

## Modul „Das Bodhisattva-Ideal“

### 5. Kapitel: ‘Männlichkeit’ und ‘Weiblichkeit’ im geistigen Leben

Beginn des Vortrags

Im Verlaufe dieser Serie von Vorträgen haben wir gesehen, dass der Bodhisattva eine lebende Vereinigung von Gegensätzen darstellt. Der Bodhisattva synthetisiert das Weltliche und das Transzendente, synthetisiert Weisheit und Mitgefühl. In der vergangenen Woche haben wir uns mit "Altruismus" und "Individualismus" beschäftigt. Wir konnten sehen, dass der Bodhisattva auch diese Gegensätze zusammenbringt bzw. aufhebt. Heute werden wir uns nun mit einem weiteren, sehr wichtigen Gegensatzpaar beschäftigen, und damit, wie der Bodhisattva dieses zusammenbringt bzw. aufhebt, denn wir befassen uns mit "Männlichkeit" und "Weiblichkeit" im geistigen Leben.

Wie Ihr bemerken konntet, sind die Worte "Männlichkeit" und "Weiblichkeit" im Titel dieses Vortrages auf dem gedruckten Programm in Hochkommas gesetzt. Das besagt, dass wir diese Begriffe nicht zu wörtlich nehmen sollten. Wir sollten sie in einem eher metaphorischen Sinne benutzen. Wie sie in diesem Kontext wirklich zu verstehen sind, werden wir später sehen.

Heute abend sind wir noch mit dem Entstehungsaspekt des Bodhicittas beschäftigt; mit anderen Worten: Wir beschäftigen uns noch immer mit der Übung der "Sechs Vollkommenheiten". In der vergangenen Woche behandelten wir dāna, Geben, und śīla, Ethik - die ersten beiden Vollkommenheiten. Diese Woche geht es um kṣānti, Geduld, und vīrya, Tatkraft, die dritte und vierte Vollkommenheit, welche im Zusammenhang mit dem Bodhisattva-Ideal die "männlichen" und die "weiblichen" Aspekte des geistigen Lebens bilden, oder den aktiven und den passiven Pol des Bodhisattva-Ideals ausmachen. Vīrya verkörpert den männlichen, kṣānti den weiblichen Aspekt. Auffälligerweise wird in den alten indischen Sprachen bei einer solchen Verbindung das Weibliche gewöhnlich zuerst genannt. Zum Beispiel sagt man im Pāli wie im Sanskrit immer mata-pitaro, Mutter und Vater - man sagt niemals "Vater und Mutter". Im Englischen ist es sehr häufig umgekehrt. Heute folgen wir der indischen Ordnung und befassen uns erst mit kṣānti, dann mit vīrya. Anschließend werden wir versuchen zu sehen, inwieweit vīrya den eher männlichen und kṣānti den eher weiblichen Aspekt des geistigen Lebens darstellt.

Kṣānti ist zweifellos eines der schönsten Worte im gesamten buddhistischen Vokabular. Es verbindet eine ganze Reihe ähnlicher einander nahe stehender Bedeutungen. Kein einzelnes englisches Wort ist ausreichend, um der reichen Bedeutung des Wortes kṣānti gerecht zu werden. Wörtlich genommen heißt kṣānti "Geduld", "Nachsicht". Aber es schließt auch die Idee von Güte, Milde oder Gelehrsamkeit, Fügsamkeit mit ein, ja sogar die Idee von Demut. Manchmal sagen wir, Demut sei keine buddhistische Tugend, aber wir verstehen Demut in einem eher künstlerischen und selbstbewussten Sinne. In diesem Zusammenhang gibt es eine kleine Geschichte über Mahatma Gandhi. Als er einen seiner Ashrams in Indien eröffnete, verfasste er eine Liste der Tugenden, die von den Bewohnern zu üben erwartet wurde. Ganz oben auf die Liste setzte er die Tugend Demut. Einer erklärte ihm, dass wenn du Demut mit Vorbedacht ausübst, es nicht wirkliche Demut sei und die Übung heuchlerisch. Gandhi strich es daher aus und schrieb ans Ende der Liste "Alle Tugenden sind im Geiste von Demut

auszuüben" - was eine ziemlich andere Sache ist. Wenn man Demut im richtigen Sinne verwendet - also dabei das Selbst nicht in den Vordergrund stellt - dann kann man Demut auch als eine der Nebenbedeutungen von kṣānti betrachten. Kṣānti hat aber auch ganz deutliche "Obertöne" von Liebe, sogar von Mitgefühl, von Toleranz, Akzeptanz, Rezeptivität und Offenheit. Auf der anderen Seite berührt kṣānti Eigenschaften wie Abwesenheit von Ärger und Abwesenheit vom Wunsch nach Vergeltung und Rache.

Von diesen Fakten ausgehend, ist es nicht schwierig zu verstehen, welche Art geistiger Haltung kṣānti darstellt. Allgemein gesprochen könnten wir sagen, dass es innerhalb des Kontextes des Bodhisattva-Ideals das Gegengift zu Ärger bildet. Mit anderen Worten ist es eine Art von Liebe. Du kannst Dich vielleicht erinnern, dass dāna, Geben, das erste der pāramitās, im Zusammenhang mit dem Bodhisattva-Ideal das Gegengift zu Gier darstellt. In gleicher Weise ist kṣānti, Geduld, Nachsicht oder Liebe im Kontext des Bodhisattva-Ideals das Gegengift zu Ärger.

Es gibt eine Menge, was man über kṣānti sagen kann - wie in der Tat über alle pāramitās - aber ich beabsichtige in diesem Vortrag bloß die drei prinzipiellen Aspekte von kṣānti zu erörtern:

1. kṣānti als Geduld,
2. kṣānti als Toleranz und
3. kṣānti als geistige Offenheit und Empfänglichkeit.

Von meiner üblichen Gewohnheit ausgehend, werde ich jeden Aspekt mit einer Geschichte einführen. Das wird uns helfen, uns zu erinnern, dass kṣānti nicht irgendetwas ist, über das man bloß theoretisieren oder spekulieren kann, sondern dass es im Wesentlichen etwas ist, das im alltäglichen Leben zu praktizieren ist, wie wir in der Tat etwas später anhand eines Verses aus dem Dhammapada sehen werden.

Zuallererst ist kṣānti Geduld. Kṣānti in diesem Sinne wird durch eine Geschichte aus dem Leben des Buddhas illustriert. Die Geschichte ist in dem Sūtra der 42 Abschnitte zu finden. (Historisch gesehen ist dieses Sūtra von erheblicher Bedeutung. Es war der erste buddhistische Text, der jemals in die chinesische Sprache übersetzt wurde. Wir haben nicht länger das Sanskrit- oder das Pāli-Original des Sūtras - wir haben nur die chinesische Übersetzung). Einer der ersten Abschnitte erzählt die folgende Geschichte über den Buddha.

Der Buddha, so wird uns erzählt, ging wie gewöhnlich umher, predigend oder um Almosen bittend, als er jemanden traf, möglicherweise einen Brahmanen, der ihm aus irgendeinem Grund nicht wohlgesonnen war. Der Buddha war in diesen Tagen nicht überall beliebt. Einer ganzen Reihe von Leuten gefiel nicht, was der Buddha tat - Männer von ihren Frauen und Familien wegzulocken, sie auf den geistigen Pfad zu bringen, sie zum Nachdenken über Nirvāṇa zu bewegen - anstatt darüber, wie sie Geld machen könnten. Bei dieser Gelegenheit nun begann der Mann, der den Buddha gerade getroffen hatte, ihn zu beschimpfen. Er begann den Buddha mit allen möglichen Worten zu beschimpfen. Aber der Buddha entgegnete überhaupt nichts, er wartete bloß, bis es aufhörte. Nach fünf Minuten ununterbrochenen Schimpfens gab der Mann Ruhe - offensichtlich war er außer Atem. So fragte ihn dann der Buddha sehr ruhig: "Ist das alles?" Der Mann war ein wenig verblüfft und sagte: "Ja, das ist alles." Daraufhin sprach der Buddha: "Lass mich dir jetzt eine Frage stellen. Angenommen, dass du einen Freund hast, der dir eines Tages ein Geschenk macht. Wenn du

es nicht annimmst, wem gehört es dann?" Der Mann sagte: „Wenn ich es nicht annehme, gehört es der Person, die es mir geben wollte.“ Dann sagte der Buddha: " Du hast versucht, mir mit diesen Beschimpfungen ein Geschenk zu machen. Ich lehne es ab, dieses Geschenk anzunehmen. Nimm es, es gehört Dir.“

Auf diese Weise verhielt sich der Buddha. Wie auch immer, ich glaube, dass ihr nach einer Weile des Reflektierens darin zustimmen werdet, dass dies nicht die Art ist, wie wir uns in ähnlichen Situationen verhalten würden. Wenn wir beschimpft werden, vergelten wir dies entweder mit einer schlagfertigen Antwort oder in einer anderen Weise. Bestenfalls lassen wir die Beschimpfungen in unserem Geiste glimmen und nehmen später Rache.

Der große Lehrer Śāntideva gibt im Bodhicaryāvatāra einige sehr brauchbare Hinweise, wie wir es dem Beispiel des Buddhas gleich tun können und das Aufkeimen von Ärger kontrollieren. Śāntideva sagt, wenn jemand kommt und dich mit einem Stock schlägt, obwohl es in der Tat eine sehr schmerzhaft Erfahrung ist, solltest du dennoch nicht geradewegs in Wut geraten. Er sagt, dass du darüber nachdenken solltest und versuchen, zu verstehen, was tatsächlich geschehen ist. Wenn du das, was geschehen ist, analysierst, wirst du sehen, dass zwei Dinge zusammengekommen sind: der Stock und der Körper. Die schmerzhaft Erfahrung entsteht durch das Zusammenkommen dieser beiden Dinge.

Śāntideva geht weiter und fragt, wer für das Zusammenkommen verantwortlich ist und daher auch verantwortlich für die schmerzhaft Erfahrung. Die andere Person hat zugestandenmaßen den Stock an Dich gebracht und ist teilweise verantwortlich, aber du, hält Śāntideva entgegen, hast den Körper gebracht. Der Körper kommt aus deinen früheren Saṃskāras, durch Deine Verblendung und deine Handlungen, die auf verblendeten früheren Handlungen basieren. Der Feind liefert den Stock, aber du lieferst den Körper. Weil du den Körper lieferst, bist du gleichermaßen wie der Feind für die schmerzhaft Erfahrung verantwortlich. Der Feind hat den Stock dahin gebracht, das ist wahr, doch hast du den Körper gebracht; warum solltest du deshalb mit *ihm* böse sein, dass er den Stock dahin gebracht hat, und nicht mit *dir selbst*, dass dein Körper dort ist? Śāntideva hat eine Reihe von Gedanken dieser Art, die uns helfen, Geduld zu praktizieren.

Es gibt aber mehr Möglichkeiten, Geduld zu üben, als Geduld gegenüber Leuten walten zu lassen, die harte Worte verwenden, oder Leute mit Stöcken. In der buddhistischen Literatur sind die Objekte, denen gegenüber man geduldig sein sollte, manchmal in drei Gruppen aufgeteilt.

Zunächst einmal gibt es die Natur: das materielle Universum, das uns umgibt. Wir haben Geduld gegenüber der Natur insbesondere in Form des Wetters zu üben. Selten sind wir geduldig mit dem Wetter: Es ist immer entweder zu heiß oder zu kalt, oder es gibt zu viel Wind, oder zu viel Regen oder die Sonne scheint nicht genug. Wir müssen auch Geduld gegenüber dem walten lassen, was im Gesetz als Akt Gottes bekannt ist: natürliche Katastrophen jenseits menschlicher Kontrolle, wie Feuer, Fluten, Erdbeben und Gewitter.

Zweitens, dann, müssen wir mit unserem Körper Geduld haben, insbesondere, wenn unser Körper krank ist oder in irgendeiner anderen Weise leidet. Wir sollten nicht böse auf unseren Körper werden, es ist nicht sein Vergehen. Schließlich haben wir den Körper mitgebracht; es steht in unserer eigenen Verantwortung. Gewiss gibt es einige Menschen, die es schwierig finden, ihrem Körper gegenüber geduldig zu sein. Manchmal haben sie leichtes Kopfweh,

aber bei dem Getue, das sie darum machen, könnte man denken, dass sie sich einer größeren Operation ohne Betäubung unterziehen müssen. Tatsache ist, dass wir gegenüber körperlichem Leiden Geduld üben sollen, und das Leiden lindern, sei es unser eigenes Leid oder das Leiden anderer Menschen. Wir sollten aber zumindest erkennen, dass es immer einen Rest gibt, der nicht nicht gemildert werden kann, den wir schlichtweg mit Geduld zu ertragen haben.

Sogar wenn keine Krankheit da ist, kommt früher oder später das Alter und schließlich der Tod. Im Westen lehnen sich viele Leute gegenüber dem Gedanken auf, dass das Alter sich unvermeidbar einschleicht. Sie rebellieren dagegen und weigern sich zu altern. Manchmal ist das recht tragisch. In Asien, insbesondere in buddhistischen Ländern, ist es anders: Sehr häufig freuen sich die Menschen darauf alt zu werden. Sie denken oder sagen sogar: "Wunderbar, in zehn Jahren werde ich sechzig sein." In weiten Teilen des Ostens sehen sie das Alter als die glücklichste Zeit im Leben, weil im hohen Alter all die Leidenschaften der Jugend nachgelassen haben. Es gibt keine emotionalen Turbulenzen, man hat Erfahrungen gesammelt und mit diesen Erfahrungen vielleicht ein wenig Weisheit. Man trägt immer weniger Verantwortung. Man händigt alles der jüngeren Generation aus. Man selbst hat wenig zu tun und hat eine Menge Zeit zum Nachdenken, auch zur Meditation. In Asien freuen sich die Menschen sehr auf ihr höheres Lebensalter, aber selbst in Asien ist es für die Menschen sehr oft nicht einfach, die Tatsache des Todes zu akzeptieren. Ob im Osten oder im Westen, die Tatsache des Todes ist für die meisten Menschen eine sehr ernüchternde Überlegung. Dennoch gibt es keine Alternative. Ob wir es mögen oder nicht, eines Tages wird der Tod kommen. Daher ist man gut beraten, Geduld gegenüber dem Tod zu üben oder gegenüber der Aussicht, dass sich eines Tages der physische Körper auflöst.

Drittens und letztens, ist einem gut geraten, Geduld gegenüber anderen Menschen zu üben. Es heißt, dass es sehr viel schwieriger ist, anderen Menschen gegenüber Geduld walten zu lassen, als gegenüber dem Wetter oder sogar dem eigenen Körper. Andere Menschen können in der Tat sehr schwierig sein. Das mag der Grund dafür sein, dass jemand einmal gesagt hat, andere Menschen seien die Hölle - aber auch der Himmel seien andere Menschen. Aber das ist eine andere Geschichte.

Vielleicht können wir jetzt schon sehen, dass das buddhistische Ideal von Geduld ein sehr hochstehendes ist. In der buddhistischen Literatur, sogar im buddhistischen Leben, wird dieses Ideal manchmal so weit ausgelegt, dass wir es im Westen als extrem ansehen würden. Zum Beispiel gibt es da die Parabel vom Buddha über die Säge. Eines Tages rief der Buddha all seine Schüler zusammen und sagte: "Mönche, angenommen, Ihr ginget durch den Wald, und Ihr würdet von Räufern angegriffen, und sie würden eine scharfe Säge nehmen und sägten Körperteil auf Körperteil von Euch ab. Wenn in Eurem Geiste auch nur der leiseste Gedanke von Übelwollen entstände, wäret Ihr nicht meine Schüler."

Dies ist die Art von Extrem, bis zu dem hin dieses Ideal ausgelegt werden könnte, vielleicht sogar sollte. Geduld zu üben, ist nicht bloß eine Frage stoischen Aushaltens, es ist nicht bloß eine Frage des Zähne-Zusammenbeißen und des Aushaltens, während das Gefühl in Dir wütend und grollend ist. Die Lehre des Buddhas macht es deutlich, dass Geduld im Wesentlichen eine positive geistige Haltung ist, eine Haltung von Liebe. Diese Tatsache wird in einem Abschnitt des Majjhima-Nikāya sehr gut hervorgehoben (Die Sammlung der Texte mittlerer Länge). In diesem Abschnitt sagt der Buddha, sich wiederum an seine Schüler wendend: "Wenn man schlecht von Dir spricht, musst Du Dich selber erziehen. Das Herz soll

unerschütterlich werden, kein böses Wort soll ausgesandt werden, sondern voll Mitgefühl für das Wohlergehen Anderer werden wir bleiben, freundlichen Herzens ohne Groll; und dass derjenige, der so spricht, erfüllt wird von liebevollen Gedanken und so bleibt. Und dies zu unserem Standpunkt machend, werden wir die ganze Welt mit liebevollen Gedanken überziehen, weitreichend, weit ausgedehnt, grenzenlos, frei von Hass, frei von Übelwollen und so bleiben. Deshalb, Brüder, müsst Ihr Euch selber erziehen."

