'was zur Kunde (*engl. science*) des Geistes gehört oder ihn betrifft' bedeutet. Psychologie ist eigentlich die Wissenschaft vom Geist. Das Wort, das wir statt dessen benutzen sollten, ist 'psychikalisch'. Wir sollten von psychikalischen Zuständen und

nicht von psychologischen Zuständen sprechen. Nun ist jedoch der Gebrauch des Wortes 'psychologisch' an Stelle des Wortes 'psychikalisch' so weit verbreitet, dass ich mich nicht weiter darüber streiten möchte. Was wir unter 'psychologisch' verstehen, hängt klar davon ab, was wir unter 'Psyche' verstehen. Psyche ist der Sinn, das Gemüt, das Herz, der Geist (*engl. mind*) oder auch im allgemeinen Sinne die Seele. Aber was ist 'mind'? Ich stelle diese Frage nicht in irgendeinem philosophischen Sinne, nicht in diesem Vortrag. Ich frage, wie dieses Wort von normalen Leuten benutzt wird, von Leuten, mit denen wir ins Gespräch zu kommen versuchen, von Leuten, zu deren Besten wir zwischen 'psychologisch' und 'spirituell' unterscheiden. Wie es von den normalen Leuten benutzt wird, deutet das Wort auf den Teil von uns selbst hin, der verschieden von unserem Körper ist, der aus verschiedensten mentalen Zuständen und Prozessen besteht, und der sozusagen der Sitz unserer Gedanken, Gefühle und Impulse ist. Gedanken über Beruf, Heim, Geld und Politik. Gefühle von Liebe, Hass, Eifersucht, Furcht und Besorgnis. Impulse, die nach dem Angenehmen streben und das Unangenehme vermeiden wollen. 'Mind' bedeutet für die normalen Menschen die Summe all dieser Dinge. Wenn man also das Wort psychologisch benutzt, werden die Menschen selbstverständlich annehmen, dass es sich auf etwas bezieht, was zur Psyche oder zum Geist (*engl. mind*) in diesem Sinne gehört - mit anderen Worten auf den Geist, wie sie ihn selbst erleben und wie sie ihn selbst kennen.

Angenommen, ich würde - wie es einige unserer Freunde raten - sagen, dass Erleuchtung eine psychologische Erfahrung sei. Die Leute würden dann annehmen, es sei ein mentaler Zustand oder Prozess, mit dem sie vertraut sind. Mit anderen Worten missverstehen sie es vollkommen. Darum sollte man sagen, dass Erleuchtung ein spiritueller Prozess ist, dass es eine Erfahrung ist, die sie nicht kennen und von der sie in der Tat keine Vorstellung haben. Wenn man eher das Wort 'spirituell' als das Wort 'psychologisch' benutzt, werden die Leute zumindest erkennen, dass man von etwas spricht, das nicht zu ihrem bisherigen Erfahrungsbereich gehört und dass man in der Tat von einer höheren Bewusstseinsstufe spricht - obschon man natürlich erklären sollte, was mit höheren Bewusstseinsstufen gemeint ist. Für uns, für die Menschen, sind viele höhere Ebenen des Bewusstseins erreichbar. Nach der buddhistischen Terminologie gibt es über und jenseits unseres gewöhnlichen alltäglichen Bewusstseins die vier Dhyānas, die vier überbewussten (*engl. superconscious*) Zustände der Welt der Form, wobei jeder über den vorherigen hinausgeht. Und über und jenseits von ihnen, gibt es die vier formlosen Dhyānas, die vier formlosen überbewussten Zustände, und jenseits all dessen Nirvāṇa oder Erleuchtung.

Manchmal gebrauchen wir das Wort 'spirituell' in einem sehr weiten, allgemeinen Sinne und manchmal in eher engerem Sinne. Im weiteren, allgemeinen Sinne bezieht sich 'spirituell' auf die acht Dhyānas, auf die vier der formhaften Welt, auf die vier der formlosen Welt und auf Nirvāṇa, den Zustand von Erleuchtung. Aber im engeren, spezielleren Sinne gebraucht, bezieht es sich nur auf den dhyānischen und nicht auf den nirvānischen Zustand von Erfahrung. Wenn ich nun das Wort 'spirituell' im letzteren Sinne gebrauche, also im engeren, eingeschränkteren Sinne, benutze ich im Hinblick auf Nirvāṇa oder den Zustand von Erleuchtung das Wort 'transzendent' (*engl. transcendental*). Und ich gebrauche es als Äquivalent zum Pāli- oder Sanskritwort *lokuttara*. Lokuttara bedeutet wortwörtlich 'jenseits der Welt', manchmal wird es auch mit 'trans-mundan' oder mit 'hyperkosmisch' übersetzt. Wir haben nun also drei Begriffe. Als erstes haben wir 'psychologisch', was 'dem gewöhnlichen menschlichen Bewusstsein zugehörig' bedeutet - die gewöhnlichen menschlichen mentalen Zustände und Prozesse, wie sie jeder von uns kennt. Dann haben wir das Wort 'spirituell', was 'die höheren dhyānischen Ebenen des Bewusstseins betreffend'

bedeutet und sich auf die Erfahrungen auf diesen Ebenen bezieht. Und dann haben wir drittens und letztens den Begriff ‘transzendent’, der sich auf Nirvāṇa, auf Erleuchtung, auf die höchste Realität bezieht.

Vielleicht können wir jetzt den ganzen Wert solcher Begriffe wie spirituelle Praxis, spiritueller Pfad oder spirituelles Ideal richtig einschätzen. Ich gebrauche diese Begriffe nicht in vager und verschwommener Weise. Spirituelle Praxis ist die Praxis, die nach einem Bewusstseinszustand strebt, der höher als der gewöhnliche ist, höher als das, was wir normalerweise erleben. Sie ist auf einen dhyānischen Zustand ausgerichtet und - wenn man das Wort im weiteren Sinne benutzt - auf den Zustand von Erleuchtung selbst. Das spirituelle Leben ist das Leben, das systematisch so organisiert ist, dass das Erlangen höherer Bewusstseinszustände möglich ist und welches ebenfalls die höheren Bewusstseinszustände zum Ausdruck bringt. Die Bedeutung der restlichen Ausdrücke kann zweifellos jeder für sich selbst erkennen.

Vielleicht haben wir nun eine klarere Vorstellung davon, was mit der spirituellen Bedeutung des Eingeständnisses gemeint ist. Das Eingeständnis ist für das einzelne Individuum für das Erlangen höherer Bewusstseinszustände von Bedeutung - ob nun die Dhyānas oder sogar der Zustand von Erleuchtung selbst. Es bedeutet, dass das Bekenntnis bei der Transformation des einzelnen Individuums eine wichtige Rolle spielt. Man könnte es als die Verlagerung des tiefsten Zentrums des individuellen Seins vom Psychologischen zum Spirituellen und vom Spirituellen hin zum Transzendenten bezeichnen. In *diesem* Sinne wird das Bekenntnis besonders im dritten Kapitel des *Sūtras vom goldenen Licht* dargestellt, in dem die berühmten Bekenntnisverse vorkommen.

Jene von Ihnen, die letzte Woche zugegen waren, werden sich erinnern, dass der Bodhisattva Ruchiraketu zu Beginn dieses dritten Kapitels in tiefen Schlaf fällt. Später, als er



dem Buddha von dem Traum erzählt, den er während des Schlafes hatte, sagt er, dass er eines Nachts in tiefen Schlaf fiel, obwohl er nicht müde war. Dies ist für uns ein Hinweis, dass der Traum kein gewöhnlicher Traum ist. Im Traum sieht er eine goldene Trommel, die in den ganzen Weltraum goldenes Licht ausstrahlt. Und an der Spitze der Versammlung von Hunderten und Tausenden sieht er unzählige Buddhas zu Füßen wundervoller Juwelenbäume auf Beryll-Thronen sitzen (der Beryll ist ein wertvoller grüner Stein). Und auch diese Buddhas - so sieht er es in seinem Traum - füllen den ganzen Weltraum aus. Weiter sieht er einen Mann in Form eines Brahmanen, der die Trommel schlägt. Und während die Trommel geschlagen wird, kommen Reihen von Versen hervor. Letzte Woche haben wir uns damit befasst und zu deuten versucht, was Ruchiraketu in seinem Traum sah. Aber heute befassen wir

uns mit den von ihm vernommenen Bekenntnisversen, mit den Versen, die nicht bloß aus Klang, sondern auch aus Licht, aus goldenem Licht bestehen, dem Licht, das das individuelle Leben, das Selbst und die Welt verwandelt.

Letzte Woche sahen wir, dass sich die Verse in zehn Abschnitte aufteilen lassen. Drei dieser zehn Abschnitte sind Eingeständnisse von Fehlern oder Bösem. Eingeständnisse in

diesem Sinne sind das hauptsächlichliche Thema dieser Verse, weshalb wir uns deshalb ausgiebig damit befassen werden. Aber zuvor möchte ich noch etwas über die inständige Bitte um den Fortschritt aller fühlenden Wesen und das Bodhisattva-Gelübde sagen, die den ersten und zweiten Abschnitt der Verse bilden. Nachdem wir das Eingeständnis von Fehlern und das Eingeständnis des Bösen behandelt haben, möchte ich ein paar Worte über die Freude an den Verdiensten und das Preisen des Buddha sagen, welche den sechsten, achten und einen Teil des neunten Abschnitts dieser Bekenntnisverse bilden.

Wir haben den ersten Abschnitt der Verse als eine inständige Bitte bezeichnet, aber dies ist in der Tat eine sehr behelfsmäßige Beschreibung. Was ich mit inständiger Bitte bezeichnet habe, ist tatsächlich bloß der Klang der Trommel. Es ist tatsächlich das goldene Licht der Trommel und vielleicht mehr noch die Wirkung des Klangs und die Wirkung des Lichts - mit anderen Worten, die wohltuende Wirkung, welche der Klang und das Licht auf alle fühlenden Wesen haben. In seinem Traum hört Ruciraketu also nicht bloß ein Gebet, dass kraft der Trommel des goldenen Lichts sich alle Wesen entwickeln mögen. In seinem Traum sieht er, wie das goldene Licht ihnen wirklich hilft Fortschritte zu machen. Man könnte an dieser Stelle sagen, dass das Medium in Wahrheit die Botschaft ist. Das Gebet der Trommel, das Gebet des goldenen Lichts, ist sozusagen selbstverwirklichend. Wie wir letzte Woche gesehen haben, dürfen wir nicht vergessen, dass die goldene Trommel das Absolute ist, dass sie der Buddha und ebenso Ruciraketu selbst ist - das heißt, der neue Ruciraketu - und dass die goldene Trommel ebenso das Sūtra ist. Was also Ruciraketu zu Beginn dieses Abschnitts des Bekenntnisses hört, ist nicht bloß der fromme Wunsch, dass alle fühlenden Wesen voranschreiten mögen. Er sieht und hört eine Art kosmisches Schauspiel. Es ist das Schauspiel von der Wirkung des goldenen Lichts des Transzendenten auf die Dunkelheit des Weltlichen.

In seinem Traum hat er eine Art spirituelle Vision. Auf der einen Seite gibt es das große goldene Licht - das Licht der Wahrheit, der Realität, das Licht des Buddha, und auf der anderen Seite die Dunkelheit - die Dunkelheit der Ignoranz, der Verworrenheit, der Besudelung und der Leidenschaft. Und Ruciraketu sieht, dass die Dunkelheit darum kämpft, das Licht zu überwältigen; und dass das Licht darum kämpft, die Dunkelheit zu besiegen. Und in seinem Traum sieht er, dass das Licht gewinnt. Nicht nur, dass er das Gebet 'Die Leiden der dreitausendfachen Welt mögen versiegen' hört, sondern er sieht auch, dass dies bei bestimmten einzelnen Individuen tatsächlich geschieht. Nicht nur, dass er das Gebet hört, dass alle Wesen frei von Furcht sein mögen, sondern er sieht auch, wie einige von ihnen davon frei werden. Und in gleicher Weise sieht er Wesen die Erleuchtung erlangen. Er sieht sie den Dharma lehren. Er sieht sie Gier, Hass und Verblendung zerstören. Weiter sieht er sie den Buddha verehren, sie den Buddha ins Gedächtnis rufen und dem Buddha begegnen. Er sieht sie heilsam handeln, sieht die Feuer der Hölle erlöschen, sieht alle Leiden verlöschen. Mit anderen Worten hat Ruciraketu die Vision einer vollkommen transformierten Welt. Er sieht die überwältigte Dunkelheit und das triumphierende goldene Licht.

Was ist seine Antwort darauf? Auch er fühlt die Wirkung des goldenen Lichts. Auch er möchte verwandelt werden. Und er möchte das goldene Licht bei der Transformation der Welt unterstützen und allen fühlenden Wesen bei ihrer Entwicklung helfen. Er sagt: 'Möge ich für jene, die ohne Befreiung sind, die ohne Rettung und Zuflucht sind, der Befreier, die Zuflucht und der vorzügliche Beschützer sein!' Mit anderen Worten ist das Bodhicitta, das Erleuchtungsstreben entstanden, und er legt das Bodhisattva-Gelübde ab - die höchste Erleuchtung zum Wohle aller fühlenden Wesen zu erlangen.

An dieser Stelle gibt es einen wichtigen Punkt. Das Bodhicitta, der Wille zur Erleuchtung oder das Erleuchtungsdenken, wie es manchmal nicht sehr korrekt übersetzt wird, ist transzendent. Es ist nicht ein Produkt des weltlichen Bewusstseins, der weltlichen Individualität. Man kann darum nicht wirklich von 'seinem Bodhicitta' oder 'deinem Bodhicitta' sprechen. Es ist kein individueller Besitz. Tatsächlich gibt es nur ein Bodhicitta, so wie es in Wirklichkeit nur einen Bodhisattva und nur einen Buddha gibt. Aber dieses eine Bodhicitta manifestiert sich durch verschiedene einzelne Individuen, durch jene, die sich ihm gegenüber empfänglich zeigen.

Dies ist auch im Falle von Ruciraketu geschehen. Er machte sich selbst empfänglich für das Bodhicitta, für das goldene Licht. Das Bodhicitta manifestiert sich durch ihn, das goldene Licht wirkt durch ihn, und er ist nun ein wirklicher Bodhisattva. Was tut nun ein wirklicher Bodhisattva? Er praktiziert die sechs Pāramitās, die sechs Vervollkommnungen: Großzügigkeit, Ethik, Geduld, Tatkraft, Meditation und Weisheit. Er arbeitet an sich. Er tut sein Bestes, um anderen zu helfen. Aber was geschieht dann leider meistens? Man muss sogar leider sagen - was geschieht danach immer? Er stößt auf Hindernisse in sich selbst. Er spürt innere Widerstände. Er wird sich der vielen Schwächen und Fehler bewusst, wieviel Böses in ihm tatsächlich ist. Er wird sich der Dunkelheit in ihm selbst bewusst. Und diese Dunkelheit widersteht dem Einfluss des Bodhicitta und kämpft gegen das goldene Licht. Was sollte oder kann der Bodhisattva tun, wenn dies geschieht?

Nun, er bekennt. Er gesteht seine Fehler ein. Er gesteht das Böse ein, das in ihm ist. Dies tut auch Ruciraketu - er macht ein Eingeständnis. Und die Verse, die nun hervorkommen, sind Bekenntnisverse. Nun ähnelt das Erleben Ruciraketus sicherlich sehr dem unserigen, auch wenn unsere Erfahrung auf einer niedrigeren Ebene und in eingeschränkterem Maße gewesen sein mag. Auch wir haben vielleicht das goldene Licht in der Welt - oder zumindest in unserer Ecke der Welt - wirken gesehen, und auch wir wurden von diesem Licht angezogen und haben seine Wirkung gespürt. Auch wir wollten mit ihm zusammenarbeiten, uns sich ihm empfänglich machen, es ihm erlauben, durch uns zu wirken. Auch wir haben uns unsere eigenen individuellen Bestrebungen vorgenommen. Wir haben kein eigentliches Bodhisattva-Gelübde abgelegt, aber wir haben zumindest beschlossen, an uns selbst zu arbeiten und unser Bestes zu tun, um anderen in jeglicher Weise zu helfen. Aber was geschah dann? Auch wir stoßen in uns auf Widerstände und Hindernisse, vielleicht sogar auf weit stärkere und schrecklichere als all die, die Ruciraketu erlebte. Was sollen und können wir tun? Nun, auch wir machen Eingeständnisse.

Das Wort für Eingeständnis (*engl. confession*) ist sowohl in Pāli als auch Sanskrit *Deśanā*. *Deśanā* bedeutet 'zeigen, hinweisen, aufmerksam machen auf, betonen, aufzeigen, klarmachen, ausführen, darlegen, erklären, erläutern, auseinandersetzen, anzeigen, angeben, bezeichnen, kennzeichnen, hinweisen oder erklären, erläutern, auslegen' - wie bei *Dharma deśanā*, was den Dharma darlegen, erklären oder erläutern heißt. Entsprechend gibt es *pāpa deśanā*, das Aufzeigen der eigenen Fehler, das Zugeben der eigenen Fehler, das Aufmerksam-machen auf die eigenen Fehler. *Pāpa* wird - nebenbei bemerkt - häufig als 'Sünde' bezeichnet, aber ich möchte diesen Begriff aufgrund seiner christlichen theologischen Konnotationen vermeiden. Andererseits ist 'Fehler' ziemlich schwach. Das 'Böse, Üble, Schlimme, Schlechte' (*engl. evil*) ist möglicherweise die genaueste Entsprechung. *Pāpa deśanā* bedeutet somit ein Aufzeigen oder ein Zugeben des Bösen in uns. Es ist ein Eingeständnis des Bösen. Aber keine dieser Ausdrücke wird der eigentlichen

spirituellen Erfahrung auf dieser Stufe wirklich gerecht. Sehen wir uns die Angelegenheit etwas genauer an.

Man kommt mit dem goldenen Licht in Kontakt. Man nimmt etwas von dem goldenen Licht in sich auf. Etwas goldenes Licht dringt in den Organismus (*engl. system*) ein. Man könnte also sagen, dass das goldene Licht eine Art spirituelle Nahrung ist. Tatsächlich ist es die konzentrierteste und stärkste spirituelle Nahrung, die man sich überhaupt vorstellen kann, und sie ist darüber hinaus auch eine spirituelle Medizin. Wenn das goldene Licht in unseren Organismus eintritt, stößt es auf alle möglichen Dinge, die wir in uns haben und die wir geschaffen haben. Mit anderen Worten trifft es auf verschiedenste ungeschickte und unheilsame geistige Zustände. Es trifft auf Gier, Hass, Verblendung und falsche Ansichten. Was geschieht nun?

Nun, selbstverständlich gibt es einen Kampf zwischen dem goldenen Licht und unseren unheilsamen Geisteszuständen. Es gibt einen Kampf zwischen dem goldenen Licht und all dem Gift in unserem Organismus, und jedes versucht das andere aus unserem Organismus zu vertreiben. Leider gewinnen manchmal die ungeschickten Zustände und haben bei der Vertreibung des goldenen Lichts Erfolg, was zumindest vorläufig das Ende unseres spirituellen Lebens bedeutet. Aber dies geschieht glücklicherweise nur sehr selten. Hat man erst einmal etwas - vielleicht auch nur sehr wenig - von dem goldenen Licht aufgenommen, ist es sehr schwierig sich wieder davon frei zu machen. Somit siegt im allgemeinen das goldene Licht bei der Vertreibung der unheilsamen Geisteszustände und beim Herauswerfen des Giftes. Das goldene Licht ist also nicht bloß eine spirituelle Nahrung. Es ist noch nicht einmal bloß eine spirituelle Medizin. Man könnte sagen, dass das goldene Licht ein spirituelles oder sogar transzendentes Brechmittel ist. Es ist etwas, das - haben wir es erst einmal zu uns genommen - uns dazu zwingt, alles Böse, das sich in unserem Organismus befindet, zu erbrechen.

Und aus diesem Erbrechen all unserer mentalen und emotionalen Gifte besteht in Wirklichkeit unser Eingeständnis. Es ist nicht bloß ein mündliches Eingestehen, sondern mehr als das - obschon es natürlich durch mündliches Eingestehen zum Ausdruck kommt. Das Eingeständnis des Bösen ist die tatsächliche Abkehr vom Bösen, das tatsächliche Abstoßen. Wenn wir uns körperlich übergeben, dreht sich uns der Magen um. Es gibt eine Umwälzung, einen Aufruhr. Und so ist es auch, wenn wir wahrhaft eingestehen. Es gibt eine spirituelle Umwälzung, eine spirituellen Erschütterung, und das Gift kommt hoch, und wir speien es aus. Ich hoffe meine Darstellung verletzt nicht die Gefühle der Zuhörer, die etwas empfindlicher sind. Die Wahrheit ist, dass das Eingeständnis ein schmerzhafter und unangenehmer Prozess sein kann, bei dem man sich unter Umständen so fühlt, als ob man nicht nur das Böse sondern auch Blut und Eingeweide erbricht.

Da wir nun eine Vorstellung davon haben, was das Eingeständnis umfasst, können wir es uns jetzt genauer ansehen: 1. Wer gesteht ein? 2. Wem? 3. Was? 4. Wann? 5. Wie? Und 6. Die Wirkung des Eingeständnisses. Diese Punkte sind nicht erschöpfend, aber sie werden uns dabei helfen, mit einem komplexen und vielschichtigen Thema umgehen zu können. Und natürlich befassen wir uns durchaus immer noch mit der spirituellen Bedeutung des im *Sūtra vom goldenen Licht* dargestellten Eingeständnisses.

Als erstes, wer gesteht ein? Im Sūtra ist es bekanntlich Ruciraketu, der eingesteht, oder eher die goldene Trommel, welche Ruciraketu das Vorbild eines Eingeständnisses bietet. Aber wen verkörpert Ruciraketu? Wer ist er? Ruciraketu ist das einzelne Individuum, das

wahre Individuum, oder jemand, der versucht ein wahres Individuum zu sein. Ein wahres Individuum ist jemand, der versucht Selbstbewusstheit zu entwickeln - ein reflexives Bewusstsein; der sich nicht bloß gewahr ist, sondern gewahr, dass er sich gewahr ist. Es ist jemand, der emotional positiv und voller Freundlichkeit, Freude, Mitgefühl und Gleichmut ist; jemand, der eine tiefgründigen und innigen Glauben in das Transzendente besitzt; jemand, der tiefe Ehrerbietung und Hingabe fühlt. Weiterhin ist das Individuum jemand, dessen Energien frei und fließend sind, dessen Energien nicht blockiert sind, sondern gesammelt sind. Es ist jemand, der spontan ist, aber gleichzeitig jemand, der verantwortungsvoll ist. Er ist sich der Konsequenzen seiner Handlungen bewusst, sowohl für sich als auch für andere, und er handelt in Übereinstimmung mit seinem Gewahrsein. Aber vielleicht vor allem ist das Individuum jemand, der kein Gruppenmitglied ist - vielleicht ist er formell oder äußerlich ein Mitglied, aber er gehört nicht wirklich zur Gruppe. Er denkt, fühlt und handelt für sich. Er ist emotional nicht von der Billigung der Gruppe abhängig.

Ein Eingeständnis wird also von jemandem gemacht, der ein Individuum ist oder zu werden versucht. Und er macht das Eingeständnis, da er sich spirituell entwickeln möchte, verwandelt werden möchte und sich von allem befreien möchte, dass ihn an der Verwirklichung seines Ideals hindert. Er macht das Eingeständnis nicht, weil er das Wohlwollen der Gruppe zurückerhalten möchte. Es ist sehr schwierig ein Individuum zu sein! Es ist sehr schwierig ohne das Wohlwollen der Gruppe zu leben, zu der man normalerweise gehört, und es ist um so schwieriger mit der offen gezeigten oder stillschweigenden Missbilligung der Gruppe zu leben. Und manchmal gehen Leute bis zum Äußersten, um sich wieder mit der Gruppe versöhnen zu können, zu der sie gehören. Sie sagen all das, was die Gruppe sie sagen hören möchte. Sie gestehen sogar Verbrechen, die sie gar nicht begangen haben. Besonders im politischen Leben bestimmter totalitärer Staaten konnten wir eine Menge dieser Dinge noch in der näheren Vergangenheit beobachten. Manchmal glauben diese unglücklichen Menschen sogar wirklich an ihre eigenen falschen Eingeständnisse. Schließlich muss die Gruppe doch recht haben. Diese Art von Bekenntnis unterscheidet sich sehr von dem, mit dem wir uns hier befassen. Hier ist es das Individuum, das bekennt, denn es möchte sich als Individuum entwickeln, und es möchte transformiert werden. Es macht das Eingeständnis nicht, weil es nicht ohne das Wohlwollen der Gruppe leben kann. Es ist also das einzelne Individuum, das eingesteht.

Dann zweitens: Gegenüber wem wird das Eingeständnis gemacht? Das Eingeständnis wird gegenüber anderen Individuen gemacht, besonders gegenüber jenen, die Individuen par excellence oder mehr als Individuen sind - das heißt gegenüber den Buddhas und den großen Bodhisattvas. Mit anderen Worten wird das Eingeständnis gegenüber Mitgliedern der spirituellen Gemeinschaft gemacht, und tatsächlich kann man es nur Mitgliedern der spirituellen Gemeinschaft gegenüber machen. Man könnte sogar sagen, dass ein Bekenntnis nur innerhalb der spirituellen Gemeinschaft möglich ist. Die bekennende Person, das bekennende Individuum, muss ein Mitglied der spirituellen Gemeinschaft sein, und jene, denen dieses Bekenntnis gemacht wird, müssen ebenso Mitglieder der spirituellen Gemeinschaft sein. Sie müssen alle die gleichen spirituellen Ideale haben und manchmal sogar diese Ideale in unterschiedlichem Maße verkörpern. Sie müssen das gleiche spirituelle Commitment haben. Andernfalls gibt es kein Eingeständnis im spirituellen Sinne.

Nun habe ich zuvor gesagt, dass man besonders gegenüber den Buddhas und Bodhisattvas seine Eingeständnisse macht. Und im Sūtra macht Ruciraketu sein Eingeständnis in der Gegenwart aller Buddhas. Das entscheidende Wort ist hier 'Gegenwart'.

Ruciraketu sah und hörte die Buddhas, und somit war es ihm möglich, ihnen gegenüber sein Bekenntnis zu machen. Wenn wir die Siebenfältige Pūjā rezitieren, bekennen wir sozusagen dem Buddha. Aber selten, wenn überhaupt, haben wir ein lebendiges Gefühl der Anwesenheit Buddhas, so dass dies kein Eingeständnis im vollen Sinne ist. Ein Eingeständnis im vollen Sinne verlangt, dass wir bestimmte Vergehen eingestehen, die wir wirklich begangen haben, einschließlich gedanklicher Vergehen, und wir sollten sie einem Mitglied oder mehreren Mitgliedern der spirituellen Gemeinschaft eingestehen, dessen oder deren Anwesenheit uns wirklich bewusst ist. Darüber hinaus sollten sie sich uns bewusst sein, sich unser Eingeständnis anhören und es akzeptieren. Mit anderen Worten verlangt ein Eingeständnis aufrichtige Kommunikation. Und für die meisten Menschen, für die meisten Individuen, bedeutet das, dass sie gegenüber Individuen etwas eingestehen, mit denen sie physisch wirklich in engem Kontakt sind und die sich auf gleiche Weise engagieren wie sie es tun - also gegenüber den Kalyāna Mitras, den Ordensmitgliedern oder dem eigenen Lehrer.

Angenommen wir machen unser Bekenntnis gegenüber einem gewöhnlichen Freund, der unsere spirituellen Ideale nicht teilt. Angenommen, man gesteht zum Beispiel ein, dass man am letzten Wochenende etwas betrunken war oder dass man vor kurzem eine ganze Woche lang nicht meditiert hat. Nun ein gewöhnlicher Freund wird nicht verstehen können, was man da sagt, was das für uns bedeutet, was wir für Sorgen deswegen haben, und er wird vielleicht sagen, dass wir uns da selbst vollkommen unnötig verrückt gemacht hätten. Es gibt hier keine wirkliche Kommunikation und darum kein wirkliches Bekenntnis. Man wird nicht fähig sein, das Böse zu erbrechen und auch nicht, sich davon zu befreien. Macht man sein Eingeständnis jedoch gegenüber spirituellen Freunden oder gegenüber und innerhalb der spirituellen Gemeinschaft, ist es eine deutlich andere Situation und Erfahrung. Spirituelle Freunde wissen wovon man spricht und sind daran interessiert was man zu sagen hat. Sie nehmen an unserem Kummer Anteil, es gibt eine wirkliche und darum aufrichtige Kommunikation, und wir werden in der Lage sein, das Böse in uns auszuschneiden. Darum macht man sein Bekenntnis zu anderen Individuen, zu Mitgliedern der spirituellen Gemeinschaft.

Drittens, was wird eingestanden? Nun, das ist sehr einfach zu beantworten: alles. Alles, was uns zurückhält, uns in unserer Entwicklung und am Erlangen von Erleuchtung hindert. Aber dies ist keinesfalls einfach. Jemand machte unlängst die Bemerkung, dass, wenn man damit beginnt, seine Lebensgeschichte aufzuschreiben, das erste, was einem bewusst wird, all die Dinge sind, die man nicht erzählen möchte. So gibt es in gleicher Weise einige Dinge, die wir nur schwer eingestehen können, bei denen es uns manchmal sogar für eine Zeit lang unmöglich ist. Dies deshalb, da ein aufrichtiges Eingeständnis eine sehr mächtige Sache ist. Etwas einzugestehen, etwas wirklich einzugestehen, bedeutet, es nicht nur verbal sondern tatsächlich aufzugeben. Wenn wir nicht gewillt sind, etwas einzugestehen, bedeutet das folglich, dass wir nicht fähig sind es aufzugeben. Und in dem Maße, in dem wir das Böse in uns *nicht* eingestehen - das Böse, das wir getan haben, in dem Maße werden wir *nicht* wachsen und uns entwickeln. Es bedeutet, dass wir mit unserer Vergangenheit und unserem alten Selbst verhaftet bleiben und es nicht sterben lassen wollen. Nun ist Ruciraketus Eingeständnis wirklich sehr umfassend, und so weit man das sagen kann, hat er nichts ausgelassen oder zurückgehalten. Wie ich zuvor bereits erwähnt habe, besteht sein Bekenntnis aus drei der zehn Versabschnitte, welche in seinem Traum aus der Trommel des goldenen Lichts hervorkommen. Ich werde nun den ersten dieser drei Abschnitte vorlesen. Er wird deutlich machen, woraus das Eingeständnis besteht.

‘Und Welch böse, grausame Tat auch immer durch mich bisher ausgeführt wurde, alle werde ich sie vor den Buddhas bekennen. Was an Bösem ich auch durch ein Nicht-Beachten meiner Eltern vollbracht habe, durch Missachtung der Buddhas, durch Unterlassen des Guten - was an Bösem ich auch vollbracht habe, durch Trunken-sein am Gift der Macht oder am Gift der hohen Geburt oder am Gift des zarten Alters - was an Bösem ich auch getan habe, durch schlechte Gedanken, üble Rede, durch einen von Unwissenheit verdunkelten Geist, durch den Einfluss eines schlechten Freundes oder durch einen durch Unreinheiten abgelenkten Geist, unter dem Zwang von Sport oder Vergnügen, oder unter dem Einfluss von Angst oder Zorn, oder durch die Unzufriedenheit über den Mangel an Besitz - was an Bösem ich auch vollbracht habe, durch meine Verbindungen zu schändlichen Leuten, aufgrund von Missgunst und Gier, oder durch Arglist oder Gemeinheit - was an Bösem ich auch getan habe, indem ich mein Verlangen nicht beherrschen konnte während ich ängstlich bevorstehenden Unannehmlichkeiten entgegenschau - was an Bösem ich auch unter dem Einfluss eines leichtsinnigen Geistes oder dem Einfluss von Leidenschaft und Angst oder durch unterdrückten Hunger und Durst getan habe - was an Bösem ich auch getan habe, um an Trank und Speise zu gelangen, an Kleidung und an Beziehungen zu Frauen, durch die verschiedensten Betrübnisse der Unreinheiten, durch Böses von Körper, Zunge und Geist, durch in dreifältiger Weise schlechte Handlungen - dies alles - zusammen mit ähnlichen Dingen - gestehe ich ein. Welchen Mangel an Ehrfurcht ich auch gezeigt habe gegenüber Pratyekabuddhas oder Bodhisattvas - ich gestehe ihn ein. Wenn ich Mangel an Ehrfurcht gegenüber jenen gezeigt habe, die das Gute Gesetz predigen, oder gegenüber anderen verdienstvollen Wesen - ich bekenne es alles. Wenn ich ständig unachtsam das Gute Gesetz missachtet habe oder mangelnden Respekt gegenüber meinen Eltern gezeigt habe - ich gestehe es alles. Was immer ich durch Dummheit, Torheit oder aus Stolz und Arroganz getan habe, aus Leidenschaft, Hass oder Verblendung - ich bekenne alles.’

Dies ist Ruciraketus erstes Eingeständnis. In diesem ersten Abschnitt der Verse und im zweiten der drei Bekenntnisabschnitte gesteht Ruciraketu ein, sich der zehn ungeschickten Handlungen - das heißt drei des Körpers, vier der Sprache und drei des Geistes - schuldig gemacht zu haben. Und im dritten und letzten Abschnitt gesteht er das Böse ein, das aufgrund verschiedenster Missbräuche (*engl. oppression = Unterdrückung, Tyrannisierung, Schikane, Missbrauch, Druck, Bedrängnis, Not, Bedrücktheit, Beklemmung*) durch ihn angehäuft wurde. Zum Beispiel erwähnt er den Missbrauch von Leidenschaft, den Missbrauch von Zeit und auch den Missbrauch des Verdienste-Erwerbens. Es gibt viel, was über diesen interessanten Ausdruck ‘oppression’ noch gesagt werden könnte, aber dafür reicht die Zeit nicht. Wir müssen zum vierten Punkt kommen: Wann macht man sein Eingeständnis?

Nun, idealerweise gesteht man hier und jetzt, sobald man einen Verstoß begangen hat oder sobald man sich gewahr wird, dass man Böses getan hat und dass man Böses in sich hat, und so schnell, wie man mit seinen spirituellen Freunden zusammenkommen kann. Mit anderen Worten sollte man so bald wie möglich bekennen. Je länger man es hinauszögert, je länger man es zurückhält, um so länger hat man in seinem spirituellen Leben und bei seinem spirituellen Fortschritt einen Stillstand. Gleichzeitig bedeutet aber die Tatsache, dass man jetzt sein Eingeständnis macht nicht, dass man es ein für allemal gesteht. Verstöße kommen leider immer wieder vor - zumindest in unserem Geist. Solange die Erleuchtung noch nicht erlangt ist, gibt es stets Böses in uns, von dem wir uns befreien müssen. Nach der Lehre des Mahāyāna sollte man darum ständig bekennen. Das Eingeständnis sollte ein ständiger und wesentlicher Teil des spirituellen Lebens sein.

Fünftens: wie gesteht man ein? Ich werde jetzt etwas sagen, das einige von Euch überraschen wird. Man macht sein Eingeständnis ohne irgendein Gefühl von Schuld. Und ich werde noch etwas sagen, das Euch noch mehr überraschen wird. Solange man ein Gefühl von Schuld spürt, ist kein aufrichtiges Bekenntnis möglich - mit anderen Worten, solange man irrationale, um nicht zu sagen neurotische Schuldgefühle spürt. Das soll nicht heißen, dass man kein Bedauern empfinden sollte, manchmal sogar sehr starkes Bedauern, dass es einem nicht sehr leid tun sollte oder dass man nicht zutiefst über sich selbst beschämt oder auch ärgerlich sein sollte. Aber man sollte sich nicht schuldig fühlen. Was ist nun Schuld? Das ist nicht einfach zu beantworten. Schuld ist ein ziemlich komplexes Phänomen, und es ist vielleicht bemerkenswert, dass die Etymologie des Wortes (und es ist ein angelsächsisches Wort) nicht bekannt ist. Aber dieses Phänomen, dieses Erleben von Schuld, das in unserer westlichen Zivilisation und Kultur so üblich und überall vorhanden ist, kann in drei Hauptfaktoren zergliedert werden. Zunächst gibt es das Bewusstsein etwas Falsches getan zu haben. Mit anderen Worten hat man etwas getan, von dem ein anderer nicht möchte, dass man es tut. Es mag auch etwas sein, das man selbst überhaupt nicht als falsch ansieht, aber jemand anders möchte nicht, dass man es tut.

Der zweite Faktor ist die Furcht vor Bestrafung. Wenn man wirklich etwas Falsches getan hat, gibt es die Angst bestraft zu werden, wenn es herauskommt. Und wenn man selbst dieses Falsche nicht begangen hat, gibt es die Angst, man wäre es gewesen und es würde herauskommen. Also gibt es nicht bloß die Angst vor Bestrafung, sondern auch die Angst entdeckt und entlarvt werden zu können. Sie führt zu allen möglichen anderen Komplikationen. Es führt zu Heimlichkeit, Verbergen bewusster Täuschung, Falschheit, Heuchelei, ausweichendem Verhalten, Zurückgezogenheit, blockierter Kommunikation usw. Und dazu kommt - manchmal sehr akut - noch das Unbehagen und die Hemmung, nicht frei genug zu sein, das tun zu können, was man tun möchte und sich nichts von diesem Unbehagen anmerken zu lassen.

Aber dies ist noch längst nicht alles. Wir haben die wesentliche Natur der Schuld noch nicht ergründet. Da gibt es noch den dritten Faktor, und er ist vielleicht der wichtigste von allen. Die Person, die nicht möchte, dass man etwas tut, ist jemand, den man liebt und der uns liebt; jemand, dem man stark, besitzergreifend und auch heftig zugetan ist; jemand, von dem man emotional abhängig ist, ohne dessen Liebe man nicht leben zu können meint. Tut man also etwas, von dem diese Person nicht möchte, dass man es tut, das aber etwas ist, was man selbst tun möchte, wird sie uns nicht bloß bestrafen, sondern sie wird ärgerlich über uns sein - was bedeutet, dass sie uns ihre Liebe entziehen wird, die Liebe, die wir brauchen. Mit anderen Worten wird sie uns praktisch zum Tode verurteilen, und dies ist die schrecklichste aller Strafen.

Man könnte noch viel mehr zum Thema Schuld sagen. Zum Beispiel gibt es das Element des inneren Konflikts oder auch das Element der Selbstbestrafung. Manchmal bestrafen wir uns selbst, um dadurch einer Bestrafung zuvorzukommen und somit dem Verlust der Liebe vorzubeugen. Aber vielleicht habe ich genug gesagt, um eine Vorstellung zu ermöglichen, worum es sich bei der Schuld handelt. Man könnte sagen, dass Schuld das schmerzhafteste Bewusstsein ist, etwas getan zu haben oder getan haben zu wollen, das uns der Liebe der Person entziehen wird, von der wir emotional abhängig sind. Und natürlich entstehen Schuldgefühle bereits in jungen Jahren in der frühen Kindheit, und die Person, deren Liebe zu verlieren wir Angst haben, ist natürlich unsere Mutter. Ich brauche dieses

entsetzliche Thema nicht weiter zu erörtern. Wir alle haben in gewissem Maß darunter gelitten, und viele leiden in der Tat noch immer.

Aber auch das ist noch nicht die ganze Geschichte. Die Schuld spielt im westlichen religiösen Leben eine sehr wichtige Rolle, das heißt im jüdisch-christlichen religiösen Leben. Im Grunde ist Gott eine Person, und ein religiöser Mensch liebt Gott oder zumindest versucht er es. Es wird ihm gesagt, dass er von Gott geliebt wird. Aber es gibt alle möglichen Dinge, von denen Gott nicht möchte, dass er sie tut, denn sie machen Gott tatsächlich sehr ärgerlich. Aber der Mensch selbst möchte jene Dinge tun, und vielleicht hat er einige davon tatsächlich getan, so dass er sich schuldig fühlt und meint, dass er Gott beleidigt hat und dass Gott ihn nicht länger liebt. Vielleicht denkt er sogar, dass Gott ihn hasst, und er beginnt damit, Gott zu hassen, und das lässt ihn sich noch schuldiger fühlen als zuvor. Unter Berücksichtigung dessen, was ich zuvor gesagt habe, können wir jetzt erkennen, dass es eine bestimmte Verbindung zwischen dem Fühlen von Schuld und dem 'Kein-Individuum-sein' gibt. Ein wahres Individuum ist nicht emotional abhängig. Ein wahres Individuum kann darum keine Schuld fühlen.

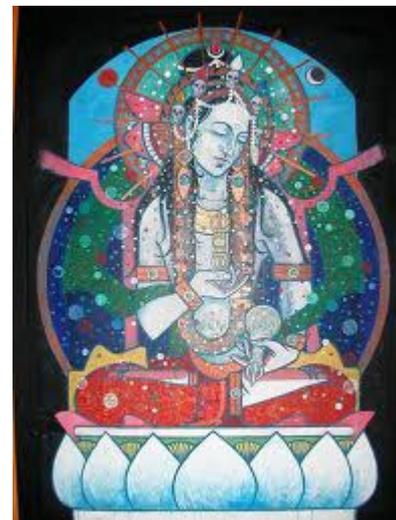
Nun gibt es aber ebenso eine Verbindung zwischen dem 'emotional von der Liebe einer Person abhängig sein' und dem 'Wohlwollen einer Gruppe abhängig sein'. Und diese beiden Dinge kommen bei der römisch katholischen Kirche zusammen. Bei der Beichte, wie sie in der römisch katholischen Kirche üblich ist, gesteht man seine Sünden ein - man gesteht seine Sünden gegenüber dem Gesetz Gottes ein. Man bekennt aus einem Gefühl der Schuld heraus, aus der Angst vor Bestrafung, und weil man glaubt, eine nicht gebeitete und vergebene Todsünde führe beim Tod geradewegs für immer in die Hölle. Nicht nur das: Man beichtet gegenüber einem Priester, und der Priester ist im Wesentlichen ein Repräsentant der Kirche. Und die Kirche ist natürlich die Gruppe, zu der wir gehören. Sodass man beim Sündigen und Übertreten des göttlichen Gesetzes nicht bloß den Zorn Gottes auf sich zieht sondern auch das Missfallen der Gruppe, die durch den Priester repräsentiert wird. Manchmal hat man sogar mehr Angst vor dem Priester als vor Gott. Lässt man einmal Gott beiseite, so kann man erkennen, dass die Kirche und der Priester gegenüber dem einzelnen Gläubigen eine starke Position einnehmen. Das heißt, dass das Kirchenmitglied sich in einer Kontrollposition befindet, wie die Mutter in der Beziehung zum Kind. Und darum habe ich zu Beginn dieses Vortrags gesagt, dass die Beichte in der römisch katholischen Kirche so viele unerwünschte Aspekte hat. Solch eine Beichte mag manchmal einen bestimmten begrenzten psychologischen Wert haben - zumindest ist sie ein bisschen ein Sicherheitsventil - aber vom buddhistischen Standpunkt her gesehen hat sie überhaupt keine spirituelle Bedeutung.

