

Die unvorstellbare Befreiung - Themen aus dem Vimalakīrti-nirdeśa

Vortragsreihe von Sangharakshita



- 1. Vortrag: Die Magie eines Mahāyāna-Sūtras**
- 2. Vortrag: Das Erschaffen des Buddhalandes**
- 3. Vortrag: Für alle Menschen da zu sein - On Being 'All Things To All Men'**
- 4. Vortrag: Transzendente Religionskritik**
- 5. Vortrag: Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn**
- 6. Vortrag: Der Weg der Nicht-Dualität**
- 7. Vortrag: Das Geheimnis menschlicher Kommunikation**
- 8. Vortrag: Die vier großen Vertrauen als Kriterien für das spirituelle Leben**

Anmerkung:

Es handelt sich hierbei um eine Übersetzung des Buchs 'The Inconceivable Emancipation'
- Themes From The Vimalakīrti-nirdeśa - von Sangharakshita.

Übersetzung: Dayanidhi

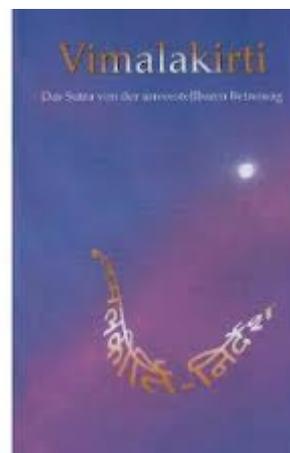
Der Text ist noch nicht Korrektur
gelesen worden.

Bitte evtl. Fehler melden an
dayanidhi@gmx.de.



Empfehlenswerte deutsche Fassung des
Sutras:

<http://www.do-evolution.de/vimalakirti.html>



1. Vortrag

Die Magie eines Mahāyāna-Sūtras

Nahezu alle von uns haben das bestimmte Gefühl, dass es in unserem Leben etwas gibt, das in hohem Maße falsch läuft. Das Gefühl besteht darin, dass unser Leben durch eine bestimmte Eintönigkeit geprägt ist. Wir verbringen einen großen Teil unserer Zeit mit immer den gleichen Dingen - Tag für Tag und Jahr für Jahr. Wie sehr wir uns auch bemühen, in unser Leben Abwechslung, neue Interessen und Anregungen einfließen zu lassen, so fallen wir doch in Routinen zurück, und es entwickeln sich Verhaltensmuster. Allermindestens haben wir verschiedene normale menschliche Tätigkeiten: sich kleiden, essen, verdauen, schlafen - Tag um Tag. Und wir haben den Eindruck, dass die Dinge, die wir jeden Tag oder jede Woche tun, stets gleich sind. Selbstverständlich wissen wir, dass dies nicht wirklich der Fall ist. Wir mögen jeden Tag das gleiche Geschirr spülen, aber wir tun dies nicht in exakt der gleichen Weise. Wenn wir das Geschirr spülen, ist es jedesmal ein einzigartiges und unwiederholbares Ereignis. Jedesmal, wenn wir einen Freund treffen - selbst dann, wenn wir ihn jeden Tag sehen - ist es eigentlich zum ersten Mal. Jeder Moment unseres Lebens ist einzigartig.



Leider wird dies nur zu leicht vergessen. Wir neigen dazu, zu glauben, Tag für Tag ständig die gleichen Dinge auf stets die gleiche Art und Weise zu tun. Routine und Gewohnheit scheinen alle Frische und Spontaneität aus unserem Leben zu vertreiben. Dies kann nicht bloß in unserem alltäglichen, normalen Leben geschehen, sondern auch in unserem spirituellen Leben. Spirituelles Leben bedeutet vor allem Veränderung, Entwicklung und Wachstum. Wir wissen, dass jede Meditation eine vollständig neue Erfahrung ist. Jede Erfahrung ist von ihrer eigentlichen Natur her nicht wiederholbar. Diese Vorstellung von der Einmaligkeit unserer Erfahrung wird in der buddhistischen Tradition mit 'Anfängergeist' bezeichnet. Wenn wir aber aufrichtig sind, werden wir eingestehen müssen, dass wir diesen Anfängergeist nicht immer erleben und dass sich unsere spirituelle Praxis so fade, langweilig und abgestanden anfühlen kann wie alles andere auch.

Wenn wir von dieser Art spiritueller Langeweile bedroht sind, ist es lebenswichtig, dass wir sie abschütteln und uns vollkommen von dem Gefühl frei machen, dass auch das spirituelle Leben langweilig und öde sei. Von Zeit zu Zeit sollten wir *das* loslassen, was normal, was sicher und verständlich zu sein scheint und uns - zumindest in der Vorstellung - erlauben, ein anderes Universum, eine andere Dimension des Seins oder anderes System der Dinge zu erleben.

Der Weg dies zu tun, ist - von Zeit zu Zeit - die geheimnisvolle Welt eines Mahāyāna-Sūtras zu betreten. Wir können zum Beispiel, wenn wir wollen, in die fremdartige, außergewöhnliche und sogar phantastische Welt des *Vimalakīrti-nirdeśa* eintauchen, eine Welt, in der es all die vertrauten Orientierungspunkte nicht mehr gibt, und in der wir uns wie auf den Kopf gestellt fühlen.

Das *Vimalakīrti-nirdeśa* beinhaltet unkomplizierte Lehrdarlegungen, die einige der tiefgründigsten philosophischen Themen des Buddhismus berühren. Es enthält aber ebenso Passagen überschwenglicher Beschreibungen, darin eingeschlossen alle möglichen Arten von magischen Heldentaten und Geschehnissen. Es umfasst Poesie - auch Poesie im formellen Sinne des Begriffes. Es beinhaltet Elemente von Biographie, Autobiographie und von Anekdoten, sowie auch hochdramatische Episoden - verbunden mit ein wenig Humor. Insgesamt gesehen ist es ein üppiges und komplexes Werk, was um so überraschender ist, wenn man bedenkt, wie kurz es ist. Es besteht nur aus 14 ziemlich kurzen Kapiteln, und die englische Übersetzung umfasst in etwa 100 Seiten. Es ist nicht länger als eine längere Kurzgeschichte, und dennoch beinhaltet es viele sehr wichtige Themen.

Bevor wir den ersten Schritt in diese großartige und fremde Welt tun, sind vielleicht einige wenige Worte der Erklärung zum Ursprung des Textes angebracht. Zunächst einmal handelt es sich um einen Mahāyāna-Text. Das Sanskritwort Mahāyāna bedeutet einfach 'der große Weg' (mahā ist groß und yāna der Weg). Mahāyāna ist darum die Form des Buddhismus, die dem spirituellen Potential des einzelnen Individuums keinerlei Begrenzungen setzt. Sie ermutigt ausnahmslos alle lebenden Wesen, das denkbar höchste Ziel des spirituellen Lebens anzustreben: die höchste vollkommene Erleuchtung.

Jemand, der die höchste vollkommene Erleuchtung nicht nur zu seinem eigenen, sondern zum Wohle aller Wesen anstrebt, ist ein Bodhisattva; ein Wesen (sattva), das sich dem Erwachen (bodhi) hingibt. Einfach ausgedrückt, ist für das Mahāyāna der Bodhisattva der ideale Buddhist; er ist das, was jeder Buddhist werden sollte. Und zu einem Bodhisattva wird man durch die Entwicklung jener Qualitäten in sich, die zum Entstehen des Bodhicitta führen: dem Drang oder Willen zur Erleuchtung. Der Pfad des Bodhisattva beginnt, wenn man die Vier Großen Gelübde ablegt:

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

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

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

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

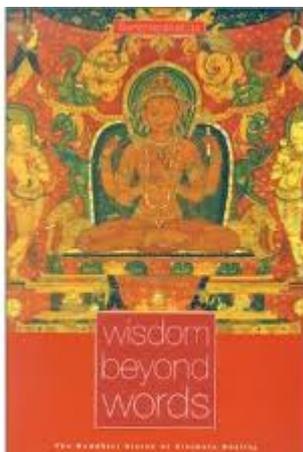
Diese großartigen, eindrucksvollen Gelübde mögen - gelinde gesagt - übertrieben wirken. Aber wir müssen berücksichtigen, dass es hierbei in Wirklichkeit nicht unser

gewöhnliches begrenztes Selbst ist, das diese Gelübde ablegt, sondern vielmehr öffnet sich das eigene gewöhnliche Selbst beim Ablegen der Gelübde den Kräften von Weisheit und Mitgefühl, und es lässt es zu, von ihnen inspiriert und transformiert zu werden, um somit Weisheit und Mitgefühl durch sich wirken zu lassen. Somit drücken diese Vier Großen Gelübde den wesentlichen Geist der Tradition aus, aus der das Sūtra stammt.

Das Wort Sūtra bedeutet einfach 'Faden', besonders im Sinne eines verbindenden Fadens. Im buddhistischen Zusammenhang sind Sūtras eine besondere Gattung oder Klasse buddhistischer kanonischer Texte, die deshalb so genannt werden, da sie normalerweise eine Anzahl verschiedener Themen in mehr oder weniger zusammenhängender Form behandeln. Diese Textgattung innerhalb des buddhistischen Kanons ist mittlerweile so bekannt, dass 'Sūtras' im Westen beinahe zu einem Synonym für die Bezeichnung aller buddhistischen Schriften geworden ist.

Es ist jedoch ein wenig irreführend sich diese Texte als 'Schriften' vorzustellen. Das englische Wort 'scripture' bedeutet wortwörtlich 'etwas Niedergeschriebenes', aber die Sūtras wurden ursprünglich nicht in schriftlicher Form bewahrt. So weit wir wissen, schrieb der Buddha selbst niemals etwas nieder. Als er durch Nordostindien wanderte und dabei Menschen traf und belehrte, kommunizierte er ausschließlich mittels gesprochener Worte. Er übermittelte den Dharma mündlich und persönlich auf direkte Weise - entsprechend der Auffassungsgabe und Akzeptanzbereitschaft seiner Zuhörer.

Und jene, die direkten Kontakt zu ihm hatten, erinnerten sich an das, was er gesagt hatte. Manchmal hatte es bei ihnen einen ungeheuren Eindruck hinterlassen oder manchmal bedeutete es einen Wendepunkt in ihrem Leben - wie konnten sie es also vergessen? Und als sie die Lehren praktisch anwandten, nahmen sie sie in sich auf, wurden eins mit ihnen und lernten sie auswendig. Im Laufe der Zeit hatte die Gefolgschaft des Buddha ihre eigenen Schüler, und sie lehrten diesen Schülern ebenfalls in mündlicher Form. Und auch diese Anhänger setzten wiederum die mündliche Tradition fort. Auf diese Weise wurde die Lehre Buddhas über mehrere Jahrhunderte mündlich weitergegeben, bis sie schließlich niedergeschrieben wurde - nicht alles auf einmal, sondern Stück für Stück über mehrere hundert Jahre. Es ist diese mündliche Überlieferung - in schriftlicher Form - , die die buddhistische kanonische Literatur bildet. Einige der Sūtras sind noch immer in den ursprünglichen Pāli- oder Sanskritsprachen vorhanden, in denen sie am Anfang niedergeschrieben wurden, andere jedoch sind uns nur durch alte chinesische oder tibetische Übersetzungen bekannt.



Allgemein gesehen ist demnach ein Mahāyāna-Sūtra ein kanonischer Text, in welchem der Buddha das Bodhisattva-Ideal direkt oder indirekt lehrend dargestellt wird - das Ideal der höchsten vollkommenen Erleuchtung zum Wohle aller Wesen. Es sind Hunderte, vielleicht Tausende von Mahāyāna-Sūtras vorhanden: die Vervollkommnung der Weisheit- Sūtras, wozu das bekannte Diamant-Sūtra und das Herz-Sūtra gehören. Weiterhin zählen zu den Mahāyāna-Sutras das Sutra vom weißen Lotos und das Sūtra vom goldenen Licht - sowie viele andere.

Das *Vimalakīrti-nirdeśa*, obgleich ein Mahāyāna-Text, kann nicht wirklich zu diesen Sūtras gezählt werden, da es

kein Sūtra im üblichen Sinne ist. Im Sanskrit wird es tatsächlich nicht als Sūtra bezeichnet und in den chinesischen Übersetzungen wird es ein *ching* genannt. *Ching* ist die im Chinesischen übliche Übersetzung für Sūtra, aber der Begriff bedeutet ursprünglich wortwörtlich 'klassisch, erstklassig, ausgezeichnet'. Der Sanskrit-Titel des Werkes ist einfach Vimalakīrti-nirdeśa, was 'die Lehre' - oder Darlegung oder Unterweisung - 'von Vimalakīrti' bedeutet. Vimalakīrtis Name bedeutet so etwas wie 'unbefleckter Ruhm', 'makelloser Ruf' oder 'reiner Leumund', und er wird als ein zu Lebzeiten des Buddha in der nordindischen Stadt Vaiśālī lebender Laie dargestellt.

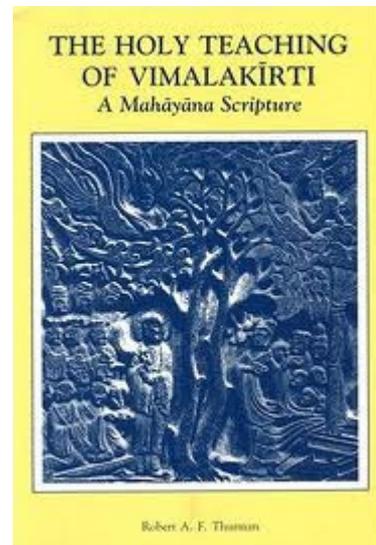
Bemerkenswert ist, dass es Vimalakīrti ist, der in diesem Werk die meisten Lehren erteilt und nicht der Buddha (d.h. Buddha Śākyamuni). Wenn Sūtra als 'Vortrag durch den Buddha' definiert wird, gibt es also klare Gründe, diesen Titel dem Vimalakīrti-nirdeśa nicht zu verleihen. Śākyamuni erscheint jedoch in diesem Text an mehreren Stellen - besonders am Anfang und am Ende: er erteilt Lehren, und zum Schluss macht er sich das Werk sozusagen zu eigen. Vielleicht gibt es darum noch einen anderen Grund, es nicht als Sūtra zu bezeichnen. Vielleicht liegt der Grund darin, dass 'Sūtra', wie 'Schrift', auf etwas spirituell Autoritatives schließen lässt. In Wirklichkeit ist es natürlich nicht so: 'spirituell autoritativ' ist ein Widerspruch in sich. Die buddhistischen Schriften - wie wir sie im Englischen/Deutschen nennen - sind im Gegensatz zur Bibel keine unfehlbare göttliche Offenbarung. Sie sind eine Aufzeichnung des Lebens und der Lehre eines höchst vollkommenen erleuchteten menschlichen Wesens, das die lebende Verkörperung absoluter Weisheit und unendlichen Mitgefühls war. Nichtsdestotrotz lesen manche Leute ein Sūtra, als ob es eine heilige Schrift wäre, und sie haben dabei die Vorstellung, dass sie das, was der Buddha in diesem Sūtra sagt, einfach zu akzeptieren haben - ob sie nun wollen oder nicht. Solch eine Autoritätsprojektion kann durchaus zu Widerständen gegenüber der Botschaft eines Sūtras führen.

Wenn aber ein bestimmter Text tatsächlich nicht als Sūtra bezeichnet wird, können wir dadurch nicht dem Fehler unterliegen, ihn als 'spirituell autoritativ' anzusehen. Wir können ihn viel eher mehr oder weniger wie jedes andere Werk der Phantasie lesen - wie eine Novelle, ein Gedicht oder eine Kurzgeschichte. Wir können die buddhistischen Texte eher als Literatur denn als Dogma lesen, eher als poetische denn als wissenschaftliche oder philosophische Wahrheit, und wir sind vielleicht offener für ihre spirituelle Botschaft. Wir sollten es auch zulassen, uns zumindest ein wenig von ihrer Atmosphäre und Magie einfangen zu lassen. (Umgekehrt sollten wir - nebenbei gesagt - versuchen, Werke der Phantasie so zu lesen, als seien sie Sūtras, und uns auf diese Weise ihrem wirklichen spirituellen Gehalt öffnen.)

Ich möchte damit sagen, dass man die Sūtras als Quelle der Inspiration und Freude ansehen sollte, und nicht als Texte, durch die man sich durchzubeißen hat, da man nun einmal Buddhist ist. Man mag vielleicht zusätzliche Studien und Reflexionen benötigen - manchmal muss man ein Sūtra mehrmals lesen, um es tiefer verstehen und würdigen zu können - , aber manche Sätze oder Darstellungen können auf sehr kraftvolle Weise eine direkte Wirkung auf uns haben. Es ist wahr, dass wir uns in der westlichen Literatur mehr zu Hause fühlen. Vieles davon ist leichter zu lesen, denn es wurde von unerleuchteten Menschen geschrieben, wie wir selbst es sind. Es enthält hier und da viele kleine Schimmer von Einsicht und befasst sich im Allgemeinen mit den gewöhnlichen menschlichen Dingen des Lebens, mit denen wir uns leicht identifizieren können. Aber die menschlichen Schwächen sind für die Literatur nicht das einzige mögliche Thema, und sie sind sicherlich nicht immer das Inspirierendste und

Erhebendste. Wir können also auch Literatur lesen, die uns aus unserem gewöhnlichen menschlichen Leben und seinen Schwächen herausholt. Und genau darum geht es in den Mahāyāna-Sūtras: uns aus dem Gewöhnlichen herauszuholen und uns einen Geschmack des Magischen zu geben.

Offensichtlich ist es schwierig, zu dieser Stufe der Erfahrung aufzusteigen, und es ist schwierig, die Sūtras so zu lesen, als ob man eines der großen Werke der westlichen Literatur läse. Jedes Werk der Literatur hat seine Wirkung nur entsprechend der Bemühung, die man macht, es zu verstehen. Es ist wirklich eine Sache der Übung, sich selbst etwas zu strecken. Ist der eigene Wunsch stark genug, es verstehen zu wollen, wird man Erfolg haben. Darum sind die Übersetzungen, wie Robert A.F. Thurmans Version des *Vimalakīrti-nirdeśa*, so kostbar. Wenn die Sprache Schönheit besitzt, kann man einen Text lesen und an ihm seine Freude haben, auch wenn man ihn nicht voll und ganz versteht. Es ist, als ob die Schönheit der Sprache ihren eigenen Wert besäße. Man kann zum Beispiel die autorisierte Fassung der Bibel lesen und sich an ihr erfreuen, ohne ein Wort zu glauben. Die autorisierte Fassung wurde allmählich aus mehreren früheren Übersetzungen geformt, und zweifellos werden in ähnlicher Weise auch attraktivere Versionen von Mahāyāna-Sūtras entstehen.