Zum gleichen Thema gibt es im Dhammapada eine höchst bedeutsame halbe Zeile, "Khanti paramantapo titikkha", die gewöhnlich als "Geduld ist die größte Buße/ Nachsicht ist die größte Askese" übersetzt wird. Tapo (oder tapa) bedeutet Buße, Strenge, Selbstkasteiung, Askese. Es gab im alten Indien jede Menge dieser Übungen. Wenn du deine Nahrung auf ein paar Körner Reis pro Tag reduzierst, war das Askese. Wenn du meditiert hast, wenn du kopfüber an einem Baum hängst, war das Askese. Wenn du einen Arm drei Monate lang in die Luft hieltest bis er ausdorrte, war auch das Askese. Es gab einen berühmten Asketen, panca agui, tapasya genannt, der Asket der fünf Feuer. Um dies zu üben, zündete man in den vier Himmelsrichtungen ein Feuer an. Wenn diese loderten, setzte man sich in die Mitte und meditierte, während die Sonne als fünftes Element Feuer direkt über dem Kopf schien.

All diese Formen der Askese, Selbstkasteiung und Marter, waren in den Tagen des Buddhas sehr bekannt - es gibt in den Pāli-Schriften dazu sehr viele Hinweise - und sie wurden von vielen Menschen als Mittel zur Erlösung betrachtet. Sie glaubten, je mehr das Fleisch kasteit würde, um so feiner, reiner, um so erleuchteter würde der Geist werden. Aber der Buddha stimmte dem nicht zu; er hatte dies alles sechs Jahre lang erprobt und hatte herausgefunden, dass es nicht funktioniert. Daher sagte er in diesem kurzen Vers, dass Geduld die größte Form von Askese sei. Es ist, als ob er sagte: "Wenn du Askese üben möchtest, gibt es keinen Grund nach besonderen Gelegenheiten dafür zu suchen (keine Notwendigkeit, z.B., sich zwischen fünf Feuer zu setzen). Begib Dich bloß ins gewöhnliche, alltägliche Leben und übe Dich dort in der Geduld. Du könntest keine schwierigere Askese ausüben, als die Geduld in den Prüfungen des Alltagslebens." In diesem Sinne ist kṣānti die größte aller Askesen.

Zweitens kommen wir zu kṣānti als Toleranz. Wie Ihr vielleicht wisst, wurden die Mongolen im 13. Jahrhundert von einem tibetischen geistigen Lehrer, Phagpa, zum Buddhismus bekehrt. Zu der Zeit war Phagpa das Oberhaupt der Shakyapa-Schule, einer der vier großen Schulen des tibetischen Buddhismus - die anderen Schulen sind die Gelugpa-, Nyingmapa- und die Kagyupa-Schulen). Phagpa war ein Mann großer Fähigkeiten und großen Einflusses. Er war der Guru, der geistige Lehrer, des großen Kublai Khan, des Kaisers von China wie auch des Herrschers der Mongolei. Aus Dankbarkeit über die Lehren Phagpas gab Kublai Khan ihm die weltliche Gerichtsbarkeit über ganz Tibet. Gleichzeitig wollte Kublai Khan ein Gesetz durchbringen und in seinem gesamten Gebiet anwenden, das alle Buddhisten zwänge, der Shakyapa-Lehre zu folgen. Nun mögt Ihr vielleicht denken, dass es Phagpa sehr geschmeichelt haben muss, dass ein solches Gesetz eingeführt werden sollte, aber das war nicht der Fall. Tatsächlich riet Phagpa Kublai Khan davon ab, das Gesetz zu erlassen. Er sagte dem Kaiser, dass jeder frei sein sollte, seinem eigenen Gewissen zu folgen - der Form von Buddhismus zu folgen, die er am meisten mochte

Dies ist ein Beispiel von Toleranz. Diese tolerante Haltung ist die Haltung aller Buddhisten, und sie ist zu jeder Zeit die Haltung aller Buddhisten gewesen. Wenn es jemals irgendwelche Ausnahmen gegeben hat, so waren es wirklich sehr wenige. Es mag zwei oder drei, höchstens vier kleinere Ausnahmen in der 2500-jährigen buddhistischen Geschichte geben.

Wir kommen nicht umhin, zu bedenken, in welchem auffallendem Gegensatz dies im Westen zur Geschichte des Christentums steht. Wenn man die Geschichte der Kirche durchgeht, speziell die frühe Zeit und das Mittelalter, kann man nichts anderes als empört sein, weil es so viele Beispiele von Intoleranz, Fanatismus und Verfolgung gegeben hat. Diese Dinge schienen die Regel zu sein, nicht die Ausnahme. Wir brauchen beispielsweise bloß an die skrupellose Zerstörung der beinahe gesamten heidnischen Kultur Westeuropas zu denken. Wir brauchen bloß an die Massenblutbäder an den Ketzern, wie den Katharern, den Albigensern und den Waldensern zu denken. Wir brauchen bloß an die traurige und erbärmliche Geschichte der Inquisition, an die Kreuzzüge und später die Hexenverbrennung zu denken. Wir brauchen uns bloß zu erinnern, dass alle diese Dinge die offizielle, erklärte Politik des ganzen Kirchenapparates gewesen sind und dass jeder, vom Papst angefangen, darin verwickelt gewesen ist, ja sogar in einigen Fällen, einige von jenen, die als Heilige betrachtet wurden.

Wenn wir durch die Kirchengeschichte gehen und uns diesem besonderen Aspekt zuwenden, können wir eigentlich nur den Eindruck von etwas zutiefst Hasserfülltem, ja von etwas zutiefst Krankhaftem bekommen. Einige Leute sagen, dass dies eine Verirrung gewesen ist; sie sagen, dies stelle nicht das wirkliche Christentum dar. Das mag so sein. Wie auch immer, man wird aber auch feststellen, dass es recht starke Spuren von Intoleranz sogar im Evangelium selber gibt. In der Tat können wir sagen, das Christentum sei direkt von Anfang an intolerant gewesen und blieb zum allergrößten Teil so bis zum heutigen Tag - mit dem einzigen Unterschied, dass heutzutage die Kirche sehr geringe weltliche Macht hat und ihren Gegnern daher wenig Leid zufügen kann.

Es scheint tatsächlich so, dass Intoleranz, Ausschließlichkeit und ein Hang zu Verfolgung und Fanatismus charakteristisch für alle Formen von Monotheismus sind. Monotheistische Religionen neigen dazu, dieser Art zu sein. Nicht nur das Christentum sondern auch das Judentum und der Islam sind sehr intolerant. Wie ich im Vortrag vergangener Woche erwähnte, könnte ich in einem muslimischen Land nicht einfach losgehen und Buddhismus predigen. Wenn ich es versuchte, müsste ich möglicherweise einen hohen Preis dafür zahlen. Bei den Muslimen gibt es keine Tradition hinsichtlich einer Toleranz anderen Religionen gegenüber.

Auf der anderen Seite ist Buddhismus nicht theistisch. Er glaubt nicht an einen personifizierten Gott, an ein höchstes Wesen oder dass Religion aus Glauben an oder Unterwerfung unter solch ein höchstes Wesen besteht. Der buddhistischen Lehre nach ist jeder für sein eigenes geistiges Schicksal verantwortlich. Aber du kannst nicht dafür verantwortlich sein, wenn keine Freiheit dafür da ist. Daher wird im Buddhismus jeder dazu ermutigt, seinen eigenen Weg in seiner eigenen Weise zu wählen und zu gehen. Darum gibt es viele verschiedene Formen des Buddhismus. Die verschiedenen Formen sind keine Sekten, sie sind auch keine rivalisierenden Gruppen. Sie alle nehmen für sich nicht den ausschließlichen Besitz buddhistischer Wahrheit in Anspruch. Die verschiedenen Formen des Buddhismus geben einzelne Aspekte der einen gesamten Tradition wieder.

Obwohl aber der Buddhismus nicht nur anderen buddhistischen Formen gegenüber tolerant ist, sondern gegenüber allen anderen Religionen, ist er nicht vage. Manchmal siehst du, dass Menschen tolerant sind, aber sie sind sehr vage und verschwommen. Sie bringen alles durcheinander und unterscheiden und analysieren nicht. Aber so ist der Buddhismus nicht. Im

Buddhismus gibt es keinen Pseudo-Universalismus. Die Lehre des Buddhismus ist eine klare, genaue Lehre, aber zugleich wird völlige Toleranz ausgeübt. Die Verbindung von Gewissheit auf der einen Seite und Toleranz auf der anderen Seite ist für den westlichen Geist sehr schwierig zu verstehen. Im Westen neigen wir dazu, zu denken, je mehr du davon überzeugt bist, zu wissen, um so größer ist es dein Recht, deine Ansicht anderen Menschen aufzuzwingen. Wir neigen zu denken, "Ich weiß, dass dies richtig und wahr ist, ich muss es daher anderen Leuten klarmachen. Wenn nötig, muss ich es sie zu akzeptieren zwingen. Warum sehen sie das nicht? Es ist ihre Blindheit, ihre Torheit, ihre Dummheit!" Der Buddhismus aber ist so nicht. Buddhisten sind sehr klar im Verständnis der buddhistischen Lehre, wie dem "Edlen Achtfältigen Pfad", den "Edlen Vier Wahrheiten", dem "Gesetz vom bedingten Entstehen", "Śūnyatā" - diese bilden eine klare, genaue Lehre, die intellektuell sehr deutlich formuliert wurde. Und diejenigen, die an die Lehre glauben, glauben sie mit ganzem Herzen - sie sind von ihrer Wahrheit völlig überzeugt. Zugleich aber bleibt völlige Freiheit für anders denkende Menschen.

Weiter regt sich der Buddhist sogar nicht auf, sorgt sich nicht darum, oder ist nicht aufgebracht über den Gedanken, dass es irgendwo in der Welt, sogar in seiner eigenen Umgebung, Menschen gibt, die nicht das akzeptieren, was er akzeptiert - die z.B. nicht glauben, dass der "Edle Achtfältige Pfad" zu Nirvāṇa führt - und tatsächlich das zurückweisen, was er akzeptiert. Der Buddhist erkennt diese Tatsache, sieht sie sehr deutlich, ist aber nicht beunruhigt - wohingegen wir im Westen uns unsicher und bedroht fühlen, sobald jemand nicht unsere Ansicht teilt. Und dies führt zu dem fanatischen Wunsch, jeden das glauben zu machen, was wir glauben.

Es gibt vieles mehr, was zum Thema Toleranz gesagt werden könnte, aber wir haben keine Zeit, dies an diesem Abend weiter zu verfolgen. Daher werden wir nun zum dritten Aspekt von kṣānti weitergehen: Kṣānti als geistige Offenheit oder Empfänglichkeit. Dieses Mal kommt unsere Erklärung aus dem Saddharma-Puṇḍarīka Sūtra. Dieses Kapitel beginnt mit dem Buddha und den ihn umgebenden Jüngern: Zehntausende von Arahants und Bodhisattvas. Der Buddha sitzt mit verschränkten Beinen inmitten der Versammlung, die Augen halb geschlossen und seine Hände im Schoß gefaltet. Er ist in sehr tiefe Meditation versunken. Er sitzt dort sehr lange Zeit. Da es eine Versammlung von Arahants und Bodhisattvas ist, werden diese nicht ungeduldig. Sie beginnen nicht herumzuzappeln und zu husten - sondern sitzen dort mit ihm, still, ruhig, ebenfalls in Meditation versunken. Als der Buddha schließlich aus der Meditation zurückkehrt, verkündet er der Versammlung, dass die höchste Wahrheit sehr sehr schwierig zu verstehen sei, dass sogar dann, wenn er, der sie selber gesehen hat, sie zu erklären versuchte, sie sehr wahrscheinlich niemand verstehen könnte. Er sagte, dass sie so tiefgründig sei, so gewaltig, die menschliche Vorstellungskraft übersteigend, dass nicht einer fähig sei, sie zu erfassen. Natürlich baten ihn seine Anhänger, zumindest zu versuchen, ihnen diese Wahrheit mitzuteilen. Schließlich stimmte der Buddha zu und sagte: "Ich werde Euch nun eine weitere, höhere Lehre erklären, eine tiefgründigere Lehre als alle, die Ihr bisher gehört habt; etwas, das so ungeheuer ist und weit über das hinausgeht, was ihr bisher gehört habt, dass es Euer bisheriges Verstehen und Erfahren als kindisch erscheinen lassen wird." Als er dies gesagt hatte, verließen ihn fünftausend seiner Anhänger. Als sie davon gingen, murmelten sie zueinander: "Etwas Weiteres? Etwas Höheres? Etwas, das wir nicht verstanden haben? Unmöglich. Wir wissen bereits alles. Wir haben alles erkannt, was es zu erkennen gibt. Wir haben bereits das Höchste erreicht."

Dies spiegelt eine allgemeine menschliche Tendenz wider. Menschen denken, dass sie nichts

Weiteres zu lernen hätten. Es ist eine Tendenz, die sich außerordentlich stark und gefährlich im geistigen Leben zeigt. Wir denken, wir hätten nichts mehr zu lernen, wir hätten alles aufgenommen, wir hätten es erreicht, wir hätten alles unter Kontrolle. Wenn wir in dieser Weise denken, verschließen wir unseren Geist und bleiben nicht länger empfänglich. Natürlich sind wir nicht allesamt Narren und wissen: „Oh ja, ich habe noch eine ganze Menge zu lernen; ich weiß, dass ich nicht alles weiß.“ Wir sagen dies, aber wir meinen es nicht wirklich. Tatsächlich wissen wir nicht einmal, was wir mit diesen Worten meinen. Wir verhalten uns weiterhin in der gewohnten, alten Weise. Wir behalten die gleiche alte Einstellung bei.

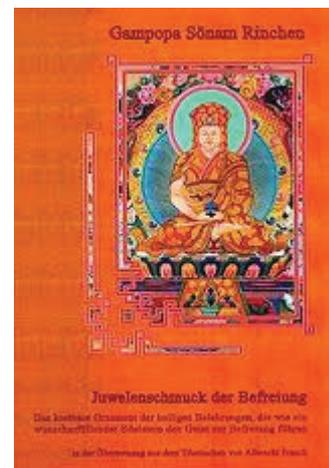
Diese Empfänglichkeit ist nicht bloß eine Frage des Erwerbs zusätzlicher Informationen. Es heißt nicht - wenn man schon alles über die Madhyamika-Schule gelernt hat - dass man weiteren historischen Entwicklungen gegenüber offen sein sollte - wie etwa dem Aufkommen von Untergruppen. Empfänglichkeit bedeutet, dass man für einen vollkommenen Wechsel in seiner Daseinsweise, seiner gesamten Lebensweise, in seiner gesamten Betrachtungsweise von Dingen vorbereitet sein soll. Und dies ist es, worauf wir nicht vorbereitet sind; es ist dies, dem wir uns in der Tat widersetzen; es ist dies, gegen das wir uns verteidigen, um uns selbst zu schützen.

Geistige Empfänglichkeit ist von höchster Wichtigkeit, und ohne sie ist geistiger Fortschritt nicht aufrechtzuerhalten. Wir sollten uns für die Wahrheit offen halten, gradeso, wie die Blume sich zur Sonne hin öffnet. Wir sollten bereit sein, wenn notwendig, alles aufzugeben - was auch immer wir gewesen sind, was auch immer wir geworden sind, was auch immer wir jetzt sind - was sogar noch schwieriger ist. Mit geistiger Empfänglichkeit meinen wir, uns für jene höheren geistigen Einflüsse offenzuhalten, welche durch das Universum strömen, mit denen wir aber gewöhnlich nicht in Kontakt sind, und gegen die wir uns gewöhnlich verschließen.

Soviel zu kṣānti im Sinne von Geduld, Toleranz und geistiger Offenheit. Wie ich zuvor angedeutet habe, stellt kṣānti den "femininen" Aspekt des geistigen Lebens dar. Nun begeben wir uns weiter zu vīrya oder Tatkraft, der vierten pāramitā. Selbstverständlich steht dies für den "maskulinen" Aspekt des geistigen Lebens.

Das Wort „vīrya“ bedeutet "maskuline Stärke / Macht“, „treibende Kraft“, "Energie", und „Tatkraft“. Es kommt von der gleichen indo-arischen Wurzel wie das englische Wort virtue (Tugend), welches ursprünglich Strenge und auch Männlichkeit bedeutete. In buddhistischer Terminologie hat "vīrya" die spezielle Bedeutung von "Energie im Streben nach/ im Bemühen um das Gute“ (so ist es von Śāntideva definiert worden). "Gut" bedeutet hier "Erleuchtung zum Wohle aller empfindenden Wesen".

