

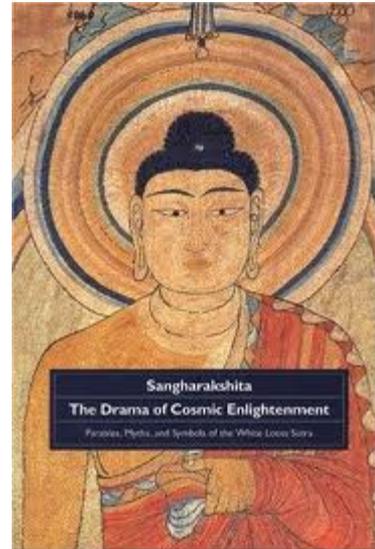
Parabeln, Mythen und Symbole des Mahāyāna-Buddhismus im Sūtra vom Weißen Lotos

Vortragsreihe von Sangharakshita



(Sangharakshita Dez. 2011)

1. Vortrag: **Die universelle Perspektive des Mahāyāna-Buddhismus**
2. Vortrag: **Das Drama der Kosmischen Erleuchtung**
3. Vortrag: **Das Überwinden der prekären menschlichen Situation**
4. Vortrag: **Der Mythos von der Heimreise**
5. Vortrag: **Symbole des Lebens und Wachstums**
6. Vortrag: **Die Symbolik der Fünf Elemente und des Stūpa**
7. Vortrag: **Das Juwel im Lotos**
8. Vortrag: **Der Archetyp des göttlichen Heilers**



Anmerkung:

Grundlage der Übersetzung (von 1999) war Sangharakshitas Buch „The Drama of Cosmic Enlightenment” - (ohne die Fragen und Antworten am Ende jedes Kapitels).

Dank an Christa Tidtko für die kritische Durchsicht und die Verbesserungen.

Die Version 1.2 umfasst die Anpassung an das allgemeine Layout des Dharma-Übungskurses, das Einfügen von Bildmaterial, die Umstellung auf die neue Rechtschreibung und andere kleinere Korrekturen.

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

Dayanidhi

1. Vortrag

Die universelle Perspektive des Mahāyāna-Buddhismus

In den Mythen, die der Buddhismus von der alten Hindutradition übernommen hat, werden viele Geschichten von Indra, dem König der Götter erzählt, der in einem prächtigen Palast im Himmel der dreiundreißig Götter wohnt. In seinem Palast hat Indra viele Schätze, und unter jenen Schätzen ist, wie die Menschen sagen, ein Netz. Nun ist dies kein gewöhnliches Netz. Es ist vollständig aus Juwelen gemacht. Und außerdem hat dieses Netz noch einige andere wundervolle und außergewöhnliche Eigenschaften. Eine dieser Eigenschaften ist, dass, wenn man in die Facetten irgendeines Juwels schaut, man darin alle anderen sich reflektieren sehen kann. Jedes Juwel im Netz reflektiert all die anderen, so dass 'alle Juwelen in jedem erstrahlen und jedes in allen anderen.'

Im *Avatamsaka-Sūtra* vergleicht der Buddha das ganze Universum mit Indras Juwelennetz. Als naheliegendster Grund für diesen Vergleich könnte man sagen, dass, so wie Indras Netz aus unendlich vielen Juwelen aller Farben, Formen und unterschiedlichem Glanz besteht, auch das Universum aus unendlich vielen Phänomenen der verschiedensten Art zusammengesetzt ist. Der Buddha führt die Analogie noch weiter, und indem er das tut, fordert er somit unsere Art die Welt zu sehen heraus. Für gewöhnlich sehen wir die Dinge, aus denen das Universum besteht, als völlig getrennte und unterschiedliche Dinge, und wir können es uns kaum vorstellen, sie auf andere Weise zu sehen. Ein Berg, ein Fahrrad, eine Ameise, ein Wohnhaus oder ein Polizist sind bloß eine Masse getrennter Objekte. So sehen wir die Welt. Aber in Wirklichkeit, so sagt der Buddha, sei es überhaupt nicht so. Aus seiner Sicht, das heißt, aus einem Blickwinkel höchster spiritueller Erfahrung, spiegelt sich im Universum alles - groß und klein, nah und fern - gegenseitig. Alle Dinge widerspiegeln und reflektieren alle anderen und in gewissem Sinne beinhalten sie einander. Diese Wahrheit gilt nicht nur für den Raum sondern ebenso für die Zeit, so dass alles, was irgendwo geschieht, auch hier geschieht und dass alles, was sich zu irgendeiner Zeit ereignet, jetzt passiert. Zeit und Raum sind transzendent, alle Kategorien von Logik und Vernunft aufgehoben, und die Welt, die wir 'kennen', ist auf den Kopf gestellt.

Indras Netz ist nicht die einzige traditionelle Darstellung für dieses Gesetz der gegenseitigen Widerspiegelung. In den mahāyānabuddhistischen Ländern des fernen Ostens ist eine bestimmte Lehre aus den Schriften so oft zitiert worden, dass sie tief in die Literatur jener Länder eingedrungen ist - und sogar in das tägliche Leben. Das Sprichwort sagt: 'Jedes Staubkörnchen im Universum enthält alle Buddhawelten aus den zehn Richtungen des Raums und aus den drei Zeiten'. Die drei Zeiten sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das scheint auf den ersten Blick eine ziemlich seltsame und exotische Einsicht zu sein. Aber auch in einem Gedicht von William Blake gibt es eine ähnliche Sichtweise:

*In einem Sandkorn sieh die Welt
und den Himmel im Blütengrunde,*



*Unendlichkeit in deiner Hand
und Ewigkeit in einer Stunde.*

Es ist sehr wahrscheinlich, dass wir diesen vertrauten Vers nicht ernst nehmen. Falls wir überhaupt darüber nachdenken, meinen wir wahrscheinlich: 'Nun, es ist nicht so, dass Blake die Welt wirklich in einem Sandkorn sah. Es ist nur eine Floskel, ein poetischer Flug der Phantasie.' Doch Blake war nicht nur Dichter, er war auch ein Visionär, ein Mystiker. Diese Zeilen lassen annehmen, dass er wirklich sah oder zumindest einen Schimmer davon hatte, wie die Welt wirklich ist - die Welt, wie sie der Buddha durch sein Gleichnis von Indras Juwelennetz beschreibt.

Wenn der Buddha lehrt, dass alles auf diese Weise miteinander verbunden ist, ist es vielleicht nicht überraschend zu hören, dass auch seine eigene Lehre, der Dharma, wie Indras Netz ist. Die Lehren des Buddhismus bilden - wie alles andere - ein Netz von Verbindungen, ein Netz von Juwelen. Jeder Aspekt wirft Licht auf alle anderen. Das bedeutet andererseits, dass wir einen Aspekt des Dharma nicht *völlig* verstehen können, solange wir nicht den ganzen Dharma verstanden haben. Wenn wir eine Lehre, die neu für uns ist, verstanden haben, so mögen wir glauben, dass wir sie einfach unserem Wissensstand hinzufügen könnten, wie einen Kieselstein zu einem Haufen anderer. Aber tatsächlich ist das unmöglich. Immer, wenn wir einer neuen Lehre begegnen, müssen wir zurückgehen und alles, was wir bisher 'wussten', im Licht dieses neuen Verständnisses betrachten. Jede einzelne Einsicht in die Wahrheit modifiziert, zumindest subtil, alle vorherigen Einsichten.

Jedesmal, wenn wir auf eine neue Weise den buddhistischen Pfad entdecken, wird unser Verständnis vollkommen transformiert. Und die Entdeckungswege, die sich uns eröffnen, sind vielfältig. Zum Beispiel können wir die spirituelle Entwicklung als Evolution betrachten, wir können die Anthropologie, die Biologie und die Geschichte benutzen, um dem Prozess zu folgen, den ich die Höhere Evolution des Menschen genannt habe. Wir können einen westlichen psychologischen Ansatz bezüglich der Probleme, mit denen wir es im Laufe unserer spirituellen Entwicklung zu tun haben, wählen. Auch die westliche Philosophie und die Künste können für uns Quellen der Inspiration sein. Und die traditionellen Texte des indischen Buddhismus stehen uns auch noch zur Verfügung. Jede Erforschung menschlichen Wachstums und menschlicher Entwicklung wirft mehr Licht auf den ganzen Prozess.

Das Weiße Lotos-Sūtra, ein Werk des Mahāyāna, der zweiten großen Phase des indischen Buddhismus, erforscht den Dharma durch Parabeln, Mythen und Symbole - mit anderen Worten - durch Archetypen, durch das, was Jung das kollektive Unbewusste nannte. Aber warum wird im Weißen Lotos-Sūtra diese besondere Art des Ausdrucks benutzt? Um das zu verstehen, müssen wir einen Blick auf die Geschichte des Buddhismus werfen und uns ansehen, wie das Mahāyāna seine universelle Perspektive entwickelte.

Der Buddhismus entstand in Indien vor etwa 2500 Jahren. Der Buddha Śākyamuni wurde als Siddhārtha, als Prinz des Śākya-Stammes, im heutigen Südnepal geboren und ist dort aufgewachsen. In den Jahren nach seiner Erleuchtung reiste und lehrte er in der Region, die zu jener Zeit als die Mittlere Region bekannt war, welche den heutigen indischen Bundesstaaten Bihar und Uttar Pradesh entspricht - ein Gebiet mit der Größe von England und Wales. Nach seinem Tod, während der 1500 Jahre, die seine Lehre in Indien andauerte, verbreitete sie sich über den ganzen riesigen Subkontinent und darüber hinaus durch Wüsten

und über Meere in ganz Asien. Im Westen reichte sie bis Antiochien und Alexandria - und das ohne den Vorteil der modernen Transport- und Kommunikationssysteme.

Der Buddhismus breitete sich nicht nur aus, sondern er veränderte sich auch während seiner Entwicklung in Indien. Die grundlegenden Dinge, der essentielle Dharma, blieb gleich, aber die Art und Weise, wie die Lehren dargestellt und interpretiert wurden, änderte sich über die Jahre. Es gab drei große Phasen der Entwicklung und jede dauerte etwa 500 Jahre: Hīnayāna, Mahāyāna und Vajrayāna. Mahāyāna ist ein Wort aus dem Sanskrit und bedeutet Großer Weg oder Großes Fahrzeug (von *mahā*, 'groß' und *yāna*, 'Weg' oder 'Fahrzeug') - der große Weg oder das große Fahrzeug zur Erleuchtung. Das Mahāyāna war keine besondere Schule oder Sekte des Buddhismus - wie manche Autoren meinen - , sondern eine Entwicklungsphase, die eine bestimmte Herangehensweise an den Buddhismus darstellt. Der Begriff Mahāyāna wird oft dem entgegengestellt, was man die erste Phase des Buddhismus - das Hīnayāna nennt, was Kleiner Weg bedeutet. Das gibt uns einen Hinweis auf die Herangehensweise des Mahāyāna. Wer auch immer die Begriffe 'Kleiner Weg' und 'Großer Weg' prägte, hat damit offensichtlich einen Kontrast deutlich gemacht. Aber worin liegt die Verschiedenheit? Welcher Unterschied soll deutlich werden?

Nach landläufiger Ansicht ist der Unterschied zwischen Hīnayāna und Mahāyāna sehr einfach. Das Hīnayāna, so wird gesagt, lehrt, dass man sich lediglich dem Erlangen der eigenen Erleuchtung widmen und die Bedürfnisse anderer ignorieren solle. Das Mahāyāna dagegen lehrt nach landläufiger Meinung das Gegenteil - dass man nicht an sich selbst denken solle, sondern seine Energien ausschließlich dafür einsetzen solle, andere Wesen auf den Weg zur Erleuchtung zu führen. Diese Beurteilung des Unterschieds ist sowohl grob als auch irreführend. Sie lässt den Eindruck entstehen, dass der Mahāyānist ein Muster transzendenter Höflichkeit ist, der anderen Menschen auf ewig die Tür zur Erleuchtung offenhält - eine große Entstellung der Position des Mahāyāna. Denn das Mahāyāna erkennt einfach - aber gründlich an - , dass das Bemühen um das Wohlergehen und um die spirituelle Entwicklung anderer Menschen ein integraler Teil der eigenen spirituellen Entwicklung ist. Sich mit der eigenen Entwicklung zu beschäftigen, aber vollständig uninteressiert an der anderer Menschen zu sein, führt langfristig genau ins Gegenteil.

Die Vision des Mahāyāna sieht, dass die Lebensformen auf allen Stufen, und vielleicht besonders auf der menschlichen Stufe, im Universum - so wie in Indras Netz - miteinander verbunden und interaktiv sind. Das Mahāyāna geht in der Tat bei diesem Bild noch einen Schritt weiter. Das Netz ist nicht statisch, denn die einzelnen Juwelen sind in Bewegung, und das ganze Netz, jedes einzelne Juwel, strebt in eine Richtung. Einige Juwelen sind ein wenig weiter und andere liegen etwas zurück, denn das Netz ist sehr groß. Einige Juwelen sind groß und hell, während andere klein und weniger strahlend sind. Und manche stecken leider sogar im Schlamm, so dass sie ihre Schönheit verloren zu haben scheinen und eher wie gewöhnliche Steine aussehen. Aber sie alle bewegen sich auf dasselbe Ziel zu, und alle sind direkt oder indirekt in Kontakt miteinander.

Das Streben nach Erleuchtung, das Streben nach etwas über und jenseits der Welt, ist allem Leben innewohnend. Doch es ist ein blindes Streben, wie das einer Pflanze, die nach Licht sucht. Der größte spirituelle Held des Mahāyāna, der Bodhisattva - ein Wesen (*sattva*), das sich dem Erlangen der Erleuchtung oder des Erwachens (*bodhi*) widmet - ist jemand, in dem dieses Streben zu wachsen, das in jedem Wesen vorhanden ist, sich selbst bewusst geworden ist. Der Bodhisattva ist somit die Verkörperung der Höheren Evolution. Erkennend,

dass das Streben nach spiritueller Entwicklung potentiell in allen Wesen vorhanden ist, empfindet ein Bodhisattva eine tiefe Solidarität mit anderen Wesen. Er kann sie nicht einfach ignorieren und zwischen seinem eigenen und ihrem eigenen Heil unterscheiden. Bodhisattvas widmen sich nicht nur zu ihrem eigenen Wohle der Erleuchtung, sondern zum Wohle aller lebenden Wesen. Im Gegensatz dazu ist im Hinayāna der ideale Buddhist der Arhat, der Heilige, der alle Leidenschaften zerstört und das Nirvāṇa erreicht hat, aber dessen spirituelle Laufbahn zu keiner Zeit mit anderen Wesen zu tun hat. Wie Bodhisattvas sind sich Arhats des Strebens nach spirituellem Wachstum bewusst geworden, aber ihr Fortschritt ist begrenzt, denn sie sind sich nicht gewahr, dass alle lebenden Wesen das Potential für Erleuchtung teilen.

In den Mahayanaschriften gibt es zahlreiche Hinweise auf den Unterschied zwischen dem Bodhisattva und dem Arhat, aber um einen wirklich lebendigen Eindruck zu bekommen, sollte man sich die buddhistischen Malereien und Skulpturen ansehen, die in Indien und China entstanden und jetzt in Tempeln und Museen auf der ganzen Welt aufbewahrt werden. Der Bodhisattva wird meist als ein auf einer zarten Lotosblume sitzender wunderschöner junger Mann (oder Frau) dargestellt. Er hat einen anmutigen Körper, lange fließende Haare und ist edel geschmückt. Der Arhat dagegen ist häufig ein alter Mann mit kahlem Kopf



und buschigen Augenbrauen. Er trägt eine schäbige Mönchsrobe und stützt sich müde auf einen knorrigen Stab. Kein Lotossitz für ihn - er steht auf einem festen Felsen, oder manchmal treibt er auch zur Abwechslung im Ozean. Der Bodhisattva repräsentiert das Ideal in all seiner Vollkommenheit und Reinheit, das Ideal, das von nichts in der Welt beschmutzt oder berührt wird sondern darüber steht. Der Arhat dagegen stellt die Verwirklichung des Ideals unter den Bedingungen und Begrenzungen von Raum und Zeit und dem Druck der Geschichte dar. Kein Wunder, dass der Arhat ein vom Wetter mitgenommenes und erschöpftes Aussehen hat.



Eine interessante Parallele dazu können wir darin finden, wie die christliche Kunst die Engel und die Heiligen darstellt. Die Engel sind normalerweise schlanke, anmutige, wohlgebaute junge Männer mit langem, lockigem Haar und Flügeln. Oft spielen sie Musikinstrumente und haben einen süßen und unschuldigen Gesichtsausdruck, der deutlich macht, dass sie nie gesündigt haben. Sie wissen nicht einmal was Sünde ist - so unschuldig sind sie. Die Heiligen dagegen sind oft alt, erschöpft und ziemlich hässlich. Sie wissen sicher was Sünde ist, auch wenn sie es nach vielem Ringen geschafft haben, sie zu überwinden oder zumindest zu unterdrücken. Im Unterschied zu den Engeln leiden sie. Oft werden sie verkehrt herum gekreuzigt, enthauptet, von Pfeilen durchbohrt oder auf glühendem Eisen röstend dargestellt. Auf der einen Seite haben wir das Archetypische, das Ideal, und auf der anderen Seite die Verwirklichung des Ideals unter den konkreten Umständen der historischen menschlichen Existenz.

Im Gegensatz zu ihrer Darstellung in der Kunst haben die Bodhisattvas kein einfaches Leben. Ihr ganzes Bemühen liegt im Kultivieren spiritueller Qualitäten durch alle Arten von Praktiken, besonders durch das Üben der sechs *Pāramitās*. *pāramitā* wird normalerweise mit 'Vervollkommnung' oder 'Tugend' übersetzt, aber 'Übung' (*engl. discipline*) für das Erlangen von Erleuchtung' vermittelt einen besseren Eindruck davon, worum es geht.

Die erste dieser Übungen für das Erlangen von Erleuchtung, ist *dāna* - Geben oder Großzügigkeit. Nach der Tradition des Mahāyāna kann man auf vielerlei Weise geben, vom Groben bis zum vergleichsweise Feinen und Subtilen. Als erstes, und das liegt auf der Hand, kann man materielle Dinge geben - Essen, Kleidung, Unterkunft usw. Zweitens die Gaben Erziehung und Kultur. Die dritte Art von Geben ist psychologisch - das Geben von Furchtlosigkeit. So viele Menschen leiden unter tiefen Gefühlen von Unsicherheit, und der Bodhisattva sollte solche Gefühle auflösen. Es ist, als ob der Bodhisattva eine Art von Psychotherapeut auf transzendenter Ebene sein sollte. Viertens gibt der Bodhisattva den Dharma, die Wahrheit. Das heißt nicht, dass er den Menschen einen kleinen Text gibt und dabei sagt: 'Nun geh' und lies das.' Den Dharma zu geben, heißt, sein eigenes Verständnis der Wahrheit mit anderen so weit es geht zu teilen und vielleicht auf die größere Erfahrung anderer zu verweisen. Die letzte Gabe alles einschließende Gabe ist das Geben seiner selbst in der Beziehung zu anderen Menschen. Man gibt nicht nur einen Teil von sich und hält den Rest zurück. Der Bodhisattva kann - in den Worten Walt Whitmans - sagen: 'Wenn ich gebe, gebe ich mich selbst.'



Wenn es eine Lehre des Buddhas gibt, die sich seine Anhänger in Asien zu Herzen genommen haben, dann ist es diese. Sie haben gelernt, nicht nur großzügig, sondern überwältigend großzügig zu sein. Jeden Tag praktizieren sie irgendeine Art von Großzügigkeit. Ich habe viele Jahre in Asien unter Buddhisten gelebt, und ich kann bezeugen, dass die Großzügigkeit eine der bemerkenswertesten Aspekte des dortigen Lebens ist. Als ich zunächst in Kalimpong lebte, wohnte ich mit einem burmesischen Mönch und seiner Frau zusammen und stellte sehr bald fest, dass ich sehr vorsichtig mit dem sein musste, was ich sagte. Denn wenn ich irgend etwas bewunderte, wurde es mir sofort gegeben. Meine Versuche, es abzulehnen, haben nichts genutzt. Dies war die Art, wie die burmesischen Buddhisten einen Gast behandeln. Später, als ich meine eigene Einsiedelei in Kalimpong hatte, reiste ich des öfteren nach Kalkutta, um dort meine alten buddhistischen Freunde zu treffen, besonders buddhistische Mönche aus Sri Lanka, Thailand, Vietnam und Japan. Sobald ich zur Tür hereinkam, fragten mich zwei oder drei Mönche sofort: 'Was brauchst du? Fehlt es dir an irgend etwas? Eine Schreibmaschine, Papier oder Geld? Brauchst du einen Stift? Nimm diesen!'

Es wird bei westlichen Buddhisten wohl eine Weile dauern, bis sie diesen Geist von Großzügigkeit entwickelt haben. Aber Großzügigkeit ist sicherlich eine Qualität, die jeder praktizierende Buddhist, jeder angehende Bodhisattva, kultivieren sollte. So wie es manchmal in den Mahāyāna-Ländern heißt: 'Es macht nichts, wenn du nicht meditieren kannst. Es macht nichts, wenn du die Schriften nicht lesen oder verstehen kannst. Zumindest kannst du geben. Wenn du das nicht kannst, bist du nicht auf dem Pfad zur Erleuchtung.'

Die zweite Disziplin *sīla* wird häufig - leider nicht sehr passend - mit 'Moral' übersetzt, aber die wörtliche Übersetzung wäre 'Rechtschaffenheit'. Diese Disziplin beschäftigt sich mit den Handlungen eines Bodhisattva, wie sie bei den Vorsätzen oder Richtlinien in bezug auf Körper, Rede und Geist gelten. Der erste dieser Vorsätze ist das Vermeiden Leben zu nehmen. Der Bodhisattva ist achtsam, auch nicht das geringste Lebewesen zu verletzen. Oder, um es positiv auszudrücken, entwickelt er oder sie das, was Albert Schweitzer 'Ehrfurcht vor dem Leben' nannte - Ehrfurcht vor der Einzigartigkeit allen Lebens. Der Bodhisattva bedenkt: 'Ich habe das Leben nicht geschaffen, noch kann ich es ersetzen, wenn es zerstört wird. Also habe ich kein Recht, es zu nehmen oder es auf irgendeine Weise zu verletzen.' Dies bedenkend, versucht der Bodhisattva so weit wie möglich, ein Vegetarier zu sein. Der zweite Vorsatz, den der Bodhisattva beachtet, wird traditionell mit 'Vermeiden des Nehmens von Nichtgegebenem' bezeichnet. Mit anderen Worten, enthält man sich jeglicher Formen von Diebstahl oder Betrug. Der dritte Vorsatz bezieht sich die Enthaltung von sexuellem Fehlverhalten. Diese drei Vorsätze beziehen sich auf die Ethik körperlichen Handelns.

Der vierte Vorsatz gibt Anleitungen zur Ethik der Sprache. Der Bodhisattva nimmt sich nicht nur vor, wahrhaftig zu sein, sondern die Wahrheit mit Liebe und Zuneigung zu sagen, indem er die Gefühle und Bedürfnisse des Zuhörers bedenkt. Ob er nun zu einem oder zu mehreren Menschen spricht, so spricht der Bodhisattva stets in einer Weise, die Harmonie, Einklang und Eintracht fördert. Kurz gesagt, praktiziert der Bodhisattva wahre Kommunikation.

Buddhistische Ethik hat nicht nur mit körperlichen Handlungen und Sprache zu tun, sondern auch mit den geistigen Vorgängen. Der fünfte Vorsatz ist von daher der Entwicklung von 'Achtsamkeit' gewidmet und allem, was damit verbunden ist - Gewahrsein, Lebendigkeit, Geistesgegenwart, Wachsamkeit usw. Diesen Vorsatz zu praktizieren bedeutet alles zu vermeiden, was die Achtsamkeit vermindern könnte. Traditionell bezieht sich das auf den Missbrauch von Alkohol und Drogen. Aber alles, was als Droge benutzt werden kann, kann dieser Liste hinzugefügt werden.

Die dritte Praktik eines Bodhisattva ist *kṣānti*. Es ist nicht leicht, *kṣānti* mit einem englischen/deutschen Wort zu übersetzen, weil es viele Bedeutungen hat. Es bedeutet Geduld: Geduld mit Menschen, Geduld, wenn es nicht nach unseren Wünschen läuft. Es bedeutet Toleranz: Anderen Menschen zu gestatten, ihre eigenen Gedanken und Ideen zu haben, ihren eigenen Glauben und auch ihre eigenen Vorurteile. Es bedeutet Liebe und Freundlichkeit. Und es bedeutet ebenso Offenheit, die Bereitschaft, Dinge anzunehmen, besonders die Empfänglichkeit für höhere spirituelle Wahrheiten. Es ist sehr schwierig, wirklich empfänglich zu sein. Selbst wenn wir aus spiritueller Sicht etwas sehr Wichtiges hören, ist es sehr wahrscheinlich, dass wir es nicht wirklich annehmen. Wir mögen es auf einer intellektuellen Ebene annehmen, aber wir spielen nur mit der Idee herum und lassen sie nicht wirklich in die Tiefen unseres Wesens einsinken. Vorurteile oder negative Emotionen können die Wahrheit auf halbem Weg aufhalten. Es gibt so viele Hürden und Hindernisse, die man mit *kṣānti* überwinden muss.

Die vierte *Pāramitā* ist *vīrya*- Energie oder Tatkraft. 'Energie im Streben nach dem Guten'. *Vīrya* besteht in erster Linie aus der Bemühung, sich von negativen Emotionen wie Ärger, Eifersucht und Gier zu befreien und positive Emotionen wie Liebe, Mitgefühl, Freude und Frieden zu pflegen. Das bedeutet, die 'Vier Bemühungen' zu praktizieren: das

Verhindern noch nicht entstandener unheilsamer Geisteszustände, das Beseitigen entstandener unheilsamer Geisteszustände, das Entwickeln noch nicht entstandener heilsamer Geisteszustände und das Erhalten entstandener heilsamer Geisteszustände. *Vīrya* wird nicht bloß für diese Art der 'Anstrengung' gebraucht, sondern für alle Übungen, die zur Erleuchtung führen, auch für die Übung von *ksānti*. Tatsächlich können wir nichts ohne Energie tun.

Die fünfte *Pāramitā*, *samādhi*, präsentiert uns einen weiteren unübersetzbaren Begriff. Er hat drei verschiedene Bedeutungsebenen. Auf der einen Ebene bedeutet er Konzentration im Sinne von Vereinigung all unserer psychischen Energien, das Überwinden aller Spaltungen in unserem Wesen. Dann gibt es *samādhi* im Sinne der persönlichen Erfahrung höherer Bewusstseinszustände, die Erfahrung, die man haben kann, wenn man meditiert. Diese Stufe von *samādhi* umfasst die Entwicklung dessen, was die buddhistische Tradition 'übernatürliche Fähigkeiten' nennt - Telepathie, Hellsicht, Hellhören usw. Im dritten und höchsten Sinne ist *samādhi* die Erfahrung von Realität selbst oder zumindest Offenheit für den direkten Einfluss der Realität. Diese Erfahrung beginnt vielleicht in Form von Einsichtsblitzen - vielleicht von der Art, wie William Blake sie hatte, als er 'die Welt in einem Sandkorn' sah.

Die sechste Disziplin ist *prajñā*- Weisheit. Die buddhistische Tradition kennt drei Arten von Weisheit. Die erste wird traditionell 'die Weisheit durch Hören' genannt. Diese Weisheit gewinnen wir, indem wir einem Lehrer des Dharma zuhören oder die Schriften lesen - sozusagen Weisheit aus zweiter Hand. Die nächste Art von Weisheit ist die, die wir gewinnen, wenn wir über das Gehörte nachdenken und uns dazu unsere eigenen Gedanken machen. Die dritte Art von Weisheit entsteht, wenn wir über unsere Reflexionen meditieren - nebenbei gesagt, entspricht dies der höchsten Stufe von *samādhi*. Weisheit in diesem Sinne hat vier Stufen. Die Wahrheiten, die sie enthüllen, sind tiefgründig und subtil, und ich werde sie hier nur kurz benennen. Als erste entwickeln wir die Weisheit, die sieht, dass die bedingte Existenz, das Weltliche, vom Wesen her schmerzhaft und unbefriedigend (*duhkha*), vergänglich (*anitya*) und substanzlos oder leer von Selbst (*anātman*) ist. Zweitens sehen wir, dass Nirvāṇa, das Unbedingte, frei von Leiden, Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit ist und dass es die entgegengesetzten Eigenschaften besitzt - Freude und Glück, Unvergänglichkeit oder Ewigkeit und wahres Sein, wahres Selbst. Mit dem Aufkommen der dritten Stufe von Weisheit sehen wir, dass die eigentliche Unterscheidung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten nur vorläufig ist - da sie Teil unserer Denkstruktur und letztendlich nicht wahr ist. Mit dieser Art von Weisheit sehen wir die Leerheit der Unterscheidung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten. Mit der vierten Art von Weisheit - die besonders in der Zen-Tradition weiterentwickelt wurde - gehen wir noch weiter. Wir sehen die Leerheit des Konzepts von Leerheit: die Leerheit, die Relativität aller Konzepte, einschließlich derer des Buddhismus.

Dies also sind die Übungen, die der Bodhisattva zu praktizieren hat. Zusammengenommen stellen sie vielleicht die edelste Art zu leben dar, die der Menschheit möglich ist, ein vollkommen ausgewogenes und umfassendes Schema spiritueller Entwicklung. Geben und Rechtschaffenheit bilden die selbstbezogenen und auf andere bezogenen Aspekte des spirituellen Lebens, Individualismus und Altruismus. Geduld und Tatkraft bieten die Entwicklung 'weiblicher' und 'männlicher' Qualitäten. Und Meditation und Weisheit schaffen die internen und externen Dimensionen, die subjektiven und objektiven Aspekte der Erleuchtungserfahrung.

Abgesehen von den Anleitungen, die das Mahāyāna durch die Lehre von den sechs *pāramitās* dem spirituell Übenden an die Hand gibt, werden Sie manchmal davon hören, dass das Hīnayāna etwas für Menschen ist, die bereit sind, sich durch eigene Bemühung selbst zu helfen, dagegen das Mahāyāna für Menschen ist, die alles von den Bodhisattvas für sich getan haben wollen. Nach dieser Denkweise ist das Hīnayāna der 'kleine Weg', der so genannt wird, da er sich an eine elitäre Gruppe wendet. Hingegen ist das Mahāyāna der 'große Weg', der sich an die Massen richtet. Auch diese Unterscheidung ist sowohl grob als auch irreführend. Als eine universelle Religion richtet sich der Buddhismus nicht an eine bestimmte Gruppe oder Gemeinschaft, sondern potentiell an jeden Menschen. Da sowohl das Hīnayāna als auch das Mahāyāna Stufen in der Entwicklung des Buddhismus sind, richten sie sich beide an alle Menschen, so dass wir sie in dieser Hinsicht nicht trennen können. Gleichzeitig *gibt* es einen Unterschied, der vielleicht mit Hilfe einer Parabel deutlich wird.

Angenommen, es herrscht irgendwo eine schreckliche Hungersnot, wie es sie noch immer in Afrika gibt. Die Menschen sind ausgemergelt und dürr, und es gibt schreckliches Leiden. In einer bestimmten Stadt jenes Landes, das von der Hungersnot heimgesucht wurde, leben zwei Männer, der eine alt und der andere jung. Wobei jeder von ihnen eine riesige Menge Korn besitzt - ausreichend, um alle Menschen satt zu machen. Der alte Mann heftet außen an seine Tür eine Nachricht, auf der zu lesen ist: 'Jedem, der kommt, wird Essen gegeben.' Aber nach diesem Satz folgt eine lange Liste von Bedingungen und Regeln. Wer etwas haben möchte, muss zu einer bestimmten Zeit kommen, auf die Minute genau. Es müssen Gefäße bestimmter Form und Größe mitgebracht werden. Diese Gefäße müssen in bestimmter Weise gehalten werden, der alte Mann muss mit einer bestimmten Formulierung um Nahrung gebeten werden - und das auch noch in einer altertümlichen Sprache. Nicht viele Menschen sehen diese Notiz, denn der alte Mann lebt in einer abgelegenen Straße. Und von jenen, die die Notiz bemerken, kommen einige und erhalten etwas, doch andere werden von der langen Liste der Regeln abgestoßen. Wenn Essen nur unter diesen Bedingungen erhältlich ist, ist es müheloser zu hungern. Als der alte Mann gefragt wird, warum er so viele Regeln aufgestellt habe, so sagt er: 'So war es zur Zeit meines Großvaters, wenn eine Hungersnot herrschte. Was für ihn gut war, ist auch gut für mich. Warum sollte ich es ändern?' Er fügt noch hinzu, dass die Menschen, wenn sie wirklich Nahrung bräuchten, auch die Regeln beachten würden. Wenn sie die Regeln nicht beachten wollten, könnten sie auch nicht wirklich hungrig sein.

Zur gleichen Zeit packt sich der junge Mann einen großen Sack Korn auf den Rücken und geht von Tür zu Tür, um es an die Hungrigen zu verteilen. Sobald ein Sack leer ist, eilt er nach Hause, um einen neuen zu holen. Auf diese Weise verteilt er einen großen Teil seines Korns in der ganzen Stadt. Er gibt allen, die fragen. Er ist so eifrig dabei, den Leuten zu helfen, dass es ihm nichts ausmacht, in die ärmsten, dunkelsten und schmutzigsten Hütten zu gehen. Es kümmert ihn nicht, an Orte zu gehen, wohin angesehene Menschen niemals gehen würden. Sein einziger Gedanke ist, dass niemand hungern solle. Manche Leute sagen, dass er sich zu sehr einmische, andere, dass er sich übernehme. Einige Leute gehen sogar so weit, zu sagen, dass er nur versuche, das Gesetz des Karma zu beeinflussen. Andere beschwerten sich, dass eine Menge Korn verschwendet würde, denn die armen Leute nähmen mehr als sie bräuchten. Aber der junge Mann kümmert sich nicht darum. Er sagt, dass es besser sei, etwas Korn zu vergeuden, als dass irgend jemand verhungern müsse.

Eines Tages geschieht es, dass der junge Mann am Haus des alten Manns vorbeikommt. Der alte Mann sitzt draußen und raucht friedlich seine Pfeife, denn im Moment

ist nicht die Zeit der Kornausgabe. Er sagt zu dem jungen Mann, der vorbeieilt: 'Du siehst müde aus. Warum nimmst du alles nicht etwas leichter?' Der junge Mann antwortet ziemlich außer Atem: 'Ich kann nicht anders. Es gibt immer noch viele Menschen, die noch nichts bekommen haben.' Der alte Mann schüttelt verwundert seinen Kopf: 'Lass sie doch zu dir kommen! Warum solltest du zu ihnen eilen?' Aber der junge Mann, ungeduldig, da er weitergehen möchte, sagt: 'Sie sind zu schwach, um zu mir zu kommen. Sie können nicht einmal mehr laufen. Wenn ich nicht zu ihnen gehe, werden sie sterben.' 'Pech gehabt,' sagt der alte Mann. 'Sie hätten früher kommen sollen, als sie noch kräftiger waren. Wenn sie nicht vorausdenken können, so ist das ihr Fehler. Warum sollte es dich kümmern, wenn sie sterben?' Aber zu der Zeit ist der junge Mann bereits schon außer Hörweite auf dem Weg nach Hause, um einen neuen Sack zu holen. Der alte Mann steht auf und heftet eine neue Notiz neben die erste: 'Regeln für das Lesen der Regeln.'

Zweifellos haben Sie bereits den Sinn der Parabel erkannt. Der alte Mann ist der Arhat, der das Hīnayāna repräsentiert, und der junge Mann ist der Bodhisattva, der das Mahāyāna repräsentiert. Die Hungersnot ist die menschliche Lage, die Menschen der Stadt sind alle lebenden Wesen und das Korn ist der Dharma, die Lehre. So wie im Prinzip beide Männer, der alte und der junge, gewillt sind, an jeden Korn zu geben, so sind sowohl das Hīnayāna als auch das Mahāyāna universell, das heißt für alle da. Aber in der Praxis sehen wir, dass das Hīnayāna bestimmte Regeln auferlegt. Um Buddhismus in der Hīnayāna-Tradition zu praktizieren, muss man, auch heute noch - wenn man es wirklich ernst meint - sein Haus verlassen und ein Mönch oder eine Nonne werden. Man muss genau so leben, wie die Mönche und Nonnen zu Zeiten des Buddha in Indien gelebt haben. Und man darf nichts ändern. Das Mahāyāna hat keine solchen Bedingungen. Es macht den Dharma allen Menschen zugänglich - wo und wie sie auch sein mögen - da es ihm ausschließlich um das Wesentliche geht. Es geht ihm darum, das Korn zu den Menschen zu bringen, ohne auf eine bestimmte Art regeln zu wollen, wie das geschehen soll. Das Hīnayāna erwartet, dass die Menschen kommen, aber das Mahāyāna geht auf sie zu.

Dieser Unterschied zwischen dem Hīnayāna und dem Mahāyāna geht zurück in die Anfänge buddhistischer Geschichte. Rund einhundert Jahre nach dem Tod des Buddha stritten sich seine Anhänger über einige Themen so heftig, dass es in der spirituellen Gemeinschaft zu einer Spaltung kam. In der Tat stritten sie sich über die wahre Natur des Buddhismus. Die eine Gruppe der Anhänger meinte, dass Buddhismus lediglich das sei, was der Buddha gesagt habe: Die Vier Edlen Wahrheiten, der Edle Achtfältige Pfad, die Zwölf Glieder Bedingten Entstehens, die Vier Grundlagen der Achtsamkeit - das sei der Buddhismus. Aber die andere Gruppe meinte, dass das nicht genug sei. Ja, alle diese Lehren seien Teil des Buddhismus, aber das Lebensbeispiel des Buddha könne man nicht einfach ignorieren. Die Lehren des Buddha offenbarten seine Weisheit, aber sein Leben offenbarte sein Mitgefühl - und beides zusammen mache den Buddhismus aus.

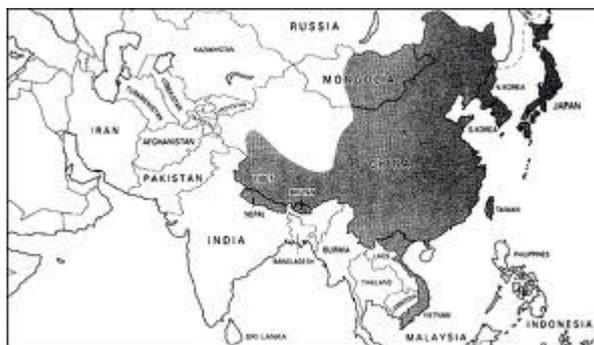
Das Hīnayāna entstammt der ersten Gruppe der Anhänger und das Mahāyāna der zweiten. Das Mahāyāna ist nicht nur von den Lehren des Buddha inspiriert, sondern ebenso von der Art, wie er sein Leben lebte. Von daher betont das Mahāyāna sowohl Weisheit als auch Mitgefühl und sagt, dass aus wahrer Einsicht unweigerlich Mitgefühl entsteht. Es würde allerdings zu weit gehen, wenn man sagen würde, dass das Hīnayāna ohne jedes Mitgefühl sei, aber die Hīnayāna-Schriften erwähnen es nur wenig und geben ihm nicht die gleiche Bedeutung wie Weisheit. Die Mahāyāna-Schriften jedoch sagen: 'Weisheit und Mitgefühl

sind die beiden Flügel des Vogels der Erleuchtung, und mit nur einem Flügel kann er nicht fliegen.'

Die Lebensgeschichte des Buddha selbst zeigt, dass er nicht darauf wartete, dass die Menschen zu ihm kamen. Er blieb nicht unter seinem Bodhibaum sitzen und wartete auf Anhänger. Während der fünfundvierzig Jahre nach seiner Erleuchtung reiste er weit umher, um die Menschen zu suchen und sie zu lehren. Immer wieder berichten die Schriften, wie der Buddha sagt: 'Ich ging zu ihnen und sagte' Er ging umher, um den Menschen zu begegnen - den Händlern, Königinnen, Ziegenhirten und Blumenverkäufern und hinterher erzählte er seinen Schülern: 'Ich ging zu ihnen und sagte ...' Und wenn jemand kam, um ihn zu sehen, war es der Buddha, der die Initiative im Gespräch ergriff. Er begrüßte die Neuankömmlinge und nahm ihnen die Befangenheit, so dass sie sich willkommen fühlten. Dies war das lebende Beispiel des Buddha.

Mit der gleichen Geisteshaltung geht das Mahāyāna auf die Menschen zu. Zum

Beispiel wurden in allen Mahāyāna-Ländern - China, Japan, Tibet und die Mongolei - von Beginn an die Schriften aus dem Indischen in die jeweilige Landessprache übersetzt. Tibet hatte noch nicht einmal eine Schrift, als der Buddhismus dort hinkam. Die ersten tibetischen Buddhisten schufen eine Schriftsprache, so dass sie die Texte übersetzen konnten und die Menschen in Tibet sie selber lesen konnten. Aber in den Theravāda-Ländern Südasiens (Theravāda ist eine der Hīnayāna-Schulen) blieben die Schriften weiterhin in Pāli, dem alten indischen



Dialekt, der eine tote Sprache wie Latein ist. Wenn man die Texte studieren wollte, musste man ein Mönch werden, in einem Kloster leben und Pāli studieren, bevor man überhaupt einen Satz aus der Lehre des Buddha selber lesen konnte. Erst in letzter Zeit, unter dem Einfluss des Westens, wurde damit begonnen, die buddhistischen Pāli-Schriften in die Sprachen von Sri Lanka, Burma und Thailand zu übersetzen. Ein singhalesischer Mönch sagte einmal zu mir,

dass englische Buddhisten großes Glück hätten. 'Ihr habt von beinahe allen Pāli-Texten Übersetzungen. Aber wir fangen gerade erst damit an, sie ins Singhalesische zu übersetzen' - was eigentlich erstaunlich ist.

Das Mahāyāna spricht die Sprache der Menschen, an die es sich wendet - tibetisch, chinesisch, englisch usw. Aber darüber hinaus versucht es auch, eine angemessene Sprache im metaphorischen Sinne zu finden. Ob wir nun englisch, hindi oder griechisch sprechen, so sprechen wir - metaphorisch gesehen - in zweierlei Art: in der Sprache der Konzepte und in der Sprache der Bilder. Die Sprache der Konzepte ist die Sprache des Intellekts und des rationalen Denkens, die Sprache der Wissenschaft und der Philosophie. Aber die Sprache der Bilder ist die Sprache der Imagination, die Sprache der Emotionen. Es ist die Sprache der

Poesie, die Sprache der Mythen und Symbole und der Gleichnisse und Metaphern. Konzepte richten sich an den bewussten Geist, aber Bilder sprechen die unbewussten Tiefen an, die - wie die moderne Psychologie uns zeigt - in uns allen sind.

Der Buddha selbst sprach sowohl in der Sprache der Konzepte als auch in der Sprache der Bilder. Manchmal erklärte er seine Lehre sehr abstrakt und intellektuell, aber manchmal gebrauchte er wunderschöne Metaphern und Parabeln - die Parabel vom Floß, die Parabel von den blinden Menschen und dem Elefanten, die Parabel vom dauernd schwelenden Ameisenhügel und hunderte andere. Aber als es sich entwickelte, vergaß das Hīnayāna die Sprache der Bilder und benutzte mehr und mehr ausschließlich die Sprache der Konzepte, bis Poesie und Metaphorik vollständig verschwanden. Zum Beispiel die Abhidharma-Texte des Theravāda, die aus sieben großen Werken bestehen - einige davon mit vielen Bänden - beinhalten psychologische Analysen, Klassifikationen von Geisteszuständen, Beschreibungen geistiger Funktionen usw. - alles in strengem, konzeptuellem Stil. Es ist der ganze Stolz des Abhidharma, dass auf all diesen Tausenden von Seiten nicht ein einziges Mal eine bildhafte Sprache verwendet wird.

Das Mahāyāna dagegen benutzte weiterhin sowohl die Sprache der Konzepte als auch die Sprache der Bilder - und es benutzte sie beide zunehmend ausdrucksvoller, wie uns Hunderte von Mahāyāna-Schriften zeigen. Zu den konzeptuellen Werken gehören die 'Vollkommenheit der Weisheit'-Sūtras, von denen es mehr als dreißig gibt - manche viele hundert Seiten lang und andere vergleichsweise kurz. Das älteste und wohl wichtigste ist das *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā-Sūtra*, die *Vollkommenheit der Weisheit in 8000 Zeilen*. Das *Hṛdaya*, das *Herz-Sutra* ('Herz' im Sinne von Essenz - die Essenz der Vollkommenheit der Weisheit) ist sehr bekannt, wie auch das *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-Sūtra*, die 'Diamantenklinge'. Beide werden in den Mahāyāna-Klöstern des Fernen Ostens viel rezitiert. In all diesen Schriften geht es um ein Thema - *śūnyatā*, Leere, Realität - die höchste Stufe der Weisheit, die Vervollkommnung der sechsten Übung eines Bodhisattva. Jedoch wird *śūnyatā* in diesen konzeptuellen Werken nicht als Konzept, sondern als die *Abwesenheit* aller Konzepte beschrieben. Diese Literatur spricht die Sprache der Konzepte auf eine Art, die alle Konzepte transzendiert.

Es gibt eine geheimnisvolle Legende über die Herkunft der 'Vollkommenheit der Weisheit'-Sūtras. Es wird gesagt, dass der große Mahāyāna-Lehrer und Heilige Nāgārjuna sie aus den Tiefen des Ozeans erhielt, wo sie von den Naga-Königen seit der Zeit des Buddha geheim gehalten wurden. Diese Geschichte, die natürlich eine symbolische Bedeutung hat, wird in der buddhistischen Kunst oft dargestellt. Man sieht Nāgārjuna auf einem kleinen Floß mitten im Ozean treiben, und ein Meerjungfer-ähnliches Wesen mit langem grünem Haar steigt mit einem schweren Buch in der Hand aus den Fluten. Sie ist die wunderschöne Tochter des Naga-Königs, der in den Tiefen des Meeres lebt. Sie übergibt diesen lange verwahrten Schatz dem großen Lehrer, und triumphierend bringt er ihn an Land zurück, schreibt Kommentare darüber und macht ihn bekannt. So ist die Legende. Wir wissen nicht,

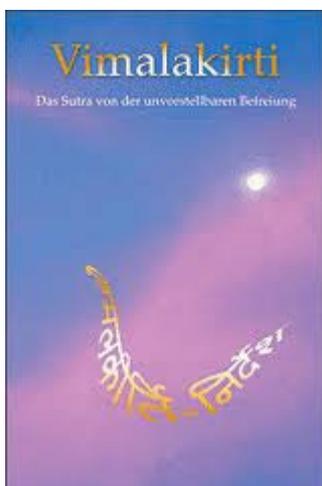
wann genau Nāgārjuna lebte - wahrscheinlich im ersten Jahrhundert nach Christus - aber es ist sicher, dass seine Lehre von der Vervollkommnung der Weisheit ein Faktor des Entstehens des Mahāyāna war.

Das *Laṅkāvatāra-Sūtra*, der 'Heilige Einzug der guten Lehre in Lanka', das auf der Insel Lanka spielt, wohin der Buddha ging, um den König der Rākshasas zu lehren, ist auch fast ausschließlich in einer konzeptuellen Sprache geschrieben. Dieser Text, der im Mittelalter bei chinesischen Intellektuellen sehr verbreitet war, ist eines der schwierigsten aller Sūtras, denn es enthält höchst abstruse psychologische und metaphysische Lehren.

Weiter gibt es das *Gaṇḍhavyūha-Sūtra*, die 'Schrift vom kosmischen Schmuck(?)'. Es ist ein Teil eines längeren Werkes mit dem Namen *Avatamsaka-Sūtra*, die 'Blumen-Ornament-Schrift'. Das *Gaṇḍhavyūha-Sūtra* beschreibt die Pilgerreise eines jungen Mannes namens Sudhana, der bei seiner Suche nach Weisheit und Erleuchtung mehr als 50 Menschen trifft - Männer, Frauen, alte und junge, heilige und nicht so heilige. Sudhana lernt etwas



von jedem, den er trifft, bis er schließlich den Bodhisattva Maitreya findet, der in Südindien in Vairocanas Turm lebt. Hier erhält Sudhana seine letzten Anweisungen, seine letzte Initiation. Von Maitreya wird er in den Turm gebeten, und im Inneren des Turms hat er eine wunderbare Vision. Er sieht, dass alle Erscheinungen des Universums in diesem Turm enthalten sind und dass der Turm in jedem Ding im Universum enthalten ist oder von jedem Ding im Universum reflektiert wird. Auch hier haben wir wieder Indras Juwelennetz. Die Form des Sūtras ist bildhaft - eine Art buddhistischer *Pilgrim's Progress* - aber sein Inhalt ist hauptsächlich konzeptuell.