Vor vielen Jahren lernte ich in Bombay einen indischen katholischen Priester kennen - von mittlerem Alter, sehr gebildet, ein großer Gelehrter und viele Sprachen sprechend. Zu der Zeit, als ich ihn kennenlernte, begann er gerade damit, sich gegen die römisch katholische Kirche aufzulehnen, zu der er gehörte und deren Priester er war. Er rebellierte gegen das - wie er es gegenüber seinen nichtchristlichen Freunden nannte - 'Roman racket'. Eines Tages traf ich ihn zufällig - es war Weihnachten - , und er war sehr aufgebracht. Da ich ihn gut genug kannte, fragte ich ihn: 'Was ist los, Vater?' Und er berichtete mir, dass er den ganzen Abend zuvor mit dem Anhören von Beichten zugebracht habe. 'Ich fühle mich regelrecht krank. Nicht dass irgend jemand etwas Schreckliches oder auch Interessantes zu beichten gehabt hätte. Es waren bloß gewöhnliche kleine Unredlichkeiten und Unanständigkeiten.' Was in ihm Übelkeit erzeugt hatte, war die Atmosphäre von Furcht und Schuld, mit der er in

Berührung gekommen war, der verzweifelte Wunsch der Menschen, der Bestrafung zu entgehen und sich die Gunst Gottes zurück zu erschleichen. Was ihn angewidert hatte, war ihre Bereitschaft zu Kreuze zu kriechen, und ihre Erleichterung, mit ein paar Pater Noster und Ave Marias davongekommen zu sein.

Ein aufrichtiges Eingeständnis wird niemals bei uns Übelkeit erzeugen. Man wird niemals ein buddhistisches Bekenntnis - ob Hīnayāna, Mahāyāna oder Vajrayāna - als widerlich empfinden. Im Gegenteil - man wird es als inspirierend empfinden, weil das Bekenntnis ohne irgendein Gefühl von Schuld gemacht wird. Tatsächlich kann es - wie ich bereits sagte - nicht gemacht werden, solange es noch irgendein Gefühl von Schuld gibt. Im Grunde macht man sein Eingeständnis gegenüber dem Buddha, und der Buddha wird nicht ärgerlich und er bestraft nicht. Hat man ungeschickt gehandelt, wird man selbstverständlich unter den Folgen leiden - und es können sehr unangenehme Folgen sein. Aber man erleidet diese Konsequenzen durch das Wirken des Karmagesetzes und nicht durch den Buddha. Der Buddha hat damit nichts zu tun. Der Buddha würde uns viel eher zeigen, wie wir das Gesetz des Karma zu unserem Wohle wirken lassen können. Er würde uns zeigen, wie wir das Gesetz des Karma vollkommen hinter uns lassen können. Und so verhält es sich auch, wenn man sein Eingeständnis gegenüber oder innerhalb der spirituellen Gemeinschaft macht. Bestrafung ist hier überhaupt kein Thema. Es gibt Bedauern oder auch Reue, dass man einen Verstoß begangen hat und dass man sich gegen das gewendet hat, was man selbst und der Rest der spirituellen Gemeinschaft als das für sich selbst und alle anderen Bedeutsamste ansieht. Aber für uns als Eingestehende gibt es nur bedingungslose Freundlichkeit und bedingungsloses Mitgefühl, sowie Freude, dass wir dazu fähig waren, es einzugestehen.

Nun zum Schluss die Wirkungen des Eingeständnisses. Und diese sollten mittlerweile ziemlich offensichtlich sein. Wenn wir unser Bekenntnis gemacht und ehrlich bekannt haben, fühlen wir uns geläutert und gereinigt. Wir spüren, dass wir wieder auf dem richtigen Weg sind und dass wir weiter voranschreiten können. Und der Zustand, in dem wir uns selbst befinden und den wir erleben, wird wunderschön durch die Vajrasattva-Visualisations-Praktik veranschaulicht. Es ist eine Vajrayāna-Praktik, aber in ihrem Geiste ist sie den Bekenntnisversen sehr nahe, welche Ruciraketu in seinem Traum hört. In dieser Praktik visualisieren wir Vajrasattva, wie er über unserem Kopf sitzt. Er sitzt direkt über unserem Kopf auf einem Thron aus weißen Lotossen und seine Farbe ist reines Weiß. Die Überlieferung sagt, dass Vajrasattva die Farbe von reinem weißem Schnee hat, auf den die strahlende Morgensonne scheint. In der einen Hand hält er einen Vajra oder Dorje vor seiner Brust und in der anderen eine Glocke an sein Knie. Und er ist in der Blüte der Jugend, mit langem wallendem Haar, und sein Ausdruck ist lächelnd und mitfühlend.



In seinem Herzen sieht man in tiefblauen Buchstaben die Silbe HUM, und um dieses HUM sind in weißer Farbe girlandengleich die einhundert Buchstaben des Mantras von Vajrasattva zu sehen. Und diese Girlande von Buchstaben dreht sich im Uhrzeigersinn um das dunkle blaue HUM. Und wenn sie sich dreht, sieht man Tropfen reinen weißen milchgleichen Nektars ausströmen. Dieser Nektar fällt in einem großen Strom hinab auf den

Scheitel unseres Kopfes, durchfließt alle unsere Nerven, durchfließt alle Nervenzentren unseres Organismus und wäscht alles Böse fort - alle unheilsamen Geisteszustände - und macht unser ganzes Wesen vollkommen rein. Wir werden rein, durchscheinend und strahlend - wie eine Kristallvase - so wird gesagt. Und wenn er herabströmt, wäscht der Nektar nicht bloß alle Unreinheiten, sondern sammelt sie gleichzeitig in uns, so dass wir Schritt für Schritt wie zu einer bis zum Rand mit weißem Quark gefüllten Kristallvase werden.

Wenn man diesen Zustand erreicht hat, sieht man, dass der ganze Himmel von Horizont zu Horizont voller reiner, weißer Lotosblumen ist, und auf jeder Lotosblume sitzt ein fühlendes Wesen. Über jedem fühlenden Wesen, auf einem Lotosblumen-Thron, befindet sich ein reiner, weißer Vajrasattva. Und man sieht, dass jedes Wesen auf die gleiche Weise gereinigt wurde wie man selbst, dass man ein reines Wesen in einer reinen Welt ist, ein reines Wesen unter reinen Wesen. Nun hat man wirklich sein Bekenntnis gemacht, jetzt spürt man, dass man wirklich bekannt hat, und spürt, dass einem - sozusagen - vergeben wurde.

Ich wollte eigentlich noch ein paar Worte über die Verehrung des Buddha und das Lob der Verdienste sagen, aber es bleibt keine Zeit mehr, und es ist vielleicht auch nicht wirklich nötig. Sobald wir unser Eingeständnis gemacht haben, ist es nur zu natürlich, dass wir eine tiefe Dankbarkeit gegenüber den Buddhas empfinden, dass sie unser Eingeständnis gehört und es angenommen haben. Und es ist darum nur zu natürlich, dass wir ihnen - wie Ruciraketu - Loblieder singen sollten. Gleichzeitig ist es aber auch nur zu natürlich, dass wir die Verdienste anderer loben sollten und uns an unserem spirituellen Glück und Wohlsein und dem anderer erfreuen sollten - so wie es Ruciraketu tut.

Wir haben nicht nur gesehen, wie das goldene Licht in der Welt wirkt, sondern auch, wie wir selbst vom goldenen Licht berührt wurden. Wir haben das Böse in uns erbrochen. Wir haben den Pfad zur höchsten Vervollkommnung gereinigt. Wir haben die spirituelle Bedeutung des Eingeständnisses erlebt und verstanden.

## 4. Vortrag

### Die Beschützer des Dharma

Bisher haben wir uns mit der Entwicklung des einzelnen Individuums und mit der Transformation des individuellen Selbst durch das goldene Licht befasst. Nun können wir damit beginnen, von der Transformation des Selbst zur Transformation der Welt überzugehen. Also zunächst - was ist die 'Welt'? Ich stelle die Frage nicht im abstrakten oder philosophischen Sinn, sondern sehr konkret. Heutzutage haben wir uns sehr daran gewöhnt, die Welt und das Universum auf bestimmte Weise zu sehen. Es ist für uns so normal, in wissenschaftlichem Sinne etwas über die Welt zu 'wissen', dass nur zu leicht vergessen wird, dass die Welt, die die Menschen vor ein paar Jahrhunderten in der vor-kopernikanischen Zeit 'kannten', eine vollkommen andere war. Es mag für uns schwer vorstellbar sein, dass es eine andere Betrachtungsweise des Universums geben könnte als die 'richtige' wissenschaftliche Betrachtungsweise.

Aber die alten Inder sahen das Universum ganz anders. Und um es wie sie sehen zu können, müssen wir unsere Vorstellungskraft benutzen. Stellen wir uns zunächst den Raum vor, nichts als Raum, der sich in alle Richtungen erstreckt. Dann, tiefer und tiefer sehend, erkennen wir, dass dieser unendliche Raum von Luft mit dunkelblauer Farbe durchdrungen ist. Inmitten der blauen Luft nehmen wir allmählich zwei Luftströmungen wahr, zwei 'blaue Winde', die in entgegengesetzter Richtung wehen. Und diese Winde nehmen die Form von zwei sich überschneidenden Vajras an, wobei jeder eine Länge von Millionen von Meilen besitzt.

Stellen wir uns nun vor, dass man auf diesen beiden sich überschneidenden Vajras eine riesige Wasserfläche sehen kann, die die Form einer flachen Scheibe hat. Auf diesem Wasser sind am Rande der Scheibe Kontinente oder Inseln mit jeweils zwei Subkontinenten zu sehen. Alle diese Kontinente und Subkontinente haben Fundamente aus massivem Gold. Der östliche Kontinent wird Videha genannt. Er ist von weißer Farbe und geformt wie ein Halbmond. Der südliche Kontinent hat den Namen Jambūdvīpa, ist von blauer Farbe und hat die Form des Schulterblatts eines Schafes. Der westliche Kontinent Godānīya ist rund wie die Sonne und von roter Farbe, und der nördliche Kontinent, Uttarakuru, ist quadratisch und von grüner Farbe.

In der Mitte des Wassers ragt ein großer Berg auf, der Berg Meru. Er ragt 80.000 Meilen aus dem Wasser und 80.000 Meilen in die Tiefe. Er hat wie eine Pyramide vier Seiten, und jede Seite besteht aus einer kostbaren Substanz. Die östliche Seite ist aus Silber, die südliche aus Lapislazuli, die westliche aus Rubinen und die nördliche aus Gold. Der Berg Meru wird von einem Ozean umgeben, der 80.000 Meilen breit und 80.000 Meilen tief ist. Am Rande des Ozeans gibt es einen Ring goldener Berge, 40.000 Meilen hoch und breit, die wiederum von einem Ozean der gleichen Größe umgeben sind. Insgesamt gibt es sieben kreisförmige Ozeane und sieben Ringe goldener Berge, deren Größe nach außen hin zunehmend abnimmt, obwohl sie sich aufgrund der Kreisdurchmesser zunehmend mehren, so dass der letzte Ring goldener Berge nur noch 625 Meilen hoch und 625 Meilen breit ist. Außerhalb davon befinden sich die Wasser, auf denen die vier Kontinente und ihre acht Subkontinente schwimmen. Das gesamte System wird von einer großen Eisenmauer umschlossen, deren Zweck darin besteht, das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne

einzuschließen. Von dieser Wand wird berichtet, sie sei 312,5 Meilen (oder *yojanas*) hoch und habe einen Kreisumfang von mehr als 3,5 Millionen Meilen oder *yojanas*. Außerhalb dieser Eisenmauer gibt es bloß Dunkelheit, bis man an die Grenzen eines anderen Universums stößt.

Nach der alten buddhistischen Tradition gibt es Tausende und Millionen solcher Universen im ganzen Raum, jedes mit seinem eigenen Berg Meru, mit Kontinenten, Bergen und Ozeanen - und mit seinen eigenen fühlenden Wesen und Buddhas. Diese Kosmologie scheint ein eigenes indisches buddhistisches Werk zu sein. Abgesehen von einer leichten Einfärbung hier und da, scheinen die einzigen tibetischen Elemente die blauen Winde und die sich überschneidenden Vajras zu sein. Details findet man in traditionellen Texten, wie dem *Mahāvīyutpatti* - einer Art Sanskrit-Wörterbuch, das den Übersetzern beim Übertragen von Sanskrit-Texten ins Tibetische hilft - und im *Abhidharma-kośa*.

Das indische Bild vom Universum ist natürlich eine sich sehr vom modernen westlichen Bild unterscheidende Sicht. Sie hat jedoch ihren eigenen Vorzüge. Einmal traf ich einen jungen tibetischen Lama, der westliche akademische Themen studiert hatte, und fragte ihn, wovon er glaube, dass es wahr sei: das traditionelle indo-tibetische Bild vom Universum oder das moderne westliche. Er war ein sehr junger Lama - genau gesagt die Reinkarnation eines sehr berühmten Gelugpa-Lamas. Aber obschon er sehr jung war, war seine Antwort nicht nur vorsichtig sondern meiner Ansicht nach auch sehr richtig. Er sagte: 'Die beiden Bilder sind für unterschiedliche Zwecke hilfreich.'

Ich möchte keinen Kommentar über die Nützlichkeit des modernen westlichen Bildes abgeben, aber es gibt keinen Zweifel an der Nützlichkeit des traditionellen buddhistischen Bildes, soweit es unsere eigenen bestimmten spirituellen Absichten betrifft. Zum einen bietet es die konkreten Symbole, auf die sich ein großer Teil der meditativen und devotionalen Praktiken speziell im Vajrayāna gründet. Eine der wichtigsten Vajrayāna-Praktiken ist das Opfern eines Mandalas. Mandala bedeutet wortwörtlich 'Kreis', und in diesem Zusammenhang bedeutet es den gesamten Kreislauf der bedingten Existenz, wie er im buddhistischen Bild des Universums dargestellt wird. Das Bild ist sehr komplex. Im Laufe seiner Devotionen baut man ein dreidimensionales Modell des Universums auf - einschließlich des Berges Meru, den vier Kontinenten usw. (Man tut dies mittels seiner Vorstellungskraft, indem man auf einer Metallplatte Haufen von Reis benutzt, um damit die verschiedenen Elemente des Weltbildes zu symbolisieren). Dieses Modell des Universums opfert man zusammen mit passenden Gebeten und Meditationen dem Buddha oder üblicherweise dem Guru - besonders, nachdem man eine Lehre oder Initiation erhalten hat.

Dieses Opfern des gesamten Universums ist eine sehr natürliche Erwidern. Immerhin hat man den Dharma erhalten, etwas unschätzbare Kostbares, etwas, das das ganze eigene Leben transformieren wird. Was wird man also geben? Es ist keine Sache des Wieder-Zurückgebens; man gibt, weil man den Wunsch hat zu geben und sich sehr dankbar fühlt. Man möchte alles geben, was man besitzt - einschließlich des eigenen Lebens oder Selbst. Man fühlt es so, dass man, wäre man der Herr des Universums, es hergeben würde. Dies ist es, was man tut. Nur durch solch eine Opfergabe kann man zum Ausdruck bringen, was man fühlt. Für einen selbst ist in diesem Moment das Mandala das Universum, und das Universum das Mandala.

Die traditionelle buddhistische Sichtweise des Universums bietet gleichzeitig den kosmologischen Hintergrund zur Lehre des Buddha, und sie ist klar und deutlich in den

buddhistischen Schriften - vielleicht besonders in den Mahāyāna-Sūtras - enthalten. Im sechsten Kapitel des *Sūtras vom goldenen Licht* zum Beispiel, spricht der Buddha von der 'ganzen dreitausendfachen, vieltausendfachen (*engl. great-thousand*) Weltsphäre, in der es Hundert Millionen Monde, Sonnen, große Ozeane und Sumerus (*AdÜ: andere Bezeichnung für den Berg Meru*) gibt ...'

Von der 'Landschaft' des Universums haben wir bereits etwas gesehen - seine Berge, Ozeane und Inseln - aber mit den Wesen, die dieses Universum bewohnen, sind wir noch nicht vertraut gemacht worden, Wesen, von denen einige in diesem Kapitel des Sūtras eine Schlüsselrolle spielen werden. Wir selbst bewohnen Jambūdvīpa, den südlichen Kontinent. Jambūdvīpa ist der kleinste der Kontinente, nur 7000 Meilen im Durchmesser, und nach der Überlieferung sind seine Bewohner reich und wohlhabend und handeln sowohl geschickt als auch ungeschickt.

Um einige der anderen Bewohner dieses Universums sehen zu können, müssen wir unseren Blick mehr auf den Berg Meru richten. Der Berg ist horizontal in acht Stufen unterteilt, vier im Wasser und vier darüber. Die vier Stufen oder Lagen unterhalb der Wasserlinie beinhalten die Höllen, welche mit verschiedenen Gruppen gepeinigter Wesen besetzt sind, die unter den Folgen ihrer ungeschickten Handlungen leiden. Und die vier Lagen oberhalb des Wassers werden von verschiedenen Klassen von Halbgöttern bewohnt: den Yakṣas (den erhabenen Geistern), den Nāgas (den Schlangen oder Drachen), usw.

Oberhalb des Berges Meru sind die verschiedenen Himmel der Götter, welche nach manchen Darstellungen 80.000 Meilen oberhalb der Bergspitze beginnen. Als erstes gibt es den Himmel, welcher der 'Himmel der Dreiunddreißig' genannt wird - das heißt der 33 Götter bzw. der 33 vedischen Gottheiten. Ihr König ist Indra, der einen wundervollen Palast in der Mitte dieses Himmels bewohnt. Als nächstes kommt der Himmel der Suyima-Götter und danach darüber der Himmel der zufriedenen Götter, der Tuṣita-Himmel. Darauf folgt der Himmel der Götter, die Entzücken an ihren eigenen Schöpfungen haben und dann ein Himmel mit Göttern, die Entzücken an den Schöpfungen anderer haben. Insgesamt, einschließlich des Himmels der vier großen Könige, gibt es sechs Himmel.

Nach der buddhistischen Lehre ist die Gesamtheit der bedingten Existenz in drei große Ebenen oder Stufen unterteilt: die Ebene der sinnlichen Begierde; die Ebene der reinen oder archetypischen Form; und die Ebene der Formlosigkeit. Alle bisher erwähnten Himmel fallen - wie auch der menschliche Bereich - in die Ebene der sinnlichen Begierde.

Alle sechs Himmel dieser Ebene werden sowohl von Göttern als auch von Göttinnen bewohnt, und darum gibt es in jedem dieser Himmel die Möglichkeit sexueller Befriedigung. Je höher man aufsteigt, um so verfeinerter wird die Form der Befriedigung, so wie sich auch die Himmel selbst immer weiter verfeinern, je höher man gelangt. In Indras Himmel wird die sexuelle Befriedigung - wie bei den Menschen - durch Kopulation erreicht, bei den Suyima-Göttern lediglich durch Händchenhalten, unter den zufriedenen Göttern mittels eines Lächelns, unter den Göttern, die sich an ihren eigenen Schöpfungen erfreuen, durch längeres Anstarren, und bei den Göttern, die sich an den Schöpfungen anderer erfreuen, bloß noch durch einen kurzen Blick - nicht mehr.

Oberhalb der Himmel der sinnlichen Begierde mit ihren Göttern und Göttinnen sind die Himmel der Welt der reinen Form. Sie werden von 16 oder - nach anderen Darstellungen - von 18 Klassen von Brahma-Göttern bewohnt. In den ersten drei Himmeln leben Götter in

der Gesellschaft von Brahma, Götter im Gefolge Brahmas und große Brahma-Götter. In den nächsten beiden Himmeln gibt es die Götter des schwachen Lichts, die Götter des unbegrenzten Lichts und die Götter des klingenden Lichts (Licht, das zugleich Klang ist, und Klang, der zugleich Licht ist). Darüber gibt es weitere drei Himmel, in denen die Götter geringerer Reinheit, die Götter unbegrenzter Reinheit und die Götter der strahlenden Reinheit leben. Und dann kommen noch weitere sieben (oder neun) Himmel, die von weiteren Klassen von Brahma-Göttern bewohnt werden. Die letzten fünf dieser Himmel sind allgemein als die reinen Aufenthalte bekannt, und hier werden alle geboren, die auf der Erde alle fünf niederen Fesseln gebrochen haben und den Pfad der Nichtwiederkehr betreten haben - das heißt, den Pfad der Nichtwiedergeburt in der Welt der menschlichen Wesen oder irgendeiner Sphäre unterhalb der reinen Aufenthalte.

Alle Himmel der Ebene der reinen Form werden nur von männlichen Gottheiten oder - wenn man so will - von Engeln bewohnt, und sie erscheinen dort ohne die Notwendigkeit des ganzen Geschäfts von sexueller Reproduktion wie von selbst. Oberhalb der Himmel der reinen Form mit ihren Engeln gibt es vier Himmel auf der formlosen Ebene, die von Göttern ohne Form bewohnt wird.

Es lässt sich eine Übereinstimmung zwischen all diesen verschiedenen Himmeln und den Dhyāna-Zuständen feststellen, wie sie in der Meditation erlebt werden. Jede dieser Himmelsgruppen der Brahma-Götter entspricht einem der ersten vier Dhyānas, und die Himmel der formlosen Ebene korrespondieren mit den vier formlosen Dhyānas.

Um unsere Übersicht über die Bevölkerung des alten buddhistischen Universums zu vervollständigen, müssen wir ein ganzes Stück des Weges zurück auf die Ebene des Himmels der Dreiunddreißig gehen. Auf dieser Ebene befindet sich in der Luft ein Kreis von acht Göttinnen: die Göttinnen der Sinnlichkeit, der Blumengewinde, der Lieder, der Tänze, der Blumen, des Weihrauchs, der Lampen und des Parfums. Sie sind jung, wunderschön und von verschiedener Farbe - weiß, gelb, rot, grün usw. In ihren Händen halten sie Gegenstände, die zu ihren Naturen und Namen passen. Dann, unmittelbar hinter diesen Göttinnen, befinden sich ebenfalls in der Luft an bestimmten Punkten sieben kostbare Dinge - das kostbare Rad, der kostbare Edelstein, die kostbare Königin, der kostbare Minister, der kostbare Elefant, das kostbare Pferd und der kostbare Verwalter - sowie die Vase des Schatzes. Dann, im innersten Kreis, unmittelbar um den Berg Meru, sind die Sonne, deren Wagen von zehn Pferden gezogen wird, der Mond, mit einem Wagen, gezogen von sieben Pferden, der kostbare Schirm der höchsten Staatsgewalt und das Banner des Sieges. Im Zentrum von allem, im Palast von Indra, ist der gesamte Schatz von Göttern und Menschen aufgehäuft. Es ist, als ob man in Indras Palast alles finden kann, was Götter und Menschen jemals begehren könnten. Wie es in einem der Gospels heißt: 'Wo dein Schatz ist, dort wird auch dein Herz sein.' Der Schatz repräsentiert also das, was man begehrt. Und Indras Palast ist der Ort, an dem alle Wünsche in Erfüllung gehen - zumindest die Wünsche, die man bis zu dieser Ebene hat, denn oberhalb des Himmels der Dreiunddreißig gibt es noch viele Himmel.

Es gibt eine Gruppe von Wesen in diesem außergewöhnlichen Universum, auf die wir noch nicht gestoßen sind. Wenn wir erneut einen Blick auf den Berg Meru werfen, so stellen wir fest, dass dort vier Figuren auf oder nahe der Spitze des Berges stehen, oder vielleicht auch jeweils für sich allein in einer der vier Richtungen auf einer untergeordneten Bergspitze auf halber Höhe des Berges Meru. Dies sind die vier großen Könige, die vier Beschützer der Welt.

Als erster von allen kommt Dhṛtarāṣṭra. Sein Name bedeutet 'Verteidiger des Landes'. Er ist von weißer Farbe, und er ist der Beschützer des östlichen Abschnitts. Er ist der König der Gandharvas (der himmlischen Musikanten) und der Piśācas (der Vampire). Dann kommt Virūḍhaka, dessen Name 'Wachstum' bedeutet. Er ist von gelber Farbe, beschützt den südlichen Abschnitt und ist der König der Pretas oder hungrigen Geister und der Kumbhandas. Drittens gibt es Virūpākṣa, 'der mit den hervortretenden Augen': der Beschützer des westlichen Abschnitts. Er ist von roter Farbe, herrscht über die Nāgas, die Schlangen oder Drachen, wie auch über die Puṭanas oder Feuergeister. Zum Schluss kommt Vaiśravaṇa, dessen Name 'Höchst gelehrt' bedeutet. Er ist von grüner Farbe und der Beschützer des nördlichen Abschnitts. Er herrscht über die Yakṣas oder sublimen Geister und über die Rākṣasas, die Fleisch essenden Dämonen.



Alle vier Könige sind von mächtiger Gestalt, haben einen herausfordernden Gesichtsausdruck und sind mit einem Panzer bekleidet. Sie werden in der buddhistischen Kunst häufig dargestellt, besonders als Freskos innerhalb der Vorhallen von Tempeln, wobei jeweils zwei Könige auf jeder Seite des Eingangs der Haupthalle zu sehen sind. Oder in Form freistehender, häufig ziemlich gigantischer Bildnisse. Und natürlich erscheinen sie auch im *Sūtra vom goldenen Licht*.

Wie wir gesehen haben, ist der Buddha, während er das Sūtra lehrt, von Bodhisattvas und vielen anderen Wesen umgeben. Am Anfang des sechsten Kapitels des Sūtra stellen wir fest, dass unter diesen Wesen die vier großen Könige sind. Sie waren augenscheinlich bereits die ganze Zeit über inmitten der Versammlung, haben aber zu den bisherigen Geschehnissen bis zu diesem Augenblick keinen Beitrag geleistet. Nun erheben sie sich, grüßen den Buddha und beginnen zu sprechen. Die Könige sprechen über eine lange Zeit - so wie auch der Buddha - aber indem wir unser Augenmerk auf ihre anfänglichen Worte werfen, bekommen wir eine allgemeine Vorstellung von der Bedeutung. In dieser Ansprache geben die vier Könige zwei Statements und machen vier Versprechungen. Als erstes lobpreisen sie die Verdienste des *Sūtras vom goldenen Licht*. Zweitens erklären sie, dass sie durch das Sūtra -

wie wir noch sehen werden - auf ziemlich kuriose und bedeutsame Weise genährt werden. Dann machen sie vier Versprechen: in Übereinstimmung mit dem Dharma über die verschiedenen Klassen der Halbgötter zu herrschen, Jambūdvīpa voll und ganz zu beschützen, die Mönche zu schützen, die das Sūtra verkünden und die Könige zu beschützen, die die das Sūtra verkündenden Mönche unterstützen.

Im Hinblick auf das erste Statement gibt es einen Punkt, den ich herausstellen möchte. Es ist die Tatsache, dass die verschiedenen Gründe, aus denen die vier Könige das Sūtra lobpreisen, von zweierlei Art sind: spirituell und weltlich. Zum Beispiel lobpreisen sie das Sūtra, weil es sich um eine große Zahl von Bodhisattvas gekümmert hat und allen Wesen höchsten Segen geschenkt hat. Aber sie lobpreisen es ebenso dafür, dass es fremde Armeen abgewehrt und Hunger und Krankheit beseitigt hat. Genau genommen bringen sie damit zum Ausdruck, dass es das Leben bzw. das Selbst und die Welt transformiert.

Nun zum zweiten Statement der vier großen Könige - dass das *Sūtra vom goldenen Licht* sie nähre. Was sie damit aussagen, ist folgendes:

‘Wenn, oh Herr, dieses exzellente Suvarṇabhāsa, der König der Sūtras, der Versammlung in seinen Einzelheiten erläutert wird, werden die göttlichen Körper von uns, den vier Königen, zusammen mit unseren Armeen und unserem Gefolge, bloß durch das Hören dieses Gesetzes, durch den Nektar dieses Gesetzes, mit großer Macht wachsen. In unseren Körpern wird Kühnheit, Stärke und Energie erzeugt. Glanz, Glorie und Pracht wird unsere Körper erfüllen.’

Wie kann es sein, dass das bloße Hören des Sūtras solch eine Wirkung auf die Körper der Vier großen Könige haben kann? Wie sollen wir ‘durch das Hören des Sūtras’ verstehen? Um dies verstehen zu können, brauchen wir ein tieferes Verständnis davon, wer die vier großen Könige sind und was sie wirklich darstellen. Dazu sind im wesentlichen vier Punkte zu nennen:

1. Die vier großen Könige befinden sich im niedersten der Himmel, auf der Ebene der sinnlichen Begierde. Sie sind eindeutig himmlische Wesen, aber von geringem Rang, tatsächlich vom niedersten Rang. Zur gleichen Zeit stehen sie mit den Wesen, die die Erde bewohnen, in Berührung - nicht nur mit den menschlichen Wesen sondern auch mit den verschiedensten Arten nichtmenschlicher Wesen. Vom Blickwinkel der Welt her hat dies entscheidende Vorteile. Die Könige besetzen eine Zwischenposition, eine Art Grenzgebiet zwischen den groben und den verfeinerten oder den eher chaotischen und den harmonischeren Stufen der Ebene der sinnlichen Begierde. Da sie in direktem Kontakt mit der Erde stehen, befinden sie sich in einer Position, aus der sie sich in deren Angelegenheiten einmischen. Da sie aber zum Bereich der Himmel gehören, ist es sicher, dass ihr Einschreiten positiver Art ist.

Die vier Könige sind als die *lokapālas* bekannt, die Hüter der Welt. Im traditionellen Hīnayāna-Buddhismus werden *hiri* und *ottappa* - welche normalerweise mit Scham (*o. Schande*) und Tadel (*o. Schuld / Verantwortung*) übersetzt werden - die zwei *lokapālas* genannt, denn ohne sie kann es keine moralische Ordnung geben. Das scheint darauf schließen zu lassen, dass es keinen großen Unterschied zwischen den *lokapālas* und den *dharmapālas* der Vajrayāna-Tradition gibt - wobei ‘dharma’ hier eine stark ethische Konnotation hat. Wie vielleicht zu erwarten, gibt das Vajrayāna ihnen eine noch etwas andere Färbung, indem es die *dharmapālas* manchmal als sehr grimmige und zornige Wesen

darstellt, die ihrer Essenz nach erleuchtete Bodhisattvas sind. Dies unterscheidet sie sehr deutlich von der vier Königen - den lokapālas - die keine Bodhisattvas, sondern eindeutig weltliche Wesen sind, obgleich von sehr hohem Rang.

2. Der zweite bedeutsame Aspekt der vier großen Könige ist, dass sie die Anführer verschiedener Horden nichtmenschlicher Wesen sind. Diese nichtmenschlichen Wesen sind hinsichtlich Form, Größe und auch Farbe von unterschiedlichster Art. Einige sind sehr schön -



oder sind zumindest fähig, eine schöne Gestalt anzunehmen - aber die meisten sind schrecklich missgestaltet und hässlich. Zum Beispiel werden die Nāgas, die Schlangen oder Drachen, mit dem Wasser assoziiert, und sie können sich selbst größer oder kleiner, sichtbar oder unsichtbar machen. Sie haben häufig ein gutes Verständnis der Lehre, aber sie praktizieren sie nicht. Ziemlich schrecklich und häufig von enormer Größe sind die Yakṣas.



Die Gandharvas, die Duft-Esser, werden so genannt, da sie von Düften leben - so wie die menschlichen Wesen von fester Nahrung. Sie sind die Musikanten in Indras Palast, im Himmel der Dreiunddreißig, und es wird berichtet, dass sie sehr treu ergeben seien.



Die Asuras sind grimmige, kriegerische Geister, die manchmal mit den Riesen der griechischen Mythologie verglichen werden, und sie bekämpfen fortwährend die Götter des Himmels der Dreiunddreißig. Die männlichen Asuras sind extrem hässlich, aber die weiblichen sehr schön.

Die Garuḍas sind riesige, goldflügelige, adlergleiche Kreaturen, die die Nāgas fressen.





Weiter gibt es noch die Kinnaras. Der Name bedeutet ‘Was? Ist es ein Mensch?’, und sie werden so genannt, da sie in gewissem Maß den Menschen ähneln, so dass man, wenn man sie sieht, nicht sicher ist, ob es ein Mensch ist oder nicht. Nach manchen Quellen haben sie Hörner auf ihren Köpfen; nach anderen Quellen haben sie menschliche Köpfe und Vogelkörper. Wie die Gandharvas sind sie Musikanten in Indras Palast, wobei die männlichen singen und die weiblichen tanzen.

Es gibt noch viele andere Arten nichtmenschlicher Wesen: Vampire, Nachtmahre, Geister, Ghule (*AdÜ: leichenfressende Dämonen*), bogles (?), Feuergeister, usw. Alles in allem repräsentieren sie die gesamten groben, chaotischen und turbulenten Energien, die über unsere irdische Ebene wirbeln - Energien, die nur zu leicht negative und destruktive Formen annehmen können. Jeder dieser vier großen Könige herrscht über eine bestimmte Gruppe dieser nichtmenschlichen Wesen. Mit anderen Worten halten sie die groben, turbulenten und chaotischen Energien der irdischen Ebene unter Kontrolle. Sie sind nicht fähig, sie zu transformieren, aber zumindest können sie verhindern, dass sie zu sehr außer Kontrolle geraten.

Nur diese vier großen Könige sind in der Lage, diese Dienste zu leisten. Die Götter der höheren Himmel können dies nicht. Deren Energien sind so verfeinert, dass sie keine Berührungspunkte mehr mit Nāgas, Yakṣas, Rākṣasas usw. haben - möglicherweise sind sie sich noch nicht einmal der Existenz dieser Wesen bewusst. Somit leisten die vier großen Könige sehr nützliche Dienste. Sie gehören zu den Himmeln, sind aber mit der Erde in Berührung, und sie sind darum in der Lage, die mächtigen natürlichen Energien der Erde unter Kontrolle zu halten und sie daran zu hindern, eine zerstörerische Wirkung auf die menschliche Welt zu haben.

3. Der dritte wichtige Punkt ist der, dass die vier großen Könige die Beschützer der Welt sind, die Beschützer der vier Himmelsrichtungen. Aber wovon schützen sie? In ihrer ersten Rede machen die Könige dies selbst deutlich. An den Buddha gewandt sagen sie: ‘Wir werden die Horden der Bhūtas vertreiben, welche unbarmherzig sind, deren Geist ohne Mitgefühl ist und *who take their glory from others.*’ Bhūtas sind böse Geister. Sie sind die Mächte, die der Menschheit feindlich gesinnt sind und der spirituellen Entwicklung feindlich gegenüberstehen, und sie sind die Energien, die sich weigern, eine Kontrolle durch die vier großen Könige zu akzeptieren. Alles was die vier großen Könige tun können ist, sie sich vom Leibe zu halten.



Da sie in dieser Weise die Beschützer und Wächter sind, stehen die vier großen Könige weder im Eingangsbereich des Tempels, noch innen oder außen, sondern an der Schwelle. Im Grunde ist ein Tempel nicht bloß ein Gebäude. Ein Tempel ist ein abgeschlossener heiliger Raum, worin heilige und symbolische Handlungen vollführt werden. Deshalb ist es ein Raum, bei dem es nur integrierten Energien erlaubt sein darf einzutreten. Die zentrale Position im Tempel bildet der Buddha oder eine entsprechende Figur wie z.B. Padmasambhava oder Avalokiteśvara, und die anderen Positionen werden von Arhants, Bodhisattvas, spirituellen Lehrern, Göttern und Göttinnen in harmonischer Gruppierung um diese zentrale Figur herum besetzt. Sogar die Nāgas, die Yakṣas oder andere nichtmenschliche Wesen können dort einen Platz haben. Es hängt von einer Bedingung ab: ob sie den Buddha aufrichtig verehren, ob sie Zuflucht nehmen, und ob sie sich selbst in die Dienste des Dharma stellen.

Man mag sich natürlich zurecht fragen, wie sich nichtmenschliche Wesen wie Pretas und Yakṣas in die Dienste des Dharma stellen können. Die Antwort dazu ist davon abhängig, was wir in diesem Symbolismus sehen. Lasst uns dazu ein Beispiel aus uns näherliegenden Gefilden heranziehen: die Figur des griechischen Gottes Hermes. Wer oder was ist Hermes? Wir könnten sagen, Hermes sei in der griechischen Mythologie der Götterbote, und dies mag als eine befriedigende Antwort erscheinen. Aber es ist nicht wirklich eine umfassende Antwort darauf. Wenn man sich mit Hermes befasst, wird deutlich, dass er eine zutiefst komplexe Figur mit allen möglichen Aspekten war, von denen einige ziemlich widersprüchlich zu sein scheinen. Um auch nur eine kleine Vorstellung davon zu bekommen, wer oder was Hermes ist oder war, muss man das zur Verfügung stehende Material sehr sorgfältig sichten. Man muss all die Hunderte von Verweisen auf Hermes in der *Ilias* und der *Odyssee* untersuchen und sich allmählich ein Bild von ihm machen. Es ist einfach nicht genug zu sagen: 'Hermes war der Götterbote' und es dabei zu belassen. So etwas könnte sogar sehr irreführend sein, indem es den Menschen die Vorstellung vermitteln könnte, alles über ihn zu wissen.

Ähnlich ist es auch mit all den mythologischen Figuren, die im *Sūtra vom goldenen Licht* erwähnt werden. Es ist nicht genug, nur zu sagen: 'Die Pretas sind hungrige Geister - wie kann ein hungriger Geist in den Diensten des Dharma stehen?' Man muss die Pretas näher studieren - wer sie sind, was sie sind - und versuchen zu verstehen, was sie wirklich sind. Dann kann man vielleicht erkennen, wie sie den Dharma unterstützen können.

Lasst uns dies nun im Falle der Nāgas tun - den Drachen oder Schlangen. Wofür mögen sie stehen? Der Beschützer der westlichen Sphäre der Welt - also unserer Sphäre - ist Virūpākṣa. Und Virūpākṣa ist - neben anderen Arten nichtmenschlicher Wesen - der Anführer der Drachen. Wer aber genau sind diese Drachen? Wir dürfen sie nicht mit unseren eigenen Drachen verwechseln, mit einem Drachen, wie er vom heiligen Georg getötet wurde. Der buddhistische Drache ist eine vollkommen andere Kreatur. Nach der buddhistischen Überlieferung sind Drachen höchst intelligent. Sie haben häufig ein sehr gutes Verständnis des Dharma, aber - und das ist der Haken - sie praktizieren ihn nicht. Im Besonderen beachten sie nicht die Vorsätze. Vielleicht werden darum die Drachen in der indischen buddhistischen Kunst für gewöhnlich als Schlangen dargestellt, mit großen Köpfen, langen dünnen Körpern und ohne Arme und Beine. Sie haben keine Gliedmaßen, weil sie nichts tun. Sie denken und verstehen, praktizieren aber niemals. Sie führen niemals etwas von dem aus, was sie wissen - also brauchen sie keine Gliedmaßen.

Ich habe einmal ein von einem chinesischen buddhistischen Mönch geschriebenes Buch gelesen, in dem er beiläufig behauptete, dass die Drachen heutzutage nicht so häufig sind, wie sie es einmal waren. Ich muss jedoch sagen, dass ich nicht seiner Meinung bin. Ich glaube, dass die Drachen - zumindest in einigen Teilen der Welt - häufiger vertreten sind. Im Westen kommen sie sehr oft vor. Hier gibt es eine große Zahl von Leuten, die den Dharma sehr gut verstehen, die alles über Śūnyatā und Zen, alles über den Einen Geist und den Abhidharma, alles über esoterische tantrische Lehren wissen, die aber nie noch nicht einmal daran denken den Dharma zu praktizieren. Solche Drachen - denn Drachen können menschliche Gestalt annehmen - sind in manchen buddhistischen Kreisen weit verbreitet.

In mancher Hinsicht sind die intellektuellen Drachen des Westens die übelsten Drachen, die es bisher auf der Welt gab, denn sie erkennen wohl kaum die Autorität von Virūpākṣa an. Es ist, als ob auch noch dieses Maß an Organisation zusammengebrochen ist. Die Nāgas sind von Virūpākṣa abgefallen, und vielleicht sind auch alle anderen Wesen und Kreaturen von ihren jeweiligen Wächterkönigen abgefallen. Es gibt ein Maß von Konfusion, ein Maß von Chaos, das es vielleicht zuvor niemals gegeben hat. Der vielleicht unmittelbar gefährlichste Drache von heute wird durch die wissenschaftliche Gesellschaft verkörpert - in soweit, wie ihre Forschungs- und Entwicklungsprogramme - im Sinne eines Suchens nach Wissen - von ethischen Bedenken unberührt sind. Bei vielen Mitgliedern dieser enorm einflussreichen Gesellschaft scheint es so zu sein, als ob sie sich selbst, zum Wohle ihres beruflichen Erfolges, ihrer materiellen Sicherheit und ihres Prestiges, an den Teufel verkauft hätten.

Wir als Buddhisten müssen Virūpākṣa um Hilfe rufen, den Beschützer der westlichen Sphäre, dass er unsere Drachen unter Kontrolle bringt. Wir müssen unsere einseitige intellektuelle Aktivität unter Kontrolle bringen, indem wir für das goldene Licht empfänglich werden und den Dharma praktizieren. Auf diese Weise werden wir die Nāgas in den Bereich der Tempelportale bringen.

Der Tempel ist ebenso ein Mandala, eine harmonische Anordnung psychologischer, spiritueller und transzendenter Energien um ein gemeinsames zentrales Prinzip: um das Prinzip der Erleuchtung. So bilden wir durch das Einbringen der Nāgas in die Portale des Tempels auch ein Mandala. Und die vier großen Könige sind somit ebenso Wächter der vier Tore eines Mandalas. Sie verhindern das Eintreten jeglicher feindlicher Kräfte oder nicht integrierter Energie - das heißt, jeder Energie, die nicht bereit ist, sich selbst auf ihrer eigenen Ebene und in ihrer eignen Weise mit dem Prinzip der Erleuchtung in Einklang zu bringen. Die vier großen Könige sind die Wächter der Türschwelle, eine Funktion von großer Wichtigkeit. Auf der einen Seite haben sie die feindlichen unintegrierten Mächte fernzuhalten, denn andernfalls würde das Mandala gestört. Auf der anderen Seite haben sie die Energien einzulassen, die integriert und einlassenswert sind, denn andernfalls wäre der potentielle Reichtum des Mandalas geschmälert.