Es ist wichtig zu bemerken, dass vīrya nicht bloß gewöhnliche Aktivität bedeutet. Wenn du hierhin und dorthin hetzt, sehr geschäftig bist, viele Dinge tust, übst du dich nicht notwendigerweise in der vīrya-pāramitā. Tatkraft als eine der buddhistischen Tugenden ist eine ganz andere Sache. In diesem Zusammenhang ist es sehr interessant, sich auf Gampopas Definition von Trägheit zu beziehen. (Gampopa war ein großer Kagyupa-Lehrer, der in Tibet ungefähr zu der Zeit gelebt hat, als



die Normannen England eroberten). In seinem "Juwelenschmuck der Befreiung" definiert Gampopa Trägheit mit 'ständig aktiv', 'damit beschäftigt zu sein, Feinde zu unterdrücken' und 'Geld anzuhäufen'. Du kannst das Unterdrücken von Feinden als für die Politik stehend nehmen und das Anhäufen von Geldern für Geschäfte. Gampopa sagt, sich die ganze Zeit voller Energie entweder in Politik oder in Geschäften zu engagieren - oder in beiden - ist bloß Trägheit, wie geschäftig du auch immer erscheinen magst: Dies ist nicht *vīrya* im buddhistischen Sinne.

Diese Vollkommenheit (*pāramitā*), *vīrya*, ist außerordentlich wichtig, denn in gewisser Weise hängt die Ausübung aller anderen *pāramitās* von dieser ab. Wenn du geben willst, die Vorsätze ausübst oder meditierst, benötigst du dafür Energie. Um Geduld und Nachsicht zu üben, brauchst du Energie, sogar, wenn es Energie in Form von Widerstand ist. Wenn du Weisheit entwickeln willst, dann brauchst du mehr Energie denn je.

Dies wirft ein sehr großes Problem auf. Angenommen, wir hätten ein geistiges Ideal, ein Ideal, das wir erreichen und verwirklichen wollen. Angenommen, unser geistiges Ideal ist das Bodhisattva-Ideal selber. Wir haben ein recht klares, intellektuelles Verständnis dieses Ideals: wir haben darüber gelesen, es gelernt, es in unserem Geiste verstanden - vielleicht könnten wir davon eine zusammenhängende Darstellung geben, wenn uns jemand fragt. Wir akzeptieren es aufrichtig als unser Ideal. Doch ungeachtet unseres klaren intellektuellen Verständnisses dieses Ideals, ungeachtet unseres recht aufrichtigen Annehmens, gelingt es uns irgendwie nicht, es zu erreichen. Tatsächlich vergehen Monate, Jahre, ja, vielleicht sogar Jahrzehnte und obwohl wir noch immer dieses Ideal haben, scheinen wir keinen wahrnehmbaren Fortschritt gemacht zu haben: wir fühlen uns so, als wären wir immer noch da, wo wir anfangs waren. Es ist, als ob wir am Fuß des Berges Kangchenjunga stünden und zur Schneespitze hinauf schauten. Dann stehen wir vielleicht zwanzig Jahre später am selben Punkt, vom Gipfel so weit entfernt wie damals.



Ich erinnere mich hierbei an ein sehr bewegendes Beispiel von vor vielen Jahren in Indien, als ich unterwegs war, um einen Vortrag von J. Krishnamurti zu hören. Am Ende des Vortrages gab es Fragen und Antworten und eine Diskussion. Mitten in der Diskussion stand eine Frau auf und sagte zu Krishnamurti, ihre Stimme vor Erregung zitternd (dies passiert häufig bei den Treffen Krishnamurtis): "Herr, wir sind Dir gefolgt, akzeptieren dieses Ideal und versuchen es seit vierzig Jahren in die Praxis umzusetzen. Doch sind wir noch immer da, wo wir vor vierzig Jahren gewesen sind. Was können wir dagegen tun?" Ich habe vergessen, was er darauf sagte, obwohl er eine ganze Menge zu sagen hatte.



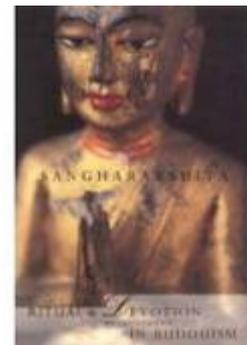
Dies ist die Art von Dingen, die passieren. Dann entsteht die Frage: Warum passiert das? Warum sind wir nicht imstande, irgendeinen Fortschritt zu machen? Nach wie vor haben wir dieses Ideal; wir sind uns darüber im Klaren, wir wissen, was wir zu tun haben, wir bemühen uns sogar. Wenn uns diese Frage gestellt wird, werden wir sehr wahrscheinlich entgegen, dass wir nicht imstande gewesen seien, fortzuschreiten, weil wir keine Stärke oder Energie

haben. Wir werden sagen: "Ich konnte dafür keine Energie aufbringen". Mit anderen Worten gab es kein vīrya.

Warum nun sollte es keine Energie geben? Warum sollte es keinen Drang nach einem geistigen Leben geben? Tatsächlich haben wir reichlich Energie, es gibt überhaupt keinen Mangel an Energie. Weit entfernt davon, Energiemangel zu haben, sind wir selber Verkörperungen von Energie; wir sind sozusagen Kristallisationen psychophysischer, sogar geistiger Energie. Wir haben einen Körper und einen Geist; sie bestehen aus Energie. Wir selbst sind Energie. Es besteht kein Mangel an Energie, sondern unsere Energien sind gewöhnlich zerstreut. Unsere Energie ist wie ein Strom, der geteilt und in Tausende von Kanäle geleitet wurde, sodass er an Kraft verlor. Unsere Energie strömt zu unzähligen Objekten, ist zerstreut in zahllose Richtungen.

Bloß ein kleiner Teil unserer Energie geht in das geistige Leben. Der Rest unserer Energie geht in alle möglichen anderen Aktivitäten, die dem geistigen Leben widersprechen. Als Resultat fühlen wir uns manchmal zerissen: Ein Teil unserer Energie geht in eine Richtung - hin zum Ideal - ein anderer Teil geht einen anderen Weg - weg vom Ideal. Wir fühlen uns auseinandergerissen und aus diesem Grund sehr häufig erschöpft.

Das zentrale Problem des geistigen Lebens - so könnte man sagen - ist das der Erhaltung und Bündelung unserer Energien. Einige von euch mögen sich erinnern, dass ich vor einigen Monaten in einem Vortrag über die Siebenfältige Pūjā in „Ritual and Devotion in Buddhism“ näher darauf eingegangen bin. Bei dieser Gelegenheit sahen wir, dass unsere Energien, insbesondere unsere emotionalen Energien nicht zum Führen eines geistigen Lebens verfügbar sind, weil sie entweder in uns blockiert sind oder verschwendet werden und versickern, oder weil sie zu grob sind.



Wir fanden heraus, dass unsere Energien aus verschiedenen Gründen in uns blockiert sind. Sehr häufig sind unsere Energien blockiert, weil wir erzogen wurden, unsere Emotionen zu unterdrücken, sie nicht zu zeigen, sie nicht auszudrücken. Einige Leute sagen natürlich, die Engländer seien hierin besonders gut. Dann wiederum werden unsere Energien blockiert, wenn wir z.B. gezwungen werden, mechanische, routinemäßige Arbeit auszuführen, Arbeit, in die wir nicht unsere Energie stecken können, denn wir wollen unsere Energie nicht in etwas hineinstecken, das uns nicht interessiert. Dann wiederum versteinert unsere Energie, wenn wir kein richtiges positives, schöpferisches Ventil dafür haben. Außerdem sind manchmal unsere Energien durch eine Reihe von emotionalen Frustrationen, emotionalen Enttäuschungen, durch Emotionen, durch Angst verletzt zu werden, eingeengt. Außerdem sahen wir, dass die emotionale Energie bei Leuten aufgrund von falschen Erziehungsmethoden blockiert ist, wie durch die orthodoxe, christliche Lehre über Sex, die im Verlaufe der Geschichte zu einer emotionalen Irreführung von zehn Millionen, wenn nicht von Hunderten von Millionen von Menschen geführt haben muss. Vor allem vielleicht wird unsere Energie durch ein Fehlen von richtiger Kommunikation mit anderen Menschen blockiert. Wir stellen fest, dass richtige Kommunikation einen energetisierenden, ja fast elektrifizierenden Effekt auf Menschen hat. Die meisten Menschen kommunizieren nicht miteinander, aber wenn sie in Kommunikation kommen, ist es, als ob sich ein negativer und ein positiver Pol berührten und ein Funke, Energie, entstünde. In dieser Weise sind unsere

emotionalen Energien blockiert, und weil sie blockiert sind, sind sie für das Führen eines geistigen Lebens nicht zugänglich.

Zweitens: emotionale Energien werden verschwendet. Dies passiert auf vielerlei Weise, obwohl es hauptsächlich durch die Nachgiebigkeit bei negativen Emotionen geschieht. Wenn du negativen Emotionen nachgibst, wird Energie von dir abgeleitet. Negative Emotionen sind: Angst, Hass, Ärger, Übelwollen, Feindschaft, Eifersucht (vielleicht die übelste aller negativen Emotionen), Selbstmitleid, Schuldgefühle, Gewissensbisse, Besorgnis. Im Westen neigen wir dazu, einige dieser negativen Emotionen als Tugenden zu betrachten. Vom buddhistischen Standpunkt aus sind sie aber alle negativ. Wenn wir die Worte "Laster" oder "Sünde" im Buddhismus hätten, würden sie bestimmt auf all diese Begriffe angewendet werden können. Lass deine Gedanken bloß über den vergangenen Tag schweifen, über die vergangene Woche, und erinnere dich, wie oft du in Angst warst oder in Hass, oder in Eifersucht, Selbstmitleid, Schuldgefühlen, Gewissensbissen, Sorge. Erwinnere dich, wie oft dein Geist durch die Einflüsse negativer Emotionen beeinträchtigt wurde. Solange, wie du mit deinen negativen Energien beschäftigt warst, solange wird Energie von dir weggeleitet.

Unsere emotionalen Energien sind auch durch den verbalen Ausdruck negativer Emotionen verschwendet. In dem Vortrag "Ritual and Devotion in Buddhism" bin ich darauf in ausführlich eingegangen. Da haben wir zum Beispiel das Nörgeln. Nörgeln drückt negative Emotionen aus, weiter nichts. Dann gibt es nörgelnde Krittelei - Fehlersuche. Und dann, was ich "dismal-Jimmy" nenne, Leute in ihrem Handeln zu entmutigen, alles schwarz sehen. Dann giftige Bemerkungen, Geschwätz, welches gewöhnlich übelwollend ist. Schließlich dann Quengeln, was unglücklicherweise besonders in häuslichen Kreisen üblich ist. Allen ist der verbale Ausdruck negativer Emotion eigen. Auch durch diese verbalen Ausdrücke rinnt und entschwindet Energie davon und ist daher für geistige Absichten nicht zugänglich.

Drittens ist emotionale Energie für das Führen eines geistigen Lebens nicht verfügbar, weil sie einfach zu grob ist. Geistiges Leben erfordert geistige Energie. Wir können z.B. nicht mit unseren Muskeln meditieren. Die Muskeln mögen sehr energiereich sein, mögen sehr stark sein - für Meditation benötigen wir aber etwas Feineres. Gewöhnliche menschliche Energie, sogar gewöhnliche menschliche gefühlsmäßige Energie, ist für das geistige Leben nicht brauchbar, weil sie zu grob ist. Bevor sie für das geistige Leben genutzt werden kann, muss sie verfeinert werden.

Es gibt verschiedene Wege, Blockaden emotionaler Energien zu lösen, die Verschwendung emotionaler Energien zu stoppen und die gröberen emotionalen Energien zu verfeinern. Wenn es uns gelingt, Blockaden zu lösen, die Verschwendung zu stoppen und die groben Energien zu verfeinern, dann wird die Energie erhalten, zusammengeführt und weiter fließen. Blockaden werden durch Bewusstheit und durch Innenschau abgebaut. Sie werden durch die Beschäftigung mit wirklich kreativer oder zumindest produktiver Arbeit abgebaut, indem man die menschliche Kommunikation ankurbelt - wenn nötig, mit Hilfe dessen, was wir Kommunikationsübungen nennen. Wir werden ebenfalls feststellen, dass eine ganze Menge dieser Blockaden, sozusagen spontan, im Verlauf der Meditationspraxis aufgelöst werden.

Auch Verschwendung von Energien wird durch Bewusstheit gestoppt; durch das Bewusstsein, dass man sich negativen Emotionen hingibt. Diese Verschwendung wird durch die Kultivierung gegensätzlicher Emotionen gestoppt: Liebe anstelle von Hass, oder Vertrauen anstelle von Angst und so weiter. Im Falle verbaler Äußerungen negativer

Emotionen müssen diese durch reinen Willen gestoppt werden. Es gibt nichts Anderes, was man dagegen tun kann. Sie verdienen keine bessere Behandlung. Wie ich zu mehr als einer Gelegenheit bemerkt habe, werden wir feststellen können, dass Energie, wenn wir bloß aufhören könnten zu reden - wenn wir nicht bloß den verbalen Ausdruck negativer Emotionen stoppen könnten - sondern jeglichen verbalen Ausdruck überhaupt, wenn wir gerade nur eine Weile ruhig sein könnten - ein paar Minuten, ein paar Stunden, vielleicht ein paar Tage - würden wir sehen, dass sich die Energie in uns ansammelt. Wahrscheinlich wissen die meisten von euch, dass wenn ihr einen Tag ruhig zu Hause verbringen könnt, bloß für Euch seid, zu niemandem sprechend, ihr einen Anstieg Eurer Energien spüren könnt. Eine enorme Menge Energie verschwindet, bloß weil wir reden. Indem wir die verbalen Äußerungen negativer Emotionen unterbinden, bewahren wir Energie, aber wenn wir für eine Weile jegliche verbale Äußerung unterlassen, beginnen wir uns ruhiger, bewusster und achtsamer zu erleben. Und dann beginnt allmählich eine frische, klare Quelle von Energie in uns zu sprudeln, die rein, jungfräulich, unberührt, unbefleckt ist, weil wir die Energie in uns gehalten haben und nicht nach außen gelassen haben.

Die gröberen emotionalen Energien können auf zwei Wegen verfeinert werden: durch die Übung von Vertrauen und Hingabe, z.B. durch die "Siebenfältige Pūjā", und auch durch die schönen Künste.

Wenn wir Energieblockaden auflösen, die Verschwendung von Energie beenden, Energie verfeinern, dann steht Energie für ein geistiges Leben zur Verfügung - zur Übung all der Vollkommenheiten, die der Bodhisattva üben muss, um Buddhaschaft zu erlangen. Dann gibt es keine Aufteilung von Energie. Der Bodhisattva wird zur verkörperten Energie. Zur gleichen Zeit gibt es keine Eile, keine Aufregung, keine Rastlosigkeit oder etwas dieser Art; sondern bloß fließende, stete, ununterbrochene Aktivität zum Wohle aller empfindenden Wesen. In diesem Zusammenhang sollte Śāntideva noch einmal zitiert werden. Śāntideva sagt, der Bodhisattva sei wie ein Elefant (im Indischen gilt es als ausgesprochen höflich, wenn du mit einem Elefanten verglichen wirst. Sie sagen z.B. von einer schönen Frau, dass sie wie ein Elefant gehe. Dies bedeutet nicht, dass sie schwerfällig ist oder zu kräftig gebaut, sondern dass sie mit langsamer, erhabener Bewegung geht.) Vom Bodhisattva wird gesagt, dass er wie ein Elefant sei, weil der Elefant, insbesondere der männliche Elefant, sehr spielerisch ist. Der männliche Elefant liebt es, in einem Lotusteich zu baden. Er spritzt Wasser über sich selbst, trompetet heiter, pflückt große Bündel Lotosblumen und wäscht sie, bevor er sie frisst. In dieser Weise verbringt er sehr glücklich den Tag. Śāntideva sagt, dass der Bodhisattva wie ein Elefant sei - weil der Elefant, sobald er in einem Lotusteich zu spielen und zu spaßen aufgehört hat, in einen anderen springt - so auch der Bodhisattva mit gleicher Freude, sowie er eine Arbeit beendet hat, in die nächste springt. Ich muss euch wohl kaum daran erinnern, dass dies bei uns wohl nicht der Fall ist. Wenn wir einen Arbeitsabschnitt beenden, wollen wir gerne eine ordentliche Pause, vielleicht eine Tasse Tee.