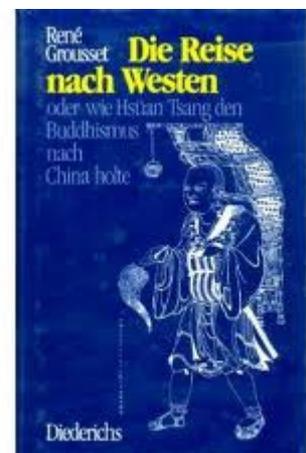


Wir wissen, dass das *Vimalakīrti-nirdeśa* eines der älteren Mahāyāna-Sūtras ist, aber wir wissen nicht, wann es zuerst niedergeschrieben wurde, denn die indischen Schreiber haben ihre Werke nicht datiert. Ihnen fehlte historisches und chronologisches Denken. Bei den Chinesen sah die Angelegenheit allerdings anders aus. Als sie die buddhistischen Texte aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzten, notierten sie nicht nur den Namen des



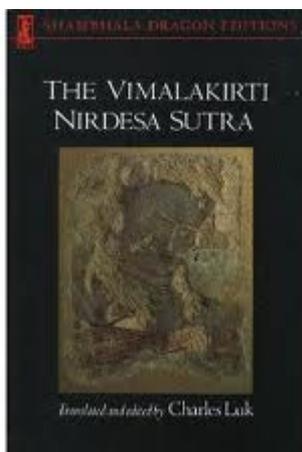
Übersetzers, sowie desjenigen, der dabei half und an welchem Ort es geschah, sondern auch Tag, Woche, Monat und Jahr des Beginns und das präzise Datum, an dem es vollendet wurde. In China muss das *Vimalakīrti-nirdeśa* ein sehr populärer Text gewesen sein, denn im Laufe der Jahrhunderte wurden etwa sieben Übersetzungen ins Chinesische angefertigt, unter ihnen die Versionen von Kumārajīva und Hsüan Tsang, den beiden größten Übersetzern buddhistischer Texte, die es in der 2000jährigen Geschichte des chinesischen Buddhismus gegeben hat. Die

Übersetzung von Kumārajīva ist im Hinblick auf die Übereinstimmung mit dem Geist des Originals und auf seine große literarische Schönheit bemerkenswert - so wie alle seine Übersetzungen - besonders die der mahāyānabuddhistischen Texte. Die Fassung von Hsüan Tsang andererseits beeindruckt



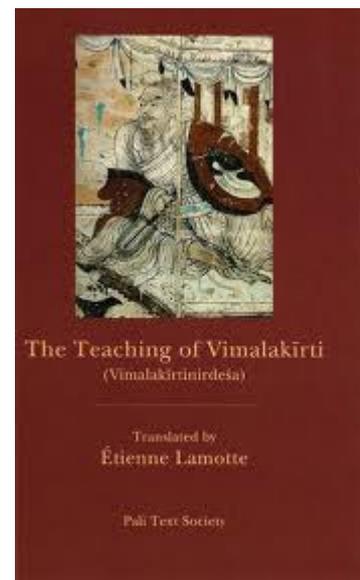
durch seine gelehrtenhafte Genauigkeit und Präzision. Die Übersetzung Kumārajīvas war allerdings stets die bei weitem populärere. Weiterhin ist ebenfalls eine tibetische Übersetzung erhalten, sowie Fragmente von Übersetzungen in verschiedene zentralasiatische Sprachen. Der ursprüngliche Sanskrittext des *Vimalakīrti-nirdeśa* ist leider verlorengegangen - von einigen wenigen kurzen Abschnitten abgesehen. Sie werden in späteren indischen buddhistischen Schriften erwähnt, wie zum Beispiel in Śāntidevas *Śikṣā Samuccaya* und Kamalaśīlas *Bhāvana-krāma*.

In neuerer Zeit wurde das *Vimalakīrti-nirdeśa* in einige moderne östliche und westliche Sprachen übersetzt. Es gibt mehrere Versionen in Englisch, von denen im Augenblick drei erhältlich sind. Wir haben somit für das Studium dieses Sūtras, das eines der wichtigsten, faszinierendsten, lesenswertesten und inspirierendsten aller Mahāyāna-Sūtras ist, Material im Überfluss.



Die drei erhältlichen englischen Versionen sind die von Charles Luk, Etienne Lamotte (dessen französische Übersetzung von Sara Boin ins Englische übersetzt wurde) und die von Robert Thurman. Luks Version, die sich auf Kumārajīva gründet, ist vielleicht im strengen Sinne des Wortes die 'traditionellste'. Die von Lamotte beruht auf der tibetischen Version und auf der von Hsüan Tsang, und sie ist die wissenschaftlichste im akademischen Sinn. Thurmans Version - die neueste - basiert hauptsächlich auf der tibetischen Fassung und steht irgendwo dazwischen und - wie ich sagen möchte - darüber. Sie ist sowohl

traditionell als auch wissenschaftlich im besten Sinne, aber gleichzeitig wurde das Wissenschaftliche den Erfordernissen des spirituellen Verstehens untergeordnet. Außerdem hat sich Thurman beim literarischen Stil sehr viel Mühe gegeben. Das Ergebnis ist die beinahe vorbildliche Version einer englischen Übersetzung eines Mahāyāna-Sūtras: traditionell, wissenschaftlich und gleichzeitig sehr gut zu lesen - eine sehr seltene Kombination von Qualitäten, wie derjenige nur zu gut wissen wird, der sich durch eher schwer verdauliche englische Übersetzungen buddhistischer Texte einen Weg gebahnt hat. Liest man Thurmans Version des *Vimalakīrti-nirdeśa*, ist dies nicht nur ein spirituelles sondern auch ein literarisches Erlebnis. Diese Übersetzung wird für mich zum größten Teil als Grundlage dienen.

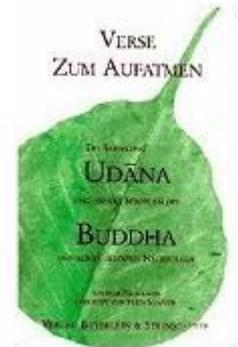


Das *Vimalakīrti-nirdeśa* hat mehrere alternative Titel, von denen *Acintya-vimokṣa*, die 'unvorstellbare Befreiung', der wichtigste ist. Befreiung ist sie in dem Sinne - dass das Ziel des spirituellen Lebens, die Befreiung von Gier, Hass und Verblendung, die Befreiung von allen Bedingungen, die uns binden, von allen Verzerrungen unserer tiefsten Kreativität und von allem, was uns daran hindert, erleuchtet zu werden - seit den ältesten Zeiten bis in unsere Gegenwart vom Buddhismus in Aussicht gestellt wurde. Diese Erfahrung spiritueller

Befreiung, einer absoluten Befreiung, einer Erfahrung vollkommener Freiheit - davon handelt die Lehre Buddhas.

Vimokṣa ist ein Begriff aus einer Gruppe ähnlicher Begriffe, welche im frühen Buddhismus sehr geläufig waren. Neben *vimokṣa* und *mokṣa* (Pāli: *vimokkha* und *mokkha*), gibt es noch *vimukti* und *mukti* (Pāli: *vimutti* und *mutti*). Die Vorsilbe 'vi' dient in Pāli und Sanskrit als nachdrückliche Betonung. Sie alle bedeuten im allgemeinen Sinne Befreiung oder Freiheit, und es sind Worte, die in den Pāli- und Sanskrittexten immer wieder auftauchen.

In einem sehr bekannten Abschnitt des Udāna, den 'Versen der Erbauung/Aufrichtung' (engl. 'Verses of Uplift'), sagt der Buddha, dass, wo auch immer man aus ihm Wasser schöpfe, der große Ozean nur einen Geschmack habe, den Geschmack von Salz, in gleicher Weise auch seine Lehre - ob nun die Vier Edlen Wahrheiten, der Edle Achtfältige Pfad, die sechs Pāramitās, die bedingte Entstehung, Śūnyatā, oder was auch immer - nur einen Geschmack habe: den Geschmack von Freiheit.



Nach einer anderen bekannten Formulierung gibt es vier Stufen spiritueller Entwicklung: Moral oder Rechtschaffenheit; Konzentration, Meditation oder höheres Bewusstsein; transzendente Weisheit oder Einsicht in die Realität; und Befreiung. (Auch hier ist der benutzte Begriff *vimutti*).

Vimutti ist außerdem die vorletzte Stufe des Spiralfades - des spirituellen Pfades, der in Form zwölf positiver Glieder beschrieben wird. Hier entsteht Freiheit in Abhängigkeit von Gleichmut, einem Zustand vollkommener spiritueller Gelassenheit oder Unerschütterlichkeit. Gleichmut wiederum entsteht in Abhängigkeit von Rückzug von weltlichen Dingen, was wiederum ein Ergebnis des Erlangens der „Erkenntnis und Schau der Dinge, wie sie wirklich sind“ ist. Im Sinne des Spiralfades ist darum Freiheit wiederum ein Ergebnis von Einsicht.

Manchmal wird Freiheit zweifach dargestellt. *Cetto-vimukti* ist die Befreiung des Herzens, die vollkommene Freiheit von allen subjektiven, emotionalen und psychologischen Neigungen. *Prajñā-vimukti* ist die aus der Weisheit hervorgehende Befreiung: Befreiung von allen falschen Ansichten, von aller Ignoranz und allen Meinungen. Diese zweifache Freiheit von Herz und Geist ist der Gipfel menschlicher Erfahrung.

Weiterhin gibt es die Lehre von den acht *Vimokṣas*, den acht Befreiungen oder „Freilassungen“ (engl. releases). Sie stellen aufeinanderfolgend die verfeinerten Stufen der Meditationserfahrung dar: eine Bewegung vom Bereich der Sinne, dem *Kāma-loka*, hin zum *Rūpa-loka*, dem Bereich von Form oder dem archetypischen Bereich und schließlich hin zum *Arūpa-loka*, dem Bereich der Formlosigkeit. Die achte dieser Befreiungen entspricht der Erleuchtung selbst.

Auf noch andere Art wird Befreiung durch die drei *Vimokṣa-mukhas* oder Tore der Befreiung beschrieben (auch bekannt als die drei *Samādhis*). Es sind drei verschiedene Herangehensweisen hin zur Erkenntnis / Verwirklichung des Unbedingten. Nach der buddhistischen Tradition hat die bedingte weltliche Existenz drei grundlegende Merkmale: sie ist unbefriedigend, vergänglich und substanzlos / ohne Wesenskern. Hat man die tiefgründige Weisheit entwickelt, die eine dieser drei Merkmale durchdringt - so dass man

das Nichtbefriedigende, die Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit der Dinge wirklich *sieht* - erlangt man die entsprechende Befreiung, die das Tor zum Unbedingten öffnet.

Dies sind bloß einige der Wege, mit denen die buddhistische Tradition die Dimension dieser spirituellen Erfahrung dargestellt hat, die sie *Vimokṣa* nennt. Aber *acintya* bedeutet 'unvorstellbar' oder 'undenkbar' und ist auch ein Ausdruck für 'unaussprechlich' oder auch 'unbegreiflich'. *Acintya-vimokṣa* oder 'die unvorstellbare Befreiung' ist eine Befreiung, die den Buddhas und unumkehrbaren Bodhisattvas zu eigen ist, und das ist wirklich alles, was man dazu sagen kann. Denn da sie unvorstellbar ist, ist sie ebenfalls unaussprechlich.

Wir können noch weiter gehen. Man kann sagen, dass *alle* Befreiungen - in dem Maße, wie sie Befreiungen sind - unvorstellbar sind. Tatsächlich sind Befreiungen stets Befreiungen *von* etwas. Das Wort hat ohne Bezug zu einem vorherigen Zustand der Fesselung oder Gefangenschaft keinen Sinn. Und wenn wir stets in einem solchen Zustand waren, können wir uns nicht wirklich vorstellen, was eine Befreiung davon bedeutet. Wenn wir stets in einem Zustand der Gefangenschaft waren, können wir uns nicht vorstellen, wie gefangen wir sind. Wir mögen sogar glauben, dass wir überhaupt nicht gefangen gehalten werden. In welchem Ausmaß wir eingesperrt waren, erkennen wir nur, wenn wir die Befreiung aus dieser Gefangenschaft erlangt haben. Wenn wir aus diesem oder jenem Grund nicht begreifen, wie gefangen wir sind, können wir uns kaum vorstellen, wie dieser Zustand der Befreiung aus dieser Gefangenschaft aussehen könnte. Er ist für uns einfach unvorstellbar.

Wir sprechen häufig von höherer spiritueller Erfahrung - oder auch von Nirvāṇa - als ob wir alles darüber wüssten. Aber das tun wir nicht. Tatsächlich wissen wir wirklich rein gar nichts. Wir können es uns noch nicht einmal vorstellen. Und es ist wichtig, sich daran zu erinnern. Es bedeutet, dass wir, wenn wir im spirituellen Leben fortschreiten, in das Unbekannte voranschreiten. Commitment für das spirituelle Leben ist Commitment für das Unbekannte. Befreiung, spirituelle Befreiung, ist stets Befreiung vom Bekannten; und das Erlangen der Befreiung ist stets das Erlangen des Unbekannten, des Unvorhersehbaren und Unberechenbaren. Jede Befreiung ist darum unvorstellbar.

Aber nach dem Mahāyāna ist die unvorstellbare Befreiung der Buddhas und Bodhisattvas in einem speziellen und tieferen Sinne unvorstellbar. Das Mahāyāna sieht - so wie auch das Hīnayāna - die Existenz nicht als statisch, sondern als dynamisch an; nicht im Sinne von Entitäten, sondern im Sinne von Prozessen; nicht im Sinne von festen, sich nicht verändernden 'Dingen', sondern im Sinne dessen, was mit *dharmas* bezeichnet wird - ein nicht übersetzbarer Begriff, der in etwa so etwas wie 'Phänomene' bedeutet. Nach dem Mahāyāna - und hier unterscheidet es sich vom Hīnayāna - sind diese *dharmas* in höchsten Sinne weder existent noch nicht-existent. 'Existent' und 'nicht-existent' sind bloß Vorstellungen unseres Geistes. Da sie weder existent noch nicht-existent sind, ist es so, dass sie natürlich weder erscheinen noch nicht erscheinen. Leiden zum Beispiel, entsteht nicht wirklich und vergeht nicht wirklich.

Dharmas sind somit von Beginn an friedlich und von Natur aus vollkommen 'nirvanisiert' - um es mit einem ziemlich linkischen Wort auszudrücken,. Wir sind daran gewöhnt, uns Nirvāṇa oder Erleuchtung als ein Substantiv vorzustellen, etwas, das eher ein Zustand als ein Prozess ist. Aber sowohl in Pāli als auch in Sanskrit taucht es in Verbform auf. Offensichtlich beschreibt ein Verb eine Handlung, und eine Handlung findet innerhalb von Zeit statt. 'Nirvanisation' jedoch ist kein Prozess, der innerhalb von Zeit stattfindet. Sie weist auf die Tatsache hin, dass sich alle *dharmas* in einem Zustand des in Wirklichkeit

Nicht-beeinflusst-Werdens von weder Entstehen noch Vergehen befinden. Aber dies bedeutet nicht, dass Erleuchtung etwas Statisches ist. Kurz und gut: Wir haben keine Worte für diese Sachlage.

Da *dharmas* weder existent noch nicht-existent sind, haben sie weiterhin keine speziellen Eigenschaften anhand derer sie unterschieden oder erkannt werden könnten. Da sie keine sich unterscheidenden Eigenschaften haben, sind sie unvorstellbar und unbeschreiblich. Alle *dharmas* sind darum gleich oder vielmehr - um den Eindruck zu vermeiden, dass der Buddhismus so etwas wie Monismus lehrt - nicht verschieden. Der Buddhismus lehrt nicht, dass sich alle Phänomene der Existenz auf eines zurückführen lassen, weder auf ein absolutes Sein (*oder Wesen?*, engl. *being*) - wie Brahman in der vedantischen Tradition, oder auf eine 'Substanz' wie bei Spinoza, noch auf eine Materie/Sache (engl. *matter*). Der Buddhismus spricht darum eher von 'nicht-verschieden' oder 'nicht-zwei' (Skt: *advaya*) als von 'das gleiche' oder 'eines'. Wir sollten jede Andeutung vermeiden, dass das Konzept von Gleichheit reifiziert wurde. Tatsächlich ist im Mahāyāna eine Vergegenständlichung dieser Begriffe überhaupt kein Thema. Sicherlich, alle *dharmas* sind 'leer von einer eigenen Natur', wie gesagt wird; aber diese Leerheit ist selbst keine Entität. Leerheit ist ebenfalls leer.

Ich brauche wohl kaum zu erwähnen, dass dies nicht leicht zu verstehen ist. Die unvorstellbare Befreiung ist wirklich unvorstellbar. Nicht nur das: Der Bodhisattva sieht, dass selbst die Existenz unvorstellbar ist. Nicht nur, dass wir nichts über die höhere spirituelle Erfahrung von Nirvāṇa wissen - in Wirklichkeit wissen wir von allem rein gar nichts. Nicht, dass wir nicht gerade sehr viel wissen oder dass wir es nicht sehr gut wissen - es ist wortwörtlich aufzufassen: Wir wissen von allem rein gar nichts.

Aber wir glauben natürlich, dass wir wissen, und auf dieser Grundlage bilden wir alle Arten gedanklicher Konstruktionen, alle möglichen Vorstellungen, Einstellungen, Ansichten und Philosophien. Aber nach dem Mahāyāna sind das nichts anderes als Wahnvorstellungen. Wir wissen wirklich rein gar nichts. Und darüber sollten wir von Zeit zu Zeit nachdenken. Wir sind uns für gewöhnlich nur zu sicher, dass wir wissen, was was ist. Aber nehmen wir einen Stein in die Hand und spüren ihn, sehen wir uns eine Blume oder einen Baum an - und wir werden erkennen, dass sie unbegreiflich sind. Auch ein menschliches Wesen ist unbegreiflich - verblüffend unbegreiflich. Und natürlich ist ein Buddha, ein erleuchtetes menschliches Wesen, völlig unbegreiflich. Ein Bodhisattva ist unbegreiflich. Der Buddhismus ist unbegreiflich.

Wir haben hier also ein Paradox. Der Dharma enthüllt die Natur der Existenz - aber wenn die Natur der Existenz unbegreiflich ist und gedanklich nicht zu ergründen, ist sie nicht in Worten ausdrückbar. Nicht nur, dass wir nicht etwas über irgend etwas *wissen* können, wir können noch nicht einmal etwas über irgend etwas *sagen*. Wenn die Buddhas und Bodhisattvas die Existenz als unbegreiflich und den Dharma als unbeschreiblich ansehen, wie ist es ihnen dann möglich, irgendetwas darüber zu sagen? Wie kann der Dharma gelehrt werden?

Mit dieser Frage beginnen wir damit, der unbekannteren Welt des *Vimalakīrti-nirdeśa* sehr nahe zu kommen. Selbst die Buddhas und Bodhisattvas können den Dharma nicht mit Worten lehren. Statt dessen drücken sie ihn durch Handlungen und besonders durch magische Handlungen aus. Nach der buddhistischen Tradition besitzen die Buddhas und Bodhisattvas alle möglichen magischen Kräfte. Sie können Dinge von Ort zu Ort bewegen, sie können Dinge erschaffen und sich selbst in alle Formen verwandeln, die sie möchten. Und das auch

noch in einem kosmischen Ausmaß. Sie können ganze Universen bewegen und spielen mit Raum und Zeit.

Zum Beispiel bereitet sich im 5. Kapitel des *Vimalakīrti-nirdeśa* Vimalakīrti auf den Besuch von Mañjuśrī (des Bodhisattvas der Weisheit) vor, und eine große Anzahl verschiedenster Wesen wird wie durch Zauberkraft aus seinem Haus entfernt. Als die Besucher eintreffen, ist außer Vimalakīrti, der augenscheinlich krank auf seinem Bett liegt, nichts zu sehen. Im nächsten Kapitel hat er 320.000 Throne aus einem fernen Buddhaland herbeigeschafft, sodass jedermann Platz nehmen kann, und auch sein Haus hat sich so vergrößert, dass es alle beherbergen kann.

Im Kapitel 10 ermöglicht es Vimalakīrti der Gesellschaft wie durch ein Wunder, ein anderes der vielen weit entfernten Buddhaländer sehen zu können. Jedes der Buddhaländer hat seine ihm eigene Besonderheit. In diesem besteht alles aus wohlriechenden Düften, einschließlich des Essens, von dem etwas durch einen zu diesem Zweck von Vimalakīrti auf wundersame Weise geschaffenen Boten herbeigebracht wird. Ein einziges Gefäß von diesem Essen reicht dabei vollkommen aus, jeden der Anwesenden zu beköstigen, einschließlich der 90 Millionen Bodhisattvas, die dieses Essen von seinem Ursprungsort her begleitet haben. Und es bleibt sogar noch etwas übrig.

Es gibt noch viel mehr solcher Geschehnisse im ganzen *Vimalakīrti-nirdeśa*. Aber warum um alles in der Welt tut Vimalakīrti so etwas? Warum macht er seine unmittelbare Umgebung unsichtbar und weit entfernte Buddhaländer sichtbar? Warum macht er sich die Mühe, Löwenthrone und Nahrungsmittel herbeizuzaubern? Warum sich so plagen? Diese ganze 'Materialisierung' klingt beinahe wie transzendente Science-fiction.