Innerhalb der buddhistischen Überlieferung gibt es noch weitere Wesen, die die Tore des Mandalas hüten. Es sind die vier *Gaurīs*, (engl. the 'fair ones'). Von ihnen wird gesagt, dass sie die Leute mittels Haken daran hindern, das Mandala zu verlassen. Vom westlichen Standpunkt aus gesehen, mag dies ziemlich gewalttätig klingen, aber im Buddhismus werden diese Haken mit Faszination assoziiert. Von einer 'faszinierenden Frau' kann gesagt werden, dass sie einen Mann nicht durch Gewalt sondern bloß durch Gebrauch ihres Charmes 'am Haken' hat; und ein Bodhisattva tut das Gleiche. Der Bodhisattva zieht uns durch Schönheit

zur Erleuchtung, indem er die Erleuchtung als das wirklich Schöne erkennen lässt. Die Gaurīs stehen für diese Art von Faszination. Man soll zu seinem eigenen Wohle im Mandala festgehalten werden, aber aufgrund der Natur der Situation kann dies nicht durch Gewalt geschehen. Somit scheinen die Gaurīs den eher faszinierenderen Aspekt der Lokapālas darzustellen - den Aspekt, der einen dazu bringt, lieber im Mandala zu bleiben als es zu verlassen, wie man es vielleicht ansonsten getan hätte.

Wenn das Mandala mit Blumen geschmückt ist und sehr schön aussieht, wird man - auch wenn man sich nicht zu dem hingezogen fühlt, für das das Mandala steht - sich zumindest darin wohl fühlen. Es ist attraktiv und wunderschön - und das lässt einen bleiben. Das ist das Werk der Gaurīs mit ihren Haken. Auch die spirituelle Gemeinschaft ist ein Mandala. Auch hier haben die vier großen Könige eine Funktion. Störende Energien müssen fern gehalten werden, denn andernfalls wird sich die spirituelle Gemeinschaft auflösen; aber positive, integrierte Energien müssen willkommen geheißen werden, denn ansonsten wird die spirituelle Gemeinschaft nicht wachsen.

4. Der vierte und letzte erwähnenswerte Punkt über die vier großen Könige ist, dass sie immens mächtig sind. Diese Eigenschaft wird in Malereien und Bildnissen sehr deutlich, bei denen die Könige für gewöhnlich als Männer im besten Alter, von mächtiger Statur und häufig mit enormen, hervortretenden Muskeln dargestellt werden. In mancher Hinsicht erinnern sie an Herakles aus der griechischen Mythologie, aber im Gegensatz zu Herakles tragen sie einen Panzer. Sie repräsentieren enorm mächtige und positive Energien, die nicht sehr spirituell oder verfeinert sind, aber gleichzeitig auch nicht sehr irdisch. Solche Energien werden manchmal als grob beschrieben, und im Vergleich mit den verfeinerten Energien der höheren Ebenen sind sie sicherlich grob. Aber grobe Energie sollte nicht verachtet werden - sie hat in der Welt eine wesentliche Rolle zu spielen. Die Energie, die durch die vier Könige repräsentiert wird, ist nicht nur enorm mächtig sondern überdies auch extrem frei und aktiv. Sie ist nicht geblockt oder unterdrückt, sondern stets verfügbar, um turbulente irdische Energien unter Kontrolle zu halten und antispirituelle Kräfte abzuwehren.

Nun sollte es etwas deutlicher sein, wer die vier großen Könige wirklich sind und was sie wirklich repräsentieren; die ausgleichenden und harmonisierenden Kräfte im Kosmos, besonders im überaus wichtigen Grenzgebiet zwischen der menschlichen und der himmlischen Welt, oder wenn man so will, zwischen dem Psychologischen und dem Spirituellen.

Wir sollten nun überdies in der Lage sein, die Aussage der vier Könige zu verstehen, dass das *Sūtra vom goldenen Licht* sie nährt. Offensichtlich ist diese Aussage nicht ausschließlich im wörtlichen Sinne zu verstehen. Was sie nährt, ist das goldene Licht, das Licht des Transzendenten. Wir können daraus erkennen, dass die positiven Energien des Kosmos, die Energien, die die Balance und Harmonie schaffen - wie mächtig sie auch sein mögen - sich früher oder später ins Gegenteil verkehren und negativ werden, wenn sie nicht vom Transzendenten genährt werden.

Dies birgt wichtige Implikationen. Auf der Ebene des einzelnen menschlichen Lebens bedeutet dies, dass es so etwas wie eine reine *psychologische* Positivität im Sinne einer Positivität, deren Unterstützung bloß aus einer psychologischen Quelle stammt, nicht gibt. Es gibt auch nicht so etwas wie eine rein *spirituelle* Positivität. Aber was ist denn demnach das Kriterium dafür, was positiv oder geschickt ist und was nicht? Aus buddhistischer Sicht ist das Geschickte etwas, das eine Grundlage für die Entwicklung einer Verbindung mit dem

Transzendenten bietet. Und was in der Praxis eine Grundlage für die Entwicklung des Transzendenten bietet, ist das Positive. Ohne diesen Bezug auf das Transzendente - wie wird man bestimmen können, was wahrhaft positiv ist? Man hat keine Möglichkeiten, den Unterschied zwischen dem Positiven und dem bloß Angenehmen ermitteln zu können, zwischen dem, was wirklich positiv ist und dem, was einem lediglich persönliche Befriedigung bereitet. Ohne diesen Bezug auf das Transzendente kann man nicht sicher sein, dass das, was einem positiv erscheint, wirklich positiv ist.

Es gibt eine weitere Betrachtung, die hier Berücksichtigung finden sollte. Angenommen, man erfährt einen positiven geistigen Zustand im gewöhnlichen psychologischen Sinne, und man hat zumindest ein Konzept vom Transzendenten und weiß, dass das Positive eine Grundlage für das Transzendente bieten kann, so hat man einen Anreiz, dieses Erleben des Positiven aufrechtzuerhalten. Man könnte sogar sagen, dass man ohne Bezug zum Transzendenten keinen wesentlichen Grund hat, diese Positivität zu entwickeln oder aufrecht zu erhalten.

Dies bedeutet in der Praxis, dass man zu jemandem eine persönliche Beziehung braucht, der Erfahrung mit dem Transzendenten hat. Wenn man sich darauf nur in Form einer Erinnerung an eine alte Tradition beziehen kann, verliert es seine tragende Kraft. Dies geschah in den Zeiten des Buddha im Falle der Brahmanen. Deren Vorfahren waren Wissende des Brahma und hatten Brahma erreicht. Aber zu Lebzeiten des Buddha konnten sich die Brahmanen auf keine solche Erfahrung beziehen und konnten die spirituelle Tradition nicht mehr aufrechterhalten.

Wir können uns dies auch im Sinne der Symbolik des tibetischen Lebensrades ansehen, speziell anhand der Sphäre der Götter. Die Götter scheinen das Leben als sehr positiv zu erfahren, aber obgleich sie Gewährsein für das Transzendente haben, kann ihre Positivität nicht als Grundlage für die Verwirklichung des Transzendenten dienen. Nach der Überlieferung ernten die Götter bloß die Belohnung für frühere geschickte Handlungen. Ihre Positivität geht vom Karma aus. Wenn ihr positives Karma sich sozusagen erschöpft hat, werden sie aus ihren positiven Zuständen herausfallen - es sei denn, sie können das Transzendente ins Auge fassen. Wenn sie diese Vision haben, wird sie nicht nur eine Grundlage für die Verwirklichung des Transzendenten bieten, sondern gleichfalls eine Ausweitung ihrer positiven Erfahrung bedeuten.

Wenn wir dem allem zustimmen, folgt daraus, dass wir nicht wirklich menschlich sein können, ohne dass wir Zuflucht nehmen. Wir sind sozusagen bloß gelegentlich oder nur für kurze Zeit menschlich; ohne einen Bezug zum transzendenten Faktor können wir unseren menschlichen Zustand nicht aufrechterhalten. Unser Beweggrund, neues positives Karma zu schaffen, das diesen positiven Zustand aufrechterhalten wird, ist letztendlich ein transzendenter Beweggrund.

Auch wenn eine transzendente Erfahrung aufgehört hat eine lebendige Sache zu sein und nur noch Erinnerung ist, übt diese Erinnerung eine Zeit lang einigen Einfluss aus. Wenn es aber keinen neuen frischen Impuls aus einem Erleben des Transzendenten gibt, werden schließlich alle positiven Willensentschlüsse, die von diesem transzendenten Faktor abhängig waren, schwächer und schwächer. Eine Zeit lang kann eine Gesellschaft kraft der Erinnerung an diese Vision bestehen, aber nicht für lange. Während der vergangenen hundert Jahre zum Beispiel haben viele Menschen damit aufgehört an das Christentum zu glauben, führen jedoch damit fort, in Übereinstimmung mit der christlichen Ethik zu leben, denn in dieser

Ethik steckten immer noch Impulse. In der letzten Zeit haben sich diese Impulse geschwächt, und viele Menschen sehen keinen Grund mehr, weiterhin dieser christlichen Ethik zu folgen.

Es ist nicht so, dass nur die wahre, andauernde Positivität jene ist, die ihre höchste Sanktionierung im Transzendenten hat. Wird die Positivität jedoch durch das Transzendente genährt, wird sie auch auf ihrer eigenen Ebene positiver sein als sie dies ohne das Transzendente wäre. Wie die vier großen Könige sagen: 'In unseren Körpern wird Kühnheit, Stärke und Energie erzeugt. Glanz, Glorie und Pracht wird unsere Körper erfüllen.' Hier ist 'Körper' nicht als Körper im Unterschied zum Geist gemeint, sondern die ganze Persönlichkeit oder das ganze Wesen. Mit anderen Worten werden die Könige - genährt durch das goldene Licht - größer und königlicher sein als zuvor, und sie werden ihre jeweiligen Aufgaben effektiver ausführen als zuvor. Ähnlich wird sich jemand, der seine Zuflucht nimmt, nicht bloß spirituell entwickeln, sondern er wird überdies mehr zu einem menschlichen Wesen werden. Bestimmte menschliche Qualitäten werden vom Spirituellen und vom Transzendenten genährt. Man kann beinahe sagen, dass man kein menschliches Wesen sein kann, solange man nicht Zuflucht nimmt. Letzten Endes ist es nur der erleuchtete Mensch, der ein wahres menschliches Wesen ist.

Auf der Ebene des gemeinschaftlichen menschlichen Lebens kann es keine gesunde Kultur oder Zivilisation ohne irgendeine auf transzendenten Werten beruhende Basis geben, wie tief verborgen jene Werte auch sein mögen. Eine rein weltliche Kultur ist wirklich ein Widerspruch in sich - wobei dies bestimmt nicht heißen soll, dass wir im Westen uns wieder in die Arme des altgläubigen Christentums flüchten sollen. Es gibt andere Alternativen.

Nachdem sie dargelegt hatten, dass sie vom Dharma genährt würden, legen die vier großen Könige ihre vier Gelübde ab. Als erstes versprechen sie, ihre Herrschaft über die verschiedenen Klassen der Halbgötter in Übereinstimmung mit dem Dharma auszuüben, was bedeutet, dass ihr Regieren kein Ausdruck willkürlichen und egoistischen Willens sondern ein Ausdruck spiritueller Kraft sein wird - nicht ihrer eigenen Kraft, sondern der des Dharma. Sie wollen bloß die Kanäle sein, durch die diese Kraft übertragen wird und durch die sie die Horden der nichtmenschlichen Wesen erreicht. Indem sie zu solchen Kanälen werden, werden sie um so mehr sie selbst werden.

Das zweite Versprechen der Könige ist es, Jambūdvīpa im Ganzen zu schützen - d.h. die bekannte materielle Welt, die Welt der Menschen. Die vier großen Könige versprechen, alle feindlichen Mächte fernzuhalten, die das Gefüge einer positiven, gesunden, menschlichen Gesellschaft zu stören versuchen - einer Gesellschaft, in der es dem Einzelnen möglich ist sich zu entwickeln. In der heutigen Zeit sind die Dienste der vier großen Könige dringend vonnöten - in der Tat wird ihre Stärke besonders bei uns im Westen aufs Äußerste beansprucht, denn feindliche Kräfte versuchen an zahlreichen Punkten durchzubrechen.

Ihr dritter Vorsatz ist, die Mönche zu schützen und zu ermutigen, die das Sūtra lesen, rezitieren oder seine Bedeutung erklären. Dies bedeutet objektiv, dass die größeren Energien des Kosmos die Mönche bei ihrer Arbeit, das Sūtra zu verkünden, unterstützen werden. Subjektiv bedeutet es, dass die Mönche selbst ihre eigenen groben psychologischen Energien integrieren werden, um sie für diesen Zweck nutzen zu können. Für das Verkünden des Dharma benötigt man eine Menge Energie - nicht bloß spirituelle Energie sondern auch reine physische Lebenskraft. Auch dies versprechen die vier großen Könige zu geben.

Viertens versprechen sie, die Könige zu schützen, die die Mönche dabei unterstützen, den Dharma zu verkünden. Mit 'Königen' sind Regierungen gemeint - soziale, ökonomische und politische Systeme, die so organisiert sind, dass sie eine spirituelle Entwicklung unterstützen. Solche 'Könige' haben in ihren jeweiligen Systemen die gleiche Funktion, welche die vier großen Könige in der Gesamtheit des Kosmos innehaben, und es ist darum nur zu verständlich, dass die vier großen Könige sie schützen sollten. Sie stellen den gleichen Geist dar - nur auf unterschiedlichen Wirkungsebenen. Darauf werde ich im letzten Kapitel näher eingehen, das sich mit den Hütern der moralischen Ordnung befasst.

Die Bedeutung dieser vier Gelübde und die Verpflichtung der vier großen Könige, das Sūtra zu schützen, liegt darin, dass - so wie die Horden der nichtmenschlichen Wesen ihrerseits sich den vier großen Königen unterwerfen - sich die Könige in ähnlicher Weise dem goldenen Licht unterwerfen. Mit anderen Worten unterwerfen sich die irdischen Energien den himmlischen, und die himmlischen unterwerfen sich den transzendenten Energien. Somit ist ein wesentliches Prinzip spiritueller Hierarchie eingeführt. Es lässt sich auch sagen, dass die vier großen Könige dieses Prinzip symbolisieren. Sie herrschen über das, was unter ihnen ist, sind aber gleichzeitig gewillt, die Herrschaft dessen zu akzeptieren, was über ihnen ist. Deshalb repräsentieren die Könige ebenso das Prinzip einer Transformation der Welt. Die Welt kann nur dann wirklich transformiert werden, wenn sie sich dem goldenen Licht unterwirft, wenn sie für das goldene Licht empfänglich ist - das heißt, sich selbst auf solche Weise organisiert, dass sie die Manifestation des goldenen Lichts im Leben des einzelnen Individuums unterstützt.

Nach all dem ist es angebracht zu untersuchen, in welchem Sinne man bei den vier großen Königen von einer Existenz sprechen kann. Die Frage hängt natürlich davon ab, was man unter 'existieren' versteht. Ich muss sagen, dass ich, als ich diesen Abschnitt des Sūtras studierte, das Gefühl hatte, die Könige seien um mich herum versammelt - nicht so sehr als eigenständige Wesen, sondern eher als vier miteinander verbundene Wolken. Mit Sicherheit hatte ich nicht den Eindruck, dass meine Wahrnehmung rein subjektiv war. Ich spürte, dass sie in einem objektivem Sinne existierten, obschon ich offensichtlich dafür keinen Beweis anbieten kann.

Es ist vielleicht nicht zu weit hergeholt, anzunehmen, dass die vier großen Könige die Kräfte des Ausgleichs und der Harmonie im Kosmos darstellen und darum einen realen Einfluss auf die Welt haben. Es scheint so zu sein, dass in der Natur und auch im menschlichen Körper ein Prinzip der Balance wirksam ist. Wird er krank, so hat der gesunde Organismus die natürliche Tendenz es zu kompensieren und sich selbst zu heilen. Wenn in der Umwelt ein Ungleichgewicht herrscht - vielleicht eine durch Menschen verursachte Katastrophe - scheint auch hier die Natur eine Tendenz zu besitzen, es selbst wieder in Ordnung zu bringen. Vielleicht repräsentieren die vier großen Könige diese Tendenz in der Natur als Ganzes. Sie sind nicht von der Natur getrennt; sie sind ein Teil von ihr, obschon sie eine bestimmte Individualität haben. Sie stehen nicht außerhalb der Natur oder mischen sich in sie ein, wie etwa ein unfähiger Mechaniker bei einem Auto.

In der westlichen Mythologie gibt es zu diesen vier großen Königen keine offensichtlichen Entsprechungen, obgleich König Arthur ihnen nahe kommt. Wenn wir die speziell christlichen Aspekte dieser Mythologie außer acht lassen, kann man ihn als einen mit den





Mächten des Bösen kämpfenden König ansehen - wie die vier großen Könige. Natürlich wird König Arthur am Ende besiegt, was bei den vier großen Königen niemals geschieht. Eine andere Parallele lässt sich mit dem heiligen Georg heranziehen, der zum mindesten eine legendäre Figur ist und keinerlei historische Existenz gehabt zu haben scheint, ausgenommen im gleichen

entfernten Sinne wie König Arthur. Weiterhin gibt es noch den Erzengel Michael, der traditionell als mit den Teufeln kämpfend dargestellt wird.



Der einzige Weg, die Macht der vier großen Könige anzuflehen, liegt darin, an sie zu denken oder sich auf sie zu konzentrieren. Meine eigenes Erleben ihrer Anwesenheit geschah ohne Zweifel deshalb, weil ich mich intensiv auf sie konzentriert hatte. Es mag Mantras für sie geben - und im Vajrayāna gibt es Pūjās, die Opfergaben für die vier Könige enthalten - aber solche Praktiken würden nur in dem Ausmaß ihre Hilfe erleben, wie es auch eine Konzentration auf sie oder an sie gerichtete Gedanken tun. Die auf sie bezogenen Praktiken würden nur dabei helfen, sich auf dieser Ebene konzentrieren zu können.

Dies bedeutet, dass man für die vier großen Könige wirkliches Interesse zeigen muss. Wenn man sie nur als eine altmodische tibetische Mythologie ansieht, wird es einem bestimmt nicht möglich sein, sie um Hilfe zu bitten. Man muss zu ihnen eine Beziehung entwickeln, so wie zu den anderen mythologischen Figuren. Wenn man sich selbst in das Material über Hermes vertieft, wird man eine Art Erfahrung von Hermes machen. Ebenso verhält es sich mit jeder anderen archetypischen Figur, denn alle korrespondieren sie mit einem Teil der menschlichen Psyche. In Kontakt mit ihnen kommt man mit dem Aspekt der Psyche, der mit ihnen korrespondiert, aber zunächst muss man ihn aktivieren.

Nicht nur die vier großen Könige treten hervor und versprechen, das Sūtra zu schützen. In den anschließenden Kapiteln treten noch andere Gottheiten hervor und machen ähnliche Versprechen. Speziell drei Göttinnen geloben das Sūtra zu schützen: Sarasvatī, die Göttin des Lernens, Śrī, die Göttin des Reichtums und Dṛḍhā, die Erdgöttin. Die Versprechen der vier großen Könige stellen das generelle Prinzip einer Transformation der Welt durch eine Ergebenheit oder Unterwerfung gegenüber dem goldenen Licht dar, während die Versprechen der drei Göttinnen das Umsetzen oder Ausarbeiten dieses Prinzips in den verschiedenen Sphären menschlichen Lebens und Handelns darstellen. Was diese Sphären sind und wie sich dieses Prinzip in ihnen auswirkt, werden wir im Laufe der nächsten drei Kapitel sehen.

Wenn wir uns dem goldenen Licht zuwenden, wird es uns möglich sein, unser eigenes Leben und Selbst zu transformieren und überdies bei der Transformation der Welt mitwirken. Wenn wir dies tun, werden wir in unserer eigenen kleinen Sphäre ebenso einer der Beschützer des Dharma sein.

## 5. Vortrag

### Buddhismus und Kultur

Die Welt wird transformiert, wenn sie für das goldene Licht in vollem Umfang empfänglich ist. Und mit 'Welt' meine ich in diesem Zusammenhang die Summe aller unerleuchteten menschlichen Handlungen. Ackerbau, Handel, die Künste, die Wissenschaften, die Medizin, Gesetzgebung, Regierung, Verwaltung, Diplomatie, das Transportwesen, die Kommunikation, Werbung, Unterhaltung, den Sport usw. - alle diese Dinge machen zusammen die Welt aus. Und sie werden für das goldene Licht empfänglich, indem sie sich selbst in den Dienst der spirituellen Entwicklung des Individuums stellen. Dies mag zunächst einmal bedeuten, dass sie sich zu vergegenwärtigen haben, dass sie dem einzelnen Individuum für seine spirituelle Entwicklung in keiner Weise zu Diensten sein können. In diesem Fall müssen sie sich einfach selbst abschaffen - das ist der beste Dienst, den sie anbieten können.

Wenn sich all die verschiedenen Aktivitäten, die die Welt ausmachen, in den Dienst einer spirituellen Entwicklung des einzelnen Individuums gestellt haben, wird die Welt durch das goldene Licht transformiert werden. Sie wird zu einer Welt, 'die passend für das Leben von einzelnen Individuen ist', eine Welt, die den einzelnen Individuen helfen wird zu wachsen.

Zu sagen, dass all die Aktivitäten, die die Welt ausmachen, sich selbst in den Dienst der spirituellen Entwicklung des einzelnen Individuums stellen sollten, ist bloß eine Formulierung. Schließlich funktionieren sie nicht aus sich selbst heraus; sie werden von Menschen betrieben. Deshalb sind es die Menschen, die sich in den Dienst der spirituellen Entwicklung des einzelnen Individuums stellen müssen. Nur dann wird die Welt transformiert werden. Und die große Mehrheit der Menschen hat natürlich keinerlei Neigung etwas in dieser Art zu tun. Sie macht mit ihren jeweiligen Aktivitäten weiter, ohne sich dabei um das goldene Licht oder die spirituelle Entwicklung des einzelnen Individuums zu kümmern.

Aber das bedeutet nicht, dass nichts getan werden könnte. Diese Schwierigkeiten können überwunden werden; die Welt *kann* transformiert werden. Sie kann dadurch transformiert werden, indem Gruppen von spirituell engagierten Individuen verschiedenste menschliche Aktivitäten aufnehmen und sich dabei in solch einer Weise an der Richtung des goldenen Lichtes orientieren, dass sie dadurch sowohl die spirituelle Entwicklung jener fördern, die diese Aktivitäten betreiben, als auch jener, die mit ihnen in Kontakt kommen.

Indem sie sich in so viele Aktivitäten wie möglich einbringen, können diese spirituell engagierten Menschen eine Welt innerhalb der Welt schaffen. Innerhalb der nicht transformierten Welt kann eine transformierte Welt ins Leben gerufen und allmählich vergrößert werden.

Als wir die Rolle der vier großen Könige untersucht haben, wurde uns das allgemeine Prinzip einer Transformation der Welt deutlich. Wir haben erkannt, dass die Welt nur dann transformiert werden kann, wenn sie für das goldene Licht empfänglich wird. Von nun an werden wir uns mit der Transformation von spezifischen Aspekten der Welt befassen: der

Kultur, der Umwelt, der Wirtschaft und auch der Politik. Die ersten drei werden im Sūtra durch die drei Göttinnen Sarasvatī, Śrī und Dṛḍhā dargestellt, von denen jede vortritt, das Sūtra zu schützen verspricht, und dabei jeweils den Bereich menschlicher Aktivität darstellt, der im Dienst der Entwicklung des einzelnen Individuums steht.



Die erste dieser großen Göttinnen, die vortritt, ist Sarasvatī. Im Anfangsteil des siebten Kapitels tritt sie vor, begrüßt verehrend den Buddha und macht eine Reihe von Versprechen, die sich auf den Mönch beziehen, der das *Sūtra vom goldenen Licht* predigt. Welche Versprechen dies sind - dazu werden wir noch kommen. Aber zunächst: wer ist Sarasvatī?

Mit der Beantwortung dieser Frage hätten wir keine Probleme - wären wir in Indien - besonders während der fünf oder sechs Wochen nach dem Ende der Regenzeit. In vielen Gebieten Indiens ist diese Periode als 'Pūjās' bekannt, und sie wird so genannt, da zu dieser Zeit eine ganze Reihe hinduistischer religiöser Festivals und Zeremonien zu Ehren verschiedener Hindugötter und -göttinnen abgehalten werden. Es ist eine sehr festliche Jahreszeit: jedermann ist glücklich, heiter und freundlicher als gewöhnlich. Der Himmel ist blau, die Sonne scheint, und es weht eine leichte Brise - die angenehmste Zeit des ganzen Jahres. Die Menschen nehmen häufig Urlaub, denn ihnen ist nicht nach Arbeiten zumute. Sie kaufen sich neue Kleidung, besuchen ihre Freunde und Verwandte, tauschen Geschenke, und selbstverständlich verehren sie des Abends die verschiedenen Götter und Göttinnen. In manchen Teilen Indiens - zum Beispiel in Bengalen - werden speziell für die Pūjā-Saison Bildnisse angefertigt und in Schreinen aufgestellt, die der Öffentlichkeit zugänglich sind. In Indien gehen die Menschen zu einer Pūjā, wie die Engländer zu einem Fußballspiel oder zum Bingo gehen - und das zu Zehn- oder sogar Hunderttausenden. Zu ganz besonderen Anlässen, von denen manche nur alle zehn oder zwölf Jahre stattfinden, kommen sie sogar in Millionen.

Eine der populärsten Göttinnen, die während der Pūjā-Saison verehrt werden, ist Sarasvatī. Die Bildnisse, die von ihr gemacht werden, sind normalerweise aus Lehm und lebensgroß, manchmal auch ein wenig überlebensgroß, und sie sind wunderschön bemalt und verziert. Die Göttin wird als eine wunderschöne junge Frau mit langem wallendem Haar dargestellt, die häufig einen roten benarischen Brokat-Sari mit goldenen Bordüren trägt. Sie sitzt auf einem weißen Hamsa - gewöhnlich mit Schwan übersetzt, aber eigentlich ist es eine Gans. Die indischen kulturellen Assoziationen zu Schwänen unterscheiden sich sehr von den westlichen; in Indien ist die Gans ein schöner, eleganter Vogel, der alle Arten religiöser Assoziationen heraufbeschwört. Sarasvatī sitzt also auf einer weißen Gans und hält eine Veena auf ihrem Schoß - ein indisches Musikinstrument ähnlich einer Laute.

In Indien werden verschiedene Gottheiten von unterschiedlichen Klassen verehrt. Geschäftsleute, Händler und Ladenbesitzer verehren Ganesha, den elefantenköpfigen Gott, der Hindernisse aus dem Weg räumt, und Lakshmī, die Göttin des Reichtums. Jene, die ihren Körper trainieren, wie





Athleten,  
Muskelmänner und  
Gewichtheber,  
verehren  
Hanuman, den  
Affengott, den  
großen,  
begeisterten  
Anhänger von  
Rama, der für  
seine physische  
Kraft, seine  
Energie und seinen  
Wagemut gerühmt  
wird. Frauen und  
Mädchen dagegen  
sind besonders



Krishna zugetan, nicht nur deshalb, weil er die *Bhagavad Gītā* lehrte, sondern da er des Nachts im Wald mit den Gopīs tanzt - den Kuhhüterinnen oder Melkerinnen.



Sarasvatī wird besonders von den Studenten verehrt. Auf dem Höhepunkt ihres Festes werden auf ihrem Altar hohe Stapel von Büchern, Schreibutensilien und Radiergummis errichtet. Indem sie diese Opfergaben machen, erbitten die Studenten Sarasvatīs Segen und bitten um ihre Hilfe beim Bestehen der anstehenden Examen, die sehr bald nach den Pūjās anstehen. Sarasvatī wird von den Studenten deshalb verehrt, da sie die Göttin des Lernens oder der Ausbildung und Erziehung ist - in einem Wort - der Kultur.

Der Name Sarasvatī gibt uns keinen Fingerzeig auf ihre eigentliche Funktion. Er bedeutet 'reich an Wasser' oder auch manchmal 'wässrig'. Dies deshalb, da es der Name eines Flusses in Nordwestindien ist. Wie kam es dazu, dass ein Fluss in eine Göttin des Lernens und der Kultur verwandelt wurde? Wie in

Indien üblich, ist dies eine sehr lange Geschichte. Sie reicht viele tausend Jahre zurück, in die Zeit, als die Arier nach Indien eindrangen. Niemand weiß, woher sie kamen, aber sie eroberten Indien mit ihren Pferden und Fuhrwerken von Nordwesten aus und unterwarfen allmählich die ursprünglichen Einwohner des Landes. Und mit diesen Invasoren kamen nicht bloß ihre Krieger und Herrscher, sondern auch ihre Priester, die berühmten Brahmanen.

Zu jener Zeit hatten die Brahmanen ein ausgearbeitetes System von Ritualen und Opferhandlungen entwickelt. Es gab für alle denkbaren Zwecke und zu jedem möglichen Anlass Opfer, und diese Opferhandlungen fanden häufig an den Flussufern statt. Zu jener Zeit gab es keine Tempel. Alles fand unter freiem Himmel statt. Da sie weich und sandig war und

für den Aufbau eines Altars eine glatte Oberfläche bot, war eine Sandbank im Fluss der ideale Platz für eine Opferhandlung, und sie bot gleichzeitig genug Wasser für die rituellen Waschungen, auf die die Brahmanen großen Wert legten. Darüber hinaus war es auf den Sandbänken im Fluss, vielleicht fern menschlicher Siedlungen, abgeschieden, friedlich und still. Die Sandbänke des Flusses Sarasvatī waren so sehr bekannt für das Zelebrieren besonderer vedischer Opferhandlungen, dass sich mit der Zeit eine Assoziation zwischen dem Fluss und dem ganzen Opfersystem bildete.

Ein großer Teil der brahmanischen Kultur gründete sich auf das Opfersystem oder entwickelte sich aus ihm. Zum Beispiel wurden im Laufe der Opferungen die berühmten vedischen Hymnen rezitiert. Sie waren häufig von großer poetischer Schönheit. Es gab Hymnen an die Sonne und den Mond und an die Dämmerung und die Winde. Es gab Hymnen an den Donnergott Indra, an die himmlischen Zwillinge, die himmlischen Pferde usw. Diese Hymnen, oft sehr glorreich in ihrer Sprache und ihrem Aufbau, stellen die Anfänge der indischen Literatur dar. Einige von ihnen mögen sogar zu einer Zeit entstanden sein, als die Arier noch nicht nach Indien eingedrungen waren. Ihre Sprache ist sehr archaisch - so sehr, dass sie selbst zu der Zeit ihres Aufkommens in Indien sehr schwer zu verstehen war. Dies veranlasste die Brahmanen, eine ganze etymologische Wissenschaft namens *Nirukti* zu entwickeln, gepaart mit Grammatik, Phonetik und Prosodie (AdÜ: Wortakzent, Silbenbetonung oder Satzmelodie). Die Hymnen wurden häufig mit bestimmten Melodien gesungen, so dass man hier die Anfänge einer bestimmten Musikrichtung finden kann. Weiterhin waren die Altäre, die im Zusammenhang mit diesen brahmanischen Opferhandlungen benutzt wurden, sehr kunstvoll ausgeführt. Sie mussten in bestimmter Weise aufgebaut sein und eine bestimmte Größe und Kontur haben - in einem Fall als Adler mit ausgestreckten Flügeln, oder auch aus einer bestimmten Anzahl Ziegeln bestehen. Diese exakten Spezifizierungen führten, so sagt man, zur Entwicklung von Arithmetik und Geometrie.

Es gilt als sicher, dass ein großer Teil der indischen Kultur - auch der höheren indischen Kultur - mit dem Opfersystem assoziiert wurde, und in besonderer Weise mit den Sandbänken des Flusses Sarasvatī. Zu jener Zeit war aus dem Fluss eine eigenständige Göttin 'geworden'. Wie alle frühen Menschen identifizierten die alten Inder Naturphänomene wie Flüsse, Berge und Seen, die Sonne und den Mond, als Götter. Sie sahen und erlebten sie als Götter und Göttinnen. Und sehr früh in der indischen kulturellen Geschichte erscheint eine Flussgöttin namens Sarasvatī, die besonders mit der Kultur in Verbindung gebracht wird.

Aber der Entwicklungsprozess hört hier nicht auf. In der Veda gibt es zahlreiche Hymnen an eine alte und ziemlich geheimnisvolle Göttin namens Vāc. Vāc bedeutet 'Sprache' - nicht gewöhnliche Sprache, sondern eine mächtige, bedeutsame und auch kreative Sprache - und nebenbei bemerkt zeigt die Tatsache, dass die alten Inder eine Göttin der Sprache schufen und auf sie Hymnen sangen, dass sie die Bedeutung menschlicher Kommunikation erkannt hatten. Im Laufe der Jahrhunderte übernahm Sarasvatī allmählich die Attribute von Vāc, so dass Vāc sozusagen in der Göttin Sarasvatī aufging.

Es ist wichtig anzumerken, dass Vāc die Sprache repräsentiert, das *gesprochene* Wort. Bis zu dieser Zeit gab es in Indien keine Schrift, zumindest nicht für religiöse Zwecke. Das Schreiben war etwas Profanes und wurde nur für Rechnungsaufzeichnungen usw. gebraucht. Folglich war die Kultur, in der Sarasvatī personifiziert wurde, eine mündlich überlieferte Kultur, in der die Lehren Wort für Wort mündlich vom Lehrer an den Schüler weitergegeben

wurden. In solch einer Kultur ist das Gedächtnis von unermesslicher Bedeutung. Wenn das Gedächtnis versagt, kann ein für die Gemeinschaft bedeutsames Wissen verloren gehen. Darum wurde Sarasvatī ebenfalls mit gutem Erinnerungsvermögen assoziiert. An dieser Stelle lässt sich eine Parallele zu den neun Musen der alten griechischen Mythologie ziehen. Die Musen sind die Personifizierungen von verschiedenen Künsten und Wissenschaften und die Begleiter - manche Versionen sagen auch die Töchter - des Apollo, des Gottes der Poesie, Musik und Weissagung. Die Mutter der Musen ist Mnemosyne, deren Name 'Gedächtnis' bedeutet. Mit anderen Worten ist 'Gedächtnis' die Mutter aller Künste und Wissenschaften; in allen Gesellschaften ohne Schrift gibt es keine Kultur ohne Erinnerung.

Natürlich wurden in Indien die mündlichen Überlieferungen schließlich niedergeschrieben, und als dies geschah, wurde aus Sarasvatī nicht bloß eine Göttin des gesprochenen Wortes sondern auch eine Göttin der Schreibkunst und des Gelehrtentums. Auch begann man damit, sie als Gattin des Gottes Brahman anzusehen. Brahman ist einer der *Trimūrti*, der drei Hauptverkörperungen des Göttlichen im Purana-Hinduismus: Brahman - der Schöpfer, Viṣṇu - der Bewahrer und Śiva - der Zerstörer.

Dies ist jetzt die Sarasvatī, wie sie noch immer im Indien von heute verehrt wird, mehr als tausend Jahre, nachdem all diese Entwicklungen stattfanden. Sie ist die Göttin der Erziehung und Kultur, die Verkörperung der Kommunikation, die Personifizierung der Erinnerung, die Förderin sowohl der religiösen als auch profanen Literatur, und die Frau des Gottes Brahman, des Schöpfers. Es ist darum höchst interessant, dass ihr Erscheinen in Kapitel 6 des Sūtras das erste Mal war, dass sie in der indischen Literatur auftaucht.

Die Frage stellt sich, was sie dort tut. Sie ist eindeutig eine hinduistische Göttin. Was hat eine hinduistische Göttin in einem mahāyānabuddhistischen Sūtra verloren? In Kapitel 3 gab es einen Brahmanen, der in Ruciraketus Traum erschien. Hier nun ist es eine hinduistische Göttin, die eine noch wichtigere Rolle in diesem Sūtra spielt. Was hat das zu bedeuten?

Als erstes sollte man sich vor Augen führen, dass der Hinduismus keine universale Religion wie Buddhismus, Christentum oder Islam ist, sondern eine ethnische wie das Judentum oder Shinto. Er ist die Gesamtsumme des Glaubens und der Bräuche der indischen Menschen aus einem Zeitraum von 3000 Jahren. Obschon sich einige Aspekte des Hinduismus mit der spirituellen Entwicklung des einzelnen Individuums befassen, legt der Hinduismus als Ganzes - so wie andere ethnische Religionen - mehr Wert auf die Bewahrung der Gruppe. Darum repräsentiert Sarasvatī das Erbe der sozialen Gruppe - das heißt, sie repräsentiert die indische Kultur.

Aber was ist die 'Kultur'? Es ist ein ziemlich interessantes Wort. Im Englischen ist seine primäre Bedeutung 'Ackerbau, Tier- und Pflanzenzucht, Produktion' - wie Agrikultur, Hortikultur usw. Dann wird es noch in der Bedeutung von körperlicher und geistiger Kultur gebraucht, so dass es schließlich zu dem wurde, was so etwas wie 'Entwicklung' bedeutet. Wir kennen den Begriff einer 'kultivierten' Person - das heißt, die Person, die in allumfassender Weise entwickelt ist: körperlich, emotional und moralisch.

Die Sanskrit-Entsprechung zum englischen Wort 'culture' drückt ziemlich das gleiche aus, aber mit einem interessanten anderen Schwerpunkt. Es ist *Samskṛti*, was 'das Vollkommene' bedeutet, und es steht im Gegensatz zu *Prakṛti* 'dem Natürlichen'. *Samskṛti* ist mit anderen Worten das Produkt menschlicher Kunst, hingegen *Prakṛti* das Produkt der

Natur. Im Bereich der Sprache spiegelt sich dieser Unterschied wider. Die alte indische klassische Sprache Sanskrit ist eine perfekte Form von Sprache, eine Sprache, die reglementiert, poliert und verfeinert wurde, wohingegen das Prakrit eine natürliche Sprachform ist, die Mundart. Sanskrit wird von gebildeten und kultivierten Leuten gesprochen, hingegen Prakrit von der ungebildeten Masse. Dieser Unterschied lässt sich auch in bestimmten klassischen indischen Dramen wiederfinden. Die bedeutenden Charaktere sprechen Sanskrit, während die anderen Darsteller - einschließlich Diener und Frauen - Prakrit sprechen.

Studierende der buddhistischen Geschichte mögen sich wundern, wie es dazu kam, dass die buddhistischen Schriften in poliertem und kultiviertem Sanskrit und nicht im allgemein gebräuchlichen Prakrit niedergeschrieben wurden. Hatte nicht der Buddha den Mönchen ausdrücklich verboten, den Dharma in Sanskrit zu lehren, anstatt in der Umgangssprache der gewöhnlichen Leute? Nun, der Buddha hatte so etwas Ähnliches gesagt, aber das Wort, das er benutzte, war nicht *Samskr̥t* sondern *Chandas*. *Chandas* ist als 'vedisches Sanskrit' bekannt, die Sprache, in der die Vedas geschaffen wurden. Ursprünglich war es die Sprache der Arier, aber zu Zeiten des Buddha war es bereits eine 'tote' Sprache, so wie zum Beispiel heutzutage Latein. Der Buddha wollte nicht, dass seine Worte in eine Sprache übersetzt würden, die für die meisten Menschen eine tote Sprache war. Er zog es vor, dass der Dharma für die Menschen in ihrer eigenen Sprache zugänglich sei - in welcher Sprache auch immer.

Hat sich eine religiöse Tradition erst einmal in einer bestimmten Sprachform verkörpert, neigt sie dazu, aufgrund ihres religiösen Konservatismus in dieser Form verkörpert zu bleiben. Es scheint so zu sein, dass eine Religion stets konservativ ist. In der Zwischenzeit verändert sich die Umgangssprache weiter, so dass sich schließlich zwischen der Sprache und den heiligen Texten ein Unterschied entwickelt - ob nun mündlich oder schriftlich. Und genau dies geschah im Fall des vedischen Sanskrit. Die Vedas existierten in dieser bestimmten archaischen Sprachform, die aufgrund der Heiligkeit der Vedas nicht verändert werden durfte. Aber die Sprache entwickelte sich weiter. Auf diese Weise entstanden Sanskrit und Prakrit - beide ursprünglich eine gemeinsame Sprache - in einer verfeinerten, und in einer weniger verfeinerten Form.

Zu der Zeit, als die Mahāyāna-Sūtras niedergeschrieben wurden, war Sanskrit - nicht das vedische sondern das klassische Sanskrit - zu einer Art Lingua franca geworden, das viel weiter verbreitet war als das vedische Sanskrit zu Zeiten des Buddha. Die Mahāyāna-Sūtras wurden einfach deshalb in Sanskrit niedergeschrieben, da es die Sprache war, die am weitesten verbreitet war. Es war kein Verlassen des Grundsatzes, die Lehre des Buddha so vielen Menschen wie möglich zugänglich zu machen.

Die Tatsache, dass die buddhistischen Schriften ins Sanskrit übersetzt wurden, bedeutete nicht, dass sie nur für 'gebildete' Leute zugänglich waren. Wie ich bereits sagte, sprachen in den Dramen die höherstehenden Charaktere Sanskrit und die Diener Prakrit, aber sie konnten sich gegenseitig verstehen. Es verhält sich in etwa so wie zwischen Standard-Englisch und ausgeprägtem Cockney, abgesehen davon, dass Prakrit auch eine Schrift darstellte, die zum Beispiel von den Jains sehr extensiv benutzt wurde.

All dies liegt vielleicht etwas neben dem Hauptthema, gibt uns aber ein besseres Verständnis dafür, welche Bedeutung das Erscheinen Sarasvatis im *Sūtra vom goldenen Licht* hat. Wie wir gesehen haben, repräsentiert sie eine Kultur der Gruppe - im Besonderen die

indische Kultur. Aber überdies repräsentiert sie die Kultur an sich - *Samṣkr̥ti*. Sie steht für die menschliche Natur in ihrer entwickelteren Form und für die menschlichen Aktivitäten in veredelten und verfeinerten Formen. Man könnte auch sagen, dass sie die kultivierte Person oder den kultivierten Geist repräsentiert.