Das *Vimalakīrti-nirdeśa-Sūtra*, die 'Lehre des Vimalakīrti', spricht sowohl in der Sprache der Bilder als auch der Konzepte und zeigt dabei eine wunderschöne Ausgewogenheit und Vermischung von beiden. Es erzählt die dramatische Geschichte der Begegnung zwischen Mañjuśrī, dem Bodhisattva der Weisheit, und Vimalakīrti, einem weisen alten Haushaltsvorstand aus Vaiśālī, einer Stadt in Nordostindien. In einer Szene, die oft in der chinesischen Kunst dargestellt wird,

treffen die beiden aufeinander und haben solch eine erstaunliche Debatte, dass die Worte durch die ganze buddhistische Geschichte widerhallen.

Einige der Mahāyāna-Schriften benutzen fast ausschließlich die Sprache der Bilder. Da gibt es zum Beispiel das *Lalita-vistara*, die 'Lange Erzählung vom Sport oder den Spielen'. Man wird sich fragen, was für eine Art spiritueller Text das sein mag. Und es mag überraschend sein, zu hören, dass es hier um Sport oder Spiele des Buddha geht, dass wir hier ein Sūtra haben, das uns die spielerische Seite des Buddha zeigt. Das *Lalita-vistara* erzählt von verschiedenen Ereignissen im Leben des Buddha, die für ihn ein 'Kinderspiel' waren, Ereignisse, bei denen er frei, einfach, natürlich und spontan handelte - mit anderen Worten, auf wirklich spirituelle Weise. Das Sūtra ist eine Art von Biographie des Buddha, aber keine Biographie, wie wir sie normalerweise kennen, denn sie enthält eine Menge 'legendenhaftes Material'. Aber es ist nicht einfach eine 'Geschichtsfälschung': Das *Lalita-vistara* spricht in der Sprache der Bilder, und die Ereignisse, die beschrieben werden, müssen symbolisch verstanden werden.

Weiterhin gibt es noch die drei *Reine Land*-Sūtras, die vollständig aus einer Aneinanderreihung von Bildern bestehen, mit so gut wie keinem konzeptuellen Material. Sie beschreiben das Glückliche Land Amitābhas, des Buddha des Unendlichen Lichts, ein Land mit seinem tiefblauen Erdboden, seinen überkreuzten, goldenen Bordüren und seinen wundervollen Juwelenbäumen, die das Sūtra liebevoll beschreibt - Zweig für Zweig, Blüte für Blüte und sogar Blütenblatt für Blütenblatt. Eines dieser Sutras wird im Zusammenhang mit Meditation als Visualisierung des Reinen Landes benutzt, und alle drei sind sie die Grundlage der Shin Shu, der Reine Land Schule des Buddhismus, die in China und Japan verbreitet ist. Anhänger der Shin Shu streben danach, in diesem archetypischen Glücklichen Land wiedergeboren zu werden.

Auch das *Saddharma-Puṇḍarīka*, das *Sūtra vom Weißen Lotos des Guten Dharmas* spricht fast ausschließlich in der Sprache der Bilder. Obwohl das Sūtra sehr lang ist, ist sein konzeptueller Inhalt absolut minimal. Das Weiße Lotos-Sūtra spricht also nicht den Kopf sondern das Herz an, nicht den Intellekt sondern die Imagination. Seine Parabeln, vielleicht die wichtigsten in der buddhistischen Literatur, sind im ganzen buddhistischen Asien berühmt, und es ist übervoll von Mythen und Symbolen. Es ist eine Form von Drama, sogar eine Form von Mysterienspiel. Seine Bühne ist der gesamte Kosmos, und die Handlung erstreckt sich über Millionen von Zeitaltern. Die *dramatis personae* bilden die Buddhas, Bodhisattvas, Arhats, Götter, Dämonen und Menschen - alle fühlenden Wesen. Die Atmosphäre des Sūtras ist sehr seltsam, eine Atmosphäre voller Wunder und phantastischer Phänomene. Wenn das Sutra sich entfaltet, sehen wir eine Art transzendente Sound-and-Light-Show - anders lässt es sich kaum beschreiben. Das Thema des Sūtras ist ein sehr großes: Erleuchtung - nicht nur die Erleuchtung des Buddha oder die Erleuchtung seiner Anhänger - , sondern die Erleuchtung aller fühlenden Wesen. Darum unser Titel: Das Drama der Kosmischen Erleuchtung.



2. Vortrag

Das Drama der Kosmischen Erleuchtung

Um es kurz und knapp darzustellen, womit wir uns bei dem Weißen Lotos-Sūtra beschäftigen werden, habe ich mich dafür entschieden, es das Drama der kosmischen Erleuchtung zu nennen. Aber mit seinen eigenen symbolischen Begriffen spricht der Titel des Sūtras für sich. Es ist, als ob das Sūtra übertoll von Symbolismus ist, dass sogar sein Titel - im ursprünglichen Sanskrit *Saddharma-Puṇḍarīka-Sūtra* - selbst symbolisch ist. Bevor wir damit beginnen, die Symbole des Sūtras zu untersuchen, lassen Sie uns einen Blick darauf werfen, was der Titel bedeuten könnte.

Saddharma wird für gewöhnlich mit 'gutes Gesetz' oder 'gute Lehre' übersetzt, wobei diese Doktrin natürlich die Lehre des Buddha ist. Aber diese Übersetzung ist eigentlich nicht gut genug. *Sat* oder *Sad* kommt aus dem Sanskrit und bedeutet 'existieren', so dass es eher etwas bedeutet wie 'wahr', 'wirklich' oder 'authentisch'. Auf die gleiche Weise, obwohl wir es gewöhnt sind, *Dharma* mit 'Doktrin' oder 'Lehre' zu übersetzen, ist *Dharma* genauer mit 'Wahrheit' oder auch 'die höchste Natur der Dinge' übersetzt. Wenn wir die beiden zusammen nehmen, dann ist die eigentliche Bedeutung von *Saddharma* die 'wirkliche Wahrheit', und damit wäre es am besten übersetzt. Nebenbei gilt das gleiche für das Pali-Äquivalent *Saddhamma*, das sehr häufig im *Dhammapada* vorkommt.

Puṇḍarīka bedeutet 'Lotos', oder, genauer gesagt 'weißer Lotos'. Obwohl wir im Englischen/Deutschen nur ein Wort kennen, das für alle Arten von Lospflanzen mit unterschiedlichen Farben gilt, gibt es im Sanskrit für die verschiedenfarbigen Lospflanzen verschiedene Namen. Wir haben hier also 'den weißen Lotos der wirklichen Wahrheit'. Was lässt sich aus diesem Titel schließen? Lospflanzen wachsen für gewöhnlich in schlammigen Teichen. Aber obwohl die Pflanzen im Schlamm wachsen, erblühen die Blumen oberhalb der Wasserlinie, so dass ihre Blütenblätter rein und unbefleckt sind. Aufgrund dessen wurde der Lotos ein Symbol der Reinheit - Reinheit inmitten der Unreinheit. Er wurde zu einem Symbol, das das Unbedingte inmitten des Bedingten darstellt, die Präsenz des Spirituellen inmitten des Weltlichen, unbefleckt von der Umgebung, in der es erscheint. Somit lässt der Titel des Sūtras darauf schließen, dass die wirkliche Wahrheit, obwohl sie inmitten der Welt erscheint, nicht von irgendwelchen weltlichen Angelegenheiten befleckt wird.

Das Wort *Sūtra* ist der gebräuchlichste Begriff für eine buddhistische Schrift, wobei sich die Buddhisten auf die *Sūtras* beziehen, wie die Christen auf die Bibel. Obwohl es so allgemein gebraucht wird, hat *Sūtra* eine spezielle Bedeutung. Es bedeutet 'ein Faden', und dadurch ist zu ersehen, dass mehrere Themen zu einem gemeinsamen Faden von Vorträgen/Gesprächen/Abhandlungen verbunden wurden. Der Aufbau eines *Sūtras* ist stets der gleiche. Zu Anfang gibt es eine Beschreibung, wo der Diskurs stattfand, was dort vor sich ging und wer zugegen war. Darauf folgt der eigentliche Haupttext, der normalerweise aus einer Lehre über den Dharma, über die wirkliche Wahrheit, durch den Buddha selbst besteht. Das Sūtra endet dann mit einer Darstellung der Wirkung der Lehre des Buddha auf die Zuhörer.

In manchen Sūtras steht der Buddha im Hintergrund - obwohl er anwesend ist und einer seiner Anhänger spricht. In diesem Fall endet der Text damit, dass der Buddha seine Billigung zu dem gibt, was der Anhänger gesagt hat, wodurch er diese Lehre zu seiner eigenen macht. Manchmal, besonders in den Mahāyāna-Sūtras ist es nicht entscheidend, dass der Buddha seine Zustimmung gibt. Ein Anhänger mag die eigentliche Rede halten, spricht jedoch unter der direkten Inspiration durch den Buddha, so dass in Wahrheit der Buddha durch ihn spricht. Aber wie auch immer etwas gesprochen wird, so ist es wichtig zu verstehen, dass alles, was in dem Sūtra gesagt wird, nicht aus einer gewöhnlichen Bewusstseinsstufe stammt. Es ist nicht etwas, das intellektuell ausgearbeitet wurde. Es ist kein Beweis oder keine Erklärung im weltlichen Sinne. Es ist eine Wahrheit, eine Botschaft oder auch eine Offenbarung aus den Tiefen des erleuchteten Bewusstseins, aus den Tiefen der Buddhanatur. Dies ist der wesentliche Inhalt jeder buddhistischen Schrift, und das ist ihr Zweck: Das Wesen der Erleuchtung zu kommunizieren und den Weg zu seiner Verwirklichung zu zeigen.

Von daher können wir den vollständigen Titel dieser speziellen Darstellung durch den erleuchteten Geist mit 'der Schrift vom Weißen Lotos (oder vom transzendenten Lotos) der wirklichen Wahrheit' übersetzen. Wir können kaum erwarten, dass sich alle Assoziationen der Sanskrit-Worte ins Englische/Deutsche übertragen lassen, so dass diese Übersetzung nur annähernd zutrifft.

Als schriftliches Dokument ist das Weiße Lotos-Sūtra, um wieder auf die kurze Form des Titels zurückzugreifen, im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung anzusiedeln, das heißt, 500 Jahre nach dem Tod des Buddha. Obwohl wir wissen, wann das Sūtra zuerst niedergeschrieben wurde, gibt uns das keinen Hinweis darauf, wann es entstanden ist. Für uns ist es kaum vorstellbar, aber für die gesamten ersten 500 Jahre wurde die Lehre des Buddha nur mündlich weitergegeben. Nicht ein einziges Wort wurde niedergeschrieben. Es gibt tatsächlich keine Aussage darüber, ob der Buddha selbst lesen und schreiben konnte. Zu jener Zeit war Lesen und Schreiben keine sehr angesehene Fertigkeit. Geschäftsleute, die eine Aufzeichnung über ihre internationalen Transaktionen haben wollten, mögen Sachen aufgeschrieben haben, aber es war keine angemessene Beschäftigung für religiöse Menschen. Der Buddha erteilte seine Lehren bloß in Form von Diskursen, und die Menschen hörten zu, was er zu sagen hatte, behielten es im Gedächtnis und gaben es an ihre eigenen Anhänger weiter. Auf diese Weise wurden die Lehren des Buddhismus - so wie auch die des Hinduismus - von einer Generation an die nächste weitergegeben, so wie bei den olympischen Spielen eine Fackel von einem Läufer an den anderen weitergegeben wird.

Schließlich begannen die indischen Buddhisten damit, die Lehren des Buddha niederzuschreiben. Wir wissen nicht wirklich warum. Vielleicht waren die Erinnerungen seit den Tagen des Buddha schwächer geworden. Vielleicht hatten die Menschen nicht so viel Vertrauen und spürten, dass die Gefahr bestand, dass die Lehren verloren gingen, wenn sie nicht aufgeschrieben wurden. Vielleicht hatten auch Lesen und Schreiben inzwischen mehr Ansehen erlangt, so dass es nur zu natürlich war, die Lehren in schriftlicher Form zugänglich zu machen. Aber was auch immer der Grund gewesen sein mag, im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung begann ein allgemeines Niederschreiben der Lehren, und das Weiße Lotos-Sūtra war eines unter den Schriften, die angefertigt wurden - wobei zu jener Zeit Schrift wortwörtlich ein handgeschriebenes Dokument war.

Die Lehren des Buddhismus wurden in den verschiedensten Sprachen niedergeschrieben: Sanskrit, Pāli, Prakrit, Apabhramsa, Paisāci usw. Das Weiße Lotos-Sūtra war eine der ersten Lehren, die in Sanskrit festgehalten wurden. Obwohl Sanskrit die Sprache des alten Indien war, kann man daraus nicht notwendigerweise schließen, dass der Text auch in Indien niedergeschrieben wurde. Zu jener Zeit hatte sich der Buddhismus, besonders der Mahāyāna-Buddhismus, nach Zentralasien ausgebreitet, und es kann sein, dass das Weiße Lotos-Sūtra dort zuerst aufgezeichnet wurde. Wir wissen immerhin, dass die Pāli-Schriften aus ungefähr der gleichen Zeit aus Sri Lanka stammen und nicht aus Indien. Aber wo auch immer das Weiße Lotos-Sūtra niedergeschrieben wurde - es wurde in einer Mischung aus zwei Arten von Sanskrit geschrieben: 'Reines' Sanskrit und 'buddhistisch hybrides' Sanskrit. Reines Sanskrit entspricht den Regeln, die der Grammatiker Pāṇini festgelegt hatte, so dass es deswegen auch manchmal Pāṇini-Sanskrit genannt wird. Buddhistisch hybrides Sanskrit (manchmal auch einfach vermischtes Sanskrit genannt) ist mit Prakrit vermischt, um eine weniger 'förmliche' Sprache sondern eher eine Umgangssprache zu benutzen.

Das Sūtra ist also in einer Kombination dieser beiden Sanskrit-Arten geschrieben. Es beinhaltet sowohl Vers als auch Prosa - das Prosa in reinem, in Pāṇini-Sanskrit, und die Dichtung in hybridem Sanskrit. Dies hebt die Texte bereits sehr voneinander ab. Was das Sūtra sehr merkwürdig, um nicht zu sagen seltsam werden lässt, ist, vom literarischen Standpunkt her gesehen, sein Aufbau. Prosa und Versform kommen abwechselnd vor - zunächst findet man über ein paar Seiten Prosa und dann kommt ein Abschnitt in Versform. Das Kuriose ist, dass der Versabschnitt beinahe exakt das wiederholt, was gerade zuvor in Prosa zu lesen war - mit ein paar Verkürzungen oder Erweiterungen. Manche Gelehrte sind der Ansicht, dass die Versform älter als die Prosa sei, aber es lässt sich nicht wirklich überprüfen. Das ganze Werk, sowohl Prosa als auch die Versform, ist in 27 Kapitel unterteilt - in manchen Versionen auch in 28, und es ist recht umfangreich.

Die Originaltexte vieler buddhistischer Schriften sind verlorengegangen, aber glücklicherweise die des Weißen Lotos-Sūtras nicht. Im 19. Jahrhundert wurden Abschriften entdeckt, und vor kurzem gab es in Nepal weitere Entdeckungen. In Nepal wurden mehrere Abschriften ausgegraben und im Wüstensand Zentralasiens wurden vor nur ein paar Jahrzehnten Abschriften gefunden. Weiterhin gibt es alte Übersetzungen dieses Werks ins Chinesische, ins Tibetische und in andere Sprachen. Das chinesische Standardwerk ist die Übersetzung von Kumārajīva, einem der größten aller buddhistischen Übersetzer und Gelehrten, der im vierten und fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung während der T'ang-Dynastie lebte - einer Zeit, als der Buddhismus in China gedieh. Über Hunderte von Jahren hatte die Übersetzung von Kumārajīva einen maßgeblichen Einfluss auf die chinesische Kultur, vergleichbar mit dem, den die Bibel auf die englische Kultur hatte, und sie wird von den Chinesen immer noch als ein Meisterwerk der klassischen Literatur angesehen. Ebenso wie die große Leistung von Kumārajīva einen großen Einfluss auf die literarische Welt hatte, hat sie auch viele chinesische Künstler inspiriert, was zur Entwicklung einer ganzen Tradition wohlbekannter Illustrationen der Szenen des Sūtras führte.



Bis vor nicht allzu langer Zeit gab es lediglich *eine* vollständige Übersetzung des Sūtras ins Englische. Dies war das Werk des holländischen Gelehrten Henrich Kern, und es wurde in der Serie der Heiligen Bücher Asiens 1884 veröffentlicht und wird immer noch gedruckt. Da dies die erste Übersetzung war, und die Menschen zu jener Zeit nicht die wirkliche Bedeutung mancher der wichtigen buddhistischen Begriffe kannten, ist es nicht überraschend, dass die Version von Kern alles andere als gut ist, wenn auch sehr gut für die damalige Zeit. Sie ist ziemlich phantasielos und enthält manche merkwürdigen Fußnoten. In einer Hinsicht schien der Übersetzer von der Idee besessen zu sein, dass der ganze Buddhismus sich im Sinne der Astronomie erklären ließe. Er versucht darzulegen, dass Nirvāṇa die genaue Entsprechung des Zustands des physischen Erlöschens ist: Erleuchtung entspricht mit anderen Worten dem Tod. Sehr seltsam. Eine lesenswertere, wenn auch unvollständige Version des Sūtras erschien 1930 als Übersetzung des chinesischen Textes von Kumārajīva durch Bunnō Katō. Sie wurde von Professor William Soothill überarbeitet, einem englischen Missionar, der eine Zeit lang in China lebte. Obwohl Soothill ein Christ war, gelang es ihm, die devotionale Inbrunst und die spirituelle Atmosphäre des ursprünglichen Textes zu vermitteln.

Der erste Satz ist auf die gleiche Weise übersetzt, wie man sie in jeder Version findet. In der Tat sind die einleitenden Worte das Kennzeichen jedes buddhistischen Sūtras, und die englische Übersetzung hat dazu die bezeichnende, leicht antiquierte und auch etwas magische Formulierung 'Once upon a time'. Wenn wir die Worte 'So habe ich gehört' hören oder lesen, wissen wir sofort, dass eine Lehre des Buddha folgt. Aber wer hat 'gehört'? Wer ist der Sprecher? Nach der Tradition ist es Ānanda, der Vetter des Buddha, sein Anhänger. Für über zwanzig Jahre war er sein ständiger Diener und Reisebegleiter. Von Ānanda wird gesagt, dass er die wesentliche Quelle der mündlichen Überlieferung gewesen sei. Es wird berichtet, dass sein Gedächtnis so gut war, dass er in der Lage war, sich Wort für Wort an alles zu erinnern, was der Buddha gesagt hatte und es an die anderen Anhänger weiterzugeben. Wenn es einmal geschah, dass er wegen eines Auftrags nicht zugegen war, während der Buddha eine Lehre erteilte, ging er mit der Bitte zum Buddha, es für ihn noch einmal zu wiederholen, so dass er es in sein Gedächtnis aufnehmen konnte, wo er alles behielt, was der Buddha jemals gesagt hatte.

Ich muss zugeben, dass ich, als ich zum ersten Mal mit Buddhismus in Kontakt kam, daran zweifelte, ob so etwas möglich sei. Aber während meiner zwanzig Jahre in Indien traf ich sowohl Inder als auch Tibeter, die wirklich Hunderte über Hunderte von Seiten der Schriften im Kopf hatten. Später in England traf ich jemanden, der beinahe ein Gedächtnis wie ein Tonbandgerät hatte. Er sagte zum Beispiel: 'Am achten Juli vor drei Jahren sagtest du ...' und fuhr dann damit fort, Wort für Wort exakt das wiederzugeben, was ich gesagt hatte - die Reihenfolge, in welcher ich die Themen behandelt hatte, die logischen Stufen der Argumentation und die Illustrationen, die ich benutzt hatte, sowie die Tageszeit und die Umstände, unter denen das geschah. Deshalb sagte ich mir: 'Wenn es für jemanden im London des zwanzigsten Jahrhunderts möglich ist, solch ein phänomenales Gedächtnis zu haben, so war dies im alten Indien zweifellos auch möglich' und bekam die Überzeugung, dass Ānanda diese außerordentliche Fähigkeit, sich an Diskurse und Unterhaltungen zu erinnern, besaß.

Obwohl diese Worte 'So habe ich gehört' eine wortgetreue und historische Bedeutung haben, suggerieren sie auch etwas eher Esoterisches. In Wirklichkeit ist die Buddhanatur nicht außerhalb von uns, sondern in uns - 'This very body the Buddha', wie die Zen-Tradition

sagt. Und man kann sagen, dass es auch nicht nur einen Ānanda außerhalb von uns im Bereich der Geschichte gibt, sondern ebenso auch einen Ānanda in uns. Und genau so, wie der historische Ānanda dem Buddha zuhörte, so hört der Ānanda in uns die innere Stimme der Wahrheit. Ānanda, so könnte man sagen, ist unser eigener gewöhnlicher Geist, der den Äußerungen unseres eigenen erleuchteten Bewusstseins zuhört. Es ist so, als ob wir in uns zwei Bewusstseinsformen hätten, eine niedere und eine höhere. Das niedere Bewusstsein ignoriert für gewöhnlich das höhere und geht seine eigenen Wege. Oder es weiß noch nicht einmal, dass das höhere Bewusstsein existiert. Aber wenn das niedere Bewusstsein einmal für eine Weile innehält und zuhört, wenn es empfänglich ist, wird es sich der Stimme des höheren Bewusstseins gewahr. So wie Ānanda die Stimme des Buddha hörte, so kann auch unser gewöhnlicher Geist für den höheren, den erleuchteten Geist, empfänglich sein. Wenn wir diesen Gedanken noch weiter fortsetzen, können wir sagen, dass das ganze Schauspiel der kosmischen Erleuchtung nicht außerhalb von uns stattfindet, auf der Ebene des Kosmos, sondern in uns, in den Winkeln unseres eigenen Herzens.

Obwohl uns die einführenden Worte des Sūtra sehr vertraut sein mögen, kommen wir, wenn wir sie erst einmal hinter uns haben, auf wenig vertrautes Gebiet. Die Welt der Mahāyāna-Sūtras ist beinahe so wie das, was man in Science Fiktion vorfindet - auf einer spirituelleren und transzendenten Ebene. Bevor wir uns jetzt mit den Parabeln, Mythen und Symbolen des Sūtra befassen, brauchen wir eine Einführung in diese fremde Welt. Sie können vielleicht nicht viel Sinn erkennen, und ich befürchte, dass ich nicht viel Hilfe anbieten kann. Ich werde mich einfach auf einige der Vorkommnisse beziehen, die im Sūtra beschrieben werden und es dabei belassen, ihre eigene Wirkung entfalten zu lassen, wie fremd, wie bizarr und wie unverständlich sie auch sein mögen. Lesen Sie es einfach wie eine Geschichte. Und was auch immer Sie lesen - denken Sie nicht darüber nach. Versuchen Sie nicht, es zu begreifen. Fragen Sie sich nicht, was das alles bedeuten soll. Schalten Sie Ihren Verstand ab und lassen Sie es auf sich wirken. Wenn Sie Ihren Verstand anstrengen wollen, so können Sie das später tun. Nehmen Sie einfach den Inhalt des Sūtras in sich auf, als ob Sie sich in der Dunkelheit einen Film ansehen würden. Dies ist etwas transzendent Surrealistisches, und Sie haben wirklich keine Chance, es zu verstehen. Lassen Sie also Ihre Vernunft für eine Weile beiseite und erlauben es den Bildern, ihre Wirkung zu haben. Haben Sie keine Scheu, sich dabei Gefühle zu erlauben.

Das Sūtra beginnt auf dem Geiergipfel. Der Geiergipfel ist ein enormes Felsmassiv, auf dem sich der Buddha oft aufhielt, wenn er sich von allem zurückziehen wollte. Von dort aus konnte er meilenweit rundherum in die Ferne blicken. Zu jener Zeit wäre es uns möglich gewesen, in weiter Entfernung die zehntausend Dächer von Rājagṛiha, der Hauptstadt von Magadha zu sehen, das zu der Zeit eines der großen Königreiche Nordindiens war. Den Geiergipfel kann man immer noch besteigen, und er bietet immer noch eine herrliche Aussicht - wenn auch nicht mehr auf Städte. Alles, was man sehen kann, ist dichter, von Leoparden bewohnter Dschungel und hier und da ein paar alte buddhistische, jainistische oder sogar prähistorische Ruinen.





Symbolisch gesehen repräsentiert der Geiergipfel den Gipfel irdischer Existenz. Geht man darüber hinaus, ist man in der Welt des Transzendenten, der Welt der reinen Spiritualität. Wenn also das Sūtra den Buddha so beschreibt, dass er auf dem Geiergipfel sitzt, so stellt es ihn mitten zwischen Himmel und Erde. Er ist dort von Zehntausenden von Anhängern der verschiedensten Art umgeben. Es wird berichtet, dass dort zwölftausend Arhats anwesend sind - jene, die das Nirvāṇa im Sinne der Zerstörung der Leidenschaften des Hīnayāna erlangt haben, ohne positives Wissen und ohne Erhellung. Weiterhin gibt es achtzigtausend Bodhisattvas und ebenso Zehntausende von Göttern und anderen nichtmenschlichen Wesen mit ihrem Gefolge.

Es wird berichtet, dass der Buddha dieser großen Versammlung eine große Lehrrede über die Unendlichkeit hielt, ein sehr populäres buddhistisches Thema. Ausdrucksvoll spricht er über lange Zeit, und jeder ist zutiefst berührt. Die Rede des Buddha hat den Effekt, dass wunderschöne Blumen der verschiedensten Farbe vom Himmel regnen und dass das ganze Universum vibriert und in sechs Richtungen erzittert. Dann, nach Beendigung seiner Rede, versenkt sich der Buddha in eine tiefe Meditation. Während er meditiert, kommt aus einer Stelle zwischen seinen Augenbrauen ein leuchtender Strahl von reinem, weißem Licht. Wie ein großer Suchscheinwerfer streicht er durch das ganze Universum, so dass es möglich ist, über Hunderte von Millionen von Meilen in die Tiefen des Raumes zu schauen. In diesem intensiven Licht lassen sich unzählige Weltsysteme in allen Richtungen des Raumes entdecken. In jedem Weltsystem kann man genau das gleiche vor sich gehen sehen wie das, was hier geschieht: Einen Buddha, der, umgeben von seinen Anhängern und Bodhisattvas, die sechs großen Disziplinen praktiziert.

Dies ist also das Spektakel, wie es sich durch den Lichtstrahl des dort sitzenden und meditierenden Buddha enthüllt. Natürlich ist die große Versammlung erstaunt, und jeder fragt sich was das bedeuten soll und was hier passiert. Der Bodhisattva Maitreya, der zukünftige Buddha, wie er manchmal genannt wird, befragt Mañjuśrī, den weisesten der Bodhisattvas: 'Was geschieht hier? Welche Bedeutung hat dieses große Ereignis?' Und Mañjuśrī sagt: 'Ich glaube - nein, ich bin sicher - , dass der Buddha vorhat, das Weiße Lotos-Sūtra darzulegen.'

Und so wie es Mañjuśrī gesagt hatte, beendet der Buddha langsam seine Meditation. Er öffnet seine Augen und sagt, wie zu sich selbst: 'Die Wahrheit in seiner Fülle ist sehr schwer zu verstehen.' 'Sie ist so schwierig zu verstehen', so sagt er 'dass lediglich die Buddhas, die voll erleuchteten, in der Lage sind, sie zu verstehen. Nur sie und niemand sonst, kann die Wahrheit in seiner Ganzheit begreifen.' (Worüber auch wir nachdenken sollten). 'Jeder andere', sagt der Buddha der Versammlung 'kann sich der Wahrheit nur nach und nach nähern, Schritt für Schritt.' Und dies macht der Buddha nun zum Bestandteil seiner Lehre. Er nimmt die Menschen an die Hand und führt sie Schritt für Schritt. Zunächst lehrt er das Arhat-Ideal vom Erlangen des Nirvāṇas durch das Erlöschen der Leidenschaften. Nur dann - wenn dies erreicht und verstanden wurde - legt er das höhere, mahāyānistische Ideal der Verwirklichung vollkommener Buddhaschaft durch das Befolgen der Laufbahn eines Bodhisattvas dar.

Wenn er die höchste Wahrheit auf einmal darlegen würde, fährt der Buddha fort, wären die Menschen so verängstigt, dass sie nicht in der Lage wären, sie auf- und annehmen zu können. Nebenbei gesagt, ist es dem sehr ähnlich, was nach dem tibetischen Totenbuch in der Stunde des Todes geschieht. In diesem Moment bricht die Realität in ihrer ganzen Fülle als ein blendender Blitz in den Geist ein. Wenn der Geist ihn ertragen kann, kann dies das Erwachen der Erleuchtung sein. Aber für den Geist ist es kaum zu ertragen, und so schreckt er verängstigt zurück und fällt in immer niedrigere und niedrigere Ebenen der Realität, bis er eine Ebene findet, wo er sich wohlfühlt. Weil die Menschen Angst vor der Realität haben, kann der Buddha - obwohl er die volle Wahrheit kennt - das Risiko nicht eingehen, seinen Anhängern sofort die ganze Wahrheit zu eröffnen. Er muss sie heranzuführen und ihnen dann die nächste Stufe zeigen, bis sie schließlich das höchste Ziel erreichen. Bei dieser Gelegenheit blickt er in die Runde und sagt, dass er nicht sicher sei, ob jeder der gegenwärtig Anwesenden bereit sei, das zu hören, was er zu sagen habe. Denn es gäbe, so eröffnet er ihnen, weiteres für sie zu lernen. Besonders die Arhats unter ihnen wüssten bisher noch nichts von der höchsten Wahrheit.

Diese Offenbarung erzeugt ein dramatisches Ereignis. Fünftausend der anwesenden Anhänger stehen einfach auf und gehen fort. Unter sich murren sie: 'Etwas Neues zu lernen? Das ist unmöglich. Wir sind Erleuchtete, wir haben Nirvāṇa erlangt. Was kann es da noch zu lernen geben? Wovon redet der Buddha? Vielleicht ist er ein bisschen senil geworden. Noch etwas zu lernen? - Nicht für uns!' Und noch einmal verbeugen sie sich flüchtig vor dem Buddha - wie aus alter Gewohnheit - und gehen davon, den Staub der Versammlung von ihren Sandalen schüttelnd.

Dies ist eine Falle, in die wir nur zu leicht tappen können. Indem wir intellektuelles Verstehen mit wahren Wissen verwechseln, können wir uns selbst zu der irrigen Ansicht verleiten, dass es nichts mehr weiter zu lernen gibt. Und natürlich können wir möglicherweise überhaupt nichts mehr lernen, sobald wir angefangen haben, so zu denken. Dies ist die größte aller Gefahren. Viele Menschen - so wie die fünftausend Anhänger - erliegen ihr. Es erinnert mich an eine Episode aus der englischen religiösen Geschichte, als Oliver Cromwell es mit einer Anzahl von religiösen Sektierern zu tun hatte, die über einige verzwickte Punkte in der Heiligen Schrift abwegige Behauptungen aufstellten. Sie waren hartnäckig und so unbeweglich, dass Cromwell ihnen am Ende voller Verzweiflung schrieb: 'Verehrte Herren, ich beschwöre Sie, *in the bowels of Christ*, bedenken Sie, dass Sie sich irren können.'

Im Sūtra sagt der Buddha nichts dazu. Er lässt die Anhänger gehen. Nachdem sie gegangen sind, sagt er lediglich: 'Jetzt ist die Versammlung rein.' Mit anderen Worten, ist nun jeder der Anwesenden empfänglich und bereit, zu bedenken, dass es für ihn noch weiteres zu lernen gibt. Somit fährt der Buddha damit fort, dieser reinen Versammlung die höchste Wahrheit zu offenbaren. Er sagt ihnen, dass seine bisherige Lehre von den drei *yānas* nur vorläufig gewesen sei und dass es aufgrund der Verschiedenheit der Temperamente unter den Anhängern so ratsam gewesen sei. Diese drei *Yānas* sind nicht Hīnayāna, Mahāyāna und Vajrayāna. Ich befürchte, dass es im Buddhismus eine Menge von Begriffen mit mehrfacher, doppelter Bedeutung gibt. Die *Yānas*, über die der Buddha hier spricht, sind der *śrāvakayāna* (der Weg des Anhängers), der *pratyekabuddhayāna* (der Weg des Einzelerleuchteten) und der *bodhisattvayāna* (der Weg des Bodhisattva).

Ich möchte hier nicht in Einzelheiten gehen. Es ist eher von Bedeutung, die allgemeinen Grundsätzlichkeiten zwischen ihnen zu begreifen, denn diese drei *yānas*

symbolisieren verschiedene mögliche Wege zur Erleuchtung. Die ersten beiden sind unterschiedliche Formen von spirituellem Individualismus - wobei die erste vielleicht ein bisschen geringer ist als die zweite. Die dritte Form ist natürlich das Bodhisattva-Ideal. Als der Buddha sagt, dass seine Lehre von den drei *yānas* nur vorläufig gewesen sei, meint er damit - wie er selbst weiter erklärt - , dass es in Wirklichkeit nur einen Weg gäbe, den *ekayāna*. Dies sei der Große Weg, der Mahāyāna, der Weg, der zur vollkommenen Buddhaschaft führe. Alle Wege führen nach Rom. Alle *yānas*, all die verschiedenen Wege - individualistisch und altruistisch - sind bis zu einem gewissen Punkt hilfreich. Aber letztendlich laufen sie zu einem Weg zusammen. Mit anderen Worten gibt es nur einen Prozess der Höheren Evolution, und alle nehmen an ihm in dem Maße teil, wie sie sich um ihre Entwicklung bemühen. Der Buddha sagt der Versammlung, dass, auch wenn jemand Blumen mit gläubigem Vertrauen und Hingabe opfere, er bereits auf dem Pfad zur Buddhaschaft sei. Das eine führt zum anderen. Eine kleine Tat voller Glauben führt zu einer größeren Tat voller Glauben; eine kleine Übung auf dem spirituellen Weg führt zu einer größeren. Und auf diese Weise beginnt man nach und nach den Großen Weg zu beschreiten, den Weg, der zu vollkommener Erleuchtung führt. Es gibt keine gute Tat, kein mitmenschliches Handeln, das außerhalb dieses Weges liegt.

Nachdem er diese Lehre vernommen hat, ist Śāriputra, der älteste und weiseste unter den Anhängern des Buddha, von Freude erfüllt. Obwohl er schon alt ist, ist er bereit zu lernen. Sein einziges Bedauern, so sagt er, sei es, dass er so lange auf einer niederen Ebene des Verstehens geblieben sei. Aber der Buddha ermuntert ihn und prophezeit ihm, dass er in ferner Zukunft ebenfalls die höchste Erleuchtung als vollkommener Buddha erlangen werde. Er sagt ihm sogar, wie sein Name sein wird. Aber nicht alle seine Anhänger sind so wie Śāriputra. Manche von ihnen sind ziemlich verwirrt und perplex über die neue Lehre. Haben sie bisher ihre Zeit vertan? War die alte Praktik vollkommen nutzlos? Was sollen sie als nächstes tun?



Um sie zu beruhigen, erzählt der Buddha die erste der großen Parabeln des Sūtra: die Parabel vom brennenden Haus. An dieser Stelle finden wir zum ersten Mal den Effekt von Symbolismus. Vier führende Ältere, die nach dem Hören der abstrakten Darstellung der höheren Lehre durch den Buddha immer noch voller Zweifel waren, sind nun überzeugt. Jetzt erkennen sie, dass sie über die Stufe des Auslöschens der negativen Emotionen hinausgehen können und zu positiver Erhellung, höchstem Wissen, höchster Weisheit und Erleuchtung gelangen können und sind überglücklich. Einer von ihnen, Mahākāśyapa, verleiht nun seinerseits seiner Freude dadurch Ausdruck, dass er die Parabel von der Heimreise erzählt.

Als die Parabel erzählt worden war, lobt der Buddha die vier Älteren und fährt damit fort, den Weg, der die fühlenden Wesen zur Erleuchtung führt, weiter zu erhellen. Wir wissen bereits, dass er schrittweise lehrt, indem er die höchste Wahrheit so lange zurückhält, bis seine Anhänger so weit sind sie zu hören. Nun hören wir, dass er seine Lehre den entsprechend unterschiedlichen Auffassungsgaben der Menschen anpasst. Um dies zu illustrieren, erzählt er zwei weitere Parabeln: die Parabel von der Regenwolke und die Parabel von der Sonne. Nach Beendigung der Parabeln sagt er voraus, dass Mahākāśyapa und die

anderen Älteren ebenso vollkommene Buddhas werden würden und nennt sogar die Namen, die sie tragen werden.

Dann, indem er jetzt von der Zukunft auf die Vergangenheit wechselt und sich noch einmal an die ganze Versammlung wendet, berichtet der Buddha ihnen von einem anderen Buddha, einem Buddha, der bereits vor Millionen und Millionen von Jahren vor ihm gelebt habe. Der Buddha erzählt ihnen diese Geschichte, da die Entwicklung dieses Buddha in mancher Hinsicht ähnlich verlief wie die seinige. Auch hier folgte die Mehrheit der Anhänger dieses Buddha dem Hīnayāna-Pfad des Arhat. Nur sechzehn von ihnen - es waren seine eigenen Söhne aus der Zeit, bevor er ein Mönch wurde - strebten als Bodhisattvas nach der vollkommenen Buddhaschaft. Aber später dann, so sagt der Buddha, beschränkten alle Anhänger dieses Buddha den Großen Weg, den Mahāyāna. Um dies zu illustrieren, erzählt der Buddha die Parabel von der Zauberstadt. Da wir uns mit dieser Parabel nicht intensiv befassen werden, werde ich sie hier jetzt kurz erzählen.



Eine Reisegruppe ist unterwegs zu einem Ort namens Ratnadvīpa (der Ort der Juwelen) und hat einen Führer angeheuert, der ihnen den Weg durch den dichten Wald zeigen soll. Es ist ein sehr beschwerlicher und gefährlicher Weg, und lange bevor sie überhaupt ihr Ziel erreicht haben sind die Reisenden erschöpft und sagen zu ihrem Führer: 'Wir können nicht mehr einen Schritt weiter. Lasst uns alle umkehren.' Aber der Führer denkt bei sich: 'Das wäre ein Jammer. Sie sind bereits so weit gekommen. Was kann ich nur tun, um sie zu überzeugen, dass sie weitergehen?' Anscheinend hat der Führer einige magische Fähigkeiten, denn er zaubert nun eine Zauberstadt hervor und sagt zu den Reisenden: 'Seht! Genau vor uns liegt eine Stadt. Lasst uns dort ausruhen und etwas essen. Dann werden wir entscheiden, was wir als nächstes tun werden.' Die Reisenden sind natürlich überaus froh, eine Rast zu machen zu können. Sie nehmen ein Mahl zu sich und verbringen die Nacht in der Zauberstadt. Am Morgen fühlen sie sich so weit besser, dass sie sich dazu entscheiden, ihre Reise fortzusetzen. So lässt der Führer die Stadt wieder verschwinden und führt die Reisenden zu ihrem Ziel, dem Ort der Juwelen.

Im Zusammenhang mit dem Sūtra ist der Sinn der Parabel nicht schwer zu verstehen. Der Führer ist selbstverständlich der Buddha und die Reisenden seine Anhänger. Der Ort der Juwelen ist die höchste Erleuchtung und die Zauberstadt ist das Nirvāṇa des Hīnayāna - Nirvāṇa als der vergleichsweise geringerwertige

Zustand der Freiheit von Leidenschaften ohne höherwertige spirituelle Erleuchtung. Und der Buddha - so lässt es sich aus der Parabel erkennen - spricht zunächst bei Nirvāṇa von etwas in einem eher gewöhnlichem, psychologischem Sinne. Nur wenn seine Lehre aufgenommen wurde - nur wenn seine Anhänger sich in der Zauberstadt ausgeruht haben - führt er sie zu dem höheren spirituellen Ziel der vollkommenen Buddhaschaft, dem Ort der Juwelen.

Die gleiche Parabel können wir auch dazu benutzen, den Prozess des Lernens von Meditation zu beschreiben. Wenn die Menschen zum ersten Mal kommen, um meditieren zu lernen, fragen sie sehr häufig: 'Was ist das Ziel von Meditation? Sie werden normalerweise kaum frei heraus sagen: 'Nun, wie ein Buddha zu werden, ist das Ziel von Meditation', denn das ist das letzte, was die meisten Menschen wollen. An religiösen oder spirituellen Dingen sind sie nicht interessiert. Sie wollen inmitten ihres täglichen Lebens und ihrer Arbeit bloß geistige Ruhe. Es ist auch vollkommen richtig zu sagen, dass einem die Meditation zur Ruhe verhelfen kann. Aber wenn sie dann eine Zeit lang meditiert haben und damit beginnen, durch die Meditation geistige Ruhe zu erleben, dann mögen sie fragen: 'Nun, ist das alles? Oder gibt es bei der Meditation noch etwas anderes?' Das könnte dann der richtige Zeitpunkt sein, um zu sagen: 'Ja, es gibt noch etwas weiteres. Frieden im Geist im gewöhnlichen psychologischen Sinne ist nicht das Endziel von Meditation, sondern nur eine Zwischenstufe. Jenseits davon gibt es ein spirituelles Ziel - Erleuchtung, das Wissen um die Wahrheit, das Erkennen der Wirklichkeit - was man im Buddhismus die vollkommene Buddhaschaft nennt.' Der 'Frieden im Geist' ist die Zauberstadt, in welcher der Reisende sich für die lange Reise zur Erleuchtung stärkt und ausruht.

Nachdem der Buddha die Parabel von der Zauberstadt erzählt hat, können wir erkennen, welchen Effekt all diese Parabeln auf die Zuhörer haben. Mehr und mehr Anhänger kommen nach vorne, um ihr bisheriges begrenztes Verstehen einzugestehen und ihre Akzeptanz für die neue Lehre zu zeigen. Der Buddha sagt voraus, dass der Mönch Pūrṇa, zusammen mit bestimmten weiteren fünfhundert Arhats die höchste Erleuchtung erlangen werde. In ihrer Freude erzählen auch diese Arhats eine Parabel: die Parabel vom Trunkenbold und dem Juwel. Mehr und mehr Anhängern wird dann die vollkommene Buddhaschaft vorausgesagt und schließlich sind alle Hīnayāna-Anhänger bekehrt und entschlossen, die höchste Erleuchtung als Bodhisattvas anzustreben.

Natürlich sind bereits auch Tausende von Bodhisattvas anwesend - Bodhisattvas, die dem Großen Weg von Beginn an gefolgt sind. Der Buddha wendet sich nun ihnen zu und macht ihnen deutlich, dass das Weiße Lotos-Sūtra unermesslich wichtig sei und um jeden Preis bewahrt werden müsse. Der Text solle gelesen, rezitiert, kopiert, erläutert und auch zeremoniell verehrt werden, sagt der Buddha. Und alle Bodhisattvas versprechen, das Sūtra zu schützen.

Dann plötzlich, geschieht etwas Außergewöhnliches - außergewöhnlich selbst nach den Maßstäben dieses außergewöhnlichen Sūtras. In der Mitte der Versammlung wächst aus den Tiefen der Erde ein Stūpa empor, ein kolossaler, unglaublich wunderschöner Stūpa, der bis in den Himmel reicht. Ein Stūpa ist ein Monument, das für die Aufbewahrung von Relikten - Knochenüberbleibsel usw. - des Buddha oder eines seiner Anhänger geschaffen wurde. Während der vorbuddhistischen Zeit waren diese Stupas sehr schlicht - bloß einfache Erdhügel, eine Art Hügelgrab. Aber der Stūpa, der im Weißen Lotos-Sūtra aus der Erde wächst, ist nicht aus Ziegeln oder Steinen oder auch nicht aus Marmor, sondern besteht aus sieben edlen Materialien - Gold, Silber, Lapislazuli, Mondstein, Achate, Perlen und

Karneolen. Darüber hinaus ist er wunderschön mit Fahnen und Blumen geschmückt, und in alle Richtungen verströmt er Licht, Düfte und Musik.

Man kann sich diese Szenerie vorstellen. Da sind alle diese erstaunten Anhänger - nur der Buddha ist nicht erstaunt - und der riesige Stūpa, der in den Himmel ragt. Und als alle den Stūpa voller Verblüffung anstarren, erschallt aus seiner Mitte eine donnernde Stimme, welche ruft: 'Vortrefflich, vortrefflich, Śākyamuni! Du bist wirklich geeignet, das Weiße Lotos-Sūtra zu predigen. Alles, was du sagst, ist wahr.' (Śākyamuni ist natürlich der Buddha, den wir 'unseren' Buddha nennen, da er in unserer Welt erscheint.) Danach sind die Anhänger vollkommen aus dem Häuschen. Was soll das alles bedeuten? Wem gehört die Stimme? Wem gehört der Stūpa? Und der Buddha erklärt, dass der Stūpa den gut erhaltenen Körper eines sehr alten Buddha mit dem Namen 'Reichliche Schätze' (im Sanskrit *Prabhūtaratna*) enthält, der vor vielen Millionen Jahren gelebt hat. Während seines Lebens hatte Prabhūtaratna ein Gelübde abgelegt, dass nach seinem Tod der Stūpa, in dem er aufbewahrt werden würde, hervorkommen werde, wann immer das Weiße Lotos-Sūtra erläutert würde. Und darüber hinaus hatte er gelobt, dass er selbst für die Wahrheit der Lehre Zeugnis ablegen wolle.

Die ganze Versammlung ist von dieser Erklärung sehr beeindruckt und so fragen sie, ob es nicht möglich wäre, den Stūpa zu öffnen, so dass sie den Körper des alten Buddha sehen könnten, der auf wundersame Weise über Millionen von Jahren erhalten geblieben sei. Śākyamuni sagt ihnen, dass nichts leichter wäre als das. Entsprechend einem anderen Gelübde, das 'Reichliche Schätze' abgelegt hatte, hat Śākyamuni zunächst eine bestimmte Bedingung zu erfüllen, bevor der erhaltene Körper des alten Buddhas sichtbar ist. Die Bedingung ist, dass Śākyamuni alle Buddhas, die jemals von ihm ausgegangen sind und die jetzt den Dharma im ganzen Universum lehren dazu auffordern muss, dazuzukommen. Und sofort fährt der Buddha damit fort, diese Bedingung zu erfüllen, damit der Wunsch der ganzen Versammlung erfüllt werden kann. Wiederum sendet er ein großes Licht aus, das die Buddhas in allen Universen in den zehn Richtungen des Raumes erhellt. Sofort erkennen diese Buddhas, dass dies ein Signal ist und sagen zu ihren eigenen Bodhisattvas: 'Ich muss mich nun auf eine Reise in die Sahā-Welt begeben - Millionen von Meilen durch das Universum. Denn Buddha Śākyamuni hat nach mir gerufen.'

Im Buddhismus hat jede Buddha-Welt und jedes Universum einen Namen. Unsere wird die Sahā-Welt genannt, 'die Welt des Erduldens'. Denn hier gibt es eine Menge zu erdulden. Nach den buddhistischen Schriften ist unsere Welt keine besonders gute. Es gibt eine Menge anderer Welten, in denen die Bedingungen für Buddhas und Bodhisattvas viel besser sind. Deshalb möchte Śākyamuni diesen hinzukommenden Buddhas nicht die Unvollkommenheit unseres eigenen kleinen Universums zeigen und beginnt damit, dieses für die Ankunft vorzubereiten. Er verwandelt die ganze Erde in strahlendes blaues Licht, Lapislazuli-gleich, und verziert sie mit goldenen Bordüren, die den blauen Grund in Rechtecke unterteilen. Aus diesen Rechtecken wachsen wunderschönen Bäume hervor, die vollständig aus Juwelen bestehen und Tausende von Fuß hoch sind. Die Erde, die mit allen Sorten von himmlischen Blumen bestreut ist, verströmt süß duftendes Rauchwerk. Um diesen Reinigungsprozess zu vollenden werden alle Götter und Menschen, die nicht Teil dieser Versammlung sind, irgendwohin gebracht. Es wird nicht genau gesagt wohin, aber sie werden sozusagen fortgeschafft, so wie alle Dörfer, Orte und Städte, Berge, Flüsse und Wälder verschwinden.