Die Antwort darauf ist einfach: In der Welt des *Vimalakīrti-nirdeśa* werden solche magischen Handlungen als Demonstrationen des Dharma angesehen. Nach jedem magischen Vorkommnis erklärt uns der Text, dass Tausende oder Hunderttausende von Wesen eine höhere Stufe spiritueller Einsicht erlangen, normalerweise „den Geist unübertrefflicher, vollkommener Erleuchtung“ - das Bodhicitta. Durch diese magischen Handlungen wurde ihre spirituelle Vision verbreitert und vertieft. Im 6. Kapitel erklärt Vimalakīrti ausdrücklich, dass die Fähigkeit zu solchen Handlungen ein Aspekt der unvorstellbaren Befreiung sei. Die Bodhisattvas, die in dieser Befreiung lebten, so sagt er, würden die Relativität von Raum und Zeit gänzlich durchschauen. Sie könnten den Berg Sumeru in einem Senfkorn unterbringen, ohne dabei das eine zu verkleinern oder das andere zu vergrößern. Sie könnten alle lebenden Wesen auf ihrer Handfläche plazieren. Sie könnten eine Woche wie ein Menschenalter scheinen lassen und ein Menschenalter wie eine Woche. Sie hätten die magische Kraft, jeden in einen anderen und jegliches in anderes zu verwandeln.

Das *Vimalakīrti-nirdeśa* ist unter den Mahāyāna-Texten nicht der einzige mit einer philosophischen Magie-Bedeutung. Im Mahāyāna wird die Existenz häufig mit einer magischen Schau verglichen. Aber wie passt das zu der bekannten Ermahnung des Buddha an seine Gefolgschaft, sich ausdrücklich der Ausführung von Wundern zu enthalten? Wie können magische Handlungen als Demonstrationen des Dharma angesehen werden?

Magie war in den alten indischen Zeiten sehr populär, und ich glaube, sie ist es noch immer. Es scheint so, dass die Inder darin immer sehr gut waren. Stellen wir uns zum Beispiel einen umherwandernden Magier vor, wie er eines Morgens im alten Indien in ein Dorf kommt. (Vielleicht hat er seinen fliegenden Teppich beiseite gelegt). Als er eintrifft,

beginnt eine Trommel zu schlagen, die Menschen kommen zusammen und sind gespannt und erwartungsvoll darauf, was wohl geschehen wird. Es ist ganz natürlich, dass man auf solche Sachen neugierig ist. Wenn in diesem Augenblick ein Zauberer die Straße herunterkäme, würden wir möglicherweise das Buch zuklappen und hinausgehen. Und mit Recht - denn ein Buch kann man zu jeder Zeit lesen, aber einen Magier sieht man nicht jeden Tag. In dem alten indischen Dorf wird nun der Magier zweifellos damit beginnen, etwas für Magier ziemlich Routiniertes und Normales zu tun - eben das, was man von einem Magier erwartet. Er zaubert zum Beispiel einen Elefanten herbei. Er sagt ein bestimmtes Mantra auf, und sogleich erscheint vor aller Augen ein Elefant. Nun steht er friedlich in voller Lebensgröße da: der massige Körper, die flatternden Ohren und ein wankender Körper. Die Menschen können ihn sehen, hören, vielleicht auch riechen und berühren - oder sie glauben, ihn berühren zu können. Vielleicht bekommen es auch manche Menschen mit der Angst zu tun und laufen davon.

Im heutigen Westen würden wir dies möglicherweise als kollektive Halluzination bezeichnen. Aber das Mahāyāna würde betonen, dass der von jenen Dorfbewohnern wahrgenommene Elefant weder absolut unwirklich noch absolut nicht-existent sei. Schließlich kann man nicht einfach beiseite schieben, was man mit eigenen Augen gesehen hat. Jeder in diesem Dorf weiß sehr gut wie ein Elefant aussieht, und alle haben sie ihn vor sich stehen sehen. Außerdem hatte es Wirkung gezeigt, denn einige Menschen waren davongelaufen. Aber gleichzeitig ist es nicht absolut real und nicht absolut existent. Der Magier sorgte für sein Erscheinen, und früher oder später wird er es wieder verschwinden lassen.

Nach dem Mahāyāna ist die gewöhnliche Existenz, wie wir sie erleben, genau *so*. Die *dharmas* sind genau *so*. Sie sind im absoluten Sinne weder existent noch nicht-existent, so dass man nicht wirklich von ihnen sagen kann, dass sie erscheinen oder verschwinden. Sie sind gleich einer magischen Illusion. Die Existenz ist wie eine große kollektive Halluzination. Im Mahāyāna wird sie auch mit einem Traum, einem Echo, einer Fata Morgana, mit einem Ball von Schaum usw. verglichen. Das Entscheidende bei all diesen Vergleichen ist nicht, dass etwas, das nicht wirklich vorhanden ist, als existent empfunden wird, sondern vielmehr, dass das, was als existent empfunden wird, nicht wirklich existiert. Die phänomenale Existenz entsteht in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen, und sie ist somit weder absolut real noch absolut nicht real. Mit 'absolut real' ist an dieser Stelle das gemeint, was nicht in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen entsteht. Im Sinne der älteren buddhistischen Texte ist es etwas, das meistens mit 'das Unbedingte' übersetzt wird - *asaṃskṛta*, was wortwörtlich 'das Nichtzusammengesetzte' bedeutet.

Aber obschon alles gewissermaßen wie eine magische Illusion ist, haben wir uns dennoch mit ihr zu befassen, denn wir sehen sie als real an. Wenn der Magier den Elefanten hervorzaubert, nehmen ihn die Menschen wahr und werden sogar so ängstlich, dass sie davonlaufen. Ihre Furcht ist eine reale Erfahrung - zumindest relativ real - und das muss man akzeptieren. Die Tatsache, dass unsere relative Erfahrung in gewissem Sinne illusorisch ist, bedeutet nicht, dass wir sie ignorieren. Unser Erleben ist so real, wie die Menschen, die den illusorischen Elefanten als real wahrnehmen, die Wahrnehmung als real empfinden. Sie wissen nicht, dass es eine Illusion ist. Sie wissen nicht, dass ihre Wahrnehmung in Abhängigkeit eines komplexen Gefüges von Ursachen und Bedingungen (dargestellt durch den Magier) entstanden ist. Nur wenn man sieht, dass dort kein Elefant ist, dass dort kein

Elefant aus eigenem Willen ist, sondern bloß eine Erscheinung, die abhängig vom Willen des Magiers ist, kann man damit aufhören so zu handeln, als ob der Elefant real sei.

Das traditionelle buddhistische Denken würde dazu sagen, dass - wenn man erleuchtet ist - man den Elefanten zwar wahrnimmt, aber auch weiß, dass man eine magische Illusion wahrnimmt und demzufolge nicht so darauf reagiert, wie man es täte, wenn man nicht erleuchtet wäre. Sogar wenn er angreifen würde, wüsste man, dass es nicht wirklich geschieht und dass es bloß eine Illusion ist, und man würde weder versuchen zu entkommen noch Furcht empfinden.

Aber - um dieses Bild weiter zu benutzen - , wäre man erleuchtet und sähe einen wirklichen angreifenden Elefanten, würde man ihm aus dem Weg gehen, denn man wüsste, dass der eigene physische Körper sich auf der gleichen Existenzebene befindet wie der des Elefanten. Wenn auch beide im metaphysischen Sinne illusorisch sind, so sind es doch beides physische Körper. Sie existieren innerhalb der gleichen Realitätsordnung und gehören beide zu ihr. Und innerhalb dieser Realitätsordnung können sie gegenseitig auf sich wirken. Aber man würde keine Angst empfinden, denn der Geist befindet sich nicht im Einklang mit der relativen Realität, sondern mit der absoluten Realität.

Ob man nun erleuchtet ist oder nicht, so sieht man doch das gleiche Objekt - aber man interpretiert es unterschiedlich. Zum Beispiel sind Dinge vergänglich, und es ist offensichtlich unangebracht, an Dingen zu hängen, die vergänglich sind. Nichtsdestotrotz binden wir uns daran. Ungeachtet der Tatsache, dass wir 'wissen', dass etwas vergänglich ist, behandeln wir es so, als ob es Bestand hätte. Empfindet oder erlebt man eine Illusion wie die absolute Realität und behandelt sie entsprechend, verursacht dies die Entstehung unheilsamer Geisteszustände. Ist man jedoch erleuchtet, ist man sich seiner Vergänglichkeit vollkommen bewusst und handelt entsprechend.

Wird das Wort 'Illusion' oder 'illusorisch' bei buddhistischen Diskussionen gebraucht, kann dies zu vielen Missverständnissen führen. Beim Beispiel des auf magische Weise erzeugten Elefanten ist es nur dann eine Illusion, wenn man sie metaphysisch betrachtet - nicht im Sinne des gewöhnlichen menschlichen Erlebens. Es gibt objektiv einen Unterschied zwischen einem Elefanten, der wirklich ein Elefant ist, und einem Elefanten, der nur ein illusorischer Elefant ist. An dieser Stelle unterscheidet sich der Mahāyāna-Buddhismus vom Hinduismus des Advaita Vedānta. Vedāntins würden mit dem gleichen Beispiel versuchen zu zeigen, dass der vom Magier geschaffene Elefant in Wirklichkeit *überhaupt nicht* existiert. Für den Advaita Vedānta verhält es sich mit der gesamten phänomenalen Existenz ebenso; es existiert nur die ultimative Realität.

Manche Vedāntins mögen dies als eine unfaire Darstellung der Lehre Śankaras betrachten, aber viele indische Philosophen, einschließlich Sri Aurobindo, haben dies als seine tatsächliche Ansicht angesehen - eine Ansicht, die der Buddhismus als einseitig betrachten würde. Die unterschiedlichen Positionen der beiden Religionen lassen sich erkennen, wenn man den Gebrauch des Wortes *māyā* - Illusion - untersucht. Im Advaita Vedānta wird mit *māyā* etwas bezeichnet, das überhaupt keine Existenz hat sondern reine Illusion ist. Im Buddhismus jedoch wird damit etwas bezeichnet, das eine relative aber keine absolute Existenz hat. Und natürlich geht der



Buddhismus noch weiter und sagt, dass es in der letzten Analyse keinen Unterschied zwischen dem Relativen und dem Absoluten gibt. Es ist nicht so, dass das Relative - wie im Advaita Vedānta - im Absoluten in einseitiger Weise aufgeht, sondern 'relativ' und 'absolut' sind in der ultimativen Realität gleichermaßen zutreffend.

Von daher bezweifelt das Mahāyāna unsere Erfahrung nicht, oder stellt sie infrage. Es versucht nicht, uns davon zu überzeugen, dass überhaupt nichts existiert. Was es infrage stellt, ist die ultimative Gültigkeit der konzeptuellen Konstruktionen, die wir darauf legen. Wir irren uns dort, wo wir unser Erleben als fest, stabil und unveränderlich interpretieren. Aus diesem Grund betrachten Mahāyāna und *Vimalakīrti-nirdeśa* im Allgemeinen magische Handlungen als Demonstrationen des Dharma. Denn diese Handlungen sind selbst eine Illustration dessen, was die Existenz wirklich ist.

In dieser magischen Atmosphäre vollziehen sich im *Vimalakīrti-nirdeśa* die Ereignisse. Man könnte ein ganzes Leben mit der Erforschung des Textes zubringen und darüber kontemplieren, welche Vision er enthält. Aber wir werden uns nur mit einigen wenigen seiner Themen befassen. Um eine Vorstellung davon zu bekommen, in welchem Rahmen die Themen auftreten, werde ich zunächst einen kurzen Überblick über das gesamte Werk geben.

Obschon der Text genaugenommen kein Sūtra ist, beginnt er doch in der für ein Mahāyāna-Sūtra typischen Weise mit dem Buddha, wie er von einer großen Versammlung seiner Gefolgschaft umgeben ist und eine Lehre erteilt. Bei dieser Gelegenheit hält er sich im Park von Āmrāpālī am Stadtrand von Vaiśālī auf, der Stadt, in der der historische Buddha eine große Zahl von Lehrreden hielt. Die ihn umgebende große Versammlung besteht aus verschiedensten Wesen: Arhants, Bodhisattvas, sowie Brahmās und verschiedene nichtmenschliche Wesen - alle möglichen Götter und Gottheiten - sowie Mönche, Nonnen und Laien.



Gerade als der Buddha im Begriff ist mit seiner Lehrrede zu beginnen, trifft der Bodhisattva Ratnākara aus Vaiśālī ein, um den Buddha zu sehen, wobei er von nicht weniger als 500 jungen Männern vom Stamm der Licchavi aus deren Hauptstadt Vaiśālī begleitet wird. Und jeder dieser jungen Männer trägt einen Schirm oder Sonnenschirm. Sie dienen nicht dem Schutz vor der Sonne oder vor dem Regen: Im alten Indien waren Schirme nicht bloß Gebrauchsgegenstände sondern symbolisierten Souveränität - auch spirituelle Souveränität. Und wie so viele Dinge in den Mahāyāna-Sūtras bestehen diese Schirme aus sieben kostbaren Substanzen: Gold, Perlen usw. Die jungen Licchavis opfern dem Buddha diese 500 Schirme, und mit seinen magischen Kräften verwandelt er sie in einen einzigen riesigen Baldachin, welcher die gesamte Billionen von Welten umfassende Galaxie bedeckt. In diesem kostbaren Baldachin wird jede einzelne Welt und jedes einzelne Wesen innerhalb der Galaxie widergespiegelt. Nachdem Ratnākara den Buddha mit einer sehr schönen Hymne gepriesen hat, bittet er ihn, ihm zu erklären, wie ein Bodhisattva ein Buddhaland erschafft und reinigt. Auf die Erwiderung des Buddha werden wir im 2. Kapitel 'Erschaffen des Buddhalandes' eingehen.

Im zweiten Kapitel des Textes wechselt die Szenerie in die Stadt Vaiśālī, und wir treffen dort auf Vimalakīrti. Er ist ein großer Bodhisattva, sogar ein Buddha - lebt aber bloß wie ein normaler Laie. Er lebt zu Hause, scheint eine Familie und einen Beruf zu haben und scheint wie alle anderen Leute zu sein. Aber dies alles sind bloß seine 'geschickten Mittel'. Nach außen hin passt er sich den Menschen an, um ihnen näher zu sein und ihnen den Dharma lehren zu können. Und ein Teil seiner geschickten Mittel ist es, krank zu sein - oder krank zu erscheinen. Daraufhin besuchen ihn alle möglichen Leute, und er nutzt die Gelegenheit, ihnen den Dharma zu lehren. Dies ist das Thema des 3. Kapitels „Für alle Menschen da zu sein“.

Im 3. und 4. Kapitel des Textes sind wir wieder zurück im Park von Āmrāpālī, wo der Buddha den Vorschlag macht, jemand solle nach Vimalakīrti sehen und fragen, wie es ihm gehe. Zunächst fragt er die Arhants, beginnend bei Śāriputra, und dann die Bodhisattvas, beginnend mit Maitreya. Aber sie alle weigern sich standhaft, zu Vimalakīrti zu gehen. Sie haben - so scheint es - ihn bereits in früheren Zeiten erlebt, und - obwohl sie Arhants und Bodhisattvas waren - hatte er es ihnen nicht leicht gemacht. Das heißt, er hatte ihnen unbarmherzig die Unzulänglichkeiten ihres Umgangs mit dem Dharma dargelegt. Damit werden wir uns im 4. Kapitel 'Die transzendente Religionskritik' befassen.

Im nächsten Kapitel willigt schließlich jemand ein, Vimalakīrti zu besuchen. Mañjuśrī, der Bodhisattva der Weisheit, erklärt sich dazu bereit, und zusammen vielen anderen aus der Versammlung bricht er nach Vaiśālī auf. Als er in Vimalakīrtis Haus eintrifft, gerät er sofort in einen lebhaften Dialog mit Vimalakīrti über das Wesen von Leerheit und Befreiung. Jeder versucht den anderen in wirklich spitzfindiger Weise zu schlagen, aber sie sind sich sehr ebenbürtig.

Nachdem dieses kleine transzendente Scharmützel vorüber ist, kommt Mañjuśrī zum Thema und fragt Vimalakīrti, warum er krank sei. Die Erwiderung Vimalakīrtis auf diese Frage ist sehr berühmt. Er sagt, er sei krank, da die Wesen krank seien; seine Krankheit sei aus großem Mitgefühl entstanden. Außerdem erläutert er genau, wie ein 'kranker' Bodhisattva seinen Geist kontrollieren solle. Hier, und in späteren Kapiteln, sehen wir Mañjuśrī als mythische Figur und Vimalakīrti daneben als historische Persönlichkeit: Mythos und Historie stehen sich gegenüber. Dies wird im 5. Kapitel 'Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn' unser Thema sein.

Das 6. Kapitel befasst sich - wie wir gesehen haben - mit der unvorstellbaren Befreiung selber. Mittels seiner magischen Kräfte schafft Vimalakīrti 320.000 Throne aus dem Buddhaland des Buddhas Merupradīparāja herbei - eines der unzähligen Buddhaländer in östlicher Richtung. All diese Throne, welche augenscheinlich viele Meilen hoch sind, passen sehr gut in Vimalakīrtis Haus - ein magisches Kunststück, das die Relativität von Raum demonstriert. Raum ist bloß ein Konzept, so wie Zeit bloß ein Konzept ist. Daraufhin schildert Vimalakīrti verschiedene andere Zauberkünste, die zu vollführen der in der unvorstellbaren Befreiung lebende Bodhisattva fähig ist.

Im 7. Kapitel erläutert Vimalakīrti in Erwiderung auf eine Frage von Mañjuśrī, wie ein Bodhisattva alle Wesen betrachten solle. An dieser Stelle überschüttet eine in Vimalakīrtis Haus lebende Göttin die ganze Versammlung mit himmlischen Blumen. Jene Blumen, welche auf die Bodhisattvas fallen, berühren diese und fallen danach zu Boden, wohingegen jene, die auf die Arhants fallen, an diesen haften bleiben. Śāriputra versucht erfolglos sie abzustreifen; Mönchen steht es nicht an, sich mit Blumen zu schmücken.

Zwischen Śāriputra und der Göttin entwickelt sich ein Dialog, in dem die Göttin ihr tiefes Verständnis des Dharmas demonstriert und die wundervollen Eigenschaften von Vimalakīrtis Haus darlegt.

Im 8. Kapitel erklärt Vimalakīrti, wie die Qualitäten eines Buddha zu erlangen sind. Mañjuśrī seinerseits erläutert daraufhin, woraus die wahre Familie der Buddhas besteht. Beide gebrauchen sie dabei höchst paradoxe Denkweisen. Hiernach erkundigt sich einer der anwesenden Bodhisattvas nach Vimalakīrtis Familie. In Indien möchten die Leute immer alles Persönliche ganz genau wissen: wer der Vater ist, wer die Mutter ist, wo sie leben, ob man verheiratet ist, wie viele Kinder man hat, usw. usw. Die Antwort Vimalakīrtis auf diese Frage geschieht in Form einer Reihe wundervoller Verse - in der Tat ist es einer der schönsten Abschnitte im gesamten Werk. Er sagt, dass die Mutter des Bodhisattva die Vervollkommnung der Weisheit sei. Diese Vervollkommnung der Weisheit habe ihm Geburt verliehen und ernähre ihn. Sein Vater seien die geschickten Mittel. Seine Frau sei das Entzücken am Dharma. Seine Töchter seien Liebe und Mitgefühl und seine Söhne Rechtschaffenheit und Wahrheit. Und sein Haus sei die Meditation über die Bedeutung der Leerheit. In dieser Weise fährt Vimalakīrti über 40 oder 50 Verse fort.