Das Auftreten Sarasvatī im *Sūtra vom goldenen Licht* habe ich mit den Worten beschrieben, dass sie das Sūtra zu schützen versprach. Aber das ist genau genommen nicht richtig. Tatsächlich gelobte sie, den Mönch zu schützen, der das Sūtra predigt, der das goldene Licht des Dharma übermittelt. Der Dharma - den wir Buddhismus nennen - ist keine ethnische sondern eine universale Religion, eine an das einzelne Individuum oder an jemanden, der ein Individuum zu werden versucht, gerichtete Lehre. Das goldene Licht ist das Licht des Transzendenten, das Licht der Wahrheit, das Licht der Realität, das Licht des Buddha.

Für dieses zu kommunizierende Licht wird - nicht wörtlich sondern metaphorisch - eine Sprache oder ein Kommunikationsmedium gebraucht. Und dieses Medium der Kommunikation hat zwei Voraussetzungen zu erfüllen. Zunächst einmal muss es offensichtlich beiden Seiten gemein sein. Der das Sūtra predigende Mönch und jene, denen er predigt, müssen die gleiche Sprache sprechen. Überdies sollte die Sprache so angemessen verfeinert und klar sein, dass sie zumindest etwas vom Glanz des goldenen Lichtes vermittelt.

Der Verkünder des Dharma im *Sūtra vom goldenen Licht* versucht den Menschen in Indien das goldene Licht zu übermitteln und muss deshalb die Sprache der indischen Kultur sprechen. Nur die Sprache der Kultur ist verfeinert genug, um als Medium für die Übermittlung des goldenen Lichtes dienen zu können, und nur die Sprache der indischen Kultur ist allen vertraut genug, um klar und verständlich zu sein. Dies bedeutet das Erscheinen der großen Göttin Sarasvatī. Sie repräsentiert das Zusammenkommen von



universaler und ethnischer Religion und das Zusammentreffen von Buddhismus und indischer Kultur. In engerem Sinne steht sie für das Zusammenkommen der spirituellen Ideale des Mahāyāna mit der reichen und vitalen Kultur der indischen Gupta-Periode, der Periode, die darüber hinaus einige der bemerkenswertesten buddhistischen Kunstwerke geschaffen hat (*AdÜ, Gupta: nach ihrem Begründer benannte nordind. Dynastie, deren Reich von Bihar aus sich im 4. Jh. über große Teile Nordindiens ausdehnte*).

Mit dem Versprechen, den Mönch zu schützen, der den Dharma lehrt, zeigt sie außerdem, wie die ethnische Kultur ihren Platz im Dienste der universalen Religion findet. Obwohl ich dies hier ziemlich stark herausstelle, ist dies auf keinen Fall eine einzigartige Situation. Die universale Religion spricht immer die Sprache der ethnischen Kultur - zumindest am Anfang. Am Anfang gibt es gewissermaßen keine andere Sprache. Der Buddha selbst sprach die kulturelle Sprache - oder die kulturellen Sprachen - seiner Zeit. Zu jener Zeit schien es zwei Sprachen gegeben zu haben: die Sprache

der Brahmanas und die Sprache der Śramaṇas; die vedische und die nicht- oder auch antivedische Sprache; vielleicht auch eine arische und eine nichtarische Sprache.

Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, spricht das *Sūtra vom goldenen Licht* die Sprache der indischen Kosmologie und Mythologie. Es spricht von Ringen goldener Berge und von kreisförmigen Ozeanen, von Göttern und Göttinnen und verschiedenen Klassen nichtmenschlicher Wesen. Aber natürlich blieb der Buddhismus nicht auf Asien beschränkt, und als er sich über ganz Asien ausbreitete, kam er mit anderen ethnischen Kulturen in Berührung, besonders mit jenen Zentralasiens, Chinas, Japans und Tibets, und auch diese Kulturen fanden ihren Platz im Dienste des Dharmas. Allmählich lernte es der Buddhismus, sich in Form der chinesischen, japanischen und anderer Kulturen auszudrücken.

Mittlerweile ist der Dharma in den Westen gekommen. Menschen westlicher Abstammung kommen mit dem goldenen Licht in Berührung und wollen es auch anderen westlichen Menschen vermitteln. Und um dies tun zu können, müssen sie sich in Form der westlichen Kultur ausdrücken. Der Buddhismus hat die Sprache der westlichen Kultur zu lernen. Dies lässt einige interessante Fragen aufkommen. Lässt sich der Buddhismus von der östlichen Kultur trennen? Ist eine Kenntnis östlicher Kultur eine wesentliche Voraussetzung für ein Verständnis des Dharmas oder kann sich die westliche Kultur selbst in die Dienste des Dharmas stellen? Was *ist* westliche Kultur? Kann der Dharma überhaupt ohne das Medium Kultur gelehrt werden? Bevor all diese Fragen beantwortet werden, müssen wir uns das Kapitel 6 des Sūtras noch einmal genauer ansehen.

Aufgrund seines mannigfaltigen und gemischten Charakters - sogar mannigfaltig im Vergleich mit solch einem transzendenten Sammelsurium wie dem *Sūtra vom goldenen Licht* - ist das 6. Kapitel repräsentativ für die Art Material, die späte Mahāyāna-Sūtras häufig umfassen, auch wenn es mit vier Seiten in der englischen Übersetzung ein ziemlich kurzes Kapitel ist. Es beginnt mit, dass Sarasvatī den Buddha begrüßt und danach verschiedene Versprechungen macht. Sie verspricht, dem Mönch, der den Dharma lehrt, fünf Geschenke oder Segen zu geben.

Als erstes gelobt Sarasvatī Redegewandtheit 'zum Wohle der Sprache des Mönches zu verleihen, der das Gesetz predigt'. Der Mönch ist wahrscheinlich ein Anhänger des Mahāyāna, ein Anwärter auf das Bodhisattva-Ideal, und selbstverständlich möchte er die Lehre des Buddha mit so vielen Menschen wie möglich teilen. Und er ist der Meinung, dass er dies höchst wirkungsvoll tun müsse. Er braucht kraftvolle Kommunikation und Redegewandtheit, und diese bekommt er von Sarasvatī. Diese Redegewandtheit ist keine Angelegenheit schulmäßiger Rhetorik, keine Sache von Tricks der Gilde der professionellen Festredner. Sie findet mittels angemessener Worte, Gedanken und Bilder einen einfachen und natürlichen Ausdruck für die echten Gefühle des Herzens.

Zweitens gelobt Sarasvatī ein gutes Gedächtnis zu verleihen. Dies ist für einen Lehrer des Dharmas klar notwendig. Es gibt im Sūtra Hinweise darauf, dass es niedergeschrieben wurde, aber ein Erinnerungsvermögen wird immer noch als sehr wichtig angesehen - in manchen Teilen der buddhistischen Welt auch heute noch. Ich erinnere mich an meinen eigenen tibetischen Lehrer, der mir erzählte, wie viele Schriftseiten er jeden Tag auswendig zu lernen hatte als er ein Novize von sieben Jahren war. Im alten Indien wurde der Dharma in einer Art öffentlichem Seminar gelehrt. Der Mönch hatte die Aufgabe, einige wenige Zeilen eines Sūtras oder eines anderen Textes zu rezitieren und danach seine eigene detaillierte Erläuterung abzugeben - eventuell mit einigen illustrierenden Geschichten. In dieser Weise

arbeitete er sich vom Anfang bis zum Ende durch das ganze Sūtra. Jeden Tag rezitierte und erklärte er es über mehrere Stunden, und im Falle der längeren Sūtras konnte sich dies über mehrere Monate hinziehen. Offensichtlich war ein gutes Gedächtnis vonnöten, und dies versprach Sarasvatī zu verleihen.

Drittens versprach sie, die Grundlagen der Reden des Mönches zu ordnen, so dass sie im rechten Sinne waren. Der Inhalt von Mahāyāna-Sūtras ist häufig nicht nur sehr schwierig sondern auch sehr ungeordnet. Alles ist vermischt und zusammenhanglos, sogar konfus. Wenn er nicht achtsam ist, wird der Mönch sozusagen im undurchdringlichen Dschungel des Sūtras verloren gehen und die wirkliche Botschaft vielleicht nicht erkennen. Dies ist bestimmt beim *Sūtra vom goldenen Licht* der Fall. Es mag im Hinblick auf seinen Inhalt sicher nicht eines der schwierigsten Mahāyāna-Sūtras sein, aber es ist zumindest im konventionellen literarischen Sinne sicherlich eines der ungeordnetsten. Auch hier steht also Sarasvatī hilfreich zur Seite und hilft dem Mönch, das Sūtra in geordneter und systematischer Weise auszulegen.

Um in der Lage zu sein, das Sūtra in dieser Weise darlegen zu können, muss der Mönch es offensichtlich verstanden haben, und dies ist das vierte Geschenk von Sarasvatī: große Erhellung und Wissen. Für den Mönch reicht es nicht aus, die Worte des Sūtras rezitieren zu können; er muss fähig sein, seine Bedeutung zu durchdringen. Er selbst muss mit dem goldenen Licht in Berührung kommen. Das goldene Licht muss durch ihn scheinen. Wenn er spricht, muss es das goldene Licht sein, das spricht - andernfalls wird das Sūtra vom goldenen Licht nicht wirklich gepredigt. Die Göttin verspricht also, für große Erhellung und für Wissen zu sorgen. An dieser Stelle wird deutlich, dass sie keine reine externe Kraft ist, denn keine externe Kraft kann für Erhellung und Wissen sorgen. Sarasvatī repräsentiert in Wirklichkeit das kultivierte Bewusstsein des Mönches und die verfeinerten, mächtigen Emotionen, die mit diesem Bewusstsein assoziiert werden; Emotionen, die nun in das spirituelle Leben integriert werden, und die darum zur Verwirklichung des Transzendenten beitragen.

Fünftens und letztens gelobt Sarasvatī eine *dhāraṇī* zu geben. Eine *dhāraṇī* ist eine Art magisches Zauberwort. Es ist etwas, das aus dem Geist kommt und etwas, das rezitiert wird. Das Wort hat die gleiche Wurzel wie das Wort Dharma und kommt von *dhr*, was 'das, was unterstützt oder aufrechterhält' bedeutet. Wie wir gesehen haben, ist das *Sūtra vom goldenen Licht* eines der späteren Sūtras. Es wurde in Zeit vom 4. bis 8. Jahrhundert uZR niedergeschrieben, und zu jener Zeit war das Mahāyāna sozusagen vom Vajrayāna - oder genauer gesagt vom Mantrayāna, der frühen Phase des Vajrayāna - verdrängt worden. Das Versprechen der Göttin einer *dhāraṇī* bedeutet daher das Eindringen des Vajrayāna in das Mahāyāna, oder die des Mantrayāna in das Pāramitāyāna. Es lässt annehmen, dass der Prediger des Dharma für seine Arbeit die besondere Qualität benötigt, die mit dem Vajrayāna assoziiert wird. Er braucht etwas Magisches, etwas transzendent Charismatisches. Er muss eine Art Padmasambhava-Figur sein; andernfalls ist es für ihn schwierig, bei seinem Vorhaben erfolgreich zu sein.

Unmittelbar nach Sarasvatīs Versprechen folgt ein sehr seltsamer und wirklich sehr ethnischer Abschnitt, der sich - ob man es glaubt oder nicht - mit der populären Magie befasst. Sarasvatī erläutert, wie der Mönch, der den Dharma lehrt, eine Art rituelles Kräuterbad nehmen sollte. Die Vorbereitung des Bades umfasst das Zermahlen von mehr als 30 verschiedenen Kräutern und Harzen zu Pulver, wobei die Gestirne in einer bestimmten

Konstellation stehen müssen, und dann muss alles einhundertmal mit einem Zauberspruch geweiht werden. Hier spiegeln sich eindeutig brahmanische Ideen der rituellen Reinigung wider. Was wir in diesem Abschnitt vorfinden, scheint mir ein Kloß ethnischer Kultur zu sein, den das Sūtra nicht vollständig verdauen konnte.

Beispiele wie diese zeigen uns, in welcher Weise das Mahāyāna Elemente der ethnischen Kultur als geschickte Mittel in sich aufnahm, um den Dharma besser verbreiten zu können. Eine Menge unserer Emotionen, einschließlich unsere verfeinerten Emotionen, sind mit unserer ethnischen Kultur verbunden. Als Lehrer des Dharma möchte man die Menschen dazu ermutigen, diese Emotionen in ihre Praxis des Dharma zu integrieren, und man kann dies tun, indem man bei seiner Darstellung des Dharma jene Elemente aufnimmt, zu denen die Menschen emotional eine starke Verbindung haben. Das Beispiel des Kräuterbades ist dabei klar als Hilfsmittel nicht geeignet, denn es bietet ungeschickterweise dem Hinduismus die Möglichkeit einer Infiltration in den Buddhismus. An solch einem 'unverdauten Kloß' von ethnischer Kultur kann man vielleicht schon das beginnende Ende des Mahāyāna in Indien erkennen. Aber das Prinzip oder die vernunftmäßige Erklärung hinter dieser Einverleibung von Kultur in den Dharma ist nach wie vor gültig. Es geht darum, die gesamten Emotionen anzusprechen, so dass es möglich ist, das spirituelle Leben von ganzem Herzen zu leben.

Es ist jedoch nicht möglich, *alle* Emotionen auf diese Weise zu integrieren. Manche Emotionen sind bereits ziemlich verfeinert und andere möglicherweise noch sehr grob. Wenn man zum Beispiel ein wirkliches Kunstwerk auf sich wirken lässt, kommen verfeinerte Emotionen ins Spiel; sieht man hingegen bei einem Fußballspiel zu, werden die Emotionen eindeutig gröberer Natur sein, auch wenn die beteiligten Emotionen positiv sein mögen. Nur die verfeinerten Emotionen können in das eigene spirituelle Leben aufgenommen werden, denn nur sie wurden bis zu einem Punkt entwickelt, an dem es ihnen möglich ist, absorbiert zu werden. Man kann darum in den Dharma keine ethnischen Elemente einfließen lassen, mit denen eher grobe Emotionen assoziiert sind.

Nehmen wir als Beispiel ein gesellschaftliches Ereignis - etwa eine Geburtstagsparty. Die Leute mögen sehr fröhlich sein - besonders wenn reichlich Wein fließt - und alle möglichen Emotionen werden entstehen. Solch ein Anlass ist eine Art ethnische Feier, und sie mag auch durchaus positiv sein, aber man kann sich nur schwer vorstellen, dass solch eine Art Party ein wesentlicher Teil - zum Beispiel - des Wesak-Festes sein könnte, des Festtages, an dem wir die Erleuchtung des Buddha feiern. Sie wäre sozusagen spirituell nicht zu verdauen. Auch wenn sie nominell ein Teil der Wesak-Feierlichkeiten wäre, würde es sicherlich stören. Eine Kunstaussstellung jedoch oder ein Musikkonzert könnte sicherlich Bestandteil einer Wesakfeier sein, wenn sie mit dem Geist des Anlasses im Einklang steht.

Wenn man Elemente ethnischer Kultur, die dabei helfen, den Dharma zu kommunizieren, einfließen lässt, transformiert man sie natürlich auch gleichzeitig. Das Problem des rituellen Kräuterbades im *Sūtra vom goldenen Licht* ist es, dass diese Transformation irgendwie nicht gelungen ist. Vielleicht wurde es zu voreilig eingefügt, anstatt es richtig zu absorbieren.

Sarasvatī fährt danach damit fort zu beschreiben, wie sie selbst verehrt werden sollte. Als erstes sollte man einen magischen Kreis aus Kuhdung bilden. Eine typisch indische Sache, dieser Kuhdung. So weit es den Kuhdung betrifft, unterscheiden sich ihre Assoziationen sehr von den unserigen. In Indien gilt Kuhdung als eine sehr heilige, geweihte

Sache. Nachdem man nun diesen magischen Kreis gebildet hat, sollte man ihn mit Blumen bestreuen und in die Mitte ein mit süßem Saft gefülltes goldenes und silbernes Gefäß stellen. Man sollte außerdem in das Mandala - und das steht dort wirklich - vier Männer in Panzerkleidung stellen. In allen Texten steht es so geschrieben: vier gepanzerte Männer. Es mag ein Verweis auf die vier großen Könige sein, aber der Text bietet keinerlei Hinweise darauf. Weiterhin gibt es noch die vier wunderschön geschmückten Jungfrauen, die nach dem Text ebenfalls in den Kreis gestellt werden sollten - außer sie tragen Töpfe. Sie mögen vielleicht eine Reminiszenz an die opfernden Göttinnen sein, aber der Text sagt hierzu nichts. Es werden noch weitere Anweisungen gegeben - zum Beispiel, dass das Bildnis Sarasvatī mit Schirmen zu dekorieren sei. Auch hier unterscheiden sich die Assoziationen der Inder, soweit es Schirme betrifft, sehr von denen des Westens, da sie in Indien für Königswürde, Souveränität, Triumph und Sieg stehen und nicht für einen verregneten Tag. Fahnen und Wimpel sollten gesetzt werden und noch mehr Sprüche sollten rezitiert werden, und zum Schluss verspricht die Göttin, dass sie selbst beim rituellen Bad zugegen sein wird und für die Beseitigung von Krankheit, Zank, schlechten Träumen und bösen Geistern sorgen wird.

All dies scheint ziemlich weit vom goldenen Licht entfernt zu sein. Sarasvatī schließt jedoch damit, indem sie sagt, dass alles, was sie gesagt habe, zum Wohle jener Mönche, Nonnen und Laien sei, welche für immer die Haupt-Sūtras bewahren wollten, sodass sie Erleuchtung erlangen mögen. Der Buddha beglückwünscht Sarasvatī und preist sie für ihre Zauber- und Heilworte.

Dann spricht der Brahmane Kaundinya, den wir bereits im 2. Kapitel angetroffen haben. Er sagt:

‘Sarasvatī, die große Göttin, ist der Verehrung würdig, beherrscht die große Askese, ist berühmt in allen Welten, ist eine Geberin von Wohltaten und von großer Tugend.’

Dann fährt er damit fort, so etwas wie eine sehr archaische Form der Göttin zu beschreiben.

‘Auf einer Bergspitze wohnend, wunderschön, gekleidet in Grasgewänder, steht sie auf einem Fuß’.

Danach gibt uns Kaundinya eine andere, sich davon ziemlich unterscheidende Darstellung von ihr. Zunächst erzählt er von einem Ereignis, bei dem alle Götter versammelt waren und die Göttin darum bat, zu sprechen. In Erwiderung darauf rezitierte sie einen langen Spruch, dem ein Gebet folgte, dass jemandes Wissen ‘durch Lehrbücher, Verse, magische Bücher und Gedichte’ gedeihen möge. Nachdem er nun die Worte der Göttin aufgezählt hatte, fährt Kaundinya damit fort, Sarasvatī mit einer wunderschönen Hymne zu preisen, womit das Kapitel abschließt. Hier ist eine prosaische Übersetzung dieser Sanskrit-Hymne, die uns in voll entwickelter puranischer Form eine gute Beschreibung von Sarasvatī gibt.

‘Mögen all die Horden der Bhūtas mich hören. Ich werde die Göttin preisen, deren Antlitz überaus und äußerst schön ist, die unter den Frauen in der Welt der Götter, Gandharvas und der Asuras die höchste, vorrangigste und exzellenteste Göttin ist. Sarasvatī mit Namen, hat sie Angehörige, die sich mit Anhäufungen der verschiedensten Tugenden schmücken. Sie ist voll der Tugend des reinen Wissens. Sie ist so schön wie die Vielfalt von Juwelen. Aufgrund ihrer ausgezeichneten Tugenden bei der Sprache möchte ich sie preisen,

denn sie garantiert exzellenten und höchsten Erfolg, ihre Lehren sind berühmt, sie ist eine Fundgrube der Tugenden, sie ist rein und erhaben, sie ist strahlend wie ein Lotos, ihre Augen sind offen und exzellent, ihr Wohnsitz ist herrlich, ihre Erscheinung wunderschön, sie ist voll und ganz mit unvorstellbaren Tugenden geschmückt, sie gleicht dem Mond, ihre Ausstrahlung ist rein, sie ist eine Fundgrube des Wissens, von allerhöchster Achtsamkeit, die Beste unter den Löwinnen, eine Mittlerin der Menschen, geschmückt mit acht Armen, in ihrer Erscheinung gleich dem vollen Mond, sanft in ihrer Stimme, ausgestattet mit tiefgründiger Weisheit, die Vollbringung bester Taten unterstützend, ein exzellentes Wesen, verehrt von den Herren der Götter und Asuras, gepriesen in allen Wohnsitzen der unzähligen Götter und Asuras, und immerfort verehrt in den Wohnstätten der zahlreichen Bhūtas.'

Wenn dies nun Sarasvatī in voll entwickelter puranischer Form ist, was sagt uns dann aber die vorausgegangene, eindeutig eher archaische Darstellung? Lassen wir uns die erste Beschreibung der Göttin ansehen - dass sie in Gras gekleidet auf einem Fuß auf einer Bergspitze steht. Was kann dies alles möglicherweise bedeuten? Offensichtlich gibt es eine Verbindung zum Opferungssystem, oder zumindest zu der Kultur, die aus diesem System entstand. Aber warum wird von der Göttin gesagt, sie stehe auf einer Bergspitze? Wo liegt die Bedeutung, dass sie auf einem Bein steht? Zweifellos wird es eine Bedeutung haben, aber ich muss gestehen, dass ich sie nicht herausfinden konnte. Ich nehme an, dass es aufwendiger Nachforschungen bei den alten indischen Symbolen bedarf, besonders den vedischen Symbolen. Im Moment kann ich auch nur raten.

Das Tragen von Graskleidung ist eher erklärbar. Gras, besonders Kuśa-Gras und Dūrvā-Gras, spielt bei den brahmanischen Ritualen eine wichtige Rolle und wird in Indien für religiöse Zwecke noch immer häufig benutzt. Die Graskleidung Sarasvatis zeigt uns somit, dass es zwischen dieser sehr archaischen Form auf der einen Seite und dem brahmanischen Opfersystem und der damit in Verbindung stehenden Kultur auf der anderen Seite eine bestimmte Verbindung gibt. Tatsächlich ruft die bloße Erwähnung dieses geheiligten Grasses bei den Indern - besonders den orthodoxen Hindus - alle möglichen Assoziationen hervor. Da wir mit dieser kulturellen Sprache nicht vertraut sind, lässt uns der Gedanke an Kuśa-Gras ziemlich kalt. Sehen wir uns deshalb dazu eine Parallele aus unserer eigenen Kultur an.

Nehmen wir zum Beispiel den Mistelzweig. Welche Assoziation ruft der Mistelzweig in uns hervor? Zunächst einmal denken wir natürlich an Weihnachten und was der Tradition nach unter dem Mistelzweig geschehen soll! Aber dann denken wir vielleicht auch an die alten Druiden, an die Eichen, an goldene Sichel und an Menschenopfer. Vielleicht denken wir - fälschlicherweise - an Stonehenge, denn Stonehenge hatte mit den Druiden nichts zu tun. Vielleicht denken wir auch an *eisteddfods* (AdÜ: Fest der Literatur, der Musik und des Gesangs), Wales, Devolution, walisische Drachen, Barden, an Thomas Grays Ode 'Der Barde', an Edward den I. ... Für uns kann der Mistelzweig alle diese Assoziationen haben, und vielleicht noch weitere.





Für die Inder ist es das Gleiche bei Kuśa-Gras und Dūrvā-Gras. Diese heiligen Gräser erzeugen Assoziationen zu Opferhandlungen, Brahmanen, alten Heiligen, Rishis mit langen weißen Bärten und einem heiligen Faden, mit Askese, Einsiedelei, Weltentsagung, Vālmīki (AdÜ. myth. Verfasser des Rāmāyāna) und dem Rāmāyāna (AdÜ: Ramas Lebenslauf, Kunstepos mit 24000 Doppelversen aus der Zeit 4./3. Jh.vuZR bis 2.Jh.uZR), den Göttern, den Vedas und der Sanskritsprache. Bei den orthodoxen Hindus wird heiliges Gras all diese Assoziationen und noch viele mehr auslösen. Und alle diese Assoziationen sind mit bestimmten sehr tiefen Emotionen verbunden. Der Umstand, dass Sarasvatī mit einer Graskleidung beschrieben wird, erzeugt nicht bloß Assoziationen. Auf diese Weise werden auch die mit jenen Assoziationen verbundenen Emotionen in das Sūtra eingebracht und in den Dienst der spirituellen Entwicklung des einzelnen Individuums gestellt - dem goldenen Licht zu Diensten gemacht. Es ist daher von

großer Wichtigkeit, etwas zu finden, was man ein kulturelles Äquivalent nennen könnte, Symbole und Bilder, die uns wirklich ansprechen. Es ist von entscheidender Bedeutung, dass der Buddhismus die kulturelle Sprache der Menschen sprechen sollte, die er erreichen möchte.

Dies bringt uns zu unseren Fragen über die Beziehung zwischen Buddhismus und Kultur zurück, speziell zwischen Buddhismus und westlicher Kultur. Zunächst, kann der Buddhismus von östlicher Kultur getrennt werden? Nun, nicht nur dass er davon getrennt werden kann; er *muss* davon getrennt werden oder sich zumindest davon unterscheiden. Buddhismus ist nicht östliche Kultur, wie schön die östliche Kultur auch sein mag. Buddhismus ist überhaupt keine Kultur. Der Dharma ist nicht Kultur. Das goldene Licht ist nicht Kultur. Kultur ist bloß das Medium. Leider verstehen viele östliche Buddhisten dies nicht, einschließlich derer, die mit der Hoffnung in den Westen gekommen sind, hier zu lehren. Manchmal glauben sie, sie lehrten den Dharma, propagieren aber nur ihre eigene nationale Kultur, und dies verursacht in den Köpfen zumindest einiger westlicher Buddhisten große Verwirrung.

Die zweite Frage: Ist ein Kenntnis der östlichen Kultur für ein Verständnis des Dharma notwendig? Ja und nein. Historisch ist der Buddhismus in der östlichen Kultur zum Ausdruck gekommen, und wenn wir uns dem Dharma nähern wollen, brauchen wir zumindest anfangs ein gewisses Verständnis der östlichen Kultur. Im *Sūtra vom goldenen Licht* zum Beispiel, kommt der Dharma sehr stark in Form der indischen Kultur zum Ausdruck, so dass man ohne ein Verständnis der indischen Kultur die Botschaft des Sūtras mehr oder weniger unannehmbar findet. Kenntnisse über die östliche Kultur sind nur dann erlässlich, wenn man den persönlichen Kontakt zu einem spirituellen Lehrer hat, der nicht auf die östliche Kultur als Kommunikationsmedium zurückgreifen muss.

Es gibt, so glaube ich, nur sehr wenig reine 'buddhistische' Kultur. Meiner Ansicht nach gibt es einzelne kulturelle Formen oder Artefakte, von denen gesagt werden kann, sie drückten allein den Geist des Buddhismus aus. Nur weil etwas als 'buddhistisch' bezeichnet wird, bedeutet das nicht, dass man es als Ausdruck oder sogar Teil einer buddhistischen Kultur ansehen kann. Gleichzeitig braucht man allgemein gesehen für die Praktik des

Buddhismus eine gewisse kulturelle Umgebung. Obschon also ein im Westen praktizierender westlicher Buddhist im Prinzip die östliche Kultur nicht übernehmen muss, sollte er - solange sich im Westen noch keine buddhistischen kulturellen Äquivalente entwickelt haben - einige Elemente der östlichen Kultur, wie Roben, Gesänge und Ikonographien nutzen oder annehmen. Im Osten ist es für den westlichen Buddhisten möglicherweise das Beste, sich der örtlichen buddhistischen Kultur vollkommen anzupassen - wobei er vorsichtig sein muss, diese Kultur nicht mit dem Dharma zu verwechseln. Es wird jedoch für den westlichen Buddhisten immer weniger notwendig nach Asien zu gehen. Mittlerweile haben wir alles, was wir brauchen, bei uns.

Die dritte Frage - und sie ist ziemlich komplex: Wie kann die westliche Kultur ihren Platz im Dienste des Dharma finden? Westliche Buddhisten können zumindest einen ersten Schritt tun, indem sie Verbindungen zu großen Künstlern und anderen großen westlichen kreativen Persönlichkeiten herstellen, die zumindest zeitweilig und in begrenztem Ausmaß dem Dharma nahekommen: Menschen wie Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Blake, Wordsworth und auch D.H. Lawrence. Ich hoffe sehr, dass sich eines Tages eine buddhistische Kultur entwickelt haben wird, und es gibt Anzeichen dafür, dass die ersten Schritte gemacht wurden. Man kann aber nur dann wirklich hoffen, eine westliche buddhistische Kultur zu schaffen, wenn man vom Geist des Buddhismus zutiefst durchdrungen ist. Gewissermaßen kommt zuerst der Buddhismus und dann folgt die Kultur. Es kann jedoch auch anders herum laufen. Kulturelles Engagement im besten Sinne hilft bei einer Verfeinerung der Emotionen, und die Verfeinerung der Emotionen ist für die eigene spirituelle Entwicklung als Individuum wichtig und sogar wesentlich. Buddhistische Praktik und die Entwicklung buddhistischer Kultur müssen einhergehen.

Es ist möglich, den Dharma ohne das Medium der Kultur lehren zu können, dies aber nur in Verbindung mit einer engen und intensiven Beziehung zwischen Lehrer und Schüler. Das gesamte Thema von Buddhismus und Kultur ist daher ein sehr wichtiges Thema. Kultur nimmt in unserem Leben und auch in unserer spirituellen Entwicklung einen sehr wichtigen Platz ein. Ich wünsche mir sehr, dass wir eine Feier hätten, die für uns die Integration kultureller Aktivität in unser spirituelles Leben symbolisieren würde - unsere eigene Sarasvatī Pūjā oder noch besser unsere eigene Mañjuḥoṣa Pūjā. Denn im Grunde repräsentiert Sarasvatī die ethnische Kultur, Mañjuḥoṣa dagegen ist universaler. Man findet ihn in der gesamten mahāyānabuddhistischen Welt - in China und Tibet war er sehr populär - und vielleicht könnte er auch im Westen so populär werden. Mañjuḥoṣa symbolisiert die tiefgründigste Weisheit, die in Form höchst entwickelter und verfeinerter Kultur zum Ausdruck kommt. Meistens wird er als wunderschöner junger Prinz von goldgelber Farbe dargestellt. Er sitzt mit verschränkten Beinen auf einem blauen Lotosthron und trägt einen Kopfschmuck aus fünf voll erblühten blauen Lotosblumen. In seiner rechten erhobenen Hand hält er ein flammendes Schwert - das Schwert der Weisheit - und in seiner linken Hand ein Buch, das er vor seinem Herzen hält. Sein Ausdruck ist mitfühlend und lächelnd, und die ganze Figur strahlt leuchtendes goldenes Licht aus.





Im gängigen tantrischen Buddhismus, in dem bestimmte Richtungen manchmal eine Leidenschaft dafür hatten, zu allen archetypischen Figuren - einschließlich des Buddha - Gemahle oder Gemahlinnen zu finden, versuchte man Sarasvatī als die Gemahlin von Mañjuḥoṣa anzusehen. Natürlich scheint es in gewisser Hinsicht sehr passend zu sein, Sarasvatī als die Gemahlin Mañjuḥoṣas anzusehen: die Symbolik bezöge sich auf die durch Sarasvatī verkörperte ethnische Kultur und auf die durch Mañjuḥoṣa dargestellte universale Kultur. Es passt sehr gut zusammen. Aber ich bin ziemlich abgeneigt, diesen *Yab-yum-Formen* - diesen miteinander verbundenen männlich-weiblichen Buddha- oder Bodhisattva-Formen - eine herausragende Bedeutung zu verleihen, denn im Westen haben die Menschen die Neigung, sie als romantisierende Rechtfertigung, wenn nicht sogar als Glorifizierung der normalen sexuellen Paarbeziehung von eigentlich neurotisch abhängigen männlichen und weiblichen menschlichen Wesen anzusehen. Für die meisten Menschen vermittelt die gemeinsame Darstellung von männlichen und weiblichen Bodhisattvas die Botschaft, dass eine Gemahlin oder ein Gemahl nicht nur in Ordnung sei sondern sogar einem spirituellem Verdienst gleichkomme. Sie mögen denken, dass sie als Ehemann und Ehefrau oder als Freund oder Freundin in gewisser Weise die Weisheit und das Mitgefühl der Buddhas exemplifizieren - was, milde ausgedrückt, für gewöhnlich nicht der Fall ist. Es wäre eindeutig nicht hilfreich, solch eine alberne Schwülstigkeit zu unterstützen.

Trotz größter Bemühungen des Tantra hat sich die *Yab-yum-Form* von Mañjuḥoṣa niemals allgemein durchgesetzt - vielleicht deshalb, da er sich in seiner Darstellung als eine junge, einzelne, männliche Bodhisattva-Figur bereits sehr stark etabliert hatte. Mañjuḥoṣa bleibt für alle Zeiten ohne Gemahlin: allein, unverheiratet und vollkommen. Von daher gibt es keinen Grund, für die Personifizierung von Kultur ein separates Wesen zu haben. In der Person von Mañjuḥoṣa ist die Kultur vollständig assimiliert und absorbiert. Man kann sagen, dass die Kultur durch die funkelnden Ornamente auf dem goldenen Körper Mañjuḥoṣas dargestellt wird. Mit anderen Worten transzendiert das goldene Licht letzten Endes die Kultur.

## 6. Vortrag

### Natur, Mensch und Erleuchtung

In den letzten beiden Kapiteln haben wir uns im Besonderen mit dem Thema der Beschützer befasst. Zunächst traten die vier großen Könige vor und versprachen das Sūtra zu schützen, und danach gelobte die große Göttin Sarasvatī den Mönch zu schützen, der das Sūtra lehrt. Auch in diesem Kapitel haben wir es weiterhin mit dem Thema ‘Schutz’ zu tun; in der Tat verspricht eine weitere Göttin das Sūtra zu schützen. Die Göttin, welche nunmehr vortreten *sollte*, ist Śrī, die Göttin des Reichtums und Wohlstands, denn das Kapitel über Śrī folgt unmittelbar dem Kapitel über Sarasvatī. Zum Zwecke einer besseren Verständlichkeit werden wir jedoch in diesem Kapitel zunächst mit Dṛḍhā beginnen, der Erdgöttin, und in unserem nächsten Kapitel auf Śrī zurückkommen, in dem wir die buddhistische Ökonomie behandeln werden. Mit dieser Vorgehensweise ist natürlich keine Respektlosigkeit gegenüber dem Sūtra beabsichtigt.

Das letzte Kapitel befasste sich mit der großen Göttin Sarasvatī und ihrem Versprechen, den Mönch zu schützen, der den Dharma lehrt - es sagte jedoch nichts über den Mönch selber. Er blieb bloß eine anonyme Figur, den die Göttin zu schützen versprach. In diesem Kapitel möchte ich eine vollständige Darstellung zu Dṛḍhā geben, aber ebenso auch etwas über den Mönch sagen, der das Sūtra lehrt, und der das Medium für die Übermittlung des goldenen Lichtes ist. Weiterhin möchte ich ein wenig zu dem goldenen Licht selber sagen.

Wir werden uns also zunächst mit Dṛḍhā befassen, der Erdgöttin; danach mit dem Mönch, der das Sūtra predigt, und drittens mit dem goldenen Licht. Oder - mit den Begriffen der Überschrift dieses Kapitels - mit der Natur, dem Menschen und der Erleuchtung. Wir werden dies jedoch nicht in dieser Reihenfolge tun. Wir werden uns zunächst Dṛḍhā ansehen, die Erdgöttin oder Mutter Natur, dann das goldene Licht oder die Erleuchtung, und zum Schluss den Mönch, der das Sūtra predigt - das heißt, den Menschen.

Zunächst sollten wir uns die Worte ansehen, mit denen das Kapitel über Dṛḍhā beginnt. Es ist ein ziemlich abrupter Beginn: ‘Dann sprach in der Tat die Erdgöttin Dṛḍhā folgendermaßen zum Herrn’ - das heißt, zum Buddha. Das Kapitel 8, das Kapitel über Śrī, beginnt tatsächlich in gleicher Weise. Kapitel 7 jedoch, das Kapitel über Sarasvatī, beginnt in bemerkenswert anderer Weise, wie folgt:

Dann bedeckte Sarasvatī, die große Göttin, eine Schulter mit ihrer Robe, kniete mit ihrem rechten Knie auf dem Boden nieder, machte in Richtung des Herrn eine Geste der Verehrung und sprach folgendes zum Herrn.

Der Unterschied liegt darin, dass Śrī, die Göttin des Reichtums, und Dṛḍhā, die Erdgöttin, den Buddha nicht grüßen, bevor sie zu sprechen beginnen, Sarasvatī, die vier großen Könige und Saṃjñāya, der in Kapitel 11 auftretende große General der Yakṣas, dies aber tun. Dieser Unterschied macht vielleicht deutlich, dass Śrī und Dṛḍhā von Natur aus dem Einfluss des goldenen Lichtes gegenüber viel weniger empfänglich sind als Sarasvatī: dass es mit anderen Worten viel schwieriger ist, die Welt der Ökonomie und die Welt der Natur zu transformieren, als die Welt der Kultur. Dies mag ziemlich weit hergeholt klingen; aber dazu lassen sich in vielen der kleineren Details des Sūtra Hinweise finden.

Obwohl sie auf die ehrfurchtsvolle Begrüßung verzichtet, gibt Dṛḍhā nichtsdestotrotz ihr Versprechen - und es ist ein umfangreiches und sehr schönes. Zunächst einmal gelobt sie, überall dort anwesend zu sein, wo das Sūtra dargelegt wird. Nicht nur das; sie sagt, dass sie mit ihrem unsichtbaren feinen Körper zum Dharma-Sitz aufsteigen werde - dem Sitz, auf dem der den Dharma predigende Mönch sitzt - und ihren Kopf an die Füße des Mönches lehnen werde, der den Dharma predigt. Es wird zwar nicht erwähnt, aber wahrscheinlich sitzt der Mönch mit gekreuzten Beinen auf einem jener ziemlich hohen - fast mannshohen - thronähnlichen Dharmasitze, wie sie noch heute - oder zumindest noch bis vor kurzem - in Tibet benutzt werden. Wir müssen es uns also so vorstellen, dass die Göttin zu diesem Thron aufsteigt und dann ihren leicht geneigten Kopf gegen die Fußsohlen des Mönches legt. Es ist natürlich auch möglich, sich diesen Mönch in europäischer Sitte in einem Sessel sitzend vorzustellen, wobei die Göttin in diesem Fall sich mit ihrem Kopf direkt zu seinen Füßen legt. Sie ist nicht mit ihrem groben physischen Körper anwesend, so dass sie deshalb nicht auf der Oberfläche der Erde stehen muss.

Auf jeden Fall ist diese Szene eine Erinnerung an eine bekannte Episode aus dem Leben des Buddha, die sich kurz vor seiner Erleuchtung abspielte. Siddhartha, der angehende Buddha, hatte sich selbst auf dem *vajrāsana*, dem Diamantthron niedergelassen, auf dem Thron, welcher der Sitz aller ist, die Erleuchtung erlangen, und der in der buddhistischen Überlieferung als das symbolische Zentrum des Universums angesehen wird. Hier saß nun Siddhartha. Er wusste, dass seine Zeit gekommen war, dass er in dieser Nacht die Erleuchtung erlangen würde, und so setzte er sich genau an diesen Ort im Zentrum des Universums auf den Diamantsitz. Und kaum hatte er dies getan, so erschien auch schon Māra, das Böse. Māra hatte Siddhartha von dem Augenblick an verfolgt, als dieser sein Zuhause verlassen hatte, und er hatte versucht, Zugang zu seinem Geist zu finden. Bei diesem Anlass forderte er ihn dadurch heraus, indem er sagte: 'Mit welchem Recht sitzt du dort, wo alle Buddhas der Vergangenheit gesessen haben?' Mit anderen Worten: 'Warum bist du dir so sicher, dass du die Erleuchtung erlangen wirst?' Siddhartha erwiderte, dass er das Recht habe dort zu sitzen, denn er habe die Pāramitās - die Vervollkommnung von Großzügigkeit, Ethik, Geduld, Energie, Meditation und Weisheit praktiziert - und das nicht bloß während eines Lebens, sondern während vieler Leben; nicht nur während Hunderter, sondern während Tausender und Zehntausender von Leben. Nun sei er bereit, die Erleuchtung zu erlangen, und er hätte das Recht, seinen Platz auf dem Diamantthron einzunehmen.

Darauf sagte Māra: 'Es macht sich gut, so zu reden. Es macht sich gut, zu behaupten, du hättest die Pāramitās praktiziert. Aber wer hat dich gesehen? Wer war dabei, als du all diese wunderbaren Dinge getan hast? Wer ist dein Zeuge?' Und Siddhartha sprach: 'Die Erde ist mein Zeuge. Alle diese meine Taten fanden auf der Erde statt, und so hat die Erdgöttin sie zu bezeugen.' Siddhartha berührte mit den Fingerspitzen seiner rechten Hand die Erde, und sogleich stieg die Erdgöttin aus den Tiefen der Erde auf und sprach: 'Ja, all dies habe ich gesehen. Alle diese Pāramitās habe ich ihn praktizieren gesehen. Er ist es wirklich wert, seinen Platz auf dem Diamantthron einzunehmen.'

Dies Szene wird in der buddhistischen Kunst sehr häufig dargestellt. Die aufsteigende Erdgöttin ist dabei meist eine wunderschöne Frau von reifer Erscheinung, nicht eigentlich jung aber auch nicht wirklich alt. Sie ist von goldbrauner oder dunkelgrüner Farbe, und normalerweise wird sie so dargestellt, dass nur die obere Hälfte ihres Körpers aus der Erde herausragt - so wie Mutter Erda in Wagners *Ring*. Ihre Hände sind in Verehrung gehoben. Und hin und wieder sieht man sie neben oder zu Füßen des Vajrāsana, wobei sie ihren Kopf

an die Fußsohlen des Buddha schmiegt, so wie es im *Sūtra vom goldenen Licht* von der Erdgöttin in Beziehung zu dem Mönch, der das Sūtra predigt berichtet wird. Aber wie auch immer sie dargestellt oder beschrieben wird, ist die Bedeutung klar: die Erdgöttin ist dem Buddha untergeordnet, und sie ist dem Mönch untergeordnet, der das Sūtra lehrt.