Kaum ist diese Verwandlung vollzogen, als fünfhundert Buddhas aus den verschiedenen Richtungen des Raumes eintreffen, jeder begleitet von einem großen Bodhisattva. Auf fünfhundert prächtigen Löwenthronen unter fünfhundert Juwelenbäumen nehmen sie Platz. Sie nehmen den vorhandenen Raum vollkommen ein, obwohl noch nicht alle Buddhas angekommen sind. Deshalb reinigt Śākyamuni schnell unzählige Millionen Welten in allen Richtungen des Raumes, und alle diese Welten werden sofort von hinzukommenden Buddhas besetzt, die ihren Platz unter Juwelenbäumen einnehmen und Buddha Śākyamuni dadurch Respekt zollen, dass sie ihm mit beiden Händen Juwelen opfern.

Nun, da alle diese Millionen von Buddhas mit ihren sie begleitenden Bodhisattvas an einem Ort versammelt sind, ist die Bedingung von 'Reiche Schätze' erfüllt. So fliegt nun Śākyamuni hinauf in den Himmel, bis er auf einer Höhe mit der großen Tür des Stūpa ist, öffnet den Riegel und sofort öffnet sich mit einem Klang wie Donnerrollen die Tür, um den Körper von 'Reichliche Schätze' zu offenbaren. Und obwohl der Körper des alten Buddha Millionen über Millionen Jahre alt ist, ist er vollkommen erhalten und sitzt mit verschränkten Beinen in dem Stūpa. Bei diesem Ehrfurcht gebietenden Anblick nimmt die Versammlung Blumen in die Hände und streut sie wie ein Regen über die beiden Buddhas.

Es zeigt sich, dass nicht bloß der Körper von 'Reichliche Schätze' vollkommen erhalten geblieben ist. Der alte Buddha ist selbst nach all diesen Jahren lebendig und bittet Śākyamuni einzutreten und den Thron mit ihm zu teilen. Śākyamuni tritt ein und setzt sich im Stūpa neben 'Reichliche Schätze' - diese tief symbolische und bedeutsame Szene wurde durch die chinesischen buddhistischen Künstler sehr bekannt. Die ganze Versammlung, die hoch hinauf in den Himmel zu den beiden Buddhas schauen musste, wünschte nun, auch auf diese Höhe gebracht zu werden. Und so benutzt Śākyamuni seine übernatürlichen Fähigkeiten und hebt die Versammlung, alle die Buddhas und Bodhisattvas, hoch hinauf in die Luft, bis sie auf einer Ebene mit 'Reichliche Schätze' und ihm sind.



In diesem Moment ruft Śākyamuni mit lauter Stimme: 'Wer unter euch ist in der Lage, in der Sahā-Welt das Weiße Lotos-Sūtra zu predigen? Die Stunde meines Todes ist nicht weit. Wem kann ich den Lotos des Wahren Gesetzes anvertrauen?' Darauf folgt eine ganze Serie von Episoden, die möglicherweise dem Sūtra hinzugefügt wurden, als der Haupttext bereits vollständig war. Ich werde diese Episoden weglassen - zum Teil, um es kürzer zu machen und zum Teil, weil sie den Ablauf der Handlung ziemlich stören. Nach diesen Nebenepisoden treten als Antwort auf die Frage des Buddha zwei Bodhisattvas vor und versprechen, dass sie das Weiße Lotos-Sūtra nach dem Tod des Buddha bewahren und verbreiten wollen. Und alle Arhats, denen die vollkommene Buddhaschaft prophezeit wurde, legen ein ähnliches Versprechen ab.

Nun wendet sich die Aufmerksamkeit zwei Nonnen zu, die ein wenig abseits stehen. Es sind Mahāprajāpatī, die Tante und Pflegemutter des Buddha, und Yaśodharā, seine Frau aus der Zeit, bevor er sein Heim verließ. Beide waren nach der Erleuchtung des Buddha unter seiner Führung Nonnen geworden. Sie sind etwas bekümmert, denn bisher wurde bei ihnen noch nichts über die Erleuchtung gesagt. Aber der Buddha versichert ihnen, dass sie sicher

sein könnten, eines Tages die vollkommene Erleuchtung zu erlangen. Als Erwiderung versprechen auch diese beiden, das Weiße Lotos-Sūtra zu schützen.

In der Versammlung sind viele unumkehrbare Bodhisattvas - 'unumkehrbar' in dem Sinne, dass sie auf dem Pfad schon so weit fortgeschritten sind, dass sie nicht mehr in niedrigere Zustände zurückfallen können und somit unwiderruflich für die vollkommene Buddhaschaft bestimmt sind. Diese verkünden nun, dass sie fest entschlossen sind, das Weiße Lotos-Sūtra im ganzen Universum zu verbreiten und versichern zusammen mit dem Rest der Versammlung dem Buddha, dass er sich über die Zukunft des Sūtras keine Sorgen machen müsse, auch wenn schreckliche Zeiten kommen würden. Ein dunkles Zeitalter ziehe herauf, so sagen sie, eine Zeit voller Krieg und Verwirrung, Blutvergießen und Unglück. Aber sie sagen zum Buddha: 'Mache dir keine Sorgen. Auch in dem kommenden schrecklichen Zeitalter werden wir uns der Lehre erinnern. Wir werden sie bewahren, beschützen und verbreiten.'

Es wird schnell klar, dass die Bewahrung des Sūtras nicht leicht sein wird. Der Bodhisattva Mañjuśrī merkt dazu an, dass es eine unermessliche Verantwortung sei. Der Buddha stimmt dem zu und fährt damit fort, die vier Qualitäten darzulegen, die ein Bodhisattva besitzen muss, wenn er diese Aufgabe meistern will. Als erstes müsse er vollkommen in seinem Verhalten sein. Zweitens müsse er sich selbst auf 'gute Handlungsgebiete' beschränken - was bedeutet, dass er unangemessene Gesellschaft meiden müsse und vollkommen in der Natur der Realität leben müsse. Drittens müsste er einen glücklichen und friedvollen Geisteszustand bewahren, ohne Eifer und Neid. Und viertens müsse er die Liebe zu allen lebenden Wesen kultivieren. Der Buddha erklärt diese vier Qualitäten in weiteren Details und erzählt danach eine weitere Parabel: die Parabel vom 'Raddrehenden König' oder dem 'universalen Herrscher. (Ein 'Raddrehender König' ist jemand, der das Rad des Dharma dreht, jemand, der nach der Lehre des Buddha regiert.)

Die Geschichte geht folgendermaßen: Es war einmal ein König, der in den Krieg zog, um sein Reich zu vergrößern. Seine Soldaten kämpften so heldenhaft, dass der König mit ihnen sehr zufrieden war und ihnen alle Belohnungen gab, die sie verdienten. Er gab ihnen Häuser, Land, Kleidung, Sklaven, Wagen, Gold, Silber, Schmuck - alles, was er in seinem Palast hatte. Das einzige, was er nicht hergab, war ein wunderschönes Juwel, das er an seinem eigenen Turban trug. Schließlich war er jedoch so zufrieden mit der Tapferkeit der Soldaten, dass er auch dieses Juwel nahm und seinen Soldaten übergab. Er selbst, erklärte der Buddha, sei wie dieser Raddrehende König. Wenn er die Anstrengungen sehe, die seine Anhänger gemacht hätten, um seine Lehre zu praktizieren, wenn er sehe, wie tapfer sie gegen Māra gekämpft hätten, wolle er sie mit weiteren und weiteren Lehren und Wohltaten belohnen. Am Ende - nichts mehr zurückhaltend - gäbe er ihnen die höchste Lehre - das Weiße Lotos-Sūtra.

Nachdem sie diese Parabel gehört haben, bieten auch die großen Bodhisattvas, die aus anderen Weltsystemen zusammen mit ihren Buddhas gekommen waren, ihre Dienste an. Aber Śākyamuni sagt: 'Nein, eure Unterstützung ist nicht notwendig. Hier, in meiner eigene Sahā-Welt habe ich selbst unzählige Bodhisattvas, die das Weiße Lotos-Sūtra nach meinem Tod schützen werden.' Als er dies gesagt hat, bebt und vibriert das Universum und aus den Tiefen der Erde kommen unzählige Unmengen von Bodhisattvas hervor. Einer nach dem anderen begrüßen sie alle die anwesenden Buddhas und singen ihre Loblieder. Obwohl dies außergewöhnlich lange Zeit dauert - etwa kleine fünfzig Äonen, in denen die ganze

Versammlung in vollkommener Stille verharrt - , scheint es durch die Kräfte des Buddha so zu sein, als ob bloß ein Nachmittag vergangen sei.

Als alle Ehrenbezeugungen und Lieder vorbei sind, begrüßen sich Buddha Śākyamuni und die vier Anführer der großen Ansammlung der unzähligen Bodhisattvas. Die eigentliche Bedeutung scheint zu sein, dass Śākyamuni all diese neu erschienenen Bodhisattvas als seine eigenen Anhänger ansieht. Die Versammlung kann das nur schwer glauben. Der Buddha versichert ihnen: 'Ja, dies sind in der Tat meine eigenen Anhänger. Sie sind dem Großen Weg seit langer Zeit gefolgt. Ihr habt sie bisher nicht sehen können, da sie unter der Erde leben.' Aber diese Erklärung ist den verwirrten Anhängern nicht ausreichend. Sie sagen: 'Nun siehe. Du hast die Erleuchtung vor nicht einmal vierzig Jahren in Bodh Gaya unter dem Bodhibaum erlangt. Wie kann es möglich sein, dass du so eine ungeheure Zahl von Bodhisattvas in dieser Zeit geführt hast? Ein paar Hundert, sogar ein paar Tausend - das können wir noch glauben. Aber so viele? Und dann scheinen sie noch aus vergangenen Zeitaltern und anderen Weltsystemen zu stammen. Wie kannst du allen Ernstes behaupten, dass sie alle deine Anhänger sind? Es ist so lächerlich, als ob ein fünfundzwanzigjähriger Mann auf eine Gruppe verhutzelter Hundertjähriger zeigen würde und dabei behauptet, dass sie alle seine Söhne seien.'

Der Buddha hat natürlich auf diese Skepsis eine Antwort. Diese Antwort wird im Mahāyāna als eine zentrale Offenbarung gesehen, denn sie macht diese Szene zum Höhepunkt des gesamten Dramas der kosmischen Erleuchtung. Der Buddha sagt, dass er nicht wirklich Erleuchtung bloß vor vierzig Jahren erlangt hätte. Tatsächlich, so sagt er, erlangte er Erleuchtung vor unzähligen von Millionen von Jahren. Mit anderen Worten macht er die ziemlich phantastische Behauptung, dass er immerwährend erleuchtet ist. Es ist offensichtlich, dass in diesem Moment nicht mehr länger der historische Śākyamuni spricht, sondern das universale, kosmische Prinzip der Erleuchtung selbst. Über alle diese Millionen von Zeitaltern, so sagt er, habe er auf vielerlei Weise in vielen verschiedenen Welten gelehrt und gepredigt. Er sei als Dīpaṅkara Buddha, als Śākyamuni Buddha usw. erschienen. Er sei nicht wirklich geboren, habe nicht wirklich Erleuchtung erlangt, sei nicht wirklich gestorben, sondern habe es nur so aussehen lassen - bloß um die Menschen zu ermutigen. Wenn er die ganze Zeit über bei ihnen bleiben würde, so sagt er, würden ihn die Menschen nicht zu würdigen wissen oder nicht seiner Lehre folgen. Um dies zu illustrieren, erzählt er die Parabel vom guten Arzt.

Diese große Darlegung, dass der Buddha ewig erleuchtet ist, hat auf die Versammlung eine ungeheure Wirkung. Große Gruppen von Anhängern erlangen verschiedenste spirituelle Einsichten, Kräfte, Erkenntnisse und Segnungen, und Blumen, Weihrauch und Juwelen regnen vom Himmel herab. Himmlische Baldachine steigen in die Höhe und unzählige Bodhisattvas singen die Loblieder aller Buddhas - eine Szenerie, die den passenden Rahmen für die nächste Lehre des Buddha liefert. Denn jetzt erklärt er, dass die Entwicklung von Glauben an sein ewiges Leben, Glauben im Sinne einer emotionalen Erwidern, gleichbedeutend mit der Entwicklung von Weisheit sei. Solcher Glaube, so können wir sagen, ist Weisheit, die sich in emotionaler Form ausdrückt. Wenn man diese Art von Glauben hat, wird man sehen und hören, wie der universale Buddha auf dem spirituellen Geiergipfel immerwährend das Sūtra vom weißen lotos predigt. Die Verdienste, das Weiße Lotos-Sūtra zu hören, seien groß, und die Verdienste, es zu lehren, seien noch größer - und natürlich sei es sehr schädlich, das Sūtra auf irgendeine Weise geringzuschätzen, sagt der Buddha.

Diese Warnung führt zu der Episode des Bodhisattvas 'Never Direct' (*des niemals Anweisungen Gebenden*). 'Never Direct', so sagt der Buddha, sei ein Bodhisattva, der vor Millionen von Jahren gelebt hätte. Er pflegte umherzugehen und den Leuten zu sagen: 'Es ist nicht meine Sache, euch zu unterweisen. Ihr seid frei, alles tun zu können, was ihr wollt. Aber ich würde euch raten, die Laufbahn eines Bodhisattvas einzuschlagen, so dass ihr letztendlich zu vollkommenen Buddhas werdet.' Einige der Menschen wurden darüber sehr ärgerlich mit 'Never Direct'. Warum, um alles in der Welt, sollten sie Bodhisattvas werden? Viele von ihnen wurden so ärgerlich, dass sie ihn mit Stöcken schlugen, mit Steinen bewarfen und ihm das Leben zur Hölle machten. Unverzagt und seinen Peinigern nichts Böses unterstellend, ging 'Never Direct' auf sichere Entfernung und rief weiter: 'Es ist nicht an mir, euch Anleitungen zu geben. Aber ihr alle werdet Buddhas werden.' So kam er zu seinem Spitznamen 'Never Direct'. Śākyamuni beendet die Geschichte, indem er sagt, dass er selbst in einem vergangenen Leben 'Never Direct' gewesen sei und dass einige derer, die zu jener Zeit seine Peiniger gewesen seien, heute seine Anhänger seien.

Jetzt ist der Zeitpunkt, an dem sich die unumkehrbaren Bodhisattvas aus den Bereichen unter der Erde zu Wort melden. Auch sie versprechen, das Weiße Lotos-Sūtra zu schützen und sagen, dass sie es im ganzen Universum predigen wollen. Ihr Versprechen erzeugt alle Arten von Wundern. Die Buddhafelder in allen Richtungen des Raumes beginnen sich zu schütteln und beben, und alle Bewohner jener fernen Welten schauen hinab in die sich offenbarende Sahā-Welt, als ob sie in den Tiefen von Wasser etwas auf dem Grund sehen würden. Sie sehen Buddha Śākyamuni und 'Reichliche Schätze' zusammen auf ihrem Lotosthron inmitten des Stūpa sitzen, und sie sehen unzählige Millionen von großen Bodhisattvas.

Śākyamuni wird von allen Göttern freudvoll bejubelt, welche dabei Wolken von Blumen, Rauchwerk und Juwelen in riesigem Ausmaß auf ihn niederregnen lassen, wobei die Wolken einen Juwelen-gleichen Baldachin bilden, der den ganzen Himmel bedeckt. Wunder über Wunder geschehen, bis alle Welten des Universums sich widerzuspiegeln scheinen, wie durch Millionen von sich gegenseitig reflektierender Spiegel, die sich dabei gegenseitig mit sich kreuzenden farbigen Lichtstrahlen durchdringen. Schließlich werden alle Universen mit ihren Wesen, all ihren Buddhas und Bodhisattvas in einem einträchtigen Buddhafeld vereint, in einem Kosmos, in dem das höchste Prinzip der Erleuchtung regiert.

Zum letzten Mal lobpreist der Buddha die Verdienste des Sūtras und erinnert die Versammlung an die Wichtigkeit, es zu bewahren und zu verbreiten. Dann erhebt er sich von seinem Löwenthron oben im Himmel und legt seine rechte Hand segnend auf die Köpfe der unzähligen unumkehrbaren Bodhisattvas. Zum Schluss fordert er die anwesenden Buddhas auf, in ihre Gebiete zurückzukehren und sagt: 'Buddhas, der Friede sei mit euch. Lasst den Stūpa des Buddhas 'Reichliche Schätze' wieder so werden, wie er zuvor war.' Alle sind erfreut - und hiermit endet das große Schauspiel.

3. Vortrag

Das Überwinden der prekären menschlichen Situation

Als menschliche Wesen leben wir in zwei vollkommen verschiedenen Welten. Zeitweise leben wir in der Welt des rationalen Denkens, der Welt der Wissenschaft, Philosophie, der Konzepte und der systematischen allgemeinen Erfahrungen. Aber manchmal leben wir in der Tat in einer vollkommen anderen Welt: der Welt des Unbewussten, der Welt der Dichtung, Mythen und Symbole. Bei beiden dieser Aspekte der menschlichen Natur besteht die Notwendigkeit, dass sie in das spirituelle Leben eingebunden werden, was uns zur ersten Parabel des Weißen Lotos-Sūtras führt.

Zunächst haben wir gehört, dass der Buddha zögert, zu allen zu sprechen, denn die Wahrheit ist so schwierig zu verstehen. Aber schließlich ist er davon überzeugt, eine Erklärung zu versuchen. Mit einem klaren Konzept erklärt er seinen Anhängern, dass seine Lehre von der Ausrottung der negativen Emotionen, von der sie, die Arhats, dächten, sie sei der Weg und das Ziel der spirituellen Bemühung, bloß der Anfang sei. Es sei bloß ein Weg, der die Menschen dazu brächte, auf dem spirituellen Pfad weiterzugehen. Es gäbe, enthüllt nun der Buddha, ein höheres spirituelles Ziel, das nicht bloß in der Ausrottung der negativen Emotionen bestünde, so notwendig dies auch sei, sondern in dem Erlangen positiven spirituellen Wissens und der Erleuchtung: der vollkommenen Buddhaschaft. Und der Weg, dieses höhere Ziel zu erreichen, sei das Praktizieren des Bodhisattvaideals, das Anstreben von Erleuchtung nicht bloß zum Wohl der eigenen Befreiung, sondern als Beitrag zum kosmischen Prozess der Erleuchtung, der Erleuchtung für alle fühlenden Wesen.

Nachdem die Gemeinschaft dies vernommen hat, kann eine Anzahl der anwesenden Anhänger diese Idee nicht akzeptieren und verlässt die Versammlung, und viele derer, die bleiben, geraten in große Verwirrung. Sollen sie jetzt plötzlich alles vergessen, was sie bisher gelehrt wurde? Haben sie ihre Zeit vergeudet? Sie können die neue Lehre in einem rationalen, intellektuellen Sinne verstehen, aber ihre Herzen sind davon nicht überzeugt. Obwohl er selbst die neue Lehre rückhaltlos akzeptiert, ist Śāriputra, der größte und weiseste der Anhänger, sich gewahr, dass viele der anderen immer noch verwirrt sind und von daher in ihrem Namen fragt, ob der Buddha ihnen dies auf andere Weise erklären könne. Als Erwiderung darauf, sagt der Buddha, dass er ihnen eine Geschichte erzählen werde und bemerkt, dass 'durch eine Parabel intelligente Menschen Verständnis erlangen'. Manchmal ist es nicht einfach, Dinge zu begreifen, wenn sie in trockener, abstrakter und konzeptioneller Weise dargestellt werden, aber mit Hilfe einer Geschichte wird vieles klarer. Und der Buddha erzählt die Parabel vom brennenden Haus:

Es war einmal ein reicher alter Mann, der in einem großen Anwesen mit Hunderten von Dienern und seinen vielen Kindern lebte. In der Geschichte ist nicht die Rede von Müttern oder Ehefrauen, aber wir wissen, dass der alte Mann an die dreißig Kinder hatte und dass sie alle noch ziemlich jung waren. Das Haus, in dem sie lebten, war einst sehr prächtig gewesen, jetzt aber alt und heruntergekommen. Die Pfeiler waren verfallen, die Fenster zerbrochen, die Böden verrottet und die Wände fielen in sich zusammen. In den Winkeln und Rissen dieses verfallenen Hauses gab es alle Arten von Geistern und bösen Gespenstern.

Eines Tages fing das Haus plötzlich Feuer. Da es so alt und das Holz so trocken war, brannte es innerhalb kürzester Zeit vollkommen. Als dies geschah, befand sich der alte Mann außerhalb des Hauses in Sicherheit, aber die Kinder spielten noch im Innern. Noch zu jung, um zu erkennen, dass sie in Gefahr waren, in den Flammen umzukommen, spielten sie einfach weiter und machten keine Anstalten, zu fliehen.



Der alte Mann war natürlich um seine Kinder in großer Sorge und überlegte, wie um alles in der Welt er sie in Sicherheit bringen könnte. Als erstes dachte er daran, eines nach dem anderen aus dem Haus zu tragen, denn er war stark und dazu in der Lage. Aber schnell erkannte er, dass es unmöglich sein würde, sie alle rechtzeitig nach draußen zu bringen. Statt dessen entschied er sich, zu versuchen, die Kinder zu sich zu rufen. Er rief: 'Das Haus brennt! Ihr seid in schrecklicher Gefahr! Kommt schnell heraus!' Aber die Kinder hatten keine Vorstellung davon, was ihr Vater mit Gefahr meinte. Sie machten einfach mit ihren Spielen weiter, warfen dem älteren Mann ab und zu einmal einen Blick zu wenn sie umherliefen, nahmen aber nicht ernsthaft Notiz von ihm.

Der alte Mann sah, dass keine Zeit mehr zu verlieren war, denn das Haus konnte jederzeit einstürzen. In seiner Verzweiflung kam er auf eine andere Idee. Er wollte versuchen, die Kinder mit einem Trick aus dem Haus zu locken. Er kannte die Vorlieben der einzelnen Kinder und wusste, dass sie unterschiedliche Spielzeuge mochten - manche mehr das eine und manche mehr das andere. So rief er ihnen zu: 'Kommt und seht

euch die Spielzeuge an, die ich euch gebracht habe! Da sind alle möglichen Wagen - einige von Hirschen gezogen, andere von Ziegen und wieder andere von Ochsen. Und alle stehen sie draußen vor dem Tor. Kommt schnell und seht!' Und obwohl die Kinder bisher für alle seine Warnungen taub waren, hörten sie diesmal auf ihn. Sie kamen, sich gegenseitig schubsend und stoßend, voller Eifer Hals über Kopf aus dem brennenden Haus heraus, um die neuen Spielzeuge zu bekommen.

Als der alte Mann sicher war, dass alle Kinder in Sicherheit waren, setzte er sich mit großer Erleichterung hin. Natürlich umringten ihn die Kinder sofort und forderten die ihnen versprochenen Spielzeuge. Der alte



Mann liebte seine Kinder sehr und wollte ihnen alles geben, was ihr Herz begehrte. Glücklicherweise war er sehr reich - sein Reichtum war tatsächlich unermesslich - , so dass er es sich erlauben konnte, ihnen von allem das Beste zu geben. An Stelle der verschiedenen Wagen, die er ihnen versprochen hatte, gab er jedem Kind einen Ochsenwagen, größer und schöner, als sie ihn sich in ihren kühnsten Träumen vorgestellt hatten. Obwohl er ihnen etwas anderes versprochen hatte, als er ihnen jetzt gab, geschah das nicht aufgrund einer Täuschung seinerseits, denn seine Motivation war sein Wunsch nach Wohlergehen und Sicherheit für seine Kinder.

Dies ist die Parabel vom brennenden Haus. Es besteht keine Notwendigkeit hierzu mehr zu sagen, denn die Parabel spricht direkt durch ihre eigene symbolische Sprache. Sie bedeutet einfach das, was sie sagt oder meint, und wir sollten sie einfach auf uns wirken lassen. Es kann indes jedoch hilfreich sein, einige der Vorkommnisse der Geschichte dahingehend zu untersuchen, welche Bedeutung sie für uns haben können.

Der alte Mann ist natürlich der Buddha, der Erleuchtete. Das Haus, in dem er lebt, ist die Welt - nicht nur die Erde, sondern das ganze Universum, das Ganze der bedingten Existenz - alle Welten. Das Haus - das Universum - ist von vielen Wesen bewohnt - nach dem Buddhismus nicht bloß von menschlichen Wesen, sondern von allen möglichen Wesen. Manche sind weniger entwickelt als die Menschheit und manche sogar mehr. Genau wie das Haus alt und verfallen ist, ist auch das Universum ein Gebiet von Unvollkommenheiten aller Art - vergänglich und sich ständig verändernd. Wir können nicht lange darin bleiben; es ist viel eher ein Hotel als ein Haus. Das Haus hat in seinen Ecken Geister, was annehmen lässt, dass es in unserer Welt spukt. Was spukt darin herum? Die Vergangenheit. Wir glauben, dass wir in der Gegenwart leben, aber nur zu oft sind all die Geister der Vergangenheit um uns. Wir mögen glauben, dass wir alle Wesen und Situationen objektiv erleben, aber nur zu oft sind sie in Wirklichkeit Projektionen unseres unbewussten Geistes, die Geister der Vergangenheit, die wir stets mit uns herumtragen.

In der Parabel fängt das Haus zu einer bestimmten Zeit Feuer, aber in Wirklichkeit brennt das Haus der Welt dauernd lichterloh. Der Gebrauch des Feuers als Symbol ist im Buddhismus weit verbreitet und in der indischen Religion generell. Der Buddha benutzte es in einer Lehre, die als die Feuerpredigt bekannt ist, und die er kurz nach seiner Erleuchtung gab, als er zu einer Gruppe seiner Anhänger sprach, die bis dahin 'Asketen mit verfilzten Haaren' gewesen waren und deren hauptsächliche religiöse Praktik in der Feueranbetung bestand. Ohne Zweifel spielte der Buddha damit auf ihre bisherige Praktik an, als er Eintausend von ihnen auf eine Bergspitze einlud und zu ihnen sagte: 'Die ganze Welt steht in Flammen. Die ganze Welt brennt. Aber wodurch brennt sie? Sie brennt durch das Feuer des Verlangens und der neurotischen Begierde. Sie brennt durch das Feuer des Ärgers, des Hasses und der Aggression. Sie brennt durch das Feuer der Unwissenheit, des Wahns, der Verwirrung und des Mangels an Gewahrsein.' Dies war sicherlich nicht bloß eine *Idee* des Buddha, nicht bloß ein Konzept, das er sich hatte einfallen lassen. Sicherlich sah er die Welt - wie in einer Vision - genau so. Möglicherweise hatte er, bevor er sprach, zuvor von der Bergkuppe hinunter in den Dschungel geblickt und dabei in der Entfernung einen Waldbrand entdeckt. Daraufhin mag er in seiner spirituellen Vision gesehen haben, dass nicht nur der Wald brannte, sondern auch die Häuser, die Menschen, die Berge, die Erde, die Sonne, der Mond und die Sterne - alles Bedingte brannte mit dem dreifachen Feuer von Gier, Hass und Verblendung.

Das Feuer ist im Buddhismus weit davon entfernt, ein negatives Symbol zu sein, sondern es hat viele positive Assoziationen. Es wird assoziiert mit Veränderung. Tatsächlich *ist* Feuer, der Prozess der Verbrennung, Veränderung. Und nicht bloß Veränderung, sondern Transformation. Im spirituellen Leben Indiens ist von daher Feuer nicht bloß ein Symbol für Zerstörung, sondern ebenfalls ein Symbol für Erneuerung und spirituelle Wiedergeburt. In den Zeiten der Veden, lange vor dem Buddha, legten die Menschen Opfergaben auf den Feueraltar, um durch die Feinheit des Rauches in die Sphäre der Götter aufzusteigen. Die Leichenverbrennungsriten beinhalten eine ähnliche Transformation, indem sie den physischen Körper zu Asche werden lassen und - wie die alten Inder glaubten - den feinen Aspekt des Wesens, die 'Seele', zum Mond oder zur Sonne, zur Welt der Ahnen und zur Welt der Götter aufsteigen lassen. Im Hinduismus ist der Verbrennungsplatz das Reich von Shiva, dem Zerstörer, der nicht nur der Gott der Zerstörung ist, sondern auch der Gott der spirituellen Wiedergeburt. Denn bevor man etwas aufbauen kann, muss man etwas abreißen. Und die Flammen, welche die zornigen Götter des tibetischen Buddhismus umgeben, sind ebenso Symbole der Transformation durch Feuer - welche durch den Erleuchtungsgeist feurig in die Dunkelheit und Unwissenheit der Welt einbrechen.

Aber für die Kinder in dem Haus ist das Feuer eine Bedrohung. Sie sind in Gefahr, zu verbrennen. Die Kinder repräsentieren offensichtlich die lebenden Wesen, besonders die menschlichen Wesen, das heißt, im besonderen uns. Im Zusammenhang des Sūtras repräsentieren sie die Anhänger des Hinayāna, welche niederen spirituellen Idealen nachgehen. Allgemeiner gesehen, kann man sagen, dass sie alle diejenigen repräsentieren, die sich bloß bis zu einem bestimmten Punkt entwickelt haben und die noch ein Stück - vielleicht noch ein großes Stück - zu gehen haben.

Die Kinder in der Parabel sind in Gefahr, in den Flammen umzukommen. Das lässt den Schluss zu, dass die menschlichen Wesen in Gefahr sind - dass wir in Gefahr sind. Was bedeutet das? Es könnte heißen, dass wir in Gefahr sind, in dieser Welt zu bleiben, in dem Prozess der bedingten Existenz, dem Rad von Geburt, Tod und Wiedergeburt, wie es durch das tibetische Lebensrad veranschaulicht wird. Die Gefahr besteht darin, dass wir, wenn wir uns immer weiter und weiter in diesem Rad drehen, unausweichlich - zumindest zeitweise - leiden müssen. Aber die Symbolik könnte auch bedeuten, dass wir in Gefahr sind, auf einer niedrigeren Ebene von Entwicklung stecken zu bleiben. Leider passiert das so vielen Menschen, und es ist nicht immer ganz und gar ihr eigenes Verschulden. Der menschliche Organismus hat, ob biologisch, psychologisch oder auch spirituell gesehen, eine natürliche Tendenz zu wachsen. Wachsen ist die Natur des Lebens. Das Leben in all seinen Formen möchte seine inneren Möglichkeiten entfalten. Und wenn irgendein Lebewesen dies nicht kann, fühlt es sich elend oder zumindest unbehaglich und unbefriedigt. Die Menschen sind so häufig durch ihre Umstände eingeschränkt, dass sie einfach nicht wachsen können - ja, manchmal fühlen sie sich so, als ob sie nicht atmen könnten. Alle möglichen unangenehmen und unkontrollierbaren Faktoren unterdrücken sie von allen Seiten. Sie werden davon erwürgt und erstickt und lassen in ihnen das Gefühl entstehen, dass sie sich nicht so entwickeln wie sie könnten und sollten, so dass sie sich nicht nur frustriert und eingeengt fühlen, sondern elend, reizbar und unglücklich in jeglicher Hinsicht.

In der Parabel ist die Person, die versucht, die Kinder aus der Gefahr zu retten, ihr Vater. Wenn mit dem 'Vater' hier der Erzeuger der Kinder gemeint ist, so könnte das zu dem Schluss führen, dass der Buddha eine Art Schöpfergott ist, der Erschaffer der Welt, der Männer und der Frauen und der aller lebenden Wesen. Aber 'Vater' steht hier einfach für

jemanden, der älter, erfahrener und höher entwickelt ist. Er ist so etwas wie der 'kulturelle Vater' der sogenannten primitiven Kulturen, bei denen man beides kennt - den biologischen Vater, den Erzeuger und den kulturellen Vater - im allgemeinen den Bruder der Mutter - , der für die Erziehung und die Aufzucht verantwortlich ist. (In den modernen Gesellschaften übernimmt der biologische Vater beide Rollen. Aber das ist kein unumstößliches Gesetz.) Es gibt also hier keinen Zusammenhang mit dem Theismus.

Als das Feuer ausbricht, ist der erste Impuls des alten Mannes, in das Haus zu rennen und die Kinder hinauszutragen. Er wäre stark genug gewesen, dies zu tun. Aber nach kurzem Nachdenken verwirft er diese Idee. Das soll uns zeigen, dass wir, so stark wir auch wollen und können, die Menschen, spirituell gesehen, nicht mit Gewalt retten können. Es ist denkbar, dass man jemanden gegen seinen Willen aus einem brennenden Haus bringen kann, aber es ist unmöglich, jemanden gegen seinen Willen dazu zu bewegen, sich zu entwickeln. Ja, man kann sie zu Meditationsgruppen schleppen, man kann sie in die Kirche schleppen. Man kann sie zwingen, das Glaubensbekenntnis aufzusagen und die Bibel zu lesen. Man kann sie so einschüchtern, dass sie nicht dieses oder jenes tun. Aber man kann sie nicht dazu bringen, sich gegen ihren Willen zu entwickeln. Ihrer Natur nach, ist die Höhere Evolution ein freiwilliger Prozess, etwas, das man tut, weil man es tun *will*.

Leider wird das manchmal vergessen. Manche religiösen Lehrer haben die Ansicht, dass das, was die Menschen wirklich brauchen, um spirituell zu wachsen, Disziplin ist. Diese Lehrer sind nur zu bereit, dies von sich zu geben und ihre Anhänger hart ranzunehmen. Natürlich gibt es keinen Mangel an Menschen, die bereit sind, diese Art von Disziplin zu akzeptieren. Es ist nicht schwierig, Mittel und Wege zu finden, um die Menschen auf eine bestimmte Linie zu bringen. Diese Art von Beeinflussung ist eine ganz andere Sache als spirituelle Entwicklung. Der Buddhismus zwingt nicht, nötigt nicht und schüchtert nicht ein, und er greift nicht zu dem Mittel, seine Anhänger in beinahe militärischem Sinne zu disziplinieren, denn der Versuch die Menschen dazu zu zwingen, sich zu entwickeln, bewirkt genau das Gegenteil. Über die ganze Geschichte des Buddhismus waren von daher die buddhistischen Lehrer sehr tolerant. Der Buddhismus hat nie versucht, irgend jemanden zu zwingen, irgend etwas zu tun.

Also gibt der alte Mann am Ende die Idee auf, seine Kinder persönlich zu retten und versucht statt dessen, sie herauszurufen. Dieser Ruf ist voller Bedeutung. Er repräsentiert den Ruf der Wahrheit, des Göttlichen. Wenn wir uns noch einmal der hinduistischen Tradition zuwenden, so finden wir hier das Symbol des Rufes wunderschön durch die mittelalterliche hinduistische Geschichte von Kṛishṇa und seiner Flöte veranschaulicht. Kṛishṇa ist einer der großen spirituellen Figuren des Hinduismus, ein Halbgott, von dem gesagt wird, dass er eine Inkarnation von Viṣṇu, dem Erretter / Bewahrer sei und um den sich alle möglichen Mythen und Legenden ranken. Die Geschichte von Kṛishṇas Flöte spielt in einem indischen Dorf namens Vṛindāvana, in dem die Menschen von Viehzucht leben. Stellen wir uns die Szenerie vor. Es ist eine dunkle Nacht ohne Mond und das ganze Dorf liegt in tiefem Schlaf. Die Kühe sind während der Nacht in ihren Ställen und alles - die kleinen Lehmhütten, die Felder und der Wald - ist vollkommen still. Dann plötzlich, inmitten der Dunkelheit, inmitten der Stille, kommt aus der Tiefe des Waldes ein Klang. Fein, aber süß und durchdringend. Ein Klang, der aus unendlich weiter Ferne zu kommen scheint - der Klang einer Flöte. Auch heute kann man dies in Indien manchmal erleben. Man kann mutterseelenallein inmitten der Landschaft sein - meilenweit niemand in der Nähe - und auf einmal kommt aus der Dunkelheit und der Stille der Klang einer Flöte.

Obwohl der Klang der Flöte sehr fein ist und von weit her kommt, bleibt er im Dorf Vrindāvana nicht ungehört. Beinahe so, als ob sie es erwartet hätten sie zu hören, wachen die Frauen der Viehzüchter - die Gopīs- auf und wissen sofort, dass Kṛishṇa sie ruft. Ohne ein Geräusch zu machen, ohne jemandem etwas davon zu sagen, stehen sie auf, schleichen sich aus ihren Häusern und laufen über die Dorfstraßen hinaus in den Wald. Sie verlassen ihre Ehemänner und ihre Kinder, Haus und Hof, ihre Kühe und Ziegen und schleichen und eilen davon, um dann, in sicherer Entfernung, mit Kṛishṇa inmitten des Waldes zu tanzen.



In dieser Geschichte ist Kṛishṇa ein Symbol des Göttlichen, und die Gopīs repräsentieren das menschliche Herz - oder die menschliche Seele. Der Klang von Kṛishṇas Flöte ist der Ruf des Göttlichen, der aus den Tiefen der Existenz klingt. Tatsächlich hören viele von uns manchmal in ihrem Leben solch einen Ruf. Er mag in einem Moment der Stille kommen, wenn wir draußen auf dem Land sind, oder durch das Erleben großer Kunst, Literatur oder Musik. Vielleicht hören wir ihn nach einem tragischen Ereignis oder vielleicht, wenn wir des Lebens etwas überdrüssig sind. Zu solch einer Zeit mögen wir den Ruf hören, den Klang von etwas Jenseitigem. Aber auch wenn wir diesen Ruf sehr deutlich gehört haben, ist es für gewöhnlich so, dass wir ihn ignorieren. Es scheint eher so zu sein, dass die Vorstellung, dass es da eine Stimme gegeben haben könnte, uns beunruhigt. Wir wissen nicht, von wo sie kam oder welcher geheimnisvolle Bereich uns gerufen haben könnte. Und wenn wir ihr in ein unbekanntes Gebiet folgen, so sind wir voller Sorge, dass wir all das aufgeben müssen, was uns am Herzen liegt. Darum sagen wir zu uns selbst, dass wir uns Dinge eingebildet hätten oder dass es bloß ein Traum gewesen sei und fahren damit fort, zu leben, zu arbeiten und uns an uns selbst zu erfreuen, als ob wir nie etwas vernommen hätten.

Sehr oft sind wir natürlich zu sehr mit uns selbst beschäftigt, um überhaupt den Ruf zu hören - so wie die Kinder in der Parabel. Sie überhören beinahe vollkommen die Rufe ihres Vaters, denn, so sagt der Buddha - und wir können uns vorstellen, dass er es mit einem Lächeln gesagt hat - sie waren vollkommen in ihre Spiele vertieft. Auch wir sind von unseren Spielen gefangen - von den psychologischen Spielen, den spirituellen und kulturellen Spielen, die wir beinahe ständig spielen. Wir sind so sehr von unseren kleinen Spielen des Erfolgs, des Prestiges, der Popularität, des als Selbstverwirklichung kostümierten Ego-Trips usw. fasziniert, dass wir, auch wenn wir den Ruf des Göttlichen hören, die Stimme des Buddha, einfach weiterspielen.

Wie die Kinder in dem brennenden Haus spielen wir nicht nur unser Spiel, sondern rennen von einem Spiel zum nächsten. Wir sind ruhelos, unfähig, es irgendwo lange auszuhalten. Dauernd wollen wir ein anderes Spiel, einen anderen Partner - und das in vielerlei Hinsicht. So enden wir mit unserem Hin- und Herrennen in Verzweiflung. Nur eine Sache stört gelegentlich unsere Kreise. Sie mögen sich erinnern, dass die Kinder ihrem Vater ab und zu einen Blick zuwerfen, wenn sie vorbeirannten. In ähnlicher Weise werfen auch wir einen gelegentlichen Blick in die Richtung Religion, während wir zwischen unseren kleinen Spielchen hin und her rennen.

Was soll der alte Mann bloß tun? Hinaustragen kommt nicht in Frage, und die Kinder reagieren nicht auf seine Bitten. Am Ende ist seine einzige Alternative, auf eine Strategie zurückzugreifen - mit einfachen Worten: einen Trick zu benutzen. Diese Art von 'Trick', die der Person zu Gute kommt, bei der er angewandt wird, ist im Buddhismus als *upāya kauśalya* bekannt - als 'geschickte Mittel'. Der alte Mann weiß, dass die Kinder von Spielzeugen sehr angetan sind, und so entscheidet er sich, sie dazu zu bewegen, aus dem brennenden Haus zu kommen, indem er ihnen die verschiedensten Wagen verspricht: Wagen mit Hirschen, mit Ziegen und mit Ochsen. Diese drei verschiedenen Wagen repräsentieren fachlich gesagt die drei *yānas*- den *śrāvakayāna*, den *pratyekabuddhayāna* und den *bodhisattvayāna*- das heißt, das Arhat-Ideal, das Ideal der Erleuchtung aus eigenem Bemühen und das Bodhisattva-Ideal. Weniger fachlich ausgedrückt, stehen die drei Wagen für verschiedene Formen der Lehre des Buddha oder auch für die verschiedenen Arten des Buddhismus, den Bedürfnissen der jeweiligen Temperamente angepasst.

Die Kinder nehmen keine Notiz von den Warnungen ihres Vaters. Aber als er ihnen diese wunderschönen Spielzeuge verspricht, kommen sie herausgerannt. Ihre begierige Reaktion auf die versprochenen Spielzeuge sagt eine Menge darüber, wie die Religionen die Menschen ansprechen. Es lässt darauf schließen - wenn wir uns vor Augen führen, was die Spielzeuge bedeuten - , dass ein subjektiver und sektiererischer Anspruch auf die Wahrheit für viele Menschen viel attraktiver ist als ein eher objektiver und universaler Anspruch. Das scheint auch in der Praxis der Fall zu sein. Es sind sicherlich die eher exklusiven Formen von Religion, die die stärksten emotionalen Anziehungskräfte erzeugen. Wenn die Einführung aus den Worten besteht, 'Nun, siehe, so ist es, wie wir es sehen. Andere Leute mögen es anders sehen. Aber von unserem Standpunkt her mögen wir es richtig sehen. Lasst uns zusammen weitergehen', so ist das kein Weg, den normalen Menschen zu überzeugen. Der Weg, Anhänger zu bekommen, besteht darin, darzulegen, dass die eigene Religion die einzig wahre sei und alle anderen einfach falsch seien. Dies erklärt, warum es so ist, dass die Formen des Buddhismus, die im Laufe der Geschichte die exklusivsten wurden - exklusiv nach buddhistischen Kriterien - im Westen die bekanntesten wurden.

Ein sektiererischer Ansatz mag populärer sein. Aber bedeutet das auch, dass das notwendig ist? Müssen wir einem bestimmten Pfad folgen, von dem wir glauben, dass er der einzig wahre Weg ist und dann später in unserer eigenen spirituellen Erfahrung zu einer breiteren Sicht kommen - so wie die Arhats im Sūtra? Wenn wir uns unsere eigene Situation ansehen, ist es wirklich fraglich, ob uns dies eigentlich möglich ist. Zur Zeit des Buddha war dies zweifellos möglich. Seinen Anhängern war es möglich, *eine* Lehre zu lernen und zu praktizieren. Zu der Zeit gab es keine Schrift, zumindest nicht für religiöse Zwecke, so dass der Buddha alle seine Lehren mündlich erteilte. Seine Anhänger konnten sich nicht einfach Bücher über Religion beschaffen, und bestimmt suchten sie nicht andere Lehrer auf, so dass sie nur das kannten, was der Buddha sie lehrte. Auch vor noch nicht so langer Zeit existierten verschiedene Formen von Religion unabhängig voneinander in verschiedenen Teilen der Erde - auch in verschiedenen Teilen des gleichen Landes - , so dass es möglich war, bei einer Lehre oder Sekte zu bleiben und alle anderen vollkommen zu ignorieren. Noch bis vor nicht allzu langer Zeit konnte man im Westen als Christ leben, ohne je etwas von Buddhismus oder Hinduismus gehört zu haben, und man konnte als Buddhist in Asien leben und noch nie etwas vom Christentum gehört haben.

Die Welt sieht heute anders aus. Heutzutage kann sich jeder mit allem befassen. All die spirituellen Lehren sind in schriftlicher Form erhältlich. 'Who runs, may read', wie John

Keble sagt. Von daher ist es nicht mehr länger möglich, die Menschen von einer Lehre fernzuhalten, für die sie nicht bereit sind. Dies bedeutet, dass die Menschen zu allen möglichen Lehren Zugang haben, die, da die Menschen spirituell noch nicht weit genug entwickelt sind, nur falsch verstanden und fehlinterpretiert werden können. Das lässt sich nicht ändern. Mit der fortgeschrittenen Kommunikation und dem schnelleren Transport ist die Welt kleiner geworden. Mehr und mehr kann man überall auf der Welt allen Religionen und auch allen Sekten begegnen, so dass es nicht mehr länger möglich ist, einer einzigen zu folgen und alle anderen zu ignorieren - zumindest wird man von ihnen aus Büchern oder vom Hörensagen etwas wissen.

In dieser Situation liegt die einzige Möglichkeit für die Religionen darin zu versuchen, die Parabel vom brennenden Haus in ihrer universalen Perspektive zu sehen. Wir alle müssen versuchen, uns vor Augen zu halten, dass all die verschiedenen Wege verschiedene Aspekte ein und desselben Pfades sind, des Pfades hin zu vollkommener Buddhaschaft, des Pfades zur Erleuchtung. Natürlich gibt es immer noch Unterschiede bei den Temperamenten, aber ein Sektierertum ist nicht länger vonnöten. Es ist durchaus ausreichend, eine Methode spiritueller Praxis entsprechend unserer Bedürfnisse für uns auszuwählen - zum Beispiel, eine passende Meditationsmethode. Wir müssen nicht einer sektiererischen Organisation angehören, die sich von allen anderen abgrenzt. Wir müssen nicht 'Theravādin' oder 'Zen' oder 'Mahāyānist' sein - warum nicht einfach Buddhist? Der Buddhismus selbst lässt sich sehr weit interpretieren. Nach den eigenen Kriterien des Buddha, ist der Buddhismus alles, was der Erleuchtung des einzelnen dient. Unter den religiösen Lehrern scheint allein der Buddha verstanden zu haben, dass Religion in Wirklichkeit der Prozess der Evolution und Entwicklung des einzelnen ist. Sektiererische Organisationen neigen dazu, diese Ansicht zu verlieren, und tatsächlich erzeugen sie zum großen Teil negative Gefühle, und für uns wäre es besser, uns von ihrer Exklusivität und Intoleranz fernzuhalten.

Sie haben vielleicht bemerkt, dass die Kinder sich in ihrem Eifer, an ihre eigenen, besonderen Spielzeuge heranzukommen, gegenseitig schubsen und stoßen. In der gleichen Weise hasten auch wir aus dem Haus, um nach unserem Spielzeug zu greifen, anstatt dass wir Seite an Seite oder Hand in Hand aus dem Haus gehen. Wir schubsen und stoßen all die anderen, die das gleiche tun. Wir wollen andere vielleicht nicht wirklich schikanieren - zumindest, wenn wir Buddhisten sind - aber gleichzeitig entwickeln wir auch keine positiven Gefühle für Menschen, die andere Wege gehen. Wie wir gesehen haben, muss sich dies ändern. Wie uns die Parabel weiter zeigt, ändern wir uns, wenn wir auf dem gewählten Weg fortschreiten. Als die Kinder erst einmal alle draußen sind, gibt der alte Mann jedem von ihnen den bestmöglichen Wagen - oder auch allen ein und dasselbe Fahrzeug - größer und besser, als alles, was sie sich bisher vorstellen konnten. Hier ist der Hinweis darauf, dass, je näher die Menschen dem Ziel kommen, sich ihre Wege um so mehr gleichen.

Die Menschen kommen auf unterschiedlichen Wegen zum spirituellen Leben - manche durch Musik, Kunst oder Dichtung, manche durch soziales Engagement, manche durch Meditation und manche durch ihren Wunsch, ein psychologisches Problem zu lösen. Manche Menschen fühlen sich zu Zen hingezogen, andere zu Theravāda. Wir alle haben unsere persönlichen Neigungen, so dass wir am Anfang nur zu natürlich von verschiedenen Dingen angezogen werden. Aber wenn wir bei unserer Auswahl erst einmal tiefer und tiefer fortschreiten, erkennen wir, dass sie uns verändert. Wir stellen fest, dass sich unsere Temperament-bedingten Neigungen - auch die, die uns zu diesem Weg geführt haben -

aufgelöst haben. Am Ende kommen wir durch unsere eigene Erfahrung zu der Erkenntnis, dass alle Formen von Kunst, alle Formen von Religion Wege für die Höhere Evolution der Menschheit sind. Indem wir daran teilhaben, entwickeln wir uns selbst, so wie andere Menschen sich entwickeln, auch wenn ihre Interessen und Einstellungen sich von den unseren unterscheiden mögen. Wir entwickeln uns alle zusammen, indem wir alle am gleichen Prozess der Höheren Evolution teilhaben, dem - buddhistisch gesagt - Prozess der kosmischen Erleuchtung. Dies ist die wirkliche Botschaft der Parabel vom brennenden Haus.