Kapitel 9 befasst sich mit dem Problem der Nichtdualität. Vimalakīrti bittet alle anwesenden Bodhisattvas ihre Vorstellungen über die Nichtdualität darzulegen - was sie der Reihe nach tun. Anschließend wird Mañjuśrī um seine Erklärung der Nichtdualität gebeten. Sie hätten alle sehr wohl gesprochen, so sagt er, aber ihre Erklärungen gingen nicht weit genug, insofern sie alle dualistisch seien und Nichtdualität überhaupt nicht ausgedrückt werden könne. Diese Aussage von Mañjuśrī ist sehr tiefgründig, aber er hat nicht das letzte Wort - bzw. eigentlich doch. Im Anschluss daran bittet er Vimalakīrti um dessen Darstellung der Nichtdualität - worauf Vimalakīrti in vollkommenem Schweigen verharret. Dies ist das berühmte 'Donner-gleiche-Schweigen' Vimalakīrtis. Wenn wir jedoch im 6. Kapitel zu dieser Begebenheit kommen, dem 'Weg der Nichtdualität', wird es dennoch etwas anzumerken geben.

Im Kapitel 10 des Textes sind wir beinahe wieder zurück auf der Erde. Śāriputra beginnt sich Sorgen zu machen, ob alle etwas zu essen bekommen können. Immerhin ist es Mönchen nicht erlaubt nach 12 Uhr mittags etwas zu essen. (Wenn man niemals ein Mönch gewesen ist, hat man keine Vorstellung, wie wichtig dies ist.) Vimalakīrti weiß woran Śāriputra denkt, denn auch er ist im Besitz dieser magischen Kräfte. An dieser Stelle lässt er einen wunderschönen jungen Bodhisattva von goldener Farbe erscheinen, den er in ein Buddhaland namens 'in allen Wohlgerüchen süß duftend' sendet, um etwas Verpflegung zu holen. Dieser Bodhisattva kehrt mit einer Schale duftender Ambrosia zurück, und mit ihm kommen 90 Millionen anderer Bodhisattvas, denen es irgendwie gelingt in Vimalakīrtis Haus Platz zu finden. Unnötig zu sagen, dass die Ambrosia mehr als ausreicht, um die gesamte Versammlung zu bewirten. In Erwiderung auf eine Frage Vimalakīrtis, berichten die gerade zurückgekehrten Bodhisattvas, dass der Buddha ihres Buddhalandes den Dharma nicht durch Klang und Sprache lehre. Er lehre ihn anhand von Wohlgerüchen. Dies ist das Thema unseres siebten Kapitels 'Das Geheimnis menschlicher Kommunikation'.

Im 11. Kapitel des Textes kehren wir zurück in den Park von Āmrāpālī, wo der Buddha all jene Anhänger belehrt, welche Mañjuśrī nicht bei seinem Besuch Vimalakīrtis begleitet haben. Während er lehrt, vergrößert sich mit einem Mal der ganze Park, und alles bekommt einen Anflug von wunderschöner goldener Farbe. Man hat das unbestimmte

Gefühl, dass gleich etwas passieren wird - und so ist es tatsächlich. Kaum hat der Buddha Ānanda davon in Kenntnis gesetzt, dass Vimalakīrti und Mañjuśrī mit ihrem Gefolge aus Vaiśālī eintreffen werden, sind sie auch schon da. Der Buddha erteilt eine weitere Lehre, in der er darlegt, dass die einzelnen Buddhas den Dharma auf unterschiedliche Weise lehren, obschon ihre Erleuchtung und spirituelle Verwirklichung die gleiche ist. Weiterhin spricht er ausgiebig über eine Befreiung namens 'Das Zerstörbare und das Unzerstörbare'.

Nachdem im 12. Kapitel Vimalakīrti seine Gefühle für den Buddha dargelegt hat, möchte Śāriputra wissen, woher Vimalakīrti kommt. Er hört, dass der große Bodhisattva aus Abhirati - der 'großen Wonne' - kommt, dem im Osten liegenden Buddhaland des Buddha Akṣobhya. Daraufhin möchte jeder dieses wunderbare Land sehen, und so bittet der Buddha Vimalakīrti, es ihnen zu zeigen. Und Vimalakīrti tut es auf magische Weise.

Im 13. Kapitel preist Indra, der König der Götter, die Lehre von der unvorstellbaren Befreiung und verspricht, den Dharma zu schützen. Hierauf legt der Buddha dar, wie er selbst den Dharma in einer vorangegangenen Existenz praktiziert hat, indem er den Lehren folgte, die er von Bhāiṣajyarāja, dem Buddha jener Zeit, erhalten hatte. Darunter ist die Lehre der vier Arten von Vertrauen: dass man auf den Zweck / Sinn des Dharmas vertrauen solle - nicht auf die Buchstaben; auf die Weisheit - nicht auf das gewöhnliche Bewusstsein; auf die höchsten Lehren - nicht auf behelfsmäßige Lehren; auf Prinzipien - nicht auf Persönlichkeiten. Wir werden diese vier Arten von Vertrauen in unserem 8. Kapitel 'Die vier großen Vertrauen als Kriterien für das spirituelle Leben' untersuchen.

Im Kapitel 14 des Textes vertraut der Buddha seine Lehre der höchsten Erleuchtung Maitreya an, dem zukünftigen Buddha. Maitreya verspricht, den Dharma zu schützen und zu fördern. Im Besonderen bei den jetzigen Darlegungen wird er dafür sorgen, dass sie verbreitet, vermehrt, besprochen, aufbewahrt und verstanden werden. Ebenso versprechen dies all die anderen Bodhisattvas und die vier großen Könige - die Wächter der vier Viertel des Universums. Ānanda, wie immer an alles denkend, fragt, womit diese Darlegung des Dharma bezeichnet werden solle, und der Buddha sagt zu ihm, sie solle das *Vimalakīrti-nirdeśa* genannt werden. Und unter allgemeiner Freude und allgemeinem Frohlocken endet der Text.

2. Vortrag:

Das Erschaffen des Buddhalandes

Nach der alten buddhistischen Kosmologie ist der Raum unendlich. Und dieser unendliche Raum setzt sich aus einer unendlichen Anzahl von Weltsystemen zusammen, von denen jedes auf drei Ebenen existiert: auf der Ebene des sinnlichen Begehrens, auf der Ebene der reinen Form und auf der formlosen Ebene. Tausend solcher Weltsysteme bilden ein kleines Universum, tausend kleine Universen bilden ein Universum mittlerer Größe, und tausend Universen mittlerer Größe bilden ein großes Universum. Man könnte das weiter fortsetzen, aber dies sollte genug sein, um eine Einführung in den kosmologischen Gesamtrahmen der Dinge zu geben.

Wenn die in einem großen Universum lebenden Wesen glücklich sind, kann es sein, dass sie ebenso in einem Buddhaland leben - ob sie es nun wissen oder nicht. Ein Buddhaland ist die spirituelle Einflussosphäre eines bestimmten Buddhas, eines höchsten, vollkommenen, erleuchteten Wesens, das für das spirituelle Wohlergehen aller lebenden Wesen aller Weltsysteme innerhalb eines großen Universums verantwortlich ist oder sogar innerhalb mehrerer großer Universen. Es gibt also nicht nur eine unendliche Anzahl von Weltsystemen, sondern es gibt ebenso diese Idee von unendlich vielen Buddhas - oder zumindest, wenn dies zu ungeheuerlich klingen mag - einer beträchtlichen Vielzahl von Buddhas.

Nicht alle großen Universen haben das Glück, einen für sie verantwortlichen Buddha zu haben. Ein Buddha ist keine Art Gott. Er hat wie jeder andere auch als gewöhnliches menschliches Wesen begonnen. Was ihn außergewöhnlich sein lässt, ist seine Hingabe (Commitment) an das spirituelle Leben. Er hat das Bodhisattvagebüde abgelegt und folgt über Tausende und Tausende von Leben dem Pfad des Bodhisattva, indem er innerhalb der Weltsysteme dieses bestimmten großen Universums, für die er eines Tages die spirituelle Verantwortung haben wird, seiner spirituellen Laufbahn nachgeht. Im Laufe seiner Bodhisattvalaufbahn kommt er mit einer enormen Anzahl lebender Wesen in Kontakt, denen er nach besten Kräften hilft. Und schließlich, nach vielen, vielen Leben spirituellen Bemühens als Bodhisattva, wird er in seiner letzten Lebenszeit ein Buddha.



Die Mahāyāna-Tradition legt Wert auf die Unterscheidung zwischen der Buddha-Sphäre des Wissens, welche gleichbedeutend mit der Gesamtheit der bedingten Existenz ist, und seiner Einflussosphäre, seinem Buddhaland, welches auf ein oder mehrere große Universen begrenzt ist. Das Wissen eines Buddhas ist unbegrenzt, da es eine innere Verwirklichung / Erkenntnis ist, die nicht von einer bestimmten Form abhängig ist oder sich durch sie manifestiert - wie subtil oder verfeinert auch immer. Aber sein Einfluss auf andere Wesen, die sich per Definition nicht auf der gleichen Ebene befinden, hat in einer bestimmten Form oder durch ein bestimmtes Medium zu erfolgen - und dieses Medium ist begrenzt. Ein menschlicher, historischer Buddha - in der Sprache des Mahāyāna ein *nirmāṇakāya* - hat einen physischen Körper und physische Sinne, und damit erfolgt seine Einflussnahme. Die Tatsache, dass er auf diese Weise verkörpert ist, begrenzt seinen Einfluss.

Es ist jedoch nicht immer eindeutig, ob der Buddha, dessen Einfluss sich in den Mahāyāna-Sūtras über so viele Welten erstreckt, ein Nirmāṇakāya-Buddha (ein historischer Buddha) oder ein Saṃbhogakāya-Buddha (ein archetypischer Buddha) ist - oder ein Buddha irgendwo zwischen beiden. Klar ist jedoch, dass ein Buddha, dessen Einfluss sich über viele, viele Welten erstreckt, in seinem Einfluss nicht so begrenzt ist wie ein Nirmāṇakāya-Buddha im engeren Sinne - das heißt, ein menschlicher, historischer Buddha. Aber wie weit auch der Einfluss eines Buddha reicht, so hat er seine Grenzen, denn er geht von einem Buddha aus, der im Hinblick auf seine äußerliche Form begrenzt ist - ungeachtet, ob diese äußerliche Form nun zu einer niederen oder höheren Ebene gehört. Nur der *dharmakāya* ist unbegrenzt, und darum hat nur auf der Ebene des *dharmakāya* das Wissen eines Buddha keine Begrenzungen. Wenn der Buddha kommunizieren möchte, wenn er auf Wesen Einfluss nehmen möchte, so muss er ein oder zwei Schritte herunterkommen, um durch seine menschliche oder archetypische Person mit den Wesen jener niederen Stufen kommunizieren zu können. Es wird allgemein gesagt, dass der *saṃbhogakāya* jener Aspekt des Buddhas ist, der mit den Bodhisattvas kommuniziert, aber manchmal wird auch gesagt, dass der *saṃbhogakāya* zwei Ebenen besitzt: Auf der einen Ebene kommuniziert der Buddha mit fortgeschrittenen Bodhisattvas und auf der anderen Ebene mit anderen Buddhas. Denkt man an verschiedene andere Buddhas, so ergibt sich dadurch eine Unterteilung und Begrenzung; aber wenn all jene Unterteilungen und Begrenzungen entfernt sind, gibt es nur noch den *dharmakāya*. Auf dieser Ebene gibt es nicht mehr Kommunikation und nicht mehr Einfluss. Nur noch nicht-duales Wissen oder Intuition. Denn im Hinblick auf seine höchste vollkommene Erleuchtung unterscheidet sich ein Buddha nicht mehr von einem anderen, und in gewissem Sinne sind alle Buddhaländer nur ein Buddhaland.

Das Mahāyāna unterscheidet jedoch zwischen zwei Arten von Buddhaländern: rein und unrein. Ein unreines Buddhaland ist eines, in dem sich alle sechs Bereiche der empfindenden Existenz finden lassen: der Bereich der Götter, der menschlichen Wesen, der *āsuras* oder Gegengötter, der hungrigen Geister, der Höllenwesen und der Tiere. In einem unreinen Buddhaland sind die grundlegenden Bedürfnisse des Lebens - Nahrung, Kleidung und Heim - nur mühsam zu erlangen. Es ist schwierig den Dharma hören zu können und schwierig, mit Buddhas und Bodhisattvas in Kontakt kommen zu können. Kurz gesagt, es ist ein Ort, an dem nicht alle Bedingungen einer spirituellen Entwicklung zuträglich sind, und wo es für die lebenden Wesen schwierig ist, sich zur Erleuchtung hin zu entwickeln. Unser eigenes Buddhaland, in dem unser Buddha die Erleuchtung erlangte, ist - und das wird zweifellos keine Überraschung sein - ein unreines Buddhaland. In den Mahāyāna-Sūtras wird es als ein schmutziger, unangenehmer und gefährlicher Ort beschrieben, und die zu anderen

Buddhaländern gehörenden Bodhisattvas werden gewarnt, sehr vorsichtig zu sein, wenn sie dort hinkommen.



Ein reines Buddhaland ist natürlich das genaue Gegenteil. Abgesehen von Buddhas und Bodhisattvas gibt es dort nur Götter und menschliche Wesen. Nahrung, Kleidung und Unterkunft erscheinen automatisch, ohne dass irgend jemand daran gearbeitet hat sie zu schaffen. Alles ist vom Klang des Dharmas erfüllt, und an allen Orten kann man mit Buddhas und Bodhisattvas in Kontakt kommen. Die Umstände sind in vollkommener Weise einer spirituellen Entwicklung dienlich. Das bekannteste Beispiel für ein reines Buddhaland ist Sukhāvātī, das 'Glückliche Land' oder das 'Land des Entzückens', welches das Buddhaland von Amitābha ist, dem Buddha des unendlichen Lichts. In den drei 'Reines Land'- Sūtras gibt es umfangreiche Beschreibungen seiner großen Schönheit, die in Form von glitzernden

Juwelen, strahlendem Licht, Lotosblumen, Musik und Wohlgerüchen beschrieben wird. In der Mitte von Sukhāvātī sitzt der goldene Buddha Amitābha (der manchmal auch als rote Figur dargestellt wird) auf einem von zwei Bodhisattvas - Avalokiteśvara und Mahāsthāmaprāpta - flankierten herrlichen Lotothron. Die Wesen kommen in Sukhāvātī, wie auch in den anderen Reinen Ländern, durch plötzliches Erscheinen zur Welt und nicht als Ergebnis einer Zeugung. Und sind sie erst einmal erschienen, haben sie nichts anderes zu tun, als sich der Anwesenheit Amitābhas und seiner Bodhisattvas zu erfreuen, seiner Lehre zu lauschen und sich entsprechend spirituell zu entwickeln.

Die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Buddhaländern ist jedoch nicht absolut. Einem Buddha ist es möglich, ein unreines Buddhaland in ein reines Buddhaland zu verwandeln - und umgekehrt. Das Reinigen eines Buddhalandes ist faktisch dem Erschaffen gleichzusetzen. Natürlich mag man sich mit Recht fragen, warum ein Buddha ein reines

Buddhaland in ein unreines verwandeln sollte. Eine Antwort darauf ist die - wie wir sehen werden, wenn wir zum 1. Kapitel des *Vimalakīrti-nirdeśa* kommen - dass es die Menschen als sehr schwierig empfinden in einem reinen Buddhaland zu leben. Andererseits mag es sein, dass ein reines Buddhaland für entwicklungswillige Menschen spirituell weniger hilfreich sein könnte als ein unreines. Der Buddha könnte ein unreines Buddhaland 'schaffen', weil dies für bestimmte Menschen geeigneter sein könnte.

Sowohl die Frage als auch die Antwort gründen auf der Annahme, dass ein Buddha buchstäblich ein Buddhaland erschafft, ob nun rein oder unrein - was, wie wir sehen werden, nicht die ganze Wahrheit ist. Wenn man sich jedoch den Buddha als ein reines Buddhaland in ein unreines verwandelnd vorstellt, so kann dies nur ein geschicktes Mittel zum Wohle jener Wesen sein, die aus diesem oder jenem Grunde nicht in der Lage sind, aus einem vollkommen reinen Buddhaland Vorteile zu ziehen. Andererseits - und auch hier wird dieser Punkt zu Beginn unseres Textes eine dramatische Demonstration erhalten - wird gesagt, dass im letzten Sinne alle Buddhaländer rein sind. Der Buddha sieht sie als rein, auch wenn gewöhnliche Wesen dies nicht tun. Ebenso ist es für einen Bodhisattva möglich, ein reines Buddhaland inmitten eines unreinen Buddhalandes zu schaffen. Das im 7. Kapitel des *Vimalakīrti-nirdeśa* beschriebene Haus Vimalakīrtis ist solch ein reines Buddhaland.

Ein Buddhaland wird manchmal auch 'Buddhafeld' (*buddha-kṣetra* in Sanskrit) genannt. Ein Feld ist natürlich etwas, auf das Samen gesät werden, die dann wachsen. Und die Vorstellung liegt nahe, dass lebende Wesen, die Bewohner von *kṣetra*, wie Pflanzen kultiviert werden müssen und dass der Buddha sozusagen ein großer kosmischer Gärtner ist. Tatsächlich beschreiben die Mahāyāna-Texte die Buddhas und Bodhisattvas wiederholt in der Weise, dass sie die Wesen zur Reife bringen, indem sie ihnen Schritt für Schritt bei ihrer spirituellen Vervollkommnung zur Seite stehen.

Diese Art Bildersprache lässt sich in der Geschichte des Buddhismus sehr früh finden. Unmittelbar nach seiner Erleuchtung hatte 'unser' Buddha Śākyamuni die Vision, dass alle lebenden Wesen wie Lotosblumen in unterschiedlichen Entwicklungsstufen sind: manche tief unten im Schlamm; andere dabei, emporzustreben; einige bloß Knospen; andere halb geöffnete Blüten und wieder andere vollkommen erblüht und offen. In ähnlicher Weise wird der Buddha im *Sūtra vom Weißen Lotos* mit der Sonne verglichen, die auf alle Wesen in gleicher Weise herabscheint - und der Dharma oder seine Lehre mit dem Regen. Die lebenden Wesen sind natürlich die Bäume, Büsche und andere Pflanzen, und wenn der Regen fällt und die Sonne scheint, wachsen und gedeihen sie alle auf ihre eigene Weise. Bei der Vorstellung von einem Buddhaland oder Buddhafeld wird das gleiche gartenbauliche Bild benutzt.



Das Erschaffen und Reinigen eines Buddhalandes ist das Hauptthema im 1. Kapitel des *Vimalakīrti-nirdeśa*. Wie wir gehört haben, beginnt das Kapitel im Garten von Āmrāpālī, dem Park, den Āmrāpālī, die ehemalige Kurtisane, dem Buddha und seinen Anhängern geschenkt hatte. Der Text berichtet davon, dass der Buddha dort mit einer großen Zahl seiner Anhänger weilte. Es waren 8000 Mönche anwesend - alle in ihren gelben Roben, mit geschorenen Köpfen und vermutlich mit ihren Bettelschalen. Alle waren sie Arhants, das heißt, sie hatten die Erleuchtung um ihrer selbst willen erlangt. In der traditionellen

buddhistischen Kunst wird der Arhant meistens als ein vom Alter gebeugter alter Mann dargestellt - manchmal mit einem Stock. Darüber hinaus waren 32.000 Bodhisattvas zugegen, welche im Gegensatz zu den Arhants traditionell als wunderschöne, 16 Jahre alte, junge Prinzen dargestellt werden. Von diesen Bodhisattvas - einschließlich Mañjuśrī und Maitreya - werden mehr als 50 namentlich erwähnt.