Obwohl der Bodhisattva von einem Arbeitsabschnitt zum nächsten direkt hinüberspringt, denkt er dennoch nicht, dass er etwas tut: er denkt nicht "ich arbeite". Sein Ausleben der Energie ist selbstlos. Es ist spontanes Handeln. Es steigt einfach auf wie eine Fontäne oder entfaltet sich natürlich wie eine Blume. Manchmal wird das Handeln des Bodhisattvas in den indischen Sprachen als „lila“ beschrieben, als Spiel, Sport oder Spielerei. Geredes so wie ein Kind spielt, in dem sich spontan Energie offenbart, in der gleichen Weise spielt der Bodhisattva die Vollkommenheiten und schließlich das große Spiel der Buddhaschaft und Erleuchtung.

Die Idee vom geistigen Leben als etwas Spielerischem, einem Aufsteigen geistiger oder transzendentaler Energie, ist im indischen Gedankengut und Leben sehr häufig zu finden. Wir neigen in diesem Land dazu, Religion sehr ernst zu nehmen. Wir haben "Sabbat Freude" und "Sabbat Trübsinn". Wir denken, je seriöser man ist, um so religiöser ist man, und je religiöser man ist, um so seriöser ist man. Man lacht nicht in der Kirche. Im Osten wird das geistige Leben mit einem Spiel verglichen, weil es in gewisser Weise einen Wert in sich selbst hat. Es braucht keine Rechtfertigung. Außerdem ist das geistige Leben spontan, frei von Dünkel, natürlich, ungezwungen, angenehm und genussvoll.

So viel über *vīrya-pāramitā*, die Vollkommenheit von Tatkraft und Energie. Wir haben jetzt sowohl *kṣānti* als auch von *vīrya* dargestellt, die dritte und vierte *pāramitā*. Die Darstellung ist nicht erschöpfend, aber ich hoffe, dass es zumindest ausreichend gewesen ist, um die besonderen Eigenschaften einer jeden *pāramitā* aufzuzeigen, und auch ausreichend, um auch klar zu machen, warum die eine als "maskulin" und die andere als „feminin“ beschrieben wird: Tatkraft und Energie sind deutlich eher aktiv, eher bestimmend, ausdrücklicher, eher kreativer, und sie werden daher als „maskulin“ beschrieben. Während Geduld eher passiv, eher empfänglich, eher ruhend, eher still ist und als "feminin" bezeichnet wird.

Diese Unterscheidung zeigt eine sehr wichtige Polarität im geistigen Leben auf. Wir können sogar sagen, dass es zwei grundlegend verschiedene Ansätze zum geistigen Leben gibt. Ein Ansatz betont Selbsthilfe, do-it-yourself und eigene Bemühung. Der andere Ansatz betont das Vertrauens in eine Kraft außerhalb deiner selbst. In einigen Glaubenssystemen ist es das Vertrauen in die göttliche Gnade. Ein Ansatz stellt die Haltung des Aufstehens und etwas Tuns dar, der andere Ansatz stellt die Haltung des bloß Sitzens und Geschehenlassens dar - des 'Es-sich-selbst-Überlassens'.

In Indien gibt es zwei recht reizvolle Ausdrücke zu diesen beiden religiösen Haltungen. Die eine sei, so sagen sie, die Affenhaltung, die andere die Katzenhaltung. Das Affenbaby hält sich, nachdem es geboren wurde, mit einem sehr festen Griff am Pelz der Mutter fest. Daher steht dies für Selbstverantwortung. Obwohl sich zugegebenermaßen die Mutter während des Tragens bewegt, hat sich das Affenbaby selber aus eigener Kraft festzuhalten. Andererseits ist das Katzenbaby, nachdem es geboren wurde, völlig hilflos. Es muss eine Weile von der Mutter am Genick gepackt und überall herumgetragen werden. Das steht daher für den Weg der Abhängigkeit von einer anderen Kraft, des Verlassens auf die göttliche Gnade, usw.

Gemäß der indischen Tradition wird der erste Ansatz, die Herangehensweise nach Art der Affen, mit *jñāna*, Weisheit, verbunden. Der weise Mann verlässt sich auf sich selbst: Er versucht, Dinge herauszubekommen und sie für sich selber zu verstehen. Der zweite Weg hingegen, der Weg nach Art der Katze, wird mit *bhakti* verbunden, dem Pfad der Hingabe, der aus einem Gefühl der Abhängigkeit von einer göttlichen Macht oder einem göttlichem Ideal, höher als man selbst, besteht.

Im japanischen Buddhismus finden wir diese beiden unterschiedlichen Ansätze, das Vertrauen auf sich selbst und das Vertrauen auf eine göttliche Macht außerhalb von uns selbst, im Zen- bzw. im Shin-Buddhismus. Wie wohl bekannt ist, repräsentiert Zen, ja hebt Zen sogar die eigene Kraft oder Macht hervor - *juriki* wird es im Japanischen genannt. Wohingegen *Jōdo Shin Shū* das Vertrauen in eine andere Kraft repräsentiert - *tariki*. Mit

anderen Worten - Vertrauen in die geistige Kraft von Amithaba, des Buddhas des unendlichen Lichts und ewigen Lebens.

Diese beiden Wege, die Methode des Affenbabys und die des Kätzchens, des Intellektuellen und des Gläubigen, des Vertrauens in die eigene Kraft und des Vertrauens in die Kraft Anderer, werden gewöhnlich als sich gegenseitig ausschließend betrachtet: Wenn du einem Weg folgst, kannst du nicht dem anderen folgen. Entweder verlässt du dich auf die eigenen Bemühungen, oder du verlässt dich auf andere Kräfte, die es für dich tun. Eigentlich wird der Buddhismus als eine Religion mit eigener Bemühung angesehen, im Gegensatz zu einer Religion der Selbsthingabe. Aber dies ist genau genommen nicht richtig. In der buddhistischen Literatur haben wir eine Reihe von Verweisen auf die hilfreichen geistigen Einflüsse, die von den Buddhas und Bodhisattvas ausgehen, und die von denen, die dafür empfänglich sind, wahrgenommen werden können. Sie werden manchmal als Gnaden-Wellen beschrieben. Dies ist nicht wie die Gnade Gottes im Christentum, weil es im Buddhismus natürlich keinen Gott gibt. Diese geistigen Kräfte entstehen im Grunde genommen in einem selbst, aber nicht durch sich selbst (but not within oneself). Mit anderen Worten scheinen sie aus den Höhen hinabzukommen oder aus den Tiefen aufzusteigen, die man meist nicht bemerkt, der man sich gewöhnlich nicht bewusst ist, zu denen man aber sein Bewusstsein ausweiten kann, und die man gewissermaßen in das eigene sehr erweiterte „Selbst“ mit einschließen kann.

Der Bodhisattva verbindet beide Wege und übt aus diesem Grund Geduld und Tatkraft. Er verbindet, synthetisiert, die "männlichen" und die „weiblichen“ Aspekte des geistigen Lebens. In der Tat können wir sagen, dass beide Ansätze nötig sind. Manchmal ist es im Verlauf unseres geistigen wie auch weltlichen Lebens nötig, sich anzuklammern, Halt zu suchen, sich zu bemühen, sich anzustrengen, zu kämpfen. Aber manchmal ist es ebenso nötig, loszulassen, Dinge unbeachtet zu lassen, sie treiben zu lassen, sie ohne Eingreifen einfach geschehen zu lassen. Es gibt keine starre Regel, welcher Weg zu einer bestimmten Zeit angemessen ist. Manchmal musst du dich bemühen, aber zu anderen Gelegenheiten musst du die Dinge einfach geschehen lassen. Du kannst denken "let whatever is going to be done, be done". Entsprechend den Umständen muss man manchmal die eine Haltung einnehmen, manchmal die andere. Obwohl es keine starre Regel gibt, ist es allgemein gesprochen sicher, anzunehmen, dass eine Menge Eigenbemühung, ein Vertrauen in die eigene Kraft zu Beginn nötig ist, während man später vielleicht, nachdem eine große anfängliche Anstrengung unternommen wurde, anfangen kann, in die Hilfe, die Kraft, die Stärke, die von irgendwo außerhalb unseres Selbst oder zumindest von außerhalb des eigenen gegenwärtigen, bewussten Selbst kommt, zu vertrauen. Man kann nicht damit beginnen, sich vorzeitig auf diese Macht zu verlassen – oder zu denken, dass man darauf vertraut. Andernfalls würde man sich schlicht in rein negativem Sinn treiben lassen.

Wiederum gibt es hierzu eine indische Illustration. Wenn du das Ufer in einem kleinen Ruderboot verlässt, musst du zunächst mit großer Muskelkraft, vielleicht gegen die Strömung, hinaus zur Flussmitte rudern. Wenn du dann aber dorthin gelangt bist, kannst du die Segel hissen und dein Boot vom Wind vorantreiben lassen. In der gleichen Weise ist eine enorme Anstrengung in einer frühen Stufe des geistigen Lebens vonnöten, aber es wird eine Zeit kommen, wo du mit Kräften in Berührung kommst, die gewissermaßen über die deinigen hinausgehen (in einem Sinne sind sie Teil deines größeren Selbst), und die beginnen, dich fortzutragen.

Nun gibt es noch einen weiteren, sehr wichtigen Punkt zu erwähnen, bevor wir schließen: Die „aktiven“ und die „passiven“ Aspekte des geistigen Lebens wurden als „männlich“ und „weiblich“ bezeichnet. Ich bemerkte zu Beginn dieses Vortrages, dass der Gebrauch dieser Begriffe mehr oder weniger metaphorisch zu verstehen ist. Man könnte sagen, dass es tatsächlich eine wirkliche Verbindung zwischen biologischer und psychologischer Männlichkeit und Weiblichkeit auf der einen Seite gibt, und geistiger Männlichkeit und Weiblichkeit auf der anderen Seite. Aber man sollte daran denken, dass der Bodhisattva beides verbindet. Wir können daher den Bodhisattva als psychologisch und geistig bisexuell beschreiben, was manchen Leuten als eine eher merkwürdige Behauptung erscheinen mag. Das bedeutet, dass der Bodhisattva die männlichen und weiblichen Elemente auf jeder und allen Ebenen seiner eigenen psychologischen und spirituellen Erfahrung integriert.

Diese Tatsache wird sehr deutlich in der buddhistischen Ikonographie widergespiegelt. In einigen Darstellungen des Buddhas und verschiedener Bodhisattvas merken wir, dass es vom westlichen Standpunkt aus manchmal sehr schwierig ist, zu unterscheiden, ob die Figur männlich oder weiblich ist. Manchmal habe ich die Erfahrung machen können, dass ich z.B. ein Bild oder eine Abbildung von Avalokiteśvara einem Freund zeigte, der vielleicht nicht viel über Buddha wusste. Ich hätte dann gesagt: „Ist dies nicht ein wunderschöner Buddha?“ und er hätte geantwortet: „Ja, sie ist wunderschön.“ Dann hatte ich erklärt, dass dies nicht eine weibliche, sondern eine männliche Figur sei, und wenn er ein bisschen genauer hinschaute, würde er sehen, dass es tatsächlich eine männliche Figur war, obwohl sie gewisse feminine Charakteristika zu haben schien. Diese ikonographische Darstellung spiegelt dieses Prinzip geistiger und psychologischer Bisexualität des Bodhisattvas wider, ja, der geistigen Person im Allgemeinen.

Diese Idee, dieses Ideal psychologischer und geistiger Bisexualität ist uns im Westen ziemlich unbekannt. Es war aber den antiken Gnostikern, einer der ketzerischen Sekten des frühen Christentums bekannt. Diese Lehre wurde natürlich sehr schnell von der Kirche unterdrückt. Es gibt einen interessanten Ausschnitt in einem gnostischen Werk, bekannt als das Thomas-Evangelium. Das Thomas-Evangelium ist eines der vielen gnostischen Werke, die wir besitzen. Der Text wurde erst 1945 in Ägypten entdeckt. Er besteht aus 112 Worten, die Jesus nach seiner Auferstehung zugeschrieben wurden. In Satz 23 wird Jesus dargestellt, wie er sagt:

Wenn Du aus Zweien Eins machst  
Und machst die Innenseite wie die Außenseite  
Und die Außenseite wie die Innenseite  
Und die obere Seite wie die untere  
(und in solcher Weise), dass Du den Mann mit dem Weibe zu Einem machst,  
sodass der Mann nicht der Mann und die Frau nicht die Frau ist,  
wenn Du Augen anstatt eines Auges machst,  
und eine Hand anstatt einer Hand,  
und einen Fuß anstelle eines Fußes,  
ein Bild anstelle eines Bildes,  
dann wirst Du eingehen in das Königreich.

Dies ist nicht die Art von Lehre, der man normalerweise in der Kirche begegnet, aber man kann seine offensichtlich tiefe Bedeutung und Wirklichkeit sehen. Innerhalb des buddhistischen Kontextes wird der Begriff oder sogar die Übung geistiger Bisexualität

insbesondere im Tantra behandelt. Erleuchtung wird als eine vollkommene Verbindung aus Weisheit und Mitgefühl dargestellt. In dieser Verbindung repräsentiert Weisheit den femininen Aspekt des geistigen Lebens und Mitgefühl steht für den männlichen Aspekt, beide auf dem höchstmöglichen Punkt von Vollkommenheit. Dies wird häufig in der tantrischen buddhistischen Ikonographie durch männliche oder weibliche Buddhas oder Bodhisattva-Figuren in geschlechtlicher Vereinigung dargestellt. Diese Darstellungen heißen Yab-Yin: Yab heißt wörtlich Vater, Yin wörtlich Mutter. Diese Art Ikonographie würde im Westen als obszön, vielleicht sogar als blasphemisch betrachtet werden. Du würdest gewiss nichts dieser Art in einer Kirche antreffen. Aber in Asien, insbesondere in Tibet, werden sie als äußerst heilig betrachtet. Man muss beachten, dass dort, obwohl es zwei Figuren sind, nicht zwei Figuren sind. Es gibt nur eine erleuchtete Person, einen erleuchteten Geist, in dem Vernunft und Gefühl vereint sind, Weisheit und Mitgefühl. In Form von sexuellen Symbolen verkörpern diese Darstellungen (hier hat man es natürlich nicht mit Sexualität im gewöhnlichen Sinne zu tun) das vereinte Ideal von Weisheit und Mitgefühl, die höchste Vollendung von Männlichkeit und Weiblichkeit im geistigen Leben.

Ende des Vortrags

## Fragen

1. Was glaubst du, worauf Śāntideva hinaus will, wenn er sagt '...er bringt den Stock, aber du bringst den Körper'?
2. 'Nachsicht ist die größte Askese'. Was bedeutet das genau?
3. 'Sich in der Politik oder bei Geschäften zu engagieren ist einfach Faulheit...' (Gampopa). Welche Konsequenzen ziehst du für dich aus dieser Aussage?
4. Was ist Toleranz? Wie unterscheidet sie sich von Pseudo-Egalitarismus?
5. Was ist 'spirituelle Rezeptivität'? Was machst du, um sie bei deiner Praxis zu entwickeln?
6. Sangharakshita erwähnt in diesem Kapitel 'Gnaden-Wellen'. Was bedeutet das für dich, und ist es für deine Dharma-Praxis von Relevanz?
7. 'Wir können daher den Bodhisattva als psychologisch und geistig bisexuell beschreiben. .... dass der Bodhisattva die männlichen und weiblichen Elemente auf jeder und allen Ebenen seiner eigenen psychologischen und spirituellen Erfahrung integriert.' Was glaubst du, meint Sangharakshita damit?

## Modul „Das Bodhisattva-Ideal“

### 6. Kapitel: An der Schwelle zur Erleuchtung

Beginn des Vortrags

Seit fünf Wochen lassen wir uns nun auf einem großen Fluss entlang tragen, dem Fluss des Bodhisattva-Ideals. In jeder Woche sind wir ein wenig weitergekommen. Auf unserer Fahrt sahen wir, wie der Fluss sich verbreiterte. Wenn wir einen Fluß hinunter fahren und dieser Fluss beginnt breiter zu werden, wissen wir, dass wir schließlich einen Punkt erreichen werden, an dem der Fluss - oder zu diesem Zeitpunkt der Strom - so breit ist, dass wir nicht genau sicher sein können, ob wir noch im Strom sind oder ob wir nicht schon begonnen haben, den großen Ozean zu befahren. Dies ist der Punkt, den wir heute erreichen. Heute werden wir die Flussmündung in den großen Ozean der Erleuchtung selber passieren.

Um diesen Punkt zu erreichen, mussten wir eine ziemliche Entfernung zurücklegen. Wir haben gesehen, wie sich Woche für Woche viele verschiedene Aspekte des Bodhisattva-Ideals entfalteten. Im ersten Vortrag sahen wir, dass der Bodhisattva der ideale Buddhist ist, jemand der zum Wohl der vollkommenen Erleuchtung aller fühlenden Wesen lebt und dass er die lebende Verkörperung von Weisheit und Mitgefühl ist.