Soll das nun heißen, dass die Parabel den Universalismus lehrt? Es wird gesagt, dass letztendlich die Unterscheidung zwischen den verschiedenen *yānas* eine Illusion sei, dass es in Wirklichkeit nur einen *yāna* gäbe. Aber ist dies Universalismus? Ich verstehe Universalismus so, dass gesagt wird, dass alle Religionen das gleiche lehren würden und dass es von daher zwischen ihnen keinen Unterschied gäbe. Die Doktrinen scheinen sich zu unterscheiden, aber die Universalisten würden sagen, dass dies nur eine Sache von Worten sei - die Substanz wäre die gleiche. Sie versuchen dies durch die Gleichstellung der Doktrinen aus unterschiedlichen Religionen zu belegen. Zum Beispiel sagen sie, dass die christliche Dreifaltigkeit - Vater, Sohn und Heiliger Geist - der buddhistischen *Trikāya-Lehre* (*dharmakāya*, *saṃbhogakāya* und *nirmāṇakāya*) und der hinduistischen *Trimūrti-Lehre* (Brahmā, Viṣṇu und Maheśvara) entspräche. Diese Art von pauschalierender Gleichmacherei - der Kern des Universalismus - führt oft zu sehr gekünstelten Interpretationen.

Es ist nur zu deutlich, dass die Parabel vom brennenden Haus keinen Universalismus in diesem Sinne lehrt. Sie sagt nicht, dass alle Religionen das gleiche lehren. Offensichtlich lehren sie Unterschiedliches. Weiterhin sind einige Religionen weiter fortgeschritten als andere - zum Beispiel sind universelle Religionen weiter fortgeschritten als ethnische. Wo der Universalist behauptet, dass alle Religionen in jeglicher Hinsicht wahr seien, würde der Buddhist sagen, dass es einige Lehren gäbe, die zwar als religiös angesehen würden, die aber, da sie nicht wahr seien, gar keine Religionen seien. Die strenggläubige christliche Doktrin von der ewigen Verdammnis ist ein Beispiel für so eine Lehre.

Die Parabel sagt auch nicht, dass alle *yānas* des Buddhismus die gleiche Sache lehren würden. Was sie sehr deutlich behauptet ist, dass all die verschiedenen Wege ein Teil der gleichen 'Stromrichtung' (*Stream of tendency*) seien, um einen Begriff von Matthew Arnold zu gebrauchen. Jeder versucht, aus dem brennenden Haus herauszukommen. Tatsächlich betont die Parabel Bewegung und Ausweg. Sie ist dynamisch - anders als die statische Lehre des Universalismus. Der Universalist fixiert Glaubenssysteme zu Mustern, die sich stark auf intellektuelle Ähnlichkeiten beziehen, wohingegen die Parabel vom brennenden Haus auf die Einheit des evolutionären Prozesses bezogen ist.

Ein weiterer allgemeiner Aspekt, der in der Parabel enthalten ist, und der als das Hauptthema angesehen werden muss, ist die Idee des Entrinnens als ein Modell für das spirituelle Leben. Der einzige Wunsch des alten Mannes ist, dass die Kinder dem brennenden Haus entkommen. Bedeutet das, dass die Parabel die Wirklichkeitsflucht lehrt? Ganz offensichtlich tut sie das in gewissem Sinne. Viele Leute würden sagen, dass das typisch für die Religionen ist, die uns dazu auffordern, vor den Problemen der Welt und auch vor unseren eigenen Problemen wegzulaufen. Und sie würden sagen, dass dies besonders für den Buddhismus zutrifft. Nehmen wir doch den Buddha - wie er seine Frau und sein Kind verlässt und sich seinen Verantwortlichkeiten und Pflichten entzieht! Manche würden sagen, dass die Christen in der Welt bleiben und versuchen, sie zu einem besseren Ort zu machen, dass sie

versuchen, den Kranken zu helfen und für die Bedürftigen zu sorgen, wohingegen die Buddhisten einfach herumsitzen und meditieren und dabei alle Sünden und alles Leiden um sich herum ignorieren. Reine Weltflucht!

Aber ist dieser Eskapismus moralisch verwerflich? Angenommen, Sie wären wirklich in einem brennenden Haus gefangen. Sie würden an einem der oberen Fenster stehen, umgeben von Rauch und Flammen. Die Feuerwehr würde kommen, und Sie würden den Flammen entkommen, entweder, indem Sie in ein Sprungtuch springen oder über eine Leiter geholt werden. Würden dann Ihre Freunde danach sagen: 'Das hättest du nicht tun sollen. Das war reiner Eskapismus.'? Der Buddhismus sieht unsere Situation als schmerzhaft und leidvoll an - oder zumindest als begrenzt, unvollkommen und frustrierend - und sagt: 'Mach dich davon frei.' Dies ist einfach realistisches Handeln, wie das Fliehen aus diesem brennenden Haus.

Vielleicht ist das Wort 'Flucht, Entrinnen' (*engl. escape*) das falsche Wort. Traditionell ist mit diesem Wort 'die Freiheit durch Flucht erlangen', 'sich aus etwas in Sicherheit bringen' usw. gemeint. Aber im neunzehnten Jahrhundert bekam es eine neue Bedeutung: 'geistige oder emotionale Ablenkung von den Realitäten des Lebens' - und dies war die Geburt des Begriffs Eskapismus. 'Die Tendenz, solche Ablenkung zu suchen oder zu praktizieren'. Das brennende Haus in der Parabel repräsentiert die prekäre Situation, in der wir uns selbst als menschliche Wesen befinden. Wenn man die Nebenbedeutungen des Wortes 'escape' berücksichtigt, wäre es vielleicht besser, von einem *Transzendieren* dieser misslichen menschlichen Situation zu sprechen, statt von einer Flucht daraus. Die Parabel zeigt uns, wie wir unseren gegenwärtigen Zustand transzendieren können, wie wir von einem niedrigeren, weniger befriedigenden Zustand der Existenz hin zu einem höheren und mehr befriedigenden Zustand wachsen können.

Das soll nicht heißen, dass es so etwas wie Eskapismus nicht gibt. Aber wir müssen verstehen, was Eskapismus wirklich ist. Nicht jeder ist dazu bereit, diese Art von Bemühung zu machen, die der Prozess von Wachstum und Entwicklung erfordert - und *die* ist es, wovor auch wir versuchen zu fliehen. Wenn wir versuchen, Situationen zu vermeiden, die von uns verlangen, über uns selbst hinauszugehen, wenn wir versuchen, unsere prekäre menschliche Lage zu vergessen, wenn wir versuchen, ein leichtes Leben zu führen - dann sind das die Situationen, in denen wir wirklich 'Eskapisten' sind. Eskapismus ist Stagnation und auch Rückschritt. Manchmal ist es wahr, dass religiöse Aktivität - Aktivität, die eher aus Lippenbekenntnissen und nicht aus einer Bemühung um persönliche Veränderung besteht - Eskapismus ist, obwohl es das heutzutage weniger gibt, denn immer weniger Menschen engagieren sich überhaupt noch für Religion, gleich welcher Art. Heutzutage gibt es mehr nichtreligiöse Aktivitäten, die ein Ausdruck von Eskapismus sind. Für viele Menschen ist die Arbeit Eskapismus, die Politik und auch die Kunst. Lesen ist Eskapismus, Fernsehen und Sex ebenso. Kurz gesagt, jede Art Lebensform, die keine positive, überlegte Bemühung um Entwicklung beinhaltet, ist Eskapismus. Was bedeutet, dass Eskapismus eher die Regel als die Ausnahme ist. Natürlich ist Eskapismus das *letzte*, was die Parabel vom brennenden Haus lehrt. In ihr geht es vor allem um Wachstum, Entwicklung und Evolution.

In der heutigen Zeit brennt das Haus stärker als je zuvor. Wir brauchen an einem beliebigen Tag nur die Zeitung aufzuschlagen oder das Radio einzuschalten, um dies zu merken. Somit wird das ganze Thema 'Flucht' - oder besser, das ganze Thema Transzendenz, Wachstum und Entwicklung hin zu einem höheren Zustand - dringender als zuvor, sowohl für

den einzelnen als auch für den einzelnen als Teil einer spirituellen Gemeinschaft. Die konventionelle Religion, wie wir sie bisher kannten, ist für uns nicht mehr länger hilfreich. Sogar der traditionelle östliche Buddhismus ist für uns nicht mehr länger sehr hilfreich, weder für uns im Westen, noch für die Menschen im Osten, in Asien.

Aber es gibt keinen Grund zu verzweifeln. Vor der Morgendämmerung ist es stets am dunkelsten, wie es so schön heißt. Zumindest potentiell stehen wir an der Schwelle zu einem Zeitalter, in dem die Welt *eine* Welt sein wird, einer Zeit, in der es nur *eine* Weltgemeinschaft geben wird, *eine* menschliche Kultur, zu der alle existierenden Kulturen ihr Bestes beitragen werden. Erleuchtung wird das allgemein anerkannte Ziel für jedes menschliche Wesen sein, und der Weg der Höheren Evolution wird der eine allgemein anerkannte Weg sein, sie zu erreichen. Aber dies wird nicht von selbst geschehen. Es wird nur insoweit geschehen, wie das einzelne menschliche Wesen versucht zu wachsen. Mit dieser Bemühung können wir sofort beginnen. Wenn wir der Botschaft der Parabel vom brennenden Haus hier und jetzt Beachtung schenken, können wir die missliche menschliche Situation transzendieren.

4. Vortrag

Der Mythos von der Heimreise

Die Parabel vom brennenden Haus gibt uns eine Metapher vom Leben als eine missliche Situation oder auch als Falle. Aber das ist natürlich nur eine Art, es so zu sehen. Die menschliche Existenz ist vielseitig, tiefgründig, geheimnisvoll und schwierig zu verstehen. 'Viele Wunder gibt es, aber nichts Wunderbareres als den Menschen' singt der Chor in Sophokles' *Antigone*. Während der ganzen Menschheitsgeschichte wurden die Facetten der Natur und der Zweck des menschlichen Lebens durch Symbole und Gleichnisse dargestellt, aus denen Mythen, Legenden und Geschichten entstanden und aus denen sich wiederum epische Dichtungen, Novellen, Dramen und Parabeln bildeten. Das Geheimnis des menschlichen Lebens war stets das unwiderstehliche Thema der Menschheit, das Thema der großen alten und neuen Werke der Literatur, die sich mit manchen Aspekten der menschlichen Existenz befassten, und die wieder und wieder gelesen wurden, auch nach Hunderten und Tausenden von Jahren.

Einige dieser großen Werke sehen das menschliche Leben als Konflikt oder auch als Kampf. So erzählt zum Beispiel Homers *Ilias* die Geschichte von der Schlacht zwischen den Griechen und den Trojanern. Eine Schlacht, bei der nicht nur Männer und Frauen, sondern auch Götter und Göttinnen beteiligt waren. Zwei- oder dreihundert Jahre nach der *Ilias* wurde ein anderes episches Werk geschrieben, das vielleicht unter literarischen Gesichtspunkten nicht so bedeutend ist, aber viel, viel länger: das indische *Mahābhārata*. Es wurde von dem indischen Dichter und Weisen Vyāsa geschrieben, und es beschreibt die Schlacht zwischen den Kauravas und deren Vettern, den Pāndavas, um die Vorherrschaft in ihrem angestammten Königreich. In Nordeuropa entstand im achten Jahrhundert das angelsächsische anonyme Epos *Beowulf*, das die Schlachten des Helden Beowulf gegen drei schreckliche Widersacher schildert: gegen das teuflische Monster Grendel, Grendels noch teuflischere Mutter und den Drachen. Aus vergleichsweise neuerer Zeit stammt eine der größten von allen epischen Dichtungen, *Miltons Paradise Lost*, deren Hauptthema der Krieg der himmlischen Mächte ist, die Schlacht zwischen Satan und dem Messias. In all diesen Werken wird das Leben als Konflikt gesehen. Das Leben ist eine Schlacht - zwischen falsch und richtig, zwischen Licht und Dunkelheit, zwischen Himmel und Hölle, zwischen Bewusstheit und Unbewusstheit. Und das Schlachtfeld ist das menschliche Herz.

Die menschliche Existenz kann auch als Rätsel, als Geheimnis oder als Problem angesehen werden, so wie die Bibel es im Buch Hiob sieht. Hiob wurde in dem Glauben erzogen, dass Gott die Guten für ihre Tugend belohnt und die Schlechten bestraft - und das in ihrem Leben. Aber obwohl Hiob nichts Böses in sich finden kann, leidet er. Und es scheint, dass sein Leiden eine Strafe Gottes ist. Warum wird der Gerechte in den Staub getreten, während der Ungerechte 'wie ein grüner Kastanienbaum wächst'? Um seinem Leben einen Sinn zu geben, sucht Hiob die Antwort darauf. Die gleiche Frage plagt Shakespeares Hamlet, als er seinem niederträchtigen Onkel, dem Mörder seines unschuldigen Vaters, gegenübersteht. In Hamlets berühmter Frage 'Sein oder nicht sein?' steckt das ganze Problem des Lebens.

Es gibt viele weitere Sichtweisen auf die menschliche Existenz. Von allen Symbolen und Gleichnissen über das Leben ist vielleicht eine der bekanntesten und bedeutsamsten das der Reise oder Pilgerreise. Das Leben ist nicht nur eine Schlacht, nicht nur ein Problem. Es ist eine Reise: Eine Reise von der Wiege zur Bahre, von der Unschuld hin zur Erfahrung, von den Tiefen der Existenz hin zu den Höhen, von der Dunkelheit zum Licht, vom Tod zur Unsterblichkeit. In einer Unmenge von Werken können wir das Leben als Reise dargestellt finden: *die Odyssee, die göttliche Komödie, Monkey, Pilgrim's Progress, Wilhelm Meister, Peer Gynt* und zahllose andere.

Das Weiße Lotos-Sūtra hat seine eigene Darstellung des Lebens als Reise. Die Parabel von der Heimreise, die im 4. Kapitel vorkommt, wird nicht vom Buddha erzählt, sondern von vier älteren Anhängern. Sie hatten gerade vernommen, wie der Buddha der Versammlung sagte, dass Śāriputra nun so weit auf dem Pfad fortgeschritten sei, dass er sicher sein könne, das höchste Ziel zu erlangen - nicht bloß die Befreiung von seinen eigenen Sünden und seinem Leiden, sondern die Buddhaschaft. Erstaunt und erfreut zu hören, dass das spirituelle Leben ein höheres Ziel hat, eine Existenz, die sie bisher nicht erwartet hatten, sagten diese vier Ältesten, dass sie sich so fühlen würden, als ob sie völlig unerwartet ein unschätzbare Juwel erhalten hätten und brachten gemeinsam ihre Gefühle in einer Parabel zum Ausdruck.

Sie sagten, dass es einmal einen Mann gab, der seinen Vater verließ und fort in ein fernes Land ging. Er lebte dort für lange Zeit - vielleicht für über fünfzig Jahre. Während all der Zeit war er entsetzlich arm. Er zog umher, arbeitete hier und da und lebte von der Hand in den Mund. Alles, was er jemals besaß, waren seine Kleider, die er am Leib hatte.

In der Zwischenzeit hatte sein Vater ein ganz anderes Leben geführt. Er war Geschäftsmann, und er hatte so viel Erfolg mit seinen verschiedenen Handelsgeschäften, dass er extrem reich geworden war. Sein Handel brachte ihn zu verschiedenen Orten, bis er sich letztendlich in einem anderen Land niederließ, wo er weitere Reichtümer anhäufte - Gold, Silber, Juwelen und Getreide. Er hatte Sklaven, Arbeiter und Handwerker, Pferde und Kutschen, Kühe und Schafe. Er hatte sogar Elefanten. Wenn man in Asien Elefanten besitzt, ist man wirklich reich. Ebenso hatte er selbstverständlich Dutzende von Leuten, die von ihm abhängig waren und ihn ständig umgaben - in der Hoffnung, etwas von ihm zu bekommen. Sein geschäftlicher Einfluss - ob Geldverleih, Ackerbau und Handel - reichte sehr weit, und er lebte das Leben eines Handelsfürsten.

Trotz seines wachsenden Wohlstandes und all seiner geschäftlichen Aktivitäten vermisste der reiche Mann nach wie vor seinen Sohn. Wie würde es ihm wohl gehen? Würden sie sich jemals wiedersehen? Er war betrübt über die lange Trennung und seine einzige Hoffnung war, dass sein Sohn eines Tages kommen würde, um das ihm zustehende Erbe anzutreten. 'Am Ende' dachte der reiche Mann, 'werde ich alt sein und eines Tages sicherlich sterben'.

Während dieser Zeit wanderte der Sohn von einer Stadt zur nächsten, von einem Königreich zum anderen, bis er eines Tages durch Zufall in den Ort kam, in dem sein Vater lebte - obwohl er keine Ahnung davon hatte, dass er seinem Vater so nah war. Als er durch die Straßen schlenderte - oder vielmehr schlich - auf der Suche nach Gelegenheitsarbeiten, die ihm ein paar Münzen für Essen einbringen würden, sah er ein riesiges Haus und in dessen Eingang jemanden, der ein sehr reicher Mann zu sein schien. Er war von einer großen Gesellschaft von Leuten umgeben, die alle auf ihn warteten. Einige hatten Wechsel in den

Händen und andere große Bündel von Geldscheinen, die sie ihm überreichen wollten. Wieder andere hatten Geschenke und manche vielleicht auch Bestechungsgelder.

Der reiche Mann saß im Eingangsportal auf einem prächtigen Thron - selbst seine Fußbank war mit Gold und Silber verziert. Durch seine Hände gingen Millionen von Goldstücken und hinter ihm stand jemand und fächelte ihm mit einem Yakschwanz Luft zu. In Indien ist ein Yakschwanz eines der Symbole der Könige und Götter, so dass einem damit nur dann Kühlung verschafft wird, wenn man wirklich sehr, sehr reich ist und beinahe die Stufe der Göttlichkeit erreicht hat. Und nicht nur das: Er saß unter einem prächtigen Seidenbaldachin, der mit Perlen und Blüten bestickt war und an dem an allen Seiten Girlanden von Juwelen herabhingen. Es war wirklich ein großartiger Anblick.

Als der arme Mann den reichen Mann dort auf dem Thron in all seiner Pracht sitzen sah, war er vollkommen verängstigt. Er dachte, dass er einem König begegnet sei oder zumindest einem großen Edelmann. 'Ich sollte lieber von hier verschwinden', sagte er zu sich selbst. 'Ich werde viel eher Arbeit in den Straßen der Armen finden. Wenn ich hier bleibe, laufe ich Gefahr, dass sie mich zum Sklaven machen.' Er eilte davon, ohne die geringste Ahnung, dass dieser reiche Mann sein eigener Vater war.



Aber kaum hatte der reiche Händler den elenden armen Mann am Rande der Menschenmenge gesehen, so wusste er, dass dies sein Sohn war, der nach all diesen Jahren zurückgekommen war. Was für eine Erleichterung! Jetzt würde er in der Lage sein, seinen Besitz dem rechtmäßigen Erben zu übergeben und in Frieden sterben können. Voller Freude rief er ein paar Diener und bat sie, dem armen Mann nachzulaufen und ihn zurückzubringen. Als sie aber mit dem armen Kerl zurückkamen, war er noch verängstigter als zuvor. 'Sie wurden geschickt, um mich einzusperren. Möglicherweise werden sie mir den Kopf abschlagen!' dachte er und war so voller Furcht, dass er ohnmächtig zu Boden fiel.

Sein Vater war darüber ziemlich überrascht. Aber er begann einzusehen, dass all die Jahre, in denen er voller Reichtum, sein Sohn dagegen in Armut gelebt hatte, eine große psychologische Verschiedenheit erzeugt hatte. Der Junge war es offensichtlich nicht gewöhnt, mit Reichen und Mächtigen umzugehen. Der treue Vater dachte: 'Es macht nichts. Wie tief er auch gesunken sein mag, so ist er immer noch mein Sohn,' und dachte über einen Weg nach, ihr Verhältnis zu erneuern. So wie die

Dinge lagen, hielt er es für das Beste, die Identität seines Sohnes geheim zu halten. Darum rief er einen anderen Diener und instruierte ihn, dem armen Mann zu sagen, dass er gehen könne, wenn er wolle. Der arme Mann konnte sein Glück kaum fassen und lief so schnell er konnte fort, um im ärmsten Viertel der Stadt nach Arbeit zu suchen.

Zwei Männer seines Vaters folgten ihm, die aufgrund ihrer ärmlichen Erscheinung ausgesucht worden waren. Als sie ihn aufgespürt hatten, boten sie ihm Arbeit an - so wie es der reiche Mann ihnen befohlen hatte. Die Arbeit bestand in dem Beseitigen eines großen Haufens Dreck, der sich auf der Rückseite des Wohnsitzes angesammelt hatte und der Lohn war doppelt so hoch wie normal. Der arme Mann akzeptierte dieses Angebot sofort und brach auf, um mit den beiden Männern zu arbeiten. Tag um Tag schaufelte er an dem Dreckhaufen und brachte ihn mit Körben an einen entfernten Ort. In einer Strohhütte direkt in der Nähe des Anwesens fand er eine Bleibe, so nah, dass der reiche Mann ihn von seinem Fenster aus sehen konnte. Häufig schaute der reiche Mann hinüber und dachte, wie seltsam es doch sei, dass er in einem wunderschönen Haus lebte, sein Sohn nebenan dagegen in Verwahrlosung.

Eines Tages, als der arme Mann bereits seit geraumer Zeit auf dem Anwesen gearbeitet hatte, zog sich der reiche Mann schmutzige alte Kleidung an, nahm einen Korb in seine Hände, und es gelang ihm, mit seinem Sohn ins Gespräch zu kommen. 'Suche auf keinen Fall woanders nach Arbeit', sagte er. 'Ich werde dafür sorgen, dass du gut bezahlt wirst. Wenn es etwas gibt, was du brauchst - einen Topf, einen Krug, etwas mehr Getreide oder irgend etwas anders - so lass es mich wissen. Ich habe einen alten Mantel im Schrank; du kannst ihn haben, wenn du willst. Mach dir keine Sorgen mehr. Du hast gut gearbeitet, und ich bin sehr zufrieden mit dir. Du scheinst rechtschaffen und ehrlich zu sein, nicht so wie einige der Gauner, die für mich arbeiten. In der Tat - nun, ich bin ein alter Mann - sieh mich wie deinen Vater, und ich werde dich wie meinen eigenen Sohn behandeln.'

Für einige Jahre fuhr der arme Mann damit fort, Dreckhaufen wegzuschaffen, und er gewöhnte sich daran, im Anwesen ein und aus zu gehen, ohne darüber nachzudenken, wobei er weiterhin in seiner alten Strohhütte lebte. Dann geschah es, dass der alte Mann sehr krank wurde und wusste, dass er bald sterben würde. Er rief den armen Mann zu sich und sagte: 'Ich spüre, dass ich dir voll und ganz vertrauen kann, so wie ich meinem eigenen Sohn trauen würde. Deshalb werde ich dir alle meine Aufgaben übertragen. Du wirst alles zu meiner Zufriedenheit machen'. Von diesem Tag an war der arme Mann der Verwalter des reichen Mannes und kümmerte sich um all seine Geldanlagen und Geschäfte. Wie schon zuvor, ging er in dem Anwesen ein und aus, lebte aber weiterhin in seinem alten Schuppen. Obwohl er alles erfolgreich durchführte, dachte er nach wie vor von sich, dass er arm sei. Denn er wusste, das Geld war nicht seines, sondern das seines Herrn.

Mit der Zeit änderte sich der arme Mann. Sein Vater, der ihn ständig beobachtete, sah, dass er sich nach und nach daran gewöhnte, mit Reichtümern umzugehen und dass er sich schämte, in der Vergangenheit so schäbig gelebt zu haben. Es wurde offensichtlich, dass der arme Mann begonnen hatte, sich zu wünschen, selbst reich zu werden. Zu dieser Zeit war der reiche Mann wirklich schon sehr alt und krank und spürte, dass der Tod nahe war. Darum ließ er alle Leute aus der Stadt zu sich kommen - die Repräsentanten des Königs, die Händler, seine Freunde, seine entfernten Verwandten, einfache Leute aus der Stadt und Leute aus der Umgebung. Als sie alle versammelt waren, stellte er ihnen seinen Sohn vor und erzählte ihnen die ganze Geschichte. Als er geendet hatte, übergab er seinen ganzen Besitz an seinen Sohn, der sein großes Glück kaum fassen konnte.

Im Zusammenhang mit dem Weißen Lotos-Sūtra hat diese Parabel eine spezifische Bedeutung, welche die vier älteren Anhänger sogleich nach dem Ende der Geschichte erläuterten. Bis jetzt, so erklärten sie, seien sie von einem niederen spirituellen Ideal erfüllt gewesen. Jetzt hätte der Buddha in seiner Freundlichkeit und Großzügigkeit ihnen das Ideal des Erlangens höchster Erleuchtung nicht nur für sie selbst, sondern zum Wohle aller fühlenden Wesen offenbart und sie damit zu Erben aller seiner spirituellen Schätze gemacht. Wie der Sohn in der Parabel fühlten sich die vier Älteren außer sich vor Freude über den Reichtum, den sie so unerwartet erhalten hätten.

Die Erklärungen der vier Älteren ziehen sich lange hin. Aber mit ein wenig Vorstellungskraft können wir noch weiter und auch tiefer gehen. Wir können damit beginnen, über den seltsam vertrauten Klang dieser Geschichte nachzudenken. Es kann gut sein, dass Sie denken: 'Ich bin sicher, diese Geschichte irgendwo schon einmal gehört zu haben.' Und wenn Sie zurückdenken, werden Sie ziemlich sicher sein, dass Sie das Weiße Lotos-Sūtra bisher noch nicht gelesen hatten. Es gehört nicht zu den Dingen, die man an einem Wochenende liest und dann wieder vergisst. Warum scheint uns also diese Parabel über die Heimreise so vertraut? Der Grund ist, wie Sie vielleicht schon erkannt haben mögen, dass sie der weit bekannteren Parabel von Jesus über den verlorenen Sohn ähnelt. Diese Parabel wird von Jesus von Nazareth erzählt, um einen anderen Punkt klarzustellen, und sie hat einen anderen Schluss. Aber im allgemeinen ist es die gleiche Geschichte. In beiden Geschichten gibt es den gütigen Vater und den Sohn, der fortgeht. In beiden Parabeln lebt der fortgelaufene Sohn im Elend, bevor er zum Vater zurückkehrt. Und in beiden Parabeln wird die Position des Dieners mit der des Sohnes verglichen.

Dies sind die Ähnlichkeiten der beiden Parabeln. Es gibt aber auch bedeutende Unterschiede. Der vielleicht wichtigste Unterschied ist der, dass sich der verlorene Sohn im Evangelium des vorsätzlichen Ungehorsams schuldig gemacht hat, während der Sohn im Weißen Lotos-Sūtra bloß aus Unbesonnenheit und Achtlosigkeit auf Abwege geraten ist. Dies zeigt einen entscheidenden Unterschied zwischen Buddhismus und Christentum. Das Christentum sieht die menschlichen Verhältnisse im Sinne von Sünde, Ungehorsam und Schuld, während der Buddhismus sie mehr im Sinne von Achtlosigkeit, Gedankenlosigkeit und Unwissenheit sieht.

Eine andere Parabel über einen Vater und einen Sohn, die ungefähr aus der gleichen Zeit stammt wie die Parabel von der Heimreise, zeigt eine sogar noch interessantere Parallele. Sie taucht in den apokryphen Werken des Apostels Thomas auf, einem eigentlich gnostischen Werk, das es sowohl in griechischer Übersetzung als auch als syrisches Original gibt. Zeitgenössische Übersetzer nennen diese Geschichte 'Die Hymne von der Perle', aber im Text hat sie den Titel 'Das Lied des Apostels Judas Thomas im Land der Inder'. Der heilige Thomas, einer der zwölf Apostel, wird traditionell als der Apostel von Indien angesehen, denn es wird angenommen, dass er bald nach dem Tod von Jesus Indien besucht hat. Und von dieser Parabel wird gesagt, dass sie entstanden sei, als er dort in Gefangenschaft lebte. Ob er nun viel Kontakt mit dem Buddhismus hatte und ob die 'Hymne von der Perle' auf die Parabel von der Heimreise zurückzuführen ist - darüber lässt sich bloß spekulieren.

Die Parabel berichtet, dass einmal im Osten ein Vater und ein Sohn lebten. Der Sohn war sehr froh, im Reichtum und Glanz des Königreichs seines Vaters leben zu können. Eines Tages jedoch sandte ihn sein Vater mit der Mission nach Ägypten, eine Perle zurückzuholen, die, von einem großen Drachen bewacht, im Meer lag. Als er in Ägypten ankam, fand der

Sohn den Drachen und wartete darauf, dass dieser einschlief, so dass er dann die Perle nehmen könne. Aber die Ägypter wurden dem Fremden gegenüber argwöhnisch, obwohl er ägyptische Kleidung trug, und sie gaben ihm Drogen zu trinken, die dazu führten, dass er sein Gedächtnis verlor. Da er sowohl vergaß, dass er der Sohn eines Königs war und auch alles über die Perle, trat er in die Dienste des ägyptischen Königs. Schließlich, als er wie ein Ägypter lebte, ihr Essen aß und ihre Getränke trank, wurde er mehr und mehr wie sie. Zum Schluss, so wird berichtet, fiel er in einen tiefen Schlaf. Sein Vater im Osten, der davon hörte, was geschehen war, wurde besorgt und schickte seinem Sohn einen Brief durch einen Vogel, der ihn an seine Mission erinnern sollte. Sobald er den Brief erhalten hatte, kam der Sohn wieder zu Sinnen, verzauberte den Drachen und ergriff die Perle. Triumphal kehrte er nach Hause zurück und sein Vater empfing ihn mit großer Freude.

Jede dieser Parabeln, die Heimreise, der verlorene Sohn und die Hymne von der Perle, hat ihren eigenen Symbolwert. Aber alle haben ein zentrales Symbol gemeinsam. Alle beginnen mit der Trennung von Vater und Sohn. Dies ist das Ereignis, aus dem alles andere folgt. Was ist also mit dieser Trennung von Vater und Sohn gemeint? Wer oder was sind der Vater und der Sohn?

Man könnte sagen, dass der Vater das höhere Selbst repräsentiert (obwohl wir vorsichtig sein müssen, diesen Begriff nicht zu wörtlich zu nehmen), und der Sohn das niedere Selbst. Und genau so, wie der Sohn von seinem Vater getrennt ist, ist das niedere Selbst vom höheren Selbst getrennt - oder, um es zeitgenössischer auszudrücken - entfremdet. Hier zeigt sich, nebenbei gesagt, eine weitere Metapher zu den menschlichen Verhältnissen: Entfremdung. Wir alle sind von unseren eigenen höheren Selbstern entfremdet, unseren eigenen besseren Naturen und unseren eigenen höchsten Möglichkeiten. Wir sind getrennt von der Wahrheit und der Wirklichkeit. So wie der Sohn sich nicht bloß ein Stück weit von seinem Vater entfernt, sondern in einen vollkommen anderen Teil der Welt geht, so ist die Entfremdung zwischen dem höheren Selbst und dem niederen Selbst. Tatsächlich ist die Spaltung zwischen beiden vollständig. Zwischen beiden gibt es keinerlei Verbindung mehr.

Man kann sagen, dass die menschliche Rasse sich in einem Zustand der Entfremdung von der Wahrheit befindet. Womit hat dieser Zustand begonnen? Der Sohn lebt viele Jahre in dem fernen Land, was vermuten lässt, dass die Entfremdung lange andauerte. Wenn man die Parabel wortwörtlich nimmt, so kann man daraus schließen, dass es zwar vor langer Zeit, doch zu einem bestimmten Zeitpunkt geschah. Dies ist die Sicht des traditionellen Christentums, das uns lehrt, dass Adam und Eva in Harmonie mit Gott und unter Beachtung seiner Gesetze glücklich im Garten Eden lebten, bis Adam in den Apfel biss. Von diesem Zeitpunkt an fielen sie in Ungnade und wurden Gott entfremdet.

Der Buddhismus hat eine andere Sicht. Nach den Worten des Buddha kann man über Millionen von Jahren zurückgehen, über Millionen von Zeitaltern, aber nie wird man auf den absoluten Anfang der Dinge stoßen. Wie weit auch immer man zurückgeht, man kann immer noch weiter gehen. Man wird nie hinter den Zeitpunkt kommen, bevor die Zeit begann. Somit liegt der Anfang der Parabel nicht im Rahmen von Zeit, sondern vollkommen außerhalb der Zeit. Das heißt, dass die 'Heimreise' nicht eine Reise zurück in die Vergangenheit ist, sondern eine Reise vollkommen außerhalb von Zeit, eine Reise, die die Zeit überschreitet. Es ist sehr wichtig, dies zu verstehen.

In den Büchern über Zen, die von vielen Menschen so gerne gelesen werden, gibt es alle möglichen seltsamen und wunderbaren - und anscheinend bedeutungsvollen -

Darstellungen, alle möglichen Arten von reizvollen, knappen und kleinen Mondos und Koans. Eine dieser Zen-Geschichten spricht von 'deinem ursprünglichen Gesicht, bevor du geboren wurdest'. Die Zenmeister lieben es augenscheinlich ihre Anhänger jederzeit danach zu fragen, ihnen ihr ursprüngliches Gesicht vor ihrer Geburt zu zeigen. 'Nun mach schon!' so fordern sie, 'Zeige es mir. Ich möchte es sehen.' Natürlich fühlt sich der unglückliche Anhänger erbärmlich, so wie sich die Anhänger in diesen Geschichten immer fühlen. Der Schüler versucht das Problem in Angriff zu nehmen, indem er sich hinsetzt und über gestern, vorgestern, die Woche davor, den Monat davor, zwei Monate davor, ein Jahr davor, zwei Jahre davor, zwanzig Jahre davor, dreißig Jahre davor nachzudenken - bis er zu dem Tag kommt, an dem er geboren wurde. Wenn er darüber hinauskommen könnte, so glaubt er, würde er auf sein ursprüngliches Gesicht treffen.

Alles dies ist Unsinn. Zu denken, dass es vor einem bestimmten Zeitpunkt innerhalb von Zeit ein ursprüngliches Gesicht gegeben hat und dass es danach kein ursprüngliches Gesicht mehr gab, ist ein vollkommenes Missverständnis. Die Redensart scheint es so zu meinen. Aber wenn wir versuchen, das ursprüngliche Gesicht aus der Vergangenheit aufzuspüren, wenn wir den Ausdruck 'ursprünglich' (*engl. original*) oder das Wort 'bevor' wortwörtlich nehmen, praktizieren wir nicht wirklich Zen, sondern bloß eine Rückwärtsbewegung im psychoanalytischen Sinne. Die Vergangenheit ist der Erleuchtung nicht näher als die Gegenwart oder die Zukunft, denn Zeit hat nichts mit Erleuchtung zu tun. Im Sinne von Zen sind wir außerhalb von Zeit 'geboren' und unser ursprüngliches Gesicht existiert außerhalb von Zeit. Somit hat die Zen-Redewendung 'sein ursprüngliches Gesicht sehen' nichts damit zu tun, in der Zeit zurückzugehen oder im Rahmen von Zeit in die Zukunft zu gehen oder im gegenwärtigen Moment der Zeit zu bleiben. Wenn man im Zen davon spricht, sein ursprüngliches Gesicht zu sehen, bevor man geboren wurde, dann heißt das, dass man die Zeit verlassen soll, sich aus der Zeit katapultieren und in eine andere Dimension kommen soll, wo es überhaupt keine Zeit mehr gibt - keine Vergangenheit, keine Gegenwart und keine Zukunft. Dort kann man das ursprüngliche Gesicht finden und sonst nirgendwo. Dort 'ist' es die ganze Zeit über.

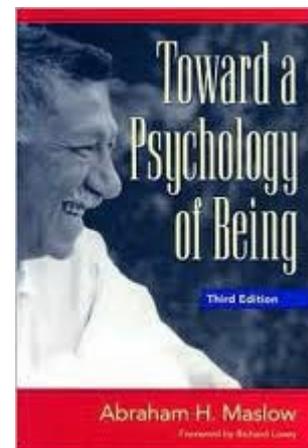
Somit ist es keine Frage des Zurückgehens innerhalb von Zeit, um den Anfang unseres Zustands der Entfremdung zu erforschen. Von der Realität sind wir hier und jetzt entfremdet, und alles, was wir zu tun haben, ist diese Entfremdung von der Realität zu überwinden. Wir können das nicht einfach dadurch tun, dass wir zurück in die Vergangenheit gehen, denn wir fahren immer noch auf den Schienen unserer Entfremdung. Wir müssen einen Sprung machen, einen Quersprung - einen Sprung von der Spitze des Pfahls - um einen anderen Zen-Ausdruck zu gebrauchen - um dann, wenn wir Glück haben, im Absoluten zu landen.

Dies ist auch der Punkt in des Buddhas berühmter Parabel vom vergifteten Pfeil - eine andere Parabel in Verbindung mit Krieg - , die im Palikanon vorkommt. Der Buddha sagt, dass ein Soldat in einer Schlacht von einem vergifteten Pfeil verwundet wurde. Glücklicherweise ist ein Helfer zur Stelle. Aber als dieser versucht, den Pfeil herauszuziehen, sagt der Verwundete: 'Warte noch eine Minute! Bevor ich dich den Pfeil herausziehen lasse, möchte ich noch einige Fragen klären. Wer schoss diesen Pfeil? War es ein Brahmane, ein Kṣatriya oder ein Vaiśya? War er hellhäutig oder dunkel? War er alt oder jung? Welchen Bogen hat er benutzt? Und was für ein Pfeil ist das - ein hölzerner, ein eiserner? Wenn er aus Holz ist, von welcher Sorte Holz ist er - Eiche, Zeder? Was hat er für eine Feder? Ist es eine

Gänsefeder oder eine Pfauenfeder? Beantworte mir alle diese Fragen und dann kannst du den Pfeil herausziehen.'

Lange bevor diese Fragen beantwortet worden wären, wäre der Soldat natürlich an dem Gift im Pfeil gestorben. Das Wichtigste ist, den Pfeil loszuwerden, nicht zu klären, woher er kam. Genau so verhält es sich, wenn wir versuchen, weiter zurück zu gehen - 'Wie entstand die Welt? Wie sind wir in diesen Schlamassel gekommen? Wer war ich in meinem letzten Leben? Wo sind die Wurzeln meiner Neurose?' Es geht ohne Ende weiter. Wir könnten Schritt für Schritt über Millionen von Jahren in die Vergangenheit gehen. Was wir tun müssen ist einfach unseren gegenwärtigen entfremdeten, neurotischen, konditionierten und negativen Zustand sehen und darüber hinauskommen, aufsteigen in das Unaufhörliche, in eine spirituelle Dimension. Dies ist die Botschaft vom vergifteten Pfeil. Entsprechend ist die Heimreise des Sohnes nichts, was mit einem Zurückkehren im Rahmen von Zeit zu tun hat, sondern etwas, was außerhalb von Zeit liegt.

Der Sohn, der das niedere Selbst verkörpert, wandert auf der Suche nach Arbeit von Ort zu Ort, einfach, weil er Essen und Kleidung braucht. Er hat keine höheren Ideale. Er hat keine der Ambitionen seines Vaters, erfolgreich im Handel zu sein. Wenn man dies in moderne Begriffe übersetzt (*nach Abraham Maslows Buch 'Towards a Psychology of Being'*), ist das niedere Selbst 'bedürfnismotiviert'. Alles, was der Sohn tut, entstammt seinem subjektiven Bedürfnis, seiner Begierde. Im Gegensatz dazu ist der Vater - das höhere Selbst - 'wachstumsmotiviert'. Die Parabel bringt dies durch die Ansammlung seines Reichtums zum Ausdruck. Dies soll auf keinen Fall heißen, dass hier der Kapitalismus glorifiziert wird oder etwas in dieser Art. Als Parabel ist ihre Bedeutung symbolisch. Der Vater, das höhere Selbst, sammelt Vermögen, bis er alle denkbaren spirituellen Reichtümer und Qualitäten besitzt.



Obwohl der Vater so reich ist, ist er nicht glücklich, denn *die ganze Zeit über* denkt er an seinen Sohn. Was können wir daraus ableiten? Es zeigt uns, dass das höhere Selbst nie sein Gewahrsein verliert. Es ist stets bewusst. Obwohl wir das höhere Selbst vollständig vergessen können, vergisst das höhere Selbst uns nie. Aber zur gleichen Zeit - und dies ist das Mysterium - sind wir es. Ein Bild mag dies deutlich machen. Stellen wir uns eine riesige unterirdische Kammer vor, die beleuchtet ist. Wir leben in einer winzigen Kammer nebenan, die tatsächlich ein Teil der größeren ist. Eine Glasscheibe, die jedoch nur von einer Seite durchsichtig ist, trennt die beiden Kammern, so dass jemand in der großen erleuchteten Kammer alles sehen kann, was in der kleinen Kammer vor sich geht. Aus der kleinen Kammer können wir überhaupt nicht sehen, was in der großen Kammer geschieht. Tatsächlich haben wir überhaupt keine Ahnung, dass es eine große Kammer gibt. Auch wenn wir in unsere kleine Kammer eingezwängt sind und die Existenz der großen Kammer vergessen oder sogar blind dafür sind, hat die große Kammer stets ein Fenster hin zur kleinen Kammer. Auch wenn das niedere Selbst das höhere Selbst vergisst, ist das höhere Selbst das höhere Selbst des niederen Selbst.

Die Parabel berichtet, dass der arme Mann von einer Stadt zur anderen zieht und von einem Land in ein anderes, bis er schließlich den Ort erreicht, an dem sein Vater lebt. Somit ist er bereits auf dem Weg zurück zu seinem Vater, ohne davon zu wissen. Es ist sein

Bedürfnis nach Essen und Kleidung, seine Begierde, die ihn von Ort zu Ort treibt und ihn beinahe zur Tür seines Vaters führt. Was soll uns das sagen?

Lassen Sie uns ein Beispiel betrachten. Ein Mann hat ein bestimmtes psychologisches Problem. Er ist so beunruhigt darüber, dass er nicht mehr schlafen kann - selbst Schlaftabletten helfen nicht mehr. Er sucht verzweifelt danach, zur Ruhe zu kommen. Eines Tages trifft er einen Freund, der zu ihm sagt: 'Ich weiß, was dir helfen wird. Du solltest meditieren.' In diesem Zustand ist der Mann bereit, alles zu versuchen, und so fragt er, wo er meditieren lernen könne und besucht eine Meditationsgruppe. Sein einziges Anliegen ist, sein Problem loszuwerden und schlafen zu können. Aber in der Meditationsgruppe hört er etwas Neues: Buddhismus. Zunächst ist er nicht im geringsten interessiert. Aber nach ein paar Monaten stellt er sehr zu seiner eigenen Überraschung fest, dass er nicht bloß versucht, endlich Ruhe zu finden, sondern dass er versucht, dem spirituellen Pfad zu folgen. Nach einer Weile beginnt er sogar, an so etwas wie Erleuchtung zu denken. Wann tat er den ersten Schritt in diese Richtung? Es war, als er, getrieben von seinem Wunsch nach Geistesruhe, an der Meditationsklasse teilnahm. In gleicher Weise führte der Weg des armen Mannes, bestimmt von seinen Grundbedürfnissen, ohne es zu wissen, zur Tür des Vaters. Dies ist der erste Abschnitt der Rückreise.

Als der arme Mann schließlich an der Tür seines Vaters ankommt, sitzt dieser davor - umrahmt von Gold, Juwelen und Blumen. Die poetische Beschreibung des reichen Mannes - der das höhere Selbst repräsentiert - , ist höchst bedeutsam. Er ist eine glorreiche archetypische Figur, ein Gott, sogar ein Buddha, und er wird mit Licht und Farben und mit Juwelen und Glanz geschildert. Aber wie reagiert der arme Mann? Er ist über den Anblick so erschreckt, dass er weglaufen möchte. Er glaubt, dass er auf einen König oder Edelmann gestoßen sei und erkennt in dieser prächtigen Person nicht seinen eigenen Vater. Dies soll uns zeigen, dass die Entfremdung zwischen dem niederen und dem höheren Selbst sehr stark ist. Sogar als sich die beiden gegenüberstehen, erkennt das niedere Selbst nicht das höhere als sein eigenes höheres Selbst, sondern glaubt, es sei etwas Fremdes. So eine Konfrontation entsteht, wenn wir einer Verkörperung des spirituellen Ideals von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen. Wann auch immer wir eine Beschreibung oder ein Bildnis des Buddhas oder eines Gottes oder Heiligen sehen, so denken wir, oder unser niederes Selbst denkt: 'Das hat nichts mit mir zu tun. Ich bin hier unten - arm und klein. Ich bin nicht wie er. Ich habe nicht diese Qualitäten.' Die theistischen Systeme, welche an einen persönlichen Schöpfergott glauben und auch alle dualistischen Systeme, verstärken diese Einstellung.

Man könnte dies die Stufe von religiöser Projektion nennen. Alle die Qualitäten, die tief in unserer eigenen Natur verborgen sind, projizieren wir nach außen und erkennen nicht, dass sie unsere eigenen sind. Wir sehen es so, dass diese herrlichen externen Figuren alle Qualitäten besitzen, die uns fehlen. Wir sind arm, und sie sind reich. Diese religiöse Projektion ist ein Schritt in die richtige Richtung; es ist die nächste Stufe der Reise. Es ist eine positive Sache, denn sie ermöglicht uns, spirituelle Qualitäten auf konkrete Weise zu sehen. Aber die Projektion muss aufgelöst werden. Diese Qualitäten gehören zu uns - nicht zu unserem Ego, sondern zu den tiefsten und wahrsten Schichten unseres Seins. Und wir müssen sie als die unserigen anerkennen.

Bisher hat der Sohn seinen Vater noch nicht erkannt, obwohl sein Vater ihn erkannt hat und Boten schickt, um ihn zurückzuholen. Aber der arme Mann ist verängstigt, denkt, dass er eingesperrt werden soll und flieht. Das erinnert mich an die Darstellung der

Todeserfahrung im tibetischen Totenbuch. Zum Zeitpunkt des Todes, so sagt die Schrift, bricht in die Vision der sterbenden Person ein klares Licht, ein weißes Licht von absoluter, unerträglicher Helligkeit ein, wie Millionen von Sonnen. Dieses Licht ist das Licht der Realität, der Wahrheit, der Leere. Wenn wir erkennen, dass dies kein Licht ist, das von außen über uns kommt, sondern das Licht unseres eigenen inneren Geistes, unser eigenes wahres Selbst, das sich tief von innen heraus entwickelt, wenn wir unser Einssein mit diesem Licht erkennen, dann erlangen wir auf der Stelle Erleuchtung. Aber was geschieht? Das Licht kommt - blendend, schrecklich, überwältigend - und die meisten Menschen schrecken vor lauter Angst zurück. 'Die menschliche Art kann nicht viel Realität ertragen'. Dies stimmt nicht nur für den Augenblick des Todes, sondern gilt für alle Momente, in denen wir die Wahrheit so erfahren, dass wir sie möglicherweise nicht mehr ertragen können.

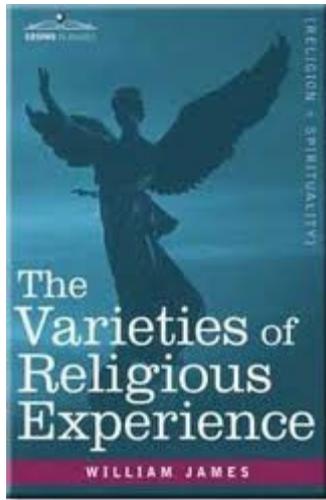
Der arme Mann, so wissen wir, ist nicht bloß verängstigt. Seine Einbildungskraft übermannt ihn. Er glaubt, er würde eingesperrt: Vor seinen Augen sieht er bereits den Holzblock und die Axt des Henkers. Seine ersten Gedanken sind Gefangenschaft, Sklaverei und gewaltsamer Tod. Nur zu oft, wenn wir mit der Wahrheit in Berührung kommen, scheint sie nicht eine Befreiung zu sein, sondern Gefangenschaft, Begrenzung oder zumindest ein Ärgernis. Wir möchten unsere Vorstellungen und uns selbst nicht ändern, und in diesem krankhaften Zustand scheint die Befreiung für uns beschränkt und eng zu sein. Und nicht nur das: Wie der arme Mann in der Parabel haben wir Todesangst. Wenn das niedere Selbst, das Ich, das Ego, in Berührung mit der Realität kommt, denkt es: 'Ich bin erledigt. Dies ist mein Ende.' Und so schreckt es zurück.