Ebenso waren Tausende von Göttern (Brahmās, Śakras, Lokapālas und Devas) anwesend, und verschiedene Wesen, die wir als mythologisch ansehen würden (Nāgas, Yakṣas, Gandharvas, Āsuras, Garudas, Kiṃnaras und Mahoragas) sowie gewöhnliche Mönche, Nonnen und Laien beiderlei Geschlechts. 'Von dieser großen Anzahl vieler Hunderter und Tausender lebender Wesen umgeben und verehrt' - so wird berichtet - thronte hoch über ihnen 'gleich Sumeru, dem König der Berge, der erhaben aus den Ozeanen ragt' der Buddha 'strahlend und glänzend auf seinem prächtigen Löwenthrone'. Dies ist der phantastische und außergewöhnliche szenische Hintergrund des ganzen Werkes: der Buddha, wie er sich darauf vorbereitet, inmitten dieser phantastischen Versammlung den Dharma zu lehren.

Aber bevor er damit beginnen kann, wird er durch die Ankunft des aus dem nahe gelegenen Vaiśālī eintreffenden Bodhisattva Ratnākara unterbrochen. Dieser wird von nicht weniger als 500 jungen Männern vom Volk der Licchavi begleitet - dem Volk, dessen Hauptstadt Vaiśālī ist - und jeder von ihnen trägt einen aus sieben kostbaren Materialien gefertigten Schirm bei sich. In den Mahāyāna-Sūtras bestehen Dinge häufig aus diesen sieben kostbaren Materialien, wie Gold, Silber, Perlen, Saphire, Rubine, Smaragde und Diamanten (die Liste variiert von Text zu Text leicht).

Nachdem sie eingetroffen sind, begrüßen die Jugendlichen ehrfurchtsvoll den Buddha, und mit ihren 500 kostbaren Schirmen umrunden sie ihn siebenmal rechts herum - eine alte indische Sitte, jemandem Respekt zu erweisen, die in den buddhistischen Texten häufig erwähnt wird. Nachdem sie den Buddha auf diese Weise umwandert haben, opfern sie ihm ihre Schirme, und durch seine magischen Kräfte verwandelt er jene 500 Schirme in einen einzigen kostbaren Baldachin, der die gesamte Galaxie von Billionen Welten beschirmt. Es wird berichtet, dass die Inhalte der Galaxie der Billionen von Welten sich im Inneren dieses Baldachins widerspiegeln, so dass alle Anwesenden einen Blick auf die unzähligen Sonnen, Monde, Sterne und auf die unendlichen himmlischen Sphären, Sumeru-Berge, Ozeane, Flüsse, Dörfer und Städte werfen können - und auf die unzähligen Buddhas, die den Dharma lehren. Aus dem Inneren des Schirmes sind aus der Ferne die Stimmen all dieser lehrenden Buddhas zu hören. Selbstverständlich ist die Versammlung über diese außergewöhnliche Vision erstaunt und entzückt, und alle verbeugen sich vor dem Buddha.

Ohne den Anspruch erheben zu wollen, bei dieser Szenenfolge einige allegorische Punkt-für-Punkt-Interpretationen liefern zu können, lassen sich möglicherweise doch einige bedeutungsvolle Punkte darlegen. Die 500 in die Höhe gehobenen strahlenden und farbigen Schirme repräsentieren sicherlich die spirituellen Bestrebungen jener 500 Jugendlichen vom Volk der Licchavi - im Besonderen ihr Streben oder ihren Willen hin zur höchsten vollkommenen Erleuchtung zum Wohl aller Wesen. Will sagen, die Schirme repräsentieren das Enstandensein von Bodhicitta.

Es gibt 500 Jugendliche und darum 500 Schirme, sodass man sich vorstellen könnte, es gäbe 500 Bodhicittas. Aber die Tatsache, dass all die Schirme dem Buddha geopfert wurden, zeigt uns, dass die spirituellen Bestrebungen der Jugendlichen alle ein und dasselbe

Ziel haben: die höchste vollkommene Erleuchtung, wie sie durch den hier selbst sitzenden Buddha dargestellt wird. Dieses jeweilige Bestreben wirkt wie eine vereinende Kraft. Es bedeutet, dass ihr Bestreben dazu übergeht, zusammenzulaufen und sich sogar zu vereinigen, um zu einem einzigen Streben zu werden. Darum verwandelt der Buddha die Schirme zu einem einzigen Baldachin.

Aber was ist dieses eine Streben? Wofür steht der große Baldachin? Solange wir die Darstellung nicht zu wörtlich nehmen, solange wir sie eher poetisch als dogmatisch ansehen, können wir uns es als das vorstellen, was 'kosmisches Bodhicitta' genannt werden kann. Und genau so wie die sich im Baldachin spiegelnde Galaxie der Billionen Welten, ist sich das kosmische Bodhicitta den Bedürfnissen aller fühlenden Wesen gewahr und für sie empfänglich. Es ist nicht kollektiv, aber gleichzeitig im allgemeinen Sinne nicht individuell. Es gehört zu einer geheimnisvollen Kategorie, für die wir bisher noch kein Wort kennen, eine Kategorie, in welche ebenso der Ausdruck 'spirituelle Gemeinschaft' gehört. Dies ist auf einer sehr hohen Ebene für dieses Ereignis eine mögliche Deutung, aber man kann es ebenso auf eher gewöhnliche Weise erklären. Es könnte bedeuten, dass um so mehr unsere spirituellen Bestrebungen ein gemeinsames Ziel haben, sie vereinigt werden; und in dem Maße, wie sie vereinigt sind, sie eine Kraft des Guten in der Welt sind.

Nach dem Opfern der Schirme preist der Bodhisattva Ratnākara den Buddha mit einer Reihe wunderschöner Verse: ein *stuti*, eine Lobpreisung, oder wie wir sagen würden - eine Hymne. Sie ist sehr freud- und hingebungsvoll, voller Bewunderung und Verehrung für den Buddha. Aber gleichzeitig - und dies ist eine der außergewöhnlichen Eigenarten dieser Mahāyāna-Hymnen, was tatsächlich aber auch für das Mahāyāna im Allgemeinen gilt - ist sie von tiefgründigem philosophischem Inhalt. Sie beginnt wie folgt:

'Rein sind deine Augen, weitreichend und schön,
wie die eines blauen Lotos' Blüten.
Rein sind deine Gedanken, die die höchste Erhabenheit
aller Verzückungen enthüllten.
Unermesslich ist der Ozean deiner Tugenden,
die Ansammlung deiner guten Taten.
Du weist den Pfad des Friedens.
Oh großer Asket, Ehrerbietung für dich!'

Später kommt man zu einem Vers, der das philosophische Paradox in der Mitte des Sūtras zusammenfasst. Ratnākara sagt:

'All diese Dinge entstehen abhängig von Ursachen,
doch sind sie weder existent noch nicht existent.
Darin ist weder Ego, noch Erfahrender, noch Handelnder,
doch keine Handlung, gut oder böse, verliert ihre Wirkung.
Dies ist deine Lehre.'

Am Schluss dieser Hymne stellt Ratnākara dem Buddha im Auftrag der 500 jungen Männer vom Volk der Licchavi, die ihn begleitet haben, eine Frage. Nachdem sie das Bodhisattvagelübde abgelegt haben, möchten sie, dass der Buddha ihnen die Reinigung des Buddhafeldes der Bodhisattvas erklärt. Mit anderen Worten möchten sie und Ratnākara wissen, wie ein Buddhaland geschaffen werden kann.

Der Buddha ist über diese Frage sehr erfreut und antwortet ausführlich. Er sagt:

‘Edle Söhne. Ein Buddhafeld der Bodhisattvas ist ein Feld lebender Wesen. Warum dies? Ein Bodhisattva nimmt sich eines Buddhafeldes in dem Maße an, wie er auch die Entwicklung lebender Wesen zu seiner Sache macht. Er nimmt sich eines Buddhafeldes in dem Maße an, wie die lebenden Wesen zu Anhängern werden. Er nimmt sich eines Buddhafeldes in dem Maße an, wie lebende Wesen durch den Eintritt in ein Buddhafeld in die Buddha-Gnosis eingeführt werden. Er nimmt sich eines Buddhafeldes in dem Maße an, wie lebende Wesen durch ihren Eintritt in dieses Buddhafeld ihre heiligen spirituellen Fähigkeiten vermehren. Warum dies? Edle Söhne. Ein Buddhafeld eines Bodhisattvas entspringt aus den Bestrebungen lebender Wesen.

Sollte jemand, Ratnākara, den Wunsch haben, im leeren Raum zu bauen, so sollte er - unbesehen der Tatsache, dass es nicht möglich ist, im leeren Raum zu bauen oder etwas zu verschönern - damit fortfahren. In genau der gleichen Weise sollte ein Bodhisattva, der nur zu gut weiß, dass alle Dinge wie leerer Raum sind, den Wunsch haben, ein Buddhafeld zu erschaffen, um den lebenden Wesen eine Entwicklung zu ermöglichen. Unbesehen der Tatsache, dass es nicht möglich ist, im leeren Raum ein Buddhafeld zu schaffen oder zu verschönern, sollte er damit fortfahren.’

Er sagt weiter, dass das Buddhafeld eines Bodhisattvas ein Feld positiven Denkens ist, ein Feld höchster Entschlossenheit, ein Feld tugendhafter Praxis, ein Feld der sechs Vervollkommnungen, ein Feld der vier Unermesslichkeiten, ein Feld der 37 Hilfsmittel zur Erleuchtung, ein Feld der zehn Vorsätze, usw. Und er schließt, indem er über einen Bodhisattva sagt:

‘Seine tugendhafte Praxis kommt seiner hohen Entschlossenheit gleich. Seine hohe Entschlossenheit entspricht seiner Zielstrebigkeit. Seine Zielstrebigkeit widerspiegelt sich in seiner Praxis. Seine Praxis entspricht seiner gesamten Hingabe. Seine gesamte Hingabe drückt sich in seiner befreienden Art der Ausführung aus. Seine befreiende Art der Ausführung ist gleichbedeutend mit seiner Entwicklung lebender Wesen, und seine Entwicklung lebender Wesen entspricht der Reinheit seines Buddhafeldes.

Die Reinheit seines Buddhafeldes spiegelt die Reinheit der lebenden Wesen wider; die Reinheit der lebenden Wesen spiegelt die Reinheit seiner Gnosis wider; die Reinheit seiner Gnosis spiegelt die Reinheit seiner Lehre wider; die Reinheit seiner Lehre spiegelt die Reinheit seiner transzendenten Praxis wider, und die Reinheit seiner transzendenten Praxis spiegelt die Reinheit seines eigenen Geistes wider.’

An dieser Stelle hat der ebenfalls anwesende Śāriputra, einer der Hauptanhänger des Buddha, ein Problem. Warum soll des Buddhas eigenes Buddhafeld so unrein sein? Er fragt sich, ob es daran liegt, weil der Geist des Buddha unrein war, als er es erschuf. Da er seine Gedanken lesen konnte, sagt der Buddha zu ihm, dass, so wie die Blinden nicht die Sonne und den Mond sehen könnten, wie strahlend sie auch sein mögen, auch manche Wesen aufgrund ihrer ‘spirituellen Blindheit’, ihrer Ignoranz, nicht den Glanz seines Buddhalandes sehen könnten. Das Buddhaland sei rein, aber Śāriputra könne es nicht sehen.

Darauf beteiligt sich der große Gott Śikhin an der Erörterung und erklärt, dass er selbst das Buddhaland sehe und dass es in seiner Herrlichkeit den höchsten himmlischen

Sphären gleiche. Hierauf erwidert Śāriputra, dass er es mit seinen Höhen und Tiefen, seinen Dornen, seinen Gipfeln und Abgründen sehe, als ob es vollkommen voller Schmutz sei.

Śikhin entgegnet:

‘Die Tatsache, dass du ein solches Buddhafeld wie dieses siehst, so unrein, verehrter Śāriputra, ist ein sicheres Zeichen dafür, dass in deinem Geist Höhen und Tiefen sind und dass dein Denken im Hinblick auf die Buddha-Gnosis noch nicht rein ist.’

Als ob er die Angelegenheit schlichten möchte, berührt der Buddha mit einer Zehe den Erdboden, worauf das ganze Universum als eine Unmenge funkelnder Juwelen zu sehen ist, und die ganze Versammlung, einschließlich Śāriputra, findet sich plötzlich auf Thronen von Juwelenlotossen sitzend.

Der Buddha erklärt Śāriputra, dass sein Buddhafeld stets so rein sei, wie es sich in diesem Augenblicke zeige -

‘aber der Tathāgata lässt es als durch viele Fehler verdorben erscheinen, um die Entwicklung niederer Wesen zu bewirken.’

Weiterhin sagt er, dass

‘die in diesem gleichen Buddhafeld geborenen lebenden Wesen den Glanz der Tugenden der Buddhafelder der Buddhas entsprechend dem ihnen eigenen Grad an Reinheit sähen’.

Diese beiden Aussagen stehen natürlich im Widerspruch zueinander. Sehen die Menschen die Reinheit oder Unreinheit eines Buddhafeldes je nachdem wie ein Buddha es erscheinen lässt oder entsprechend ihrem eigenen Grad an Reinheit? Beides - so will uns der Text Glauben machen. In gewisser Weise zieht sich dieser Widerspruch durch diesen speziellen Aspekt des Mahāyāna hindurch. Im ersten Fall scheint das Buddhafeld objektiv unrein zu sein, und augenscheinlich gibt es dabei bei den dort lebenden Wesen keinen Unterschied in der Wahrnehmung. In dem Maße, in dem es so real ist wie eine Hervorbringung, ist es wirklich ein unreines Land. Wenn es eindeutig so wäre, dass das Reine Land entsprechend der Wahrnehmung seiner Wesen bestünde, würde dies bedeuten, dass der Buddha die Wahrnehmung der in diesem Reinen Land lebenden Wesen erzeugt hätte - was er jedoch nicht tat. Hätte er es getan, würde dies sie aller Freiheit und spirituellen Autonomie berauben, wohingegen der zweite Fall als Konsequenz hätte, dass sie ihre eigenen Wahrnehmungen hätten, welche nicht vom Buddha kommen.

Es ist eine Art Koan - vielleicht mit Absicht. Wir sollten nicht versuchen, den Widerspruch aufzulösen; wir sollten ihn einfach hinnehmen und akzeptieren, dass es einen Widerspruch gibt. Wir sollten darüber nachdenken, meditieren, versuchen, ihn aus beiden Blickrichtungen zu betrachten und sehen, ob die Meditation zu einem Einsichtsblitz führt, der es uns ermöglicht, die Gegensätze auszusöhnen und den Widerspruch überwinden zu können. Es mag eine ziemlich unbefriedigende Situation sein, nicht in der Lage zu sein, das Problem lösen zu können, aber tatsächlich ist es zutiefst befriedigend, in einem Mahāyāna-Text einen wirklichen Widerspruch zu finden, einen Widerspruch, der nicht einfach durch das Nachschlagen von ein oder zwei Wörtern im buddhistischen, hybriden Sanskrit-Wörterbuch gelöst werden kann, sondern über den man meditieren muss.

Nachdem er die Reinheit des anscheinend ‘unreinen’ Buddhafeldes demonstriert hat, verwandelt der Buddha das Buddhafeld wieder in seinen ‘normalen’ Zustand zurück. Als Ergebnis von allem was geschehen war, wird die spirituelle Vision einer großen Zahl lebender Wesen gereinigt, und sie erlangen unterschiedliche Grade von Erkenntnis. Und hiermit endet das erste Kapitel.

Es ist möglich, dass dieses Kapitel ursprünglich ein kleines getrenntes Werk war, das bei der Entwicklung des *Vimalakīrti-nirdeśa* irgendwann dort eingefügt wurde. Von Ratnākara hört man weiter nichts mehr und zu Beginn des nächsten Kapitels erscheint Vimalakīrti selber. Wie auch immer: Das Kapitel bildet sicherlich einen angemessenen Prolog zum eigentlichen Haupttext, indem es eine wundervolle und poetische Szenerie mit Elementen von Magie und Devotion aufzeigt.

Es bildet ebenso den Hintergrund zur Thematik des Buddhalandes, welche wir uns nun genauer ansehen werden. Wir haben bereits gesehen, was ein Buddhaland in den Begriffen der traditionellen indischen buddhistischen Kosmologie ist. Und wir haben ebenso gesehen, dass ein Buddhaland nicht einfach erscheint. Es wird durch einen Bodhisattva zur Existenz gebracht oder erschaffen, welcher im Laufe seiner eigenen spirituellen Entwicklung das ideale Umfeld zum Führen eines spirituellen Lebens schafft. Es ist der Bodhisattva, der das Buddhaland reinigt. Selbstverständlich kann ein Buddha ein Reines Land schaffen, aber im Allgemeinen ist es ein Bodhisattva, der dies tut. Und er tut dies in Erfüllung seines Gelübdes, die höchste vollkommene Erleuchtung zum Wohl aller lebenden Wesen zu erlangen.

Ich habe hier vom Bodhisattva im Singular gesprochen, aber der Text lässt an zahlreichen Stellen darauf schließen, dass es die Bodhisattvas im Plural sind, die das Buddhaland reinigen. Warum ist dies so? Ist es einem Bodhisattva nicht möglich, für sich allein ein Buddhaland zu schaffen? Nun, nach dem Mahāyāna ist ein fortgeschrittener Bodhisattva durchaus in der Lage, allein ein Buddhaland zu schaffen oder zu reinigen, so wie ein Zauberer allein dazu fähig ist, durch seine eigene Kraft einen Elefanten hervorzuzaubern. Aber was wäre der Nutzen? Nun, man kann ein Buddhaland erschaffen und den Menschen einen Schimmer davon vermitteln. Man mag sogar in der Lage sein, sie für eine Weile dort halten zu können. Aber man kann sie dort nicht auf unbestimmte Zeit halten - auch nicht, wenn man ein Bodhisattva ist. Dies liegt daran, weil sie nicht kooperieren werden, weil sie dort nicht auf unbestimmte Zeit oder auch nicht für längere Zeit bleiben möchten, denn sie werden sich dort nicht heimisch fühlen. Sie sind nicht dazu bereit.

Es gibt eine kleine Geschichte aus Indien, die diesen Punkt veranschaulicht, und sie wird uns vielleicht wieder etwas auf den Boden zurückholen - aber das macht nichts. Die Geschichte handelt von einer Frau, die Fisch verkaufte. Sie lebte in einem kleinen Dorf an den Ufern eines großen indischen Flusses, und jede Woche brachte sie ihren Fisch in einem großen Korb zum Marktplatz. Eines Tages dauerte es aus irgendeinem Grund ziemlich lange, bis sie ihren ganzen Fisch verkauft hatte. Statt sich noch zu später Stunde auf den Weg zurück zu ihrem Dorf zu machen, entschied sie, dass es besser sei, in der Stadt zu bleiben. Glücklicherweise fand sie einen noch geöffneten Blumenladen. Der Blumenverkäufer hatte Verständnis für ihre Lage, und so durfte sie die Nacht in seinem Geschäft verbringen. Indische Blumengeschäfte verkaufen keine Bündel von Schnittblumen, wie dies im Westen üblich ist. Sie verkaufen süß duftende Blumengirlanden und kleine Büschel süß duftender Blumen, die sich die Damen ins Haar stecken können. Die Fischverkäuferin legte sich

zwischen all diesen süß duftenden Blumen zum Schlafen nieder, aber sie wälzte sich hin und her und konnte keinen Schlaf finden. Sie konnte den Duft der süßen wunderschönen Blumen nicht ertragen. Letztendlich nahm sie ihren alten Fischkorb, der natürlich sehr stark nach Fisch roch, und stellte ihn sich direkt vor ihre Nase. Und darauf schlief sie tief und fest.

Wir mögen über die Situation der Fischverkäuferin lachen, aber wir selbst befinden uns in genau der gleichen Lage. Sie fühlte sich in diesem Blumengeschäft unter all den süß duftenden Blumen unbehaglich, und wir würden uns im Reinen Land nicht weniger unbehaglich fühlen. Vielleicht ein kleiner Besuch oder ein Wochenende - aber schließlich würden wir versuchen, ein Äquivalent zu ihrem stinkenden alten Fischkorb ins Reine Land zu bringen. Wir würden versuchen für etwas Zerstreung zu sorgen - vielleicht unseren Fernsehapparat, unser Motorrad, unsere Musiksammlung, unsere Liebste oder unseren Liebsten oder Arbeit aus unserem Büro. Danach würden wir uns wohler und mehr zu Hause fühlen. Aber selbstverständlich wäre das Reine Land nicht mehr länger ein Reines Land.