Im zweiten Vortrag sahen wir im Einzelnen, dass man ein Bodhisattva wird - oder dazu geboren wird - aufgrund des „Entstehens des Bodhicitta“. Das Bodhicitta wird oft als „Gedanke an Erleuchtung“ übersetzt, aber wir sahen, dass es in Wirklichkeit viel mehr ist: Es ist nicht nur ein Gedanke oder eine Idee oder ein Konzept über Erleuchtung in jemandes Geist - nicht einmal im Geist eines Bodhisattvas - sondern etwas Transzendentes. Es gibt nur ein Bodhicitta, aber einzelne Bodhisattvas haben Anteil an diesem einen Bodhicitta; jeder in dem Maße seiner Möglichkeiten. Dieses Bodhicitta entsteht in einem Mann oder einer Frau, und verwandelt sie in Abhängigkeit von bestimmten Voraussetzungen in einen Bodhisattva. In diesem Zusammenhang untersuchten wir Śāntidevas „Höchste Verehrung“, eine Folge von sieben Bedingungen aufgrund derer das Bodhicitta entsteht, und Vasubandhus „Vier Faktoren“.

In der dritten Vorlesung sahen wir, dass, obwohl das Bodhicitta selber universal ist, der Bodhisattva ein individuelles Wesen ist und dass sich das Bodhicitta deshalb im Leben und Wirken eines Bodhisattvas in einer individuellen, sogar einzigartigen Weise ausdrückt. Der individuelle, einzigartige Ausdruck des Bodhicittas ist als das „Bodhisattva-Gelübde“ bekannt. Wir sprechen vom Bodhisattva-Gelübde im Singular, aber in Wirklichkeit sind es mehrere – der Bodhisattva macht eine Anzahl von Gelübden. Wir untersuchten die „Vier Großen Gelübde“ im Einzelnen.

Weiterhin sahen wir, dass das Bodhisattva-Ideal eine Vereinigung von Gegensätzen darstellt. Allgemein bedeutet es eine Vereinigung des Weltlichen und des Transzendenten, von Saṃsāra und Nirvāṇa. Etwas spezieller stellt es eine Vereinigung des altruistischen und des individualistischen Aspekts als auch des „maskulinen“ und „femininen“ Aspekts des geistigen Lebens dar.

Im vierten Vortrag sahen wir, dass das erste dieser Gegensatzpaare, der altruistische und der individualistische Aspekt des geistigen Lebens, im Kontext des Bodhisattva-Ideals durch dāna, Geben, und śīla, Rechtschaffenheit, dargestellt werden, die ersten zwei pāramitās (Vollkommenheiten), die ersten zwei transzendenten Tugenden, die ein Bodhisattva praktiziert.

In der letzten Woche sahen wir, dass das zweite Gegensatzpaar, die „maskulinen“ und „femininen“ Zugänge zum geistigen Leben, durch das zweite Paar der pāramitās repräsentiert wird: Kṣānti, Geduld, und Vīrya, Tatkraft oder Energie.

Heute kommen wir zu einem noch verfeinerteren Paar von Gegensätzen, und wir werden sehen, wie der Bodhisattva auch diese in seinem Leben, Wirken und spirituellen Erfahrung vereinigt. Dieses Paar von Gegensätzen wird dargestellt durch dhyāna auf der einen Seite und praññā auf der anderen, das heißt durch Meditation (im weitesten Sinne) und durch Weisheit. Diese zwei sind die letzten zwei pāramitās, die fünfte und sechste der Vollkommenheiten. Dieser Vortrag heißt „An der Schwelle zur Erleuchtung“, denn dort befinden wir uns, wenn wir einzeln oder gemeinsam Weisheit und Meditation, Meditation und Weisheit praktizieren. Diese zwei pāramitās repräsentieren die Vollendung des „Festsetzungsaspekts“ des Bodhicittas.

Wir haben es hier mit Meditation und Weisheit, mit zwei riesigen Themen zu tun, und es ist schwierig zu entscheiden, wo man anfangen soll. Man kann sehr leicht über jedes dieser Themen sehr lange sprechen, ohne im Hinblick auf den Umfang dieser Themen sehr viel gesagt zu haben. Es ist nicht sinnvoll, zu versuchen, diese beiden Themen ausschöpfen zu wollen. Alles was in dieser Vortrag geben kann, ist eine mehr oder weniger zusammenhängende Darstellung gewisser wichtiger Punkte.

Als erstes dhyāna. Ich übersetze das als „Meditation“, was für unsere Zwecke ausreicht. Man kann das Wort dhyāna, wie so viele andere indisch-buddhistische Sanskrit- und Pali-Wörter, nicht wirklich durch ein einzelnes englisches / deutsches Wort übersetzen. Wir liegen nicht sehr falsch, wenn wir dhyāna als Vereinigung von zwei Dingen betrachten: erstens höhere Bewusstseinszustände - Bewusstseinszustände über und jenseits unseres normalen, alltäglichen Geistes - und zweitens nicht nur die höheren Bewußtseinszustände selber, sondern auch die verschiedenen Übungen, die zur Erfahrung dieser höheren Bewusstseinszustände führen.

Diese höheren Bewusstseinszustände sind, grob gesagt, von zweierlei Art. Auf der einen Seite sind es solche, die, obwohl höher als unsere alltäglichen Bewusstseinszustände, noch weltlich sind; auf der anderen Seite solche, die wirklich transzendent sind. Was diese Unterscheidung wirklich bedeutet, werden wir später sehen.

In der buddhistischen Tradition gibt es eine ziemliche Anzahl von Auflistungen dieser höheren Bewusstseinszustände. Diese Listen schildern verschiedene Ebenen oder verschiedene Dimensionen des höheren Bewusstseins. Heute werden wir uns mit drei dieser Listen auseinandersetzen: den „Vier formhaften dhyānas“, den „Vier formlosen dhyānas“ und den „Drei Zugängen zur Befreiung“. Indem wir durch diese drei Listen gehen, werden wir eine Vorstellung davon bekommen, was dhyāna im Sinne höherer Bewußtseinszustände wirklich bedeutet. Aber wir müssen uns daran erinnern, dass, obwohl wir das Gesagte sehr gut verstehen mögen, das kein Ersatz für unsere eigene Erfahrung ist.

Zuerst die "Vier formhaften dhyānas". Traditionell gibt es zwei Arten, sie zu beschreiben: in der Ausdrucksweise psychologischer Analyse oder in bildhafter Ausdrucksweise. Diese zwei Methoden der Beschreibung entsprechen den zwei grundlegenden Arten menschlicher Kommunikation oder den zwei grundlegenden „Sprachen“, die wir benutzen können. Wir können die Sprache der Ideen, der Konzepte, des abstrakten Denkens sprechen (das ist die Art von Sprache, die von Wissenschaft und Philosophie benutzt wird) oder wir können in der Sprache von Bildnissen, geistigen Bildern oder sogar von Archetypen sprechen (diese Sprache umfasst solche Dinge, wie Metaphern, Mythen und Symbole).

Der Buddhismus benutzt beide Sprachen. Manchmal spricht er die Sprache der Konzepte, ein anderes Mal die Sprache der Bilder. Beide Sprachen sind von gleicher Wichtigkeit. Die Sprache der Konzepte wendet sich mehr an den bewussten Geist - an unsere bewusste, rationale Intelligenz; die Sprache der Bilder, die konkreter, lebendiger und bildhafter ist - in gewissem Sinne tiefer bewegend, wendet sich an die unbewussten Tiefen in uns.

Die meisten modernen Erklärungen der Lehren Buddhas sind, ob es uns passt oder nicht, in den Begriffen von Konzepten wiedergegeben, und wenn man sich durch die (zumindest in Englisch) erhältliche Literatur über den Buddhismus liest, bekommt man manchmal den Eindruck, dass der Buddhismus einseitig, um nicht zu sagen über alle Maßen, intellektuell ist. Man wird fast dazu gebracht manchmal zu glauben, dass man, um Buddhismus wirklich zu verstehen, sich einem strengen Kurs in buddhistischer Logik, Metaphysik und Erkenntnistheorie unterziehen muss. Dieser Eindruck muss korrigiert werden, weil der traditionelle Buddhismus auch den nicht-konzeptuellen Modus der Kommunikation benutzt - die Kommunikation durch Bilder. In Wirklichkeit spricht der Buddhismus die Sprache der Bilder mindestens so häufig und mindestens so kraftvoll, wie er die Sprache der Konzepte spricht. Wir müssen versuchen, diese Einseitigkeit in der Präsentation des Buddhismus zu beseitigen, indem wir dazu ermutigen, die Wahrheit und Realität der Lehre Buddhas durch verschiedene Methoden nicht-konzeptueller - vielleicht sogar non-verbaler Kommunikation zu vermitteln.

Es gibt ein wunderschönes Beispiel nicht-konzeptueller Kommunikation im Leben des Buddhas. Diese Geschichte stammt aus der Zen-Tradition. Wir wissen, dass der Buddha sehr oft verstandesmäßig seine spirituelle Erfahrung gelehrt hat. Aber nicht immer. Manchmal griff er auf direktere Methoden zurück und benutzte die Sprache der Bilder. Dies geschah bei einer sehr berühmten Begebenheit. Die Versammlung saß schweigend um ihn und der Buddha, statt zu sprechen, nahm einfach eine goldene Blume und hielt sie hoch. Er hielt diese Blume inmitten der Versammlung hoch und sagte nichts - überhaupt nichts. Er lächelte nicht einmal. Aber Mahākāśyapa, einer seiner größten Schüler, lächelte. Er lächelte, weil er verstand, was der Buddha durch das Hochhalten dieser goldenen Blume, durch diese non-verbale Kommunikation, zu vermitteln versuchte.



Diese Handlung des Buddhas war, wie uns erzählt wird, der Ursprung der Zen-Tradition. Wir sollten uns vergegenwärtigen, dass die große geistige Bewegung des Zen, eine der größten Formen des Buddhismus, die sich über den ganzen Fernen Osten ausgebreitet hat, die hunderte von erleuchteten Meistern hervorgebracht hat, nicht aus einem philosophischen System heraus entstand, sondern, der Tradition zufolge, aus dieser einfachen symbolischen

Handlung des Buddhas, diesem Hochhalten der goldenen Blume. Mahākāśyapa verstand, was der Buddha meinte, und er lächelte. Er dachte wahrscheinlich, dass der Buddha niemals etwas schöneres getan hatte, als diese goldene Blume hochzuhalten. Wir können sagen, dass diese goldene Blume sogar heute noch, über den ganzen Fernen Osten, sogar über die Teile des Westens, in denen die Zen-Tradition bekannt ist, ihren Glanz ausstrahlt.

Es ist leicht für uns, buddhistische Philosophie zu studieren. Die Sprache der Konzepte sprechend, können wir unseren Zuhörern unter Umständen 'ein Ohr abquatschen'. Es ist diese andere Sprache, die Sprache der Bilder, die wir lernen müssen. Wir müssen in Mythen und Symbole eintauchen und lernen, diese relativ ungewohnte Dimension menschlicher Kommunikation zu erfahren.

Wir sind etwas abgeschweift, so lasst uns nun zu den „Vier formhaften dhyānas“ zurückkehren. Üblicherweise sind es vier dhyānas, aber manchmal werden auch fünf aufgelistet. Das sollte uns daran erinnern, diese Klassifikationen nicht zu wörtlich zu nehmen: die „Vier dhyānas“ stellen der Reihe nach höhere Zustände einer psychischen Entwicklung dar, die in Wirklichkeit einen sich kontinuierlich entfaltenden Prozeß ausmacht.

Nun zur Beschreibung dieser vier höheren Bewußtseinszustände in der Ausdrucksweise psychologischer Analyse. Wir werden für eine Weile die Sprache der Konzepte sprechen, bevor wir zur bildhaften Sprache übergehen.

In der Ausdrucksweise psychologischer Analyse wird das erste dhyāna durch das Fehlen sämtlicher negativer Emotionen charakterisiert. Genauer gesagt, in den Begriffen buddhistischer Tradition, ist das erste dhyāna charakterisiert durch das Fehlen von Gier, Übelwollen, Stumpfheit/ Trägheit, Ruhelosigkeit/ Besorgtheit und Zweifel, die traditionell die „Fünf geistigen Hindernisse“ genannt werden. Solange alle negativen Emotionen nicht verhindert, unterdrückt, aufgehoben sind, solange der Geist nicht völlig frei, zumindest für einige Zeit, nicht nur von den „Fünf geistigen Hindernissen“ sondern auch von Angst, Ärger, Eifersucht, Besorgtheit, Schuld ist, solange gibt es auch keinen Eintritt in höhere Bewusstseinszustände. Es ist deshalb ziemlich klar, dass wenn wir Meditation ernsthaft praktizieren wollen, unsere erste Aufgabe darin bestehen muss, zu lernen, zumindest die groben Erscheinungen dieser negativen Emotionen zu verhindern.

Positiv ausgedrückt wird das erste dhyāna durch Konzentration und Vereinigung all unserer psychischen Energien charakterisiert. Letzte Woche sahen wir, dass unsere Energien normalerweise über eine Vielzahl von Objekten verstreut sind; wir sahen, dass unsere Energien blockiert und verstreut sind - im letzten Fall laufen sie einfach in verschiedene Richtungen aus. Wenn wir mit der Meditationspraxis beginnen, ist eines der Dinge, die geschehen, dass alle unsere Energien zusammengebracht werden: solche Energien, die blockiert sind, werden befreit, solche, die verschwendet wurden, werden in ihrem Auslaufen kontrolliert. Auf diese Weise kommen all unsere Energien zusammen, fließen zusammen, sind konzentriert, sind vereinigt. Dieses Zusammenfließen von psychophysischer Energie, diese Erhöhung von Energie, dieses Ansammeln von Energie wird durch das erste dhyāna charakterisiert und ist eigentlich charakteristisch für alle vier dhyānas - in ansteigender Form..

Diese Konzentration und Vereinigung der Energien wird im ersten dhyāna als etwas äußerst Angenehmes erfahren. Wenn all unsere Energien zusammenkommen, wenn es keine Verschwendung und Aufsplitterung der Energie gibt, wenn unsere Energie natürlich auf die

inneren Stufen konzentriert ist, dann wird das als äußerst angenehm, sogar glücklich erfahren. Im ersten dhyāna ist dieses angenehme Gefühl von zweierlei Art: es gibt einen rein geistigen Aspekt und auch einen körperlichen Aspekt.

Der angenehme körperliche Aspekt, den man Priti oder „Verzückung“ nennt, manifestiert sich in verschiedener Weise. Er kann sich zum Beispiel darin manifestieren, dass jemandem die Haare zu Berge stehen. Er kann sich in Form von Tränen manifestieren: manche Leute beginnen nach einer Weile heftig zu weinen wenn sie meditieren - das ist ein sehr gutes, gesundes, positives Zeichen von Priti, wenn es auch nach einiger Zeit verschwindet.

Das erste dhyāna wird auch durch eine gewisse Menge diskursiver geistiger Aktivität charakterisiert. Man kann das erste dhyāna erreichen, alle negativen Emotionen aufgehoben haben, seine Energien vereinigt haben, verschiedene geistige und körperliche angenehme Gefühle erfahren haben, aber es bleibt noch eine Spur diskursiver geistiger Aktivität. Diese diskursive geistige Aktivität ist da, reicht aber nicht aus, um die Konzentration zu stören. Es ist eine ein wenig flackernde geistige Aktivität, zumindest über die Meditationserfahrung, wenn nicht über etwas Anderes. Nach einer Weile scheint es, als ob sie sich in den Rahmen der Konzentration zurückzieht.

Im zweiten dhyāna hört die diskursive geistige Aktivität auf, sie verschwindet. Das zweite dhyāna ist deshalb ein Zustand von Nicht-Denken. Wenn man den Begriff „Nicht-Denken“ benutzt, werden Leute oft ein wenig ängstlich. Sie stellen sich vor, dass man ohne Gedanken aufhören muss zu existieren. In Wirklichkeit geschieht so etwas nicht. Es muss nachdrücklich betont werden, dass es im zweiten dhyāna einfach keine diskursive geistige Aktivität gibt. Man ist völlig wach, wachsam, bewusst. Tatsächlich ist das ganze Bewusstsein erhöht: man ist wacher, bewusster, wachsamer als normalerweise. Selbst wenn die diskursive geistige Aktivität verschwindet, selbst wenn der Geist nicht mehr aktiv in diesem Sinne ist, wird ein klarer, reiner heller Zustand von Bewusstsein erfahren. Im zweiten dhyāna werden die psychophysischen Energien noch konzentrierter, mit der Folge, dass die geistig und körperlich angenehmen Erfahrungen des ersten dhyānas andauern.