Dieser Punkt wird weiterhin durch den Symbolismus des Kopfes und der Füße betont. Nach den alten Indern und auch den alten indischen Buddhisten war der Kopf der edelste und wertvollste Teil des gesamten Körpers. Das Sanskritwort für 'Kopf' ist *uttama aṅga*, was 'höchstes Glied' oder 'höchstes Mitglied' bedeutet. Die Füße dagegen sind der gewöhnlichste und wertloseste Teil, denn im alten Indien gingen die Menschen barfuß und ihre Füße waren meistens sehr schmutzig. Wenn man jemandem Ehrerbietung zeigen wollte, brachte man seinen Kopf mit den Füßen des anderen in Berührung; mit anderen Worten ordnete man das Höchste an einem selbst dem Geringsten des anderen unter. Wenn der andere wirklich höherstehend als man selbst war, so war dies die einzige Möglichkeit wirklichen Kontakt herstellen zu können, und der einzige Weg, mit dem man sich selbst für das empfänglich machen konnte, das der andere zu geben hatte.



Den gleichen Symbolismus können wir in der Meditationspraktik finden, bei der man sich den Bodhisattva oder Buddha Vajrasattva über dem eigenen Kopf sitzend visualisiert; oder wenn man sich die Linie der Gurus - einer über dem anderen sitzend - über seinem Kopf vorstellt. Man öffnet sich ihrem spirituellem Einfluss, indem man sich zu ihnen vertikal ausrichtet. In Indien ist es immer noch Sitte, mit den Fingern die Füße von heiligen Menschen zu berühren und danach damit den eigenen Kopf zu berühren; dahinter steckt die Idee, den Staub von ihren Füßen zu nehmen und sich ihn selbst auf den Kopf zu streuen. Viele Inder zollen nicht nur heiligen Menschen Ehrerbietung sondern in gleicher Weise auch Eltern, Großeltern und auch weltlichen Lehrern. In den buddhistischen Ländern des Fernen Ostens finden wir ziemlich die gleiche Sitte, wobei der einzige Unterschied in den Theravāda-Ländern darin liegt, dass es dort keine körperliche Berührung gibt. Dort grüßen die Laien die Mönche und die Mönche die älteren

Mönche - ihre eigenen Lehrer - , indem sie sich niederknien und den Boden vor ihren Füßen mit ihrer eigenen Stirn berühren. Das Prinzip ist jedoch das gleiche.

In Indien und den buddhistischen Ländern des Fernen Ostens gibt es eine Reihe von Bräuchen, die mit Kopf und Fuß zusammenhängen. Zum Beispiel sollte man niemals den Kopf von jemandem berühren, den man höher ansieht als sich selbst, und natürlich sollte man niemals den Kopf des anderen mit den eigenen Füßen berühren. Dies würde als eine Umkehrung der natürlichen Ordnung der Dinge aufgefasst werden. In gleicher Weise sollte man niemals mit ausgestreckten Füßen sitzen, die auf denjenigen zeigen, den man als höherstehend ansieht - zum Beispiel im Schreinraum nicht in Richtung einer Buddhastatue. Solch ein Benehmen würde als größtenteils Respektlosigkeit und Gefühllosigkeit betrachtet.

Nachdem sie versprochen hatte, sich mit ihrem Kopf an die Fußsohlen des Mönches zu lehnen, der den Dharma lehrt, macht die Erdgöttin noch weitere Versprechen. Sie verspricht, dass sie sich vom Nektar des Dharma ernähren wolle - das heißt, dass sie ihre spirituelle Nahrung vom Dharma bzw. vom goldenen Licht herleiten werde. Sie verspricht, dem Dharma zu huldigen, das Gute zu loben und die Qualität der Erde zu verbessern. Sie möchte die Erde erstarren lassen, sodass die Bäume, Blumen, Früchte und Feldfrüchte kräftiger werden - nicht bloß kräftiger, sondern geschmackvoller, schöner und reichlicher. Nicht nur das - die Tatsache, dass die Früchte, die die Erde produziert, geschmackvoller, schöner und reichlicher vorhanden sind, wird eine Wirkung auf die Menschen haben, die von ihnen leben. Ihre Lebensspanne, ihre Stärke, ihr Aussehen und die Macht ihrer Sinne wird besser werden, und sie werden dann hunderte und tausende von Tätigkeiten durchführen. Sie werden hingebungsvoll sein; sie werden sorgfältig sein; sie werden alle notwendigen Arbeiten mit Stärke ausführen; wodurch Jambūdvīpa im gänzlich friedlich und wohlhabend werden wird. Die Menschen werden glücklich sein und ihr Denken wird sich auf das *Sūtra vom goldenen Licht* richten. Sie werden den Mitgliedern der spirituellen Gemeinschaft mit reinem Geist begegnen, und sie werden diese darum bitten, das Sūtra zu erläutern.

Wenn nun das Sūtra erläutert wird, wird Dṛḍhā selbst, zusammen mit ihrem Gefolge stärker und mächtiger werden. Die Worte, die sie benutzt, sind beinahe die gleichen wie jene, die die vier großen Könige gebrauchten. Sie sagt: 'In unserem Körper wird große Kraft, seelische Kraft und Stärke entwickelt werden. Glanz, Glorie und Glück wird unseren Körper erfüllen.' Mit dem Nektar des Dharma, so sagt sie, werde sie befriedigt sein, und die Erde werde wohlschmeckender und stärker werden. Die Menschen, die von der Erde abhängig seien, werden sich mehren und wachsen, und sie werden verschiedenste Annehmlichkeiten und Freuden erleben. Aus diesen Gründen, so sagt Dṛḍhā, sollte jedermann der Erde und der Erdgöttin dankbar sein, die all diese Dinge möglich mache. Sie wünscht, dass die Menschen voller Ehrerbietung dem Sūtra lauschen möchten, danach darüber sprechen sollten und sich daran erfreuen sollten, den Dharma gehört und Verdienste erworben zu haben und den Buddhas zu Gefallen gewesen zu sein. Sie werden sich ebenso darüber freuen, einer Wiedergeburt in niederen Sphären entkommen zu sein, denn sie werden weder in der Hölle, noch in der Welt von Yāma, noch als Tier oder als hungrige Geister wiedergeboren werden. Sie werden sich freuen, so sagt Dṛḍhā, dass ihnen eine Wiedergeburt unter Göttern und Menschen sicher ist. Nicht nur das: Die Göttin hofft, dass die Menschen, nachdem sie das Sūtra gehört haben, ihren Freunden und Nachbarn alles über die Lehre erzählen mögen, so weit sie sich daran erinnern können. Wenn sie dies tun, wird die Erde stärker werden und die Menschen stärker werden. Sie werden gesegnet sein. Sie werden großen Reichtum und große Freude erfahren, aber sie werden sich der Freigiebigkeit und Dāna widmen und gläubiges Vertrauen in die Drei Juwelen haben.

Das Versprechen der Göttin bewegt sich sozusagen im Kreis. Zunächst wird das *Sūtra vom goldenen Licht* gepredigt, und dies nährt die Erdgöttin. Auf diese Weise genährt, vermehrt sie Geschmack und Stärke der Erde, und die Menschen, die auf der Erde leben, werden dadurch stärker und wohlhabender. Da sie stärker und wohlhabender werden, werden sie glücklich; da sie glücklich sind, möchten sie das Sūtra gepredigt bekommen. Wenn das Sūtra gepredigt wird, wird die Göttin genährt; wenn die Göttin genährt wird, lässt sie die Erde erstarren; und die ganze Abfolge beginnt erneut von vorne.

Es ist nicht überraschend, dass das Versprechen der Göttin diesem kreisläufigen Muster folgt. Schließlich ist sie die Erdgöttin. Sie ist die Natur, Mutter Natur - und die

Geschehnisse in der Natur sind im wesentlichen zyklisch. Die Erdgöttin verkörpert deshalb Wechsel, Unbeständigkeit und besonders zyklischen Wechsel. Sie verkörpert den zyklischen Prozess von Aktion und Reaktion zwischen Gegenteilen. Sie ist bedingte Existenz. Sie ist Samsāra. Sie ist das Lebensrad.

Wir gehen jedoch ein wenig zu schnell voran. Wir waren mit dem Versprechen von Dṛḍhā noch nicht fertig. Möglicherweise werden Sie bemerkt haben, dass die Göttin im Laufe ihres Versprechens dieses kreisläufige Muster dreimal wiederholt hat, jedesmal auf einer leicht höheren Ebene. Am Ende der ersten Wiederholung lauschen die Menschen dem *Sūtra vom goldenen Licht*, am Ende der zweiten Wiederholung berichten sie anderen davon, und am Ende der dritten Wiederholung entwickeln sie Glauben in die Drei Juwelen. Mit anderen Worten ist die kreisläufige Bewegung nicht vollkommen kreisförmig: Der Kreis versucht eine Spirale zu werden. In gewissem Sinne *ist* es eine Spirale, aber es ist keine wahre Spirale. Wenn wir auf der wahren Spirale, auf dem wahren Spiralpfad den Punkt der Nichtwiederkehr passieren, wenn wir den Stromeintritt erreichen, ist der Fortschritt unumkehrbar. Im Kreis, im Lebensrad, gibt es keinen Fortschritt, keinen dauernden spirituellen Fortschritt und keinen dauernden transzendenten Fortschritt. Aber zwischen dem Kreis und der Spirale kommt der Abschnitt des Pfades, mit dem wir uns nun befassen werden. In diesem Abschnitt findet spiritueller Fortschritt statt, aber dieser Fortschritt ist nicht unumkehrbar. Wir können immer noch zurück in den Kreis fallen, wo wir bloß unsere Runden drehen ohne überhaupt irgendwelchen Fortschritt zu machen.

Im 7. Kapitel verspricht Sarasvatī, dass die Mönche, Nonnen und Laien, die die höchsten Sūtras einschließlich des *Sūtras vom goldenen Licht* bewahren, dem Kreis der Existenzen entinnen. Aber die Göttin Dṛḍhā macht kein solches Versprechen. Sie verspricht lediglich, dass die Wesen einer Wiedergeburt in den niederen Sphären entinnen, dass sie unter Göttern und Menschen wiedergeboren werden und dass sie Vertrauen in die Drei Juwelen haben werden. Sie kann auch nicht versprechen, dass sie Zuflucht nehmen werden. Die Erdgöttin hat mit anderen Worten ihre Begrenzungen. Die Natur kann uns nur bis zu diesem Punkt bringen.

Dies wird im restlichen Teil des Kapitels deutlich. Nachdem Dṛḍhā ihr Versprechen abgegeben hat, spricht der Buddha. Er sagt, dass jene, die auch nur einen einzigen Vers des *Sūtras vom goldenen Licht* hörten, inmitten der Gruppe der dreiunddreißig Götter und anderer Gruppen von Göttern wiedergeboren würden. Jene, die das Sūtra verehrten, würden in aus den sieben Juwelen gemachten himmlischen Palästen wiedergeboren. Sie würden siebenmal in jedem einzelnen Palast wiedergeboren und würden unvorstellbare himmlische Wohltaten erleben.

Darauf spricht erneut Dṛḍhā. Sie wiederholt ihr Versprechen, und sie bittet darum, dass die Wesen weiterhin das Sūtra hören und unvorstellbare göttliche und menschliche Freuden genießen mögen. Zum Schluss bittet sie darum, dass sie zu höchster vollkommener Erleuchtung erwachen mögen. Aber dies ist nur eine Bitte; es ist kein Versprechen. Es ist ein Gebet, das sie in unendlich ferner Zukunft als erfüllt ansieht. Vom Standpunkt einer natürlichen Ordnung aus wird die Erleuchtung als ein weit außerhalb stattfindendes, himmlisches Ereignis angesehen und nicht als eine hier und jetzt praktikable Möglichkeit. Mit diesem Gebet schließt das Kapitel über die Erdgöttin Dṛḍhā ab.

Die Erdgöttin im Sūtra ist eine ziemlich unwirkliche Figur. Es gibt über Dṛḍhā keine Beschreibung und keine sie verehrende Hymne, wie bei der großen Göttin Sarasvatī und der

großen Göttin Sri im vorangegangenen Kapitel. Sie bleibt schattenhaft, amorph und nicht erkennbar. Im heutigen hinduistischen Indien ist es genau das gleiche. Sarasvatī ist eine besonders von Gelehrten, Schriftstellern und Studenten in ganz Indien verehrte höchst populäre Göttin. Śrī oder Lakshmī wird von allen Haushältern, Geschäftsleuten, Geldverleihern, Spekulanten und besonders Ladenbesitzern noch höher verehrt. Und es gibt noch weitere Göttinnen, die verehrt werden. Da ist Durgā, die zehnamige Mörderin des Büffeldämons, die schwarze Kālī, die auf dem daniederliegenden Körper ihres Ehemanns tanzt und eine Kette aus frisch abgetrennten Köpfen trägt, deren rote Zunge heraushängt und aus deren Mund Blut tropft. Da ist Sitala, die gefürchtete Göttin der Pocken. All diese Göttinnen werden in Indien von Millionen von Menschen verehrt; alle haben sie ihre Schreine, Bildnisse und Priester. Aber Dṛḍhā wird nicht verehrt. Sie hat keinen Schrein, kein Bildnis und keine Priester.

Es ist jedoch eher ein scheinbares als ein wirkliches Versäumnis. In einfachem Sinne sind alle Göttinnen Erdgöttinnen, wie alle Götter himmlische Götter sind. Wenn man sozusagen einmal vom höchsten Prinzip der Einheit herabsteigt, so hat man einen primordialen Dualismus, der sich in allen alten Philosophien, Religionen und mythologischen Systemen finden lässt. Reduziert man diesen Dualismus auf einfache Formen - wie zum Beispiel auf die in der alten ägyptischen Mythologie - so hat man Erde und Himmel. Die Erde wird durch verschiedene Göttinnen dargestellt und der Himmel durch verschiedene Götter.

Es gibt natürlich einzelne Figuren, die die Ausnahme von der Regel bilden. Pluto, zum Beispiel, ist der Gott der Unterwelt - aber ich glaube nicht, dass man ihn in gleicher Weise als einen Gott der Erde ansehen kann wie Dṛḍhā als Göttin der Erde. Er ist ein Gott, lebt in den Tiefen der Erde und herrscht über den Hades, aber das macht ihn nicht zum männlichen Äquivalent einer Erdgöttin. Demeter ist eine Erdgöttin, lebt aber auf der Oberfläche der Erde. Mit anderen Worten, ein Leben im Untergrund ist nicht gleichbedeutend damit, ein Erdgott oder eine Erdgöttin zu sein. Neptun, der Gott des Meeres, macht nicht den Eindruck, als sei er das männliche Gegenstück einer Erdgöttin. Er ist viel eher mit seinem Bruder Jupiter verwandt, der das Königreich der Lüfte beherrscht.

Von Pallas Athene könnte man sagen, dass sie aufgrund ihrer engen Verbindung zu Zeus keine Mutter-Erde-Figur ist. Nach der griechischen Mythologie wurde sie aus dem Kopf von Zeus geboren (sie hatte keine Mutter) und ist somit in gewisser Weise eine Erweiterung von Zeus' eigener Persönlichkeit, und sie hat eine Anzahl männlicher Attribute. Ein Gelehrter verglich sie einmal mit Mañjuśrī, dem Bodhisattva der Weisheit, und sagte, dass Mañjuśrī wie Pallas Athene geistvoll und keusch sei - schwerlich eine Charakteristik für eine Erdgöttin. Wenn aber Athene eine Ausnahme bildet, so ist sie die Ausnahme von der Regel; wenn auch genaugenommen feminin, hat sie keine der üblichen Attribute der Erdgöttin.

Dṛḍhā war vielleicht die ursprüngliche indische Erdgöttin oder Mutter Erde, bevor sich ihre verschiedenen Funktionen voneinander unterschieden. In anderen Kulturen findet man zumindest in gewissem Ausmaß ähnliche Figuren als Parallele zu ihr: Rhea und Demeter im alten Griechenland, Diana bei den Ephesern, Isis und Hathor in Ägypten, Ishtar in Babylonien und Erda oder Hertha in Nordeuropa. Aber es lassen sich vielleicht auch naheliegendere Parallelen finden: die sogenannten neolithischen Venusfiguren - Figuren mit enormen Brüsten, Gesäßbacken und Bäuchen, aber nur schwach ausgebildeten Köpfen. So wie sie, repräsentiert vielleicht auch Dṛḍhā die primitive Realität hinter dem eher verfeinerten Auftreten einiger der anderen Göttinnen.

Aber wie es auch sein mag, Dṛḍhā ist nicht nur eine unwirklichere Figur als Sarasvatī oder Śrī, sie ist außerdem auch viel weniger menschlich. Wie ich bereits erwähnte, repräsentieren die drei Göttinnen drei verschiedene Bereiche menschlicher Aktivität, und ihre Versprechen, das Sūtra zu schützen, ist die Transformation dieser Bereiche, indem sie sie in die Dienste des goldenen Lichtes stellen. Im Falle von Dṛḍhā ist dies nur teilweise richtig. Ihr Versprechen, den Verkünder des Sūtra zu schützen, hat eine etwas andere und komplexere Bedeutung. Die menschlichen Wesen als Teil der Natur können in die Dienste des goldenen Lichtes gestellt werden - sie können transformiert werden. Aber die Natur selber kann dem goldenen Licht nicht zur Verfügung stehen. Die Natur selbst kann nicht transformiert werden. Alles was wir transformieren können, ist unsere Einstellung zur Natur, und das ist ausreichend.

Ich werde nun unsere Einstellung zur Natur unter drei Gesichtspunkten untersuchen. Zunächst unser Gebrauch der Natur - das heißt, der natürlichen Ressourcen und der Umwelt; zweitens, die Wertschätzung oder die Freude an der Natur, und drittens, unser Verständnis von der Natur.

‘Nutzen der Natur’ bedeutet ein Nutzen von natürlichen Ressourcen, worüber wir heutzutage eine Menge hören. Wir werden gewarnt, dass bestimmte natürliche Ressourcen begrenzt sind und dass wir sie in alarmierender und höchst verschwenderischer Weise nutzen. Als Buddhisten, als jene, die dem Dharma zu folgen versuchen, sollten wir uns dessen sehr gewahr sein. Wir sollten alles, was natürlichen Ursprungs ist, sehr achtsam nutzen und es überdies so wenig wie möglich und in bestmöglicher Weise nutzen - das heißt, zum wirklichen Wohle von uns selbst und anderen. Das gleiche Prinzip gilt für unsere natürliche Umgebung. Wir sollten sie nicht zerstören oder in irgendeiner Weise ruinieren, zum Beispiel durch Umweltverschmutzung; und vor allem sollten wir sorgfältig nachdenken, bevor wir unumkehrbare Veränderungen vornehmen.

All dies ist zu einem Gemeinplatz informierten und verantwortungsvollen Denkens geworden und deshalb besteht nicht die Notwendigkeit für mich, es weiter zu erörtern. Mir geht es bloß darum, das darin enthaltene allgemeine Prinzip zu unterstreichen: dass eine richtige Nutzung der Natur Teil des spirituellen Lebens ist. Ich möchte jedoch einen speziellen Missbrauch der Natur ansprechen, der für alle Buddhisten von besonderem Interesse ist: die Verschmutzung oder sogar die Entweihung der Umwelt durch Lärm. Heutzutage gibt es viel zu viel Lärm. Dies ist besonders in großen Städten der Fall, aber auch Dörfer sind nicht davon frei. Selbst dort donnern Düsenflugzeuge oben durch die Luft und 30 Tonnen schwere LKWs unten durch die schmalen Hauptstraßen. Unter solchen Umständen wird das Leben sehr schwierig, und im Besonderen wird die Meditation sehr schwierig. Buddhisten sollten sich solcher Probleme sehr bewusst sein und alles tun, um Lärm zu verringern und sogar Organisationen unterstützen, die dies zum Ziel haben.

Der zweite Aspekt, den ich im Hinblick auf unsere Einstellung zur Natur untersuchen möchte, ist die Wertschätzung oder die Freude an der Natur in ästhetischem und auch kontemplativem Sinne. Hier geht es nicht um eine Nutzung der Natur oder darum, irgend etwas mit ihr zu tun. Man betrachtet bloß die Natur und schätzt sie um ihrer selbst willen - ob man nun zu einem Berg aufschaut oder auf die Unendlichkeit des Meeres, auf eine kleine Blume oder auch nur auf ein Sandkorn. Diese Würdigung der Natur ist im Westen vergleichsweise neu. In England zum Beispiel wurde sie durch die romantischen Dichter verbreitet, besonders durch Wordsworth und Coleridge. Ihre Zeit war natürlich das Zeitalter

der industriellen Revolution, in dem es eine großen Aufschwung des Utilitarismus gab, als man begann, die Natur zu nutzen und zu missbrauchen - und das mehr als jemals zuvor in der Geschichte. Vielleicht war der Nachdruck notwendig, den die romantischen Poeten auf die Wertschätzung der natürlichen Schönheit legten, um das Gleichgewicht wieder herzustellen - und dieser Betonung bedarf es noch immer, besonders von jenen, die sich spirituell zu entwickeln versuchen. Es geht nicht darum, die Natur zu idealisieren oder zu romantisieren, und noch viel weniger darum, sie zu sentimentalisieren, wie es selbst Wordsworth manchmal tat, sondern darum, dass die Würdigung der Natur und besonders der großen natürlichen Schönheit ohne Zweifel eine wichtige Rolle im spirituellen Leben spielen kann. Sie kann einen sehr wohltuenden, beruhigenden und auch stärkenden Effekt haben, so wie wir dies feststellen, wenn wir auf ein Retreat aufs Land fahren oder auch nur am Nachmittag einen Spaziergang im Park machen.

Das dritte Gebiet, das ich erwähnen möchte, ist das Verstehen der Natur. Die Art des Verstehens, die ich meine, ist weder wissenschaftlich noch philosophisch, sondern im wesentlichen ein spirituelles Verständnis, das darin besteht, die Natur so zu sehen, wie sie wirklich ist. Die Natur hat Jahreszeiten, die Natur ist zyklisch, und darum ist die Natur Samsāra. Die Natur ist das Rad des Lebens: nicht ein auf die Wand gemaltes statisches Bild sondern ein lebendiger, unaufhörlicher und wiederkehrender Prozess.

Im Westen sind wir es zu denken gewohnt, alles habe einen bestimmten Anfang gehabt. Auch die Natur, auch die weltliche Existenz, so glauben wir, müsse einen Anfang innerhalb von Zeit oder zumindest mit dem Beginn der Zeit gehabt haben. Zum Beispiel haben die Christen über Jahrhunderte geglaubt, dass das Universum einen Anfangspunkt gehabt habe, als Gott es aus dem Nichts schuf. Tatsächlich haben sie dieses Ereignis auf einen bestimmten Zeitpunkt festgelegt. Sie behaupteten allen Ernstes, dass die Welt 4000 Jahre vor Christi Geburt geschaffen worden sei, auch wenn diese Zahl seitdem korrigiert worden ist.

Aber diese Vorstellung, dass die Welt zu einer bestimmten Zeit geschaffen worden sei, ist keine buddhistische Ansicht. Für den Buddhismus ist es axiomatisch, dass Samsāra keinen Anfang hatte oder besser gesagt, keinen wahrnehmbaren Anfang - das Wort, auf das es hier ankommt, ist 'wahrnehmbar'. Wenn es ein wahrnehmendes Subjekt gibt, gibt es ein Objekt - gibt es eine Welt. Das Subjekt kann darum den Beginn der Welt nicht wahrnehmen. Es kann nur in der Zeit unendlich lange zurückgehen. Es kann einen relativen Anfang und ein relatives Ende wahrnehmen, aber keinen absoluten Anfang oder ein absolutes Ende. Es kann den Beginn eines bestimmten Universums erkennen, aber davor wird es ein weiteres Universum erkennen; und vor diesem noch ein weiteres, usw. Nach der buddhistischen Lehre entwickeln sich Universen während eines Zeitraums von vielen, vielen Millionen von Jahren aus einem verfeinerten Zustand hin zu einem groben Zustand. Und wenn sie den Höhepunkt dieser Entwicklung erreicht haben, setzt sich der gegenteilige Prozess in Gang - das heißt, eine Rückentwicklung vom groben hin zum verfeinerten Zustand - und auch dies dauert viele, viele Millionen von Jahren. Folglich gibt es Zeiten der Expansion und Zeiten der Zusammenziehung, gibt es Einatmungen und Ausatmungen des Kosmos, wie beim Atmungsvorgang des menschlichen Körpers, nur dass diese kosmischen Inhalationen und Ausatmungen Millionen von Jahren dauern. Samsāra ist zyklisch; die bedingte Existenz ist zyklisch.

Aber wir müssen vorsichtig sein, nicht zu abstrakt oder abgehoben zu werden. Wir befassen uns immer noch mit der Natur. Genau gesagt, befassen wir uns mit der Erdgöttin.

Die Erde ist nicht nur zyklisch oder saisonal. Sie ist ebenso kalt und dunkel; aus sich heraus hat sie keine Hitze oder Licht. Sie erhält es von außerhalb, von einem Prinzip, das nicht nur das Gegenteil der Erde ist, sondern höher als die Erde ist. Von der Erde her, ist dieses höhere Prinzip der Himmel. Im Sinne der Natur ist es die Erleuchtung. Im Vergleich zur Veränderung ist es das Unveränderliche. Hinsichtlich des Bedingten ist es das Unbedingte. Im Vergleich zum Weltlichen ist es das Transzendente. Im Vergleich zu Saṃsāra ist es Nirvāṇa. Im Vergleich zur Dunkelheit ist es das Licht. In Bezug auf Dṛḍhā, die Erdgöttin, ist es das goldene Licht, das Licht der Wahrheit, das Licht der Realität, das Licht des Buddha, das Licht, das die Wahrheit *ist*, die Realität *ist* und der Buddha *ist*. Es ist das Prinzip, auf das sich der Buddha im Udāna bezieht, wenn er dort sagt: ‘Da gibt es, ihr Mönche, das Ungeborene, das Nichtgewordene, das Nichtgemachte, das Nichtzusammengesetzte. Wenn, ihr Mönche, es nicht dieses Ungeborene, Nichtgewordene, Nichtgemachte und Nichtzusammengesetzte gäbe, gäbe es kein Entrinnen aus dem Geborenen, dem Gewordenen, dem Gemachten und dem Zusammengesetzten. Da es aber Ungeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgemachtes und Nichtzusammengesetztes gibt, gibt es darum ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten und Zusammengesetzten.’

Wir haben demgemäß zwei Prinzipien: die des Zusammengesetzten und des Nichtzusammengesetzten, des Bedingten und des Nichtbedingten, Saṃsāra und Nirvāṇa; oder, im Sinne dieses Kapitels des Sūtras, Natur und Erleuchtung, Dṛḍhā, die Erdgöttin, und das goldene Licht. Diese beiden Prinzipien sind getrennt und unabhängig, zumindest innerhalb des Subjekt-Objekt-Rahmens. Das eine kann nicht vom anderen abgeleitet oder auf das andere zurückgeführt werden. Saṃsāra hat innerhalb von Zeit keinen wahrnehmbaren Anfang. Es gibt deshalb keinen Punkt, an dem es mit Nirvāṇa als eigene Ursache verbunden ist. Nirvāṇa liegt gänzlich außerhalb von Zeit, und so wie es außerhalb von Raum liegt, gibt es keinen Punkt innerhalb der Zeit, an dem es mit Saṃsāra als eigene Ursache verbunden ist. Das spirituelle Leben besteht aus dem Übergang vom einen Prinzip zum anderen, von Saṃsāra zu Nirvāṇa, von der Natur zur Erleuchtung und vom Bedingten zum Unbedingten. Es besteht aus dem Aufgeben des niederen Strebens zugunsten eines erhabenen Strebens, *anariyapariyesana* zugunsten *ariyapariyesana*. Um noch einmal die Worte des historischen Buddha Śākyamuni zu zitieren: Das Bedingte strebt zum Unbedingten, nicht das Bedingte zum Bedingten.

Aber wer ist es, der diesen Übergang vollzieht? Wer ist es, der das erhabene Streben anstrebt? Es ist jemand. Es ist der Mönch, der Prediger des *Sūtras vom goldenen Licht*. Wie wir gesehen haben, ist der Mönch eine anonyme Figur. In drei Kapiteln des Sūtras treten Göttinnen nach vorne und versprechen ihn zu schützen, aber über ihn wird nichts weiter gesagt - zumindest nicht in diesen Kapiteln. Es ist, als sei er bloß ein Aufhänger, an den die Göttinnen ihre Versprechen hängen. Im Kapitel 13, dem Kapitel über Susaṃbhava, wird jedoch über ihn etwas gesagt - oder vielmehr wird über *einen* Prediger des Sūtras etwas gesagt, einen Mönch namens Ratnoccaya. (Ratnoccaya bedeutet nebenbei ‘Juwelenhaufen’ oder ‘kostbare Sammlung’.) In diesem Kapitel spricht der Buddha selbst, und er erzählt die Geschichte eines seiner vorherigen Leben. Er sagt, dass es einmal einen König namens Susaṃbhava gegeben habe, was so viel wie ‘der glücklich Geborene’ oder ‘der aus dem Glück Geborene’ bedeutet, der der Herrscher über alle vier Kontinente gewesen sei. Und eines Nachts hatte Susaṃbhava einen Traum, in dem er den Mönch Ratnoccaya aus der Mitte der Sonne scheinen sah. Offensichtlich war der Mönch strahlender als die Sonne, und er war dabei, das *Sūtra vom goldenen Licht* darzulegen. Nachdem er aus seinem Traum erwacht war und sich äußerst glücklich fühlte, machte sich der König auf den Weg zu den Anhängern des

Buddha und erkundigte sich nach Ratnoccaya, der sich jedoch an einem anderen Ort in einer Höhle aufhielt, wo er studierte und über das *Sūtra vom goldenen Licht* nachsann. Die Anhänger führten nun Susāmbhava zu Ratnoccaya. Der König warf sich voller Verehrung vor Ratnoccayas Füße und bat ihn, das Sūtra darzulegen. Ratnoccaya versprach es zu tun. Der König machte voller Freude alle angemessenen Vorkehrungen und Ratnoccaya legte das Sūtra dar. Es ist überflüssig zu sagen, dass der König zutiefst beeindruckt und zutiefst bewegt war - so sehr, dass er Tränen der Freude vergoss. Tatsächlich war er so tief berührt, dass er all seine Besitztümer - die, so wird berichtet, die vier mit Juwelen gefüllten Kontinente umfassten - dem Orden von Ratnasikhin, dem Buddha jener Zeit, darbot. Nachdem er die Geschichte erzählt hatte, enthüllt der Buddha Śākyamuni, dass er selbst Susāmbhava war, und dass der Buddha Akṣobhya Ratnoccaya war.

Zumindest hier wird etwas über den Prediger des Sūtras gesagt, oder zumindest über *einen* Prediger des Sūtras. Und was gesagt wird, unterstreicht einen bestimmten Punkt. Der Prediger des Sūtras ist stets ein Mönch, ein Bhikṣu. Und alle drei Göttinnen versprechen den Mönch zu schützen, der das Sūtra lehrt. Das lässt zwei Fragen aufkommen. Was ist ein Mönch? Und warum soll ausgerechnet ein Mönch der Prediger des Sūtras sein?

Wir sollten uns daran erinnern, dass das *Sūtra vom goldenen Licht* ein Mahāyāna-Sūtra ist, und das Mahāyāna legt stets mehr Gewicht auf den Geist als auf die Buchstaben der Lehre des Buddha (obwohl dies nicht heißen soll, dass es sie ignoriert oder verneint). Aus diesem gleichen Geist heraus misst es den Realitäten des spirituellen Lebens mehr Bedeutung zu als den Äußerlichkeiten. Für das Mahāyāna ist der Mönch darum nicht bloß jemand, der bestimmte kleine disziplinarische Vorsätze einhält, der sich seinen Kopf rasiert und eine gelbe Robe trägt - obschon er diese Dinge natürlich tun mag. Nach dem Mahāyāna ist der Mönch jemand, der sich dem spirituellen Leben vollkommen freiwillig selbstverpflichtet, der sich dem edlen Streben hin zum Unbedingten hingibt - und das nicht bloß zu seinem eigenen Wohl, sondern zum Wohl aller lebenden Wesen. Der Mönch des Mahāyāna ist darum ein Bodhisattva, zumindest seiner Intention nach, auch wenn das Bodhicitta tatsächlich noch nicht aufgestiegen ist.

Nun kann aber nur ein freier Mensch sich freiwillig selbstverpflichten. Man kann sich nicht vollkommen freiwillig selbstverpflichten, solange man noch nicht von allen weltlichen Bindungen und Verantwortlichkeiten frei ist. Und die beiden größten weltlichen Verantwortlichkeiten sind - so weit es den Mann betrifft - erstens, Frau und Familie und zweitens, die bezahlte Arbeit, wobei die beiden meistens zusammengehören. Der Mönch ist darum zölibatär, unverheiratet; er hat keine Ehefrau, keine Kinder und keine familiären Verantwortungen. Das englische Wort 'monk' meint jemanden, der für sich allein lebt, der ein Single ist. Aber dies bedeutet nicht notwendigerweise, dass der Mönch ein Einsiedler ist. Tatsächlich kann er als ein Mitglied einer spirituellen Gemeinschaft leben, auch einer mönchischen Gemeinschaft. Die Vorstellung, dass man als Mönch für sich allein ist, rührt aus der Tatsache, dass der Mönch zu keiner Gruppe gehört, die aus den rein weltlichen Bindungen von Blut, emotionaler Abhängigkeit oder gemeinsamen weltlichen Interessen zusammengehalten wird. Innerhalb der spirituellen Gemeinschaft kann man allein sein, und man kann mit anderen zusammen sein. Innerhalb der Gruppe ist man jedoch weder allein noch mit anderen zusammen.

Der Mönch hat also keinen weltlichen Besitz. Er arbeitet nicht für seinen Lebensunterhalt. Er macht nichts, er produziert nichts, er verdient nichts. Ökonomisch

gesehen, ist er ein Parasit. Er ist ein glorreicher spiritueller Parasit, denn im Hinblick auf Essen und Kleidung ist er von anderen abhängig - wie wir im nächsten Kapitel sehen werden.

Selbstverständlich benutze ich hier das Wort 'Parasit' ironisch, und man mag sich fragen, wie realistisch es sein mag, sich in der modernen westlichen Gesellschaft einen 'glorreichen spirituellen Parasiten' vorzustellen. In der heutigen Zeit ist es nicht möglich, der Vorstellung anzuhängen, ein Parasit im Sinne einer Lebensführung außerhalb des Staates sein zu können; auch wenn man von Arbeitslosengeld lebt, ist man verpflichtet, daran zu 'arbeiten', dass man Arbeit findet. Um so schwerer ist es, ein spiritueller Parasit zu sein, ein einsamer glorreicher spiritueller Parasit. Ein spiritueller Parasit, ob nun glorreich oder nicht, ist jemand, der für die Gesellschaft keinen direkten ökonomischen Beitrag leistet, der nichtsdestoweniger von der Gesellschaft unterstützt wird.

Dies bringt uns zum ganzen Thema von Entlohnung, Bezahlung und Tausch. Das buddhistische spirituelle Ideal ist, zu geben, was und wann immer man kann, ohne dabei in den Begriffen von *quid pro quo* zu denken, ohne dabei an Bezahlung jeglicher Art oder an etwas zu denken, was man im Gegenzug 'gebrauchen' kann, egal ob nun dabei die eigenen Gaben materiell, kulturell oder spirituell sind. Es ist nicht das buddhistische Ideal, ein spiritueller Parasit zu sein, wenn damit jemand gemeint ist, der immer nur nimmt und niemals gibt. Es gibt hier sicherlich kein Nehmen und Geben im Sinne eines Tauschhandels - z.B., wenn du mir soviel materielle Unterstützung bietest, werde ich dir soviel spirituelle Unterweisung geben. Ein spiritueller Parasit im buddhistischen Sinne würde jemand sein, der von der Gesellschaft das nimmt, was er für sich als materielle Unterstützung braucht, ohne dabei notwendigerweise etwas Materielles dafür zurückzugeben; der aber gleichzeitig nicht weniger aufrichtig in anderer Weise gibt, dies aber nicht bloß aus der Rationalisierung heraus, sich zuzugestehen, von der Gesellschaft unterstützt zu werden.

Ein Mönch ist jemand, der ein rein spirituelles Leben führt, der sich freiwillig vollkommen dem spirituellen Leben selbstverpflichtet und der keine weltlichen Bindungen und Verpflichtungen hat. Der Mönch lebt daher, wie es einige der alten christlichen Autoren nannten, ein engelgleiches Leben. Mönche leben sozusagen im Himmel. Sie leben wie Engel. Im Himmel gibt es weder Vermählungen noch Scheidungen, weder Pflügen noch Säen oder Ernten. Das mönchische Leben ist darum ein glückliches Leben. Ich kann dies aus meiner eigenen Erfahrung und Beobachtung bestätigen, zumindest so weit es buddhistische Mönche betrifft (zu den anderen kann ich nichts sagen). Tatsächlich habe ich keine Bedenken zu sagen, dass das Leben eines Mönches das beste und glücklichste aller Leben ist. In Indien lebte ich als Mönch nicht bloß für mich alleine; ich hatte Kontakt mit vielen Mönchen verschiedenster Schulen und Nationalitäten - mit Theravāda-Mönchen, Mahāyāna-Mönchen, Zen-Mönchen, Nichiren-Mönchen, Gelugpa-Mönchen und Nyingmapa-Mönchen. Manche waren Singhalesen, andere Burmesen, Thai, Vietnamesen, Kambodschaner, Laoten, Chinesen, Tibeter und Nepali. Und alle waren sie auffällig glücklicher als die Laien, auch als die buddhistischen Laien. Die Laien waren bereits glücklich, aber die buddhistischen Mönche waren es noch mehr.

Nun, das scheint ziemlich seltsam zu sein. Schließlich haben die Laien Ehefrauen, Kinder, Arbeit, Geld, Autos - kurz, alle vorstellbaren Annehmlichkeiten und Freuden. Aber ehrlich gesagt, sehen sie meistens relativ unglücklich aus. Die Mönche dagegen haben normalerweise keines dieser Dinge. Die meisten Mönche, die ich kennengelernt habe, besaßen kaum mehr als ihre Robe, ihre Bettelschale und ein paar Bücher; vielleicht noch

einen Füllfederhalter oder eine alte Kamera. Viele von ihnen nahmen nach dem Mittag keine feste Nahrung zu sich und gaben sich mit einer Tasse Tee zufrieden. Einige von ihnen waren so streng, dass sie nicht einmal Milch in ihren Tee taten. Dennoch waren sie bemerkenswert glücklich, zufrieden und freundlich. Es war wirklich eine Freude, mit ihnen zusammen zu sein.

Dies sind die wirklichen Mönche - nicht bloß jemand, der formell die mönchische Ordination erhalten hat. Ein Mönch hat sich freiwillig vollkommen dem spirituellen Leben selbstverpflichtet, er hat keine weltlichen Bindungen oder Verantwortlichkeiten, er ist unverheiratet, hat keine Frau und keine Kinder, er arbeitet nicht für seinen Lebensunterhalt, und er wird von anderen unterstützt, die ihm Essen und Kleidung geben. Überdies ist der Mönch jemand, der ein engelgleiches Leben führt und glücklich ist. Mit anderen Worten hat der Mönch den Übergang vom Bedingten zum Unbedingten gemacht, von Saṃsāra zu Nirvāṇa, von der Natur zur Erleuchtung - oder er ist jemand, der sich eindeutig in diesem Prozess des Übergangs befindet. Der Mönch ist jemand, der sich zumindest dem edlen Streben verschrieben hat.

Es mag so aussehen, als ob ich ein idealisiertes Bild des mönchischen Lebens gezeichnet hätte. Tatsächlich war in meiner Interpretation des Sūtras der Mönch ein Mensch, so wie Dṛḍhā für die Natur steht und das goldene Licht für die Erleuchtung, und was ich wirklich dargestellt habe, ist ein idealisiertes Bild des Menschen. Der Mönch ist nur zufällig ein Mönch. In erster Linie ist er ein Mensch, ein Mensch, der sich dem spirituellen Leben freiwillig selbstverpflichtet hat und der seine Zuflucht nimmt.

Und natürlich habe ich das Wort 'Mönch' im eigentlichen Sinne gebraucht, nicht bloß für jemanden, der formell eine bestimmte Ordination erhalten hat und deshalb als Mönch angesehen wird. Im Osten gibt es viele Mönche, die nicht dem Ideal entsprechen; obschon sie formell ordiniert wurden sind sie den Drei Juwelen und dem Ideal der Erleuchtung nicht wirklich selbstverpflichtet. Vielleicht ist es ziemlich irreführend, dass der Mönch im Sūtra als Mönch bezeichnet wird, und die Leute, die zwar gelbe Roben tragen, aber nicht nach den Idealen des Buddhismus leben, ebenfalls Mönche genannt werden.

Wie aus dem Gesagten zu ersehen ist, ist es nicht leicht vom Bedingten zum Unbedingten hinüberzuwechseln. Es ist nicht einfach, Saṃsāra hinter sich zu lassen, wie elend es auch sein mag. Es ist nicht leicht, die Welt aufzugeben. Schließlich ist Saṃsāra nicht nur außerhalb von uns, ist die Welt nicht nur außerhalb von uns - sie ist gleichfalls in uns. Der Mensch ist ein Wesen mit einer dualen Natur. Einerseits ist er ein Kind der Erde, andererseits ist er der Abkömmling des Himmels. Er ist Teil der Natur, aber gleichzeitig transzendiert er die Natur. Er spürt die Anziehungskraft des Bedingten, und er fühlt ebenso die Anziehungskraft des Unbedingten. Der Mensch befindet sich als Wesen in einem Konflikt, in einem Konflikt mit sich selbst und in sich selbst. Man könnte sogar sagen, dass der Mensch ein Schlachtfeld von gegensätzlichen Kräften ist. In jedem menschlichen Wesen findet eine große Schlacht statt - die Mächte der Natur kämpfen mit den Mächten der Erleuchtung - die Erdgöttin Dṛḍhā mit dem goldenen Licht.

Der Mönch ist jemand, in dem sich der Konflikt aufgelöst hat, in dem die Schlacht gewonnen wurde. Seine natürlichen Energien haben sich dem goldenen Licht unterworfen und stehen vollkommen in dessen Dienst. In christlicher Ausdrucksweise hat er die Welt überwunden. Es sollte nun offensichtlich erkennbar sein, warum der Mönch der Prediger des *Sūtras vom goldenen Licht* ist und warum die Erdgöttin ihren Kopf gegen seine Fußsohlen

lehnt. Nur jemand, der sich selbst mit dem goldenen Licht identifiziert, kann der Verkünder des *Sūtras vom goldenen Licht* sein. Der Mönch hat den Übergang vom Bedingten hin zum Unbedingten vollzogen, von Saṃsāra zu Nirvāṇa, von der Natur hin zur Erleuchtung - oder er ist in diesem Prozess. Er hat sich selbst mit dem goldenen Licht identifiziert, ist sozusagen in gewissem Maß eins mit dem goldenen Licht geworden, so dass er nun fähig ist, der Verkünder des Sūtras zu sein. Letztendlich ist natürlich der Buddha selbst der Verkünder des Sūtras, und darum ist es auch der Buddha, der beschützt wird.