Von daher lässt der reiche Mann seinen Sohn laufen. Aber natürlich hat er die Hoffnung nicht aufgegeben. Durch geschicktes Vorgehen schafft er es, seinen Sohn dazu zu bringen, den Haufen Schmutz an der Rückseite des Anwesens wegzuräumen. Nach der Darlegung der Parabel, die die vier Älteren gaben, bedeutet das Wegräumen des Schmutzes durch den Sohn das Entfernen des engen, selbstsüchtigen religiösen Lebens, das die individuelle Entwicklung unter Ausschluss einer Beziehung zu anderen zum Ziel hat. Die vier Älteren vergleichen diese Art mit dem Hīnayāna, der kleineren Lehre, welcher sie unlängst entsagt haben. Aber das ist vielleicht ein wenig extrem. Eine bessere - oder zumindest zeitgenössischere Interpretation - würde unterstellen, dass das Wegräumen des Schmutzes den Prozess der Psychoanalyse repräsentiert. Der Haufen Schmutz repräsentiert all die Verdrängungen, die die entfremdete Person während der Analyse aufdeckt. Das Sūtra berichtet, dass es zwanzig Jahre dauerte, um den Schmutz wegzuräumen, was eine ziemlich lange Zeit zu sein scheint. Aber das Auflösen von Verdrängungen, von negativen Emotionen, Komplexen und dem ganze Rest ist ziemlich zeitaufwendig, so dass eine Analyse manchmal so lange dauern kann.

Schließlich, als die Arbeit des Schmutzwegschaffens immer noch andauert, schafft es der Vater, mit seinem Sohn zu sprechen und zwischen beiden Vertrauen aufzubauen. Als sich das Vertrauen weiter entwickelt, beginnt der arme Mann damit, das Anwesen des reichen Mannes ohne Zögern zu betreten, lebt aber weiterhin in seiner eigenen Hütte. Was bedeutet das? Auf einer Ebene bezieht es sich auf den Gelehrten, den akademischen Spezialisten für Religion. Er kennt die Texte, manchmal in der Originalsprache, und er kennt die Lehren, sogar die höheren Lehren. Manchmal hat er sogar Zugang zu den esoterischen Lehren. Mit anderen Worten: Er geht in dem Anwesen ohne Zaudern ein und aus, genau wissend, was darin ist. Aber er lebt nicht selbst darin. Er lebt nach wie vor in seiner Strohütte, die alles das repräsentiert, woran er als Akademiker wirklich interessiert ist: Promotion auf seinem

Gebiet, seine jährlichen Gehaltszuwächse, Prestige in seinem Beruf, Kontroversen und lebhaft Debatten über Artikel und Meinungen mit anderen Gelehrten.

Auf einer höheren Ebene bezieht sich das freie Ein- und Ausgehen in das Anwesen durch den armen Mann auf den gewöhnlichen Anhänger einer Religion. Solche Menschen meinen es ohne Zweifel ernst und haben vielleicht aufrichtige religiöse Erfahrung. Sie gehen in dem Anwesen sozusagen ein und aus - aber ihr Heim ist anderswo. Auch wenn sie einige spirituelle Erfahrung haben, sei es durch wöchentliche Meditationsgruppen, sind sie die meiste Zeit mit weltlichen Dingen beschäftigt. In einem seiner Bücher mit dem Titel *'The Varieties of Religious Experience'* stellt William James die Frage: 'Was ist ein religiöser Mensch?' Er sagt, dass ein religiöser Mensch niemand sei, der religiöse Erfahrungen hat - jedermann kann so etwas haben - sondern jemand, der religiöse Erfahrungen zum Mittelpunkt seiner Existenz macht. Es ist nicht wichtig, wo wir hingehen. Was wichtig ist, ist, wo wir ständig leben oder wo wir zumindest die meiste Zeit über leben. Mit anderen Worten, wo unser eigenes wirkliches Interesse liegt. Wie



es im Evangelium heißt: 'Wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein'.

Als der reiche Mann erkrankt, übergibt er die Verwaltung seiner Geschäfte an den armen Mann, der mit den Reichtümern vertraut geworden ist, aber immer noch in seinem Schuppen lebt. Dieser Teil der Parabel repräsentiert den Theisten oder den theistisch geneigten Mystiker und die dualistische Einstellung im allgemeinen. Solch ein Mensch mag große, überwältigende und erhöhende spirituelle Erfahrungen gehabt haben. Aber alle schienen von außen gekommen zu sein, nicht aus ihm selbst. 'Diese Erfahrungen sind nicht die meinigen. Sie sind Geschenke Gottes.'

Wenn man diese Stufe der Reise erreicht hat, ist nur noch Zeit erforderlich. Der reiche Mann sieht, dass sich sein Sohn an den Umgang mit den Reichtümern gewöhnt und sich seiner Armut schämt und dass er sich selbst wünscht, reich zu sein. Mit anderen Worten - die Entfremdung zwischen dem niederen Selbst und dem höheren Selbst beginnt schwächer zu werden. Als für den reichen Mann die Stunde des Todes naht, ist die Entfremdung praktisch vorbei - nur noch ein dünner Faden bleibt. Das niedere Selbst und das höhere Selbst sind beinahe eins. Als am Schluss der reiche Mann den armen Mann als seinen Sohn anerkennt, stirbt er. Und beide sind nicht mehr länger zwei - Vater und Sohn, reicher Mann und armer Mann, sondern nur noch eins, ein reicher Mann, der einst ein armer Mann war. Mit anderen Worten: Die Einheit zwischen dem niederen Selbst und dem höheren Selbst ist wieder vollkommen hergestellt. Die Heimreise hat ihr Ziel erreicht.

Auch unsere Reise ist beinahe zu Ende. Die vier Älteren, die die Parabel erzählt haben, vergleichen sich mit dem Sohn und natürlich den Buddha mit dem Vater. Früher, so sagen sie, hätten sie im Traum nicht daran gedacht, so zu werden wie der Buddha, indem sie nur daran dachten, seiner mündlichen Lehre zu folgen, die ihnen als kleineres Ziel, als Ziel einer individuellen Befreiung erschienen sei, das Ziel der Zerstörung von negativen Emotionen. Aber jetzt erkennen sie, so sagen sie, dass das nicht genug sei, denn es müssten noch alle Arten von positiven Qualitäten entwickelt werden. Es sei nicht genug, Weisheit zu erlangen - sondern auch Mitgefühl. Es sei nicht genug, ein Arhat zu sein, sondern man müsse

selbst wie der Buddha werden. Man könne dem Pfad des Bodhisattva folgen und die höchste Erleuchtung anstreben.

Mit anderen Worten: Die vier Älteren erkennen die Wahrheit von der Höheren Evolution des Menschen. Sie sehen, dass der Buddha nicht etwas Einmaliges und Unwiederholbares ist, sondern ein Vorläufer, ein Beispiel für das, was andere auch können, wenn sie sich nur bemühen. Sie erkennen, dass das religiöse Leben nicht bloß eine persönliche Angelegenheit im negativen, begrenzten Sinne ist, sondern Teil eines kosmischen Abenteuers - und das ist es, was auch wir erkennen müssen. Religion, wenn man sie richtig versteht, ist nicht etwas, wohin man sich vom Leben zurückzieht, nicht eine langweilige, kirchlich gesinnte Provinz, sondern ein sich seinem Aufwärtstreben selbstbewußtes Leben, ein Leben mit seiner eigenen Tendenz, zu wachsen und sich zu entwickeln. Ob wir es nun wissen oder nicht, wir alle sind direkt oder indirekt in dieses Aufwärtstreben des Lebens eingebunden. Jeder von uns ist der arme Mann aus der Parabel, der Sohn, der fortgelaufen war. Aber jeder von uns ist ebenso, ob wir es nun wissen oder nicht, der reiche Mann, der Vater. Jeder von uns macht - auch in diesem Moment - die Heimreise.

5. Vortrag

Symbole des Lebens und Wachstums

In England haben wir vier verschiedene Jahreszeiten - Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Aber dies ist nicht auf der ganzen Erde so. Nordindien, vor dessen Hintergrund sich das Weiße Lotos-Sūtra abspielt, hat im Jahr drei Jahreszeiten von jeweils vier Monaten Dauer. Da gibt es die kalte Jahreszeit, während der es für indische Verhältnisse ständig kalt ist - in etwa wie der englische Sommer, ohne den Regen. Dann gibt es die heiße Zeit, die in der Tat sehr heiß ist. Es gibt dann überhaupt keinen Regen, nicht einen Tropfen, und es scheint heißer und heißer zu werden. Die Blätter fallen von den Bäumen und die ganze Vegetation wird braun und vertrocknet. Die Erde ist steinhart und gegen Ende der heißen Jahreszeit bilden sich große Risse im Boden. Manche von ihnen sind so breit und tief, dass man aufpassen muss, nicht hineinzufallen. Kühe, auf der Suche nach Futter, wirbeln große Staubwolken auf, die die ganze Atmosphäre in trübes Gelb verwandeln.

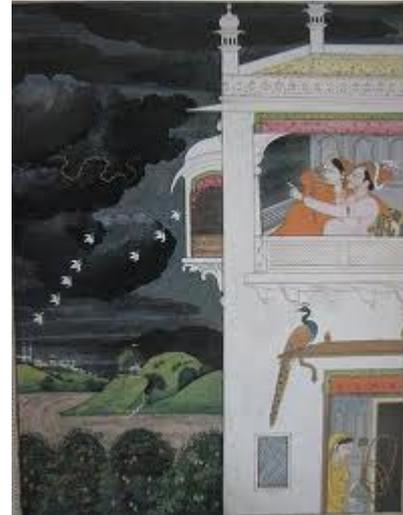
Dann im Juli beginnt mit einem Schlag die Regenzeit. Vor einer Minute war das Wetter noch heiß und klar, und dann erscheint mit übernatürlicher Geschwindigkeit eine riesige dunkle Wolke, die die Sonne verdunkelt. Innerhalb weniger Minuten ist der ganze Himmel mit graublauen, beinahe schwarzen Wolken überzogen. In allen Richtungen blitzen und zucken Blitze, und schreckliche Donnerschläge rollen von einer Seite des Himmels zur anderen. Dann hört man ein großes Geräusch, wie das Rauschen eines gewaltigen Windes - und es fällt der Regen. Wie aus großen Eimern regnet es Tag um Tag. Ständig überspült Wasser den Boden, und alles ist ein großer Schlammsee. Die Flüsse färben sich gelb und die Wände der Hütten brechen zusammen. Manchmal werden ganze Dörfer fortgeschwemmt.



Aber dann, nur ein paar Tage nachdem die Regenzeit begonnen hat, geschieht etwas Wunderbares. Wie von Zauberhand wird das gelbe, ausgedörrte Land plötzlich vollkommen grün, und die Vegetation, welcher Art auch immer, bricht hervor. Die Reisfelder sind voll von smaragdgrünen Schößlingen und sogar die am meisten verkümmerten Büsche schlagen aus. Bambus und die Plantagenschößlinge wachsen in einer Nacht um etliche Zentimeter. Jeder Strauch,

jeder Baum, jeder Busch - jede Pflanze beginnt zu wachsen.

Nach so vielen Monaten intensiver Hitze und Trockenheit wird der Beginn der Regenzeit in Indien mit solch einer Freude begrüßt, dass es sich nur schwer mit dem vergleichen lässt, was Engländer bei Aprilschauern empfinden. Der indische Monsun ist wie eine unermessliche Erleichterung, wie das Werk einer magischen Verwandlung. Diese Szene ist häufig künstlerisch dargestellt, besonders in den Miniaturmalereien der Mogulen und sie wird ebenso in der Pāli- und Sanskritliteratur beschrieben. Sie wird auch in der Parabel von der Regenwolke beschrieben - auch bekannt als die Parabel von den Pflanzen - welche im fünften Kapitel des Weißen Lotos-Sūtras vorkommt. In der Übersetzung der chinesischen Version Kumārajīvas durch Soothill sagt der Buddha dazu folgendes:



Anm. d. Übers.: (Text von Margareta von Borsig)

Wisse Kāśyapa!

Es ist, wie wenn eine große Wolke

In der Welt aufsteigt

Und alles ringsum bedeckt,

Eine Wolke der Weisheit, voll von Feuchtigkeit.

Strahlen von Blitzen zucken,

Donner rollt in der Ferne.

Und alle sind erfreut.

Die Strahlen der Sonne sind verhüllt,

Auf der Erde ist es frisch und kühl.

Die Wolke senkt sich und breitet sich aus,

Wie zum Greifen nah.

Ihr Regen ist überall gleich

Und fällt in allen vier Himmelsrichtungen.

Er fließt und strömt unermesslich

Und füllt das ganze Land.

Auf den Bergen, den Flüssen entlang steilen Tälern,

In verborgenen, abgelegenen Plätzen

Wachsen die Pflanzen, Bäume und Kräuter,

Große und kleine Bäume.

Die Schößlinge von Hunderten von Getreidekörnern,

Zuckerrohr und Weinstock

Werden durch den Regen reichlich getränkt.

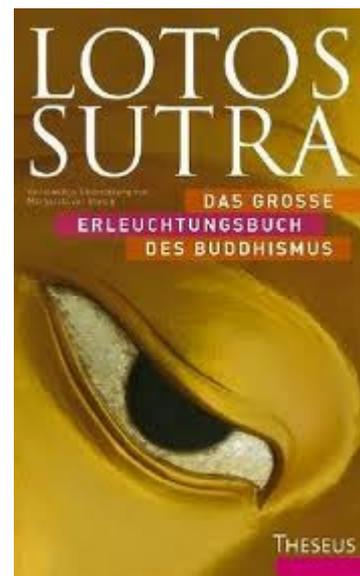
Der dürre Boden ist überall durchfeuchtet

Und Kräuter und Bäume wachsen nebeneinander.

Von dem Wasser des einen Geschmacks,

Das aus der Wolke kommt,

Empfangen Kräuter, Bäume, Dickicht und Wälder



*Ihrer Ausdehnung entsprechend Feuchtigkeit.
Alle Bäume,
Gleichermaßen ob groß, mittel oder klein
Wachsen und entfalten sich
Ihrer Größe entsprechend.
Wurzeln, Stengel, Zweige und Blätter,
Blüten und Früchte in ihren glänzenden Farben
Erlangen, soweit sich der eine Regen erstreckt,
Dass sie alle strahlen und glänzen.
Ebenso wie ihre Substanz und Form
Und ihre Natur sich an Größe unterscheiden,
So wachsen sie, obwohl das, was sie trinkt, dasselbe Wasser ist,
Jeweils für sich.
Auch mit dem Buddha ist es so,
Wenn er in der Welt erscheint.
Er ist vergleichbar der großen Wolke,
Die weithin alles bedeckt.
Wenn er in der Welt erschienen ist,
Legt er für vielerlei Lebewesen
Die Wahrheit aller Gesetze
Auf unterschiedliche Weise dar und predigt sie so.
Der große Heilige, von aller Welt Verehrte,
Verkündet inmitten aller Götter und Menschen
Und der gesamten Schar
Dieses Wort:
'Ich bin der Tathāgata,
Verehrt unter den zweibeinigen Lebewesen.
Ich erscheine in der Welt
Wie die große Wolke.
Und auf alle
Ausgetrockneten Lebewesen gieße ich meinen Segen,
Befreie sie von allen Leiden,
Auf dass sie die Freude von Ruhe und Frieden,
Die Freude der Welt
Und die Freude des Nirvāṇa erlangen.
Ihr Götter und Menschen alle!
Merkt gut auf mich, mit ganzem Sinn!
Kommt alle hierher
Und schaut auf den Verehrten, über dem niemand ist.
Ich bin der von aller Welt Verehrte
Und niemand mag mich erreichen.
Um allen Lebewesen Ruhe und Frieden zu verschaffen,
Erscheine ich in der Welt.
Für die große Schar
Predige ich das reine Gesetz süßen Taus.
Dieses Gesetz hat einen Geschmack:
Die Befreiung durch die Erkenntnis und das Nirvāṇa.'*



Es ist überflüssig, Details dieser Parabel weiter zu kommentieren. Die Bedeutung ist offensichtlich. Aber bevor ich damit fortfahre, die eigentliche Bedeutung der Parabel zu betrachten, möchte ich etwas zu der Art von Symbolik sagen, die sie enthält - die Symbolik des Lebens und Wachstums. Es ist klar, dass die Parabeln, die wir bisher kennengelernt haben ebenso Symbole von Leben und Wachstum beinhalten. In der Parabel vom brennenden Haus, in der beschrieben wird, wie die Kinder - das heißt, die fühlenden Wesen - sich aus einem Zustand potentiellen Leidens hin zu einem Zustand ewig andauernden Glücks, Friedens und Freude hinbewegen. In der Parabel von der Heimreise kommt der arme Mann dem reichen Mann immer näher, wird ihm immer ähnlicher und wird am Ende als sein Sohn und Erbe erkannt. In beiden Parabeln gibt es somit Wachstum und vorwärts- und aufwärtsgerichtete Bewegung. In der Tat könnte man sagen, dass das ganze Weiße Lotos-Sūtra ein Symbol für Leben und Wachstum ist, indem es eine Welt beschreibt, in der sich jedes lebende Wesen aufwärts bewegt. Arhats kommen, Bodhisattvas,

Bodhisattvas werden zu Buddhas - welche Lebewesen auch immer, sie alle bewegen sich in Richtung Erleuchtung. Dennoch kann man die Parabel der Regenwolke aus einem offensichtlichen Grund besonders als ein Symbol für Leben und Wachstum hervorheben, denn sie vergleicht den ganzen Prozess der spirituellen Entwicklung mit der Entfaltung einer Pflanze.

Die Verwendung von Pflanzensymbolismen ist im Buddhismus weiter verbreitet als dies allgemein angenommen wird. Tatsächlich war das erste Symbol, das die Menschheit aus dem erleuchteten Bewusstsein des Buddha erhielt, ein Symbol von dieser Art. Wenn wir einmal zu der Zeit kurz nach der Erleuchtung des Buddha zurückgehen, so stellen wir fest, dass er zunächst zögerte, hinaus ins Land zu gehen, um die Wahrheit zu lehren, die er entdeckt hatte. Sie war so schwierig und subtil - würde irgendein anderer je in der Lage sein sie zu verstehen? Die schriftlichen Aufzeichnungen zeigen uns, dass der Buddha in diesem Moment auf die ganze Welt sah und dabei die Vision der ganzen Menschheit als ein großes Feld von Lotossen vor sich hatte. Viele der Lotospflanzen waren nicht nur tief unten im Wasser, sondern sogar tief unten im Schlamm. So verborgen, dass man kaum ihre Knospen erkennen konnte. Aber der Buddha sah, dass andere damit begonnen hatten zu wachsen, so dass zumindest die Spitzen ihrer Knospen über die Wasseroberfläche hinausragten. Andere Pflanzen ragten ganz aus dem Wasser und begannen ihre Blätter zu entfalten. Und einige

wenige waren soweit, ihre Blüten zu öffnen. Durch diese wundervolle Vision über die verschiedenen Stufen von Entwicklung, erkannte der Buddha, dass es zumindest einige Individuen gab, die im Lichte seiner Lehre blühen konnten. Und so brach er auf, seine Vision der Wirklichkeit mit anderen zu teilen.

Wenn wir zu einen anderen, späteren Zeitabschnitt in der buddhistischen Tradition betrachten, finden wir in der tibetischen Tradition eine ähnliche Symbolik. Nach der tibetischen Tradition gibt es eine Anzahl psychischer Zentren (die die Tibeter 'Räder' nennen) - vier, fünf oder manchmal auch sieben - die sich an verschiedenen Punkten entlang des mittleren Hauptnervs innerhalb des menschlichen Körpers befinden: im Magen, am Solarplexus, im Herzen, in der Kehle, im Kopf, usw. Diese psychischen Zentren werden durch Lotosse verschiedenster Größe und Farbe und mit verschiedener Anzahl von Blütenblättern symbolisiert. Praktizierende, die diese Symbole benutzen, sagen, dass in den Meditationen - besonders in bestimmten esoterischen Meditationspraktiken - eine mächtige aufwärtslaufende Energie innerhalb des Körpers entsteht. Dieser Strom wird im buddhistischen Sanskrit *chandali* das Feurige genannt. Es entspricht dem tibetischen *tummo*, was für gewöhnlich mit psychischer Hitze übersetzt wird, und dem Hindu-Wort *kuṇḍalinī*, der Spirale (einem Beschwörungswort für die spiralförmig aufsteigende Energie). In allen diesen Traditionen wird diese Energie oft als eine Schlange dargestellt. Wenn die Energie entlang des mittleren Nervs emporsteigt, aktiviert sie die verschiedenen Zentren, und die Lotosblume öffnet sich. Je höher ein Zentrum liegt, desto größer und schöner der Lotos. Wenn wir es einmal außer Acht lassen, ob wir diese Symbolik der psychischen Zentren und des Energiestroms wortwörtlich nehmen können oder ob es eher metaphorisch ist, so symbolisiert der Lotos hier doch deutlich den ganzen Prozess von spiritueller Entwicklung.

Die weiße Tārā ist eine der bekanntesten der archetypischen Bodhisattvas der buddhistischen Tradition. Wie ihr Name vermuten lässt, ist sie von vollkommen weißer Farbe. Eine wunderschöne, anmutige, lächelnde Figur, normalerweise im *siddhāsana* sitzend und mit der Seide und den Juwelen eines Bodhisattva bekleidet. In ihrer linken Hand hält sie einen ganzen Strauß von Lotosen. Hierzu gibt es eine sehr interessante Anmerkung. Der Lotosstrauss besteht aus geschlossenen Lotosknospen, aus halb-offenen und aus voll geöffneten Blüten. Diese Lotosse könnten, zum Beispiel, die Buddhas der drei Zeiten darstellen - der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. Ohne Zweifel lässt diese Symbolik viele verschiedene Interpretationen zu. Aber die nächstliegende und offensichtlichste Bedeutung ist, dass die drei Lotosse der weißen Tārā den Prozess von Wachstum und Entfaltung darstellen, das spirituelle Leben.



Diese Art von Symbolik findet man häufig in der buddhistischen Tradition. Aber warum wird im Weißen Lotos-Sūtra - im fünften Kapitel - plötzlich damit begonnen, die Bilder von Pflanzen und Wachstum zu benutzen? Man könnte sagen, dass es eben so ist - dass es ein Zufall war. Aber ich persönlich glaube das nicht. Ich glaube, dass diese Art von Symbolik an dieser Stelle des Sutras aus einem bestimmten Grund benutzt wurde. Sie wird dort benutzt, um einen Fehler zu vermeiden, der nur zu schnell gemacht wird, wenn wir

bestimmte Details der vorangegangenen Parabeln - das brennende Haus und die Heimreise - zu wörtlich nehmen, einen Fehler, der uns dazu führen kann, den ganzen Prozess des spirituellen Lebens misszuverstehen.

In der Parabel vom brennenden Haus werden die Kinder dazu überredet, das Innere des Hauses zu verlassen und nach draußen zu kommen. In der Geschichte der Heimreise kommt der arme Mann zurück aus einem fernen Land in die Stadt und dann zum Wohnsitz seines Vaters. In beiden Parabeln gibt es einen Wechsel des Ortes, eine Reise, eine Bewegung im Raum. Es ist eine charakteristische Eigenschaft der Bewegung im Raum, dass zwar die sich bewegenden Objekte ihre Position verändern, aber nicht sich selbst. Mit anderen Worten: Die Veränderung, die stattfindet, ist außerhalb, nicht innerhalb. Wenn wir also die Parabeln zu wortwörtlich nehmen, besteht die Gefahr, dass wir den Prozess der spirituellen Entwicklung nicht im Sinne interner, sondern im Sinne externer Veränderung verstehen. Das bedeutet, dass wir bei unserem Selbst - ob bewusst oder halb-bewusst - an etwas denken, das Erfahrungen macht, Veränderungen durchquert, aber dass das Selbst an sich unverändert bleibt.

Dieses Missverständnis stellt eine sehr große Gefahr dar, der wir wohl alle unterliegen. Es ist ziemlich einfach, die Geschichte des Buddhismus zu studieren, einfach, sich mit all den Doktrinen vertraut zu machen und die verschiedenen Stufen des Pfades zu studieren. Die Gefahr liegt darin, dass wir damit beginnen, unsere intellektuelle Reise durch jene Stufen als wirkliche Erfahrung anzusehen. Wir mögen uns bewusst sein, dass unser Verständnis von Nirvāṇa nur theoretisch ist, aber es mag nicht so klar sein, dass unsere Kenntnisse und unser Verständnis der früheren Stufen ebenso sehr theoretisch sind. Wenn es uns nicht klar ist, dass wir sie nicht mit wirklichem Erleben durchlaufen, sondern nur mental - dann ist das etwas außerhalb von uns. Dann findet überhaupt keine innere Veränderung statt.

Viele Bücher beziehen sich zum Beispiel auf den Edlen Achtfältigen Pfad des Buddha. An ihm führt kein Weg vorbei, und das ist gut so. Aber er wird oft falsch verstanden. Uns wird ein Bild von einem Pfad mit acht Stufen vermittelt, bei dem wir dazu aufgefordert werden, uns selbst so zu sehen, als ob wir ihn Stufe um Stufe beschreiten. Aber so ist es überhaupt nicht. Dem Edlen Achtfältigen Pfad zu folgen, bedeutet praktisch viel mehr, als sich zu bewegen, als einer Stufe nach der anderen oder acht aufeinanderfolgenden Zweigen zu folgen. Dies spiegelt sich in dem Pāli-Wort *aṭṭhāṅgikamagga* und dem Sanskrit-Wort *aṣṭāṅgika-mārga* für den Achtfältigen Pfad wider. *Āṅga* meint nicht einen Schritt oder eine Stufe, sondern ein Glied, einen Trieb oder Zweig. Somit ist das Folgen des Achtfältigen Pfades überhaupt nicht das Besteigen einer Leiter, Sprosse für Sprosse, sondern eher wie das Aufsteigen des Saftes in einem Baum, wenn der Regen fällt.

Wenn wir die Analogie weiter betrachten, können wir sehen, dass die erste dieser Knospen, Vollkommene Schauung oder transzendentes Bewusstsein, wie der Regen ist. Wenn Sie den ersten Schimmer von transzendendem Bewusstsein haben, die erste Erfahrung über und jenseits der Begrenzung des gewöhnlichen Selbst, ist es so, als ob Regen den Boden durchtränkt und alle anderen Aspekte Ihres Seins beeinflusst. Es erstreckt sich auf Ihr emotionales Leben, Ihre Sprache, Ihre Handlungen, Ihren lebendigen Geisteszustand und Ihre ganze Lebensweise.

Somit ist das Befolgen des Edlen Achtfältigen Pfades keine Sache des schrittweisen Befolgens, sondern das In-sich-Aufnehmen einer bestimmten Inspiration aufgrund einer bestimmten Erfahrung und das Zulassen seines Eindringens in alle Aspekte unseres Seins, bis

man auf allen Ebenen fortdauernd davon durchdrungen ist. An diesem Punkt von vollkommener und vollständiger Verwandlung erreicht man die achte Stufe des transzendenten Achtfältigen Pfades, das Vollkommene Samādhi und erlangt die Erleuchtung eines Buddha.

Wir müssen damit aufhören, externe mit interner Verwandlung zu verwechseln, intellektuelles Verstehen mit persönlicher Erfahrung zu verwechseln. Das Weiße Lotos-Sūtra fügt der Symbolik einer Reise die Symbolik einer Pflanze hinzu. Die Symbolik der Reise hat augenscheinlich zwei Faktoren: den Pfad an sich und die Person, die diesem Pfad folgt. In der Symbolik der Pflanze kommen diese beiden Faktoren zusammen, um einen einzigen Faktor zu erzeugen. Die Pflanze selbst ist der Prozess der Entwicklung - da gibt es keine Möglichkeit, es falsch zu interpretieren. Anstatt bei uns selbst an etwas zu denken, das einen Pfad beschreitet, denken wir nun bei uns selbst an Pflanzen als lebende und wachsende Dinge. Die einzige Frage, die aufkommt, ist die, welche Stufe wir erreicht haben. Sind wir immer noch Knospen, tief unten im Wasser oder im Schlamm? Sind wir halb-geöffnete Blumen oder sind wir sogar in voller Blüte?

Welche Stufe auch immer eine Pflanze erreicht hat, sie benötigt sowohl Regen als auch Sonne für ihr Wachstum. Es ist von daher passend, dass die Metaphorik der Sonne ebenso im Weißen Lotos-Sūtra vorkommt, in einer Parabel, die der Parabel von der Regenwolke unmittelbar folgt: Die Parabel von Sonne und Mond. Der Buddha hat zu dieser Parabel keine Ausführungen gemacht, und sie ist so kurz, dass es in der Tat eher ein Vergleich ist als eine Parabel. Dies ist Kerns Übersetzung aus dem Sanskrit:

Und weiterhin, Kāśyapa, ist der Tathāgata in seiner Unterweisung der Lebewesen gleich und nicht gleich. So wie die Sonne und der Mond, Kāśyapa, auf alles in der Welt scheinen, auf die Tugendhaften und die Schlechten, auf Hohes und Niederes, auf das Wohlriechende und das Schlechtriachende; so wie ihre Strahlen auf alles gleichmäßig herniederscheinen, ohne Ungleichgewicht, so auch, Kāśyapa, kommt das intellektuelle Licht des Wissens der Allwissenden, der Tathāgatas, der Arhats, die Lehre des wahren Gesetzes, ohne Ansehen auf alle Wesen in den fünf Sphären der Existenz, zu allen, die entsprechend ihren jeweiligen Verhältnissen dem großen Fahrzeug (der Bodhisattvas) ihre Verehrung erweisen, oder dem Fahrzeug der Pratyekabuddhas, oder dem Fahrzeug der Schüler. Weder gibt es irgendeinen Mangel noch irgendeinen Überfluss in der Fülle des Tathāgata-Wissens, bis zum vollkommene[n] Verständnis des Gesetzes.

Die Sonne und der Mond sind natürlich universelle Symbole. Wie die Pflanze und die Blume kommen sie immer wieder in der buddhistischen Tradition vor. Im tantrischen Buddhismus wird die Sonne besonders in der Figur des Vairocana verkörpert, der die Mitte des Mandalas der Fünf Buddhas bildet. Sein Name bedeutet einfach 'der Erhellende'. In den Veden, den vorbuddhistischen Schriften, ist Vairocana einer der Namen für die Sonne. Und im japanischen Buddhismus ist er als Dainichi, 'der große Sonnen-Buddha' bekannt. Ikonographisch wird er in strahlend weißer Farbe dargestellt, wie die Sonne am





Mittag am hellsten strahlt. Und man sieht ihn, wie er sein Emblem, das acht-speichige Rad des Dharma hält. Seine Hände machen die 'Raddrehende Geste', das *dharmacakrapravartana*, in Anlehnung an die erste Lehre des Buddha in Sārnāth, und sie verkörpert die Verbreitung der Wahrheit in alle der möglichen Richtungen, wie die Strahlen der Sonne, die in alle Richtungen des Raumes scheint. Der Lotosthron, auf dem Vairocana sitzt, ist umrahmt von Löwen - der Löwe selbst ist ein Symbol der Sonne. Weiterhin wird in der indischen Mythologie gesagt, dass wenn des nachts der Löwe im Dschungel brüllt, alle anderen wilden Tiere verstummen. Der Buddha, so wird in den Schriften berichtet, predigte den Dharma mit dem

Gebrüll eines Löwen, *singha-nāda*; und wenn die Wahrheit durch den Buddha zum Ausdruck kam, verstummte jede halbe Wahrheit oder jede Unwahrheit.

Auch im Weißen Lotos-Sūtra ist die Sonne ein Symbol für die Lehre des Buddha. In gewisser Hinsicht ist die Bedeutung in diesem Sūtra identisch mit der der Regenwolke. Beide sind für das Wachstum und Leben der Pflanzen unverzichtbar. Beide sind absolut unparteiisch - das wird in beiden Parabeln betont. Die Regenwolke gibt stets das gleiche Nass, und die Sonne gibt stets das gleiche Licht und die gleiche Hitze für jede Pflanze auf der Erde. Die Wolke gibt keiner Pflanze ergiebigeren Schauer als einer anderen. Die Sonne spendet keiner Pflanze ein reineres oder strahlenderes Licht als einer anderen. Im Prinzip auf die gleiche Weise gibt der Buddha stets die gleiche Lehre, vermittelt die gleiche Wirklichkeit und den gleichen Zustand von Bewusstheit an alle Lebewesen. Die Lehre hat verschiedene Formen, so wie der Regen aus einzelnen Tropfen besteht und der Sonnenschein aus einzelnen Strahlen. Aber alle Formen haben ein und dieselbe Bedeutung, so wie jeder Wassertropfen aus Wasser besteht und jeder Sonnenstrahl aus Licht.

Die Qualität von Unparteilichkeit wird besonders in der Parabel von der Regenwolke hervorgehoben. Das Wort, mit dem der Buddha den Regen beschreibt ist *ekarasa* (*eka* bedeutet 'ein' und *rasa* bedeutet 'Geschmack', 'Saft' oder 'Essenz'). Das gleiche Wort wird in einem ähnlichen Zusammenhang in einer anderen Parabel benutzt, einer, die in den Pāli-Schriften auftaucht: der Parabel vom großen Ozean. Der Buddha sagt, dass wo immer man im großen Ozean sei, man eine Hand voll Wasser schöpfen könne, und es würde den gleichen Geschmack haben: den Geschmack von Salz. Und entsprechend: Wo auch immer man seine Lehre annehmen würde, hätte sie einen Geschmack: den Geschmack von Freiheit. Mit anderen Worten: Welchen Aspekt der Lehre des Buddha man auch praktizieren würde, so hätte er eine Essenz, einen Zweck und einen Effekt - einem zu helfen, sich aus seiner Konditionierung zu befreien. Es gibt viele verschiedene Darstellungen der Lehre des Buddha. Es gibt die Listen: den Achtfältigen Pfad, die fünf spirituellen Vermögen, die Drei Zufluchten. Es gibt die Lehren über das Leiden, über Vergänglichkeit und Nicht-Selbst. Und es gibt alle Arten von Methoden von Praktik: die Vergegenwärtigung des Atems, die *mettā bhāvanā*, die Kontemplation über Unreinheiten und die *brahma vihāras*. Aber alle diese vielen Lehren, Traditionen und Praktiken haben bloß ein Ziel: den einzelnen menschlichen Wesen zu helfen, sich aus ihren Konditionierungen zu befreien.

Aus diesem wichtigen logischen Satz folgt, dass die Lehre des Buddha nicht mit irgendeiner Formulierung gleichgesetzt werden kann. Es ist nicht möglich zu sagen, dass die Lehre des Buddha der Edle Achtfältige Pfad sei oder dieses oder jenes, oder der Inhalt des Pāli-Kanons oder so etwas. Die Lehre des Buddha ist nicht nur Zen, oder bloß Theravāda, oder das, was Professor So-und-so sagt. Buddhismus kann nicht mit irgendeiner einzelnen Formulierung gleichgesetzt werden und noch viel weniger mit irgendeiner einzelnen Schule oder Sekte. Die Lehre oder die Botschaft des Buddha lässt sich nur mit dem Geist von Befreiung, mit Befreiung vom Bedingten gleichsetzen, der alle diese Formulierungen durchtränkt - so wie der Geschmack des Salzes alle Wasser des Ozeans durchdringt. Ob es nun die Lehre vom Achtfältigen Pfad ist oder die Lehre über das Bodhisattva-Ideal, ob es die Meditationspraktik ist oder etwas anderes, es hilft uns, uns aus unserer Konditionierung zu befreien, und es ist ein Teil der Lehre des Buddha.

Wenn wir etwas über Buddhismus lesen, ist es nicht nur wichtig, sich daran zu erinnern, sondern es wirklich zu fühlen. Andernfalls werden all unsere Studien und unser Wissen fruchtlos sein. Wenn wir die Schriften über die Lehre des Buddha lesen oder hören, ist es nicht genug, bloß auf die Worte, Ideen und Konzepte zu achten. Was wirklich notwendig ist, ist, dass wir es fühlen - durch die Konzepte, durch die Sinnbilder und Symbole, so dass es uns berührt und mit Leben erfüllt - die Erfahrung der Befreiung von allen Bedingtheiten. Mit anderen Worten versuchen wir - zumindest bis zu einem Grad - die absolute Bewusstheit des Buddha zu spüren, die erleuchtete Bewusstheit, in der alle Lehren ihren Ursprung haben.

Obwohl der Regen auf alles gleichmäßig fällt, und die Sonne auf alles gleichmäßig scheint, sind die Pflanzen selbst alle verschieden und wachsen in unterschiedlicher Weise. Eine Nuss wird zu einem Baum und ein Samen zu einer Blume. Ein Rosenstrauch bildet große rote Blüten, wohingegen ein Krokus kleine gelbe entwickelt. Manche Pflanzen wachsen hoch hinaus, andere winden sich auf dem Boden entlang, und andere umranken größere und stärkere. Alle wachsen entsprechend ihrer Natur. Mit den Menschen ist es - so unterstellt die Parabel - genau das gleiche. Alle empfangen die gleiche Wahrheit, alle hören im Prinzip die gleiche spirituelle Lehre, und alle wachsen. Aber das Seltsame, Erstaunliche und Wundervolle ist, dass alle auf verschiedene Weise wachsen. Alle wachsen entsprechend ihrer Natur. Die Menschen mögen alle die gleiche Lehre hören, an die gleiche Lehre glauben und dem gleichen Pfad folgen, aber was sie tun, scheint etwas ganz anderes zu sein. Manche vertiefen sich immer mehr in Meditationen, so dass sie am Ende die meiste Zeit mit Meditation verbringen und kaum noch Kontakt zu anderen Menschen haben. Andere engagieren sich auf sozialem Gebiet. Wieder andere machen Musik, schreiben oder malen. Andere, vielleicht die Mehrheit, machen einfach auf die ihr eigene Art weiter. Sie zeigen kein spezielles Talent, aber sie werden nach und nach mehr zu einem Individuum. Das Paradox liegt darin, dass, obwohl wir uns zunehmend von den anderen unterscheiden, wenn wir wachsen und uns entwickeln, uns zur gleichen Zeit immer ähnlicher werden: bewusster, empfänglicher, mitfühlender - mit einem Wort - lebendiger.

Das bedeutet, dass das spirituelle Leben keine Sache von Reglementierung ist. Es ist sinnvoll, zu erwarten, dass alle menschlichen Wesen mit etwas Bemühung wachsen werden. Aber es ist unsinnig zu glauben, dass alle menschlichen Wesen auf die gleiche Weise wachsen. Dies wird leider oft vergessen. Wenn wir etwas entdecken, von dem wir glauben, dass es für unsere eigene Entwicklung sehr hilfreich ist, neigen wir dazu, zu glauben, dass jeder andere es ebenfalls als hilfreich empfinden sollte. In der Tat sind wir dabei nicht

zurückhaltend, ja wir bedrängen sie sogar, es hilfreich zu finden. Oder andersherum, wenn wir entdecken, dass etwas für uns nicht hilfreich ist - zumindest im Moment - vermeiden wir anzuerkennen, dass das für andere Menschen durchaus hilfreich sein könnte.

Diese Art von Einstellung führt im Buddhismus zu Sektierertum. Wenn Menschen von ihrem hilfreichen Weg der spirituellen Entwicklung überzeugt sind, sind sie - noch schneller, als ihn selbst zu nutzen - dabei, zu behaupten, dass die Schule oder Methode, die sie entdeckt haben, der Buddhismus ist. Wenn man nicht dieser Schule folge, so sagen sie, könnte man nicht wirklich ein Buddhist sein. Das ist genau so schlecht wie orthodoxes Christentum, und in der Tat bedeutet das eine Übertragung christlicher Einstellungen auf das buddhistische Leben.

Ich muss eingestehen, dass ich eine Menge davon in der englischen buddhistischen Bewegung vorfand, als ich 1964 nach zwanzig Jahren in Asien zurückkam. Es gab zum Beispiel viele Leute, die Meditation sehr hilfreich empfanden und sich dafür jeden Tag einige Stunden Zeit nahmen, um sie zu praktizieren. Da sie Meditation als sehr hilfreich empfanden, erklärten sie für gewöhnlich, dass das Studieren der Schriften oder das Lesen über Buddhismus im allgemeinen vollkommen nutzlos sei. Nach ihrer Meinung sollte jemandem, der sich als Buddhist bezeichnete, nicht erlaubt sein, etwas anderes zu tun als zu meditieren.

Aber es gab auch andere Leute, die es vorzogen, zu studieren. Diese Leute, die dazu neigten, etwas kopflastig zu sein - wie viele Leute im Westen, eher angespannt und voll von Problemen, sowie schwierig in jeder Hinsicht - waren einfach zu einer so sublimen spirituellen Praxis wie Meditation nicht bereit und blieben lieber an ihren Büchern kleben. Manche Leute gingen gar so weit, zu sagen, dass Meditation gefährlich sei, und dass - wenn man es überhaupt täte - fünf Minuten durchaus genug wären. Andere Leute wiederum waren gegen alles Zeremonielle oder Farbenprächtige. Sie fanden das Rituelle für sich nicht hilfreich, so dass sie dazu neigten, zu behaupten, dass es für jeden schlecht sei.

Wir müssen vorsichtig sein, uns dabei, welche bestimmte buddhistische Schule die beste ist oder welche die beste buddhistische Praxis ist, nicht in fixen Ideen zu verstricken. Weiterhin müssen wir unsere vorgefassten Meinungen dahin überprüfen, was Buddhismus und auch was Religion ist. Auch dazu können wir die Parabeln des Weißen Lotos-Sūtras als Richtschnur benutzen, das da sagt, dass auf Gutes und Schlechtes gleichermaßen der Regen fällt und die Sonne scheint. Aber in Anwendung auf unsere eigene Situation möchte ich es etwas differenzieren: Der Regen fällt und die Sonne scheint auf das *religiöse* und auf das *weltliche* Leben gleichermaßen.

Während zweitausend Jahren waren im Westen alle Kulturen und Gemeinschaften 'offiziell' religiös. Das bedeutet, dass man nur durch traditionelle religiöse Mittel - wie Gebet, Meditation, die Sakramente usw. - höhere Bewusstseinszustände entwickeln konnte. Wenn man sich entwickeln wollte, musste man eine religiöser Mensch werden und es auf die religiöse Weise tun. Man musste ein gottesfürchtiger Kirchgänger sein, ein religiöser Gelehrter oder ein Mystiker.

Aber es hat eine große Veränderung gegeben. Sie begann zur Zeit der Renaissance, als Denker, Philosophen und Künstler anfangen, sich selbst von der Bevormundung der Religion zu lösen - manche würden auch sagen - zu befreien. Dann, nach der industriellen Revolution beschleunigte sich der ganze Prozess. Heute sind in den meisten westlichen Ländern die Kulturen und Gemeinschaften eher weltlich als religiös, und diese Veränderung greift auch

auf den Osten über. Kunst ist profane Kunst, sie hat keinen direkten Bezug zu konventioneller oder traditioneller Religion. Und die Literatur ist mit Sicherheit weltliche Literatur.

Trotz der Spaltung zwischen dem Religiösen und dem Weltlichen ist die Höhere Evolution noch immer möglich. In der modernen Welt - besonders im Westen - kann sie nicht nur im Religiösen sondern auch im Weltlichen stattfinden. In der Tat ist heute im Westen der spirituelle Prozess eher in weltlichem Zusammenhang möglich als im Rahmen der konventionellen Religionen. All das, was traditionell oder herkömmlich mit dem Wort 'Religion' in Verbindung gebracht wird, hat für die große Mehrheit denkender Menschen keinen Reiz. Man könnte sogar so weit gehen, frei heraus zu sagen, dass jene, die zur Kirche gehen, möglicherweise nicht sehr an Religion interessiert sind und dass jene, die sich sehr für Religion interessieren, es ablehnen, zur Kirche zu gehen.

Es mag daher besser sein, die Höhere Evolution des Menschen nicht in konventionellen religiösen Begriffen darzustellen, sondern in weltlichen. Vielleicht würden dann mehr Menschen von den Lehren angezogen und davon profitieren. Eines Tages mag es so sein, dass wir den Schluss ziehen müssen, dass wir durch das Anhaften an religiösen Formen - einschließlich der östlichen - einfalllos und weltfremd sind und dadurch möglicherweise sogar manche Menschen davon abhalten - oder zumindest nicht dazu auffordern - ihren Nutzen aus den Lehren über die Höhere Evolution zu ziehen.

Der Regen fällt und die Sonne scheint auf das Weltliche gleichermaßen. Aber Regen und Sonne helfen beide allen Pflanzen auf ihre eigene Weise zu wachsen. Nach allem, was wir bisher gehört haben, sind sich beide Parabeln ähnlich. Aber es gibt zwischen ihnen eine Unterscheidung, obwohl die Unterscheidung nicht wirklich eine Verschiedenheit bedeutet. Die Symbolik der Regenwolke und die Symbolik der Sonne ergänzen sich. Die Regenwolke gibt Feuchtigkeit, die Sonne dagegen Licht und Wärme. Um Begriffe aus der chinesischen Tradition zu benutzen, so ist die Regenwolke *yin*, was mit Tiefe und Erde assoziiert werden kann, und die Sonne *yang*, was mit Höhe und Himmel assoziiert werden kann. Im Zusammenhang mit menschlicher Entwicklung kann man das Individuum buchstäblich mit der Pflanze gleichsetzen. So wie die Pflanze ihre Feuchtigkeit aus der Erde holt und ihre Wärme und ihr Licht vom Himmel bekommt, so muss auch das sich entwickelnde menschliche Wesen aus den Tiefen genährt werden - aus den unbewussten Tiefen - und ebenso von oben, aus den überbewussten Höhen.



Um es in einfacheren Worten zu sagen: Sowohl unser Verstand als auch unsere Emotionen müssen genährt werden. Für gewöhnlich betonen Darstellungen des Buddhismus im Westen den rationalen Aspekt oder vermitteln sogar den Eindruck, dass Buddhismus ausschließlich rational sei. Uns wird von buddhistischem Denken und von Philosophie erzählt, von buddhistischer Metaphysik, Psychologie und Logik. Manchmal scheint das alles sehr trocken und akademisch zu sein. Die andere Seite, die Seite, die durch Mythen, Symbole, Phantasie, Emotionen und Visionen dargestellt wird, ist nicht weniger wichtig und für viele Menschen vielleicht sogar noch wichtiger. Das ist der Grund, warum wir von Texten unsere Emotionen berühren lassen müssen - wie durch die Parabeln, Mythen und Symbole des Mahāyāna im Weißen Lotos-Sūtra.

Es ist nicht genug, die Lehre des Buddha intellektuell zu verstehen. Jeder, der fähig ist zu lesen und eine angemessene Intelligenz hat, kann das. Wir müssen uns immer wieder und wieder nicht nur fragen: 'Weiß ich, was gemeint ist? Habe ich es verstanden?', sondern 'Spüre ich es? Berührt es mich?'. Wir können uns auch durchaus fragen: 'Fühle ich mich wirklich wie eine Pflanze am Ende der heißen Jahreszeit? Fühle ich mich so nach einem Arbeitstag oder nachdem ich in die alltägliche Hektik abgetaucht war? Fühle ich mich ausgetrocknet und ratlos? Spüre ich ein Verlangen nach Nahrung? Bin ich wirklich dazu bereit, etwas aufzunehmen?' Wenn Sie mit der Wahrheit in Berührung kommen, mit der Lehre des Buddha, fühlen Sie sich wirklich so, als ob sie von einem großen Regenschauer erfrischt würden? Empfinden Sie es wirklich so, als ob sie nach einer langen Zeit der Trockenheit und des Durstes dabei wären, etwas zu trinken?

Oder wenn Sie mit dem Dharma in Berührung kommen: Fühlen Sie sich wirklich so, als ob die Sonne hervorgekommen wäre? Während der Wintermonate ist es nicht selten, dass man sich träge und müde fühlt - oder auch elend - , denn der Himmel ist grau, neblig und trüb, und man friert. Man freut sich auf die Frühlingssonne, auf die Sommerferien, das erste schöne, warme und strahlende Wochenende, an dem man spürt, dass der Frühling naht. Wenn man sieht, wie sich die Knospen zu öffnen beginnen und die Blumen in Parks und Gärten blühen, wird einem das Herz leichter. Man fühlt es so, als ob in einem selbst ein neuer Geist entstände.

Aber empfinden Sie das auch, wenn Sie mit der Lehre des Buddha in Berührung kommen? Empfinden Sie es so, als ob Sie spirituellen Sonnenschein trinken würden? Wenn Sie nicht in dieser Weise darauf antworten, ist Ihre Haltung noch immer bloß intellektuell. Es ist wichtig, dass wir uns selbst als lebendig und größer werdend empfinden, uns selbst wie die Pflanze fühlen, wenn der Regen fällt und die Sonne scheint. Wenn wir es so empfinden, wird unsere Geburt als menschliches Wesen in diesem Leben nicht vergebens sein, in dem wir selbst lebende Symbole des Lebens und Wachsens sein werden.