Wir stellten fest, dass beim Übergang vom ersten ins zweite dhyāna diskursive geistige Aktivität ausgeschaltet wird. Jetzt, beim Übergang vom zweiten ins dritte dhyāna, sind es die angenehmen körperlichen Gefühle, die verschwinden. Bewusstsein wird immer mehr vom Körper weggezogen, sodass angenehme, sogar verzückende Gefühle nicht länger im oder mit dem Körper erfahren werden. Nichtsdestoweniger ist der Geist verzückt. In diesem Stadium mag körperliches Bewusstsein allerdings noch sehr peripher vorhanden sein: es ist, als ob du dir deines Körpers aus einer großen Entfernung bewusst bist, gerade am Rande deiner Erfahrung, nicht im Zentrum davon, wie es normalerweise der Fall ist. Die anderen Faktoren bleiben im dritten dhyāna wie zuvor bestehen, abgesehen davon, dass sie noch intensivierter sind.

Im vierten dhyāna verschwindet sogar die geistige Erfahrung von Glückseligkeit. Das bedeutet nicht, dass man auf irgendeine Art unglücklich wird. In diesem Zustand bewegt sich der Geist jenseits von Vergnügen und Schmerz. Das ist sehr schwer für uns zu verstehen. Wir können nicht anders, als uns einen solchen Zustand als eine Art neutralen, grauen Zustand vorzustellen, eher tiefer als Vergnügen - vielleicht sogar tiefer als Schmerz. Aber so ist es nicht. Im vierten dhyāna bewegt sich der Geist jenseits von Angenehmem und Schmerz, sogar jenseits der geistigen Verzückung der vorhergehenden dhyānas und erreicht einen

Zustand, der „Gleichmut“ genannt wird. Paradox ausgedrückt kann man sagen, dass dieser Zustand des Gleichmuts sogar angenehmer ist als der angenehme Zustand selbst (man kann natürlich nicht sagen, dass er schmerzlicher ist als der schmerzliche Zustand). Der Zustand des Gleichmuts befriedigt tiefer als der angenehme Zustand. Es ist eine Art positiver Frieden, verzückender als Verzückung selbst. In dieser Stufe sind die gesamten Energien des Wesens vollkommen integriert, sodass dieses dhyāna ein Zustand von perfekter geistiger und spiritueller Harmonie, Balance und Ausgeglichenheit ist.

Das sind die „Vier dhyānas“, die vier Zustände höheren Bewusstseins in der Ausdrucksweise psychologischer Analyse. Nun zu ihrer Beschreibung in bildhafter Sprache. Hier benutzt der Buddha vier Gleichnisse, für jedes dhyāna eines. Ihr werdet feststellen, dass der Buddha sehr gewöhnliche, alltägliche Beispiele gibt, die aber dennoch sehr treffend sind.

Das Gleichnis des Buddhas für das erste dhyāna: Der Buddha sagt: "Stell Dir einen Badewärter vor, der seine tägliche Arbeit verrichtet. Er nimmt eine Handvoll Seifenpulver und mischt es mit Wasser." Es überrascht vielleicht ziemlich, zu hören, dass sie im alten Indien vor 2500 Jahren Seifenpulver hatten, und es erstaunt vielleicht noch mehr, zu erfahren, dass sie es von einem Seifenbaum bekamen. Wenn man die Frucht dieses bestimmten Baumes trocknet und pulverisiert, bekommt man etwas, was in genau der gleichen Weise wirkt, wie Seifenpulver. Der Buddha sagte: "Stell Dir vor, dieser Badewärter mischt und knetet das Seifenpulver und das Wasser, bis das Seifenpulver ein Ball ist, völlig mit Feuchtigkeit gesättigt. Er ist so mit Feuchtigkeit gesättigt, dass er keinen Tropfen Wasser mehr aufnehmen kann; gleichzeitig ist kein einziges Stückchen undurchdrungen. Genauso ist die Erfahrung des ersten dhyānas."

Das Gleichnis des Buddhas für das zweite dhyāna: Der Buddha sagt: "Die Erfahrung des zweiten dhyānas ist wie ein großer See, gefüllt mit Wasser. Das Wasser des Sees kommt weder vom Regen noch von Flüssen, die hineinfließen, sondern aus einer unterirdischen Quelle tief unten in der Mitte des Sees. Dort ist eine kleine Quelle, aus der das kühle, kalte, frische Wasser aufsprudelt und sich gleichmäßig im See ausbreitet."

Das Gleichnis des Buddhas für das dritte dhyāna: Hier nimmt der Buddha nicht nur einen See mit Wasser, sondern einen See mit Lotussen. Er sagt: "Stell Dir große Beete von Lotussen vor, rote, blaue, weiße und gelbe, die mitten im Wasser wachsen. In welchem Zustand sind diese Lotusse? Sie sind völlig unter Wasser: ihre Wurzeln, Stämme, Blätter, sogar die Blütenblätter sind durchtränkt vom Wasser, sie wachsen dort durchdrungen vom Wasser. So ist die Erfahrung des dritten dhyāna."

Das Gleichnis des Buddha für das vierte dhyāna: Der Buddha sagt: "Stell Dir einen Mann vor, der an einem sehr heißen Tag ein Bad im Freien nimmt. Nach dem Bad nimmt er ein großes Stück weißen Tuchs, wickelt es um sich und setzt sich nieder. Jetzt fühlt er sich rein, sauber, geborgen. So fühlt man sich, wenn man das vierte dhyāna erfährt."

Das sind die vier Gleichnisse, die der Buddha gebrauchte, um die Erfahrungen in den „Vier dhyānas“ zu erklären. Der Buddha spricht hier in bildhafter Sprache. Ihr mögt mehr aus dieser Beschreibung gewonnen haben, als aus der Beschreibung in der Ausdrucksweise psychologischer Analyse: es kann sein, dass die bildhafte Sprache des Buddha direkter, vertrauter, vielleicht sogar wahrhaftiger zu euch gesprochen hat als die Sprache der Konzepte.

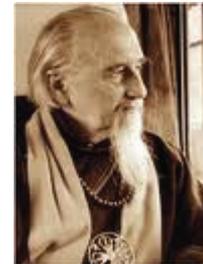
Man kann aufgrund dieser vier Gleichnisse sehen, dass es einen eindeutigen Fortschritt von einem dhyāna zum nächsten gibt. Im ersten dhyāna vereinigen sich die Energien des bewussten Geistes. Im ersten Gleichnis beginnt man mit einer Dualität: es gibt zwei Dinge, Seifenpulver und Wasser. Aber die Dualität wird aufgelöst: Seifenpulver und Wasser werden zusammengeknetet. Das erste dhyāna repräsentiert tatsächlich die Vereinigung aller Energien des bewussten Geistes auf bewusster Ebene.

Dann, im zweiten dhyāna beginnt die Energie des überbewussten Geistes in den vereinigten bewussten Geist zu dringen. Das ist mit dem kühlen, klaren, kalten Wasser gemeint, das aus dem tiefsten Grund des Sees aufsteigt. Die überbewussten Energien steigen in den gesammelten bewussten Geist auf, als eine Art Quelle der Inspiration.

Als nächstes nehmen diese Energien, die in jemandem aufzusteigen begannen - oder einzuströmen - ihn vollständig in Besitz. Sie beherrschen ihn vollständig, so wie im dritten Gleichnis die Lotusse vollständig vom Wasser durchdrungen sind - ihre Wurzeln, Stämme, Blätter sind vom Wasser durchtränkt. In diesem dritten Stadium verwandeln die überbewussten Energien die Energien des bewussten Geistes.

Im vierten dhyāna schließlich wird der bewusste Geist dominiert, eingeschlossen und eingehüllt von den überbewussten Energien, genau wie der Mann, der sein Bad genommen hat, eingeschlossen und eingehüllt in seinem weißen Tuch ist, in das er sich eingewickelt hat. Ihr habt vielleicht bemerkt, dass im zweiten dhyāna das Überbewusste, in Form von Wasser, das in das gesammelte Bewusstsein eingedrungen ist, in dem See enthalten ist. Aber jetzt, im vierten dhyāna ist es das - wenn auch völlig veränderte - Bewusste, das im Überbewussten enthalten ist: die Situation hat sich völlig umgekehrt.

All das könnte visuell dargestellt werden. Man malt Bilder mit Wörtern, aber das könnte auch mit Pinsel, Farben usw. direkt gemacht werden. Tatsächlich hat Lama Govinda dies getan. Vor einigen Jahren sah ich eine Serie seiner Bilder; er nannte sie „abstrakte Gemälde“, die die „Vier dhyānas“ darstellten.



So viel zu den „Vier formhaften dhyānas“. Wir haben eine ziemlich lange Zeit für sie verwendet - wegen ihrer zentralen Bedeutung für die Meditationspraxis und tatsächlich für die Praxis des Geistigen Lebens als Ganzes. Wir kommen nun zu den „Vier formlosen dhyānas“, vier Zuständen höheren Bewusstseins, verbunden mit der formlosen Welt. Sie werden oft auf die „Vier formhaften dhyānas“ aufgesetzt. Sie sind den Erfahrungen der meisten Meditierenden ziemlich fremd, deswegen sollten wir uns nur kurz mit ihnen befassen. Sie bestehen in der Erfahrung von Objekten von immer steigenden Graden von Subtilität und Verfeinerung.

Das erste formlose dhyāna wird die „Sphäre der Ramunendlichkeit“ genannt. Ihr erinnert euch vielleicht daran, dass wir, als wir das vierte formhafte dhyāna erreicht haben, das Körperbewusstsein zurückließen. Wenn man sich von den Sinnen, mit denen Objekte im Raum wahrgenommen werden, zurückzieht, bleibt man mit der Erfahrung unendlichen Raumes zurück - Raum, der sich unendlich in alle Richtungen ausbreitet, von denen jede überall ist. Es ist nicht eine Art visueller Erfahrung, indem man von einem bestimmten Punkt im Raum in den unendlichen Raum hinaus schaut; es ist ein Gefühl von Freiheit und Ausdehnung, eine Erfahrung des sich unendlich ausdehnenden ganzen eigenen Wesens.

Das zweite formlose dhyāna ist die „Sphäre der Bewusstseinsunendlichkeit“ (vijñāna). Man erreicht das, indem man „reflektiert“, dass man unendlichen Raum erfahren hat; in dieser Erfahrung gab es ein Bewusstsein des unendlichen Raumes. Das heißt, dass es gleichzeitig mit der Unendlichkeit des Raumes eine Unendlichkeit des Bewusstseins gibt: die subjektive Entsprechung dieses objektiven Zustands oder Erfahrung. Wenn man sich von der Erfahrung von Raum zurückzieht und sich auf die Erfahrung von Bewusstsein konzentriert, erfährt man unendliches Bewusstsein, wieder in alle Richtungen sich ausdehnend, aber nicht von einem bestimmten Punkt aus – Bewusstsein, das überall präsent ist.

Das dritte formlose dhyāna ist die „Sphäre der Nicht-Dingheit“ oder „Sphäre der Nicht-Irgendetwasheit“. In dieser Erfahrung kann man nicht eine bestimmte Sache als verschieden von einer anderen erkennen. In unserem gewöhnlichen, alltäglichen Bewusstsein können wir z.B. eine Blume als verschieden von einem Baum, oder einen Menschen als verschieden von einem Haus erkennen, aber in diesem Zustand gibt es keine bestimmte „Dingheit“ der Dinge. Man kann nicht dieses als „dieses“ und jenes als „jenes“ identifizieren. Es ist nicht so, als ob wir durcheinander oder verwirrt sind, sondern die Möglichkeit von Erkennen existiert nicht. Das ist kein Zustand von Nichtsheit, sondern von Nicht-Dingheit (not a state of nothingness but of no-thingness).

Das vierte formlose dhyāna ist die „Sphäre der Weder-Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung“. Das ist noch verfeinerter, obwohl es immer noch im Weltlichen ist. Im Übergang vom ersten ins zweite formlose dhyāna geht es vom unendlichen Objekt zum unendlichen Subjekt. Jetzt geht man über Subjekt und Objekt hinaus. Man ist nicht völlig jenseits von Subjekt und Objekt, aber man kann nicht länger in Begriffen von Subjekt oder Objekt denken oder erfahren. Man erreicht einen Zustand, in dem man nicht sagen kann - weil es in gewissem Sinne nichts zu sagen gibt - ob man etwas erfährt oder ob man nichts erfährt.

Die „Vier formhaften dhyānas“ und die „Vier formlosen dhyānas“ werden in der buddhistischen Tradition dem Mundanen oder Weltlichen - als im Gegensatz zum Transzendenten zugeordnet. Sie sind nicht weltlich im üblichen Sinne: sie sind überbewusste Zustände, und als solche stellen sie einen sehr hohen Grad von Vereinigung und Verfeinerung der psychospirituellen Energie dar; sie repräsentieren spirituelle Zustände, spirituelle Erfahrungen. Sie sind aber noch nicht wirklich transzendent; sie haben keinen direkten Kontakt mit der Höchsten Wahrheit. Im Buddhismus wird nur das als „transzendent“ bezeichnet, was vom Wesen der Höchsten Wahrheit ist oder direkt zu ihr hinführt. Es ist dieser Kontakt mit der Höchsten Wahrheit von den Höhen des Weltlichen aus, von den Höhen des Überbewusstseins aus, der jetzt geschlossen werden muss. Dieser Kontakt wird hergestellt, wenn der konzentrierte Geist (d.h. der Geist im Zustand von dhyāna, höher oder niedriger) mit Bewusstheit vom Weltlichen zum Transzendenten übergeht, wenn der konzentrierte Geist anfängt, über Realität nachzusinnen. Das ist der Punkt, an dem die dhyāna-Zustände von weltlichen zu transzendenten werden.

Es gibt viele verschiedene transzendente dhyānas. Manchmal werden die transzendenten dhyānas samādhis genannt. Sie unterscheiden sich voneinander, je nachdem welcher Aspekt der Wahrheit betrachtet wird. Unter den wesentlichsten und bedeutendsten dieser transzendenten dhyānas ist eine Reihe von dreien - bekannt als die „Drei Zugänge zur Befreiung“. Wir werden kurz darauf eingehen.

Das erste wird das „Bildlose samādhi“ genannt. In diesem transzendenten dhyāna, in dieser Erfahrung mit einem transzendenten Objekt, wird die Wahrheit als leer von allen begrifflichen Konstruktionen betrachtet. Man sieht, dass alle Gedanken und Konzepte über die Wahrheit keinen Bezug zur Wahrheit selbst haben. Man sieht, dass sogar das Wort „Wahrheit“ ziemlich unsinnig ist. Nur wenn man sieht, dass es Nicht-Wort und Nicht-Gedanke gibt, kann man zur Wahrheit gelangen, die Nicht-Wahrheit ist. In diesem „Bildlosen samādhi“ betrachtet man die Wahrheit als leer von allen Bildern, die dem Geist einen Hinweis darauf geben könnten, was sie „wirklich“ ist.

Zweitens ist dort das „Neigungslose samādhi“ oder das „Richtungslose samādhi“. Der Geist unterscheidet in dieser Stufe überbewusster Erfahrung nicht zwischen diesem und jenem. Er unterscheidet nicht zwischen Mitteln und Zweck, zwischen hier und dort, zwischen später und jetzt. Es gibt keinen Zeitsinn - keine Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft; es gibt keine Richtung zu gehen, es gibt keine Neigung, keine Tendenz. Der Geist betrachtet Wahrheit unter diesem Aspekt, dass es keine Neigung oder Tendenz zu diesem oder jenem gibt, weil es kein dieses oder jenes gibt.

Drittens und letztens gibt es das „samādhi der Leerheit“. Hier wird Wahrheit betrachtet als ohne Selbst-Natur. Die Realität hat kein eigenes Merkmal, durch das sie erkannt oder von anderen Dingen unterschieden wird. In dieser Erfahrung kann man nicht sagen, dass ein Stuhl „dieses“, ein Mensch „dieses“ und Realität „jenes“ ist. Realität ist keine Sache, die von einer anderen Sache unterschieden wird; Realität hat keine eigene Selbst-Natur. Das „samādhi der Leerheit“ ist die Betrachtung der Realität unter dem Aspekt, dass sie keine erkennbare, identifizierbare eigene Natur hat, die sie von anderen Dingen unterscheidet.

Mit diesen transzendenten samādhis, die in der Tat einen sehr erhabenen Gipfel spiritueller Erfahrung darstellen, beginnen wir, von dhyāna, Meditation, zu prajñā, Weisheit, überzugehen. Aber bevor wir Weisheit behandeln, werde ich noch ein paar Worte über dhyāna sagen.