Heutzutage sind die Erdgöttin und die Natur leider außer Kontrolle geraten. Und mit Natur meine ich nicht etwas außerhalb des Menschen - vielleicht ausgenommen die vom Menschen zerstörte Natur - sondern die Natur im Menschen, die natürlichen menschlichen Energien. Heutzutage jagt ein Bedingtes unbarmherzig das andere. Kaum jemand strebt nach dem Unbedingten. Der Schwerpunkt liegt fast ausschließlich bei den materiellen Werten. Wenn aber die Zivilisation nicht zusammenbrechen soll, wenn der Mensch sich nicht selbst zerstören will, muss es eine stärkere Betonung spiritueller Werte geben. Es muss eine Wiederbelebung des spirituellen Lebens geben. Und mit 'spirituellem Leben' meine ich wirkliches spirituelles Leben, nicht die alte konventionelle Religiosität, der wir entwachsen sind oder sein sollten. Was wir wirklich brauchen, ist eine kompromisslose Durchsetzung des mönchischen Ideals im wahrsten und besten Sinne.

## 7. Vortrag

### Buddhistische Ökonomie

Das 8. Kapitel über Śrī ist ziemlich kurz, denn es besteht in der englischen Übersetzung aus weniger als drei Seiten, und Śrīs Versprechen ist nur ein Bestandteil davon. Aber die Länge ihres Versprechens ist kein Hinweis auf seine Bedeutung. Sie verspricht nicht bloß einfach den Mönch zu schützen, der das Sūtra verkündet; sie geht noch weiter und verspricht noch viel mehr als dies. Wie wir gesehen haben, hat sie zuvor den Buddha nicht begrüßt. Frei heraus beginnt sie mit ihren Versprechen. Sie sagt, dass sie dem Mönch erstens Glaubenseifer, zweitens Gewänder, drittens eine Bettelschale, viertens Bett und Stuhl und fünftens Medizin geben werde - sowie - so sagt sie - weitere exzellente Hilfsmittel. Sie wird sie deshalb geben, damit der Verkünder des Dharma mit allen Hilfsmitteln ausgestattet sei, damit es ihm an nichts mangle, damit er geistig gesund sei, damit er am Tage und in der Nacht freudigen Geistes sei, damit er die Worte und Buchstaben des Sūtras erkunde und somit alle lebenden Wesen letztendlich zur vollen, vollkommenen Erleuchtung erwachen.

Zunächst aber: wer ist die große Göttin Śrī? Wir haben gesehen, dass die Göttin Sarasvatī von den heutigen Hindus stark verehrt wird, besonders von Gelehrten, Schriftstellern, Studenten und allen, die irgend etwas mit Lernen zu tun haben. In gleicher Weise wird auch die Göttin Śrī im heutigen Indien noch immer verehrt; tatsächlich ist ihre Verehrung sogar noch verbreiteter als die von Sarasvatī. Śrī wird praktisch in jedem hinduistischen Haus verehrt, meistens unter dem Namen Lakshmī. Es ist recht leicht zu verstehen, was sie verkörpert. Das Wort Śrī bedeutet 'Wohlstand', und Lakshmī bedeutet 'Glück' oder 'großer Glücksfall'. Der Wohlstand, der hier gemeint ist, ist natürlich materieller Wohlstand, und der große Glücksfall ist ein großer Glücksfall im weltlichen Sinne - die Art von Glücksfall, die dazu führt, dass man in der staatlichen Lotterie gewinnt, nicht die Art Glücksfall, die darin besteht, dass man in einem Bus auf einem Sitz eine Kopie von *Buddhism for Today* findet.



Die Göttin repräsentiert also materiellen Wohlstand und Erfolg. Die heutige hinduistische Lakshmī wird mehr oder weniger wie die heutige hinduistische Sarasvatī dargestellt: mit anderen Worten, als wunderschöne junge Frau mit langem, fließendem, glänzendem Haar, bekleidet mit einem karmesinroten Sari mit goldenem Saum. Lakshmī wird jedoch entschieden als eine junge verheiratete Frau dargestellt. Sie trägt das rote *Tilaka* der verheirateten Frau auf ihrer Stirn, eventuell ebenfalls das rote Puder namens *Kum-Kum* auf ihrem Scheitel sowie verschiedene Schmuckstücke: Halsketten, Armreifen, Fußkettchen, Ohrringe und natürlich Nasenring oder Nasenstecker. Besonders die südindische Lakshmī wird auf diese Weise geschmückt. Im allgemeinen ist Sarasvatī schlichter gekleidet, wie es sich für eine Göttin des Lernens geziemt. Lakshmī sitzt auch nicht wie Sarasvatī auf einer Gans sondern auf einer riesigen Lotosblüte, meist in pink oder weiß, und manchmal hält sie eine Lotosblume in ihrer Hand.

Von Lakshmī gibt es in den Tempeln viele Bildnisse, und häufig wird sie mit mehr als zwei Armen dargestellt. Meistens steht Lakshmī neben ihrem Gemahl, dem Gott Viṣṇu, dem zweiten Mitglied der hinduistischen *Trimūrti*. Es ist sehr passend, dass man sich Viṣṇu, den Bewahrer, und Lakshmī, die Göttin des Wohlstands und Gedeihens, als miteinander 'verheiratet' vorstellt, und manchmal werden sie auch zusammen als Lakshmī Narayan bezeichnet - wobei Narayan ein anderer Name für Viṣṇu ist. In Neudehli gibt es einen berühmten kolossalen Lakshmī Narayan-Tempel. Er wurde von einem in der heutigen Zeit



lebenden hinduistischen Multimillionär erbaut,



tatsächlich ein Multimultimultimillionär, einer der reichsten Männer, die Indien in der modernen Zeit hervorgebracht hat (er hatte also gute Gründe, Lakshmī zu verehren). Er war ein sehr bekannter Geschäftsmann und der wesentliche finanzielle Förderer Mahatma Gandhis und der Congress-Partei in den Tagen vor der indischen Unabhängigkeit. Er war es, der die berühmte Bemerkung machte: 'Es kostet mich 2000 Rupien

am Tag, damit Bapu (Mahatma Gandhi) in Armut leben kann.'

Wie zu erwarten, wird die Göttin Lakshmī von den Mitgliedern der Vereinigung der Geschäftsleute in Indien sehr verehrt. Jeder hinduistische Ladenbesitzer hat in seinem Laden eine leuchtend kolorierte Statue oder ein Abbild der Göttin, wie auch ein Bildnis von Ganesha, dem elefantenköpfigen Gott, der Hindernisse beseitigt. Der strenggläubige hinduistische Geschäftsmann verehrt diese Bildnisse jeden Tag, indem er Räucherstäbchen und Kerzen vor den Bildern oder Standbildern entzündet. Jeder hinduistische Laden hat in einer Raumecke einen Safe oder wenigstens eine große, stabile eiserne Kiste, und direkt über dem Safe oder auch manchmal in ihm befindet sich Lakshmī. Als erstes öffnet der hinduistische Ladenbesitzer morgens seinen Safe, und während er dies tut, verehrt er das sich im Safe befindliche Bildnis von Lakshmī, so dass man auch sagen kann, dass er genaugenommen den Reichtum verehrt - dass er tatsächlich das Geld verehrt. Sogar die Geschäftsbücher sind traditionell in Rot eingebunden, denn Rot ist die Farbe von Lakshmīs Sari.

Auch in den Wohnhäusern lassen sich Bilder und Statuen von Lakshmī finden - und das aus naheliegenden Gründen. Lakshmī ist möglicherweise die beliebteste Hausgöttin Indiens. Ihr werden nicht starke religiöse Gefühle entgegengebracht, sondern sie wird im allgemeinen als Glück und Wohlstand bringend angesehen. Eine gute Ehefrau wird - nebenbei gesagt - eine 'Lakshmī' genannt. Wenn eine Frau heiter und fleißig ist, eine gute Köchin und Mutter, und wenn die Angelegenheiten ihres Ehemanns gut laufen, dann wird ein Freund zu ihm sagen: 'Deine Frau ist eine wirkliche Lakshmī' oder 'Die Göttin des Glücks ist sicherlich in dein Haus gekommen' - mit anderen Worten: 'Deine Frau hat dir Glück gebracht.' Leider muss ich aber auch sagen, dass es eine dunkle Seite dieses Bildes gibt.

Wenn die Geschäfte des Ehemanns schlecht laufen, oder wenn er vorzeitig stirbt, wird seine Verwandtschaft behaupten, es sei das Verschulden seines Weibs gewesen und dass sie ihm Unglück gebracht habe. Im Allgemeinen wird jedoch eine verheiratete Frau, besonders eine junge verheiratete Frau mit Kindern, als Glücksbringerin angesehen. Wenn man des Morgens das Haus verlässt, um vielleicht zur Arbeit zu gehen, und wenn man als erstes eine verheiratete Frau sieht - und in Indien weiß man stets, ob eine Frau verheiratet ist oder nicht, denn verheiratete Frauen tragen den roten Punkt auf der Stirn - wird man während dieses Tages Glück haben. Sieht man aber als erstes einen Mönch, wird man Unglück erleben, denn der Mönch verkörpert die Negation weltlichen Wohlstands und Erfolgs. Dieser Glaube hat so stark Oberhand gewonnen, dass manche Hindus, besonders manche strenggläubigen Brahmanen, sich auf der Stelle umdrehen und nach Hause gehen, wenn sie am Morgen als erstes einem Mönch begegnen. Sie werden es an diesem Tag nicht wagen, irgend etwas zu tun, denn sie sagen, sie wüssten, dass es nicht gelingen würde. Sie hätten diesen Mönch getroffen, und er habe ihr Glück für den ganzen Tag vollkommen zerstört.

Dies ist selbstverständlich eine hinduistische Ansicht, und der Hinduismus als ethnische Religion betont Gruppenwerte und weltliches Glück. Der buddhistische Standpunkt unterscheidet sich davon sehr. Ich möchte nicht so weit gehen und sagen, dass es nach buddhistischem Standpunkt Unglück bringt, morgens einer verheirateten Frau zu begegnen, aber sicherlich wird es aus einem spirituellen Blickwinkel heraus als verheißungsvoll angesehen, einem Mönch zu begegnen.

Es gibt viele Legenden, die die Göttin Lakshmī betreffen, und eine bezieht sich auf ihre Geburt. Es wird berichtet, dass die Götter eines Tages entschieden hätten, den großen kosmischen Ozean der Milchstraße umzurühren. Sie rissen also den Berg Meru heraus, um ihn als Rührstock zu benutzen, nahmen Ananta, die kosmische Schlange, und wickelten sie als Tau um den Berg Meru. Danach nahmen einige der Götter und Göttinnen das eine Ende des Taus und wieder andere das andere Ende, und so zogen sie an ihm hin und her bis dieser kosmische Milchozean durchgerührt war und aus ihm alle möglichen wunderbaren Dinge entstanden, wie zum Beispiel Butter. Als erstes kam die Kuh des Überflusses hervor. Als nächstes der wunscherfüllende Baum - der Baum, der alle Wünsche erfüllt; man braucht ihn nur zu berühren und sich etwas zu wünschen und umgehend wird der Wunsch erfüllt. Darauf kam der himmlische Elefant hervor, der sich so schnell wie der Wind bewegen kann und sechs Fangzähne hat. Und dann kam die Göttin Lakshmī hervor - dies war ihre Geburt. Jedoch kam nach ihr noch ein Topf voller Gift, stark genug, um alle Wesen im Universum töten zu können.

Selbstverständlich wollte jedermann die guten Dinge haben, die hervorgekommen waren - die Götter wollten zum Beispiel die Göttin Lakshmī. Aber niemand wollte das Gift. Schließlich nahm Viṣṇu die Göttin Lakshmī und heiratete sie, und das Gift wurde vom Gott Shiva geschluckt. So geschah es nach der hinduistischen Überlieferung. Nach der buddhistischen Überlieferung war es der Bodhisattva Avalokiteśvara, der das Gift schluckte. Aber ob es nun Shiva oder Avalokiteśvara war, so fügte es keinem von ihnen Schaden zu, denn das Gift kam nicht weiter als bis zu ihrer Kehle. Ihre Kehlen jedoch färbten sich dunkelblau - weshalb sie beide als Nilakaṇṭha, die 'Blau-Kehligen' bekannt sind.

Das Gift steht hier für das Leiden der Welt, für *Duḥkha*, das Avalokiteśvara aus Weisheit und Mitgefühl heraus schluckte. Die Betonung bei der buddhistischen Version, und vielleicht auch bei der hinduistischen, liegt darauf, dass der Bodhisattva oder der Gott helfend

eingreift und die Leiden der Welt auf sich nimmt. Dies darf natürlich nicht wortwörtlich genommen werden. Es kann uns nur zeigen, wie wir selbst aus Weisheit und Mitgefühl heraus das Gift schlucken können, wie wir selbst mit dem Leiden umgehen können. Es ist nicht so, dass der Bodhisattva buchstäblich den Schmerz schluckte, den wir andernfalls erfahren hätten. Wenn wir den Ozean von Samsāra umrühren - und das tun die meisten von uns die meiste Zeit über - kommen alle wunderschönen und entzückenden Dinge nach oben, die jedermann gerne haben möchte. Aber über kurz oder lang kommt auch der Topf mit dem Gift nach oben. Genau genommen kann niemand anderer für uns das Gift schlucken, aber er kann uns zeigen, wie man es schluckt. Mit anderen Worten, wie wir mit unserem eigenen Leiden umgehen und es schließlich transzendieren. In gewissem Sinne müssen wir selbst unser eigener Avalokiteśvara sein.

Manchmal wird behauptet, dass die Sage vom blau-kehligen Avalokiteśvara aus der hinduistischen Sage über Shiva stamme, aber es ist nicht ausgeschlossen, dass es sich anders herum verhält. Im alten Indien - wir wissen nicht den genauen Zeitraum - gab es eine Unmenge von Mythen, Legenden und Folklore, die nicht wirklich einer bestimmten Religion zuzuordnen war. All die Religionen, die wir heute Hinduismus, Buddhismus, Jainismus usw. nennen, bedienten sich sozusagen dieses Sammelbeckens, griffen diese Geschichten, Mythen, Parabeln, Sprichwörter und Redensarten auf und übernahmen sie für ihre eigenen Zwecke.

Wenn wir nun diese alten Geschichten verlassen und zum 8. Kapitel des Sūtras zurückzukehren, werden wir vielleicht eine klarere Vorstellung davon haben, was die heutige hinduistische Göttin Lakshmī verkörpert. Sie ist das weltliche Gedeihen, sie ist der Wohlstand und Reichtum, besonders unter einem eher häuslichen Aspekt. Man könnte vielleicht auch sagen, dass sie der Überfluss oder auch die Ökonomie ist. Im Sūtra verspricht sie, dem Mönch, der den Dharma lehrt, Eifer, Kleidung, Bettelschale, Bett, Sitz, Medizin und andere ausgezeichnete Hilfsmittel zu geben. Und wie wir gesehen haben, tut sie dies auch, so dass er erfolgreich das Sūtra zum Wohle aller Wesen lehren kann.

Dies bedeutet, dass dem Mönch, der den Dharma lehrt, Wohlstand und Reichtümer zur Verfügung gestellt werden, und somit auch dem Dharma oder dem goldenen Licht. Śrī verkörpert also den spirituellen Zielen bestimmten Reichtum. Der Unterschied zwischen der hinduistischen Göttin Lakshmī und der buddhistischen Göttin Śrī ist, dass Lakshmī weltliche Reichtümer verkörpert und Śrī die spirituellen. Lakshmī ist die allgemeine Ökonomie, aber Śrī die buddhistische - was auch der Titel dieses Kapitels ist.

Bevor ich noch weiter gehe, muss ich etwas eingestehen. Dieser Titel stammt nicht von mir. Wie Ihr vielleicht bereits erraten habt, habe ich ihn von Dr. E.F. Schumacher, dem Autor von *Small is Beautiful*, ein Buch, das alle Buddhisten lesen sollten, übernommen. In dem Kapitel dieses Buches mit dem Titel 'Buddhistische Ökonomie' ist Dr. Schumachers Ausgangspunkt exakt der gleiche wie mein eigener. Das Kapitel beginnt mit folgender Aussage:



‘Rechter Lebenserwerb ist eine der Anforderungen des Edlen Achtfältigen Pfades des Buddha. Darum ist es offensichtlich, dass es so etwas wie buddhistische Ökonomie geben muss.’

Dr. Schumacher fährt dann weiter damit fort, die Zusammenhänge dieser Aussage in einem hauptsächlich modernen, nicht-traditionellen Kontext zu erläutern, wohingegen wir uns in diesem Buch vor allem mit buddhistischer Ökonomie in einem traditionellen, spirituellen Kontext im Zusammenhang mit dem *Sūtra vom goldenen Licht* befassen. Nichtsdestotrotz stimme ich im Grundsatz mit Dr. Schumacher überein; seine Gedanken scheinen mir in die richtige Richtung zu gehen. Ich bin froh, dass dieses Buch so viel Aufmerksamkeit erzeugt hat und hoffe, dass es auch in Zukunft erhältlich sein wird. Ich hoffe außerdem, dass immer mehr Menschen diesen Empfehlungen folgen werden. Um es kurz buddhistisch auszudrücken, lobe ich die Verdienste Dr. Schumachers.

Ebenso lobe ich die Verdienste der großen Göttin Śrī und das Versprechen, das sie gegeben hat. Im Grundsatz ist ihr Versprechen wirklich sehr einfach - so einfach, dass wir es leicht übersehen können. Im Wesentlichen ist das Versprechen der großen Göttin Śrī, ein Versprechen zu geben. Und was verspricht sie zu geben? Im Grunde genommen alles - alles, was zur Unterstützung des spirituellen Lebens notwendig ist: Essen, Kleidung, Unterkunft und Medizin. Man braucht wirklich nicht mehr als das. Wir können also sagen, dass die buddhistische Ökonomie eine Ökonomie des Gebens ist. Wir können sogar noch weiter gehen und sagen, dass das buddhistische Leben ein Leben des Gebens ist. In dem Ausmaß, in dem wir besitzen, in dem Ausmaß müssen wir geben - zumindest materielle Dinge, wenn wir nichts anderes als das geben können. Wo es kein Geben gibt, gibt es kein spirituelles Leben.

Am Beispiel des Bodhisattva, dem idealen Buddhisten des Mahāyāna, demjenigen, der sich freiwillig dem Erlangen von *bodhi*, der Erleuchtung, nicht nur zu seinem, sondern zum Wohle aller fühlenden Wesen selbstverpflichtet hat, können wir dies sehr deutlich sehen. Ein Bodhisattva praktiziert sechs Pāramitās oder transzendente Tugenden; und die erste dieser Tugenden ist *dāna* oder Geben. *Dāna* kann in vielfältiger Weise geschehen, denn es gibt alle möglichen Dinge, die man den verschiedensten Menschen auf die verschiedenste Weise geben kann.

Die Übung von *dāna* ist in allen buddhistischen Ländern weit verbreitet, ob nun in der Tradition des Theravāda, des Mahāyāna oder irgend einer anderen Schule. In diesen Ländern wird der Dharma und alle, die ihn praktizieren und lehren, in einem Grad unterstützt, den wir uns im Westen kaum vorstellen können. Und nirgendwo war dies mehr der Fall, als in Tibet bis 1950 oder in gewissem Maß bis 1959.

Ich erinnere mich in diesem Zusammenhang an ein Gespräch, das ich vor vielen Jahren - es muss in den frühen 50ern gewesen sein - in Kalimpong mit einem tibetischen Studenten namens Aggen Chototsang führte, der bei mir Englisch lernte. Er war um die 30 Jahre alt, vom Stamm der Khambas und stammte aus Osttibet. Die Khambas haben den Ruf wild, kriegerisch, aggressiv, undiszipliniert aber ebenso sehr gute Buddhisten zu sein. Aggen war einer von fünf Brüdern, und sie waren alle Händler. Er war klein, untersetzt und freimütig - eben sehr direkt. Leider wurde er zehn Jahre später im Kampf gegen die Chinesen in Osttibet getötet. Ich hoffe, er hatte eine gute Wiedergeburt, auch wenn er gekämpft hatte. Einmal erzählte mir Aggen, wie seine Brüder und er ihre Einkünfte spendeten. Sie teilten alles Geld, das sie am Ende des Jahres hatten, in drei Teile. Ein Drittel gaben sie für den Dharma: für die Instandhaltung der Klöster, für Essen und Kleidung der Mönche, für die Abschriften heiliger Texte, für die Ausrichtung religiöser Zeremonien, für die Anfertigung von Statuen und Bildern von Buddhas und Bodhisattvas, usw. Das zweite Drittel war zu ihrer eigenen Freude: diese bestand - bedauerlicherweise - hauptsächlich aus Trinken und Spielen,

besonders Spielen - jedoch nicht aus Rauchen. Die alten Tibeter sahen Rauchen als viel schlimmer als Trinken an. Das letzte Drittel war sowohl für die Haushaltsaufwendungen als auch für erneute Geschäftsinvestitionen bestimmt. Laut Aggen war dies in Kham die übliche Praxis. Jede Familie gab ein Drittel ihres Einkommens für den Dharma - was für alle Buddhisten überall wirkliche etwas Erstrebenswertes sein sollte. Im Allgemeinen meinen wir, dass wir sehr viel gäben, wenn wir ein Zehntel unseres Einkommens geben, aber unter Khamba-Maßstäben wäre dies vergleichsweise wenig.

Die Göttin Śrī verspricht, dem Mönch, der das Sūtra lehrt, solche Dinge wie Essen, Kleidung und Lagerstatt zu geben; mit anderen Worten: sie gibt Naturalien, nicht Geld. Dies ist die traditionelle Praxis, wie sie in einigen Teilen der buddhistischen Welt verbreitet ist, wenn auch heute weniger als früher. Ich selbst lebte auf diese Weise über mehrere Jahre - nicht in einem buddhistischen Land, sondern in Indien. Ich besaß überhaupt kein Geld, nicht einmal auf der Bank. Ich fasste kein Geld an und lehnte es ab, wenn es mir angeboten wurde. Und ich stellte fest, dass dies das Leben sehr vereinfachte. Es gab eine Menge Dinge, über die ich einfach nicht mehr nachzudenken brauchte, da ich kein Geld besaß.

Später wurde mir klar, dass diese Art zu leben nur möglich war, weil ich mich ausschließlich um meine eigene persönliche spirituelle Praxis kümmerte. Diesen Lebensstil konnte ich nicht mehr aufrecht erhalten, als ich mich für die Organisation buddhistischer Aktivitäten zu engagieren begann. Dazu brauchte ich Geld, auch in Indien. Und wenn dies schon in Indien der Fall ist, so ist es hier im Westen um so mehr der Fall. Aber es ist auch hier immer noch möglich, den Mönch, der das Sūtra lehrt, zum Essen einzuladen, ihm ein Paar Socken oder ein kleines Haus auf dem Lande zu schenken. Möchte man aber den Dharma in großem Rahmen unterstützen, bedeutet dies Geld zu geben, genauer gesagt, eine Menge Geld zu geben.

Das Verhältnis der Leute zu Geld ist ziemlich seltsam. Dies ist vielleicht nicht überraschend: Geld an sich ist eine seltsame, vielgestaltige Sache. Man könnte beinahe sagen, dass Geld alles ist, außer Geld. Geld ist Leben, Geld ist Macht, Geld ist Prestige, Geld ist Erfolg, Geld ist Sicherheit, Geld ist Freude und Geld ist Liebe. Im Grunde genommen können wir mit Geld Liebe und alles was wir möchten kaufen - oder zumindest denken wir es zu können. Die seltsamste Seite an der Einstellung der Menschen zu Geld ist vielleicht ihre Abneigung es zu teilen. Im Westen gilt dies auch für einige Buddhisten. Sie scheinen zu glauben, dass es irgendwie nicht in Ordnung sei, für die Dharma-Arbeit Geld zu geben. Diese Abneigung hat möglicherweise etwas mit unserer Grundeinstellung im Hinblick auf Geld zu tun. Wir neigen dazu, es als etwas Schmutziges und Widerliches anzusehen, etwas, mit dem anständige Leute zumindest in der Öffentlichkeit so wenig wie möglich zu tun haben sollten. Der Ausdruck 'schnöder Mammon' spiegelt möglicherweise unsere Grundeinstellung gegenüber Geld wider, und manche westlichen Buddhisten tendieren zu dieser Haltung. Beim Dharma denken sie an etwas sehr Reines, das rein gehalten werden muss. Und wie hält man den Dharma rein? Nun, eine Möglichkeit besteht darin, sein schmutziges, widerliches Geld davon so weit wie möglich fern zu halten.

Dies ist sicherlich nicht die traditionelle Einstellung. Die traditionelle Einstellung ist die, dass Geld, das man auf ethische Weise in Übereinstimmung mit den Prinzipien des Rechten Lebenserwerbs erworben hat, gut ist, ein nützlicher Rohstoff. Und das beste, das man damit tun kann ist, es für die Dharma-Arbeit zu spenden. Man könnte sagen, dass Geld wie Dünger ist: es riecht manchmal ein wenig, aber es ist wirklich ein guter, sauberer und

nützlicher Rohstoff. Wir sollten mit seinem Umgang oder bei der Frage, es zu geben, nicht zimperlich sein. So wie Sir Francis Bacon vor vier Jahrhunderten sagte: 'Geld ist wie Mist, nichts Gutes, solange er nicht ausgestreut wird.'

Hat man also etwas von diesem Mist, sollte man ihn verbreiten, besonders in die Richtung des Dharma. Wie der Buddha selbst sagte: 'Fürchte dich nicht zu geben.' Die Heilsarmee hat den Slogan: 'Gib bis es schmerzt.' Aber dies ist mit Sicherheit falsch, dies spiegelt eine typisch christliche Einstellung wider. Sie führt dazu, dass wir uns das spirituelle Leben als etwas im Wesentlichen Schmerzhaftes vorstellen, eine Haltung, die die meisten von uns haben, wenn sie zum Zahnarzt gehen. Wir schieben es so lange wie möglich vor uns her, denn wir nehmen an, dass es schmerzhaft sein wird. Es ist eine Einstellung, die dazu führt, dass der Empfänger unserer Gabe sich ebenfalls schlecht fühlt. Aber in Wirklichkeit ist Geben überhaupt nicht schmerzhaft. Tatsächlich fühlt man sich umso glücklicher, leichter und freier, desto mehr man gibt. Als Buddhisten sollten wir sagen: 'Gib, bis du vor Wonne in Ohnmacht fällst.'

Mit Geben meine ich, das sollte ich hinzufügen, nicht Bezahlen. Als ich mit meinen buddhistischen Aktivitäten in England begann, stellte ich fest, dass die Leute nicht gerne für den Dharma gaben, auch wenn sie mir versicherten, dass er ihnen helfen würde. Sie waren jedoch durchaus bereit für Studiengruppen, Yogastunden, Retreats usw. zu bezahlen. Ich wunderte mich sehr, warum dies so war und kam schließlich zu bestimmten vorsichtigen Schlussfolgerungen, die zumindest etwas Licht in die Angelegenheit brachten.

Wenn man bezahlt, dann kauft man. Was man kauft, das besitzt man. Und wenn man etwas besitzt, dann ist es etwas Eigenes, dann ist es etwas für sich selbst. So denkt man nicht daran zu zahlen - auch nicht für den Dharma. Wenn man gibt, gibt man etwas fort. Gegebenes Geld ist verlorenes Geld. Was man weggegeben hat, ist nicht mehr länger das Eigene. Also gibt man nicht gerne, auch nicht zum Wohle des Dharma. Diese ganze Geisteshaltung ist eine ziemlich erbärmliche, und ich habe festgestellt, dass Menschen, die sich davon befreien konnten, entschieden glücklicher waren.

Nun zu den Dingen, die die große Göttin Śrī dem das Sūtra predigenden Mönch zu geben verspricht. Als erstes verspricht sie ihm Glaubenseifer (*engl. zeal*) zu geben, was sowohl Enthusiasmus und Energie umfasst. Aber wie kommt es, dass diese Göttin Glaubenseifer geben möchte? Sie ist eigentlich eine Göttin des Reichtums. Wie kommt sie dazu, eine psychologische oder sogar spirituelle Qualität wie Eifer oder Inbrunst zu geben? Hat sie da nicht etwas ihren eigentlichen Zuständigkeitsbereich verlassen?

Nicht wirklich. Sie gibt den Eifer nicht direkt sondern indirekt, indem sie andere Dinge gibt: Kleidung, Bettelschale, Bett usw. Der Mönch muss in der Lage sein, all seine Energien dem spirituellen Leben zu widmen und das Sūtra des Goldenen Lichts zu predigen. Wenn er sich um Essen und Kleidung kümmern müsste, würde hierfür ein Teil seiner Energie gebraucht. Essen und Kleidung sollten also bereitgestellt werden, und das tut die große Göttin Śrī. Indem sie dem Mönch Essen und Kleidung bietet, ermöglicht sie es ihm, all seine Energien der Verkündigung des Sūtras zu widmen. Im Grunde hat der Mönch nicht nur seine Verantwortung für die Unterstützung von Frau und Familie abgelegt, sondern ebenso auch die Verantwortung für seine eigene Versorgung. Dies wird in den meisten buddhistischen Ländern allgemein anerkannt und ist speziell in den Theravāda-Ländern der Fall, wo, wie ich aus meiner eigenen Erfahrung weiß, es einem Mönch nicht gestattet ist, für sich selbst zu

kochen oder eine Tasse Tee zuzubereiten. Alles wird ihm bereit gestellt und alles wird für ihn getan.

Folglich gibt es auch die andere Seite der Münze. Der Mönch hat all seine Energien dem Dharma zu widmen, und alle bedeutet *alle* - für niemanden eine leichte Aufgabe. Seine buddhistischen Aktivitäten können im Lehren des *Sūtras vom goldenen Licht* bestehen, oder in Meditation, oder in der Kombination beider, aber auf die eine oder andere Weise sind alle seine Energien dem Dharma gewidmet. Und die Göttin Śrī macht dies möglich. Mit anderen Worten ist es buddhistische Ökonomie - eine Ökonomie des Gebens - die dies möglich macht.

Zweitens schenkt Śrī dem Mönch Kleidung. Es ist interessant - und sehr in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Geist des Buddhismus - dass der Übersetzer es mit 'Kleidung' und nicht mit 'Robe' wiedergibt. Zu Zeiten des Buddha trugen die Mönche (wie wir sie jetzt nennen) gewöhnliche Kleidung: ein Stück Stoff um die Taille, ein anderes unter dem rechten Arm und über die linke Schulter und ein drittes von doppelter oder dreifacher Dichte, das verschiedenen Zwecken diente: tagsüber konnte es als wärmender Umhang dienen, nachts als Bettdecke und gefaltet als eine Art Kissen. Einige der Mönche nähten einige kleine Stoffstücke zusammen, um dadurch ein großes Stück zu erhalten, und dies wurde später allgemein üblich.

Der einzige wirkliche Unterschied zwischen der Kleidung des Mönchs und der des Laien war die Farbe. Die Kleidung des Laien war weiß; die des Mönchs gefärbt - oder besser farblos - in etwa gelblich-braun, ein bisschen wie khaki. Der Grund für diese Farblosigkeit hat zwei Ursachen. Wenn die Kleidung eher schmutzig als rein und weiß aussieht, ist es unwahrscheinlicher, dass sie gestohlen wird, und sie macht es leichter, den Mönch als solchen zu erkennen. Wenn die Menschen jemanden mit farbloser Kleidung sahen, wussten sie sofort, dass es jemanden gab, der Unterstützung brauchte. Die Kleidung des Mönchs war keine Robe. Unter einer Robe stellen wir uns etwas Prachtvolles und Feierliches vor, wenn nicht sogar Theatralisches. Doch im Laufe der Zeit entwickelte es sich dort hin. Die Göttin Śrī gibt dem Mönch, der das Sūtra verkündet, Kleidung - mit anderen Worten ganz gewöhnliche Kleidung.

Drittens gibt Śrī dem Mönch eine Bettelschale. Das Sanskritwort für Mönch ist *bhikṣu*, und *bhikṣu* wird allgemein für jemanden gebraucht, der von *bhikṣā* oder Almosen lebt - Essen, das erbettelt wurde. *Pātra* bedeutet Schale - oder besser gesagt wird 'Schale' benutzt, um *pātra* zu übersetzen - und sie kann aus Ton, Holz oder Metall sein. Die *bhikṣāpātra* ist somit die Schale, in der die Almosen gesammelt werden und aus der sie gegessen werden. Die Bettelschale ist eine der acht Requisiten eines Mönches, die ihm bei seiner Ordination

zum Mönch gegeben werden. (Die anderen sind die drei Kleidungsstücke - das innere, das äußere und das obere, ein Gürtel oder Gurt, ein Wasserfilter, ein Rasiermesser und Nadel und Faden.)



Allgemein war es üblich, dass der Mönch am frühen Morgen aus dem Haus und von Tür zu Tür ging, ohne dabei ein Haus auszulassen - d.h. ohne die Häuser herauszupicken oder auszuwählen, bei denen er

am besten empfangen und versorgt werden würde. Bei jedem Haus erhielt er eine kleine Menge gekochtes Essen, und wenn die Schale gefüllt war oder er genug gesammelt hatte, beendete er seinen Gang und kehrte zum Kloster bzw. seinem jeweiligen Aufenthaltsort zurück. Kam er dort an, bot er seinem Lehrer etwas von seinem Essen an und teilte es vielleicht ebenso mit seinen Gefährten. Den restlichen Tag verbrachte er mit Meditieren, Studieren, Lehren, usw. War er zufällig auf einer Reise, ging er nach seinem Bettelgang an einen abgeschiedenen Ort, vielleicht in einen Hain, wo er aß, sich ausruhte und meditierte, bevor er seine Reise fortsetzte.

Es ist Mönchen aber auch gestattet, Einladungen zum Essen in den Häusern von Laien anzunehmen, oder die Laien dürfen Essen zu den Klöstern bringen, aber in jedem Fall wird das Essen in die Bettelschale getan, aus der der Mönch dann isst. Die Schale wird außerdem zum Wasserschöpfen und zum Trinken benutzt, so dass klar wird, dass sie ein sehr nützliches Teil der Ausstattung ist. Ein bekannter alter Text sagt, dass der Mönch mit seiner Schale und seinen drei Kleidungsstücken wie ein Vogel mit seinen beiden Flügeln sei: damit ausgestattet, kann er gehen, wo immer er hin will.

Es ist interessant, dass die Göttin nicht verspricht, den Mönch mit Essen zu versorgen, sondern mit einer Bettelschale. Man könnte natürlich einfach sagen, dass die Bettelschale für Essen steht - was auch stimmt. Aber vielleicht gibt es noch eine weitere Erklärung. Der Mönch erbettelt das Essen, oder zumindest sammelt er es. Beim Essen ist er von anderen abhängig. Aber nicht nur das: er ist sogar bei dem von anderen abhängig, mit dem er sein Essen erbettelt - der Bettelschale. Er beschafft sich noch nicht einmal seine eigene Schale. Auch die muss ihm gegeben werden. Mit anderen Worten ist er bei seinen weltlichen Bedürfnissen vollkommen von anderen abhängig und bei der Hingabe all seiner Energien an den Dharma und in diesem Fall an das Lehren des Sūtras vollkommen frei.

Viertens gibt Śrī Bett oder Sitz. Das benutzte Wort ist *Sayanāsana*: nicht eigentlich Bett oder Stuhl im Sinne von großen, schweren Möbelstücken, sondern eher etwas wie ein Platz zum Schlafen, zum Sitzen oder auch zum Stehen. Wir dürfen nicht vergessen, dass der Mönch ursprünglich ein Wanderer war. Ein ständiger Aufenthalt in einem Kloster war überhaupt kein Thema; das kam erst später. Und bei der Wanderschaft war alles, was er brauchte eine Bleibe - entweder für eine Nacht oder für ein paar Tage. Es konnte am Fuße eines schattigen Baumes sein, im Sommerhaus eines privaten Parks oder in einer Höhle. Im letzten Kapitel hörten wir, dass der Mönch Ratnoccaya in einer Höhle saß und über das *Sūtra vom goldenen Licht* nachsann. Das ist es, was die Göttin zu geben verspricht - ob nun in Form eines Baumes, einer Hütte oder einer Höhle: sie verspricht einfach für eine Bleibe zu sorgen.

Fünftens und letztens verspricht die Göttin Medizin zu geben. Zu Zeiten des Buddha war diese von vergleichsweise einfacher Art. Eine Medizin, die gelegentlich in den Pālitexten erwähnt wird, sind in Kuhurin aufgelöste Galläpfel, was als eine Art Allheilmittel für einen kranken Mönch angesehen wurde. Ich habe es nie selbst ausprobiert, aber ich habe Mönche gekannt, die daran glaubten. Es gab besonders einen singhalesischen Mönch, der es mir während meiner Anfangszeit als Mönch sehr empfahl und sagte, dass es mich von all meinen Beschwerden heilen würde. Es war der Mönch, der - wie ich es in meinen Memoiren *The Thousand-Petalled Lotus* beschrieben habe - mich bedrängte, mit dem Schreiben von Gedichten aufzuhören und mehr Artikel über buddhistische Philosophie herauszubringen. Ich bedauere, dass es mir nicht möglich war, seinem Rat zu folgen: Bis heute habe ich noch keine

in Kuhurin aufgelöste Galläpfel versucht, und gelegentlich schreibe ich immer noch Gedichte. Er wird sich in seinem Stupa umdrehen.

Um jedoch zur Medizin zurückzukehren, ob nun Galläpfel in Kuhurin oder das neueste Wunderheilmittel - das Prinzip ist das gleiche: Es gibt keine Einwände dagegen, dass der Mönch medizinische Behandlungen erhält. Es gibt sogar im Sūtra selbst ein Kapitel über das Heilen von Krankheiten. Medizinische Behandlung, ob nun für einen Mönch oder irgend einen anderen Menschen, sollte jedoch in Übereinstimmung mit spirituellen Prinzipien und den Gesetzen der Natur stehen. Um zu erkennen, ob eine Behandlung in Übereinstimmung mit den spirituellen Prinzipien steht oder nicht, hat man sowohl auf den Zweck der Behandlung als auch auf seine Natur zu achten. Der Zweck medizinischer Behandlung ist es, letztendlich die Gesundheit wiederherzustellen, sodass man diese Gesundheit und Energie dazu nutzen kann, ein spirituelles Leben zu führen. Und die Art der Behandlung sollte weder unethisch sein noch spirituelle Prinzipien verletzen. Ich habe zum Beispiel ernsthafte Bedenken bei Tierversuchen. Es lässt sich mit den spirituellen Prinzipien nicht vereinbaren, eine medizinische Behandlung anzuwenden, die mit dem Leiden anderer lebender Wesen verbunden ist.

Ein weiterer Punkt ist der, dass manche Behandlungsmethoden den Schmerz auf Kosten geistiger Klarheit lindern. Offensichtlich ist geistige Klarheit etwas, auf das man nicht so leicht verzichten möchte, aber es gibt keinen Grund zu leiden, wenn es nicht wirklich nötig ist. Man sollte nur dann auf Schmerzmittel verzichten, wenn ihr Gebrauch schlimmere Wirkungen erzeugt als der Schmerz selber. Wir erleben sowieso von Zeit zu Zeit schon Schmerz genug - Zahnschmerzen, Magenschmerzen, usw. Wir brauchen nicht daran erinnert zu werden, was Leiden heißt..

Der Punkt hierbei ist, dass man der Einsicht über die Wahrheit vom Leiden nicht notwendigerweise näher kommt, wenn man Leiden erlebt. Man kann auch Einsicht in die Wahrheit vom Leiden haben, während man sich in einem Glückszustand befindet. Das Erleben von Leiden als solches lehrt einen nichts. Menschen, die ziemlich viel gelitten haben, können dies sehr schnell vergessen, wenn sie keine Einsicht in die Wahrheit vom Leiden gehabt haben.

Häufig wird Menschen, wenn sie sterben, eine erhöhte Dosis Morphium gegeben, und dies scheint im Gegensatz zu den tibetischen Lehren über das Sterben in geistiger Klarheit zu stehen. Wenn aber der Schmerz das Gewahrsein so verdunkelt, wie es auch das Schmerzmittel tut, ist es gehupft wie gesprungen. Man sollte den Punkt zu finden versuchen, an dem man noch nicht so viel von der Droge genommen hat, dass man das Gewahrsein verliert, aber auch nicht so wenig, dass der Schmerz den Geist verdunkelt, wie es auch die Droge getan hätte. Dies mag ein sehr schwer zu findender Punkt sein, und in manch traurigen Fällen kann es auch unmöglich sein. Man hat keine Wahl. Der Schmerz trübt das Bewusstsein, und die Droge tut es auch. Für die meisten Menschen ist es nicht möglich den Schmerz zu ertragen und achtsam zu bleiben, und noch viel weniger, ihre Gedanken auf den Buddha, den Dharma und den Sangha zu richten.

Manche Leute sagen, wenn man leide, sei dies das Ergebnis des eigenen Karmas, und man sollte sich in diesen Prozess nicht einmischen. Aber man *weiß* nicht, ob es nun das Ergebnis des eigenen Karmas ist. Es kann sein, es kann nicht sein - normalerweise weiß man dies nicht, sofern man nicht sehr spezielle Einsichten gehabt hat. Wenn alle Mittel zur Besserung des eigenen Zustands fehlschlagen - so wird gesagt - , so kann man bei der

Erklärung auf Karma zurückgreifen; erlebt man jedoch durch Medikamente eine Besserung, ist es vermutlich nicht auf Karma zurückzuführen, denn Medikamente würden kein Karma besiegen. Und auch wenn die Krankheit durch Karma verursacht wurde, könnte man argumentieren, dass es auf späteres gutes Karma zurückzuführen sei, wenn Medikamente erhältlich sind, um sie zu behandeln.

Wenn Leute sagen, dass eine medizinische Behandlung außerdem im Einklang mit den Gesetzen der Natur stehen sollte, so meine ich, dass sie nicht bloß lindernd sein sollte. Es sollte mehr sein, als Menschen nur wieder zusammenzuflicken. Manche Leute führen ein ungesundes Leben, und als Ergebnis davon leiden sie an verschiedensten Beschwerden. Und sie erwarten vom Arzt, dass er sie heilt, während sie selbst in ungesunder Weise weiterleben. Führt man ein gesundes Leben, wird man gesund sein; der Weg dazu, gesund zu sein, ist ein gesundes Leben zu führen. Eine medizinische Behandlung sollte uns nicht nur einfach wieder in die Lage versetzen, unser ungesundes Leben weiterzuführen; sie sollte uns dazu ermutigen, ein gesundes Leben zu führen.