6. Vortrag

Die Symbolik der Fünf Elemente und des Stūpa

In jedem Teil der Erde hat die Landschaft ein ihr eigenes Erscheinungsbild, das durch die Kräfte der Natur und das Werk der Menschen gestaltet wurde. Der natürlichen Szenerie der Berge, Hügel oder Ebenen, der unfruchtbaren Wüsten oder der üppigen Wälder haben die menschlichen Wesen Bauwerke aller Art hinzugefügt: Lehmhütten oder mit Stroh gedeckte Landhäuser, großartige Pyramiden, emporstrebende Kirchtürme oder Wolkenkratzer, oder auch Schlackenhalde und rauchende Fabrikschornsteine.

Seit seinen Anfängen in Indien hat sich der Buddhismus über ein Gebiet ausgebreitet, das von den Wüsten Zentralasiens im Westen bis zu den japanischen Inseln im Osten reicht, vom eisigen, windigen Hochland von Tibet im Norden bis hinunter zur sonnenverwöhnten tropischen Insel Sri Lanka im Süden. Die natürlichen Landschaften all dieser Gebiete sind sehr unterschiedlich. Aber wo auch immer man durch dieses riesige Gebiet reist, gibt es ein architektonisches Monument, das man überall vorfindet: auf kahlen Bergspitzen oder in lieblich bewaldeten Tälern, inmitten von weiten Ebenen oder an der Meeresküste - dieses allgegenwärtige buddhistische Monument ist der Stūpa.

Über die Jahre haben Stūpas eine Unzahl von verschiedenen Formen angenommen, manchmal so verschieden, dass es beinahe unmöglich zu erkennen ist, dass sie alle dem gleichen Ursprung entstammen. Es gibt Stūpas aus Ziegeln und Stūpas aus Steinen. Manche sind aus wertvollen Metallen wie Gold und Silber gemacht und mit kostbaren Juwelen verziert. Manche Stūpas sind so groß, dass es zehn Minuten dauern würde, wollte man sie umrunden. Während andere so klein sind, dass man sie auf der Handfläche tragen kann.



So interessant die Geschichte der Stūpas auch sein mag, wir wollen uns hier im Moment nicht mit der Geschichte buddhistischer Kunst befassen, sondern mit der tiefgründigen symbolischen Bedeutung der Stūpas. Der Stūpa ist eines der reichsten und komplexesten Symbole des Buddhismus, besonders des Mahāyāna-Buddhismus. Und es ist außerdem ein Symbol, das - sehr dramatisch - im Weißen Lotos-Sūtra auftaucht.

Der Stūpa taucht im elften Abschnitt des Sūtras auf, etwa in der Mitte, ohne die Abschnitte mitzurechnen, die später hinzugefügt zu sein scheinen, so dass er das ganze Sūtra in zwei große Hälften teilt. In der ersten Hälfte überwiegen die Parabeln - das brennende Haus, die Heimreise und die Regenwolke. Obwohl die zweite Hälfte einschließlich der Erscheinung des Stūpa gelegentlich Parabeln enthält, wird sie beinahe vollständig von Mythen und Symbolen geprägt und dem, was wir kosmische Phantasmagorie nennen könnten. Allgemein ausgedrückt, befasst sich die erste Hälfte besonders mit dem mahāyānistischen Weg zur Erleuchtung, dem großen Weg und mit dem Fortschritt des Bodhisattva auf diesem Weg. Im Gegensatz dazu beschäftigt sich die zweite Hälfte mit der Erleuchtung, dem Ziel. Sie ist dem Buddha gewidmet und dem Konzept des Buddha-Landes, der spirituellen Welt, in der der Buddha 'regiert'.

Um noch etwas abstrakter zu werden kann man sagen, dass wir in der ersten Hälfte des Sūtras die Gesamtheit der Existenz unter dem Aspekt von Zeit sehen, *sub specie temporis*, dagegen in der zweiten Hälfte die Gesamtheit der Existenz so wie sie war, ist, und über und jenseits von Zeit sein wird - in der Dimension von Ewigkeit, *sub specie aeternitatis*. Die erste Hälfte des Sūtras veranschaulicht also die spirituelle Vervollkommnung im unaufhörlichen Prozess des Erreichens, wohingegen die zweite Hälfte das ewige Erlangen der Vervollkommnung veranschaulicht. Der Stūpa steht zwischen diesen beiden Aspekten. Nicht um sie zu trennen, sondern um sie zu vereinigen. Denn das Symbol des Stūpa beinhaltet sowohl Zeit als auch Ewigkeit. Bevor wir weiter fortschreiten, müssen wir uns eine grundsätzliche Frage stellen: Was ist ein Stūpa?

Das Wort *stūpa* kommt aus dem Sanskrit und bedeutet 'das oberste Ende', wobei man es sowohl auf die Haarkrone als auch auf den Giebel, die Spitze eines Hauses beziehen kann. Seltsamerweise - obwohl die indische Sprache reich an symbolischen Assoziationen ist - ist es etymologisch mit unserem sehr viel gewöhnlicheren englischen Wort 'stump' = 'Stumpf' verbunden. Aber die etymologische Definition gibt uns kaum einen Fingerzeig, was das buddhistische Symbol des Stūpa darstellen könnte. Ein weit hilfreicherer Startpunkt ist die historische Entwicklung des Stūpa.

Wenn wir die Ursprünge des Stūpa erforschen, so werden wir feststellen, dass er so alt ist wie der Buddhismus selbst, ja sogar weit älter. Seine Ursprünge reichen direkt zurück zu den uralten indischen Grabhügeln, zu der vorbuddhistischen Praktik des Aufschüttens von Erde über der Asche des heroischen Toten. Das *Mahā-parinibbāna-Sutta* berichtet uns, dass der Buddha selbst direkt kurz vor seinem Tod die Anweisung gab, dass in Übereinstimmung mit den alten Praktiken ein Stūpa über seinen Überresten errichtet werden sollte. Das Sutta, die Abhandlung des Pāli-Kanons, der die letzten Tage des Buddha und seinen Tod beschreibt, zeigt weiterhin auf, wie die Anweisungen des Buddha in die Tat umgesetzt wurden. Sein Körper wurde auf einen Stapel von Hunderten von Holzscheiten gelegt, die mit Öl und gereinigter Butter durchtränkt waren, und der Scheiterhaufen wurde entzündet. Er brannte sehr lange. Aber als am Ende die Flammen erstarben, durchsuchten seine Anhänger ehrfurchtsvoll die auskühlende Asche, ob nicht kleine Knochenteile übriggeblieben waren. Die Mönche schienen hinreichend gleichmütig genug gewesen zu sein, ohne ein physisches Erinnerungsstück an ihren großen Lehrer weitermachen zu können, aber die Laienanhänger hatten die sehr menschliche Regung - die, wenn sie ein Fehler war, verzeihlich ist - , jedes mögliche Relikt zu retten.

Unglücklicherweise entstand nicht lange nachdem die Relikte in einem Steintopf gesammelt worden waren ein großer Streit unter den Anhängern. Wenn wir die Darstellungen dieser Szene in der frühen buddhistischen Kunst als authentisch ansehen, sieht es so aus, dass die Asche des Buddhas noch nicht erkaltet war, als die verschiedenen Gruppen beinahe zum Krieg untereinander bereit waren, um zu klären, in wessen Besitz sie gehen sollte. So überraschend solch eine Reaktion nach dem Tod eines großen Lehrers scheinen mag, so ist jedoch auch etwas sehr Symbolisches darin, denn dies ist nicht der einzige Vorfall dieser Art in der buddhistischen Tradition. Nach dem Tod des großen Yogi Milarepa, nach seinem Ausscheiden aus der weltlichen Sphäre, waren seine Anhänger genau so gierig nach Relikten wie die Anhänger des Buddha. Mit apokalyptischer und prächtiger Symbolik beschreibt die tibetische Legende, wie sich die Relikte Milarepas in eine strahlende Leuchtkugel verwandelten, die über den Köpfen der Anhänger schwebte. Wenn sie versuchten sie einzufangen, stieg sie hoch in die Luft, außerhalb ihrer Reichweite. Und sobald sie ihre

greifenden Hände senkten, kam sie ein Stück herunter - verlockend nah, aber sich ihrem Greifen entziehend. Ob es nun wirklich so geschehen ist oder nicht, die Symbolik ist offensichtlich von großer Bedeutung.

Im Fall des Buddha erhoben viele Stämme und Städte und auch Könige und Anführer Anspruch auf seine Relikte. Zum Beispiel sagten die Śākya, des Buddhas eigener Stamm: 'Der Buddha wurde unter uns geboren. Wenn irgend jemand ein Recht auf die Relikte hat, so sind es sicher wir.' Aber die Mallas sagten: 'Er mag ja auf dem Gebiet der Śākya geboren worden sein, aber es waren unsere Leute, unter denen er lebte und die er so lange lehrte. Mit Sicherheit haben wir alle Rechte auf die Relikte.' Und so ging es weiter, mehrere Gruppen erhoben



ihre berechtigten Ansprüche. Es brauchte die Intervention eines gelehrten Brahmanen, die Anhänger daran zu erinnern, dass es unziemlich sei, sich direkt nach dem Tod des Buddha über seine Relikte zu streiten. Auf diese Weise zur Besinnung gebracht, beendeten die Anhänger den Streit, indem sie die Relikte in acht gleiche Teile aufteilten - einen für jede Gruppe, die einen Anspruch erhoben hatte. Jede dieser Gemeinschaften errichtete über dem Anteil ihrer Relikte einen Stūpa, und ebenso wurde ein Stūpa über dem Steintopf errichtet, in welchem die Relikte zuvor enthalten waren.

Die Tatsache, dass dieser Streit unter den Laienanhängern des Buddha stattfand - die Mönche hatten vergleichsweise wenig damit zu tun - lässt annehmen, dass die Verehrung der Relikte großer Menschen nicht so sehr ein Teil der Lehre Buddhas war, sondern eine ethnische Angelegenheit, die unter den Laienanhängern immer noch weit verbreitet war. Aber sei es, wie es ist, es ist mit Bestimmtheit so, dass nach dem Tod des Buddha die Verehrung und Ausschmückung der Stūpas ziemlich schnell eine weitverbreitete religiöse Praktik wurde und blieb, und zwar in einem Ausmaß, dass über Hunderte von Jahren nach dem Tode des Buddha das Errichten, Verehren und die Ausschmückung von Stūpas eine religiöse Hauptübung der Laien war. Zu jener Zeit gab es keine Tempel und keine Bildnisse. Die Laien meditierten nicht oder gingen in den Dschungel wie die Mönche. Was blieb ihnen also an religiöser Übung? Den Stūpas konnten sie Opfer bringen und die darin enthaltenen Relikte verehren. Auf diese Weise blieb die Erinnerung an den Buddha und das große Beispiel, das er gegeben hatte, lebendig.

Obwohl das *Mahā-parinibbāna-Sutta* uns zeigt, dass der Buddha seine Anhänger anwies, einen Stūpa für seine Relikte zu bauen, sagt das nichts darüber, wie der Buddha es getan sehen wollte. Eine Überlieferung aus tibetischen Quellen gibt uns ein paar Details. Die Geschichte lautet so, dass, als der Buddha ihnen sagte, sie sollten einen Stūpa errichten, die Anhänger natürlich fragten, in welcher Form er gebaut werden solle. Als Antwort sagte der Buddha gar nichts, sondern gab ihnen eine praktische Demonstration. Er nahm seine äußere gelbe Robe



und faltete sie zweimal hintereinander, bis sie die Form eines Kubus hatte. Dann nahm er seine Bettelschale, die natürlich rund war, drehte sie auf den Kopf und legte sie oben auf die zusammengefaltete Robe. 'Baut einen Stūpa wie diesen', sagte er. Und die Beweistücke der archäologischen Überbleibsel buddhistischer Stätten in Indien lassen annehmen, dass diese Form - ein Viereck, bedeckt von einer Halbkugel - in der Tat die älteste Form eines Stūpa ist.

Zunächst waren die Mönche, die 'Vollzeit-Anhänger' des Buddha, nicht all zu glücklich über die Relikte- und Stūpaverehrung. Aber unter den Laien fand sie solche Verbreitung und wurde so populär, dass sie letztendlich diese Praktik als üblich zu akzeptieren hatten. Tatsächlich legten einige Mönche großen spirituellen Wert auf die Praktik der Verehrung von Relikten und Stūpas- so wie es in den Aufzeichnungen des *Kathā-vatthu* beschrieben wird. Zur Zeit des großen Königs Aśoka, dem Regenten des Magadhakönigreiches im 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, der seine Herrschaft über ganz Indien ausweitete und das Reich der Maurya gründete, hatte sich diese Praktik fest etabliert. Aśoka selbst war ein großer Erbauer von Stūpas, wie es die Aufzeichnungen berichten, die wir über ihn haben. Die Legenden berichten, dass er 84000 Stūpas an einem einzigen Tag erbaute - auch für Aśoka sicher ein ziemlich hartes Stück Arbeit. Um das zu ermöglichen - so wird berichtet - streckte der spirituelle Lehrer von Aśoka seine Hand gegen den Himmel und hielt den Lauf der Sonne an, bis das große Werk vollendet war - eine Variante der Geschichte von Joshua aus dem Alten Testament.

Seit der Zeit des Aśoka wurden die Stūpas immer größer und kunstvoller und waren Objekte immer glühenderer Verehrung.



Archäologen haben Stūpas entdeckt, die zunächst vergleichsweise klein waren, vielleicht fünf bis sechs Meter im Durchmesser, die sich jedoch immer weiter durch das einfache Hinzufügen weiterer Lagen auf die Grundstruktur des Kubus und der Halbkugel vergrößerten. Nicht nur, dass die Stūpas immer größer wurden; manche von ihnen 'wanderten' übers Meer. Auch in Sri Lanka, in Burma und in Zentralasien begannen Buddhisten mit dem Bau ihrer eigenen Stūpas- manche von ihnen sogar

größer und besser als die indischen. Nur der große Stūpa von Borabadur ist größer als jene, die im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Sri Lanka gebaut wurden, der Zeit, als das Weiße Lotos-Sūtra niedergeschrieben wurde.

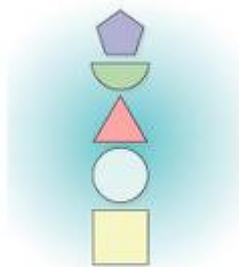
Hier ist die Übersetzung des Abschnitts durch Kern, der das plötzliche Erscheinen des Stūpa in der Mitte des Sūtras beschreibt - vielleicht nicht so poetisch, wie es wünschenswert wäre:



Alsdann stieg an der Stelle des Erdbodens, die dem Meister gegenüberlag, inmitten der Versammlung ein Stūpa empor, der aus sieben kostbaren Substanzen bestand. Ein Stūpa von 500 Yoganas Höhe und entsprechendem Umfang. Nach seinem Empor-

steigen ragte der Stūpa bis in den Himmel, wie eine Erscheinung des Himmels. Funkelnd und mit 5000 aufeinanderfolgenden Terrassen von Blumen wunderschön verziert. Geschmückt mit Tausenden von Fahnen und Siegeswimpeln. Behängt mit Tausenden von Juwelenketten und Glocken. Den Duft von Xanthochymus und Sandelholz verströmend, der die ganze Welt erfüllte. Die Fluchten seines Daches reichten so hoch, dass sie die Aufenthalte der Wächter des Horizontes und der Götter berührten. Er bestand aus sieben kostbaren Substanzen: Gold, Silber, Lapislazuli, Musāragalva, Smaragden, roten Korallen und Karketana-Steinen. Als der Stūpa emporgestiegen war, bestreuten und bedeckten ihn die Götter des Paradieses mit Mandārava- und großen Mandārablüten. Und aus diesem kostbaren Stūpa erscholl eine Stimme: Vortrefflich, vortrefflich, Śākyamuni! Ihr habt dieses Dharmaparyāya des weißen Lotos-Sūtras recht erklärt. So ist es, Herr; so ist es, Sugata.

Das ist also der Stūpa, der im Sūtra erscheint - ohne Zweifel eine idealisierte Version der Monumente, die man in ganz Indien zur Zeit der Niederschrift dieses Sūtras sehen konnte. Aber obwohl wir den Stūpa in seinem historischen Zusammenhang betrachtet haben, beantwortet das nicht vollständig unsere Frage, was ein Stūpa ist. Wir müssen uns immer noch die Frage stellen, was er darstellt, was er symbolisiert. Die Beantwortung dieser Frage ist eng verknüpft mit der Symbolik der Fünf Elemente.



Die Fünf Elemente sind traditionell Erde, Wasser, Feuer, Luft und Himmel oder Raum. Wir dürfen diese Begriffe nicht wörtlich nehmen - sondern symbolisch. Wenn wir diese Fünf Elemente symbolisch auffassen, was stellen wir uns dabei vor? Was haben die Erbauer der Stūpas sich dabei gedacht? Die Antwort ist kurz gesagt - Energie.

Erde ist in diesem Sinne nicht die dunkle, feuchte Substanz, die man in die Hand nehmen kann. Als Symbol steht die Erde für das Prinzip von Solidität, einer Solidität, die alles zusammenhält - in etwa wie das Gesetz der Gravitation. Somit steht die Erde für verschlossene Energie - blockiert, auch gefroren, erstarrt und kristallisiert. Auf gleiche Weise ist das Wasser als symbolisches Element nicht die Substanz, die man trinkt. Es ist Energie in einem Zustand von Oszillation oder wellenförmiger Bewegung - nicht vollkommen blockiert, aber gleichzeitig auch nicht wirklich frei. Es bewegt sich zwischen zwei Punkten rückwärts und vorwärts und rückwärts und vorwärts. Dies ist das Element, das durch das Element Wasser dargestellt wird. Feuer strebt stets nach oben. Wenn man ein Feuer entzündet, so wird es nie nach unten brennen - zumindest nicht aus eigenem Antrieb - , sondern stets nach oben. Somit symbolisiert das Feuer die Energie, die aufwärts strebt - emporsteigend und sich vergeistigend. Viertens symbolisiert die Luft nicht bloß Ausdehnung und Aufstieg, sondern ebenso Hinuntersinken und Ausbreitung. Mit anderen Worten ist Luft ein Energiezustand von Ausdehnung, wobei er sich selbst von einem zentralen Punkt aus in alle Richtungen des Raumes verbreitet.

Die Symbolik des Elements, das wir in Ermangelung eines entsprechenden Wortes mit 'Äther' oder 'Raum' übersetzen, ist viel schwieriger zu erklären. Im Sanskrit ist es *ākāśa*, ein Wort, das seine Wurzel in 'scheinen' hat und das manchmal für den Himmel gebraucht wird. Aber in seiner eigentlichen Bedeutung repräsentiert *ākāśa* eine Urenergie, von der die

anderen vier - Erde, Wasser, Feuer und Luft - gröbere Manifestationen sind. Sie sind wie Wellen von unterschiedlicher Kontur, Form und Gestalt, während der Äther, der Raum, das Leuchtende und Strahlende des Meeres selbst ist. In manchem Zusammenhang - um noch einmal einen Hinweis auf die wahre Natur von *ākāśa* zu geben - ist er auf der Hälfte zwischen dem anzusiedeln, was wir die Materie und den Geist des Bewusstseins nennen.

Somit symbolisieren die Fünf Elemente verschiedene Zustände physischer Energie. In der äußerlichen Welt können wir sie erfahren und sehen. Alles ist aus diesen Qualitäten von Festigkeit, Flüssigkeit, Temperatur, Luft und Raum zusammengesetzt. Wir erleben sie auch in uns selbst, in unserem menschlichen Körper. Man kann sagen, dass die Erde, die Qualität von Festigkeit, sich in unseren Knochen und Muskeln wiederfinden lässt. Wasser ist die flüssige Qualität von Blut und Lymphen. Feuer ist die Hitze, die Temperatur des Körpers. Luft ist das Zusichnehmen von Sauerstoff und das Ausatmen von Kohlendioxyd. Und alles das ist in dem Raum enthalten, den der Körper einnimmt.

Natürlich haben wir mentale Energien, genauso wie physische Energien. Auch diese mentalen Energien sind in den Fünf Elementen dargestellt. Im Sinne psychischer Energien stellt Erde einen Zustand von psychologisch blockierter Energie, emotionaler Blockade dar. Wie fühlen Sie sich, wenn Sie emotional blockiert sind? Sie fühlen sich engherzig und eingengt, in sich selbst verschlossen, starr, steif und leblos, wie eine geistige Leiche. Das ist der Erdzustand. Er ist wie ein gefesselter Mensch, unfähig, Hände oder Füße zu bewegen. Er mag in der Lage sein, seinen kleinen Zeh zu bewegen oder mit den Augen zu blinzeln - aber das ist es auch schon.

Wasser stellt einen Zustand von extrem begrenzter Mobilität dar, wie der von Eis, das begonnen hat zu tauen. In diesem Zustand fühlt sich Ihre Energie etwas befreit an, Blockaden haben sich in dem Ausmaß entfernt, dass Sie sich ein wenig von einer Seite zur anderen bewegen können. Dieser Zustand entspricht dem eines Menschen, dessen Gliedmaßen zwar frei sind, der aber in einer kleinen Zelle eingesperrt ist, in der es nur möglich ist, ein paar Schritte hin und her zu gehen. Ihre Energie ist nur teilweise befreit, so dass Sie vorwärts und rückwärts oder Runde um Runde im Kreis gehen können. Dies ist der Zustand, in dem die meisten Menschen leben.

Feuer stellt einen Zustand von aufwärtsstrebender Energie dar. Hier ist die Energie verfeinert, und in diesem Zustand fühlen Sie sich inspiriert, als ob Sie sich erhoben hätten oder erhöhen würden, als ob Sie in der Luft schweben könnten. Der Feuerzustand ist so, als ob jemand in einer Zelle lebte, die zwar vier Wände aber kein Dach hätte. Sie ist zum Himmel hin offen, bis zu den Sternen. Und die Gefangenschaft ist in dieser Richtung vollkommen beendet. Alles, was man noch tun muss, ist, in die Luft aufzusteigen.

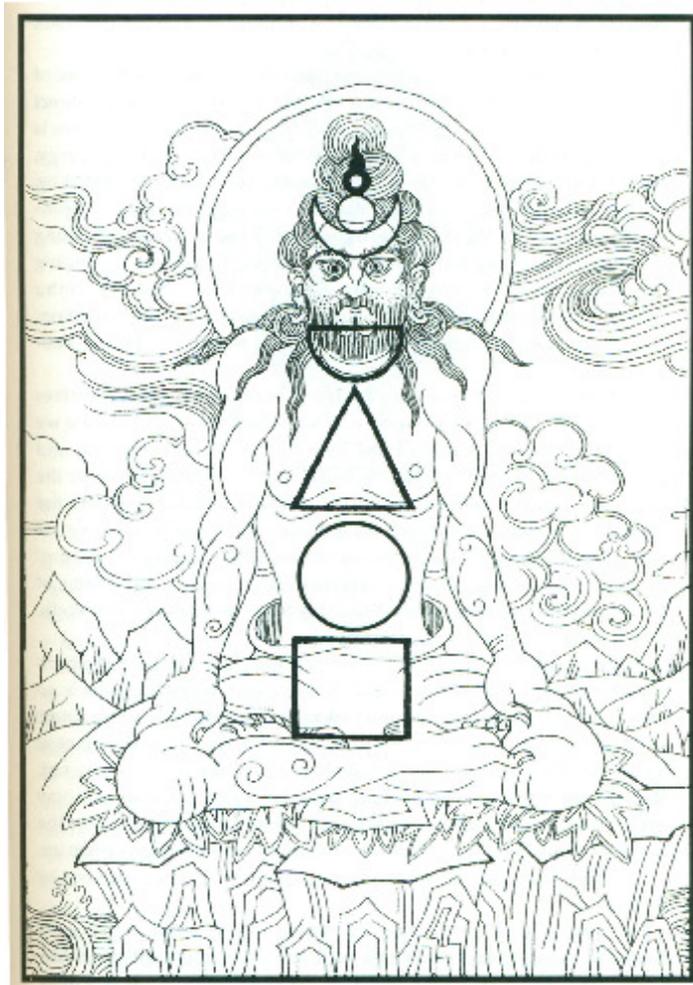
Luft ist die Energie im Prozess vollkommener Befreiung. Alle Hindernisse und psychologischen Blockaden sind entfernt. Sie spüren, dass Sie sich in alle Richtungen ausdehnen, Ihre enge begrenzte Individualität oder Selbstheit transzendieren. Dieser Zustand ist so, als ob bei jemandem die Gefängnismauern plötzlich zusammenfallen würden, so dass er absolut frei ist, in jede Richtung zu gehen, in die er will. Jetzt ist es soweit, dass die Metapher anfängt, zusammenzubrechen, denn als ein Individuum kann der Ex-Gefangene zu einer bestimmten Zeit nur in eine Richtung gehen, aber im Zustand, der durch das Element Luft symbolisiert wird, kann man sich gleichzeitig in alle Bereiche des Raums ausdehnen, was das Transzendieren der eigenen Persönlichkeit bedeutet.

Und wie passt *ākāśa* - Äther oder Raum - in das Bild? Was kann er möglicherweise darstellen? Um es allgemein zu formulieren, kann man sagen, dass *ākāśa* die höhere Dimension ist, innerhalb derer alle diese Bewegungen stattfinden. Das Nicht-Bewegen der Erde, das Wogende und Oszillierende des Wassers, das Aufsteigende des Feuers, die sich ausdehnende Bewegung der Luft - all das findet innerhalb von *ākāśa* statt, einer Dimension, die noch höher ist und die alles andere beinhaltet und umfasst.

Wenn wir mit dieser Symbolik noch weiter gehen, so können wir sagen, dass die Fünf Elemente ebenso fünf verschiedene Arten von Menschen symbolisieren. Erde symbolisiert den psychologisch und emotional gelähmten Menschen. Wasser die sogenannte normale Person: eine Person, die ein gewisses Maß an freier Energie hat, die jedoch ihre engen Grenzen hat, in sich wiederholender und reaktiver Art. Feuer symbolisiert den Künstler, den Dichter, den Musiker, den freien Denker und den Meditierenden, denn alle steigen sie auf und verfeinern. Luft symbolisiert den Mystiker, der sich die ganze Zeit über im wesentlichen mit seiner Selbsttranszendierung befasst. Und Raum symbolisiert den vollkommen erstrahlten Weisen, der den Prozess der Selbsttranszendierung vollbracht hat - mit anderen Worten, den Buddha.

Nach der Überlieferung ist jedes dieser Fünf Elemente mit einer Farbe verbunden. Erde mit Gelb, Wasser mit Weiß, Feuer mit flammendem Rot, Luft mit einem wunderschönen zarten Grün und Raum mit Blau oder auch manchmal mit einer golden flammenden Farbe. Und die Elemente sind mit bestimmten geometrischen Formen verbunden: Erde mit dem Kubus, Wasser mit der Kugel, Feuer mit dem Kegel oder der Pyramide, Luft mit eine Schale oder Untertasse, als ob das Himmelsgewölbe auf dem Kopf stehen würde, und Raum mit einer flammenden juwelengleichen Kontur.

Es gibt noch weitere Wechselbeziehungen. Zum Beispiel sind nach manchen Yogasystemen die Fünf Elemente mit den fünf psychischen Zentren innerhalb des Körpers verbunden. Erde steht in Beziehung zum untersten psychischen Zentrum, dem zwischen dem Anus und den Genitalien. Wasser mit dem Zentrum am Solarplexus, Feuer mit dem Herzzentrum, Luft mit dem Kehlzentrum und Raum mit dem Zentrum an der Oberseite des Kopfes. Ebenso gibt es eine Wechselbeziehung der Fünf Elemente mit den fünf Buddhas. Aber obwohl die Symbolik der Elemente ein solch



faszinierendes Thema für sich ist, ist es an der Zeit, zu unserer ursprünglichen Frage zurückzukommen : Was ist ein Stūpa?

Die Fünf Elemente, die durch verschiedene geometrische Formen und durch verschiedene Farben dargestellt werden, können dadurch verbunden werden, dass man die Erde als gelben Kubus, Wasser als weiße Kugel, Feuer als rote Pyramide, Luft als grüne Schale und Raum als flammende juwelengleiche Kontur darstellt - manche Übersetzer nennen ihn eine angespitzte Kugel, aber es sieht eigentlich eher wie ein Juwel aus. Diese farbigen Formen, in einer Reihenfolge von zunehmender Verfeinerung und des Freiwerdens von Energie übereinander gestellt, bilden die Grundstruktur eines Stūpa. Der Stūpa symbolisiert von daher die fortschreitende Befreiung von Energie, den Prozess von Wachstum und Entwicklung - die Höhere Evolution. Er verkörpert gleichzeitig in architektonischer Weise die ganze Bedeutung des Buddhismus im allgemeinen und des Weiße Lotos-Sūtras im besonderen. Von daher ist es kein Wunder, dass der Stūpa so verbreitet und so sehr ein Objekt hingebungsvoller Verehrung ist.

Im Laufe der Jahrhunderte hat die Grundstruktur des Stūpa viele Anpassungen erfahren, einige aufgrund bestimmter spiritueller Gründe, andere hauptsächlich aus architektonischen oder kulturellen Gründen. Eine dieser Veränderungen bezieht sich im besonderen auf einen speziellen Aspekt der Symbolik der Fünf Elemente: ihre wechselseitige Beziehung zu den psychischen Zentren des menschlichen Körpers.

Stellen Sie sich ein menschliches Wesen vor - die Beine wie in Meditation verschränkt - und einen Stūpa von der gleichen Größe wie die sitzende Person. Wenn Sie die Position der psychischen Zentren entlang des Hauptnervs dieser Person bestimmen und hinüber zum Stūpa sehen, so werden Sie feststellen, dass die Zentren den aufeinanderfolgenden geometrischen Formen der Stūpa entsprechen. Stellen Sie sich nun vor, dass ein weiterer Kubus, kleiner als der an der Basis des Stūpa, zwischen der Kugel und dem Kegel plaziert ist. Wenn die sechsförmige Struktur des Stūpa hohl wäre, so dass die Person mit den verschränkten Beinen darin sitzen könnte, würden ihre Augen auf einer Ebene mit dem zweiten kleineren Kubus sein. So dass, wenn der Kubus transparent wäre, dort die Augen zu sehen sein würden.



Das mag Sie an etwas erinnern. Falls Sie jemals in Nepal gewesen sind, oder wenn Sie Fotos von dortigen Stūpas gesehen haben, werden Sie sich sicherlich an die typischen nepalesischen Stūpas erinnern können. Auf jedem dieser Stūpas, auf jeder Seite dieses *harmikā*, wie der zweite obere Kubus genannt wird, ist ein Paar Augen aufgemalt. Wenn Sie diese Stūpas in der Ferne in der Landschaft mit ihren Augen auftauchen sehen, so erzeugt das ein sehr seltsames Gefühl, denn die Stūpas sind so riesig, dass sie in der Landschaft dominieren. Die Augen sehen mit leichter

Missbilligung zu Ihnen herab, die sich nicht beschreiben lässt.

Dieses Augenpaar erinnert uns daran, dass der Stūpa mit dem menschlichen Körper selbst in Beziehung steht, dass die Elemente des Stūpa den psychischen Zentren entsprechen und dass sie beide eine aufwärts gerichtete und fortschreitende Bewegung darstellen, eine

Bewegung von spiritueller Evolution. Aber warum hat man überhaupt den zweiten Kubus dort hingestellt? Warum mussten der Kegel, die Schale und das Juwel den beiden ursprünglichen einfachen Elementen - dem Kubus und der Kugel - hinzugefügt werden? Warum ist der kegelförmige Teil des nepalesischen Stūpa in Abschnitte unterteilt, die ihn aussehen lassen, als ob er aus einer Anzahl von sich im Durchmesser zunehmend verjüngenden Ringen bestehen würde?

Diese Fragen lassen sich alle im Sinne der Yin-Yang-Symbolik beantworten. Die Begriffe Yin und Yang sind nicht indisch, sondern chinesisch, und sie stellen eine Polarität von universeller Wichtigkeit und Gültigkeit dar. Auch im Westen sind sie mittlerweile bekannt, weshalb ich jetzt hier von ihnen Gebrauch mache. Im Hinblick auf die Parabeln von der Regenwolke und der Sonne sahen wir, dass das Yin-Prinzip mit der Erde, dem Wasser und der Tiefe assoziiert wird, dagegen das Yang-Prinzip mit dem Himmel, dem Feuer und der Höhe. Yin ist das negative, passive - das weibliche Prinzip, um diesen Begriff einmal in sehr spezieller Weise zu benutzen. Yang ist das aktive, das maskuline und das positive Prinzip. Yin wird durch den Mond symbolisiert und Yang durch die Sonne. Yin ist Emotion und Unbewusstheit, Yang ist Vernunft, der bewusste Geist. Yin ist Leben, Yang das Licht. Yin ist, wenn Sie so wollen, die niedere Evolution, Yang die Höhere Evolution. Im Laufe der Entwicklung des einzelnen müssen Ying und Yang harmonisiert und zusammengefügt werden. Die Pflanze - so haben wir gesehen - ist das gemeinsame Produkt von Erde und Regen auf der einen Seite und Raum und Sonnenlicht auf der anderen. In gleicher Weise wird das sich entwickelnde Individuum sowohl von Ying- als auch von Yang-Kräften genährt.

Wo besteht der Zusammenhang mit dem Stūpa? Die vorbuddhistischen Grabhügel bestanden einfach aus einem großen Hügel von Erde, einem Tumulus, einem Platz, an dem die Überbleibsel von Helden, Königen und Weisen aufbewahrt wurden, und die die zentralen Stätten für Totenkulte waren. Dieser Hügel aus Erde wurde natürlich mit der Erde assoziiert und von daher mit dem Schoß von Mutter Erde und dem Mütterlichen im allgemeinen. In seiner ursprünglichen Form war von daher der Stūpa ein Symbol des Yin-Prinzips. Die frühesten buddhistischen Stūpas, bestehend aus einem Kubus und einer Kugel oder Halbkugel, hatten diese Assoziation mit Yin, denn sowohl der Kubus als auch die Kugel sind Yin-Symbole oder Mondsymbole.

Wo also kam der kleinere Kubus her? Und was ist der Ursprung des dreifachen Schirmes, der in vielen Stūpas den Kubus krönt? Diese beiden Symbole kommen aus dem Indien der Vorzeit, aus vorbuddhistischen Kulturen, die neben dem Totenkult existierten: aus dem Sonnenkult. Von den vielen Sonnensymbolen des Indiens der Vorzeit sind zwei von besonderer Wichtigkeit: das heilige Feuer und der heilige Baum. Das heilige Feuer brannte in der Feuerstelle jedes strenggläubigen Anhängers der Veden, und es brannte in der Mitte des Dorfes auf einem viereckigen Ziegelaltar in einem kleinen Schrein, einer idealisierten Hütte. Diese Hütte stand häufig am Fuße des heiligen Dorfbaumes, eines Peepul- oder Banyanbaumes, denn der Baum war zugleich ein Sonnensymbol. Somit symbolisiert der *harmikā*, der zweite Kubus des Stūpa den ursprünglichen Feueraltar, und der Schirm oder das Dach, von dem er gekrönt wird, ist eine stilisierte Version des heiligen Baums.

Somit können wir sehen, wie sich der Stūpa nach und nach entwickelte: zwei Sonnensymbole, der Feueraltar und der Schirm oder der Baum, sehr eindrucksvoll über den zwei Mondsymbolen, dem Kubus und der Halbkugel oder Kugel. Später wurden die Schale und der Kegel auf die Oberseiten des Kubus und der Kugel plaziert. Somit ist der Stūpa nicht

bloß ein Arrangement der Symbole der Fünf Elemente in aufsteigender Folge. Er ist ebenso eine Synthese von indischen Sonne- und Mondsymbolen und eine Synthese der Prinzipien von Yin und Yang. Er stellt, so könnte man sagen, eine Synthese von verschiedenen Aspekten dar, die Gegenpole unseres eigenen Seins und unserer eigenen unbeherrschten Natur.

Ein Standardstūpa besteht aus sieben wesentlichen Teilen. Unten ist der viereckige Boden, *medhī*, ob nun als einfacher Kubus oder als eine Anzahl von Stufen oder Terrassen (für gewöhnlich vier) - das Erdelement und das Yin-Prinzip darstellend.

Als nächstes kommt der kugelförmige Teil, der im Sanskrit als *aṇḍa*, buchstäblich 'Ei' bekannt ist, oder als *garbha*, der Behälter, das Schatzkästlein oder der Schoß - Namen voller Symbolik. Bei dem sinhalesischen Stūpa (bekannt als *dagoba*, eine Verfälschung des Sanskritwortes *dhātu garbha*, des Verwahrungsortes von Relikten) ist dieser halbkugelförmige Teil glockenförmig, eine Eigenart, der den sinhalesischen Stūpas die ihnen eigene Schönheit verleiht. Bei den



tibetischen Stūpas, den *chörten*, findet man die gleiche Glockenform vor - aber auf dem Kopf. Erzeugt wird eine kelchförmige Form, die exakt die gleiche ist, wie die der Vase der Unsterblichkeit, der *amṛta kalaśa* (Skt.) oder *bumpa* (Tib.), die Amitāyus, der Buddha des ewigen Lebens hält. Die Assoziation mit der Vase der Unsterblichkeit stellt die Empfänglichkeit des Mondprinzips gegenüber dem Sonnenprinzip dar - von yin gegenüber yang - oder auch die Transformation des Mondprinzips durch das Sonnenprinzip. Berücksichtigen Sie auch, dass dieser Teil des Stūpa das Wasserelement symbolisiert und von daher auch das Yin-Prinzip symbolisiert.

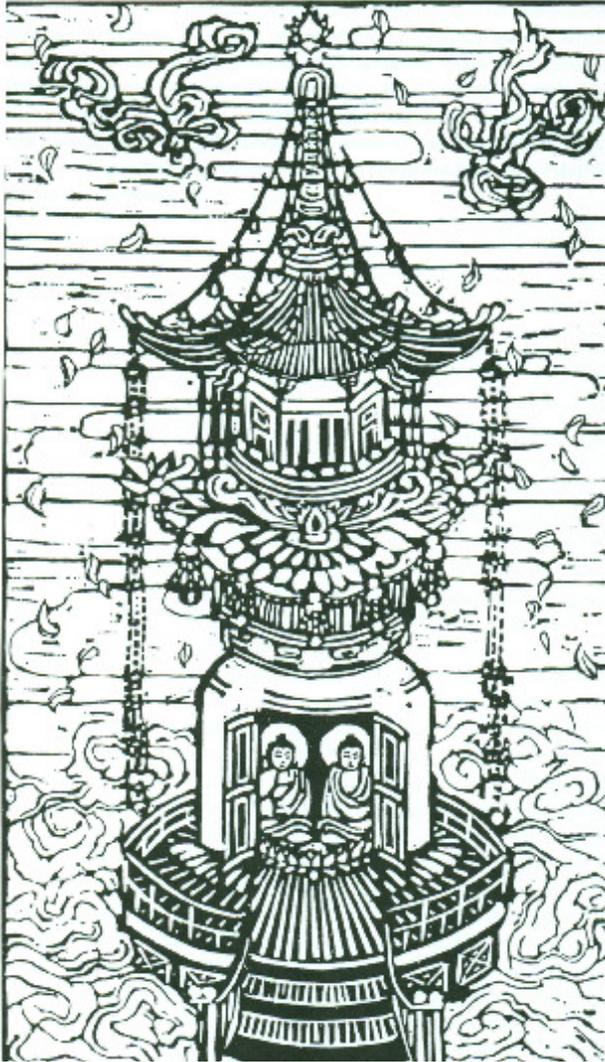
Der dritte Teil des Standardstūpa ist der Kubus, der aus dem vedischen Feueraltar stammt. In diesem Abschnitt, bekannt als *harmikā*, werden die Relikte aufbewahrt. Der physische Körper des Buddha wurde vom Feuer verzehrt, so wie seine Selbstheit vom Feuer seiner spirituellen Übung und Verwirklichung verzehrt wurde. Dieser Teil des Stūpa symbolisiert das Feuerelement und von daher das Yang-Prinzip.

Der vierte Teil, die Spitze, *kunta* - sowohl Schirm als auch Baum, entwickelte sich über einen langen Zeitraum, bis er zuletzt aus dreizehn sich im Durchmesser verringernden Ringen bestand, einer über dem anderen. Diese dreizehn *bhūmis* versinnbildlichen die Stufen des spirituellen Fortschritts, die der Bodhisattva auf dem Weg zur Erleuchtung durchsteigt. In China wurde dieser Teil des Stūpa, der ursprüngliche Feuerteil, vom Rest getrennt, womit das daraus wurde, was wir im Westen als Pagode kennen, ein sehr charakteristischer Bestandteil der chinesischen Landschaft. Es könnte sein, dass, wenn der ursprüngliche Stūpa, der Kubus und die Kugel, lediglich das Yin-Prinzip symbolisierten, die Pagode das gegenteilige Extrem darstellte und ein Symbol des reinen Yang-Prinzips wurde. Man kann sagen, dass die Pagode auf der Erde steht, welche yin ist, und somit immer noch eine Balance aufrechterhalten wird. Mit der Erde als ihrer Grundlage braucht die Pagode keine separate bauliche Basis. Obgleich, geometrisch betrachtet, repräsentiert dieser Teil des Stūpa des Feuerelement. Im sieben teiligen Stūpa wird Feuer bereits durch *harmikā* repräsentiert, wodurch die Spitze für das Luftelement steht. Auf jeden Fall, ob nun Feuer oder Luft symbolisierend, stellt es das Yang-Prinzip dar.

Der fünfte Abschnitt ist die Tasse oder Schale. Er repräsentierte schon immer Raum oder Äther, was eine Synthese von Yin und Yang ist. Aber hier wird es eine reine, weiße Mondsichel und sie symbolisiert das Yin-Prinzip in höchster und sublimster Form. Sechstens kommt eine rote Sonnenscheibe, die das Yang-Prinzip darstellt, ebenso in reinster und sublimster Form.

Als letztes wächst aus der roten Sonnenscheibe ein flammengleiches oder regenbogengleiches Juwel. Diese Symbol findet man nicht nur auf der Spitze der Stūpas, sondern ebenso auf den Köpfen von Buddhabilnissen in allen Ländern und zu allen Zeiten. So erinnert es an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *stūpa* - die Krone des Kopfes. *ushṇīsha*, was westliche Übersetzer ziemlich unelegant mit 'körperlicher Beule' 'bodhic protuberance' übersetzt haben, sieht manchmal wie eine dem Kopf des Buddhas entspringende Flamme aus oder manchmal wie eine Lotosknospe. Die Bedeutung von *ushṇīsha* ist wie die des flammengleichen Juwels auf der Spitze des Stūpa: die vollständige, totale Synthese von Yin und Yang. Und was ist eine Synthese auf der höchst möglichen Ebene der Prinzipien von Yin und Yang? Die Erleuchtung selbst: Dies ist die wahre Bedeutung des flammengleichen Juwels.

Es ist nicht überraschend, wenn man sich das alles vor Augen führt, dass der Stūpa manchmal als das wichtigste aller buddhistischen Symbole angesehen wird, sogar noch wichtiger, sowohl historisch als auch doktrinär, als das andere bekannte Symbol, das Buddhabilnis. Es ist nicht überraschend, dass es genau in der Mitte des Weißen Lotos-Sūtras zu diesem plötzlichen und dramatischen Erscheinen des Stūpa kommt. Als der Stūpa erschien - Sie mögen sich erinnern - , bedrängten die Anhänger den Buddha, ihn zu öffnen. Und Śākyamuni stieg hinauf in die Luft und öffnete auf der halben Höhe des Stūpa die Türverriegelung. Das Schloss gab nach, die Tür öffnete sich mit einem Geräusch wie



Donnerhall und innen offenbarte sich der Körper des Buddhas der Vorzeit, des 'Buddhas der unermesslichen Schätze' - nach zahllosen Jahren immer noch unversehrt. Der 'Buddha der unermesslichen Schätze' lud daraufhin Śākyamuni ein, den Sitz mit ihm zu teilen, so dass die Buddhas nun Seite an Seite innerhalb des Stūpa saßen. Welche Bedeutung hat das? Es muss etwas bedeuten. Jedes einzelne Bild im Sūtra hat eine Bedeutung. Man kann sagen, dass, wenn der 'Buddha der unermesslichen Schätze' der Buddha der Vergangenheit ist und Śākyamuni der Buddha der Gegenwart, dieses Ereignis das Zusammenkommen von Vergangenheit und Gegenwart darstellt. Vergangenheit und Gegenwart sind eins geworden.

Aber die Episode hat eine weitere tiefe Bedeutung. Uns wird berichtet, dass der 'Buddha der unermesslichen Schätze' der Buddha der Vergangenheit ist. Aber welcher Vergangenheit? Nicht tausend Jahre zurück, nicht eine Million Jahre zurück, sondern, so wird gesagt, ungezählte, unzählbare, unergründliche und unermessliche Myriaden von Myriaden von Jahren zurück. Wenn man es übertreibt, so ergibt sich daraus, dass dies ein Buddha jenseits von Zeit ist. Er ist nicht

nur der Buddha der entfernten Vergangenheit, sondern der primordiale Buddha, der uranfängliche Buddha, der Buddha aus den metaphysischen Anfängen der Dinge - womit auf keinen Fall ein Anfang gemeint ist. Mit anderen Worten ist der 'Buddha der unermesslichen Schätze' der ewige Buddha, jenseits der Vergangenheit, jenseits der Gegenwart und jenseits der Zukunft - vollkommen außerhalb der Zeit. Dies ist die Bedeutung, wenn Śākyamuni, der Buddha der Gegenwart, seinen Platz innerhalb des Stūpa neben dem ewigen Buddha, dem 'Buddha der unermesslichen Schätze' einnimmt - die Dimension von Zeit und die Dimension von Ewigkeit verbinden sich. Indem der Stūpa sowohl den 'Buddha der unermesslichen Schätze' und Śākyamuni enthält, beinhaltet der Stūpa sowohl Zeit als auch Ewigkeit. So stellt der Stūpa, wie er im Weißen Lotos-Sūtra an dieser Stelle erscheint, nicht nur eine allgemeine Synthese der Yin- und Yang-Prinzipien dar, auf welchem hohen Niveau auch immer, sondern er repräsentiert die höchste und vollkommenste Synthese von allen: die Synthese von Zeit und Ewigkeit.

7. Vortrag

Das Juwel im Lotos

Stūpas lassen sich in der ganzen buddhistischen Welt finden, aber jetzt wenden wir uns etwas zu, das hauptsächlich in *einem* buddhistischen Land anzutreffen ist und das zugleich ein sehr bekanntes und sehr wichtiges Land ist: Tibet. Ein Blick auf die Karte zeigt, dass Tibet wirklich ein riesiges Land ist, größer als Frankreich und Spanien zusammen. Aber obwohl Tibet so groß ist, ist es sehr dünn besiedelt. Bis vor kurzem wusste niemand, wie hoch die Anzahl der Tibeter genau ist, aber es scheint sich mittlerweile herauszustellen, dass es sich um zwei oder drei Millionen Menschen handelt, die über das riesige Land verstreut sind. Es gibt kaum irgendwelche Städte, auch nicht viele Dörfer, denn viele der Menschen - besonders im Osten und Norden - führen ein Nomadenleben, indem sie mit ihren Pferden, Zelten, Herden und ihrer Sippe von Ort zu Ort ziehen. Es schmerzt mich, sagen zu müssen, dass eine ziemliche Anzahl dieser Nomaden, obwohl sie Buddhisten sind, von Raubüberfällen leben.



Das macht das Reisen durch Tibet zu einem gefährlichen Unternehmen. Wenn Sie über Hunderte von Meilen durch wildes Land gereist sind, voller großer Felsen, hinter denen stets irgend jemand mit einem Gewehr auf Sie zielen könnte, ist es eine Erleichterung, wieder die Zivilisation oder zumindest ein winziges Bergdorf zu erreichen. Und Sie sind erfreut Anzeichen vorzufinden, die darauf hinweisen, dass Sie in der Nähe einer menschlichen Siedlung sind - lange bevor Sie ein Haus oder einen Menschen sehen. Es kann gut sein, dass Sie einen

Chörten sehen, einen weiß gekalkten, groben, aus Steinen gebauten tibetischen Stūpa- aber diese Stūpas sind auch in den wildesten Ecken Tibets zu finden. Was Sie sicher werden lässt, in der Nähe einer Ortschaft zu sein, ist eher eine lange Trockensteinmauer, die zumeist auf der rechten Seite des Weges auftaucht, auf dem Sie entlang kommen. Auf der Mauer sind in Gelb, Rot, Blau und Grün Zeichen aufgemalt, so groß wie Sie selbst - wenn die Mauer hoch genug ist. Und wenn Sie die tibetische Schrift entziffern können, werden Sie feststellen, dass diese Silben Sätze aus dem Sanskrit zeigen, und dass es sich immer um den gleichen Satz handelt: *Oṃ maṇi padme hūṃ*. Wo auch immer Sie in Tibet hinkommen, wo auch immer Menschen leben, können Sie sicher sein, eine 'Maṇi-Mauer' vorzufinden - oder zumindest war das in den alten Zeiten so, vor der chinesischen Invasion.