Wir haben uns mit dhyāna im Sinne höherer Bewusstseinszustände beschäftigt, aber wir müssen noch dhyāna in seinem zweiten Sinn, als die Praktiken, die zu diesen höheren Bewusstseinszuständen führen, behandeln. Unter dieser Überschrift könnte ich über die „Fünf grundlegenden Meditationsmethoden“ sprechen oder über die Vorbereitung zur Meditation oder über die Erfahrungen, die in der Meditationspraxis auftauchen. Ich habe diese Themen zu anderen Gelegenheiten behandelt, und so werde ich mich hier auf eine Betrachtung beschränken. Diese Betrachtung ist, dass dhyāna im Sinne der Erfahrung höherer Bewusstseinszustände eine natürliche Sache ist. Idealerweise würde man, sobald man sich zur Meditation hinsetzt, sobald man seine Beine kreuzt und seine Augen schließt, direkt in dhyāna übergehen. Es könnte und sollte so einfach sein. Tatsächlich können wir sagen, dass wenn wir ein wahrhaft menschliches Leben führen würden, wenn wir den vorhergehenden Tag oder die Woche oder den Monat oder das Jahr anständig verbracht hätten, das wirklich geschehen könnte – es gibt keinen Grund, der dagegen spricht. Ich brauche euch wohl nicht zu sagen, dass das normalerweise nicht geschieht. Wir alle müssen uns bemühen, kämpfen und schwitzen - und manchmal unter unserem Atem fluchen. Wir fühlen uns enttäuscht; wir denken, dass es die Mühe nicht lohnt, dass wir uns lächerlich machen und genauso gut ins Kino gehen könnten oder Fernsehen sehen. Wir müssen uns abmühen und kämpfen. Es ist tatsächlich nicht so, dass wir uns abmühen und kämpfen, um zu meditieren, um in den

dhyāna-Zustand zu gelangen, sondern dass wir uns abmühen und kämpfen, um die Hindernisse zu überwinden, die uns davon abhalten, den dhyāna-Zustand zu erleben. Wir müssen solche Hindernisse, wie die „Fünf geistigen Hindernisse“, überwinden. Wenn wir sie nur überwinden könnten, würden wir zumindest in das erste dhyāna schweben. Die meisten Meditationsübungen führen uns nicht direkt zu höheren Bewusstseinszuständen, sondern helfen uns einfach nur, die Hindernisse zu diesen höheren Bewusstseinszuständen zu überwinden. Indem wir die Vergegenwärtigung des Atems üben, können wir das Hindernis der Ablenkung beseitigen. Indem wir die Mettā bhāvanā üben, können wir das Hindernis des Übelwollens beseitigen. Wenn wir mit Hilfe solcher Meditationsübungen nur die Hindernisse beseitigen können, werden sich höhere Bewusstseinszustände ganz natürlich manifestieren.

Nun praktiziert der Bodhisattva nicht einfach dhyāna, Meditation: der Bodhisattva praktiziert dhyāna pāramitā, die Vollkommenheit der Meditation, transzendente Meditation. In anderen Worten: er praktiziert Meditation, um Erleuchtung zum Wohle Aller zu erlangen. Er übt sie nicht aus, um des Friedens seines eigenen Geistes willen, obwohl das die Folge ist. Er übt sie nicht aus, um in den Himmel zu gelangen, obwohl sogar das geschieht, wenn er will. Er übt Meditation aus, als einen Bestandteil des Pfades, der ihn eines Tages zur Vollkommenen Erleuchtung zum Wohl Aller führt.

Schließlich können wir zum Thema dhyāna noch sagen, dass des Bodhisattvas Ausübung der Meditation äußere Handlungen nicht ausschließt. In unserem Fall schließt Meditation äußere Handlungen aus: wenn wir meditieren wollen, müssen wir uns zurückziehen, einen ruhigen Platz finden, still sitzen, unsere Augen schließen usw. Aber der Bodhisattva praktiziert etwas viel Höheres und ist in der Lage, Beides zu tun - Meditation auszuüben und äußere Handlungen durchzuführen - zur gleichen Zeit. Die Schriften betonen das an mehreren Stellen; sie sagen, dass er innerlich in dhyāna versunken sein soll, aber äußerlich sollte er verschiedene Handlungen durchführen. Das heißt nicht, dass er an einer Art von teilweiser Schizophrenie leidet. Was uns als zwei entgegengesetzte Dinge vorkommt, ist im Fall des Bodhisattvas eine Sache. Das Handeln ist der äußere Aspekt der Meditation; die Meditation ist die innere Dimension des Handelns. Innere Meditation und äußeres Handeln sind die zwei Seiten derselben Münze.

Der Bodhisattva praktiziert Meditation, ohne dass sie äußere Aktivitäten ausschließt, und das sollte am Ende auch unser Ziel sein. Inzwischen sollten wir uns keinen Illusionen hingeben, sondern erkennen, dass für uns noch für eine sehr lange Zeit Meditation äußeres Handeln ausschließen wird und äußeres Handeln Meditation ausschließen wird, auch wenn wir sicherlich versuchen sollten, dass die Wirkungen unserer Meditation in unser alltägliches Leben hinein anhalten. Es wird noch eine sehr lange Zeit dauern, bis wir mitten im Straßenverkehr oder während wir abwaschen, meditieren können, so wie wir es in unseren besten Meditationen auf unserem Meditationskissen tun; aber das sollte unser endgültiges Ziel sein.

Es ist nun Zeit, dass wir zu prajñā übergehen, die sechste und letzte pāramitā, die sechste und letzte Vollkommenheit. Prajñā stammt aus der Sanskrit-Wurzel jñā, „wissen“ und pra - was einfach eine emphatische Vorsilbe ist. Prajñā ist deshalb Wissen im höchsten Sinne oder Wissen par excellence, was natürlich Wissen um die Wirklichkeit bedeutet. Das Wort für Wirklichkeit in diesem Zusammenhang ist Śūnyatā, was wörtlich „Leerheit“ bedeutet, aber nicht Leere als Gegensatz zu Fülle, wie auch das Wort Śūnyatā auf einen Zustand jenseits von Gegensätzen hinweist, einen Zustand jenseits von Worten. Śūnyatā ist Wirklichkeit.

Wissen um die Wirklichkeit bedeutet Wissen um Śūnyatā. Wissen um Śūnyatā ist prajñā, oder Weisheit.

Śūnyatā ist Gegenstand der Gruppe der Vollkommenheit-der-Weisheit-Sūtras, eine der wichtigsten von allen Gruppen der Mahāyāna-Schriften. Es gibt über 30 Vollkommenheit-der-Weisheit-Schriften, manche sind sehr lang - das längste hat 100.000 Verse - und manche sind sehr kurz. Unter den kürzeren Darstellungen sind das bekannte Diamant-Sutra und das Herz-Sutra, beide geben das Wesentliche der ganzen Vollkommenheit-der-Weisheit-Lehre in stark verdichteter Form wieder.

Wir stellen fest, dass vier Hauptstufen von Śūnyatā aufgezählt werden (einige Texte sprechen von 20 oder sogar 32 Stufen - aber es sind wirklich vier Hauptstufen). Diese sind nicht vier verschiedene Arten von Wirklichkeit, sondern stellen eher vier fortschreitend tiefere Zustände des Durchdringens der Höchsten Wirklichkeit durch Weisheit dar. Indem wir uns diese vier ansehen, werden wir eine Vorstellung von der Natur und dem Gehalt von prajñā erhalten. Während wir sie behandeln, sollten wir nicht vergessen, dass all dieses nur konzeptuelle Präsentationen sind, nicht die wirkliche Sache, nicht die Erfahrung selber; sie sind nur „Finger, die zum Mond zeigen“. Und wenn wir mit ihrer Hilfe nur einen flüchtigen Blick auf den Mond werfen können, sollten wir schon froh sein.

Die erste Stufe von Śūnyatā ist Samskrta-Śūnyatā, „Leerheit des Bedingten“. Das heißt, dass die bedingte, erscheinende, relative Existenz leer von den Merkmalen des Unbedingten, des Absoluten, des Wahren ist. Die Merkmale des Unbedingten im Buddhismus sind: erstens Glück; zweitens Beständigkeit, dass es jenseits von Zeit ist (nicht, dass es in der Zeit andauert, sondern dass es eine Dimension einnimmt, in der die Zeit nicht existiert); und drittens Wahres Sein, Höchste Wirklichkeit. Die bedingte Existenz ist leer von diesen Merkmalen. Sie ist im Gegenteil unbefriedigend, unbeständig und nicht wirklich wahr. Aus diesem Grund sagt man, dass das Bedingte leer vom Unbedingten ist. Das heißt, wir sollten nicht im Wandel der relativen Existenz erwarten, was uns nur das Absolute geben kann. Das ist die erste von vier Stufen von Śūnyatā, dass das Bedingte leer ist - leer vom Unbedingten.

Die zweite Stufe von Śūnyatā ist Asamskrta-Śūnyatā, oder die „Leerheit des Unbedingten“. Hier erkennt die Weisheit, dass das Unbedingte leer von den Merkmalen des Bedingten ist. Die bedingte Existenz ist, wie wir festgestellt haben, unbefriedigend, sogar durchsetzt mit Unglück, unbeständig und nicht wirklich wahr, wohingegen das Unbedingte ein Ort des Glücks, der Beständigkeit, des Wahren Seins ist. Deswegen sprechen wir von der Leerheit des Unbedingten - es ist leer vom Bedingten.

Diese ersten zwei Stufen der Leerheit sind in allen Formen des Buddhismus üblich und stellen offensichtlich eine vergleichsweise dualistische Betrachtungsweise dar (das Bedingte ist nicht das Unbedingte, das Unbedingte ist nicht das Bedingte; diese Welt ist nicht jene Welt, jene Welt ist nicht diese Welt, das Bedingte ist leer vom Unbedingten, das Unbedingte ist leer vom Bedingten). Diese Betrachtungsweise ist notwendig als eine Basis für unser Geistiges Leben in den frühen Stadien. Um zu beginnen, müssen wir diese Unterscheidung machen, wir müssen denken: "'Hier' ist das Bedingte und 'dort' ist das Unbedingte, und ich möchte von 'hier' nach 'dort' gelangen." In den frühen Stadien unseres Geistigen Lebens können wir nicht anders als in diesen Begriffen denken, und deswegen nehmen wir als Basis diese (sich gegenseitig ausschließende) Dualität vom Bedingten und vom Unbedingten.

Die dritte und vierte Stufe von Śūnyatā sind eigentümlich für das Mahāyāna. Die dritte Stufe ist Mahāśūnyatā, oder „Große Leerheit“. Im Mahāyāna bedeutet Mahā immer zu Śūnyatā gehörig (das Mahāyāna ist „das Fahrzeug von Śūnyatā“, der Bodhisattva ist ein Mahāsattva, „ein Wesen, geboren aus der Leerheit“). Mahāśūnyatā besteht in der Leerheit der Unterscheidung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten. Wir sehen, dass die Unterscheidung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten nicht letztgültig ist, dass sie ein Ergebnis dualistischen Denkens ist. Wir können zehn, fünfzehn, zwanzig Jahre unseres geistigen Lebens mit der Annahme arbeiten, dass das Bedingte das Bedingte und das Unbedingte das Unbedingte ist - das ist notwendig. Aber schließlich müssen wir die Leerheit dieser Unterscheidung sehen: wir müssen sehen, dass die Unterscheidung nicht letztgültig ist und schließlich transzendiert werden muss. Wir müssen sehen, erfahren - nicht nur intellektuell theoretisierend, nicht nur spekulierend -, dass Rūpa und Śūnyatā („Form“ und „Leerheit“) von ein und demselben Wesen und derselben Wirklichkeit sind, so wie das Bedingte und das Unbedingte, Saṃsāra und Nirvāṇa, gewöhnliche Wesen und Buddhas. Das ist Mahāśūnyatā, die „Große Leerheit“, in der alle Unterscheidungen, alle Dualitäten verschwunden sind und einfach nicht mehr existieren. Es ist diese „Große Leerheit“, in der zu verschwinden sich viele Menschen, sogar geistige Menschen, so sehr fürchten. Die Menschen wollen an ihrer dualistischen Denkweise festhalten - selbst und andere, dieses und jenes - aber schließlich muss das alles verschwinden. Die „Große Leerheit“ ist die Höhle des Tigers, in die bekanntlich viele Wege hineinführen, aber keiner hinaus (Du gelangst in die „Große Leerheit“, aber du kommst nie wieder hinaus. Genau das ist der Grund, warum du hinein willst).

Die vierte und letzte Stufe von Śūnyatā ist Śūnyatā-Śūnyatā, „Leerheit der Leerheit“. Hier sehen wir, dass selbst Leerheit nur ein Begriff, nur ein Wort, nur ein Klang ist. Sogar in Mahāśūnyatā hängt man noch an subtilen Gedanken, subtilen dualistischen Erfahrungen, also muss sogar Mahāśūnyatā aufgegeben werden. Wenn das aufgegeben ist, wenn man zu Śūnyatā-Śūnyatā gelangt, gibt es einfach nichts mehr zu sagen: alles was bleibt, ist Schweigen, ein vielsagendes Schweigen, ein donnerndes Schweigen.

Dieses sind die vier Stufen von Śūnyatā, die aufeinander aufbauende Zustände von Eindringen in die Wirklichkeit darstellen. Das was eindringt, was einbricht, ist prajñā, Weisheit. Weiter oben habe ich das Herz-Sutra erwähnt, das so heißt, weil es das Herz, die Essenz der Vollkommenheit-der-Weisheit Lehren enthält. Das Herz des Herz-Sutras ist im abschließenden Mantra enthalten, GATE GATE PARAGATE PARASAMGATE BODHI SVAHA, was wörtlich bedeutet (obwohl die wörtliche Übersetzung nicht die wirkliche Bedeutung wiedergibt): „gegangen, gegangen, darüber hinaus gegangen, über alles hinaus gegangen. Erwachen. Erfolg.“ Die Worte des Mantras beziehen sich auf die vier Stufen von Śūnyatā.

GATE GATE, „gegangen, gegangen“. Das bedeutet „gegangen von der bedingten Existenz, gegangen von der relativen Existenz, gegangen von der Welt. Das ist die erste Stufe von Śūnyatā, Samskṛta-Śūnyatā, die Erfahrung der „Leerheit des Bedingten“. Als eine Folge dieser Erfahrung verlässt man das Bedingte, man geht davon fort. PARAGATE - „darüber hinaus gegangen“. Wenn man das Bedingte verlässt, geht man zum Unbedingten - man geht nirgendwo anders hin. Das bezeichnet die zweite Stufe von Śūnyatā, Asamskṛta-Śūnyatā, die „Leerheit des Unbedingten“. Wenn man zum Unbedingten geht, geht man über etwas hinaus,

weil das Unbedingte leer vom Bedingten ist - im Unbedingten gibt es keine Spur vom Bedingten - und man möchte nichts mehr mit dem Bedingten zu tun haben.

PARASAMGATE, „über alles hinaus gegangen“. Man geht über die Unterscheidung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten hinaus. Das bezeichnet die dritte Stufe von Śūnyatā, Mahāsūnyatā, die „Große Leerheit“. Wenn man über die Unterscheidung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten hinaus geht, geht man wirklich über alles hinaus.

BODHI, „Erwachen, Erleuchtung“ - hier gibt es keinen Satz, hier ist nur das Wort, der Ausruf „Erleuchtung!“ Hier, in der Erleuchtung ist selbst die Idee von Śūnyatā transzendiert. Es ist, wie wenn man hier ankommt, nachdem man diese drei Stufen von Śūnyatā durchquert hat, und zu der vierten Stufe kommt, man nur seine Arme ausbreiten kann und, in Allan Watts Worten, sagen kann: "Das ist ES" - Erleuchtung, Erwachen.



SVAHA, „Erfolg“ „Das Wort SVAHA steht oft am Ende eines Mantras. Es bezeichnet „günstige Aussicht“, „Erfolg“, „Vollendung“. Es bedeutet: „Du hast Deine Aufgabe erfüllt, Du hast den Erfolg erlangt, Du hast Dein Ziel erreicht, Du bist erleuchtet.“ Es bedeutet, dass alle vier Stufen von Śūnyatā durchquert sind, dass Weisheit vollkommen entwickelt und wirklicher Erfolg erlangt wurde.

Die vorangegangene Darstellung war progressiv; sie war eine Darstellung in Begriffen von mehr und mehr fortgeschrittenen Stufen vom Eindringen in die Wirklichkeit. Aber es gibt eine andere Tradition, die verschiedene Dimensionen von Weisheit gleichzeitig entfaltet. Es ist die Lehre der „Fünf jñānas“, der „Fünf Arten des Wissens“ oder der „Fünf Weisheiten“. Wir werden mit einer Darstellung davon abschließen, was uns einen tieferen Einblick in die Natur von prajñā gibt.