Ich befürworte hier nicht bloß die Naturheilkunde oder natürliches Heilen. Wenn ein Arzt zu einem Patienten sagt: 'Sie müssen bloß ihren Fleischkonsum reduzieren und weniger Eier essen. Es ist unnützlich Ihnen nur Pillen zu geben. Sie sollten mehr körperliche Übungen machen und den Alkohol reduzieren' - so ist *das* eine medizinische Behandlung im Einklang mit den Gesetzen der Natur.

Dies sind also die fünf Dinge, die Śrī dem Mönch zu geben verspricht, der das Sūtra lehrt: Eifer, Kleidung, Bettelschale, Bett und Sitz, und Medizin. Die letzten vier entsprechen einer bekannten Aufzählung, die man in vielen alten buddhistischen Texten finden kann, eine Liste von vier Dingen, die der Mönch mit Recht von der buddhistischen Laienschaft erwarten kann: Essen, Kleidung, Schutz und Medizin. Diese vier Dinge bilden das erforderliche unverzichtbare Minimum zum Leben; mit anderen Worten hat der Mönch von der Laienschaft nur das zu erwarten, was notwendig ist - nicht mehr.

Dies bringt uns zum Thema der Beziehung zwischen Mönch und Laienschaft. Im buddhistischen Osten übernehmen die Menschen die volle Verantwortung für die Unterstützung der materiellen Bedürfnisse des Mönchs, und sie tun dies sehr gerne. Es macht ihnen große Freude, es dem Mönch möglich zu machen, seine ganze Zeit und Energie dem spirituellen Leben zu widmen, denn sie glauben, dass dies zum Wohle aller sei. Sie glauben, dass sie durch die Unterstützung des Mönchs für sich selbst Verdienste anhäufen, die ihnen dazu verhelfen werden, eine bessere Wiedergeburt zu erlangen und die auch zu ihrem materiellen Wohlstand in diesem Leben beitragen. Einige der Laien, so muss leider gesagt werden, unterstützen die Mönche lediglich zum Wohle der Verdienste. Aber auch wenn sie nicht viel vom spirituellen Leben verstehen mögen, so haben sie doch einen starken Glauben an die höheren Tugenden eines Mönchs und an das Verdienstvolle, ihn zu unterstützen.

Im heutigen Westen kann ein Mönch nicht erwarten auf diese Weise oder aus diesem Grund unterstützt zu werden - bestimmt nicht von der allgemeinen Öffentlichkeit, vielleicht noch nicht einmal von der buddhistischen Laienöffentlichkeit. Auch im Osten wird es für die Mönche schwieriger, auf diese Weise unterstützt zu werden. Es müssen andere Wege gefunden werden, um die Versorgung der materiellen Bedürfnisse des Vollzeit-Mönchs zu gewährleisten, der seine ganze Zeit und Energie dem Dharma widmet. Das ist der Grund, warum die Entwicklung von Unternehmen Rechten Lebenserwerbs beim Etablieren des Buddhismus im Westen solch eine entscheidende Rolle spielt.

Nachdem die große Göttin Śrī ihr Versprechen gegeben hat, geht es im Kapitel offensichtlich mit einer Ansprache des Buddha Śākyamuni weiter, obschon dies nicht wirklich gesagt wird. Er spricht über einen früheren Buddha, unter dem die Göttin Śrī - wie die Texte sagen - eine verdienstvolle Wurzel pflanzte; mit anderen Worten: unter dem sie geschickte Handlungen vollbrachte, die vermutlich zu ihrer Wiedergeburt als Göttin Śrī geführt haben. Er sagt, dass dieser Buddha auf zeremonielle Weise mit Düften, Blumen, Rauchwerk und durch die Macht der großen Göttin Śrī verehrt werden solle. Auch die Göttin Śrī, so sagt er, solle mit Düften, Blumen, Rauchwerk und durch das Sprengeln verschiedener Säfte verehrt werden. Auf diese Weise werde man 'einen großen Haufen Korn' gewinnen.

Dann zitiert der Buddha einen ziemlich interessanten Vers (zum Mindesten können wir annehmen, dass der Buddha spricht).

‘Der Erde Wohlgeschmack wächst in der Erde. Gottheiten frohlocken ohne Unterlass. Die Gottheiten des Obstes, der Feldfrüchte, Sträucher, Büsche und Bäume lassen Früchte von ausgezeichneter Beschaffenheit wachsen.’

Hier gibt es zwei Punkte anzumerken. Nach diesen Zeilen wachsen Früchte, Feldfrüchte usw. nicht als Ergebnis von materiellen Faktoren. Auch psychische Faktoren - hier bezogen auf Devas oder Gottheiten - sind beteiligt. Vor nur ein paar Jahren hätten Leute im Westen solch eine Bemerkung als reinen Unsinn abgetan, als ein Relikt aus altem vor-wissenschaftlichem, animistischem Aberglauben. (*AdÜ: Animismus hat 3 Bedeutungen. Hier wahrscheinlich: der bei Naturvölkern wie in Kulturreligionen auftretende Glaube an Geistwesen (Personalismus), im Unterschied zum Animatismus, dem Glauben an die Allbelebung*). Aber heutzutage sind sich die Menschen im Westen und auch die Wissenschaftler nicht mehr so sicher. Sie untersuchen die Angelegenheit nun sorgfältiger.

Der zweite anzumerkende Punkt ist der, dass die große Göttin Śrī in diesem Abschnitt zu einer Art Göttin des Ackerbaus oder auch Göttin des Kornes wird. Dies macht etwas anschaulich, was ich bereits im letzten Kapitel gesagt habe: dass in gewissem Sinne alle Göttinnen Erdgöttinnen sind. Im Falle von Śrī ist die Verbindung besonders klar. Schließlich ist die einfachste Form von Wohlstand - neben Vieh - Getreide oder Korn. Die Sanskritworte für Reichtümer (*dhana*) und für Korn oder Getreide (*dhānā*) sind beinahe die gleichen, denn ein reicher Mann war ein Mann, der eine Menge Korn in seinem Speicher hat.

Der restliche Teil dieses Sūtrakapitels besteht hauptsächlich aus Anweisungen für die zeremonielle Verehrung von Śrī als Göttin des Reichtums bzw. als Göttin des Getreides oder Kornes und verschiedenen, dem gleichen Zweck dienenden Zaubersprüchen. Die Verehrung ist hauptsächlich durch Laien auszuführen. Sie sollen verdienstvolle Handlungen ausführen, über einen Zeitraum von sieben Jahren Zaubersprüche aufsagen, die Voll- und Neumondtage beachten, die acht ethischen Vorsätze beachten und des Morgens und des Abends alle Buddhas mit Blumen, Düften und Rauchwerk verehren. Und sie sollen dies zum Wohle ihrer eigenen Erleuchtung und der aller Wesen tun. Wenn man dies alles befolgt, werden alle persönlichen Wünsche erfüllt, wird die große Göttin Śrī erscheinen und der eigene Wohnsitz wird übertoll von Gold, Juwelen und Reichtümern sein. Kurz gesagt, wird man mit allem Segensreichen gesegnet.

Selbstverständlich ist diese Praktik eher für Laien als für Mönche angemessen. Aber nichtsdestotrotz scheint es so zu sein, dass auch Mönche die große Göttin Śrī verehrten. Der

Text sagt, dass jemand, der die Verehrung ausführe, sein Haus - oder sein Kloster oder seine Waldklause - rein mache. Und später im Text heißt es:

‘In diesem Haus, diesem Dorf, dieser Stadt, dieser Ansiedlung, diesem Kloster oder Wald wird es niemandem an etwas mangeln.’

Es scheint also so zu sein, dass die Mönche zu der Zeit, als das Sūtra niedergeschrieben wurde, die große Göttin Śrī verehrten - das heißt, die Mönche vollzogen magische Zeremonien zum Zwecke des Erlangens von Reichtum. Dies scheint nicht zum ersten Teil des Kapitels zu passen, in dem die große Göttin Śrī verspricht, den Mönch mit allem Notwendigen zu versorgen. Wir können diese Textstelle als Beweis für eine gewisse Degeneration ansehen, als Hinweis darauf, dass zumindest einige der Mönche sich nach weltlichen Dingen sehnten. Dies ist die eine Interpretation. Alternativ können wir die Textstelle auch als in die Zukunft weisend ansehen, wo es Mönchen nicht länger möglich ist, sich auf die Unterstützung durch die Laienschaft in traditioneller Weise verlassen zu können.

Wie auch immer - das Kapitel über Śrī besteht eindeutig aus zwei Teilen. Im ersten Teil verspricht die große Göttin Śrī, dem das Sūtra lehrenden Mönch alles Notwendige zu geben. Hier haben wir buddhistische Ökonomie in ihrer reinsten Form, eine Ökonomie des Gebens. Weltlicher Reichtum dient rein spirituellen Zielen und ist dem goldenen Licht zu Diensten. Im zweiten Teil des Kapitels haben wir es mehr mit der großen Göttin Śrī und dem Reichtum selbst zu tun. Ungeachtet des Bezugs auf die Erleuchtung in diesem Kapitel, scheint es, dass hier Wohlstand und Reichtümer dazu neigen, Ziele in sich zu werden. Im ersten Teil des Kapitels begegnet uns die buddhistische Göttin Śrī, aber im zweiten Teil treffen wir auf die Hindu-Göttin Lakshmī. Śrī verkörpert die buddhistische Ökonomie; Lakshmī die Ökonomie im Allgemeinen. Śrī steht für die den spirituellen Zwecken dienenden Reichtümer, Lakshmī für Reichtümer, die bloß angehäuft und angesammelt sind. Śrī steht für die Grundbedürfnisse des Lebens, Lakshmī für Überfluss.

Diese zeremonielle Verehrung von Śrī oder Lakshmī lässt ein Thema von fundamentaler Bedeutung auftreten: das Schaffen von Reichtümern. Es ist schön und gut, über das Geben von Geld zu reden, aber woher kommt es denn? Bevor man es weggeben kann, muss man es erst einmal haben, und bevor man es haben kann, muss man es erst einmal verdienen. Wie steht es also damit? Wie soll Reichtum geschaffen werden?

Der zweite Teil des Kapitels über Śrī zeigt uns das sehr deutlich. Es sagt, die Reichtümer würden durch die Verehrung der großen Göttin Śrī - oder besser Lakshmī - erzeugt. Aber können wir dies wirklich akzeptieren? Wenn wir für unsere buddhistischen Aktivitäten Geld brauchen, glauben wir dann wirklich, dass es durch eine zeremonielle Verehrung von Lakshmī kommen würde, auch wenn wir dies über sieben Jahre tun? Ich möchte nicht die Wichtigkeit des psychologischen und auch psychischen Faktors bei der Schaffung von Reichtum leugnen. Es mag helfen - bestimmt richtet es keinen Schaden an. Aber ich glaube nicht, dass es der wirklich ausschlaggebende Faktor ist. Natürlich glauben die Hindus sehr an Verehrung - nicht so sehr im Sinne von Devotion im rein spirituellen Sinne, sondern als magische Verehrung zum Wohle weltlicher Ziele. Möchte man ein Examen bestehen, so würde ein Hindu sagen: ‘Verehere Sarasvatī’; möchte man Hindernisse entfernen: ‘Verehere Ganesh’; möchte man eine Schlacht gewinnen: ‘Verehere Kārttikeya’; und möchte man Wohlstand: ‘Verehere Lakshmī’. Auch im Sūtra spiegelt sich diese Einstellung wieder. Aber es gehört nicht wirklich zum Buddhismus. Es ist mehr Teil der indischen Kultur und deshalb für uns nicht von Belang.

Wenn also Reichtümer nicht durch Verehrung geschaffen werden, wodurch sonst? Sie werden durch Arbeit geschaffen, durch die Anwendung menschlicher Energie - durch Ihre und meine Energie. Natürlich gibt es verschiedene Arten von Arbeit. Es gibt Arbeit, die nicht im Einklang mit den Prinzipien des Rechten Lebenserwerbs steht, und Arbeit, bei der es der Fall ist. Die meisten Menschen sind nur zu vertraut mit der ersten Art: Arbeit, die mit der Produktion von schädlichen oder überflüssigen Dingen zu tun hat; Arbeit, die eintönig, sich wiederholend und nicht kreativ ist; Arbeit, die unter Bedingungen stattfindet, die für eine persönliche Entwicklung nicht hilfreich sind und die in der Gemeinschaft von Leuten stattfindet, die dem spirituellen Leben uninteressiert oder sogar feindlich gegenüberstehen. Aber es gibt eine Alternative: Arbeit zum Wohle des Dharmas - nicht für das eigene Einkommen oder für den eigenen Komfort. Sie wird getan, damit der dabei erlangte Reichtum für den Dharma gegeben werden kann. Und idealerweise wird diese Arbeit zusammen mit anderen getan, die sich in gleicher Weise dem spirituellen Leben freiwillig selbstverpflichtet haben.

Natürlich müssen auch innerhalb des kapitalistischen Systems Anstrengungen in Richtung auf eine ethischere Arbeitsweise gemacht werden. Mittlerweile gibt es einige ethische Investmentunternehmen, die damit werben, dass das Geld, das man investiert, nicht in Waffengeschäfte, Tabak oder andere unethische Unternehmungen gesteckt wird. Das lässt darauf schließen, dass einige nichtkapitalistische Ideologien Fuß gefasst haben müssen; normalerweise wollen Kapitalisten ohne Rücksicht auf ethische Bedenken um jeden Preis Geld machen. Ethisches Investment ist zumindest ein Schritt in die richtige Richtung, auch wenn es eher eine Modifikation des Systems als ein Ersatz durch etwas Ethischeres oder Idealistischeres ist.

Aber ich bezweifle, dass es ein alternatives ökonomisches System gibt, das uns in dem Umfang und in der Weise mit den Konsumgütern versorgen kann, wie es das kapitalistische System tut. Leute neigen dazu anzunehmen, dass wir vom kapitalistischen System zu einem anderen ethischeren und wünschenswerteren System wechseln könnten und dabei immer noch die Konsumgüter zur Verfügung haben könnten wie zuvor. Ich persönlich bezweifle das ziemlich. Ich wüsste auch nicht, dass jemand eine umsetzbare Idee hätte. Aber wenn es eine gäbe, so glaube ich, dass sie zumindest zu Lasten einiger Konsumgüter ginge. Es wäre deshalb eine Alternative, die die meisten Menschen - zumindest nicht ohne entsprechende Ausbildung, vielleicht über einen Zeitraum von Jahrhunderten - in Erwägung ziehen würden.

Ein grobes Beispiel dafür wäre die Vorstellung, jedermann zöge aufs Land zurück und baute seine eigenen Nahrungsmittel an. Um dies tun zu können, müssten vielleicht Autos und Fernseher aufgegeben werden, und die meisten Leute wären einfach nicht bereit, dies zu tun. Möchte man ein ethischeres System einführen, hat das seinen Preis, und ich habe Zweifel, ob die meisten Menschen bereit wären, diesen Preis zu zahlen. Also müssen wir bereit sein, in einer kapitalistischen Welt zu leben, ohne dass wir die kapitalistischen Werte, Praktiken und Ziele teilen.

Ich betrachte eine kooperative Struktur als der kapitalistischen entgegenstehend, und das ist ein Grund dafür, dass ich sie favorisiere. Aber sie lässt sich überhaupt nicht leicht anwenden. In einer Unternehmung des Rechten Lebenserwerbs auf Teambasis - im Unterschied zu einem Geschäft vom herkömmlichen kapitalistischen Typ - gibt es eine gleichmäßig verteilte Verantwortung. Oder besser gesagt, jedermann hat entsprechend seiner

Kenntnisse und Erfahrungen eine Verantwortung für das Geschäft. Dieser Grundsatz ist die Quelle vieler Schwierigkeiten, denn aus verschiedenen Gründen finden es Leute nicht einfach, mit anderen so zu kooperieren, wie es für ein funktionierendes Unternehmen erforderlich ist. Einige Leute möchten die Chefs sein, obwohl eine Koop-Struktur so etwas wirklich nicht zulässt, und andere wiederum möchten gesagt bekommen, was zu tun ist, anstatt eher selbst einen Teil der Verantwortung zu übernehmen. Diese gegensätzlichen Tendenzen beeinträchtigen die Anwendung des Kooperationsprinzips. Es ist darum bei der Einrichtung eines Unternehmens des Rechten Lebenserwerbs wichtig realistisch zu bleiben. Manche Leute sind etwas blauäugig, wie leicht und schön es sein wird - weil ja alle zusammenarbeiten werden. Aber so einfach ist es wirklich nicht. Dennoch ist es es wert, sich dafür anzustrengen und an die Prinzipien der Kooperative zu glauben: dass man nimmt was man braucht und gibt was man kann.

Ein buddhistisches Projekt des Rechten Lebenserwerbs auf Teambasis hat drei Bestrebungen. Erstens, den Mitarbeitern entsprechende Unterstützung zu bieten - das heißt nicht bloß ihre Bedürfnisse an Essen, Kleidung und Unterkunft zu befriedigen, sondern auch ihren Wünschen, auf ein Retreat zu gehen, Dharmabücher zu kaufen, usw. zu entsprechen. Zweitens ist es bestrebt, Arbeitsverhältnisse zu schaffen, die dem spirituellen Fortschritt dienlich sind. Dies bedeutet, dass es innerhalb dieses bestimmten ökonomischen Zusammenhangs als eine Art spirituelle Gemeinschaft funktioniert, da seine Mitarbeiter untereinander Freunde sind und die Ideale des Projekts teilen. Kurz gesagt, sollte es den daran beteiligten Leuten eine Erfahrung von *kalyāna mitratā*, von spiritueller Freundschaft vermitteln. Und das dritte Ziel besteht darin, buddhistische Aktivitäten finanzieren zu helfen: buddhistische Zentren, Publikationen usw. Um wirklich als erfolgreich zu gelten, hat ein Unternehmen des Rechten Lebenserwerbs diese drei Ziele zu verwirklichen.

Wenn es dies tut, wird es selbst zu einer spirituellen Praktik. Es wird zu dem, was die Hindus *niṣkāma-karma yoga* nennen, eine selbstlose Handlung als ein Mittel zur Selbstentwicklung. Die buddhistische Ökonomie ist nicht bloß eine Ökonomie des Gebens; sie ist ebenso der richtige Erwerb und das richtige Schaffen von Reichtümern. Und dies wird uns dabei helfen, die Welt zu verwandeln.

## 8. Vortrag

### Die moralische Ordnung und ihre Hüter

Bei meinen bisherigen Kommentaren zum *Sūtra vom goldenen Licht* war es mir nicht möglich, das Thema der Transformation von Selbst und Welt erschöpfend zu behandeln. Es war mir nur möglich, es grob zu skizzieren - und die Skizze ist unvollständig. Es gibt eine Reihe von Bereichen des menschlichen Lebens und Handelns, die immer noch nicht transformiert sind. Und mit einem davon werden wir uns in diesem abschließenden Kapitel befassen, bei dem ich beabsichtige, das 12. Kapitel des Sūtras mit dem Titel 'Über die die göttlichen Könige betreffenden Anweisungen' zu untersuchen.

Das Kapitel beginnt mit einer Begrüßung eines Buddha, der bereits im Kapitel über Śrī in Erscheinung trat. Auch der Buddha Śākyamuni wird begrüßt, sowie die Göttinnen Śrī und Sarasvatī. Darauf werden uns zwei Könige vorgestellt: König Balendraketu und sein Sohn Ruciraketu. (Es wird nicht gesagt, ob dieser Ruciraketu mit dem Bodhisattva Ruciraketu identisch ist, den wir in den Kapiteln 2 und 3 kennengelernt haben.)

Zu Beginn des 12. Kapitels war König Ruciraketu soeben geweiht - oder wie wir sagen würden - gekrönt worden. Mit anderen Worten war er vermutlich gerade durch seinen Vater als König eingesetzt worden. Dies war im alten Indien augenscheinlich üblich: Jeder König krönte seinen Nachfolger und setzte sich danach zur Ruhe. In den meisten Fällen zog er sich in die Wälder und Berge zurück, wurde ein Einsiedler und verbrachte den Rest seines Lebens in Kontemplation. Bevor er aber ging, gab der alte König natürlich dem neuen, jungen König einige gute Ratschläge - und dies macht auch der König Balendraketu. Er sagt seinem Sohn, König Ruciraketu, dass es einen Leitfaden für Könige mit dem Titel 'Die göttlichen Könige betreffende Anweisungen' gäbe. Weiterhin sagt er, dass sein Vater, König Varendraketu, sie ihm erklärt habe als er gekrönt wurde, und er fügt hinzu, dass er über 20.000 Jahre im Einklang mit dieser Lehre regiert habe. (Augenscheinlich lebte man zu jener Zeit viel länger). Es sei nun seine Absicht, Ruciraketu diesen Leitfaden zu erläutern.

Zunächst aber berichtet er, wie der Leitfaden entstand. Es geschah einmal, so sagt er, dass die göttlichen Könige eine Versammlung abhielten. Sie trafen sich auf einem großen Berg namens Vajrākara. Brahma, der Lehrer der Götter, war anwesend und auch die vier Beschützer der Welt, die vier großen Könige. Nun haben wir die vier großen Könige bereits kennengelernt, aber wie steht es mit Brahma, dem Lehrer der Götter?

Wie wir gesehen haben, gibt es im gesamten Sūtra viele Beispiele für die Einverleibung hinduistischer Mythologie in die Struktur buddhistischen Denkens und spiritueller Praxis. Wir haben zum Beispiel festgestellt, dass Sarasvatī und Śrī deutliche hinduistische bzw. indische ethnische Anteile haben. Hier verhält es sich sehr ähnlich. Hier ist es Brahma als ursprüngliche vedische oder halbvedische Figur, die vorgestellt wird - nicht Brahma, wie wir ihn zum Beispiel aus den Pāli-Schriften kennen.

Wie wir im 4. Kapitel gesehen haben, beherrschen die Brahmas in der buddhistischen Kosmologie die Himmel von *rūpa-loka*, die den vier Dhyānas entsprechen. Sie sind also mehr oder weniger spirituelle Wesen. Der Brahma der hinduistischen Mythologie ist jedoch eine ganz andere Figur. Besonders im vedischen Zusammenhang wird er als eine Art

Haus-Geistlicher oder spiritueller Ratgeber der Götter vorgestellt. Und in dieser Eigenschaft erscheint er in diesem Kapitel. Man muss ihn darum von den verfeinerten und spirituellen buddhistischen Assoziationen des Begriffs Brahma unterscheiden. Noch darf man ihn mit Brahma aus der puranischen Hindu-Mythologie verwechseln, welcher ein Schöpfergott ist. In der frühen vedischen Mythologie, mit der wir es hier zu tun haben, wird Brahma häufig als der Brahmane par excellence vorgestellt. Sind die Götter, besonders Indra, archetypische Herrscher, so ist Brahma eine Art archetypischer brahmanischer Ratgeber für sie. Es ist also sehr passend, dass Brahma die Anweisungen für die göttlichen Könige gibt.

Auch hier taucht wiederum die Frage auf, ob das Auftreten dieser hinduistischen mythologischen Figuren ein Zeichen von Verderbtheit ist - ein Übergriff der hinduistischen auf die buddhistische Welt, oder ein unerschrockener Versuch, im Namen des Buddhismus in die hinduistische Welt hinauszugehen. Es gibt wirklich nur eine schmale Trennungslinie. Man kann hinaus in die Welt gehen, die Sprache der Welt sprechen und versuchen, durch sie die eigene spirituelle Botschaft auszudrücken. Aber man sollte vorsichtig sein, dass man nicht von der Welt übermannt wird und nicht das Medium zur Botschaft wird. Man kann sagen, dass es eine Zeit gab, in der der Buddhismus zu viel populären hinduistischen Glauben und populäre Praktik in sich aufnahm, so dass die spirituelle Botschaft des Buddhismus schließlich überdeckt und aus den Augen verloren wurde. Es ist natürlich nicht wirklich möglich zu sagen ob dies im Falle des *Sūtras vom goldenen Licht* ebenfalls geschah, und für uns im Westen ist es eine abstrakte Frage. Es besteht nur eine geringe Gefahr, dass wir von der Hindumythologie überwältigt werden, obschon heutige indische Buddhisten bei jedem Versuch, die buddhistische Wahrheit in dieser Art von Sprache ausdrücken zu wollen, sehr argwöhnisch sein müssen. Im Westen sind es viel eher die Einstellungen, Glaubenshaltungen, Mythen und Legenden des Christentums, vor denen wir auf der Hut sein müssen.

Jedenfalls ist es eindeutig der Brahma der vedischen Tradition, der die vier großen Könige bei diesem Anlass unterweist. Zu Anfang stellen sie ihm eine Reihe von Fragen:

‘Du Brahma bist ein verehrungswürdiger Lehrer unter den Göttern, der Herr der Götter. Löse unsere Probleme. Beseitige unseren Zweifel. Warum wird ein König, obschon unter Menschen geboren, ‘göttlicher Sohn’ genannt? Und aus welchem Grund wird er ein ‘göttlicher Sohn’ genannt? Wenn er hier in der Welt der Menschen geboren wurde, sollte er ein König werden. Aber wie kann ein Gott sein Königtum unter Menschen ausüben?’

Offensichtlich war es im alten Indien üblich, Könige mit ‘deva’ anzusprechen, so wie wir ‘Ihre Majestät’ sagen. Deva bedeutet natürlich Gott, aber ‘mit einem kleinen G’- ein göttliches Wesen - und dies ist der in den buddhistischen Pāli-Schriften zu findende Gebrauch. Der Buddha selbst sprach König Bimbisāra mit ‘deva’ an, obgleich die Übersetzer dies für gewöhnlich mit ‘Ihre Majestät’ wiedergeben, was es ziemlich undeutlich macht. Die vier großen Könige fragen also, warum der König auf diese Weise angesprochen wird. Schließlich ist er allem Anschein nach ein Mensch. Warum wird er als göttlicher König angesprochen? Der Rest des Kapitels besteht aus Brahmas Antwort auf diese Frage, die sehr interessant ist: nicht nur was er sagt, sondern auch wie er es sagt.

Im Laufe seiner Erwiderung benutzt er zwei Arten von Begriffen, ja sogar zwei Sprachen, welche wir mit mythisch und konzeptionell oder mit mythisch und rational bezeichnen können. Dies sollte uns an die allgemeinen Verhältnisse erinnern, inmitten derer der Buddhismus entstand. Allgemein gesagt war das Zeitalter, in dem der Buddha lebte, ein Zeitalter des Übergangs von alten zu neuen Werten, vom Ethnischen zum Universalen und

von der Gruppe zum Individuum. Die Gruppe sprach sozusagen die Sprache der Mythen, während das Individuum die Sprache der Konzepte und der Vernunft sprach. So weit es die existierenden Aufzeichnungen zeigen, sprach der Buddha die Sprache der Vernunft. Später lernten Individuen in der buddhistischen Tradition die Sprache der Mythen zu sprechen und verwandten sie für ihre eigenen höheren spirituellen Zwecke - aber dies ist eine andere Geschichte. Als schriftliches Dokument gehört die Ansprache Brahmas - oder das Kapitel, in dem die Rede Brahmas enthalten ist - zu einer 1000 Jahre späteren Periode als die des Buddha, spiegelt aber sehr deutlich den Übergangsprozess vom Alten zum Neuen oder vom vedischen Hinduismus zum Buddhismus wider. Brahma gibt den vier großen Königen darum eigentlich zwei Antworten oder vielmehr eine Antwort in zwei verschiedenen Sprachen: zunächst in der Sprache der Mythen und danach in der Sprache der Konzepte oder Doktrinen.

Nachdem er gefragt wurde, sagt Brahma zunächst, dass er zum Wohle aller Wesen über den Ursprung der im Wohnsitz der Menschen geborenen Könige sprechen wolle und erklären wolle, wie sie in ihren Regionen zu Königen werden. Zunächst gibt es also eine eher mythische Erklärung. Brahma sagt:

‘Mit dem Segen der göttlichen Könige wird er in den Schoß seiner Mutter gelangen. Zunächst gesegnet durch die Götter, begibt er sich hierauf in ihren Schoß. Obgleich er als König geboren wurde und in der Welt der Menschen stirbt, aber dennoch von den Göttern kommt, wird er ein göttlicher Sohn genannt. Die 33 göttlichen Könige haben dem König einen Teil gegeben. Als Sohn aller Götter ist er als Herr der Menschen wundergleich geschaffen.’ (Übersetzg.? S.200)

Brahma macht hier also vier Aussagen. Sie sind logisch nicht folgerichtig, aber dies spielt wirklich keine Rolle, denn wir haben es hier mit einer Sage zu tun. Die erste Aussage ist die, dass der König aus der Welt der Götter auf diese Erde kommt. Er ist sozusagen ein fleischgewordener Gott. Die zweite Aussage: Bevor er in den Schoß seiner zukünftigen Mutter gelangt, wird er von den göttlichen Königen und den Göttern gesegnet. Die dritte Aussage: Die 33 Könige haben alle dem König einen Teil von sich selbst gegeben; mit anderen Worten ist der König sozusagen aus ihren Substanzen geschaffen. Und die vierte Aussage: der König wurde wundergleich geschaffen. Vermutlich ist hiermit gemeint, dass der König einen sogenannten illusionären Körper besitzt, einen Körper, der zwar wie durch ein Wunder von den Menschen gesehen werden kann, aber nicht wirklich im Sinne einer realen empirischen Existenz existiert.

So widersprüchlich diese vier Aussagen auch sein mögen, so vermitteln sie eindeutig einen Punkt: dass der König kein gewöhnlicher Mensch ist. Es ist etwas Göttliches in ihm: tatsächlich ist er eine Gottheit. Dieser Glaube, so seltsam er auch für uns klingen muss, war zu einer bestimmten alten Geschichtsperiode weit verbreitet, und tatsächlich lassen sich hiervon sogar in England heutzutage noch Spuren finden. Der Glaube, dass der König eine Art göttliches Wesen sei, war besonders stark im alten Ägypten, bei den Sumerern und in einer etwas abgewandelten Form in China vorhanden. Auch in Indien hatte dieser Glaube seine Zeit. Aber zu Zeiten des Buddha ging er bereits seinem Ende zu. Es war an der Zeit für eine rationalere Beurteilung der Natur und Funktion des Königtums, und damit fährt Brahma nun fort.

‘Mit dem Ziel, alles Ungesetzliche zu beseitigen, als Zerstörer böser Taten, wird er Wesen voll guten Handelns einsetzen, um sie zu den Wohnstätten der Götter zu senden. Ob nun Mensch oder Gott, ob Gandharva oder Herr der Menschen, ob Rākṣasa oder

Unberührbarer, beseitigt er schlechte Taten. Der König ist der ‘Vater’ jener, die Gutes tun. Der König wurde von den Göttern gesegnet, um ihr Handeln und dessen Früchte zu zeigen. Der zur gegenwärtigen Welt gehörende König wurde von den Göttern gesegnet, um der guten und schlechten Taten Früchte zu zeigen. Denn erkennt ein König in seinem Reich nicht die schlechte Tat und verhängt keine angemessene Strafe über die böse Person, wird durch die Außerachtlassung der bösen Taten die Gesetzlosigkeit stark anwachsen und schlechte Taten und Streit werden in diesem Reich in großer Zahl entstehen.’

Bevor wir fortfahren, sollten wir sicherstellen, dass wir wissen, wer diese Götter und Devas in diesem Zusammenhang sind. In den Vedas, den ältesten hinduistischen heiligen Büchern (oder in dem, was später an Büchern geschrieben wurde), sind die Devas im Großen und Ganzen Personifikationen von natürlichen Phänomenen. Es gibt zum Beispiel Sūrya, den Sonnengott; Indra, den Gott des Regens und gewaltigen Donnersturms, Uṣas, die Göttin der Dämmerung, und Agni, den Gott des Feuers, speziell des Opferfeuers. Weiter gibt es die Maruts, die Windgötter. Sie alle sind Personifikationen von natürlichen Erscheinungen. Später dann entstanden Götter von anderer Art; Götter, die ethische und spirituelle Werte verkörperten, wie Mitra und Varuṇa. Oder auch Gottheiten, die menschliche Handlungen und Funktionen personifizierten, wie die Sprache durch die Göttin Vāc, der wir im Kapitel über Buddhismus und Kultur begegnet sind.

Wenn uns ein paar hundert Jahre später einige dieser Gottheiten in den buddhistischen Schriften begegnen, werden wir feststellen, dass es eine große Veränderung gegeben hat. Die Götter sind nicht mehr länger Personifizierungen von Naturerscheinungen, und sie werden auch nicht mehr gefürchtet oder günstig gestimmt. Sie sind Wesen wie wir selbst - nur glücklicher, mächtiger und viel langlebiger. Was ist geschehen? Wie ist es zu dieser Veränderung gekommen? Was ist passiert, dass eine neue Idee eingeführt wurde: das Gesetz des Karma oder die Verbreitung des Karmagesetzes. Es ist meistens nicht bekannt, dass den meisten alten Ariern das Karmagesetz unbekannt war. Es wird in einem der ältesten vorbuddhistischen Upanishaden kurz erwähnt, aber lediglich als esoterische Lehre. Erst durch den Buddhismus, und vielleicht auch durch den Jainismus, rückte Karma in den Vordergrund der Lehre und wurde in allen Einzelheiten beschrieben.

Das Gesetz von Karma ist das Wirken auf *einer* Ebene des weit mehr umfassenderen Gesetzes der Konditionalität, das sich auf die gesamte bedingte Existenz bezieht. Das Karmagesetz gilt für alle fühlenden Existenzen. Es kommt überall dort zur Anwendung, wo es Bewusstsein, Geist und Willen gibt. Kurz ausgedrückt sagt es, dass geschickte Handlungen Glück erzeugen und ungeschickte Handlungen Leiden. Geschickte Handlungen sind jene, die von Gier, Hass und Verblendung frei sind und welche von Zufriedenheit, Freundlichkeit und Weisheit geprägt sind. Ungeschickte Handlungen sind jene, die mit Gier, Hass und Verblendung verbunden sind und aus ihnen entspringen.

Traditionell wird das Karmagesetz als nicht bloß im Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Leben wirkend angesehen, sondern als über eine ganze Reihe von Leben wirkend. Mit anderen Worten ist das Karmagesetz, traditionell gesagt, mit der Tatsache der Wiedergeburt verbunden. Da das Karmagesetz auf allen Ebenen der bedingten Existenz wirkt, kann ein menschliches Wesen als Ergebnis der Ausübung geschickter Handlungen während seines Aufenthalts auf der Erde als Gott wiedergeboren werden. Und umgekehrt kann ein Gott als menschliches Wesen wiedergeboren werden. Ebenso können wir als Asuras, Höllenwesen, hungrige Geister usw. wiedergeboren werden. Nach der allgemein verbreiteten

Version der Lehre können menschliche Wesen als Ergebnis ungeschickten Handelns auch als Tiere wiedergeboren werden. All dies wird im allseits bekannten tibetischen Rad des Lebens dargestellt.

Jetzt sollte es uns leichter fallen, die zweite, rationalere Erklärung Brahmas dazu, warum Könige mit 'Deva' angesprochen werden, zu verstehen. Sehen wir uns es Satz für Satz an. Zunächst sagt Brahma:

'Mit dem Ziel, alles Ungesetzliche zu beseitigen, als Zerstörer böser Taten, wird er Wesen voll guten Handelns einsetzen, um sie zu den Wohnstätten der Götter zu senden.'

Wie wir gesehen haben, kam der König aus dem Himmel. Ein Gott, der auf der Erde als Mensch wiedergeboren wurde. Dies ist die gemeinsame Grundlage beider Erklärungen Brahmas - der mythischen und der rationalen. In der mythischen Darstellung gibt es jedoch keine Erklärung, wie der Gott zu einem Gott wurde. Genau gesagt wird keine Erklärung gebraucht. Ein Gott ist eine Personifikation einer natürlichen Erscheinung.

In der rationalen Darstellung jedoch ist eine Erklärung vonnöten, und diese Erklärung wird im Rahmen des Karmagesetzes gegeben. Ein Gott wurde als Ergebnis von geschickten Handlungen zu dem was er ist. Ursprünglich war er ein Mensch, aber durch die Ausführung einer außerordentlich hohen Zahl geschickter Taten wurde er nach dem Tod als Deva oder Gott in einer höheren himmlischen Welt wiedergeboren. In dieser höheren himmlischen Welt erfreut er sich großen Glücks sowie großer Macht und lebt für sehr lange Zeit - sogar über Tausende von Jahren. Aber schließlich ist das Karma, das dazu führte, dass er als Gott geboren wurde, verbraucht, und er wird wieder auf der Erde wiedergeboren. Jedoch wird er - als weiteres Ergebnis all seiner geschickten Handlungen - nicht als gewöhnlicher Mensch wiedergeboren, sondern als ein sehr herausragender Mensch, als ein Anführer, als König.

Über all dies besteht in allen Formen des Buddhismus Einigkeit. Es gibt keine Schule, die dies nicht akzeptiert, obschon die Betonung der Wichtigkeit dabei unterschiedlich sein mag. Aber die ganze Idee lässt auf eine ziemlich idealisierte Sicht des Königtums schließen und darauf, dass die Institution eines Königtums eine bestimmte moralische Grundlage hat und ein extrem glücklicher Zustand ist. Es ist sozusagen die Belohnung geschickter Handlungen. Könige können nur dort als wiedergeborene Götter angesehen werden, wo die Institution eines Königtums in idealer Form existiert.

Ein Beispiel: Angenommen man wäre in einer der Cäsaren-Familien wiedergeboren worden, zum Beispiel bei Caligula oder Nero. Das wäre nun kaum ein Segen gewesen, sondern eher eine Katastrophe. Somit kann das Königtum als solches nicht die Belohnung tugendhafter Handlungen sein, und darum ist es nicht notwendigerweise der Fall, dass die Könige in ihrer vorherigen Existenz Devas waren. Es scheint von der Eigenart des Königtums zum Zeitpunkt ihrer Geburt abzuhängen. Wird man in Zeiten von Frieden und Wohlstand in eine königliche Familie geboren, die eine ideale Konzeption des Königtums darstellt oder verkörpert, könnte es denkbar sein, dass dies das Ergebnis geschickten Handelns in der Vergangenheit ist, und es wäre denkbar, dass man in seiner vorherigen Existenz ein Deva war. Wird man jedoch in Zeiten von Krieg und Konflikten in eine königliche Familie geboren, in der selbst Konflikte bestehen, in der man Gefahr läuft, in jungem Alter ermordet zu werden oder über Jahrzehnte in Angst und Schrecken leben zu müssen, in eine Familie, die bloß Macht ausübt und keine moralischen Grundlagen oder Werte hat - nun, so ist es offensichtlich, dass dies nicht das Ergebnis ausgeführter geschickter Handlungen ist.

Es scheint so zu sein, dass Brahma hier von einem sehr idealen Zustand spricht, von einem Königtum im idealen Sinne, von etwas, das man als kosmisch normale Bedingungen bezeichnen könnte. Es scheint ebenso so zu sein, dass zu der Zeit, als Brahma spricht, und vermutlich zu der Zeit als das Sūtra niedergeschrieben wurde, das Königtum erblich war, hingegen heutzutage die Herrscher häufig gewählt werden oder wie im Falle der militärischen Diktatoren die Macht ergreifen. Die Aussage Brahmas darf nicht so aufgefasst werden, dass darin impliziert ist, heutige Herrscher seien wiedergeborene Götter. Sie könnten auch wiedergeborene Asuras oder - noch schlimmer - Pretas sein.

Natürlich lässt sich daraus auch nicht der Schluss ziehen, dass Herrscher, die in ungünstige Umstände geboren wurden, sich in ihren früheren Leben ungeschickten Taten hingegeben haben. Daraus entsteht eine generelle Frage: Kann das Schuldlose leiden? Nehmen wir zum Beispiel die Dalai Lamas. Der neunte, zehnte und elfte Dalai Lama starben sehr jung oder wurden sehr jung ermordet. Es könnte sein, dass dieses bestimmte Wesen, das als der Dalai Lama identifiziert wurde, in jedem dieser Fälle nicht die Inkarnation des Bodhisattvas Avalokiteśvara war, sondern ein anderes unglückseliges Wesen, dessen ungeschickte Taten dazu geführt hatten, dass es in dieser speziellen Familie geboren und auf diese besondere Weise ausgewählt worden war. Andererseits könnte es sein, dass es tatsächlich der wirkliche Dalai Lama war, dass aber die Bemühungen Avalokiteśvaras zugunsten der tibetischen Menschen durch machthungrige Leute verhindert wurden. Dies sind zwei Möglichkeiten - aber welche von ihnen auf einen der jeweiligen Dalai Lamas anzuwenden ist, werden wir voraussichtlich niemals wissen. Die verbreitete indische buddhistische Sicht scheint zu sein, dass der gute Mensch stets erfolgreich ist, denn er hat so viel Guthaben an *punya*, dass ihm kein wirkliches Unglück widerfahren kann. Aber das sollte man in Frage stellen. Immerhin ist ein Bodhisattva willens, Risiken auf sich zu nehmen.

Die indische Sicht, einschließlich der indischen buddhistischen Sicht, könnte eine von ziemlich oberflächlichem Optimismus sein. Traditionelle Buddhisten geben manchmal der Tatsache zu wenig Gewicht, dass eine Person, die unschuldig ist und nicht viel ungeschicktes Karma in ihrem Guthaben oder besser zu ihren Lasten hat, als Ergebnis ungeschickter Handlungen anderer Menschen leiden kann. Vielleicht gibt es - nicht so sehr im Buddhismus, sondern im allgemeinen indischen Denken - eine zu starke Tendenz, dass wenn einem Unangenehmes widerfährt, man es sich selbst zuzuschreiben habe. Dies würde bedeuten, dass alles, was einem widerfährt, auf das eigene Karma bzw. auf die eigenen vorangegangenen geschickten oder ungeschickten Handlungen zurückzuführen ist. Das ist aber wirklich nicht die buddhistische Lehre.