Zu der Zeit als noch niemand in Tibet irgend etwas vom Vorsitzenden Mao gehört hatte, wurde nicht nur *Om maṇi padme hūṃ* in diese Steinmauern eingraviert oder auf sie aufgemalt, sondern es wurden auch Holzzylinder benutzt, in denen man, auf langen Streifen von Papier aufgemalte *Om-maṇi-padme-hūṃ*-Silben aufbewahrte und die man drehte und drehte - was wir im Westen die Gebetsmühlen nennen, die Tibeter jedoch Maṇi-Räder. Die gleichen Silben wurden ebenso auf unzählige Gebetsfahnen aufgemalt, die an

langen Bambusstangen nicht nur an jedem Kloster, sondern auch bei jeder einzelnen Siedlung flatterten, so dass die Silben *om maṇi padme hūṃ* vom Wind durch ganz Tibet geweht wurden. Möglicherweise konnte man die Silben auch hören, denn sie wurden jeden Tag von Hunderten und Tausenden von Menschen rezitiert. Wenn man in einem tibetischen Dorf einen Abendspaziergang machte, konnte man sicher sein, Leute auf dem Weg wandernd vorzufinden, die mit ihrem Rosenkranz in der einen Hand, mit der Gebetsmühle in der anderen, vor sich hin murmelten: *om maṇi padme hūṃ, om maṇi padme hūṃ*.



Die Silben *om maṇi padme hūṃ* haben offensichtlich eine große Bedeutung. Was ihre Bedeutung ist und wie sie mit dem Weißen Lotos-Sūtra in Verbindung stehen, ist das Hauptthema dieses Vortrags. Aber was zunächst zu den Silben angemerkt werden muss, ist,



dass sie ein *Mantra* sind. *Mantra* ist ein uns ziemlich vertrautes Wort, aber eines, das sehr oft falsch verstanden wird - und die populäre Übersetzung 'mystische Silben' ist keine große Hilfe. Wenn wir uns die traditionelle Herleitung des Wortes ansehen - das, was Guenther die symbolische Etymologie nennt - , stellen wir fest, dass es aus zwei Teilen gebildet

wird: *man*, was Geist bedeutet und *tra*, ein Verb mit der Bedeutung von 'beschützen'. Somit ist *Mantra* das, 'was den Geist beschützt'. Aber darüber hinaus lässt es bei dem Menschen, der es rezitiert oder über es meditiert, den Geist entwickeln und reifen.

Im strengen philologischen Sinn kommt *Mantra* aus einem Wort mit der Bedeutung von 'rufen', oder auch 'hervorrufen' oder 'herunterrufen' - mit anderen Worten - anrufen oder um Hilfe bitten. Mantras sind Silben, um die schlummernden spirituellen Kräfte innerhalb unseres Geistes anzurufen oder um Hilfe zu bitten. Sie sind in gewissem Sinn die Namen dieser spirituellen Kräfte. Nach der buddhistischen Tradition nehmen solche Kräfte daraufhin archetypische Gestalt an - Buddhas und Bodhisattvas, Schutzgottheiten und *Dākas* und *Dākinīs*. Und jeder einzelne von ihnen hat sein oder ihr eigenes *Mantra*. Wenn man ein *Mantra* rezitiert, setzt man Schwingungen in Gang, auf die die Realität zu antworten beginnt, und die entsprechende Buddha- oder Bodhisattva-Gestalt erscheint. Die Gestalt des Buddhas oder Bodhisattvas repräsentiert das 'Gestalt-Symbol' der betreffenden spirituellen Energie,

und das Mantra stellt das ihm entsprechende ‘Klang-Symbol’ dar - so könnte man es sehen. (In der Tat könnten wir, da jede archetypische Figur ihre besondere Farbe hat - manche strahlend rot, andere tief blau, andere in reinem Weiß und noch andere in wunderschönem Grün - , und die Farbe eine Form des Lichts ist, sagen, dass das Gestaltsymbol ebenso ein Licht-Symbol ist.)

Um Verwirrung zu verhindern, sollte ich betonen, dass es allgemein ausgedrückt zwei Arten von Bodhisattvas gibt. Die eine Art ist das einzelne historische menschliche Wesen, das gelobt hat, zum Wohle aller Wesen auf die höchste Erleuchtung hinzuarbeiten, und es befindet sich auf irgendeiner der zehn Stufen des Bodhisattva-Weges. Die andere Art ist der archetypische Bodhisattva, eine ‘Personifizierung’ oder ‘Verkörperung’ eines bestimmten Aspekts von Erleuchtung. Man kann an Erleuchtung in abstrakter und allgemeiner Weise denken, aber man kann dabei auch in den Begriffen bestimmter Aspekte denken: an den Weisheitsaspekt, den Mitgeföhlsaspekt, den Energieaspekt usw. All das sind Sichtweisen, mit denen man Erleuchtung sehen oder sie erfahren kann. Verschiedene Bodhisattvas verkörpern, oder ‘personifizieren’ - obwohl nicht in einem künstlichen Sinne - den einen oder anderen dieser Aspekte von Erleuchtung oder Buddhaschaft: Mañjuśrī steht für Weisheit, Vajrapāni steht für Energie, Vajrasattva für die anfangslose Reinheit, usw. Bodhisattvas dieser Art, welche nicht menschliche Wesen sind, obwohl sie in menschlicher Form erscheinen oder dargestellt werden, werden Bodhisattvas des *dharmakāya* genannt: *dharmakāya* ist eine besondere Bezeichnung für die höchste Realität.

Der Aspekt von Realität, der durch das *om maṇi padme hūm* erfleht wird, das Mantra, das überall in Tibet erklingt, ist Mitgeföh. Und er ist in der Gestalt von Avalokiteśvara verkörpert und auch kristallisiert. Er ist vielleicht der berühmteste aller großen Bodhisattvas, der nicht nur in Tibet verehrt und erfleht und über den meditiert wird, sondern auch in der gesamten mahāyānistischen buddhistischen Welt - und auch hier und da bei den Theravādins in Sri Lanka. Das Weiße Lotos-Sūtra widmet ihm einen ganzen Abschnitt, so dass wir sagen können, dass Avalokiteśvara eines der Symbole des Mahāyāna in diesem Sūtra ist. Und das *maṇi padme* seines Mantras wird als ‘das Juwel im Lotos’ übersetzt.



Die Bedeutung des Mantras deckt sich mit der Bedeutung einer der Parabeln des Weißen Lotos-Sūtras, die sich ebenfalls mit einem Juwel befasst. Diese Parabel, die wir ‘die Parabel vom Trunkenbold und dem Juwel’ nennen, erscheint im achten Abschnitt des Sūtras. Und wie die Geschichte von der Heimreise, wird sie von einem Teilnehmer der Versammlung als Erwiderung auf etwas erzählt, was er zuvor gehört hatte.

Zu Beginn dieses Abschnitts sagt der Buddha seinem Anhänger Pūrṇa die höchste Erleuchtung voraus und verkündet, dass Pūrṇa in ferner Zukunft ein Buddha mit Namen ‘Strahlen der Wahrheit’ sein wird - durchaus passend für einen Anhänger, der all die anderen als der größte Prediger überragte und weit und breit für seine Redegewandtheit bekannt war. In vorhergehenden Kapiteln des Sūtras war anderen Anhängern die höchste Erleuchtung vorhergesagt worden und die verschiedenen Welten, die ihnen zugeteilt wurden - manche von ihnen unvorstellbar weit weg von uns. Der Unterschied bei der Vorhersage im Falle von

Pūrṇa ist der, dass er offenbar ein Buddha in dieser Welt werden wird - nach Millionen und Millionen von Jahren. Aber die Art und Weise, wie der Buddha spricht, scheint darauf hinzudeuten, dass es sich um eine ganz andere Welt handeln wird als sie es jetzt ist. In der Tat wird sich so viel verändert haben, dass es eine 'reine Welt' sein wird - um es anders zu sagen, eine Welt, frei von gewissen Unvollkommenheiten - eine ideale Welt.

Die indische buddhistische Überlieferung hat ihre eigenen Ideen im Hinblick auf Vollkommenheit, soweit es die Welt betrifft. Nach diesem Sūtra wird die Welt vollkommen eben sein. Aus irgendeinem Grund scheinen die Inder alle Unregelmäßigkeiten auf der Erdoberfläche gestört zu haben - alle diese unordentlichen unzähligen Berge und Hügel im ganzen Land stören die wunderbaren, weichen Konturen des Horizonts. Ebenheit ist also eine wünschenswerte Qualität einer vollkommenen Welt. Und sie sollte nicht nur eben sein, sondern sich in unvorstellbarer Weise verwandeln. Sie sollte nicht aus Erde und Steinen bestehen, wie wir es kennen - sie sollte vollkommen aus sieben wertvollen Materialien bestehen - Gold, Silber usw.

Das Sūtra zeigt weiterhin - und manche Leute halten das in der Tat für einen wichtigen Zusatz -, dass dann zu jener Zeit göttliche Beförderungsmittel am Himmel stationiert sein werden. Kommt uns das nicht bekannt vor? Aber nicht nur das, denn die Teilung zwischen der Welt der Menschen und der Welt der Götter wird vollkommen zusammenbrechen, so dass es zwischen der gewöhnlichen menschlichen Welt und der Welt der Götter keine Grenze gibt - was wir eine archetypische Sphäre nennen könnten. Den Menschen auf der Erde wird es möglich sein, nach oben zu schauen und die Götter zu sehen, und auch die Götter werden in der Lage sein, hinunterzusehen. Zwischen beiden wird es regelmäßigen Kontakt geben. Und in jenen Zeiten wird es keine Orte des Leidens geben, auch nicht den Klang irgendeiner Pein oder eines Kummers.

Das Sūtra sagt weiterhin, dass es zu jener Zeit in der Welt keine Frauen mehr geben wird - eine ziemlich provokant klingende Behauptung. Aber natürlich bedeutet das nicht, dass es in dieser Welt zwar Männer, aber keine Frauen gibt. Was damit gesagt wird, ist, dass es keine Unterscheidung zwischen den Geschlechtern der Wesen auf der Erde mehr geben wird - weder gibt es Männer noch Frauen, bloß einfach menschliche Wesen. Und jene menschlichen Wesen werden nicht wie heute unter ziemlich rohen Verhältnissen geboren oder wiedergeboren werden, sondern als 'Geistgeburt'. Die Menschen werden einfach in Erscheinung treten, ganz natürlich aus dünner Luft erblühen. Nachdem sie auf diese Weise geboren werden, ist es nicht überraschend zu hören, dass sie - nach dem Sūtra- ein reines spirituelles Leben führen werden. Sie werden keine groben physischen Körper haben, sondern etwas, was Geistkörper genannt wird, spirituelle Körper, und sie werden strahlend und leuchtend und in der Lage sein, durch reinen Willen durch die Luft zu fliegen. Ohne grobe physische Körper haben sie kein Bedürfnis an grober physischer Nahrung, sondern werden sich bloß von zwei Dingen ernähren: Von dem Entzücken aus der Lehre des Buddha und der Wonne der Meditation. Natürlich - dies ist unter diesen Umständen kaum überraschend - wird es viele Bodhisattvas geben. Zum krönenden Abschluss fügt das Sūtra hinzu, wird es viele Stūpas geben, die alle aus den sieben edlen Materialien gemacht sind.

Nachdem der Buddha diese strahlende Zukunft der Welt dargestellt hatte - so wie sie sein wird, wenn Pūrṇa zu einem Buddha werden wird - , fährt Buddha Śākyamuni damit fort, fünfhundert weiteren Anhängern die vollkommene Buddhaschaft vorauszusagen. Hoch erfreut, was bei dieser Voraussage nur zu verständlich ist, berichten diese fünfhundert

Anhänger, dass es so sei, als ob plötzlich etwas Wundervolles von ihnen Besitz ergriffen hätte, und sie erzählen die Geschichte, die Parabel, vom Trunkenbold und dem Juwel:

Von aller Welt Verehrter! Es ist, als ob ein Mann zum Haus eines engen Freundes geht, sich dort betrinkt und in tiefen Schlaf fällt. Währenddessen steckt ihm sein Freund, der noch weiter sein Tagewerk zu verrichten hat, ein unermesslich kostbares Juwel zu und geht von dannen. Der Mann, betrunken und verschlafen, bemerkt davon nichts. Als er erwacht, reist er weiter, bis er ein anderes Land erreicht, wo er für Nahrung und Kleidung hart arbeiten und sich schinden muss, und er ist zufrieden, wenn es reicht. Nun ergab es sich nach einer Zeit, dass sein Freund ihn traf und wie folgt zu ihm sprach: 'Nein so etwas! Wie bist du denn in diese Lage gekommen, für Nahrung und Kleidung arbeiten zu müssen? Ich wünschte mir dein Wohlergehen und die Befriedigung aller deiner fünf Sinne. Auf den Tag genau vor einem Jahr steckte ich ein unermesslich wertvolles Juwel in deine Kleidung. Obwohl es schon so lange her ist, so ist es immer noch da. Und du in deiner Unwissenheit mühst und plagst dich für deinen Lebensunterhalt. Wie außerordentlich dumm von dir! Gehe jetzt und tausche das Juwel ein - für alles, was du jemals brauchen wirst, und du bist frei von Armut und Mangel.'

Das ist die Parabel. Ohne Zweifel ist ihre Bedeutung klar genug. Und dies ist unsere Einführung in das Symbol des unschätzbaren Juwels, das uns im Rahmen eines allgemeinen Überblicks auf die Juwel-Symbolik im Mahāyāna zum Juwel im Lotos führen wird. Aber zunächst gibt es einen weiteren Aspekt in der Parabel, der es wert ist, angesprochen zu werden. In dieser Geschichte, die damit beginnt, dass ein Mann betrunken wird und in Schlaf fällt, haben wir eine Art von Symbolik, die nicht nur in buddhistischen Schriften gebraucht wird, sondern in spirituellen Traditionen auf der ganzen Welt. Wir kennen es bereits aus der gnostischen 'Hymne der Perle', in der der Königssohn nach Ägypten zieht, um nach der Perle zu suchen, aber, von den Ägyptern unter Drogen gesetzt, vergisst wer er ist und was er wollte und letztendlich in tiefen Schlaf fällt.

In der gnostischen Tradition, wie auch in allen anderen, sind sowohl Trunkenheit als auch Schlaf Symbole für das Fehlen von Gewahrsein, für einen Mangel jeglicher menschlicher Selbstbewusstheit. Man könnte sagen, dass das der Zustand ist, in dem sich die meisten Menschen die meiste Zeit über befinden. Wenn Menschlichkeit durch Gewahrsein und Selbstbewusstheit charakterisiert ist, so leben die meisten Menschen nicht wirklich in einem menschlichen Zustand, sondern in einem Zustand von Betäubung, Dunkelheit und Unwissenheit - mehr wie Tiere. Ein wirkliches menschliches Wesen zu werden, den Zustand von Gewahrsein und Selbstbewusstheit zu erlangen, ist in der Tat sehr schwierig, und normalerweise brauchen wir Hilfe von außen. Es ist, als ob wir fest schlafen und schlafen und schlafen und weiter schlafen - so wie manche Leute bis mittags oder bis in den frühen Nachmittag hinein schlafen. Der Wecker mag läuten, aber wir hören es nicht. Wir brauchen jemanden, der vorbeikommt und uns aufweckt. Aber falls wir wirklich tief und fest schlafen und träumen, kann auch kein noch so lautes Geschrei helfen. Wir brauchen jemanden, der uns bei den Schultern nimmt und kräftig schüttelt. Dafür gibt es Religion, das hat sie wirklich zu tun. Religion ist genau dieser Ruf, genau dieses Aufrütteln, um uns aus unserem Schlaf zu wecken, oder auch, um uns aus unserem Stumpfsinn, unserer Verblendung und unserem Nichtgewahrsein herauszuholen.

In unserem verschlafenen, betrunkenen Zustand wissen wir nicht wirklich, wer wir sind oder was wir sind; wir kennen unsere eigene wahre Natur nicht. Wir denken - wir

träumen - , dass wir arm, begrenzt, abhängig und so oder so beschaffen sind, und deshalb leiden wir. Aber in Wahrheit, so wie der Mann in der Parabel, haben wir das unschätzbare Juwel dauernd in unserem Besitz. Alles, was wir tun müssen, ist, uns dieser Tatsache bewusst zu werden.

Obwohl in der Parabel dem schlafenden Mann das Juwel von seinem Freund in die Kleidung gesteckt wird, bevor dieser seine Arbeit fortsetzt, darf man dieses Detail nicht zu wörtlich nehmen. Der Anfang dieser Parabel, wie auch der der Geschichte von der Heimreise, und auch die Anfänge aller anderen Parabeln und Märchen, spielen außerhalb von Zeit. Von daher kommt das Juwel nicht wirklich zu irgendeinem bestimmten Zeitpunkt in unseren Besitz. Es ist immer da, das heißt, außerhalb von Zeit überhaupt. Es ist nur unsere Ansicht, dass wir ein Juwel besitzen, das im Rahmen von Zeit auftaucht.

Sein Ursprung außerhalb von Zeit ist natürlich nicht die einzige Ähnlichkeit zwischen dieser Parabel und der Geschichte von der Heimreise. In beiden Parabeln geht der Held - wenn wir ihn so nennen können - fort in ein fernes Land, wo er Not und Elend leidet. Und in beiden Parabeln ist der Held am Schluss im Besitz von Reichtümern - Reichtümern, die die ganze Zeit über in Wirklichkeit ständig da waren. Gleichzeitig gibt es aber ebenso bedeutsame Unterschiede zwischen den beiden Parabeln. Zum Beispiel lässt die Vater-Sohn-Beziehung der Parabel von der Heimreise auf einen eher extremeren Grad von Entfremdung schließen als die Beziehung zwischen den beiden Freunden in der Parabel des Juwels und des Trunkenbolds, die eher gleich sind. Ein weiterer noch wichtigerer Unterschied ist die Art und Weise, auf welche die beiden armen Männer reich werden. In der Geschichte der Heimreise wird der arme Mann nach und nach zu den Reichtümern geführt und gewöhnt sich an das Betreten und Verlassen des Hauses ohne Furcht, bis er am Schluss lernt, dass all die Reichtümer, die er verwaltet, wirklich sein eigenes Erbe sind. Aber in der Parabel vom Trunkenbold und dem Juwel geschieht der Wechsel eher abrupt. Noch vor einer Minute war der Mann verarmt und leidend, und in der nächsten Minute ist er reich, denn sein Wohltäter redete nicht um den heißen Brei herum.

Dieser tiefgreifende Unterschied zwischen den beiden Parabeln entspricht den beiden verschiedenen Methoden, die von einem Guru oder Lehrer benutzt werden können, um den Anhänger im spirituellen Leben zu führen: die schrittweise Methode und die plötzliche Methode. Um mit der schrittweisen Methode zu beginnen, so sagt hier der Lehrer: 'Überanstreng dich nicht zu sehr. Du brauchst dich nicht um Nirvāṇa oder Erleuchtung zu sorgen. Festige bloß Deinen Geist, sei friedvoll und genieße mehr das Leben.' Dadurch wird der Anhänger Schritt für Schritt geführt. Und erst wenn viele Jahre vergangen sind, beginnt der Lehrer damit, über Erleuchtung zu sprechen. Aber bei der plötzlichen Methode konfrontiert der Lehrer den Anhänger sofort mit der Wahrheit. Es gibt keine Gelegenheit, sich darauf vorzubereiten. Bloß: 'Das ist es. Es ist genau hier. Es ist dies.' Welche Methode der Lehrer benutzt hängt wesentlich vom Temperament des Schülers ab. Wenn er leichtlebig ist und stark mit dem Weltlichen verbunden, dann ist die schrittweise Methode offensichtlich die richtige. Aber wenn der Anhänger eher ein mutiger Typ ist und einer schockierenden Wahrheit ins Auge sehen kann, dann wird der Guru nicht zögern, die plötzliche Methode zu benutzen.

Der Unterschied zwischen der schrittweisen und der unvermittelten Methode passt ebenso zu den zwei Aspekten des Edlen Achtfältigen Pfads des Buddha, dem Pfad der Schauung und dem Pfad der Transformation. Der Pfad der Schauung ist die anfängliche

spirituelle Erfahrung. Man sieht, wenn auch nur für einen Moment, dass man das Juwel besitzt, dass man das Juwel *ist*. Der Pfad der Transformation ist die Anwendung dieser Erfahrung in allen Aspekten unseres Lebens, das schrittweise Anerkennen der Tatsache, dass man im Besitz dieses Juwels ist.

Es ist der Situation ziemlich ähnlich, wenn man plötzlich einen großen Geldbetrag erbt oder im Fußball-Toto gewinnt. Wenn einem das bisher noch nicht passiert ist, so kann man sich das zweifellos nicht vorstellen. Sie bekommen die Nachricht - vielleicht ein Telegramm oder den Brief eines Anwalts - , dass Sie eine halbe Million Pfund bekommen werden. Welch ein Schock! Was für eine Überraschung! Urplötzlich sind Sie reich, unglaublich reich. Für eine Weile mögen Sie so betäubt sein, dass Sie, obwohl sie so viel Geld auf der Bank haben, nicht wissen, was sie damit tun sollen. Dann kommt die Besinnung zurück. Langsam ordnen Sie Ihr Leben neu, um es diesen neuen Verhältnissen anzupassen. Vielleicht ziehen Sie in ein größeres Haus, vielleicht kaufen Sie ein besseres Auto; alles beginnt sich zu ändern - denn Sie sind jetzt reich. Auf die gleiche Weise mögen Sie zunächst von der Schauung, von der spirituellen Erfahrung überwältigt sein, so dass Sie nicht wissen, wie Sie damit umgehen sollen. Es könnte gut sein, dass Sie noch für einige Zeit Ihr unfertiges Selbst behalten, bis Sie Schritt für Schritt damit beginnen, sich im Lichte dieser großen Erfahrung zu verwandeln. Es braucht eine lange Zeit, es im einzelnen zu erfassen, Ihr Leben aufgrund dieser großen Tatsache und höchsten Erfahrung umzugestalten.

Was ist nun dieses Juwel, das wir entdeckt haben oder das wir sind? Das Symbol des Juwels hat, wie alle Symbole, keine einfache Bedeutung - nicht in kurzem und knappem Sinne. Man kann Symbole nicht nehmen und sagen: 'Hier ist ein Juwel, es bedeutet dies. Hier ist ein Lotos, er bedeutet das.' Symbole sind stets suggestiv, sinnträchtig und beziehungsreich, nicht auf irgendeine kurze und knappe Bedeutung verkürzbar. Wenn wir das berücksichtigen, so lassen Sie uns nun versuchen zu fühlen - nicht zu verstehen, sondern zu fühlen oder auch zu erleben - was das Juwel bedeutet.

Um es kurz und knapp zu sagen, so bedeutet das Juwel unsere eigene wahre Natur, das, was wir wirklich sind. Weiter verkürzt, könnte man auch sagen, dass es die Wahrheit selbst symbolisiert - wenn wir das Wort eher im jung'schen als im vedischen Sinne benutzen. Dieses Juwel, dieses wahre Selbst, diese unsere wahre Natur ist verborgen und versteckt. In der Parabel ist es in der Kleidung des Mannes verborgen, aber bei den meisten von uns wäre es möglicherweise angebrachter zu sagen, dass es von Morast bedeckt ist. Aber ob nun die Schichten aus Kleidung oder aus Morast bestehen, so deutet diese Art von Symbolik darauf hin, dass wir nicht nur auf einer Ebene existieren, sondern auf einer Vielzahl von Ebenen - manche oberflächlicher, manche tiefer. Und das Juwel steht für die tiefste Ebene von allen, die Grundlage unseres Seins. Oder, um andere Worte zu gebrauchen, es stellt eine Ebene oberhalb der Individualität im gewöhnlichen Sinne dar, eine Ebene, die sogar völlig außerhalb von Zeit ist.

Das Finden des Juwels bedeutet das In-Kontakt-Kommen mit der tiefsten Ebene unseres eigenen Seins, und es weist darauf hin, dass wir meistens - eigentlich ständig - nicht in Kontakt mit der tiefsten Ebene von uns selbst sind. Nicht nur, dass wir damit nicht in Kontakt sind, wir wissen noch nicht einmal, dass sie existiert. Wir leben lediglich von der Oberfläche unseres Seins, nicht aus seinen Tiefen. Wenn wir aber das Juwel finden, kommen wir mit den tiefsten Schichten von uns selbst in Berührung, der Ebene, die außerhalb von Zeit existiert. Das bedeutet nicht, bloß die Schicht zu berühren und dann wieder damit aufzuhören,

sondern eine permanente Verbindung damit zu schaffen und aus den Tiefen dieser Erfahrung zu leben.

Die Parabel beschreibt das Juwel als unschätzbar, und das ist es wirklich. Das Wort muss vollkommen wörtlich genommen werden, mit der vollen Kraft seiner Bedeutung. Dies bedeutet, dass der Kontakt mit dem wahren Selbst, der Kontakt mit der Grundlage seines eigenen Seins, die absolut wichtigste Sache im Leben des einzelnen ist. Erfolg ist ebenso wenig das Wichtigste wie Beliebtheit, Wissen oder Kultur. Religion oder Meditation ist nicht das Wichtigste. 'Was kann ein Mensch gewinnen, wenn er die ganze Welt bekommt und dabei seine Seele verliert?' Die wichtigste Sache im Leben, das Kostbarste auf der ganzen Welt, ist der Kontakt zu seinem eigenen wahren Selbst - zwischen der Oberfläche seines Seins und seinen Tiefen. Dies ist kostbarer als die ganze Welt - und mit Welt meine ich nicht andere Leute, sondern die eigenen materiellen und intellektuellen Besitztümer. Dies ist das unschätzbare Juwel, unvergleichlich mit allem anderen - andernfalls macht man ein schlechtes Geschäft.

Warum symbolisiert das Juwel das wahre Selbst? Der nächstliegende Grund ist der, dass das Juwel das kostbarste aller materiellen Dinge ist, so dass es dadurch ein wertvolles Symbol der Wahrheit selbst ist, welche von unschätzbarem Wert ist. Weiterhin ist das Juwel glänzend, strahlend und brilliant, so wie auch die Wahrheit selbst, obwohl seine Brillanz von völlig verschiedener Art ist. Seine Brillanz kommt eher von innen als durch eine Reflexion von außerhalb. Das wahre Selbst, das eigene wahre Sein, ist selbstleuchtend, bewusst und gewahr. Genau genommen, ist es nicht richtig zu sagen, dass es bewusst ist, denn es besitzt keine Bewusstheit als Qualität, etwas, das ihm von außen gegeben wurde und bei dem es möglich ist, es wieder zu entfernen. Nach seiner eigentlichen Natur ist unser wahres Sein reines transparentes Bewusstsein, ohne Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt.

Eine weitere Qualität, die das Juwel als passendes Symbol für das wahre Selbst erscheinen lässt, ist, dass es nicht verunreinigt werden kann. Es mag über viele Jahre in Staub und Schmutz verborgen sein, aber wenn der Schmutz entfernt wird, scheint das Juwel so rein und strahlend wie zuvor. Auf die gleiche Weise ist auch unsere eigene wahre Natur eigentlich rein. Sie mag für den größten Teil unseres Lebens aufgrund der verschiedensten Leidenschaften verborgen sein - Ignoranz, Ärger, Bigotterie usw. Aber wenn einmal diese Besudelungen entfernt sind, scheint sie in ihrer ursprünglichen Pracht. In Wahrheit wurde sie überhaupt nicht besudelt.

Das Symbol des Juwels hat viele verschiedene Facetten und viele verschiedene Formen. Eine der bekanntesten ist das *cintāmaṇi*, für gewöhnlich mit 'wunscherfüllendes Juwel' übersetzt. Diese besondere Symbolik kommt aus der indischen Mythologie, denn die Mythen, die Folklore und die Märchen haben solche Gegenstände zum Inhalt - Dinge, die jeden Herzenswunsch und jedes Verlangen erfüllen. So wie Aladins Lampe, hält man es in der Hand und sagt: 'Ich wünsche mir ...' und der Wunsch wird Wirklichkeit. Wenn Sie sich von Ihrer Überraschung erholt haben, nehmen Sie es wieder in die Hand und wünschen sich wieder etwas - und immer wieder gehen Ihre Wünsche in Erfüllung. Es ist ein alter Traum der Menschheit, solch ein Juwel zu besitzen, das einem immer das gibt, was man haben möchte. Die indische Mythologie erzählt von einem wunscherfüllenden Baum, einer wunscherfüllenden Kuh und einem wunscherfüllenden Topf. Es ist stets die gleiche Art von Symbolik, wie auch die beim *cintāmaṇi*, dem wunscherfüllenden Juwel.

In der buddhistischen Tradition wurde der wunscherfüllende Edelstein dazu benutzt, das Bodhicitta, das Streben des Bodhisattvas, Erleuchtung zum Wohle aller Wesen zu erlangen, zu symbolisieren. Das sagt uns etwas über die Natur von Erleuchtung. Hat man erst einmal Erleuchtung, so hat man alles. Alle Ihre Wünsche, alles Verlangen, all ihr Streben ist vollkommen befriedigt. Erleuchtung, auch die einfache, rudimentäre Form des Bodhicitta, ist das wahre *cintāmaṇi*, der wahre wunscherfüllende Edelstein. Das *cintāmaṇi* wird in der buddhistischen Kunst häufig als strahlendes Juwel dargestellt, aus dem Flammen hervortreten. Denn das Bodhicitta, der Erleuchtungswille des Bodhisattva, brennt vor Aktivität und verbrennt alle hinzugekommenen Verunreinigungen des Geistes.

Das *cintāmaṇi* ist nicht das einzige Beispiel im Buddhismus für die Symbolik des Juwels; das Juwel ist sehr vielgestaltig. In drei Teile geteilt, entstehen die Drei Juwelen - das Buddhajuwel, das Dharmajuwel und das Saṅghajuwel, die die drei höchsten Werte des Buddhismus sind - oder ein höchster Wert - je nachdem von welchem Standpunkt man es betrachtet. Es symbolisiert außerdem das Transzendente, wie das *vajra* oder *dorje*, welches sowohl Diamant als auch Donnerkeil ist und sowohl unzerstörbar als auch fähig ist, alles andere vollkommen zu zerstören.

Das Juwel ist außerdem ein Sonnensymbol, eine Verkörperung des Yang-Prinzips. Wo Yang ist, da ist auch stets Yin. Und der mit dem Wasser assoziierte Lotos ist ein Yin-Symbol. Auf alle Fälle ist der Lotos ein weit populäreres Symbol in der buddhistischen Tradition als das Juwel, und seine Symbolik ist so vielfältig, dass es uns nicht möglich ist, alle Aspekte anzusprechen. Verallgemeinert, kann man sagen, dass der Lotos sowohl makrokosmische als auch mikrokosmische Bedeutung hat. Das heißt, er repräsentiert das Universum im Ganzen und ebenso das einzelne Wesen. So wie der Lotos aus vielen Schichten von Blütenblättern besteht - manche innerhalb und manche außen - , so besteht auch das Universum und der einzelne aus vielen verschiedenen Schichten, vielen verschiedenen Ebenen - manche niedriger und manche höher. Auf diese Weise steht der Lotos für den ganzen Prozess von Entwicklung, für eine stufenweise Entfaltung, Ebene für Ebene, Grad für Grad - vom Untersten zum Obersten, für eine sowohl kosmische als auch menschliche Entwicklung. Manchmal steht der Lotos für die niedere Evolution, manchmal, eher seltener, für die Höhere Evolution. Und manchmal steht er für beides zusammen - für die niedere und die Höhere Evolution.

Nachdem wir das nun alles gehört haben, müssen wir vorsichtig sein, nicht auf den Gedanken zu verfallen: 'Aha, der Lotos repräsentiert den Prozess der Evolution.' Symbole wie dieses haben nicht eine feststehende Bedeutung. Es ist nicht so sehr eine Frage des Verstehens der Symbolik, sondern des Es-Sich-Selbst-Erlaubens, es auf sich wirken zu lassen. Welche Art von Einwirkung hat der Lotos? Er muss etwas Reiches und Farbenprächtiges, etwas Wachsendes, Komplexes, Wunderschönes, Harmonisches, Zartes und Reines repräsentieren - mit anderen Worten: etwas Ideales.

Wenn das die Assoziationen sind, die sowohl das Juwel als auch der Lotos haben, was verkörpert dann die Kombination von beiden - das Juwel im Lotos? Makrokosmisch gesehen, bedeutet es, dass das Unbedingte inmitten des Bedingten existiert. Das Wirkliche existiert inmitten des Unwirklichen. Licht existiert inmitten von Dunkelheit, wenn wir auch nicht fähig sind, das Licht zu sehen, weil wir blind oder unsere Augen geschlossen sind. In seiner Tiefe ist das Universum auf ein Prinzip gegründet, das letzten Endes spirituell ist. Dieses Prinzip drückt sich im Laufe des ganzen Prozesses des Lebens im Universum selbst aus.

Aus einer mikrokosmischen Perspektive gesehen, bedeutet das Juwel im Lotos, dass Erleuchtung, Buddhaschaft, spirituelle Vervollkommnung, in den Tiefen unserer eigenen Herzen innewohnt. Wenn wir unser Herz in beide Hände nehmen, wenn wir uns in die Tiefen unseres eigenen Seins stürzen, unsere Gedanken über dieses und jenes außer Acht lassen, wenn wir unter unsere Emotionen, unter unsere bedingten Reflexe, unter unsere Reaktionen gehen, wenn wir noch tiefer gehen als unser persönliches Unterbewusstsein, sogar noch tiefer als das kollektive Unbewusste, werden wir auf die Buddhanatur stoßen. Das ist die mikrokosmische Bedeutung des Juwels im Lotos.

Im Avalokiteśvara-Mantra ist das Juwel im Lotos in jenen beiden geheimnisvollen Silben *om* und *hūṃ* enthalten. Kurz gesagt, ist *om* hier in diesem Zusammenhang das Absolute, das Unbedingte, das Transzendente selber, völlig unverbunden mit der Welt. Und *hūṃ* ist das gleiche Absolute, jedoch sich in der Welt offenbarend, auf die Welt hinuntergekommen, sie durchdringend, sie von innen bewegend. *Om* und *hūṃ* sind Alpha und Omega, der Anfang und das Ende. Aber ein Anfang, der vor der Zeit liegt, und ein Ende, das nach der Zeit liegt. *Om* ist das, was wir 'das abstrakte Universale' nennen könnten, *hūṃ* ist 'das konkrete Universale'. Und die Worte *maṇi padme*, das Juwel im Lotos, lassen erkennen, wie das Abstrakte konkret wird.

Natürlich ist *om maṇi padme hūṃ* nicht bloß eine symbolische Phrase. Es ist ein Mantra. Und wenn es rezitiert wird, erscheint ein Bodhisattva: Avalokiteśvara, der Bodhisattva des Mitgefühls. Er erscheint ebenso in Abschnitt 24 der Sanskrit-Version des Weißen Lotos-Sūtras, (in Abschnitt 25 der chinesischen Version). Der Abschnitt ist kein integraler Bestandteil des 'Dramas der Kosmischen Erleuchtung'. In der Geschichte der buddhistischen kanonischen Schriften waren bei verschiedenen Traditionen unterschiedliche Texte in Umlauf, die nach und nach zusammengetragen wurden, so dass dadurch Texte, die ursprünglich für sich alleinstehend waren, gesammelt wurden und in einem Gesamttextwerk niedergeschrieben wurden. Es sieht so aus, dass das Avalokiteśvara-Kapitel ursprünglich ein Sūtra für sich war, das aufgrund der großen Popularität und des Ansehens des Sūtras dem Themenkreis des Weißen Lotos-Sūtras hinzugefügt wurde - neben einem großen Teil von anderem vermischem Material, besonders in den letzten vier oder fünf Abschnitten.



Avalokiteśvara hat eine Vielzahl von verschiedenen Formen. Eine der berühmtesten ist die, die in westlichen Augen vielleicht etwas bizarr ist, denn sie hat elf Köpfe und eintausend Arme. Sie hat elf Köpfe, da es elf Richtungen im Raum gibt - das Zentrum, Norden, Süden, Osten und Westen, die vier dazwischenliegenden Richtungen, den Zenit und den Null- oder Tiefpunkt. Das Mitgefühl ist allgegenwärtig und sieht in alle Richtungen. Die Form hat tausend Arme, da es so viel zu tun gibt, um vom Leiden zu befreien, dass zumindest tausend Arme notwendig sind. In Wirklichkeit ist eine unendliche Anzahl erforderlich.

Wo hat solch eine seltsame Figur ihren Ursprung? Nach einer Legende geschah es einmal, dass Avalokiteśvara auf dem Potala-Berg saß - wobei die Mythen erwähnen, dass er normalerweise in Südindien lebte - und auf die

Welt schaute. Wohin er auch schaute, sah er schreckliches Leid. Er sah Menschen, die von ungerechten Königen unterdrückt wurden, die zur Exekution geführt wurden, die gepeinigt und enthauptet wurden. Er sah Menschen in Flammen stehen, Menschen, die von wilden Bestien verschlungen wurden, Menschen, die von Schlangen gebissen wurden und einen schmerzhaften Tod starben. Er sah Menschen, die im Meer ertranken und viele, viele Menschen, die unter Krankheit, Alter, Raub und Trennung litten. Während er sah, wie sehr die Menschheit litt, fühlte er dieses Leiden so tief, so schmerzlich und intensiv, dass sein Kopf unter diesem Druck plötzlich in elf Teile zersprang, wobei jeder Teil für sich ein Kopf wurde. Die Köpfe kamen zusammen und tausend Arme erschienen, um das Leiden aller Menschen auf der ganzen Welt zu lindern und ihnen beizustehen. Die Bedeutung dieser Symbolik ist klar zu erkennen, denn so kann man sich wirklich fühlen, wenn man so viel Leid um sich herum sieht. Man fühlt sich, als ob einem der Kopf in elf Teile zerspringen wollte, und dass sich die Arme tausendfach vermehren müssten, damit sie sich in alle Richtungen erstrecken könnten, um Hilfe zu leisten. Für diese Art von Mitgefühl steht Avalokiteśvara.

In einer anderen Legende über das Mitgefühl von Avalokiteśvara wird berichtet, dass er sich bei einer Gelegenheit, als er all das Leiden in der Welt sah, nicht zurückhalten konnte und bitterlich weinte. Er weinte so heftig, dass sich aus seinen Tränen ein großer See aus reinem, kristallklarem Wasser bildete, der immer größer und größer wurde und gewaltige Ausmaße annahm. Aus diesem See entsprang ein reiner weißer Lotos, der langsam seine Blütenblätter öffnete, und innen war eine wunderschöne weiße Göttin mit einem weißen Lotos in ihrer Hand. Dies war die 'Göttin' Tārā, der weibliche Bodhisattva Tārā, die manchmal so beschrieben wird, dass sie aus den Tränen Avalokiteśvaras geboren wurde und als solche als seine spirituelle Tochter angesehen wird. Sie ist noch empfindsamer als er und verkörpert die Quintessenz von Mitgefühl.



Die Form, die man vielleicht ikonographisch am häufigsten sieht, ist die vierarmige Form, der *ṣaḍakṣharī*-Avalokiteśvara. *Ṣaḍakṣharī*

heißt 'die sechs Silben besitzend'. Und diese sechs Silben sind jene des Mantras *oṃ ma ṇi pa dme hūṃ*. Im tantrischen Buddhismus nimmt Avalokiteśvara eine zornige Form an, bekannt als Mahākāla - 'Große Zeit', der Zerstörer von Ignoranz, Ärger, Hass und allem Bedingten. Aber in China, in dem Avalokiteśvara durch das Weiße Lotos-Sūtra bekannt wurde, geschah



mit ihm etwas anderes. Nachdem er - oder sie - dort Verbreitung fand, wurde aus dem ursprünglich männlichen Bodhisattva eine weibliche Form mit Namen Kwan Yin, dem bekanntesten von allen chinesischen Bodhisattvas.

Warum hat Avalokiteśvara diesen Namen? Diese Frage, gestellt vom Bodhisattva Akṣayamati, bildet den Anfang des Avalokiteśvara-Abschnitts im Weißen Lotos-Sūtra. In der Tat zeigt uns die Namens-Etymologie, dass man Avalokiteśvara auf zweierlei Weise interpretieren kann: als 'derjenige, der auf die Welt hinabschaut', der auf sie voller Mitgefühl hinabschaut, und als 'derjenige, der hört', der die Rufe des Schmerzes erhört. Als Erwiderung auf die Frage von Akṣayamati forscht der Buddha nicht in der Etymologie, sondern antwortet lediglich, dass Avalokiteśvara so genannt wird, weil er aus Mitgefühl allen antwortet, die seinen Namen anrufen und ihnen aus allen Schwierigkeiten und Gefahren hilft, sowohl spirituell als auch physisch. Die dann folgende lange Aufzählung all der verschiedenen Notlagen, aus denen Avalokiteśvara menschliche

Wesen erretten kann, stellt ihn deutlich als eine bekannte Erretterfigur dar. Weiterhin sagt der Buddha, dass Avalokiteśvara verschiedene Formen annimmt, mit denen er - je nach Temperament und Bedürfnissen der verschiedenen Wesen - den Dharma verkündet: manchmal in Form eines Buddha, manchmal in Form eines Bodhisattva und manchmal sogar in der Form des einen oder anderen Hindu-Gottes. Nachdem seine Frage ausführlich beantwortet wurde, überreichte Akṣayamati Avalokiteśvara, der, wie wir gehört haben, auch zugegen ist, eine wunderschöne goldene Halskette und singt danach eine Lobeshymne - eine der schönsten innerhalb der gesamten mahāyānistischen Literatur.

Die Form Avalokiteśvaras, ob nun mit tausend oder vier Armen, ist ein Gestaltsymbol, ein Raumsymbol, ein Lichtsymbol und sein Mantra ein Klangsymbol. Aber obwohl sie aus verschiedenen Richtungen konvergieren, sind sie beide Symbole des Mitgefühlsaspekts von Erleuchtung. Wie bringt man nun diese beiden zusammen? Wie soll man über sie meditieren?

Die Meditationspraktik ist ziemlich komplex. Zunächst nimmt man seine Zuflucht zum Guru (der in der tibetischen Tradition an erster Stelle steht), dann zum Buddha, zum Dharma und zum Saṅgha. Aber man nimmt nicht nur für sich selbst Zuflucht. Man nimmt sie sozusagen zusammen mit allen lebenden Wesen. Man stellt sich vor, dass sie ebenso ihre Zuflucht nehmen, denn alles Leben gipfelt letztendlich in Richtung Erleuchtung. Dann bittet man um Segen für sich selbst, wünscht oder betet, dass der Körper, die Rede und der Geist verwandelt werden mögen und dass man spirituellen Fortschritt mache. Danach macht man das Gelöbnis des Bodhisattvas, indem man gelobt, Erleuchtung nicht nur zu seinem eigenen Wohle, sondern Erleuchtung, Wohltaten und Hilfe zum Wohle aller anderen lebenden Wesen zu vollbringen. Und dass man die sechs Vervollkommnungen praktizieren wird, um dieses Ziel damit zu erreichen.

Dann folgt eine Stufe des Reflektierens. Zunächst reflektiert man, um eine Formulierung aus dem Sanskrit zu gebrauchen, darüber, dass alle Dinge im ganzen Universum von Natur aus rein sind. Man sieht nirgendwo Unreinheit; die ganze Welt und

alles in dieser Welt ist rein. Nachdem man darüber reflektiert hat, sagt man zu sich: 'Auch ich bin rein, ein reines Wesen in einer reinen Welt. Meiner eigentlichen Natur nach bin ich rein.'

Als nächstes beschwört man aus den Tiefen des Raumes, aus den Tiefen der Realität, die Figur von Avalokiteśvara herauf. Als erstes sieht man einen Lotosthron und darüber eine Mondscheibe. Auf der Mondscheibe sieht man - visualisiert, fühlt und erfährt man - sich selbst als Avalokiteśvara. In manchen Formen der Visualisationspraktik sieht man den Buddha oder Bodhisattva vor sich - verschieden von sich selbst. Aber in dieser Praktik visualisiert man sich selbst als den Bodhisattva. Man stellt sich sich selbst als Avalokiteśvara vor, seinen Körper in der Farbe von Seemuscheln oder Kristall und das eigene Gesicht lächelnd.

Diese Figur - die eigene Figur - hat vier Arme, und die unteren beiden halten ihre Hände gemeinsam vor dem Herz. Hierin liegt eine weitere Symbolik. Diese Hände symbolisieren das Juwel im Lotos: Die Finger symbolisieren den Lotos, und die beiden Daumen zusammen das Juwel. Dies ist - nebenbei gesagt - deshalb so, weil nach der buddhistischen Überlieferung keine Begrüßung mit zusammengepressten Fingern gemacht wird (was die brahmanische Form der Begrüßung ist), sondern die abgespreizten Finger und die Daumen bilden zusammen ein Juwel im Lotos. Wo auch immer man jemanden auf diese Weise grüßt, erinnert man sich selbst daran, dass ein Juwel - die Potentialität zur Erleuchtung - in ihm oder ihr ist - ebenso wie in einem selbst.

Bei den oberen beiden Händen hält die eine Hand einen Kristallrosenkranz, wobei die Perlen für die Mantrarezitation stehen, und die andere Hand einen Lotos, der hier ein Symbol für die spirituelle Wiedergeburt ist. Die beiden Füße haben die *vajrāsana*-Haltung, ein Fuß über dem anderen. Der Körper von Avalokiteśvara - der eigene Körper - ist in Seide und Juwelen gehüllt. Die Haare sind blauschwarz mit einem oberen Knoten, auf dem eine kleine Amitābha-Figur sitzt, der Buddha des unendlichen Lichts, denn er ist der 'spirituelle Vater' von Avalokiteśvara, dem Oberhaupt der Lotos-Familie. (Alle Buddhas und Bodhisattvas gehören zu einer der fünf 'Buddha-Familien', und sie sind die Grundlage einer großen Zahl von buddhistischen Symbolen). Indem man sich selbst nun auf diese Weise als Avalokiteśvara visualisiert hat, erlebt man für sich als Avalokiteśvara den Segen von Amitābha, indem man ihn als Guru betrachtet. Und man betet, dass man rasch Buddhaschaft zum Wohle aller Wesen erlangen möchte.

Nachdem man das getan hat - und es ist eine sehr umfassende Übung, die ziemlich viel Zeit in Anspruch nimmt - lässt man einfach los. Indem man alles fallenlässt, befindet man sich in einem von Gedanken befreiten Zustand - so lange, wie es nötig ist. Wenn man bereit ist, kehrt man zur Visualisierung zurück. Innerhalb seines Herzens visualisiert man einen liegenden Mondlotos. Auf der Oberseite davon ein rotes *hrīḥ*, das Keim-Mantra Amitābhas, umfasst von den sechs Silben des Mantras *oṃ ma ṇi pa dme hūṃ* in den entsprechenden Farben. Von diesen Silben gehen Lichtstrahlen aus, die das Mitgefühl und den Segen der Buddhas erteilen.

In dieser Version der ganzen Praktik beginnt man als nächstes damit, das *oṃ maṇi padme hūṃ* zu rezitieren. Auch die alleinige Rezitation hat ihren eigenen Wert, aber wenn man die Praktik gänzlich durchführen möchte, macht man zunächst die Visualisation und beginnt erst danach, das *oṃ maṇi padme hūṃ* zu rezitieren. Im Zusammenhang mit dieser speziellen Praktik wird es mindestens fünfhundertmal rezitiert, aber man kann es auch über ein oder zwei Stunden tun, oder sogar einen ganzen Tag lang. Dann, am Ende der Rezitation,

löst man den Thron, auf dem man sitzt, in Licht auf, sowie die Mondscheibe, und lässt sich mit diesem Licht verschmelzen. Alsdann wird die Praktik mit einer Abgabe der Verdienste beendet. Man spricht: 'Mögen die Verdienste und die Zuwendungen, die ich aus dieser Praktik erlangt habe, mit allen geteilt werden.'