Die erste der „Fünf Weisheiten“ ist die „Weisheit des dharmadhātu“. Das ist die grundlegende Weisheit, von der die anderen ergänzende oder spezielle Aspekte sind. Der Begriff „dharmadhātu“ ist schwierig. Dhātu bedeutet „Sphäre“, oder „Reich“, oder „Gebiet“, und steht hier für das ganze Universum. Dharma bedeutet hier „Realität“, „Wirklichkeit“, das „Grundlegende“. Somit steht dharmadhātu für das ganze Universum, betrachtet als die Sphäre, in der sich die Wirklichkeit kundtut, oder von der Wirklichkeit durchdrungen ist. So wie der ganze Raum von den Sonnenstrahlen ausgefüllt ist, so ist die ganze Existenz, mit ihren Galaxien, ihren Sonnen, ihren Welten, ihren Göttern und Menschen von der Wirklichkeit durchdrungen. Die gesamte Existenz ist ein Feld für die Manifestation, das Spiel, den Ausdruck, die Fülle der Wirklichkeit. Die Weisheit des dharmadhātu bedeutet direktes Wissen um das ganze Universum als nicht-verschieden von der Wirklichkeit. Es ist nicht so, dass das Universum ausgewischt oder ausgelöscht ist. Das Universum ist noch da und du siehst es immer noch. Die Häuser, die Bäume, die Felder, die Männer und die Frauen, die Sonne, der Mond und die Sterne sind alle da, so wie vorher, aber jetzt sind sie durchdrungen von der Wirklichkeit. Du siehst das Universum und die Wirklichkeit zur selben Zeit - eines behindert nicht das andere. Siehst Du das Universum, so siehst Du die Wirklichkeit. Siehst Du die Wirklichkeit, so siehst Du das Universum. Das Universum ist die Wirklichkeit; die Wirklichkeit ist das Universum. Rūpa ist Śūnyatā; Śūnyatā ist Rūpa. Diese Weisheit des dharmadhātu wird durch die Figur von Vairocana, dem „Erleuchter“, dem weißen Buddha, dargestellt (manchmal wird er der „Sonnenbuddha“ genannt).

Die zweite der „Fünf Weisheiten“ ist die „Spiegelgleiche Weisheit“. Diese Weisheit ist wie ein Spiegel, denn so wie ein Spiegel alle Objekte reflektiert, so reflektiert der Erleuchtete Geist alles: er sieht alles, er versteht die wahre Natur von allem. Wenn du in die Tiefen des Erleuchteten Geistes blickst, siehst Du alles. Alle Objekte der Welt werden in den Tiefen des Erleuchteten Geistes gespiegelt, aber der Erleuchtete Geist ist nicht von ihnen berührt. Wenn du ein Objekt vor einen Spiegel stellst, wird das Objekt gespiegelt. Wenn Du dieses Objekt wegnimmst und ein anderes Objekt davorstellst, wird nun dieses zweite Objekt gespiegelt. Wenn Du das Objekt - oder den Spiegel - bewegst, bleibt die Spiegelung nicht haften. Genauso ist der Erleuchtete Geist: er spiegelt, aber nichts bleibt haften. Ganz anders unser Geist. Um das Bild weiterzuführen, kann man sagen, dass unser Geist eine Art Spiegel ist, an dem alle Spiegelungen haften bleiben. Sie bleiben nicht nur haften, sondern sie werden fest und verkeilen sich ineinander. Manchmal bleibt auch der Spiegel am Objekt haften und sie können nicht voneinander getrennt werden. In anderen Worten gibt es im Erleuchteten Geist keine subjektive Reaktion, keine subjektive Berührung, es gibt nur reine, vollkommene Objektivität. Diese „Spiegelgleiche Weisheit“ wird durch Akṣobhya, den „Unerschütterlichen“, den dunkelblauen Buddha, symbolisiert.

Die dritte der „Fünf Weisheiten“ ist die „Weisheit der Wesensgleichheit“. Der Erleuchtete Geist sieht alles mit vollständiger Objektivität (er sieht, dass ein Mann ein Mann, eine Frau eine Frau, eine Blume eine Blume, ein Haus ein Haus, die Sonne die Sonne ist), und er sieht die gleiche Wirklichkeit in allem. Deshalb hat er dieselbe Haltung zu allem - das ist die „Weisheit der Wesensgleichheit“. Der Erleuchtete Geist ist allem gleichgesinnt. Der Erleuchtete Geist hat dieselbe Liebe und Mitleid zu allen, ohne irgendeine Unterscheidung. Manchmal wird gesagt, daß Liebe und Mitleid des Erleuchteten Geistes ohne Unterschied auf alle Wesen strahlt, so wie die Sonne auf die goldene Dächer eines Palastes und auf einen Misthaufen strahlt. Es ist dieselbe Sonne, die auf den Palast und auf den Misthaufen scheint. Der Erleuchtete Geist scheint mit Liebe und Mitleid in gleicher Weise auf hoch und niedrig, auf „gut“ und „böse“. Diese „Weisheit der Wesensgleichheit“ wird durch Ratnasambhava, den „Juwelgeborenen“, den gelben Buddha, symbolisiert.

Die vierte der „Fünf Weisheiten“ ist die „Alles unterscheidende Weisheit“. Ein Spiegel reflektiert alle Dinge in der gleichen Weise, aber gleichzeitig verwischt er nicht ihre verschiedenen Merkmale - ein Spiegel reflektiert das feinste Detail. Genauso sieht der Erleuchtete Geist, besonders unter dem Aspekt der Alles-unterscheidenden Weisheit, nicht nur die Einheit der Dinge, sondern gleichzeitig die Einzigartigkeit der Dinge, er sieht beides zusammen. Der Erleuchtete Geist sieht die Dinge nicht nur in ihrer Einheit oder Verschiedenheit, sondern er sieht beides zusammen. Er reduziert die Einheit nicht zu einer Pluralität; er verkürzt die Pluralität zu einer Einheit: er sieht die Einheit und die Pluralität. Philosophisch gesprochen ist der Buddhismus weder ein Monismus, in dem alle Unterschiede entwertet werden, noch ein Pluralismus, in dem alle Einzigartigkeit verschwindet. Er ist weder monistisch noch pluralistisch. In der buddhistischen Weltsicht schließt Einheit nicht die Verschiedenheit und Verschiedenheit nicht die Einheit aus. Wir müssen mal das eine und mal das andere wahrnehmen, aber der Erleuchtete Geist sieht Einheit und Verschiedenheit zu ein und derselben Zeit. Er sieht, dass wir einzigartig sind und uns individuell mit all unseren Neigungen entfalten. Zur gleichen Zeit sieht er, dass wir alle eins sind. Diese zwei, die Einigkeit und die Verschiedenheit, der Monismus und der Pluralismus, sind nicht zwei verschiedene Dinge (Man kann nicht sagen, dass sie eins sind, aber sie sind auch nicht zwei). Diese „Alles unterscheidende Weisheit“ wird durch Amitabha, den „Buddha des unendlichen Lichts“, den roten Buddha, symbolisiert.

Die fünfte der „Fünf Weisheiten“ ist die „Alles-Vollendende Weisheit“. Der Erleuchtete Geist weht sich dem Wohl aller lebenden Wesen. Dabei ersinnt er viele „geeignete Mittel“, um den Leuten zu helfen. Der Erleuchtete Geist hilft natürlich und spontan. Wir dürfen uns den Bodhisattva nicht so vorstellen, dass er sich morgens hinsetzt und denkt: "Wie kann ich heute jemandem helfen? Hat diese Person Hilfe nötiger oder jene? Vielleicht werde ich heute dem So-und-so helfen." Der Erleuchtete Geist funktioniert nicht so: er funktioniert frei, spontan, natürlich. Die Hilfsbereitschaft strömt in einer Flut, aber sehr spontan, ohne jede Vorüberlegung, ohne intellektuelles Nachdenken. Diese „Alles-Vollendende Weisheit“ wird durch Amoghasiddhi, den „Unfehlbaren Erfolg“, den grünen Buddha, symbolisiert.

Dies sind die „Fünf Weisheiten“, die auf derselben Ebene verschiedene Gesichtspunkte von prajñā ausdrücken. Wir behandelten dhyāna und prajñā getrennt, als verschiedene pāramitās. Jetzt ist es an der Zeit, sie gemeinsam zu betrachten. Wir werden das mit der Hilfe von Hui-Neng (oder Wei-Lang), dem Sechsten Patriarchen der Dhyāna-Schule in China tun (die Dhyāna-Schule ist die Ch'an oder Zen Schule). Hui-Neng, der Sechste Patriarch, hat in seinen Plattform Schriften - eine Reihe von Reden an Leute, die er sehr höflich als „gelehrte Zuhörerschaft“ anspricht - folgendes zum Thema samādhi (samādhi ist die höchste Form von dhyāna) und prajñā zu sagen:



*„Gelehrte Zuhörerschaft, in meinem System sind samādhi und prajñā grundlegend. Aber verfallen Sie nicht dem trügerischen Eindruck, die zwei seien voneinander unabhängig, denn sie sind untrennbar vereint und nicht etwa zwei Dinge. Samādhi ist der Kern von prajñā, während prajñā die Tätigkeit von samādhi ist. Im gleichen Augenblick, wenn wir prajñā erlangen, ist samādhi mitgegeben und umgekehrt. Wenn Sie dieses Grundgesetz verstehen, verstehen Sie das Gleichgewicht von samādhi und prajñā. Ein Schüler sollte nicht glauben, dass es eine Unterscheidung von „samādhi erzeugt prajñā“ und „prajñā erzeugt samādhi“ gebe. Solch einer Auffassung zu folgen, hieße auch zu behaupten, dass es im Dharma zwei Wesensmerkmale gäbe... Gelehrte Zuhörerschaft, womit sind samādhi und prajñā zu vergleichen? Sie ähneln einer Lampe und ihrem Licht. Mit der Lampe gibt es Licht, ohne sie wäre es dunkel. Die Lampe ist der Kern des Lichtes, und das Licht ist der Ausdruck der Lampe. Dem Namen nach sind sie zwei Dinge, aber dem Wesen nach sind sie dasselbe; genauso verhält es sich mit samādhi und prajñā.“*



In anderen Worten können wir sagen, dass samādhi, das die höchste Form von dhyāna darstellt, der Erleuchtete Geist ist, wie er in sich selbst besteht, wohingegen wir prajñā als sein objektives Wirken beschreiben können. Wir können sogar sagen, dass dhyāna den subjektiven und prajñā den objektiven Aspekt von Erleuchtung darstellt, nur dass es in der Erleuchtung kein Subjekt und Objekt gibt.

Wir haben für diese Woche unsere Reise beendet. Wir haben heute gesehen, wie der Bodhisattva Meditation und Weisheit, die fünfte und sechste der pāramitās ausübt, die die subjektiven und objektiven Pole der geistige Erfahrung auf höchster Ebene darstellen. Zumindest in unserer Vorstellung stehen wir nun - oder sitzen vielleicht in Meditation – „An der Schwelle zur Erleuchtung“.

Ende des Vortrags

## Fragen

1. Wie können Bilder und Symbole Erleuchtung kommunizieren? Illustriere deine Antwort mit einem für dich persönlich bedeutsamen Beispiel.
2. Hast du bereits dhyāna-Erfahrung? Falls nicht - was glaubst du, was dich zurückhält?
3. Worin liegt der Unterschied zwischen prajñā und Wissen?
4. Spricht die eine der fünf Weisheiten besonders an? Wenn ja, was glaubst du, warum das so ist?

*(Anm.: Die restlichen 4 Fragen beziehen sich auf Inhalte, die zwar im Buch 'The Bodhisattva Ideal' enthalten sind, aber nicht im obigen Vortrag.)*

## Modul „Das Bodhisattva-Ideal“

### 7. Kapitel: Die Bodhisattva-Hierarchie

Beginn des Vortrags

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

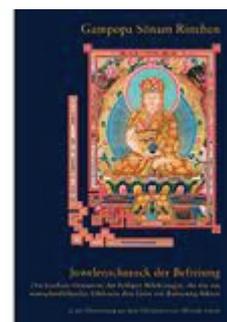
so dünn wie feine Gaze, aber er ist da. In anderen ist dieser Faden schon ein bisschen dicker und stärker geworden. Im Falle derer, die erleuchtet sind, gibt es überhaupt keinen Unterschied zwischen der Tiefe ihres Wesens und der Tiefe der Wirklichkeit – die beiden sind eins. Obwohl wir direkt mit der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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

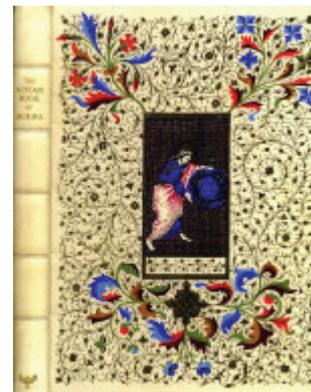
Der Punkt, an den man sich beim Novizen-Bodhisattva erinnern sollte, ist der, dass trotz seines ehrlichen, herzlichen Annehmens des Bodhisattva-Ideals, trotz aller wirklichen Anstrengungen, die er auf sich nimmt, um das Bodhisattva-Ideal zu praktizieren, das Bodhicitta noch nicht in ihm aufgestiegen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

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

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

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

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



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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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



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

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



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



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



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

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



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

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

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

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

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

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

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

Ende des Vortrags

## Fragen

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

## Modul „Das Bodhisattva-Ideal“

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

Beginn des Vortrags

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

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

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

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

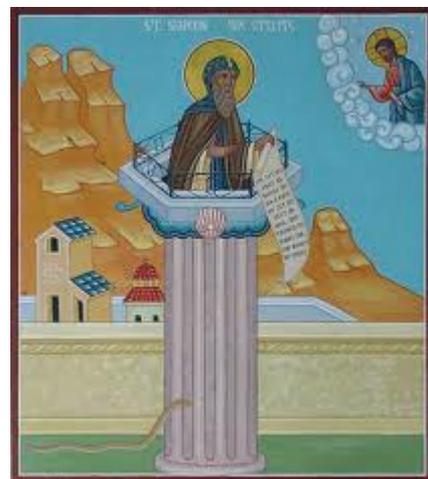
Wir erkennen nicht immer, in welchem Ausmaß unsere Gedanken und unsere Rede metaphorisch sind. Sie sollten nicht wörtlich genommen werden; sie sind suggestiv. Sie sind

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

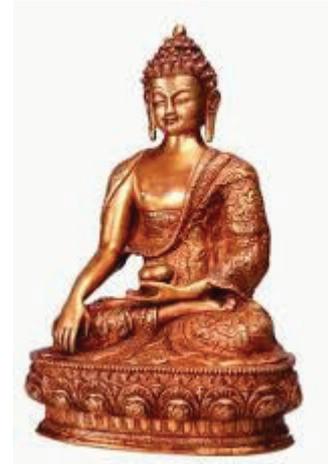
Dann gibt es zweitens den *Sam̐bhogakāya*, was wörtlich ‚Körper der gegenseitigen Freude‘ bedeutet. Es wird manchmal poetischer (weniger genau, aber zutreffender) wiedergegeben mit dem ‚ruhmreichen Körper‘ des Buddhas oder des Buddhas ‚Körper des Ruhmes‘. Das ist die archetypische Buddha-Form. Das ist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

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

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



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



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



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



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



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

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

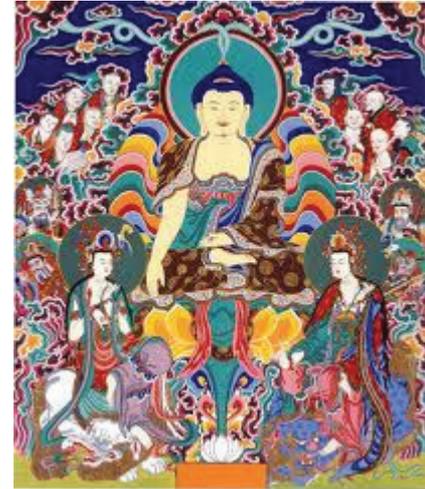
Wir kommen (jetzt) drittens und letztens zum dharmakāya. Er wird gewöhnlich mit ‚Wahrheitskörper‘ übersetzt, obwohl das tatsächlich keine sehr befriedigende Übersetzung ist. Eine genauere Wiedergabe wäre ‚der Aspekt der Absoluten Realität‘. Der dharmakāya steht für Buddhaschaft in ihrer reinen Form,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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E MA O

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

E MA O

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

E MA O

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

E MA O

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

E MA O

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

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

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

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

## Hintergrundmaterial zum ganzen Modul:

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

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

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

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

Bodhisattva figures.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Zusätzliches Quellenmaterial zu einzelnen Modulen

### Unit 1

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

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

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

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

## Unit 2

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

[http://www.westernbuddhistreview.com/vol4/giving\\_rise\\_to\\_the\\_bodhicitta.html](http://www.westernbuddhistreview.com/vol4/giving_rise_to_the_bodhicitta.html)

## Unit 7

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

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

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

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

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

## Unit 8

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Übersetzungen ins Deutsche:

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

Aufbereitung sowie geringfügige Korrekturen durch Dayanidhi.

Bitte keine Scheu, evtl. Fehler usw. an [dayanidhi@gmx.de](mailto:dayanidhi@gmx.de) zu melden.