Der Bodhisattva kann also die Menschen nicht gegen ihren Willen ins Buddhaland bringen, denn es wäre ein Widerspruch in sich, da das spirituelle Leben im Wesentlichen ein eigenständiges, freies und befreites Leben ist. Was soll der Bodhisattva also tun? Er kann nicht durch Zauberkraft ein Buddhaland schaffen und versuchen, die Menschen dort festzuhalten - zumindest nicht für sehr lange Zeit. Sie werden sich schon bald unbehaglich fühlen - und dann ist es kein Buddhaland mehr.

Das Buddhaland muss gemeinsam geschaffen werden. Es muss von einer Anzahl Menschen - Bodhisattvas und angehenden Bodhisattvas - in Zusammenarbeit geschaffen werden. Einer von ihnen mag weiter fortgeschritten sein als andere, er mag eine größere Vision haben und der erste sein, der Erleuchtung erlangt, und er wird dann den anderen helfen, den letzten Schritt tun zu können. Aber alle müssen durch das gleiche Ideal inspiriert sein, dem Ideal der höchsten vollkommenen Erleuchtung zum Wohl aller Wesen. Alle folgen sie dem Pfad des Bodhisattva - über Tausende von Leben - und sie folgen ihm gemeinsam. Dies ist eine wahrhaft wundervolle Vorstellung: die gesamte spirituelle Gemeinschaft, wie sie als spirituelle Gemeinschaft wiedergeboren wird, zusammen lebt und arbeitet, sich Lebenszeit auf Lebenszeit gegenseitig hilft, bis das Buddhaland verwirklicht ist.

Über diese Vorstellung gibt es in den Pāli-Jātaka-Geschichten einige Reflexionen, in denen die Anhänger des Buddha - Ānanda, Yaśodharā, Śāriputra, Mahākassapa und auch Devadatta - dargestellt werden, wie sie den Buddha während vieler vorangegangener Existenzen begleitet haben. Auf einer eher weltlichen Ebene wurde vor ein paar Jahren in

Verbreitung der Katharer



England ein Buch herausgebracht, das von einer Gruppe von Katharern (*AdÜ: [grch. 'die Reinen']*, *Patarener, Neumanichäer, wahrscheinlich im Anfang des 12. Jh. vom Balkan nach Europa eingedrungene religiöse Bewegung, die direkt unter dem Einfluss der Bogomilen, indirekt unter dem des Manichäismus und der Gnosis stand*) im südlichen Frankreich des 13. Jahrhunderts handelt, von der gesagt wird, dass sie während der napoleonischen Kriege wiedergeboren wurde und danach wiederum in diesem Jahrhundert in Cornwall. Während all dieser verschiedenen

Leben waren sie in persönlichem Kontakt miteinander und halfen sich gegenseitig bei ihrer Entwicklung.

Warum aber schafft der Bodhisattva oder warum schaffen die Bodhisattvas ein Buddhaland? Es wäre einfach, diese Frage entsprechend der traditionellen Überlieferung zu beantworten. Man könnte sagen, dass der Bodhisattva anderen dadurch helfen möchte, indem er ihnen ein ideales Umfeld für ihre spirituelle Entwicklung bietet. Dies ist so weit richtig, lässt aber eine weitere Frage entstehen. Warum sollte sich ein Bodhisattva überhaupt für andere interessieren?

Um dies beantworten zu können, müssen wir ein wenig tiefer gehen. Sollen wir uns unserer eigenen Befreiung widmen oder anderen helfen? Diese Frage ist für das spirituelle Leben entscheidend. Im Rahmen des Buddhismus stellt sich die Frage, ob wir dem Arhant- oder dem Bodhisattva-Ideal folgen sollen - wenn wir diese beiden Ideale mal in ihrer weitesten, um nicht zu sagen, sich gegenseitig ausschließenden Form, betrachten.

In seiner extremen Form besteht das Arhant-Ideal darin, für sich selbst allein die Befreiung zu erlangen, ohne sich dabei viel um andere Menschen zu kümmern. Im Gegensatz dazu besteht das Bodhisattva-Ideal darin, anderen bei ihrer Befreiung zu helfen, ohne sich allzu viel um sich selbst zu kümmern. Aber die beiden Ideale sind nicht so gegensätzlich wie es scheinen mag. Tatsächlich kann man sie nicht wirklich trennen. Man kann sich nicht wirklich selbst helfen, ohne anderen zu helfen. Und man kann nicht anderen helfen, ohne sich selbst dabei zu helfen.

Wir sind soziale Wesen. (Ich habe bewusst nicht *'in der Hauptsache soziale Wesen'* gesagt, weil dies zu der falschen Annahme führen könnte, dass wir ein *'soziales Leben'* führen müssten). Es ist nicht möglich, sich über längere Zeit von anderen Menschen loszulösen, auch wenn man mit ihnen keinen persönlichen Kontakt mehr hat. Man beeinflusst sie, und sie beeinflussen uns. Entwickelt man für sich emotionale Positivität, Imagination und Einsicht, hat dies eine Wirkung auf andere. Und wenn man für andere arbeitet, anderen gibt, sich für sie aufopfert - hat das Wirkung auf uns selbst.

Wir können also die Hilfe für andere nicht wirklich von der Hilfe für uns selbst trennen - gewiss nicht im spirituellen Bereich. Das Arhant- und das Bodhisattva-Ideal sind untrennbar. In logischer Schlussfolgerung schließen sie sich letzten Endes gegenseitig ein. Die Bodhisattvas schaffen das Buddhaland, da sie keine Alternative haben. Möchte man sich spirituell entwickeln, tut man dies in einer freien Verbindung mit anderen. Blake sagt: *'Gegenseitige Vergebung jeglichen Fehlers: von solcher Art sind die Tore des Paradieses.'* Entsprechend - wenn auch weniger poetisch - könnte man sagen: *'Gegenseitige Hilfsbereitschaft im spirituellen Leben: von solcher Art ist das Fundament des Buddhalandes.'*



Auf welche Weise schaffen die Bodhisattvas das Buddhaland? In seiner Erwiderung auf die Frage von Ratnākara sagt der Buddha dazu: *'Ein Buddhaland der Bodhisattvas ist ein Feld lebender Wesen.'* Mit anderen Worten wird ein Buddhaland mit lebenden Wesen geschaffen - das heißt, mit lebenden Wesen, die sich entwickeln wollen. Wie Hakuin in seinem *'Lied der Meditation'* sagt: *'Außerhalb lebender Wesen - keine Buddhas'*. Keine

lebenden Wesen - kein Buddhaland. Kurz gesagt: Möchte man ein Buddhaland erschaffen, braucht man Menschen. Tatsächlich sind es in gewissem Sinne bloß die Menschen, die man braucht. Es spielt keine Rolle, ob man keine Räume oder kein Geld hat. Hat man Menschen, so hat man alles. Und hat man keine Menschen, so hat man nichts.

Dies gilt nicht bloß für das Erschaffen des Buddhalandes, sondern für alle Bereiche des spirituellen Lebens. Möchte man eine spirituelle Gemeinschaft oder eine spirituelle Bewegung, braucht man Menschen. Möchte man ein Retreat veranstalten oder einen Vortrag über Buddhismus halten, braucht man Menschen. Es reicht nicht aus, die Hilfsmittel, den Lehrer oder den Redner zu haben. Man braucht Menschen, die wahre Individuen werden und sich entwickeln möchten.

Andererseits sollten wir diese Metapher nicht zu wörtlich nehmen. Der Bodhisattva ist keine Art spiritueller Maurer, der die Menschen mit Hilfe von Mitgefühl anstatt Zement genau passend an der richtigen Stelle einfügt. Die Menschen sind nicht passiv, nicht inaktiv, und sie sind keine Dinge. Ein Bodhisattva kann das Buddhaland nur in Zusammenarbeit mit den Menschen schaffen - und Zusammenarbeit bedeutet Kommunikation. Von daher wird das Buddhaland durch die Bodhisattvas nicht mit anderen Menschen gebaut. Indem sie das Buddhaland schaffen, erheben sich die 'anderen Menschen' selber zu Bodhisattvas - sodass in Wirklichkeit das Buddhaland von Bodhisattvas geschaffen wird.

Wie auf die Frage, wie die Bodhisattvas das Buddhaland schaffen, antwortet der Buddha auch darauf, indem er sagt, dass das Buddhafeld der Bodhisattvas ein Feld positiven Denkens sei, ein Feld von hoher Entschlossenheit, ein Feld tugendhaften Verhaltens, ein Feld der sechs Vervollkommnungen, ein Feld der vier Unermesslichkeiten (Freundlichkeit, Mitgefühl, Freude und Gleichmut), ein Feld der zehn Vorsätze, usw. Die Bodhisattvas schaffen in dem Maße ein Buddhaland, wie sie sich spirituell entwickeln, und wie sie den Dharma zum Wohl aller praktizieren. Sie reinigen ein Buddhafeld in dem Maße, wie sie ihren Geist reinigen. Anzumerken ist, dass der Buddha hier von einzelnen Bodhisattvas spricht. Das erinnert uns daran, dass der Dharma von jedem von uns zu praktizieren ist, auch wenn wir dies in einer spirituellen Gemeinschaft mit anderen tun, die ihn ebenso praktizieren. Das Buddhaland wird von den Bodhisattvas in gemeinsamer aber individueller Praxis des Dharma geschaffen.

Wir haben gesehen, dass ein Buddhaland die ideale Umgebung für eine spirituelle Lebensführung ist. Es wird durch die gemeinsamen Bemühungen der Bodhisattvas geschaffen, und sie erschaffen es, da sie - wenn sie wirklich Bodhisattvas sein möchten - keine andere Wahl haben. Die spirituelle Entwicklung des Einzelnen ist mit der spirituellen Entwicklung aller verbunden und umgekehrt. Die Bodhisattvas schaffen das Buddhaland durch ihre eigenes Leben und mittels ihrer individuellen Praxis des Dharma im Rahmen von spiritueller Freundschaft.

Aber in gewisser Weise hilft uns das nicht sehr viel weiter. Es führt zu einem noch größeren Problem: Was hat dies alles mit uns zu tun? Die ganze Magie und Herrlichkeit, all die tiefen metaphysischen Ideen und die Farbenpracht dieses Mahāyāna-Sūtras: Was hat dies mit uns zu tun? Was haben wir mit dem Erschaffen eines Buddhalandes zu tun? Ein Buddhaland ist im Grunde etwas, das wir uns kaum vorstellen können. Es wird vor allem von fortgeschrittenen Bodhisattvas geschaffen, von Wesen, die wir uns nur schwerlich vorstellen können, wie auch die dazu erforderliche Dharmapraxis. Was hat das alles mit uns zu tun?

Um diese Frage zu beantworten, kommen wir wieder auf die Erde zurück. Oder vielmehr müssen wir wieder ein Stück weit auf die Erde herunterkommen, denn die Frage mag sich zumindest indirekt auf einen Teil menschlicher Aktivität beziehen, die sich auf halbem Wege zwischen der Welt höherer spiritueller Werte und der irdischen alltäglichen Existenz befindet. Es ist das Gebiet der Kunst und Kreativität.

Häufig hört man die Menschen sagen - manchmal entschuldigend, manchmal trotzig, manchmal wehmütig und manchmal ironisch - : 'Ich bin nicht sehr kreativ.' Was sie damit im Allgemeinen meinen ist, dass sie keine Bilder malen können, keine Poesie schreiben können, keine Musik komponieren können, usw. Künstlerische Kreativität scheint heutzutage sehr angesagt zu sein; von jedem wird erwartet, dass er kreativ ist. Was meinen wir mit 'kreativ sein'? Handelt es sich bloß darum, Bilder malen zu können?

Kreativität beinhaltet eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. Auf der einen Seite ist man selbst, und auf der anderen das Material, aus dem man sein Kunstwerk schafft, sowie die Vorstellung, aus der man etwas kreiert und der man sich mehr oder weniger bewusst ist. Und das Material, aus dem der Künstler etwas kreiert, mag von verschiedenster Art sein. Da gibt es vor allem den physischen Stoff, aus dem ein Werk gemacht wird - Ton, Farben, Klang, Sprache - was auch immer. Weiterhin ist die eigene Person des Künstlers beteiligt: die Stimme, der Körper, die emotionalen und mentalen Verfassungen. Und auch andere Menschen sind sein 'künstlerisches Material', ob nun als passives Material, das seiner Kreativität dienlich ist (wie das Modell des Bildhauers) oder als aktives mitarbeitendes Material (wie ein Orchester oder eine Gruppe von Schauspielern). Beim letzten Beispiel gibt es keine absolute Trennung zwischen dem Künstler und seinem 'Material' - den Menschen, mit denen er etwas erschafft.

Im Allgemeinen erleben wir uns in der Beziehung zum 'Objekt' der gesamten äußerlichen Welt im weitesten Sinne als Subjekt. Doch zur äußerlichen Welt stehen wir nicht in einer passiven Beziehung und wir registrieren nicht bloß Impressionen. Die Welt wirkt auf uns ein, und auch wir wirken auf die Welt, auf unsere eigene Umwelt oder auf einen Teil davon ein. Wir wirken auf unser eigenes Selbst ein, auf unser Selbst als ein Objekt von uns selbst (d.h. reflexiv betrachtet), und wir wirken ebenso auf andere Menschen ein. Nicht nur, dass wir auf die Welt einwirken, wie beeinflussen sie auch in verschiedenster Weise. Wir verändern sie, wir arrangieren und re-arrangieren sie zumindest in leichtem Ausmaß. Und nicht nur das. Es gibt ein Muster, nach dem wir die Welt beeinflussen. Wir wirken auf sie nicht in zufälliger Weise ein, sondern aufgrund einer bestimmten Idee, eines bestimmten Musters, Bildes oder Mythos aus uns selbst - oder, man könnte auch sagen, eines Musters, welches wir *sind*.

Es ist uns nur selten bewusst, aber dies bedeutet, dass unsere Beziehung zur Welt im Wesentlichen kreativ ist. Wir sind die ganze Zeit über kreativ. Kreativität ist nicht auf das Ausüben schöner Künste beschränkt; jeder von uns ist kreativ. Es ist nur eine Frage der Qualität unserer Kreativität - ob viel oder wenig Erfolg, Klarheit oder Positivität. Kreativ sind wir, wenn wir einen Raum verschönern, wenn wir sprechen oder wenn wir einen Brief schreiben. Dies ist das Grundprinzip des 'angewandten Zen' - Zen in der Anwendung der Kunst des Lebens.

Zen ist ein bekanntes Beispiel für die Umsetzung von verschiedenen weltlichen Aktivitäten in spiritueller Verwirklichung, indem man sich in Einklang mit dieser



Verwirklichung bringt. In dieser Weise wird Zen in der Architektur, bei der Gartengestaltung, beim Bogenschießen, in der Fechtkunst, beim Blumen-Arrangieren (Ikebana) und bei allen möglichen täglichen Gelegenheiten und Umständen angewandt. Die Herangehensweise des Zen, bei der sich das menschliche Subjekt in Beziehung zu seinem Objekt befindet, ist dem Erschaffen des Buddhalandes sehr ähnlich, transformiert es doch verschiedenste Aspekte der Welt.

Im Laufe der Geschichte waren ‘die Massen’ in den meisten Fällen relativ passiv und ihre Führer haben bloß Gesetze der Gewalt und Furcht erlassen. Diese Situationen waren darum nicht geeignet, den Politikern die Gelegenheit zu geben, in der höchsten Form solch einer Kreativität praktizieren zu können. Man konnte dies nur machen, wenn man bei der Gestaltung und dem Erlassen von Gesetzen die Kooperation der Menschen gewinnen konnte und eine Gesellschaft schuf, die solche Gesetze möglich machte. Politiker, ob nun einzeln oder in ihrer Gesamtheit - können sicherlich eine Gesellschaft verändern. Ob sie sie positiv oder in aufrichtiger Weise verändern, ist natürlich eine ganz andere Frage. Aber man kann durchaus von Zen und der Kunst der Staatsführung sprechen.

In der buddhistischen Tradition steht der *cakravartin-rāja*, der ‘das Rad drehende König’ an zweiter Stelle hinter dem Buddha. Hätte der Buddha sich nicht dazu entschlossen ein Buddha zu werden, wäre er der Tradition nach ein *cakravartin-rāja* geworden. Es wird dabei ausdrücklich gesagt, dass die hauptsächliche Funktion eines *cakravartin-rāja* darin besteht, eine Gesellschaft zu schaffen oder zu erhalten, aus der die zehn *akuśala-dharmas* verbannt sind und in der die Praxis der zehn *kuśala-dharmas* (die zehn Vorsätze) gefördert wird. Man könnte sagen, dass der Buddha auf einen begrenzten Teil der Gesellschaft wirkt, vor allem auf den Saṅgha. Aber der *cakravartin-rāja* wirkt auf die Gesellschaft als Ganzes - ohne dabei natürlich in einer Weise erleuchtet zu sein wie der Buddha.

Wir sollten jedoch die im Wesentlichen weltliche Aktivität des *cakravartin-rāja* nicht mit der Erschaffung von Sukhāvātī durch Amitābha verwechseln. Allermindestens ist Sukhāvātī eine verklärte materielle Welt, wohingegen die Welt des *cakravartin-rāja* eindeutig eine gewöhnliche ist - eine alltägliche Welt von Gesellschaft, Wirtschaft, Politik, Ethik usw.: die Welt des Regierens im üblichen Sinne. Aber der Herrscher erfüllt im Wesentlichen die gleichen Aufgaben oder verpflichtet sich den gleichen Tätigkeiten wie der Künstler. Seine Aufgaben mögen dabei weit schwieriger sein, denn er muss sich eher mit menschlichen Wesen als mit unbeweglicher Materie befassen. Es ist vergleichsweise einfach, Farbpigmente, Marmor oder Worte zu gestalten; aber eine bestimmte Gesellschaftsform durch das Ordnen menschlicher Aktivitäten zu schaffen, ohne dabei die menschlichen Wesen ihrer Freiheit zu berauben, ist extrem schwierig. In der Tat muss man so etwas wie ein Heiliger sein, um erfolgreich zu sein. Die Menschen beklagen sich manchmal über die Institutionen und den Staat, ohne dabei wirklich zu bedenken, was für eine schwierige Aufgabe das Regieren sein muss.

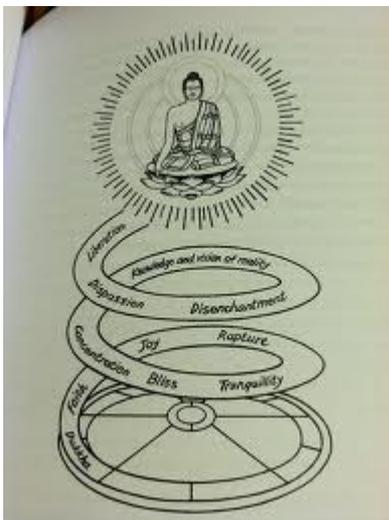
Idealerweise bedürfe es natürlich keiner Regierung, handelten wir alle selbstverantwortlich. Wäre unsere Beziehung zur Welt im Wesentlichen kreativ, wäre die sich daraus ergebende beachtenswerte Schlussfolgerung, dass die Welt - *unsere* Welt - unser eigenes Werk ist. Wir schaffen die Welt, in der wir leben. Von daher stellt sich nicht die Frage, ob wir nun kreativ oder nicht kreativ sein sollten, oder ob wir eine Welt schaffen oder

nicht schaffen sollten. Wir haben keine Wahl. Die einzige Wahl, die wir haben, besteht darin, welche Art von Welt wir schaffen.