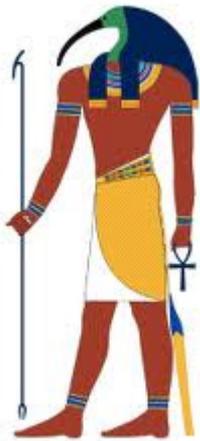
Wenn man nun zum Ende der Praktik gekommen ist, stellt man sich den Ort, an dem man lebt, seine Umgebung, als Reines Land vor, als das Paradies von Avalokiteśvara. Man lebt in einer verklärten Welt, denn man selbst ist ein verklärtes Wesen. Und indem man in Avalokiteśvara verwandelt wurde, wird man die ganze Zeit, was auch immer man dabei tut, sich an den Buddha des unendlichen Lichts erinnern. Man denkt dabei unaufhörlich an den Guru, der stets über dem eigenen Kopf ist. Was auch immer man tut, wohin auch immer man in der Welt geht, zu wem auch immer man spricht, Tag und Nacht - nachdem man diese Übung vollzogen hat, wird man sich verpflichtet fühlen, alle lebenden Wesen mit Mitgefühl zu behandeln. Wenn man diese Visualisation und diese Mantrarezitation praktizieren kann, wird man nach und nach vollkommen verwandelt werden. Man wird strahlend, ein Juwel, *das* Juwel, und die Welt, in der man lebt, die einen umgibt, wird zum Lotos. Indem man auf diese Weise praktiziert, es erfährt, es verwirklicht, wird und ist man - das Juwel im Lotos.

8. Vortrag

Der Archetyp des göttlichen Heilers

In unserem Studium der Parabeln, Mythen und Symbole des Weißen Lotos-Sūtras, habe ich bisher die Begriffe Parabeln, Mythen und Symbole nicht weiter definiert. Das war wohlüberlegt. Es ist der Natur von Parabeln, Mythen und Symbolen angemessener, sich ihrem Wesen nicht von einer formalen Definition her zu nähern, sondern eher durch konkrete Beispiele. Wir haben nicht versucht, die Parabeln, Mythen und Symbole intellektuell, mit unserem bewussten Geist, zu verstehen. Wir haben eher versucht, sie auf uns wirken zu lassen und ihnen erlaubt, unsere verborgenen und auch geheimen Tiefen anzusprechen.

Nun kommen wir zu etwas Ähnlichem, aber nicht genau dem Gleichen: einem Archetyp, dem Archetyp des göttlichen Heilers. Auch hier möchte ich nicht versuchen, den Begriff 'Archetyp' zu definieren. Er wurde in den letzten Jahrzehnten durch die Arbeit von Jung und seinen Nachfolgern bekannt. Jung selbst ist zurückhaltend, eine formale, kurze und klare Definition darüber zu geben, was ein Archetyp ist. Manchmal scheint er das eine dazu zu sagen und manchmal etwas anderes. Indem ich in seine Fußstapfen trete, werde ich weder Archetypen im allgemeinen noch den Archetypen, mit dem wir uns im besonderen befassen, den göttlichen Heiler, definieren. Statt dessen werden wir anhand verschiedener Beispiele versuchen, verschiedene Manifestationen dieses Archetyps heraufzubeschwören und herbeizurufen, um sie mit unserem inneren Auge zu sehen.



Als erstes werden wir nun einen Archetyp aus dem alten Ägypten betrachten. Thoth ist wie alle ägyptischen Hauptgottheiten eine sehr komplexe Figur. Er ist eine Mondgottheit, eher mit dem Mond als mit der Sonne assoziiert. Er wird mit einem menschlichen Körper und Vogelkopf dargestellt, dem Kopf des heiligen ägyptischen Vogels, des Ibis, mit langgezogenem Schnabel. Jener Ibiskopf ist manchmal von einem Halbmond gekrönt und manchmal von einer Mondscheibe unterlagert - Voll- und Halbmond zusammen. In gewissem Sinn ist Thoth der weiseste und intelligenteste all dieser Götter, und in gewisser Hinsicht ist er der beste. Er ist der Erfinder aller Kunst und Wissenschaft und auch der Begründer von Kultur und Zivilisation. Im besonderen ist er der Erfinder der Schrift, in diesem Falle der hieroglyphischen Schrift - und ebenso der Erfinder von Medizin. Er ist der göttliche Heiler des

ägyptischen Pantheons.

In den ägyptischen Mythen und Legenden wird Thoth mit der Göttin Isis und den Göttern Osiris und Horus assoziiert, die eine bekannte Trinität bilden. In manchen Legenden erscheint Thoth als Osiris Wesir und Schreiber. Auch nach Osiris tragischem Tod durch die Mächte der Finsternis, hält ihm Thoth gläubig das Andenken, indem er Isis dabei hilft, Osiris zerstückelten Körper zu reinigen. Als Horus, der kleine Sohn



von Isis und Osiris, von einem großen, schwarzen Skorpion gebissen wurde, war es Thoth, der göttliche Heiler, der das Gift aus der Bisswunde saugte. Weiter wird von Thoth berichtet, dass er Horus von einem Tumor heilte und eine Wunde heilte, die er sich im Kampf mit den Göttern zugezogen hatte.



In ihrer eigenen Mythologie betrachteten die alten Griechen Hermes, den Götterboten, als das Ebenbild von Thoth, aber Thoth entspricht viel mehr der griechischen Gottheit Apollo. Zugegebenermaßen ist Thoth eine Mondgottheit, wohingegen Apollo eine Sonnengottheit ist. Aber wie Thoth ist Apollo der Schutzgott der Künste, Wissenschaften und der Musik und Dichtung in all ihren Formen. Apollo wird mit der göttlichen Heilkraft assoziiert. Im Falle von Apollo ist dies, wie es scheint, ein Ergebnis der Tatsache, dass er ein Sonnengott ist, denn Sonnenlicht ist für Gesundheit und Heilung nötig.

Obwohl Apollo diese Heil-Attribute hat, ist der eigentliche griechische Gott des Heilens Asklepios, der bedeutsamerweise der Sohn von Apollo und einer sterblichen Jungfrau ist - und von daher ein Halbgott.

Asklepios wird manchmal in Form einer Schlange dargestellt, aber noch häufiger als ein großer, gutgewachsener Mann mittleren Alters mit einer noblen, würdevollen Erscheinung und einem extrem weisen und mitfühlenden Gesichtsausdruck. Manche dieser Bildnisse von Asklepios gehören - unter spirituellen Gesichtspunkten - zu den beeindruckendsten, die uns aus dem klassischen Altertum erhalten geblieben sind. Es ist bekannt, dass das Gandhāran-Bildnis des Buddha nach dem griechisch-römischen Apollo modelliert wurde, der für gewöhnlich in Form eines schönen jungen Mannes in der Blüte seines Lebens dargestellt wurde. Aber vielleicht hätten die Gandhāran-Künstler ein noch eindrucksvolleres Ergebnis erzielt, wenn sie die Figur von Asklepios als Modell genommen hätten.



In der griechischen Legende gibt es viele Geschichten von Wunderheilungen durch Asklepios. So wird auch berichtet, dass seine göttliche Heilkraft so groß war, dass er den Kranken nicht nur Heilung verschaffte, sondern auch die Toten wieder ins Leben brachte. Nur zu verständlich wurde der König des Todes darüber sehr erzürnt, denn weniger und weniger Menschen kamen in sein Reich, und auch jene, die kamen, wurden von Asklepios unverschämterweise zurückgezerrt. Daraufhin ging der König des Todes zu Zeus, dem König der Götter, und beklagte sich bitterlich, dass er seiner Ansprüche beraubt würde. Und Zeus, der anscheinend nur eine Art kannte, solche Dinge zu regeln, schleuderte einen Donnerkeil - und das war das Ende von Asklepios. Apollo, der Vater des Asklepios, war wütend und erschlug die Zyklopen, die den Donnerkeil geschmiedet hatten, mit dem Zeus Asklepios getötet hatte. Natürlich bestrafte Zeus wiederum Apollo, und so geht es weiter - so wie es auf der Erde zwischen menschlichen Wesen zugeht.

Asklepios wurde im alten Griechenland sehr verehrt. Der wichtige und mächtige Kult dieses göttlichen Heilers führte zu vielen Statuen von ihm, die bis in die heutige Zeit erhalten geblieben sind. Was an dem Kult von Asklepios besonders interessant ist, ist die Tatsache, dass es sowohl Religion als auch eine Art von Therapie war. Die Ärzte des alten Griechenlands waren Priester des Asklepios, und sie betrieben eine Anzahl von feierlichen Heiligtümern, die sowohl religiöse Zentren der Verehrung waren als auch Stätten der Heilung. Diese großen Heiligtümer wurden außerhalb der Städte errichtet, an Orten, die besonders gesundheitsfördernd waren, und zu denen die Menschen zwecks Heilung und Verehrung kamen, denn die beiden waren ein und dasselbe.

Nach seiner Ankunft im Heiligtum als Patient, wurde man einer Reinigungszeremonie unterworfen, so, als ob man von den Sünden befreit würde, und dann folgte eine Reihe von Bädern. Man nahm keinerlei Nahrung mehr zu sich und opferte dem Asklepios. Dann, in einer von den Priestern bestimmten Nacht, schlief man im Tempel - vielleicht mit dem Kopf zu Füßen des Bildnisses von Asklepios. Nach allen diesen Vorbereitungen, bei denen man ohne Zweifel große Hoffnung in die Heilung vom Leiden entwickelt hatte, würde man nachts tief im Schlaf einen Traum haben, in dem Asklepios selbst erscheinen würde und einem Ratschläge erteilen würde - entweder zu den Beschwerden oder als allgemeine Ratschläge. Am Morgen würde man den anwesenden Priestern den Traum erzählen, und sie würden entsprechend der Deutung eine Behandlung vornehmen.



Vor ein paar Jahren hatte ich die Gelegenheit, das berühmteste dieser Heiligtümer zu besichtigen, das Heiligtum von Epidauros. Als ich über die Ausgrabungsstätte schritt, die von Menschen, die von ihren Leiden geheilt waren, im Laufe von Tausenden von Jahren mit Votivtafeln übersät worden war, stellte ich zu meiner Überraschung fest, dass die Atmosphäre des Ortes wirklich bemerkenswert war. Es lag etwas Friedliches, Ruhiges und Positives in der Luft. Man konnte sich gut vorstellen, dass an dieser Stelle eine große heilige Heilstätte gelegen hatte.

Natürlich taucht der Archetyp des göttlichen Heilers auch im Buddhismus auf. In den buddhistischen Schriften, ob nun Pāli oder Sanskrit, hat der Buddha eine Reihe von Titeln. Im Englischen nennen wir ihn fast ausschließlich den Buddha, aber in den ursprünglichen Quellen gibt es eine Vielzahl anderer Namen, mit denen der Buddha bezeichnet wird - Tathāgata, Jina, Bhagavan, Lokajyeshṭha usw. Einer dieser Titel ist *Mahābhaisajya*. *Mahā* bedeutet 'groß' und *bhaisajya* 'Arzt'. Also ist *Mahābhaisajya* der große Arzt. Dies ist von großer Bedeutung und weist auf etwas hin, das wir nicht vergessen sollten: Die menschlichen Wesen sind die meiste Zeit über - wenn nicht immer - psychisch und spirituell krank und brauchen Heilung. Der Buddha ist der Heiler des Leidens der Menschheit, und seine Lehre, der Dharma, ist die Medizin, die er der Menschheit zu schlucken gibt. Manchmal schmeckt diese Medizin bitter, aber sie ist bestimmt wirksam.

Eine Formulierung aus alten indischen medizinischen Heilwerken stellt Krankheit und Gesundheit auf viererlei Weise dar: Krankheit, die Ursache von Krankheit, den Zustand des Gesundseins und die Lebensweise, die zu einem Zustand von guter Gesundheit führt. Es wird

von einigen Gelehrten behauptet, dass die Vier Edlen Wahrheiten, die zentrale Lehre des Buddhismus, aus dieser Formulierung abgeleitet ist. Die Wahrheit vom Leiden entspricht dem Zustand von Krankheit; die Wahrheit von der Ursache des Leidens entspricht der Denkweise über die Krankheit; die Wahrheit vom Auflösen des Leidens, Nirvāṇa, entspricht dem Zustand des Geheiltheits, des Ganzseins; und die Wahrheit über den Weg, der vom Leiden wegführt, entspricht den Lebensregeln, die zur Heilung führen.

Die Rolle des Buddha als spiritueller Heiler wird in einer Reihe von Lehren und Parabeln betont. Da gibt es die Parabel von dem Mann, der von einem giftigen Pfeil getroffen wurde, bei der der Buddha als Arzt dargestellt wird, der es sich wünscht, dass der Pfeil des Leidens aus der vergifteten Wunde der Menschheit herausgezogen wird. Zu einer anderen Gelegenheit sagt der Buddha kurz und knapp, sogar frei heraus: 'Alle Weltlinge sind verrückt.' (Das Wort, das benutzt wird, ist *puṭhujjana*, was für gewöhnlich mit 'Weltling' übersetzt wird. Und es bezieht sich auf die Durchschnittsmenschen - das heißt, auf jene, die noch keinen Stromeintritt erlangt haben). Augenscheinlich meint der Buddha wortwörtlich, dass alle, die zumindest noch nicht Stromeintritt erlangt haben, schlicht verrückt sind - nicht bloß neurotisch, oder etwas daneben, sondern völlig und total verrückt. Daraus ergibt sich, dass der Buddha nicht bloß ein Doktor, sondern der weltbeste Irrenarzt (*mental doctor*) ist und seine Lehre vielleicht als transzendente Psychotherapie bezeichnet werden kann.

Bei der Betrachtung von Avalokiteśvara haben wir gesehen, dass der Zustand von Erleuchtung eine Reihe verschiedener Aspekte hat: den Aspekt der Weisheit, des Mitgefühls, der Stärke, der Reinheit usw.. Auf die gleiche Weise hat die Erleuchtung ihren Aspekt des Heilens. Sie ist wie großer Balsam, der auf die Wunden der Menschheit tropft. Dieser Aspekt der Heilung ist in der Figur von Bhaiṣajyarāja oder Bhaiṣajyaguru personifiziert, dem König oder Lehrer des Heilens, der manchmal als Bodhisattva und manchmal als Buddha erscheint. Als ein Buddha ist er als Vaiḍūryaprabha bekannt, was 'strahlendes Blau' heißt, oder, wortwörtlich übersetzt: 'das Strahlen des Halbedelsteins Lapislazuli'. In der Kunst des tibetischen Buddhismus wird dieser Buddha des Heilens in mehr oder weniger gleicher Form dargestellt wie Buddha Śākyamuni, jedoch eher mit einer tiefblauen Gesichtsfarbe als mit einer goldenen. Er trägt eine Mönchsrobe wie Śākyamuni, und in einer Hand hält er das ihm eigene Emblem - eine Amlaki-Frucht. Übersetzer von tibetischen Texten und Sanskrit-Schriften nennen diese Frucht eine symbolische Myrobalane - was augenscheinlich ein botanischer Name ist. (*Anm.: Die Myrobalane ist die gerbstoffreiche Frucht vorderindischer Holzgewächse*). Ich muss zugeben, dass ich nie eine Myrobalane, weder symbolisch noch auf andere Art, oder auch nie eine Amlaki-Frucht gesehen habe. Diese Frucht ist in den indischen Geschichten berühmt für ihre medizinische Wirkung, und so ist es naheliegend, dass diese Frucht das Merkmal dieses Buddhas oder Bodhisattvas ist.

Im tibetischen Buddhismus hat Bhaiṣajyarāja acht Formen, bekannt als die Acht Medizinbuddhas - eine sehr bekannte Darstellung, die man manchmal auf tibetischen Rollbildern sehen kann: eine zentrale Figur und um ihn herum sieben Nebenfiguren. Wie auch im alten Griechenland, so gibt es auch in Tibet - oder gab es bis vor kurzem - eine



Verbindung zwischen Religion und Medizin - und viele Lamas waren Ärzte. In der Nähe von Lhasa gab es spezielle Klöster der Medizin, wo die Lamas ihre Ausbildung erhielten. Die tibetische Medizin ist auf eine Art die Fortsetzung der indischen Medizin, des *ayurveda*. *Ayur* heißt 'Leben' und *veda* heißt 'Wissenschaft, Lehre, Kunde'. Somit wird in Indien die Medizin traditionell mit 'Wissenschaft vom Leben' bezeichnet - nicht bloß als Wissenschaft des Heilens von Krankheiten, sondern als Wissenschaft, wie man ein gesundes Leben führt, wie man körperlich auf bestmögliche Weise lebt. Das lässt an das in den alten Zeiten Chinas übliche Behandlungssystem denken, bei dem man seinen Doktor bezahlte, wenn man gesund war, und nicht mehr zahlte, wenn man krank wurde.

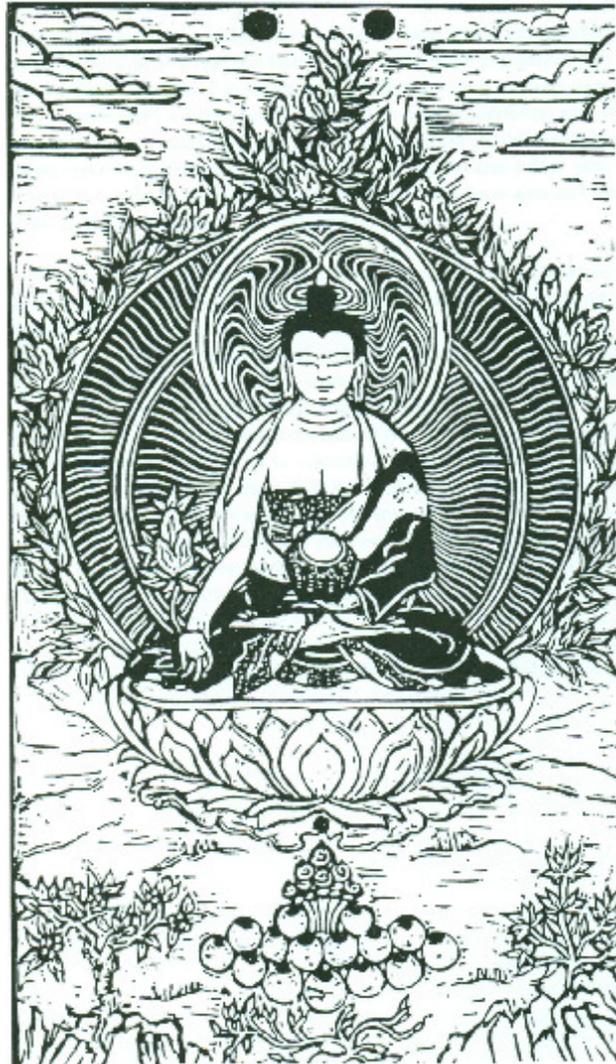
Die tibetische buddhistische Medizin umfasst auch chinesische Elemente wie Akupunktur. Sie macht ebenfalls reichlichen Gebrauch von geweihten Pillen der verschiedensten Art und von Mantras. Nicht nur in Tibet, sondern auch in vielen anderen Teilen der buddhistischen Welt befassen sich die Mönche traditionell aus Liebhaberei und z.T. dilettantisch - in vielen Fällen ist das das einzig richtige Wort dafür - mit Medizin, manchmal erfolgreich und manchmal leider nicht so erfolgreich. Für gewöhnlich ist diese Behandlung - ob nun in Tibet oder Sri Lanka, ob in China oder Burma - eine Kombination aus oft sehr wirksamen Kräutermitteln und Glaubensheilung, oder dem, was wir mit spirituellem Heilen bezeichnen könnten. In dieser Hinsicht ist die traditionelle buddhistische Medizin - speziell in Tibet - nicht unähnlich dem, was die Priester des Asklepios in der alten westlichen Welt getan haben.

Bhaiṣajyarāja oder Bhaiṣajyaguru, der König der Heilung, erscheint in einem kanonischen Text, der seinen Namen trägt, als ein Buddha, das heißt, in Form eines Buddha. In diesem Sūtra berichtet der Buddha Ānanda, wie Bhaiṣajyarāja vor vielen Zeitaltern zwölf große Gelübde machte, nach denen er im Osten das schaffen wolle, was traditionell als das Reine Land bekannt ist, in dem alle Wesen, die geboren würden, ein Leben frei von Krankheit führen würden. Bhaiṣajyarāja erscheint im Weißen Lotos-Sūtra in den Kapiteln 10, 12 und 22 (oder 23 der chinesischen Version) in Form eines Bodhisattvas. Im Kapitel 10 spielt er keine aktive Rolle und ist lediglich der Bodhisattva, durch den der Buddha Śākyamuni den achttausend großen Führern der Versammlung die Wichtigkeit des Bewahrens des Weißen Lotos-Sūtras bezeugen lässt. In Kapitel 12 ist Bhaiṣajyarāja einer der beiden Bodhisattvas, die dem Buddha versichern, dass sie nach seinem Parinirvāṇa das Weiße Lotos-Sūtra unter allen fühlenden Wesen in allen Richtungen des Raumes verbreiten werden.

Nachdem er in diesen beiden Kapiteln eine sehr kleine Rolle gespielt hatte, rückt Bhaiṣajyarāja in Kapitel 22 in das Zentrum des Geschehens. Das Kapitel ist streng genommen kein Bestandteil des Dramas der Kosmischen Erleuchtung. Wie das Kapitel über Avalokiteśvara, ist es möglicherweise eine Einfügung aus unabhängigem, möglicherweise späterem Material in das Sūtra. Traditionell ist dieses Kapitel Bestandteil des Sūtras, und es ist aus einer Reihe von Gründen interessant. Denn darin befragt ein bestimmter Bodhisattva den Buddha über Bhaiṣajyarāja, den König des Heilens, und der Buddha erzählt eine Geschichte. Er erzählt sie ziemlich ausführlich, so dass wir uns im Moment bloß mit ein paar Details begnügen müssen.

In uralten Zeiten, vor vielen Zeitaltern, war Bhaiṣajyarāja der Schüler eines Buddhas mit Namen ‘Strahlen der Sonne und des Mondes’. Dieser Buddha predigte das Sutra vom weißen lotos und Bhaiṣajyarāja war davon äußerst entzückt. Überwältigt von Freude wollte er ‘Strahlen der Sonne und des Mondes’ dafür auf außergewöhnliche und noch nie dagewesene Weise seine Dankbarkeit ausdrücken. Er dachte: ‘Alle opfern Blumen, Räucherwerk, Fahnen, Schmuck und Geld. Was kann ich opfern? Was ist für mich das Kostbarste, das, woran ich am meisten hänge?’ Und in diesem Moment, unter dem Eindruck einer plötzlichen Inspiration, entschied er sich, seinen eigenen Körper zu opfern.

Er handelte nicht impulsiv, sondern bereitete sich dadurch darauf vor, indem er Gallonen von wohlriechenden Ölen trank, bis sein ganzer Körper aromatisch duftete. Auch seine Roben tränkte er mit Öl und setzte sich danach selbst in Brand. Über zwölftausend Jahre brannte er als eine Lampe zu Ehren des Buddha, bis er schließlich starb. Als er wiedergeboren und aufgewachsen war, war der Buddha ‘Strahlen der Sonne und des Mondes’, zu dessen Ehre er sich selbst verbrannt hatte, immer noch lebend und dabei, zu predigen. Bhaiṣajyarāja wurde sein Hauptschüler, und nach dem Parinirvāṇa dieses Buddhas, beaufsichtigte er seine Verbrennung, wohnte allen Zeremonien bei und errichtete für die Relikte 84000 Stūpas. Die meisten Menschen mögen denken, dass es durchaus ausgereicht hätte, für den Buddha 84000 Stūpas zu bauen, aber dieser Bodhisattva wollte noch etwas weiteres tun. Diesmal setzte er seine beiden Arme in Brand, welche für 72000 Jahre brannten. Das war der Bodhisattva, der nun Bhaiṣajyarāja war.



In diesem Kapitel, das allgemein nicht als kanonisch angesehen wird, sagt der Buddha, dass die Verehrung eines Stūpa(?) mittels einer brennenden Hand, eines Fingers oder auch einer Zehe, verdienstvoller sei, als die Opferung allen Besitztums. Dies mag schockierend sein und auch ziemlich unbuddhistisch klingen. Alles in allem hat doch der Buddha in seiner ersten Lehrrede angeblich gesagt: ‘Vermeidet alle Extreme. Fügt euch selbst kein Leid zu. Praktiziert weder Selbstkasteiung noch Nachgiebigkeit gegenüber euch selbst. Folgt dem mittleren Pfad.’ Wenn wir es genau betrachten, scheint es so zu sein, dass der Buddha in diesem Kapitel selbst vom Weg abgekommen ist, zumindest bei den Regeln des mittleren Weges.

Gleichzeitig hat die Idee des Sich-selbst-Opfern auf eine Weise etwas Vertrautes. Es



lässt an jene Fälle erinnern, bei denen sich vietnamesische Mönche vor einigen Jahren in Vietnam selbst verbrannt haben. Zu jener Zeit war ich in Indien, und ich erinnere mich an die Bilder von den sich selbst verbrennenden Mönchen. Ein besonders beeindruckendes, farbiges Bild zeigte einen alten Mönch, der mit verschränkten Beinen auf offener Straße saß. Sein ganzer Körper brannte lichterloh - augenscheinlich hatte er sich selbst mit Benzin übergossen. Aber er saß vollkommen aufrecht,

mit friedlichen Gesichtszügen - als ob er meditieren würde. Der alte Mann hinterließ einen Brief, in dem er erklärte, warum er dies getan hatte. Und augenscheinlich hatte er ihn im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte, in Ruhe und Achtsamkeit geschrieben.

Wenn Sie damals von diesen oder anderen Vorfällen gehört haben sollten - es waren insgesamt sieben, sechs Mönche und eine Nonne - , mögen Sie sich gewundert haben, warum sie sich auf diese Weise in Brand gesetzt haben. Der Grund war einfach. Sie taten es, weil sie die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken wollten, dass es zu jener Zeit in Vietnam keine religiöse Freiheit für Buddhisten gab. Zu jener Zeit gab es in Vietnam ein römisch-katholisches Regime, und der Buddhismus war praktisch verboten - obwohl er die Religion der Mehrheit des Volkes war. Ich habe damals eine Menge über die damaligen Verhältnisse erfahren, denn zu der Zeit hielt ich mich mit einer Anzahl vietnamesischer Mönche in Kalimpong auf. Tatsächlich war ich schon etwas früher auf die Situation in Vietnam aufmerksam geworden, als einer der Mönche eines meiner Bücher - eine kurze Biographie über Anagarika Dharmapāla, den Begründer der Maha Bodhi Society und den Erneuerer des Buddhismus im heutigen Indien - ins Vietnamesische übersetzt hatte. Der vietnamesische Mönch sagte mir, dass er, wenn er zurück in Vietnam sei, das Buch in ein paar Monaten drucken und veröffentlichen lassen würde. Als ich ihn rund sechs Monate später traf, fragte ich natürlich nach seiner Übersetzung meines Buches, worauf ich zur Antwort bekam: 'Es tut mir leid, Dir sagen zu müssen, dass es nicht veröffentlicht werden kann. Ich befürchte, dass der örtliche katholische Bischof es verboten hat. In unserem eigenen Land sind wir nicht mehr frei. Der Buddhismus ist die traditionelle Religion - aber es ist uns nicht erlaubt, ihn auszuüben.'

Einige Zeit später wollten die Buddhisten in Saigon den Festtag des Geburtstags des Buddha feiern, aber von den katholischen Machthabern wurde ihnen die Erlaubnis verweigert. Es wurde ihnen noch nicht einmal gestattet, eine buddhistische Fahne wehen zu lassen. Und das brachte sie natürlich ziemlich auf, denn nur ein paar Wochen zuvor war der Geburtstag des Erzbischofs gefeiert worden und überall war die Flagge des Vatikans zu sehen gewesen. Alle wichtigen Bildungseinrichtungen waren katholisch und Zutritt wurde nur bei einem Übertritt zum Katholizismus gewährt. Die Mönche spürten, dass es nur einen Weg gab, gegen die systematische Unterdrückung und sogar Verfolgung zu protestieren, indem sie zu der dramatischen Tat der Selbstopferung schritten. Auf diese Weise würden sie die Aufmerksamkeit der ganzen Welt auf sich ziehen und auf die Tatsache, dass der Buddhismus in Vietnam von der katholischen herrschenden Minderheit unterdrückt und verfolgt wird.

Den ideologischen und auch spirituellen Hintergrund für ihre Tat bot dieses Kapitel des Weißen Lotos-Sūtras. Der vietnamesische Buddhismus ist - wenn wir auch wenig darüber wissen - eine einmalige und bestimmte Form des Buddhismus. Er vereinigt die beiden chinesischen Hauptrichtungen des Buddhismus: Ch'an (bei uns besser als Zen bekannt) und den Buddhismus des Reinen Landes, der bei uns durch den japanischen Begriff Shin bekannt ist. Und nicht nur im buddhistischen China wird das Weiße Lotos-Sūtra hoch verehrt, sondern auch in den kulturellen Ablegern Korea, Japan und Vietnam. In China und Vietnam gehen die Mönche so weit, der Selbstopferung des Bhaiṣajyarāja symbolisch nachzueifern. Auf der Oberseite der rasierten Köpfe chinesischer und vietnamesischer Mönche kann man die Narben sehen, die zeigen, wo auf ihrem Kopf bei der Bodhisattva-Ordination Kügelchen von parfümiertem Wachs gebrannt und geleuchtet haben. Während dieser Prozedur werden laut Mantras und Gebete gesungen und die Mönche knien nieder, wobei fünf oder sieben Wackelkugeln auf ihrem Schopf niederbrennen. Manche berichten, dass dies sehr schmerzhaft sei, dass sie es aber ertragen hätten, indem sie ihre Zähne zusammengebissen und sich auf die Mantras konzentriert hätten. Andere wiederum berichten, dass sie überhaupt nichts gespürt hätten. Dieses Ritual, von dem alle vietnamesischen oder chinesischen Mönche und Nonnen ihre Narben behalten haben, stammt aus genau diesem Kapitel des Weißen Lotos-Sūtras.

Als ich in Indien war, kannte ich einen Mönch, der sich ständig selbst anzündete. Er lebte in Kuśinagara, dem Ort, an dem der Buddha starb. Er lebte ständig auf einem Baum auf einer kleinen Plattform, und die Leute brachten ihm Essen. Alle paar Tage stellte er eine Kerze auf einen Arm oder auf einen anderen Teil seines Körpers, zündete sie an, und ließ sie bis ins Fleisch herunterbrennen. Er war vollkommen mit Brandwunden übersät. Ich möchte damit nicht sagen, dass dies sehr buddhistisch war. In der Tat waren die örtlichen Buddhisten nicht sehr froh über das, was er tat. Sie dachten, dass er zu sehr zu den Extremen neige. Aber von den Hindus aus den umliegenden Dörfern wurde er sehr verehrt. Sie dachten, dass er wirklich ein heiliger Mann sei. Von den anderen buddhistischen Mönchen, die sich nicht auf diese Weise anzündeten, waren sie nicht so beeindruckt.

So unbuddhistisch die Protestform jener vietnamesischen Mönche auch scheinen mag, so war sie auch nicht eigenwillig, sondern kann vor dem Hintergrund der chinesisch-buddhistischen Tradition, die das Weiße Lotos-Sūtra mit einschließt, durchaus verstanden werden. Und aus ihren Taten können wir etwas lernen. Es sollte uns eine Erinnerung daran sein, dass wir, wenn nötig, bereit sein sollten, für den Dharma unser Leben zu opfern. Es ist nur zu leicht für uns, das zu vergessen. Denn, um es frei weg zu sagen - wir haben es ziemlich einfach. Heutzutage ist es in manchen Ländern sehr schwierig, einer Religion zu folgen. (Ich benutze das Wort Religion nur der Bequemlichkeit halber). Die Menschen müssen in den Untergrund gehen und stets befürchten, dass es an ihrer Tür klopfte. Bei uns jedoch kann man allem nachgehen, wozu man Lust hat - dieser oder jener Religion - oder keiner. Wir können tun, was wir wollen und wissen unser Glück nicht zu schätzen. Indem wir diese Rechte nicht zu schätzen wissen, werden wir träge und sogar gleichgültig. Uns ist nicht immer klar, dass wir unter bestimmten Umständen in eine Situation kommen könnten, bei der wir zwischen unserer Religion und unserem Tod entscheiden müssten. Vielleicht ist das die eigentliche Bedeutung des Bhaiṣajyarāja-Kapitels im Weißen Lotos-Sūtra, ob nun später hinzugefügt oder nicht. Es stellt uns wirklich die Frage, ob wir dazu bereit sind, wenn es die Umstände erfordern, auch unser Leben zum Wohle der spirituellen Grundsätze, an die wir glauben, zu geben. Es ist keine Sache des Wegwerfens von Leben, keine Sache, eine große, spektakuläre und theatralische Geste zu machen, sondern

eher, darauf vorbereitet zu sein, zu unseren Grundsätzen zu stehen, auch wenn es uns das Leben kostet.

Lassen Sie uns nun von den allgemeinen Betrachtungen über den Symbolismus des Heilens zur Parabel des guten Arztes zurückkommen, die im Kapitel 15 des Sūtras (16 in der chinesischen Version) auftaucht, dem Kapitel, das den Höhepunkt des ganzen Dramas der kosmischen Erleuchtung bildet. Um noch einmal die Szene vor Augen zu führen, was bisher (im vorangegangenen Kapitel) geschehen ist, so gab es das Auftauchen vieler Bodhisattvas aus den Tiefen der Erde - begleitet von einem großen Beben und Schütteln des ganzen Universums. Sie begrüßten den Buddha Śākyamuni als ihren Lehrer, und er begrüßte sie als seine Söhne, seine Anhänger. Die ganze Versammlung war verblüfft und untereinander raunten sie sich zu: 'Der Buddha erlangte seine Erleuchtung vor nur vierzig Jahren. Wie kann es möglich sein, dass er eine so unermessliche Zahl von universalen Bodhisattvas in solch kurzer Zeit belehren konnte? Und nicht nur das, denn einige von ihnen stammen aus vergangenen, alten Zeiten und anderen Weltsystemen.' Sie konnten einfach nicht begreifen, dass alle diese unumkehrbaren Bodhisattvas, die so plötzlich erschienen waren, die Anhänger des Buddhas sein sollten.

In Erwiderung auf diese Zweifel sagte der Buddha, dass er die Erleuchtung tatsächlich nicht vor vierzig Jahren erlangt hätte, sondern vor unzähligen Millionen von Jahren zuvor. Dies ist seine große Offenbarung an seine Anhänger, an die Versammlung und an die Menschheit - sein ewiges Leben, die Tatsache, dass er in Wahrheit die Zeit überschreitet. Und mit dieser Offenbarung wird das Sūtra aus der Ebene von Zeit auf die Ebene der Ewigkeit gehoben. Jetzt spricht nicht Śākyamuni, der historische Buddha, sondern das Buddha-Prinzip. Er sagt, dass er für ewig erleuchtet ist und die ganze Zeit über lehrt, in verschiedenen Formen und in vielen verschiedenen Weltsystemen, einmal als Dīpaṅkara erscheinend, hier als Śākyamuni usw. Er wurde nicht wirklich geboren, und er erlangte nicht wirklich Erleuchtung - denn Erleuchtung ist nicht durch die Ebene von Zeit begrenzt.

Er sagt weiterhin, dass er nicht wirklich stirbt, sondern es nur so aussehen lässt, als würde er sterben. Es ist bloß der physische Körper, der verschwindet. Das Buddha-Prinzip, die Buddhanatur, verschwindet nicht, sondern ist ewig gegenwärtig - wenn auch unsichtbar. Der physische Körper vergeht nach einer gewissen Zeit nicht bloß weil der Buddha gealtert ist, sondern aus einem bestimmten Grund: um die Menschen zu ermuntern. Wenn er für alle Zeiten physisch anwesend wäre, so erklärt der Buddha, würden die Menschen ihn nicht richtig wertschätzen, und sie würden seiner Lehre nicht folgen. Um dies zu veranschaulichen, erzählt er die Parabel vom guten Arzt:

Es gab einmal einen guten Arzt, der höchste Fähigkeiten in der Kunst des Heilens hatte und fähig war, alle Arten von Krankheiten zu kurieren. Er hatte viele Söhne - zehn oder zwanzig oder sogar hundert. Eines Tages ging der gute Arzt in ein fernes Land. Und während er fort war, verschafften sich seine Söhne zu seiner Krankapotheke Zutritt und tranken einiges von der dort vorhandenen Medizin, vielleicht weil sie dachten, dass sie ihnen gut täte. Diese Medizin war jedoch giftig, und nachdem sie davon getrunken hatten, wurden sie wahnsinnig und fielen zu Boden. Als sie sich in ihrem Wahn auf dem Boden wälzten, kam gerade ihr Vater zurück.

Die Söhne waren nicht alle gleich stark vergiftet. Manche hatten vollkommen das Bewusstsein verloren, aber andere waren immer noch in der Lage, ihren Vater zu erkennen und ihm zu erklären, was sich zugetragen hatte. Der Arzt ging sofort hinaus in die Felder und

Berge und sammelte alle möglichen Kräuter. Diese Kräuter zermahlte und vermischte er und stellte daraus eine Medizin her, die er seinen Söhnen gab, um sie aus ihrem Delirium herauszuholen. Die Söhne, die immer noch in einem gewissen Maß so weit bei Bewusstsein waren, dass sie das Gegenmittel zu sich nahmen, erholten sich nach und nach. Aber jene, die ihr Bewusstsein verloren hatten, weigerten sich, es zu nehmen. Das Gift war so tief in ihren Organismus eingedrungen, dass sie beinahe verwirrt waren. Der Arzt erkannte trotz ihrer Verwirrtheit, dass sie sich freuten, ihn zu sehen und dass sie kuriert werden wollten, sich aber entschieden weigerten, weitere Medizin zu sich zu nehmen.

Indem er die verzweifelte Situation erkannte, entschied sich der Arzt, eine List zu gebrauchen. Er sagte: 'Schaut auf mich, meine Söhne. Ich bin sehr alt, und die Stunde meines Todes ist nahe. Ich werde zu einem weit entfernten Ort gehen, aber meine Medizin werde ich bei euch lassen. Wenn ihr sie zu euch nehmt, wird es euch mit Sicherheit besser gehen - aber es liegt an euch.' Und so brach er auf und hinterließ seine Söhne in ihrem Delirium. Einige Zeit später kam ein Bote mit der Nachricht vom Tode ihres Vaters zu den Jungen. Indem sie dieser falschen Nachricht glaubten (die natürlich vom Arzt kam, der immer noch wohl auf und lebend war), waren die Söhne aufs äußerste betrübt. 'Jetzt ist unser Vater tot, und es gibt keine Hoffnung auf Heilung mehr' lamentierten sie. Ihr Kummer war so groß, dass sie am Ende zur Besinnung kamen. Indem sie erkannten, dass die Medizin, die ihnen ihr Vater hinterlassen hatte, gut war, tranken sie sie und waren geheilt. Als ihr Vater von ihrer Gesundung hörte, kam er unverzüglich zurück, um ihnen zu zeigen, dass er lebte und wohlauf war.

Dies ist die Parabel vom guten Arzt. Natürlich ist der Arzt der Buddha selbst, und seine zehn oder zwanzig oder hundert Söhne sind alle fühlenden Wesen, besonders seine Anhänger. Der gute Arzt geht in ein fernes Land, wodurch er von seinen Söhnen getrennt ist. Diese Trennung, wie die des Sohnes, der in der Geschichte von der Heimreise seinen Vater verlassen hatte, und wie die des Trunkenbolds, der in der Parabel vom Trunkenbold und dem Juwel von seinem Freund getrennt ist, steht für einen Zustand der Entfremdung von der eigenen wahren Natur.

Das Delirium, in das die Söhne während der Abwesenheit des Vaters fallen, repräsentiert die negativen Emotionen und die verzerrte Sicht der Realität, von der wir überwältigt sind. Die Tatsache, dass die Söhne durch das Trinken der giftigen Medizin ihres Vaters ins Delirium fielen, lässt annehmen, dass die Medizin gut getan hätte, wenn sie sie im richtigen Maß zu sich genommen hätten. Auf gleiche Weise ist auch nichts Falsches an den Emotionen, nichts Falsches am Denken und nichts Falsches an unserem Körper. Es ist die Art und Weise, wie wir damit umgehen, die den Verdruss verursacht. Genau so verhält es sich mit dem Dharma. Der Buddha hat uns den Dharma hinterlassen, hat ihn uns gelehrt, und der Dharma soll uns helfen. Aber wenn wir ihn falsch anwenden, kann er uns Schaden zufügen.

Ich erinnere mich, dass ich einmal auf einem Retreat, das ich geleitet habe, eine Frau traf, die von einer bestimmten buddhistischen Lehre entzückt war, der Anātman-Doktrin. Durch sie war sie zum Buddhismus übergetreten. 'Es gibt kein Selbst, es gibt keine Seele. Da ist kein Ich, kein mein, ... ' redete sie dauernd. Aber nachdem sie ein paar Tage auf dem Retreat war, kam sie ziemlich nachdenklich zu mir und sagte: 'Ich habe gerade etwas in meiner Meditation entdeckt. Jetzt weiß ich, warum ich diese Kein-Selbst-Doktrin liebe. Es kommt daher, weil ich mich selbst hasse. Ich mag es, zu denken, dass ich nicht da wäre. Ich

liebe es, mich selbst zunichte zu machen. Es ist bloß ein Ausdruck meines Selbsthasses.' Wie sie feststellte, hatte sie diese bestimmte Lehre falsch angewendet.

Manchmal sollten wir uns vielleicht fragen, was am Buddhismus ist, was uns besonders anspricht. Sind es die schönen Rituale, all die schönen Blumen auf dem Schrein, die wunderschönen Bildnisse, das strahlend polierte Messing? Ist es die Meditation, bei der wir in schöner, friedvoller Atmosphäre sitzen und irgendwo hin in einen schönen, angenehmen, verträumten und Mutterschoß-gleichen-Zustand gleiten können? Oder sind es all die Bücher, die wir lesen können, und all die interessanten, intellektuellen Dinge, die wir bei den fünf Skandhas und den 48 verschiedenen Arten von Bewusstsein herausfinden können - ist es das, was wir lieben? Ist es das, was der Buddhismus für uns bedeutet? Oder ist es die ganze wunderschöne buddhistische Kunst, all die lieblichen Thangkas, welche jene armen geliebten Lamas immer noch am Rande des Himalaja in Indien malen? Wir müssen uns fragen, was es denn ist, was wir lieben - und unsere Motive untersuchen.

Die Kräutermedizin, die der Arzt für seine Söhne macht, als er ihren Zustand entdeckt, ist natürlich der Dharma. Die Parabel sagt, dass jene der Söhne, die noch nicht vollkommen im Delirium sind, überzeugt werden können, die Medizin zu nehmen. Jene, die das Bewusstsein verloren haben - obwohl sie, wie auch immer, noch sagen, dass ihnen geholfen werden soll - weigern sich strikt, die Medizin zu nehmen. Das ist eine sehr häufig vorkommende Situation. Als ich in Indien war, ergab es sich oft, dass ich Hindus traf. Und wenn ein Hindu zu mir kam, um mich zu sehen, machte er keine höfliche Konversation über das Wetter, sondern fragte viel mehr aus ganzem Herzen: 'Swamiji, bitte sagt mir, wie ich in diesem Leben Erleuchtung erlangen kann, am besten gleich, wenn möglich.' Solch eine Frage kann man nur sehr schwer als ernsthaft ansehen. Es ist einfach eine gute religiöse Gepflogenheit, solch eine Frage zu stellen. Der Bittsteller wäre entsetzt, wenn man ihm wirklich eine Antwort geben und erwarten würde, dass er diesem Ratschlag folgen würde. Die Menschen bitten um eine Lehre oder um Heilung, aber es ist oft das allerletzte, was sie wollen.

Dies erinnert mich an eine Geschichte aus Japan über eine gläubige alte Frau, die eine Anhängerin der Reine-Land-Schule war. Wenn sie sterben würde, wollte sie nicht wieder in dieser schmutzigen und schlechten alten Welt wiedergeboren werden. Sie wollte in einer wunderschönen, purpurnen und goldenen Lotosblume im Reinen Land des Buddhas des unendlichen Lichts wiedergeboren werden, um dann bloß noch für alle Zeiten die Lehre des Buddha hören zu dürfen. Sie wollte möglichst schnell sterben und dann im Paradies wiedergeboren werden. So betete und meditierte sie mit allem Nachdruck. Sie hatte die Angewohnheit, jeden Morgen zum Tempel zu gehen und sich vor dem großen Bildnis des Buddhas des unendlichen Lichts niederzuwerfen und dabei zu sagen: 'Oh Buddha, hole mich schnell! Hole mich aus dieser schlechten Welt, ich bin es so leid. Ich möchte nur noch sterben und in deinem Reinen Land wiedergeboren werden.'

Es gab einen Mönch in diesem Tempel, der dies alles mitbekam. Er konnte es kaum vermeiden, es nicht zu bemerken, denn sie betete sehr lautstark. Er beschloss, ihre inbrünstige Ergebenheit zu prüfen. Eines Tages stellte er sich hinter das Bildnis und wartete auf die Ankunft der alten Frau. Und wie zu erwarten, kam sie, verbeugte sich, warf sich nieder und rief: 'Oh Buddha des unendlichen Lichts, bitte hole mich. Bitte hole mich in dein Reines Land.' Darauf erscholl eine Stimme aus der Tiefe der Statue: 'Ich werde dich *jetzt* holen!' Als sie die Stimme des Buddha hörte, von der sie annahm, dass es die seinige wäre, stieß sie

einen Schrei aus und floh, wobei sie jammerte: 'Kann der Buddha denn keinen Spaß verstehen?'

Wie die Söhne in der Parabel, mögen Menschen sagen, dass sie Heilung möchten, aber nicht immer sind sie dazu bereit, die Heilmittel zu akzeptieren, die ihnen angeboten werden. So wie erst der Kummer über den angeblichen Tod ihres Vaters, die Söhne zu Sinnen kommen ließ, so ist häufig erst eine schmerzhaft Erfahrung notwendig, unser Gewahrsein wachzurütteln. Das lässt vermuten, dass es für uns unmöglich ist, uns mit fortwährender Freude und Zufriedenheit weiterzuentwickeln. Es besteht nicht die ganze Zeit über die Notwendigkeit von Schmerz und Druck, aber es gibt für den größten Teil der Menschen ohne den Stachel von etwas Leiden keine ernsthafte Entwicklung, keine Höhere Evolution. Das soll leider nicht heißen, dass es ohne Entwicklung kein Leiden gibt.

Der wesentliche Punkt der Parabel über den guten Arzt ist ziemlich einfach. Er zeigt, dass wir am ehesten bereit sind, uns zu entwickeln, wenn wir erkennen, dass wir auf uns selbst gestellt sind. Es gibt keinen Gott, uns zu retten, noch einen Buddha, uns zu helfen. Wir sind einfach potentielle Individuen, und als solche können wir uns nur aus eigener Kraft entwickeln. Ihrer eigentlichen Natur nach ist die Höhere Evolution eine Sache des einzelnen. Es ist nun aber nicht so, dass wir keinen Kontakt zu anderen haben sollten, die sich ähnlich bemühen. Solch ein Kontakt ist lohnend, stimulierend und inspirierend - aber er ist kein Ersatz für unsere eigene Bemühung.

Den größten Gefallen, den ein Vater seinen Kindern tun kann - einen Gefallen, den leider manche Väter nur ungern gewillt sind zu tun - , ist der, die Kinder sich selbst zu überlassen und sie ihre eigenen Fehler und eigene Erfahrungen machen zu lassen. Auf die gleiche Weise ist die größte Ehrerbietung, die der Buddha der Menschheit zollen kann, sein Verschwinden. Wenn wir ihn finden wollen, müssen wir auf eine höhere Ebene aufsteigen, auf die Ebene der Ewigkeit, auf der er immerfort dieses eine Weiße Lotos-Sūtra predigt. Und wie steigen wir auf diese höhere Ebene auf? Wenn wir uns aufrichtig dem Einfluss der Parabeln öffnen, dem Einfluss der Mythen und Symbole des Weißen Lotos-Sūtras, und es uns auch erlauben, uns davon mitreißen zu lassen, können wir sicher sein, uns in einer anderen Welt wiederzufinden - einer Welt der zeitlosen Wahrheit, einer Welt der Buddhas und Bodhisattvas. Wir werden Zeugen eines großen Dramas, des Dramas der Kosmischen Erleuchtung - des Dramas, das die ganze Zeit über andauert. Und nicht nur das: Wir selbst sind Teil dieses Dramas. Alle lebenden Wesen sind tatsächlich Teil dieses Dramas. Eines Tages, wie weit entfernt er auch im Moment erscheinen mag, wird auch uns von einer göttlichen Stimme die höchste Erleuchtung vorausgesagt.

Für gewöhnlich glauben wir, dass wir zuhören sollten, wenn jemand spricht. Aber die beste Zeit zuzuhören, ist die, wenn jemand aufgehört hat zu sprechen. Die beste Zeit zum Lauschen ist die Zeit der absoluten Stille. Erst wenn wir der Stille lang genug lauschen, wird es kein gewöhnlicher Klang sein, den wir hören werden. Wir werden die Stimme des Buddha hören, die Stimme des ewigen Buddha. Und dann werden wir für uns die Parabeln, die Mythen und die Symbole des Weißen Lotos-Sūtras erleben.