Meines Wissens taucht die Lehre von den fünf *Niyamas*, welche zeigt, dass es vier andere Ebenen gibt, auf denen die Konditionalität neben der karmischen Ebene wirkt, im Buddhismus außerhalb des Theravāda nicht auf. Und auch im Theravāda findet man sie nicht im Kanon, sondern in den kommentierenden Schriften als eine Art Systematisierung der im Kanon enthaltenen Lehren. Eine der wichtigsten Stellen, an denen sie auftaucht, ist Buddhaghoshas Kommentar zum *Dhamma-saṅgī*, dem ersten Buch des *Abhidhamma Piṭaka*. Sie scheint den tibetischen Buddhismus oder den Sarvāstivāda nicht erreicht zu haben. Die Folge ist, dass es im tibetischen Buddhismus und im Mahāyāna im Allgemeinen eine Tendenz gibt, zu glauben, dass alles was geschieht, das Ergebnis des eigenen persönlichen vergangenen Karmas ist, obgleich die Lehre der fünf *Niyamas* deutlich macht, dass dies so nicht der Fall ist.

Nicht eine einzige Schule des Buddhismus besitzt die gesamte buddhistische Lehre, obschon sich in allen Schulen nützliche Lehren finden lassen. Wenn man sich selbst zum Beispiel auf die tibetischen buddhistischen Quellen und Sarvāstivādin-Quellen beschränkt, wird man nicht auf die Lehre der fünf Niyamas stoßen, und dies ist ein großer Verlust, der zu ernsthaften Missverständnissen führen kann. Allgemein gesagt, kann sich keine einzige Schule des Buddhismus mit allen möglichen Aspekten befassen. Manche Dinge bleiben zwangsläufig außen vor und andere werden mehr betont. Darum ist es wichtig, im Hinblick auf den Buddhismus mit all seinen verschiedenen Formen eine möglichst breite Kenntnis zu haben. Es mag sein, dass vielleicht aus verschiedenen historischen Gründen sogar in der gesamten buddhistischen Tradition relevante Punkte verlorengegangen sind. Vielleicht können wir von Plato, Schopenhauer oder Shelley Punkte für uns übernehmen, die für uns nützlich sind, die aber in der buddhistischen Überlieferung nicht auftauchen. Es mögen vielleicht keine großen Punkte sein, aber auch kleine Punkte können auf einer vergleichsweise frühen Stufe unserer spirituellen Entwicklung sehr nützlich sein.

Es lässt sich somit feststellen, dass sich der indische Buddhismus nicht ausreichend bewusst war, dass so etwas wie eine Tragödie möglich war. Es ist vielleicht eine Einsicht, die durch den Westen beige-steuert wurde. Man mag vielleicht denken, wenn jemand mit einer Ansammlung von Verdiensten geboren wurde, er in der Lage sein müsse, ein Leben fern widriger Umstände führen zu können, und dies ist sicherlich der Fall - aber es hat seine Grenzen. Manchmal ist es anderen Leuten aufgrund ungeschickter Handlungen bestimmt, einem Schaden oder Verletzungen zuzufügen. Die Tatsache, dass man selbst stets geschickt und höchst intelligent war, wird nicht dazu führen, es vermeiden zu können. Man mag in der Lage sein, eine positive mentale oder emotionale Haltung aufrechtzuerhalten, aber von außen kann man ungeachtet allen *punyas*, das man angesammelt hat, geschlagen oder sogar getötet werden. Im traditionellen indischen Denken und auch in gewissem Maß im buddhistischen Denken wird dies nicht ausreichend in Betracht gezogen. Man möchte dort stets das 'happy ending'. Diese Einstellung scheint Teil der indischen Lebenseinstellung zu sein, weshalb man in Indien zwar das Drama aber nicht die Tragödie kennt. Es gibt stets ein 'happy ending', auch wenn zu seinem Zustandekommen ein Gott zu erscheinen und alle toten Körper zum Leben zu erwecken hat. Es verhält sich ein bisschen wie das Buch Hiob, das nahe daran ist, zu einer Tragödie zu werden, aber im letzten Moment umschwenkt. Nach all seinem Leiden gibt Gott dem Hiob alles Verlorene in zehnfacher Zahl zurück - als ob der Besitz von zehnmal mehr Söhnen oder zehnmal mehr Töchtern den Verlust von Söhnen oder Töchtern aufwiegen könnte, die man zuvor gehabt hatte - als ob die Tragödie, das Leiden, weggewischt werden könnte.

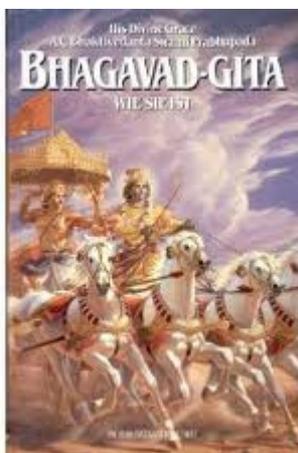
König Bimbisāra mag im Pāli-Kanon sein Königreich verloren haben - aber seine Geschichte ist keine wirkliche Tragödie. Immerhin war er ein Stromeingetreter, möglicherweise ein *anāgāmi* (AdÜ: Niewiederkehrer), so dass der Verlust seines Königreichs aus seinem Blickwinkel kein großer Verlust war. Man kann sich bei einem Menschen, der Stromeintritt erlangt hat, einfach nicht vorstellen, dass er in seinem Leben Verfehlungen begangen hat - unbesehen davon, was ihm von außen zugestoßen ist. Wenn Ödipus oder König Lear Stromeintritt erlangt hätten, hätte es keine Tragödie gegeben, welche Katastrophen ihnen auch sonst widerfahren wären.

Wenn also Brahma sagt, dass ein König in seinem vorangegangenen Leben ein Deva gewesen sei, müssen wir uns fragen, was er damit in Wirklichkeit aussagt und welche Vorstellung von einem Königtum er dabei hat. In gewisser Weise scheint dies nicht sehr im

Einklang mit der westlichen Vorstellung von einem Königtum zu stehen, wie sie in der Idee Shakespeares, dass 'ein gekröntes Haupt nicht ruhig schläft' (*uneasy lies the head that wears a crown*) impliziert ist. Andererseits sagt eine andere Person Shakespeares: 'There's such divinity doth hedge a king.' Die historischen Schauspiele Shakespeares scheinen sicherlich die Vermutung zuzulassen, dass etwas Göttliches über dem Königtum liegt. In der britischen Krönungszeremonie, die bis ins Mittelalter zurückreicht, wird der Regent als ein Geistlicher ordiniert und mit geweihtem Öl gesalbt. Besonders in den Zeiten der Stuarts wurde der König als Gottes Stellvertreter auf Erden angesehen. König Charles der Erste machte dieses Prinzip während seines Prozesses geltend - dass er nur Gott gegenüber verantwortlich sei und nicht seinen Untertanen. Dies war sein grundlegendes Prinzip, und er rückte niemals davon ab: 'Ein Untertan und ein Souverän sind eindeutig verschiedene Dinge.'

Ebenso gab es bis zu der Zeit von Queen Anne den Glauben, dass der Souverän heilende Kräfte habe. Es gab eine Krankheit namens Scrofulose (*AdÜ: Hauttuberkulose des Kindes*), die als 'Königsübel' bekannt war, denn die Menschen glaubten, dass der König (oder die Königin) sie durch Berühren des davon geplagten Menschen heilen könne. Charles II. - so wird geschätzt, berührte im Laufe seiner Regentschaft über 200.000 Menschen. Als Kind war Dr. Johnson noch von Queen Anne zu diesem Zweck berührt worden - womit er einer der letzten Menschen in England war, dem dies in dieser Weise geschah. Es wurde geglaubt, dass diese Kraft, von der man annahm, dass sie von Edward dem Bekenner an (*AdÜ:1042-1066*) über alle englischen Souveräne vererbt wurde, dann aber mit den Stuarts (*AdÜ:1603*) ausstarb, da die Hannoveraner eine verwandtschaftliche Seitenlinie waren und darum nicht diese Kraft geerbt hatten. Es gibt sogar heute noch im Falle der englischen Monarchie einige Überbleibsel des Glaubens an das göttliche Königtum. Es ist sehr interessant, wieviel Wirbel um das Händeschütteln von Prinzessin Diana mit AIDS-Kranken gemacht wurde.

Obschon es innerhalb der buddhistischen Tradition ein Gemeinplatz ist, dass der König in seinem vorangegangenen Leben ein Deva war, fügt das *Sūtra vom goldenen Licht* noch einen weiteren Punkt hinzu. Als Ergebnis seiner Vergangenheit - man könnte auch sagen, als Ergebnis seiner bisherigen positiven Konditionierung - hat der König eine natürliche Neigung zu geschicktem Handeln. Für sich selbst handelt er geschickt, und er ermuntert auch andere es so zu tun. Nicht nur das: Als König verhindert er alles Ungesetzliche, das gegen die moralische Ordnung verstößt. Er zerstört böse Taten und führt Wesen zu geschickten und verdienstvollen Handlungen.



Er tut dies, so wird berichtet, damit die Wesen als Ergebnis solcher Handlungen in der Welt der Götter wiedergeboren werden, in der Welt, aus der er selbst gekommen ist. Dies weist auf eine Parallele mit der *Bhagavad Gītā* hin, die anscheinend bisher niemand bemerkt zu haben scheint. Die Bhagavad Gita ist ein Dialog zwischen Krishna und Arjuna und bildet einen Teil der großen hinduistischen Epik, des *Mahābhārata*. Die Gītā besteht aus 18 Kapiteln, und in Kapitel 4 erklärt Krishna Arjuna, dass sie beide viele Male zuvor geboren worden seien. Der Unterschied sei der, dass er, Krishna, sich an seine vorherigen Leben erinnern könne, Arjuna jedoch nicht. Krishna sagt: 'Wenn Rechtschaffenheit abnimmt und Ungerechtigkeit zunimmt,

erscheine ich als der Beschützer des Guten. Zeitalter auf Zeitalter wurde ich geboren, um das Üble zu zerstören und den Dharma zu bewahren.' Dies ist vielleicht - zumindest in Indien - der berühmteste Vers in der gesamten *Bhagavad Gītā*. Er ist die Grundlage des *avatāravāda*, des Glaubens an die aufeinanderfolgende Herabkunft, oder wie wir sagen würden, Inkarnation Gottes - Gott mit 'großem G'.

Aber zwischen diesem Text und dem *Sūtra vom goldenen Licht* gibt es zwei wichtige Unterschiede. In der *Bhagavad Gītā* ist es das höchste Wesen selbst, das als Rama, Krishna usw. herabsteigt; und es tut dies aus eigenem freien Willen. Aber im Buddhismus dagegen gibt es kein höchstes Wesen. Die Herabkunft erfolgt innerhalb des Rahmens der bedingten Existenz, von einer höheren hin zu einer niederen Ebene der bedingten Existenz, vom Himmel zur Erde. Und sie findet unter der Gesetzmäßigkeit von Karma statt. Brahma spricht vom König als dem 'Zerstörer aller üblen Taten'. Śrī Krishna jedoch spricht von sich selbst als dem, der 'zur Zerstörung des Bösen' gekommen ist.

Mit seiner Erklärung fortfahrend, warum die Könige Devas genannt werden, sagt Brahma:

'Ob nun als ein Mensch oder als ein Gott, ein Gandharva, ein Herr der Menschen, ein Rākṣasa, ein Unberührbarer, er beseitigt böse Taten.'

Der Zusammenhang ist hier ziemlich klar; die Grammatik ist es jedoch nicht. 'Er' könnte sich auf den König beziehen, denn im vorherigen Satz sprach Brahma über den König: 'Er führt die Wesen zu gutem Handeln'. Der Satz mag also bedeuten, dass der König alle fühlenden Wesen davon abhält, ungeschickte Handlungen auszuführen. Es ist jedoch wahrscheinlicher, dass der Satz eine Art Interjektion ist, so dass 'er beseitigt böse Taten' eher als 'man beseitigt böse Taten' zu verstehen ist. Mit anderen Worten spielt es keine Rolle, zu welcher Wesensgattung man gehört, welche gesellschaftliche Position man innehat oder ob man ein Mensch oder ein Gott ist: man kann immer geschickte Handlungen oder üble Taten ausführen, und es besteht die Möglichkeit einer höheren himmlischen Wiedergeburt. Versteht man den Satz in dieser Weise, ist er eine Bestätigung der Grundlage von Brahmas rationaler Erklärung, worauf die Natur und Funktion des Königtums beruht. Mit anderen Worten ist es eine Bestätigung des Karmagesetzes.

Gleichwohl ist es möglich, den Satz in anderer Weise zu verstehen. Man könnte ihn so auffassen, dass es ziemlich einerlei ist, welchen Ursprungs der König ist und welcher Kaste er bei seiner Geburt angehört. Die Hauptsache ist, dass er üble Taten beseitigt. Wenn er dies tut, ist er ein König. Dies steht natürlich sehr in Übereinstimmung mit dem grundsätzlichen Geist des Buddhismus als universale Religion und in direktem Kontrast zum orthodoxen Hinduismus, nach dessen Auffassung man nur durch Geburt in die Kaste der Kṣatriyas zum König werden kann, so wie man nur lernen kann, wenn man aufgrund seiner Geburt zur Brahmanenkaste gehört.

Der nächste Satz ist sehr kurz:

'Der König ist 'Vater' (*engl. parent*) jener, die gute Taten vollbringen.'

Dies bedeutet, dass jene, die gute Taten vollbringen, nichts vom König zu befürchten haben. Er wird sich um sie kümmern und sie schützen. Darüber hinaus steht er moralisch gesehen dadurch, dass er die Menschen dazu ermuntert, gute Taten zu vollbringen, in einer

elterlichen Beziehung zu ihnen. Ich werde später noch mehr zur elterlichen Beziehung in ihrem eigentlichen Sinne sagen.

Die nächsten zwei Sätze sagen so gut wie das Gleiche mit anderen Worten, weshalb wir uns sie zusammen ansehen werden. Brahma sagt:

‘Der König wurde von den Göttern gesegnet, um ihr Handeln und dessen Früchte zu zeigen. Der zur gegenwärtigen Welt gehörende König wurde von den Göttern gesegnet, um der guten und schlechten Taten Früchte zu zeigen.’

Diese Sätze umfassen die Essenz der gesamten Rede Brahmas, die Essenz der ‘die göttlichen Könige betreffenden Unterweisung’, die Essenz von König Balendraketus Ratschlag an seinen Sohn König Ruciraketu. Die Angelegenheit wird in einer später folgenden Rede Brahmas noch viel deutlicher, wo er sagt:

‘Er wird König genannt, da er in seinem Handeln auf unterschiedlichste Weise die Früchte von guten und schlechten Handlungen zu demonstrieren versucht.’

Dies bedeutet, dass die soziale Aufgabe das Karmagesetz widerspiegeln soll. Unter der Gesetzmäßigkeit von Karma resultiert Glück aus geschickten Handlungen und Leiden aus ungeschickten Handlungen. Innerhalb einer sozialen Ordnung sollte es ebenso sein: zu geschickten Handlungen sollte ermutigt werden und ungeschickte Handlungen sollten bestraft werden. Mit anderen Worten sollte die soziale Ordnung eine moralische Ordnung sein, und der Hüter dieser Moral ist der König. Jeder König ist in seiner eigenen Region für deren Aufrechterhaltung verantwortlich.

Die moralische Ordnung arbeitet nach einem sehr einfachen Prinzip, das in gewissem Sinne noch einfacher und fundamentaler ist als das Gesetz des Karma. *Handlungen haben Folgen*. Dies vergessen wir nur zu leicht. Wir haben die Neigung, Dinge ohne Überlegung zu tun, der Eingebung des Augenblicks folgend. Wir realisieren nicht, dass alles, was wir tun, unter Umständen sehr ernsthafte Konsequenzen sowohl für uns selbst als auch für andere haben wird. Nicht über die Konsequenzen seines eigenen Handelns nachzudenken ist Verantwortungslosigkeit; die Konsequenzen seines Handelns zu bedenken ist Verantwortlichkeit. In dem Maße, in dem man verantwortungsbewusst handelt, ist man ein Individuum; in dem Maße, in dem man verantwortungslos handelt, ist man dies nicht. Möchte man also ein Individuum werden, muss man lernen verantwortungsvoll zu handeln. Man muss sich vor Augen führen, dass Handlungen Konsequenzen haben. Man muss achtsam auf das Gesetz des Karmas sein und verstehen, warum die soziale Ordnung eine moralische Ordnung sein sollte.

Aber warum *sollte* die soziale Ordnung eine moralische Ordnung sein? In gewissem Maß habe ich die Frage zuvor bereits beantwortet. Ist die soziale Ordnung eine moralische Ordnung, ist sie sozusagen ein Übungsfeld für geschickte Handlungen. Führen wir geschickte Handlungen aus, werden wir Verdienste sammeln, und wenn wir Verdienste ansammeln, werden wir in einem glücklichen himmlischen Zustand wiedergeboren - als Gott. Wenn also die soziale Ordnung wirklich eine moralische Ordnung *ist*, wenn der König seine Pflichten erfüllt, wenn er keine der bösen Taten übersieht, seine Untertanen die moralische Ordnung beachten und geschickte Handlungen ausführen, wird dies dazu führen, dass alle als Götter wiedergeboren werden und der Bereich der Götter gestärkt werden wird.

Dies ist von großer Bedeutung. Im Universum findet eine ständige Schlacht zwischen den Göttern und den Asuras statt, zwischen den positiven und negativen Kräften innerhalb des Bedingten, innerhalb von Saṃsāra. Manchmal sind die Götter siegreich, aber manchmal haben die Asuras die Oberhand. Die Götter haben deshalb ein begründetes Interesse an menschlichen Wesen, die geschickte Handlungen ausführen, denn solche Wesen werden als Götter wiedergeboren werden und die Bereiche der Götter verstärken. So ist es wahrscheinlicher, die Asuras überwältigen zu können. Somit ist der traditionelle buddhistische Standpunkt der, dass die Erhaltung einer moralischen Ordnung auf der Erde von kosmischer Bedeutung ist, denn sie hilft, das Gleichgewicht zu Gunsten der positiven und auch spirituellen Kräfte im Universum zu halten.

Wie wir im Kapitel 'Die spirituelle Bedeutung des Eingeständnisses' gesehen haben, ist das Spirituelle nicht das Gleiche wie das Transzendente. Wir sollten darum diese Schlacht zwischen den Göttern und den Asuras nicht mit dem Konflikt zwischen dem goldenen Licht und der Dunkelheit, dem Konflikt zwischen Erleuchtung und Natur verwechseln. Das erste ist eine Schlacht innerhalb des Bedingten, aber das zweite ist ein viel ernsthafterer und radikalerer Konflikt zwischen dem Unbedingten und dem negativen Teil des Bedingten. Der positive Teil des Bedingten ist sozusagen auf seiten des Unbedingten, die Götter sind auf seiten des Buddha, geschickte Handlungen sind auf seiten der Erleuchtung, das Ethische ist auf seiten des Transzendenten, *śīla* und *samādhi* sind auf Seiten von *prajñā*, und die moralische Ordnung ist aufseiten der spirituellen Gemeinschaft.

Ich gehe jedoch zu schnell vorwärts. Kehren wir zum verantwortungsbewussten einzelnen Individuum zurück, zum Individuum, das geschickte Handlungen ausführt - oder noch besser, kehren wir zu den einzelnen Individuen im Plural zurück. Die moralische Ordnung lässt sich als ein Netzwerk von ethisch verantwortungsvollen einzelnen Individuen beschreiben, die gegenüber sich selbst und anderen Menschen verantwortungsbewusst handeln und die das zu tun versuchen, was für sie selbst und andere zum besten ist. Dadurch wird eine Gesellschaft geschaffen, in der jeder in ethisch verantwortungsbewusster Weise handelt; eine Gesellschaft, die insgesamt als moralische Ordnung voll, klar und vertrauensvoll das Gesetz von Karma widerspiegelt. Vielleicht war bisher noch keine menschliche Gesellschaft - sicherlich keine große menschliche Gemeinschaft - eine vollkommen moralische Ordnung. Aber ob nun groß oder klein - alle menschlichen Gesellschaften sind in gewissem Maß moralische Ordnungen.

Die moralische Ordnung nötigt uns, in ethisch verantwortungsvoller Weise zu handeln, geschickte Taten auszuführen und dem Gesetz des Karma Beachtung zu schenken. Mit anderen Worten nötigt sie uns, uns als Individuen zu entwickeln. Die soziale Ordnung sollte eine moralische sein, denn letztendlich hilft sie den Menschen sich spirituell zu entwickeln. Wir können uns nicht entwickeln, ohne zu ethischen Individuen zu werden und ohne ein Verantwortungsgefühl für uns und andere zu entwickeln. Aber es ist sehr schwierig, in einer unethischen Gesellschaft ein ethisches Individuum zu sein. Also muss die Gesellschaft dem einzelnen Individuum helfen und eine moralische Ordnung darstellen. Mit anderen Worten muss sie das Wirken des Karmagesetzes widerspiegeln.

Die erste menschliche Gesellschaft, mit der wir bei unserem Eintritt in diese Welt in Berührung kommen, ist die Familie. Die Familie ist nicht bloß eine biologische Einheit; sie sollte ebenso eine moralische Ordnung sein. Sie sollte ein Spiegelbild der gesamten gesellschaftlichen moralischen Ordnung sein, so wie die Gesellschaft die ideale moralische

Ordnung nach dem Gesetz des Karma widerspiegeln sollte. Und die Hüter der moralischen Ordnung in der Familie sind offensichtlich die Eltern. Eltern sind göttliche Könige im Kleinen. Sie erziehen ihre Kinder unter Beachtung moralischer Normen. Sie lehren sie, dass Handlungen Konsequenzen haben. Es ist nicht nur eine Frage der Sozialisierung der Kinder, sondern man hat ihnen auch ein Verständnis - wie rudimentär auch immer - des Karmagesetzes zu vermitteln und man hat sie in der Ausführung geschickter Handlungen zu üben. Dies wird dem Kind dabei helfen, später ein wahres Mitglied einer Gesellschaft werden zu können, die ebenso eine moralische Ordnung ist und ihm helfen wird, sich als ein Individuum entwickeln zu können.

In den Pāli-Schriften finden wir, wie der Buddha genau dies tut. Es wird berichtet, dass er eines Tages auf seiner Wanderung - vielleicht auf einem Bettelgang - an einer Gruppe kleiner Jungen vorbeikam. Und, wie kleine Jungen nun sind, ob in Indien oder England - sie quälten etwas. Sie hatten eine Krähe mit einem gebrochenen Flügel gefunden und quälten sie. So ging der Buddha also zu ihnen und fragte sie, ob sie auch gerne so behandelt werden würden. Natürlich nicht, war die Antwort. Darauf fragte der Buddha sie, wenn sie nicht wollten, dass sie selbst so behandelt würden, warum sie denn andere so behandeln würden. Die Krähe würde es genauso wenig mögen, wie sie selbst. Nachdem sie dies so erklärt bekommen hatten, verstanden die Jungen und ließen die Krähe frei.

Es ist allgemein bekannt, dass Kinder wissen müssen, 'wo es lang geht', dass sie wissen müssen, was sie tun können und was nicht, welche Taten Anerkennung finden und welche ihnen Ärger einbringen. Wenn die Eltern an einem Tag lachen, wenn ihr Kind ungezogen ist, aber am nächsten Tag bei genau der gleichen Ungezogenheit ärgerlich werden, wird das Kind verwirrt oder sogar ängstlich sein, denn es weiß einfach nicht was es tun soll. Mit Erwachsenen verhält es sich ebenso. Wir müssen ein Gefühl dafür bekommen, dass bestimmten Handlungen definitiv bestimmte Konsequenzen folgen. Wir brauchen für unser Leben eine Ordnung, am besten eine moralische Ordnung, obschon - psychologisch gesehen - beinahe jede Ordnung möglicherweise besser als keine Ordnung ist.

Was geschieht, wenn die moralische Ordnung zusammenbricht? Was geschieht, wenn 'der König eine schlechte Tat übersieht', wenn einer schlechten Tat nicht ihr entsprechendes Ergebnis folgt? Um dies klären zu können, müssen wir zum 12. Kapitel des Sūtras zurückgehen, zur Rede Brahmas. Es ist seine Darstellung einer Gesellschaft, die keine moralische Ordnung hat und die darum überhaupt keine Gesellschaft ist. Ich möchte nur soviel davon zitieren, dass eine Vorstellung vermittelt wird, die zeigt, was geschieht, wenn die moralische Ordnung zusammenbricht.

Brahma sagt:

„Übersieht ein König in seinem Reich eine schlechte Tat und erlegt er der schlechten Person keine entsprechende Strafe auf, wird durch das Außerachtlassen der schlechten Taten die Gesetzlosigkeit stark anwachsen und schlimme Handlungen und Streit werden im Reich zunehmen. Die höheren Götter in den Wohnsitzen der Dreiunddreißig sind wutentbrannt wenn ein König in seiner Region eine üble Tat nicht beachtet. Seine Region wird von schrecklichen, höchst fürchterlichen und bösen Handlungen heimgesucht und sein Gebiet, sein Besitz, seine Häuser werden durch die Invasion einer fremden Armee zerstört. Welche Reichtümer angesammelt haben, werden sich gegenseitig berauben. Der König führt nicht seine Pflichten aus, die er aufgrund seiner Königswürde besitzt. Er zerstört sein eigenes Reich, so wie der Herr der Elefanten einen Lotosteich zerwühlt. Schreckliche Stürme werden

aufkommen, Unmengen Regen werden fallen, Planeten und Sterne werden ungünstig stehen, desgleichen Sonne und Mond. Feldfrüchte, Blumen und Samen werden nicht gut reifen. Hungersnöte entstehen, wo der König nachlässig ist. Unglücklichen Sinnes werden die Götter in ihren Wohnsitzen sein, wenn der König in seinem Reich eine üble Tat nicht beachtet. Alle Könige der Götter werden zueinander sagen: 'Widerrechtlich ist dieser König, denn er steht aufseiten der Gesetzlosigkeit.' Der König wird bald die Götter erzürnen. Durch den Zorn der Götter wird sein Reich zugrunde gehen. Im Gebiet der Gesetzlosigkeit wird es Zerstörung durch Waffen geben. Üble Taten, Streitereien und Krankheiten werden aufkommen. Die Herren der Götter werden ärgerlich sein. Die Götter werden ihn nicht beachten. Sein Reich wird ruiniert sein. Der König wird zugrunde gehen. Er wird von seinen Liebsten getrennt sein, von Bruder oder Sohn und getrennt von seinem geliebten Weib. Oder seine Tochter wird sterben. Es wird Meteoriten hageln, wie auch Nebensonnen geben. Die Furcht vor fremden Heeren und vor Hungersnöten wird stark zunehmen. Sein Lieblingsminister wird sterben und auch sein Lieblingselefant. Nachdem diese gestorben sind, werden sein Lieblingspferd und die Kamelstuten sterben. Man wird sich gegenseitig Häuser, Besitz und Güter verwüsten. In jedem Distrikt wird man sich gegenseitig mit Waffen erschlagen. In den Regionen wird es Auseinandersetzungen, Streitereien und üble Taten geben. Ein böser Dämon wird sich des Gebiets bemächtigen. Es wird schwere Krankheiten geben. Danach wird der Ehrwürdige gesetzlos werden und auch seine Minister und Diener. Die sich nicht an die Gesetze haltenden Person werden respektiert, dagegen gesetzestreue Menschen verfolgt. Da die gesetzlosen Personen geehrt werden und die gesetzstreuen verfolgt werden, geraten drei Dinge außer Kontrolle: der Stand der Gestirne sowie Wasser und Winde. Drei Dinge gehen zugrunde, wo gesetzlose Leute akzeptiert werden: Der Wohlgeschmack (*engl. savour*) und die Kraft des guten Gesetzes, die Kraft der Wesen und der Wohlgeschmack der Erde. Wo es Verehrung der unehrlichen Leute gibt und Verachtung der ehrlichen Leute, wird es drei Dinge geben: Hungersnot, Blitz und Donnerschlag und Besudelung. Hierauf werden die Früchte und Feldfrüchte geschmacklos und kraftlos sein. Viele der Wesen in jenen Regionen werden krank werden. Viele der süßen, großen Früchte in jenen Regionen werden klein, bitter und scharf. Spiele, Spaß und Annehmlichkeiten, Dinge, die zuvor eine Freude waren, werden öde und unerfreulich und sind beladen mit Hunderten von Mühsalen. Die Feuchtigkeit und der Wohlgeschmack der Früchte und Feldfrüchte werden verschwinden. Sie werden Körper, Sinne oder die Elemente nicht mehr befriedigen. Die Wesen bekommen ein schlechtes Aussehen, haben nur noch wenig Kraft und sind sehr krank. Auch nach vielem Essen werden sie nicht satt sein. Sie haben keine Kraft, Tapferkeit oder Energie mehr. Die Wesen in jenen Regionen werden ohne Tüchtigkeit sein. Sie werden von Krankheiten gezeichnet und verfolgt sein. Es werden böse Dämonen aufkommen, Asterismus und verschiedene Rākṣasas. Ein König wird gesetzlos sein, wenn er aufseiten der Gesetzlosigkeit steht: die drei Sphären im Kreis der gesamten dreifachen Welt sind zu Schaden gekommen. Zahlreiche solcher Übel entstehen in jenen Regionen, wo der König parteiisch ist und üble Taten nicht beachtet. Übersieht er eine üble Tat, führt der König nicht seine Pflichten aus, zu deren Erfüllung er durch die Herren der Götter geweiht wurde."

Das Bild, das Brahma zeichnet, ist hart und grausam. Es ist aber ebenso ein Bild, das uns nicht vollkommen fremd ist. Bestimmte Teile kennen wir nur zu gut, denn wir selbst leben heutzutage in einer Gesellschaft, die keine moralische Ordnung ist. Die moralische Ordnung ist nicht überall in gleicher Weise zusammengebrochen, aber sie ist es in großem Maße in vielen Teilen der Welt und in vielen Bereichen des menschlichen Lebens. Damit soll nicht gesagt sein, dass nun unzählige Menschen auf einmal bewusst schlechte Menschen

geworden sind. Die Menschen sind vermutlich die gleichen geblieben, die sie schon immer waren, aber die Situation hat sich verändert.

Als erstes werden die spirituellen Werte, auf die sich die moralische Ordnung traditionell gründete, weitestgehend nicht mehr akzeptiert. Wissenschaft und Technologie scheinen sie irrelevant haben werden lassen. In einigen Teilen der Welt und in manchen Gesellschaften sind diese Werte tatsächlich offen angegriffen und offenkundig als wertlos beiseite geschoben worden. Und auch dort, wo dies nicht geschah, sind spirituelle Werte für eine beachtliche Zahl von Menschen ohne wirkliche Bedeutung. Die moralische Ordnung der Gesellschaft hat darum keine reale und solide Grundlage. Sie besteht nur kraft ihrer Gewohnheit weiter fort, und das kann nicht sehr lange weitergehen.

Weiterhin ist das gemeinsame Leben nicht nur größer sondern auch unpersönlicher geworden. Manchmal ist es sehr schwierig herauszufinden, wer für was verantwortlich ist und wer was getan hat. Dinge geschehen einfach - sogar Dinge, die auf uns persönlich starke Auswirkungen haben. Man kann sie nicht zu irgendeinem Einzelnen zurückverfolgen. Niemand übernimmt Verantwortung. Es sind niemandes Taten. Dies gilt besonders für Regierungsabteilungen als auch für große Unternehmen.

Das gesellschaftliche Leben ist für ein Mitglied der menschlichen Gesellschaft sehr komplex geworden. Es ist wie ein riesiger persischer Teppich ohne ein bestimmtes Muster - Tausende und Tausende von Fäden laufen in alle Richtungen und machen es unmöglich zu erkennen, wo ein Faden anfängt oder aufhört. Tausende und Abertausende von Dingen passieren in der Gesellschaft, aber es ist schwierig, eines dieser Dinge vom Ablauf her zurückverfolgen zu können, zu klären, was es verursacht hat. Manchmal wissen wir noch nicht einmal ob ein bestimmter Faktor in einer Situation Ursache oder Wirkung ist.

Das Ergebnis daraus ist, dass wir es so empfinden, in einer Welt zu leben, in der Handlungen keine Konsequenzen haben, in der auf bestimmte Ursachen nicht unausweichlich bestimmte Wirkungen folgen - zumindest nicht in der menschlichen Welt. Wir meinen, in einer Gesellschaft zu leben, die keine klare moralische Ordnung ist. Wir denken, dass es nicht von Bedeutung sei, geschickte Handlungen auszuführen, dass es keine Rolle spiele, was man tue, denn Taten scheinen keine wirklichen moralischen Konsequenzen zu haben, zumindest keine, die man erleben oder beobachten kann. Deshalb hören wir auf, ethisch verantwortungsvoll zu sein, und das in einem Ausmaß, dass wir aufhören, Individuen zu sein, aufhören, uns zu entwickeln und uns sogar verschlechtern. Wir glauben, persönlich keine Rolle zu spielen. Wir meinen, die Gesellschaft als Ganzes nehme keine Notiz von uns und höre uns nicht zu, auch wenn wir etwas zu sagen hätten. Folglich fühlen wir uns frustriert, machtlos und verstimmt.

Wie kann die moralische Ordnung der Gesellschaft wiederhergestellt werden? Wir haben nicht mehr unsere Könige, die wir - wie Brahma - ermahnen könnten, die moralische Ordnung aufrechtzuerhalten. Was können wir tun? Nun, wir können nur eines tun. Wir selbst müssen innerhalb unserer Einflussphäre die Hüter der moralischen Ordnung werden. Wir selbst müssen zu göttlichen Königen werden. Jene, die wahre Individuen sind oder jene, die Individualität zu entwickeln versuchen, müssen sich zusammentun und in kleinem Rahmen unter sich selbst eine ethische Ordnung schaffen, eine kleine moralische Ordnung innerhalb einer größeren nicht-moralischen Ordnung. Innerhalb der kleineren moralischen Ordnung müssen wir uns verantwortlich gegenüber uns selbst und anderen verhalten, unser ethisches Verantwortungsgefühl stärken und zunehmend unsere Achtsamkeit auf das Karmagesetz

richten. In dem Maße, in dem wir dies tun, werden wir zu Individuen. Als Individuen werden wir mit ethischem Verantwortungsbewusstsein wirkungsvoller in der größeren Welt handeln können. Die moralische Ordnung, zu der wir gehören, wird uns die Stärke geben, dies tun zu können.

Die moralische Ordnung ist das, was ich die positive Gruppe nenne. Sie ist nicht die spirituelle Gemeinschaft, aber die Basis, auf der die spirituelle Gemeinschaft errichtet werden kann. Sie repräsentiert nur so weit die Transformation der Welt, wie es die Entwicklung des Gefühls für ethische Verantwortung als Transformation des Individuums tut. Aber sie ist die Basis dieser Transformation, so wie die Entwicklung eines Gefühls für ethische Verantwortung die Basis für die eigene Transformation ist.

Innerhalb einer spirituellen Gemeinschaft, innerhalb eines buddhistischen Ordens, können Gesetz und Bestrafung kein Thema sein, denn Gesetz und Bestrafung beruhen zumindest teilweise auf dem 'power mode', dagegen gründet sich eine spirituelle Gemeinschaft von ihrem Wesen her auf den 'love mode'. Ein Mitglied des Ordens kann kein anderes bestrafen, denn dies würde das Heraufbeschwören des 'power mode' bedeuten. In einem Fall, in dem sich ein Ordensmitglied so benimmt, dass eine Bestrafung notwendig ist, ist er (oder sie) nicht mehr länger Mitglied des Ordens. Nehmen wir ein extremes Beispiel: Er oder sie beauftragt einen Mörder. Da hier ein Vorsatz in solch unheilvollem Ausmaß gebrochen wurde, hört er oder sie auf, ein Mitglied des Ordens zu sein. Es stellt sich hier nicht die Frage einer Bestrafung durch den Orden; sie haben sich selbst jenseits der Grenzen des im Orden Erlaubten gegeben. Der Orden würde sie noch nicht einmal durch Ausstoß bestrafen; sie würden sich automatisch selbst ausschließen, und der Orden würde dies anerkennen.

Aber angenommen, ein Mitglied des Ordens gelangt irgendwie zu politischer Macht. Dann würde sich die Frage von Gesetz und Bestrafung auftun. Man hätte zu bedenken, in welchem Ausmaß ein Ordensmitglied politische Macht ausüben sollte; mit anderen Worten, in welchem Maß er im 'Power Mode' arbeiten sollte. Ich würde sagen, dass man in der Welt so lange im 'Power Mode' arbeiten kann, so lange dieser 'Power Mode' sich auf den 'Love Mode' gründet und von ihm bestimmt wird - zum Beispiel, wenn man gewaltsam ein Kind darin hindert, etwas zu tun, was ihm schaden würde. Welche Form von Bestrafung angebracht wäre, wenn ein Mitglied der spirituellen Gemeinschaft sich in eine Position des 'Power Modes' begeben würde, ist schwer zu sagen; es scheint von der gegenwärtigen Realität ziemlich entfernt zu sein, aber eines Tages sollte man es in Betracht ziehen.

Es gibt selbstverständlich 'buddhistische Staaten', die Gesetze und Strafen kennen, aber diese entstammen nicht immer buddhistischen Prinzipien. In Burma, zum Beispiel, scheint man sich in großem Ausmaß auf die Gesetze von Manu zu beziehen. (*AdÜ: Manu (sanskritisch 'Mensch'): ved.-brahm.-hindu. erster Mensch und Gesetzgeber. Der Stammvater des Menschengeschlechtes wurde vor der Sintflut durch einen Fisch, der sein Schiff trug, gerettet. Das Gesetzbuch des Manu, das auf ihn zurückgeht, bildet die Grundlage des gesellschaftlichen Lebens der Hindus. Manu ist dem jüdischen Nōach ähnlich.*) Meistens hat der Einfluss des Buddhismus die Gesetze und Strafen eher in gewissem Maße verändert, als dass ein sich auf den Buddhismus gründendes System von Gesetzen und Strafen eingeführt wurde.

Man muss die Frage, in welchem Maß eine spirituelle Gemeinschaft politische Macht ausüben kann, als offene Frage ansehen. Traditionell - außer in Tibet - war die Ansicht die, dass die spirituelle Gemeinschaft, besonders in Form eines mönchischen Ordens, eher

Einfluss nehmen sollte als Macht auszuüben. Aber man könnte argumentieren, damit drücke man sich vor der Verantwortung.

Dr. Ambedkar, der große indische Staatsmann, der für die Sache der indischen Unberührbaren eintrat und sie schließlich zum Übertritt zum Buddhismus führte, hatte die Frage erörtert, ob die Ordnung einer Gesellschaft durch Gewalt erhalten werden könne. Seine Schlussfolgerungen zeigen, dass sie es nicht kann. Es wird so etwas wie ein allgemein anerkanntes moralisches Prinzip gebraucht, das die Gesellschaft zusammenhält und die Ordnung aufrechterhält. Eine asoziale Minderheit kann man vielleicht mit Gewalt unter Kontrolle halten, aber die Mehrheit der Menschen kann man nicht - zumindest nicht für lange - mit Gewalt unter Kontrolle halten. Es wird also eine moralische Grundlage benötigt. Vielleicht ist die spirituelle Gemeinschaft besser beraten, zu versuchen, die moralische Basis der Gesellschaft zu stärken, als die politische Macht zu übernehmen und die direkte Verantwortung für die Behandlung asozialer Minderheiten unter Verwendung von Methoden zu übernehmen, die eher in Verbindung mit dem 'Power Mode' als mit dem 'Love Mode' stehen.

Der spirituell engagierte Mensch darf für einen anderen Menschen niemals wirklich die Hoffnung aufgeben. Man kann nicht einfach denken: 'Dort sind Menschen, die einfach nicht spirituell sind und die deshalb Gesetze brauchen, die sich von denen innerhalb der spirituellen Gemeinschaft unterscheiden.' Weiterhin muss man die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass auch jene Menschen, die auf lange Sicht dem 'Love Mode' zugänglich sein könnten, nur kurzzeitig entsprechend dem 'Power Mode' behandelt werden sollten. Die Tatsache, dass man gewaltsam das Kind davor bewahrt hat ins Feuer zu rennen, bedeutet nicht, dass man alle Hoffnung fahren lässt, dass es eines Tages ein vernünftiges menschliches Wesen sein wird. Aber es scheint mir, dass die in vielen Ländern vorzufindenden 'Law-and-Order-Probleme' hauptsächlich auf die Tatsache zurückzuführen sind, dass für viele Menschen die moralische Ordnung zusammengebrochen ist und dass es bestimmte moralische Sanktionen gibt, die sie nicht mehr länger akzeptieren oder anerkennen.

Abgesehen von seiner furchterregenden Warnung, was geschieht, wenn der König eine böse Tat in seiner Region nicht beachtet und die moralische Ordnung nicht aufrechterhält, endet die Antwort Brahmas auf die Fragen der vier großen Könige mit der positiven Beschreibung dessen, was geschieht, wenn ein König die moralische Ordnung aufrechterhält. Er sagt, dass die Götter voller Freude seien. Sterne, Mond und Sonne stünden günstig, die Winde wehten zu passender Zeit, der Regen falle zur richtigen Zeit und die Wohnstätten der Götter würden voll von Unsterblichen und Söhnen von Unsterblichen sein. Die Sphäre wäre voller Überfluss. Der König werde berühmt und der Schutz seiner Untertanen sei für ihn ein Leichtes.

Auch ich möchte diese Erkundung des *Sūtras vom goldenen Licht* mit einer positiven Anmerkung abschließen. Der entscheidende Punkt ist folgender: Es gibt nur einen Weg, das eigene Selbst und die Welt zu transformieren, und der besteht darin, beides für das goldene Licht, das Licht des Transzendenten, empfänglich zu machen. Nur dieses Licht kann wirklich transformieren. Wie es im Sūtra heißt:

„Möge durch die Darlegung des Suvarṇaprabhāsa (des goldenen Lichtes) der Ozean des Bösen für mich austrocknen; möge der Ozean der Taten für mich zerstört werden; möge der Ozean der Unreinheiten für mich zerstört werden; möge der Ozean der Verdienste für mich gefüllt werden; möge der Ozean des Wissens für mich gereinigt werden. Möge ich

durch den exzellenten Glanz fehlerfreien Wissens zum Ozean aller Tugenden werden. Gefüllt mit juwelengleichen Tugenden, mit den Tugenden der Erleuchtung, durch die Macht von Suvarṇaprabhāsa und seiner Anerkenntnis - möge für mich dort der Glanz der Verdienste sein; möge der Glanz der Erleuchtung für mich rein sein. Möge der exzellente Glanz fehlerfreien Wissens ein Glanz des Körpers für mich sein. Möge ich durch das Strahlen des Glanzes meiner Verdienste in der ganzen dreifachen Welt berühmt sein. Möge ich, ständig versehen mit der Macht der Verdienste, ein Befreier aus dem Ozean des Kummers, wie ein Meer allen Segens, in einem zukünftigen Zeitalter zur Erleuchtung fortschreiten.”