Das tibetische Lebensrad zeigt sechs Existenzbereiche, die veranschaulichen, welche Welt wir für uns schaffen können. Wir können eine Welt der Götter, eine Welt des verfeinerten, intellektuellen, ästhetischen aber ziemlich selbstsüchtigen Vergnügens schaffen; oder eine Welt der menschlichen Wesen, eine Welt der üblichen häuslichen, zivilen, politischen und kulturellen Verpflichtungen und Tätigkeiten. Wir können eine Welt von *āsuras* oder Gegengöttern schaffen, eine Welt von Neid, übermäßiger sexueller Polarisierung, starker Aggressivität, unbarmherzigen Wettbewerbs und offener oder verdeckter Konflikte; eine Welt der hungrigen Geister, die durch neurotisches Begehren, intensive Besitzgier und extreme emotionale Abhängigkeit gekennzeichnet ist. Wir können eine Welt gepeinigter Wesen schaffen, eine Welt von Schmerz und Leiden, von intensiven physischen und mentalen Qualen, oder eine auf Essen, Sex und Schlafen beschränkte Welt.



Wir können aber auch eine Kehrtwendung machen und uns unserer Entwicklung als Individuen widmen. Wir können uns dem Bodhisattva-Ideal verpflichten. Wir können uns - ob direkt oder indirekt - dem Erschaffen des Buddhalandes widmen.

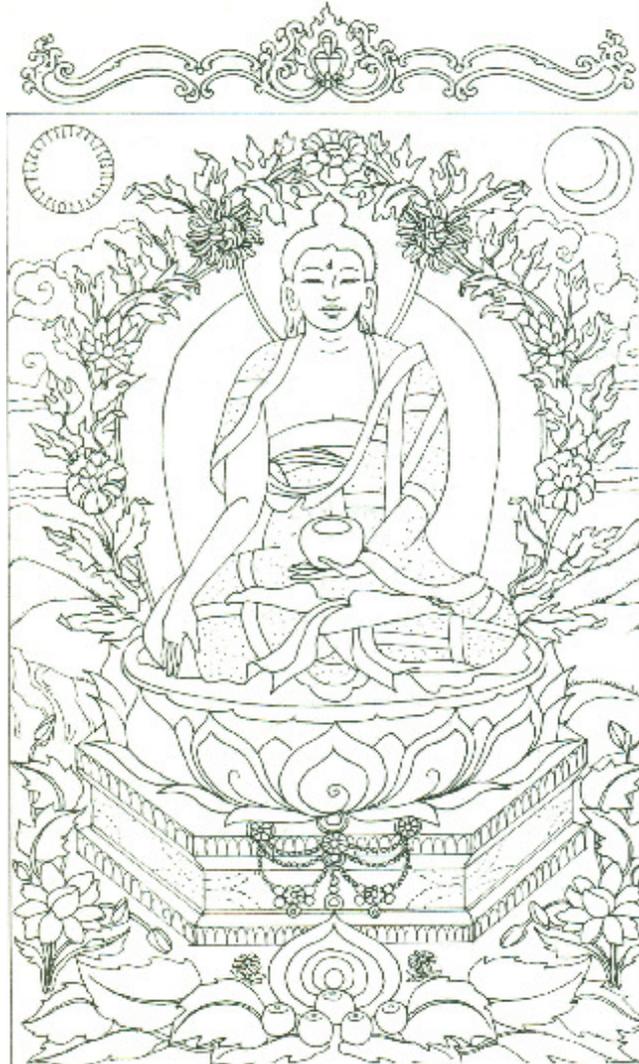


Aber wir müssen uns nicht daran gebunden fühlen, eine dieser Welten auswählen zu müssen. Es gibt eine weitere Option. Wenden wir uns insgesamt vom Lebensrad ab, können wir dem Spiralpfad folgen, der uns zur Erleuchtung führt. Wir können uns unserer Entwicklung als Individuen und dem Bodhisattva-Ideal widmen. Und wenn wir dies tun, entscheiden wir uns damit, eine andere Welt zu schaffen. Mit anderen Worten verschreiben wir uns direkt oder indirekt dem Erschaffen des Buddhalandes.

3. Vortrag:

Für alle Menschen da zu sein - On Being 'All Things To All Men'

Während der vergangenen beinahe 400 Jahre hatte die autorisierte Version der Bibel einen großen Einfluss auf die englische Sprache, und viele Menschen zitieren sie noch immer gerne. 'All things to all men' ('Alles für alle' oder 'Für jeden das seine' oder 'Für alle Menschen da zu sein') ist ein Ausdruck aus dem Neuen Testament, aus einem der Briefe des Apostels Paulus an die Christen in den Orten, die er im Laufe seiner Reisen besucht hatte. In mehreren dieser Episteln bezieht sich Paulus auf Probleme oder Dispute innerhalb jener frühen christlichen Gemeinden. Liest man bei seinem ersten Brief an die Korinther zwischen den Zeilen, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er meint, sich selbst gegen Kritik verteidigen zu müssen. Wir können dort lesen, dass er sich - augenscheinlich zu seiner Rechtfertigung - als ein Diener aller Menschen sieht, um so viele Menschen wie möglich für sich zu gewinnen. Um die Juden für sich zu gewinnen, wurde er sozusagen zu einem Juden; um die Nichtjuden bzw. Heiden zu gewinnen, wurde er sozusagen zu einem Heiden. Er sagt dort „*Den Schwachen bin ich worden als ein Schwacher, auf dass ich die Schwachen gewinne. Ich bin jedermann allerlei worden, auf dass ich allenthalben ja etliche selig mache.*“ [I. Korinther IX,22]) Mit anderen Worten bestand seine Strategie darin, alle auf der ihnen jeweilig eigenen Weise zu erreichen.



„*Den Schwachen bin ich worden als ein Schwacher, auf dass ich die Schwachen gewinne. Ich bin jedermann allerlei worden, auf dass ich allenthalben ja etliche selig mache.*“ [I. Korinther IX,22]) Mit anderen Worten bestand seine Strategie darin, alle auf der ihnen jeweilig eigenen Weise zu erreichen.

'All things to all men' ist auch das, was den Bodhisattva Vimalakīrti auszeichnet. Das zweite Kapitel des *Vimalakīrti-nirdeśa* sagt zu Beginn:

Befreit wurde er durch die Transzendenz der Weisheit. Geschickt die befreienden Mittel in seine Verwirklichung integrierend, wurde er zu einem Kundigen der den lebenden Wesen eigenen Gedanken und Handlungen. Um die Stärken oder Schwächen ihrer Fähigkeiten wissend und begabt mit Redegewandtheit ohnegleichen, lehrte er den Dharma in der für den jeweiligen Menschen geeigneten Weise. Sich voller Inbrunst dem Mahāyāna verwendend, hatte er es verstanden, und er erfüllte seine Aufgaben mit großem Geschick. Er lebte mit der einem Buddha eigenen Haltung und seine überragende Intelligenz glich der Weite des Ozeans. Gepriesen, verehrt und gelobt wurde er von allen Buddhas und geachtet

von Indra, Brahmā und all den Lokapālas. Im Wunsch, alle lebenden Wesen durch seine geschickte Wahl der befreienden Mittel in ihrer Entwicklung zu fördern, lebte er in der großen Stadt Vaiśālī.

Der Text fährt damit fort, Vimalakīrtis Praktik der sechs *pāramitās*, der sechs Vervollkommnungen des Bodhisattva zu beschreiben: Großzügigkeit, Sittlichkeit, Geduld, Tatkraft, Meditation und Weisheit:

Um den Armen und Hilflosen zu helfen, war sein Reichtum unerschöpflich. Um die Sittenlosen zu schützen, achtete er auf reine Sittlichkeit. Mit der Bewahrung von Toleranz und Selbstbeherrschung versöhnte er jene, die ärgerlich, unbarmherzig, gewalttätig und unmenschlich waren. Lodernd von Energie, begeisterte er jene, die träge waren. Seine Konzentration, Achtsamkeit und Meditation stützten jene trüben Sinnes. Mit dem Erlangen endgültiger Weisheit war er den Toren Beistand.

Von seinem Leben wird uns ein lebendiges Bild gezeichnet:

Er trug die weiße Kleidung eines Laien, führte aber das untadelige Leben eines sich dem Religiösen Hingebenden. Er lebte zu Hause, hielt sich aber fern von allen Bereichen der Begehrlichkeit, des Alltäglichen und des Belanglosen. Er hatte einen Sohn, ein Weib und weibliches Gefolge, aber stets blieb er in Keuschheit. Umgeben von Dienern, lebte er doch für sich. Zeigte er sich auch mit Schmuck verschönert, war er doch stets mit den verheißungsvollen Zeichen und Merkmalen ausgestattet. Er schien zu essen und zu trinken, erhielt jedoch Nahrung aus dem Geschmack der Meditation. Beim Sport und in den Kasinos war er zu sehen, jedoch ging es ihm stets um die Entwicklung jener, die den Spielen verfallen waren. Er besuchte die zu seiner Zeit lebenden andersgläubigen Lehrer, hielt aber stets unerschütterliche Treue zum Buddha. Er verstand die weltlichen und transzendenten Lehren und die esoterischen Praktiken, bezog aber weiterhin seine Freude aus dem Entzücken am Dharma. Sich unter jede Menschmenge mischend, höchst geachtet von Erwachsenen und Jungen, sprach er stets im Einklang mit dem Dharma. An vielen Geschäften war er beteiligt, hatte jedoch kein Interesse an Gewinn oder Besitz. Um die lebenden Wesen zu schulen, zeigte er sich an Kreuzungen und Straßenecken. Und um sie zu schützen, kümmerte er sich auch um Politik. Um die Menschen vom Hīnayāna abzubringen, und um sie für das Mahāyāna zu gewinnen, zeigte er sich zwischen Hörern und Lehrern des Dharmas. Um die Kinder in ihrer Entwicklung zu fördern, besuchte er alle Schulen. Um das Übel von Begehren zu zeigen, besuchte er sogar Bordelle, und um der Trunkenbolde Bewusstsein aufzuhellen, ging er in alle Wirtshäuser.

Indem er nun sein Leben in der großen Stadt Vaiśālī verbrachte, gelang es Vimalakīrti jedermann auf seiner eigenen Ebene, in seinem eigenen Umfeld und auf seinem eigenen Boden zu erreichen. Dies ist der Grund, warum ich behaupte, dass Vimalakīrti so etwas wie 'all things to all men' war. Die Eigenschaft, alle Menschen auf ihrer eigenen Ebene zu erreichen, wird *upāya-kauśalya* genannt, 'geschickte Methoden' oder hier 'befreiende Technik'. Das Mahāyāna maß ihm solch große Bedeutung zu, dass sie als die siebte *pāramitā* oder Vervollkommnung angesehen wurde, die ein Bodhisattva neben den anderen sechs zu praktizieren hat.

Aber warum hat das Mahāyāna den geschickten Mitteln solch eine Beachtung geschenkt? Um dies beantworten zu können, müssen wir uns erneut die Situation eines in Buddhaland schaffenden Bodhisattvas vor Augen halten. Wir haben gesehen, dass ein

Bodhisattva ein Reines Land durch Magie erschaffen kann - entweder buchstäblich oder metaphorisch. Aber auch ein Bodhisattva kann die Menschen nicht dazu zwingen, darin zu bleiben, wenn sie sich dort nicht zu Hause fühlen. Das Reine Land muss gemeinsam geschaffen werden - durch eine Anzahl von zusammen wirkenden Bodhisattvas, durch eine vom gleichen Ideal inspirierte menschliche Gemeinschaft, dem Ideal der höchsten, vollkommenen Erleuchtung zum Wohle aller.

In ähnlicher Weise wird der Bodhisattva, wie aufrichtig und wohlmeinend er auch sein mag, nicht sehr erfolgreich sein, wenn er sich allen in gleicher Weise nähert oder zu ihnen stets in der gleichen Sprache spricht - am allerwenigsten, wenn er zu ihnen als ein Bodhisattva spricht. Je älter wir werden, erkennen wir immer deutlicher, dass die Menschen in der Tat sehr unterschiedlich sind. Wir haben alle unsere verschiedenen Hintergründe und unsere verschiedenen Konditionierungen. Wir haben verschiedene Ansichten und verschiedene Einstellungen. Wir leben unter verschiedenen Umständen, und wir gehen verschiedenen Beschäftigungen und Interessen nach. Wir haben unterschiedliche Geschmäcker und Vorurteile, und auch unterschiedliche Tugenden.

Um effektiv sein zu können - und ein Bodhisattva, der nicht effektiv ist, ist kein Bodhisattva - hat der Bodhisattva dies alles zu berücksichtigen. Um mit Menschen kommunizieren zu können, muss man zu ihnen - wortwörtlich und metaphorisch - in der ihnen eigenen Sprache sprechen. Und noch mehr als das: Um überhaupt mit ihnen sprechen zu können, muss man zunächst mit ihnen in Kontakt kommen. Und um dies tun zu können, muss man wie einer von ihnen erscheinen. Man muss 'all things to all men' sein. Vimalakīrti dient hierzu in einem weit größeren Maße als jede andere Person in der buddhistischen Mahāyāna-Literatur als Beispiel - der Buddha vielleicht ausgenommen. Unter Geschäftsleuten erschien er als Geschäftsmann; unter Regierungsbeamten als Regierungsbeamter und unter Kriegern als Krieger. Aber vor allem zeigte er sich unter den Laien als Laie. Vimalakīrtis Status als Laie führte jedoch zu einigen ernsthaften Missverständnissen, mit denen wir uns später in diesem Kapitel befassen werden.

In Wirklichkeit ist er natürlich sehr verschieden von anderen Menschen. Er ist ein fortgeschrittener Bodhisattva. Aber er hat diesen Unterschied nicht herausgekehrt und nicht betont. Er erschien nicht unter den Menschen, um dort zu verkünden, er sei ein fortgeschrittener Bodhisattva, *wearing his Bodhisattva gear* ?. Bei seinem Erscheinen musste er nicht mit seinen drei Köpfen nicken oder mit seinen vier Armen winken, obgleich dies oft genau das ist, was die Leute erwarten. Sie glauben, dass jemand, der spirituell fortgeschritten ist, sich im Vergleich zu anderen in einer erkennbaren, auffälligen und sogar eigentümlichen oder exzentrischen Weise zeigen würde.

Vor vielen Jahren lernte ich in Kalkutta eine gläubige bengalische Dame kennen. Eines Tages erzählte sie mir, dass ihre Mutter sie, als sie noch ein kleines Mädchen von sieben oder acht Jahren war, zur 'heiligen Mutter' Sarada Devi mitnahm. Sarada Devi war die Gemahlin des berühmten bengalischen Mystikers Sri Ramakrishna. (*AdÜ: Ramakrishna, 1836 - 1886, war Brahmane und Priester der Kali in Dakshineshvar bei Kalkutta, vertrat die Überzeugung, dass alle Religionen in der visionären Erfassung Gottes übereinstimmen. Von seinen Schülern (bes. von Vivekananda) wurden seine Lehren in den*



USA und Europa verbreitet. Zentrum der Ramakrishna-Mission ist seit 1897 Belur bei Kalkutta). Sie hatte ihn um viele Jahre überlebt, und sie wurde als eine spirituell sehr entwickelte Person angesehen. Die Mutter meiner Freundin hatte damals zu ihr gesagt, dass sie eine wirkliche *devi* sehen würden. Im Allgemeinen ist in der indischen Sprache mit *devi* eine 'Dame' gemeint, es kann aber auch 'Göttin' oder 'spirituelle Frau' bedeuten. Das kleine Mädchen war sehr aufgeregt. Sie hatte über *devis* so viel gehört und gelesen, bis dahin aber bloß Bildnisse von ihnen in Tempeln gesehen. Nun würde sie endlich eine wirkliche Göttin sehen, und sie stellte sich eine überlebensgroße Figur vor, die vielleicht Feuer atmete und zumindest acht Arme haben würde. Als sie wieder zu Hause waren, beschwerte sie sich bitterlich bei ihrer Mutter. Sie sagte: „Du hast mir gesagt, wir würden eine wirkliche Göttin sehen. Aber alles, was es zu sehen gab, war eine alte Dame in einem weißen Sari!“

Wie dieses kleine Mädchen, sind wir häufig nicht fähig, für die Tatsache aufgeschlossen zu sein, dass jemand spirituell fortgeschritten ist, auch wenn er mehr oder weniger so aussieht wie jeder andere. Aber in solcher Weise erscheint ein Bodhisattva. So wie er nicht betont anders zu sein, legt er aber gleichzeitig auch kein Gewicht darauf, wie alle anderen Menschen zu sein. Er handelt nicht in selbstbewusster Weise 'gewöhnlich'. Er ist nicht wie ein freisinniger christlicher Geistlicher, der seinen steifen Kragen abnimmt, in den örtlichen Pub geht und dort versucht, sich wie 'der Junge von nebenan' zu benehmen. Ein Bodhisattva geht nicht umher und versucht den Leuten ernsthaft zu versichern, dass er wie jeder andere auch sei.

Ein Bodhisattva ist einfach er selbst. Auf der einen Seite benimmt er sich nicht in besonderer, Bodhisattva-gleicher Weise; auf der anderen Seite gibt er nicht vor, ganz gewöhnlich zu sein. Er *ist* gewöhnlich, aber gleichzeitig *ist* er ein Bodhisattva. Er ist er selbst. Und da er er selbst sein kann, hat er zu den Menschen Zugang und kann mit ihnen in natürlicher und unbefangener Weise kommunizieren.

Ein Bodhisattva benutzt keine spezielle Technik - nicht einmal eine 'befreiende Technik' - wie Thurman hier *upāya-kausalya* übersetzt hat. In seinen Anmerkungen sagt Thurman, dass er dem Wort 'Technik' gegenüber dem üblichen Wort 'Methode' oder 'Mittel' den Vorzug gegeben habe, da es in unserer technisierten Welt eine stärkere Konnotation in Hinblick auf Effizienz habe. Dies mag so sein, aber ich frage mich, ob es in *diesem* Zusammenhang auf die richtige Art von Effizienz deutet. Es hört sich so an, als ob der Bodhisattva einige Tricks auf Lager hätte, oder als ob er in einer ziemlich raffinierten und gekünstelten Art und Weise 'Freunde gewinnen und Menschen beeinflussen' wolle. Sogar die Worte 'Methode' und 'Mittel' haben in gewissem Maße diese Konnotation. Aber *upāya-kausalya* ist im Wesentlichen eine Fähigkeit, mit Menschen zusammen sein zu können, sich in sie einfühlen zu können und sie ermuntern zu können, zu und mit uns offen zu sein. Dies ist der Grund, warum das Mahāyāna den geschickten Mitteln so große Bedeutung zumisst.

Das Hinayāna betont diese Art geschickter Mittel nicht in dieser Weise; der Begriff *upāya-kausalya* erscheint - so weit ich weiß - nur einmal im Pāli-Kanon, und dort ist es ein Trick im gewöhnlichen Sinne. Obschon wir sehen können, wie der Buddha diese Tugend auf unterschiedlichste Weise praktiziert - zum Beispiel mit Kisā-Gotamī - wird sie bis zu den Zeiten des Mahāyāna nicht so bezeichnet.

Geschickte Mittel (oder Methoden) haben aus Sicht des Mahāyāna tatsächlich eine größere Bedeutung, als bloß so zu handeln, dass die Menschen ermuntert werden, uns

gegenüber offen zu sein. Es können sogar Handlungen sein, die unethisch erscheinen mögen, die aber tatsächlich im Hinblick auf die darunter liegende Motivation höchst ethisch sind. In der Tat könnte man solche Handlungen als Beispiele von *upāya-kauśalya* par excellence bezeichnen, denn man ist dabei dermaßen geschickt gewesen, dass man sogar eine augenscheinlich unethische Handlung begangen hatte, um ein spirituelles Ziel zu verfolgen.

Dies berücksichtigt natürlich nicht, was Dritte von unserer Handlung halten mögen. Was die *upāya-kauśalya* geschickt sein lässt, ist ihre Wirkung auf die Person, auf die sie sich beziehen. Wenn sie ihren Zweck in anscheinend unethischer Weise erreichen, sind sie um so mehr geschickter. Aber der Bodhisattva hat dabei alle fühlenden Wesen in seiner Umgebung zu berücksichtigen, so dass er auch die mögliche Wirkung seiner geschickten Methoden auf die Zuschauer zu beachten hat. Wenn er dies getan hat, kann er sich zu scheinbar unethischen Handlungen zum Wohle einer Person entscheiden oder nicht. Aber was auch immer er tun wird, so wird es geschickt sein. Er mag auch durch übernatürliche Kräfte in der Lage sein, diese Handlung für jene unsichtbar werden zu lassen, die nicht direkt daran beteiligt sind.

In der Parabel vom brennenden Haus im *Sūtra vom weißen Lotos* sehen wir, dass der Buddha meint, es rechtfertigen zu müssen, warum er den Kindern drei verschiedene Arten von Karren versprach, obgleich er wusste, dass er ihnen nur eine Art Karren würde geben können. Er musste erklären, warum er nicht wirklich gelogen hatte. Der Grund, warum er es darlegen musste, lag darin, dass das Wort *upāya-kauśalya* zu Zeiten der Entstehung des *Sūtras vom weißen Lotos* augenscheinlich eine unklare Bedeutung hatte; möglicherweise hatte sich die mahāyānistische Bedeutung dieses Begriffs noch nicht endgültig durchgesetzt. Dies ist Spekulation - aber mit Sicherheit scheint sich der Buddha in dieser Parabel der Tatsache sehr bewusst zu sein, dass seine geschickte Methode bloß als gewöhnliche Gaunerei angesehen werden könnte. Aber schließlich setzte sich die Bedeutung 'geschickte Mittel' für *upāya-kauśalya* in einem rein spirituellen Sinne durch.

Manchmal gebrauchen die Leute den Begriff 'geschickte Mittel' als eine Rationalisierung für ihr ungeschicktes Verhalten; dies ist selbstverständlich zu vermeiden. Wir sollten den Begriff *upāya-kauśalya* nur dann verwenden, wenn wir über *upāya-kauśalya* sprechen, und nicht, wenn wir über unsere eigenen Schwächen und Fehler reden. Wenn man zum Beispiel im Laufe einer Diskussion über jemanden sehr ärgerlich wird und die Beherrschung verliert, kann es sein, dass man nachher sagt: 'Ich bin sicher, es war gut für ihn - ich nehme an, es war einfach auf meine geschickte Methode zurückzuführen.' Aber in Wirklichkeit macht man sich selbst etwas vor. Wir sollten beim Gebrauch des Ausdrucks 'geschickte Methoden' als Beschönigung unseres Verhaltens vorsichtig sein; das verfälscht die ganze Idee.

Sehr häufig rationalisieren Anhänger auf diese Weise die zweifelhaften Handlungen ihrer spirituellen Lehrer, und sie bestehen darauf, dieses fragwürdige Verhalten als Teil der 'geschickten Methoden' ihres sogenannten Lehrers anzusehen. Sie tun dies vor allem, weil sie ihren 'Glauben' an ihren Lehrer aufrechterhalten wollen. Sie sagen: 'Er kann nicht ärgerlich gewesen sein.', weil sie glauben möchten, dass er möglicherweise niemals ärgerlich werden könnte. Man findet dieses sehr starre Vertrauen in die Integrität ihrer Lehrer, zu deren Beurteilung oder Prüfung sie überhaupt noch nicht fähig sind, besonders unter einigen westlichen Anhängern des tibetischen Buddhismus. Man kann dies wirklich nicht Glauben im wirklichen Sinne nennen.

Traditionell hält der Mahāyāna-Buddhismus daran fest, dass die Praktik geschickter Methoden im Wesentlichen aus drei Dingen besteht: erstens, aus den vier *saṃgrahavastus* oder 'Elementen der Verwandlung'; zweitens, aus den vier *pratisaṃvids* oder 'analytischen Kenntnissen'; und drittens, aus den *dhāraṇīs* oder 'magischen Formulierungen'. Wir werden sie der Reihe nach behandeln, da sie eine gute Vorstellung davon vermitteln, was es mit den 'geschickten Methoden' wirklich auf sich hat.

'Elemente der Verwandlung' ist die übliche Übersetzung, aber Thurman hat eine Alternative vorgeschlagen, die die wirkliche Bedeutung des Begriffs deutlich macht: 'Methoden der Vereinigung / des Zusammenführens' (*engl. means of unification*). Mit Vereinigung ist hier das Zusammenführen der spirituellen Gemeinschaft gemeint, oder, wie Thurman es darlegt, 'die vier Arten, mit denen ein Bodhisattva Menschen zu einer Gruppe formt, die damit in ihrem gemeinsamen Ziel - den Dharma zu praktizieren - vereint sind'. Der entscheidende Punkt ist hierbei, dass das mit geschickten Methoden angestrebte Ziel des Bodhisattvas - wobei er selbst die geschickte Methode ist - die Menschen nicht bloß zu ihrer individuellen Erleuchtung führt, sondern sie dafür gewinnt, in gemeinsamer Zusammenarbeit das Buddhaland zum Wohle aller zu schaffen.

(a) *dāna*: 'Geben' oder 'Großzügigkeit'

Die erste Methode des Zusammenführens (*engl.: unification*) ist die grundlegendste der buddhistischen Tugenden: *dāna* oder Geben. Es ist vielleicht überraschend, dass *dāna* ein Teil der siebten *pāramitā* ist; immerhin ist es doch eine eigene *pāramitā* für sich - die erste. Aber hier hat es eine besondere Funktion. In diesem Zusammenhang bedeutet *dāna* das Zustandekommen eines positiven Kontakts zwischen den Menschen, das Schaffen von spiritueller Freundschaft und die Unterstützung beim Formen einer spirituellen Gemeinschaft.

Normalerweise denken wir bei *dāna* in einer eher nutzbringenden Weise; wir geben den Menschen etwas, weil sie es brauchen. Aber in diesem Zusammenhang ist *dāna* etwas ganz anderes - zumindest im engeren Sinne. Man gibt den Menschen etwas, weil man sie liebt, weil man mit ihnen eine spirituelle Freundschaft und eine spirituelle Gemeinschaft haben möchte. Aber man gibt ihnen selbstverständlich nicht, um in berechnender Art und Weise zu diesem Ziel zu gelangen. Der ganze Prozess ist vollkommen natürlich und vollkommen spontan. Indem man jemandem ein Geschenk gibt, bringt man zum Ausdruck, dass man für ihn ein besonderes Gewahrsein hat, dass man ihm gegenüber positive Gefühle hat und dass man sich für ihn interessiert. Geben ist in der Tat eine Form von Kommunikation.

Man könnte sogar sagen, dass das allgemeine Prinzip einer spirituellen Gemeinschaft darin besteht, dass ihre Mitglieder sich ständig untereinander geben. Das gegenseitige Geben stärkt die spirituelle Gemeinschaft. Es ist in der Tat ein natürlicher Ausdruck des Lebens in einer spirituellen Gemeinschaft. Die Geschenke werden nicht gegeben, um etwas anderes zurückzuerhalten zu wollen. Man spürt einfach den Wunsch, einem anderen etwas geben zu wollen, und man bringt dieses Gefühl durch das Geben von Geschenken zum Ausdruck.

(b) *priya-vāditā*: 'Liebevoller Sprache'

Die zweite Methode des Zusammenführens ist unter all jenen Qualitäten, welche ein Buddhist zu entwickeln versucht, eine weitere vertraute: *priya-vāditā* oder *priya-vacana* gilt als ein Aspekt von Vollkommener Rede, dem dritten Glied des Edlen Achtfältigen Pfads.

Priya bedeutet ebenso 'gütig, herzlich, zärtlich (*engl. affectionate*)' und 'gefällig, angenehm, befriedigend (*engl.: pleasing oder pleasant*)'. Der Bodhisattva stellt zu den Menschen Kontakt her, indem er zu ihnen in einer emotional positiven - das heißt liebenswürdigen Weise spricht. Eine liebevolle Sprache ist darum innerhalb der spirituellen Gemeinschaft, unter jenen, die das Buddhaland schaffen wollen, grundlegende Bedingung. Ein Bodhisattva zögert nicht, seiner Zuneigung für andere Ausdruck zu verleihen oder sie wissen zu lassen, dass er sie mag. Er hat auch keine Angst davor, ihnen ganz offen zu sagen, dass er sie mag - besonders in den Fällen, wo sie daran zweifeln. Manchen Menschen fällt es schwer zu glauben, dass irgend jemand sie wirklich mag. Es mag vielleicht sogar ein ziemlicher Schock für sie sein. Aber es ist wichtig zu wissen, was mit liebevoller Sprache wirklich gemeint ist. Damit ist nicht gemeint, herumzulaufen und alle mit 'dear' oder 'darling' anzureden. An diesen Worten der Zuneigung ist grundsätzlich nichts falsch, aber ich habe einmal im Radio einen Ausschnitt aus einem Hörspiel gehört, in dem ein amerikanischer Darsteller sagte: 'Ich werde dich gleich umbringen, Darling'.

Das Wort *priya* bedeutet in einem ziemlich alltäglichen Sinne 'Liebe' oder 'Zuneigung'. Aber hier wird *priya-vāditā* durch den Bodhisattva als eine Methode gebraucht, dabei zu helfen, eine spirituelle Gemeinschaft zu schaffen - als ein Aspekt der siebten *pāramitā: upāya*. Und die *pāramitā*, welche *upāya* vorausgeht, ist *prajñā*, Weisheit. Daraus folgt, dass die 'liebevolle Sprache' des Bodhisattvas ein Ausdruck transzendenter Weisheit ist. Die Liebe, die der Bodhisattva durch Sprache zum Ausdruck kommen lässt, ist nicht einfach Liebe im alltäglichen Sinne. Sie ist nicht normale menschliche Zuneigung oder Freundlichkeit und noch viel weniger sexuelle Anziehung, Sentimentalität oder schlichte Geselligkeit. In diesem Zusammenhang ist die Liebe eines Bodhisattvas ein Ausdruck spiritueller Einsicht und spirituellen Gewahrseins für das spirituelle Potential der Menschen.

(c) *Artha-caryā: 'Förderliches Handeln'*

Die dritte Methode des Zusammenführens ist *artha-caryā*. *Artha-caryā* lässt sich mit 'förderlichem Handeln' übersetzen - will sagen, Handeln zum Wohle anderer. Aber wortwörtlich bedeutet es 'es gut tun'. Damit ist jedoch überhaupt nicht gemeint, dass der Bodhisattva eine Art professioneller 'Weltverbesserer' (*engl. do-gooder*) ist, der für die Menschen das tut, von dem er meint, dass es gut für sie sei. Einmal mehr müssen wir hier auf den Zusammenhang achten. Mit *artha-caryā* ist nicht bloß förderliches Handeln im gewöhnlichen, alltäglichen und weltlichen Sinne gemeint, sondern alles, was den Menschen spirituell hilft, was ihnen dabei hilft, höhere und immer höhere Ebenen von Sein und Bewusstsein zu erlangen. Der Bodhisattva praktiziert förderliches Handeln, indem er die Menschen an seiner eigenen Erfahrung des Dharma teilhaben lässt - indem er sie - kurz gesagt - Teil seiner selbst werden lässt.

Damit ist nicht gemeint, den Dharma auf eine Weise zu lehren, wie man Geschichte oder Arithmetik lehren würde. Es ist nicht einfach eine Sache der Vermittlung von Informationen, obschon dies darin eingeschlossen sein mag. Der Bodhisattva lehrt den Menschen, indem er sie ermuntert, zu wachsen und sich zu entwickeln. Es wird gesagt, dass Inspiration der wichtigste Faktor im gesamten spirituellen Leben sei. Man mag alle Informationen haben, die man benötigt, alle Hilfsmittel und Gelegenheiten - aber hat man keine Inspiration, wird man nicht sehr weit kommen. Darum hilft der Bodhisattva den Menschen durch Inspiration - indem er sie begeistert, indem er ihnen die emotionale Positivität, die Kreativität, den Reiz und das Abenteuer des spirituellen Lebens nahebringt.

Der Bodhisattva ist wie eine Kerze, die Tausende und Tausende anderer Kerzen entzündet - welche dann für sich selbst brennen. Nicht nur das: Auch sie entzünden wiederum Tausende und Tausende anderer Kerzen.

(d) Samānārthata: 'ein Beispiel gebend'

Die vierte Methode des Zusammenbringens ist, als Beispiel zu dienen. Mit anderen Worten steht das Verhalten des Bodhisattvas im Einklang mit seiner Lehre. Seine Lehre ist der Dharma und sein Verhalten ist ein Beispiel für seine Lehre. Wie es in einer altherwürdigen Formulierung heißt: 'Er lebt, was er predigt' (natürlich abgesehen davon, dass er nicht *predigt*). Der Bodhisattva ist die lebende Verkörperung all der Qualitäten, zu deren Entwicklung er andere ermuntert. Er inspiriert die Menschen ein spirituelles Leben zu führen, da er selbst inspiriert ist.

An dieser Stelle tritt ein Problem zutage - nicht so sehr für den Bodhisattva, sondern für jene von uns, die versuchen, ein Bodhisattva zu werden. Wir mögen eine Vision des Ideals haben, eine Vision der spirituellen Vervollkommnung und sogar eine Vision des Buddhalandes - aber wir werden unserem eigenen Anspruch nicht gerecht. Manchmal sind wir sogar sehr weit davon entfernt. Wir glauben aufrichtig daran und sind inspiriert, aber wir empfinden es als sehr schwierig unser Leben entsprechend zu verwandeln. Mit anderen Worten gelangen wir an den Scheideweg zwischen dem Pfad der Vision und dem Pfad der Transformation.

Aber die Diskrepanz, die wir zwischen unserer Vision und unserer Fähigkeit, in Übereinstimmung damit zu leben, empfinden, muss uns nicht davon abhalten diese Vision zu kommunizieren. Alles, was wir zu kommunizieren haben - alles, was wir kommunizieren können - sind wir selbst. Die Lösung ist einfach die, so aufrichtig wie möglich zu sein. Wir haben die Freiheit, so viel wie wir nur wollen, über unsere Vision und unsere Bemühungen, uns entsprechend verwandeln zu wollen, zu sprechen. Wir können uns an unseren Erfolgen erfreuen und falls nötig, unsere Fehler eingestehen. Wir dürfen uns nicht scheuen ehrlich zu sein; wir brauchen uns nicht zurückhalten, weil unsere Praxis 'nicht gut genug' ist. Auf jeden Fall ist die buddhistische Vision kein festes und endgültiges Ziel. Sie ist eine Vision konstanter Transformation und immer weiter zunehmender Kreativität ohne wahrnehmbare Begrenzung. Wenn wir unsere Vision durch Beispiele veranschaulichen, so ist es dies, womit wir wirklich als Beispiel dienen. Ein Beispiel zu sein, bedeutet nicht, einen bestimmten festen Punkt im Prozess spiritueller Entwicklung zu verkörpern, wie hoch dieser Punkt auch sein mag. Es bedeutet, den Prozess spiritueller Entwicklung selbst zu verkörpern, in welchem begrenztem Maß auch immer. Was so zu verstehen ist, dass wir - welchen Punkt auch immer wir bisher erreicht haben - uns ehrlich weiter zu entwickeln bemühen.

(2) Die Vier Pratisamvids oder 'analytischen Kenntnisse'

Die vier *pratisamvids* ist die zweite Gruppe der Qualitäten, aus denen die Praktik der geschickten Methoden besteht. Wie die *samgrahavastus* sind sie vom Mahāyāna aus dem Hīnayāna übernommen worden, wobei das Mahāyāna sie im Einklang mit seiner eigenen eher altruistischen Einstellung modifizierte. 'Kenntnisse' (*engl. knowledges*) ist keine sehr zufriedenstellende Übersetzung. Es sind keinesfalls Kenntnisse im gewöhnlichen Sinne, und 'unfehlbare Durchdringung oder durchdringender Verstand oder Scharfsinn (*engl. infallible penetrations*) - eine andere häufig gebrauchte Übersetzung - hilft uns auch nicht viel weiter.

Ohne uns ein wenig näher damit zu beschäftigen, werden wir keine Vorstellung über die Natur der *pratisaṃvids* bekommen.

(a) *Dharma-pratisaṃvid: 'analytische Kenntnisse der Erscheinungen'*

Wir brauchen diese Idee der 'Kenntnis der Erscheinungen' nicht zu wörtlich nehmen; eine weitere mögliche Übersetzung ist 'analytische Kenntnis der Prinzipien'. Sie besteht in der Erkenntnis der Wahrheit der Dinge - unabhängig von Worten oder konzeptuellen Formulierungen. Dies ist nur für jemanden möglich, der über Worte und konzeptuelle Formulierungen hinausgegangen ist - wenn jemand persönlich mit der Wahrheit und Realität der Dinge in Kontakt ist.

Nach dem *Daśabhūmika Sūtra* umfasst *dharma-pratisaṃvid* das Wissen, wie die verschiedenen Pfade oder *yānas* der buddhistischen Tradition zusammenlaufen. Im Wesentlichen sind die *yānas* die auf die Bedürfnisse unterschiedlicher Menschen zugeschnittenen Formulierungen der Lehren Buddhas; mit anderen Worten sind die *yānas* selber geschickte Methoden. Letztendlich führen sie alle zusammen zu einem *yāna*, denn sie beziehen sich alle auf die eine oder andere Weise auf dieselbe Sache - auf die spirituelle Entwicklung des Einzelnen. Je weiter sich einzelne Menschen entwickeln, um so mehr erkennen sie ihre Einheit mit den anderen; und je stärker sie ihre Einheit mit den anderen erkennen, um so mehr erkennen sie, dass sie alle dem gleichen Pfad folgen. Diese Idee des *ekayāna*, des 'einen Weges', ist eine grundlegende Lehre eines anderen wichtigen Mahāyāna-Sūtras: des *Sūtras vom Weißen Lotos*.

(b) *Artha-pratisaṃvid: 'analytische Kenntnis der Bedeutung'*

Man mag vielleicht glauben, dass die Erkenntnis der Wahrheit oder Realität der Dinge ein beachtlicher Erfolg ist - aber für einen Bodhisattva ist es nicht genug. Die vier analytischen Kenntnisse sind alle Teil der siebten *pāramitā*, der Vervollkommnung der geschickten Methoden. Der Bodhisattva möchte die Wahrheit oder Realität der Dinge mit anderen Menschen im Interesse ihres Wachstums und ihrer Entwicklung kommunizieren.

Möchte man kommunizieren, benötigt man ein Kommunikationsmedium. Zunächst braucht man einen gemeinsamen rationalen Rahmen. Im Buddhismus bieten sich dazu die konzeptuellen Formulierungen der Lehren an: die Vier Edlen Wahrheiten, der Edle Achtfältige Pfad, die Fünf Spirituellen Vermögen usw. Mit anderen Worten wird dieser Rahmen durch das angeboten, was man die Philosophie des Buddhismus nennen kann. (Er wird aber ebenso durch verschiedene Dinge geschaffen, die der Bodhisattva mittels magischer Kräfte erzeugt. Aber mit diesem Aspekt wollen wir uns im Moment nicht befassen.) Somit besteht *artha-pratisaṃvid* in der Kenntnis der konzeptuellen Formulierungen der Lehre; aber nicht bloß auf ihrer eigenen konzeptuellen Ebene und nicht zu ihrem Selbstzweck - sondern als ein Medium zur Kommunikation der Wahrheit oder Realität der Dinge - also als ein Medium zum Kommunizieren spiritueller Werte.

(c) *Nirukti-pratisaṃvid: 'analytische Kenntnis der Etymologie'*

Sicherlich ist dies eine ziemlich seltsame, um nicht zu sagen akademische Fertigkeit eines Bodhisattvas - sich um Kenntnisse über Ursprung und Abstammung von Worten kümmern zu müssen. Nun - nicht wirklich. Wir haben gesehen, dass das Wissen von der Wahrheit und Realität der Dinge nicht genug ist. Wir haben gesehen, dass der Bodhisattva

kommunizieren möchte, und dass er darum ‘analytische Kenntnisse der Bedeutung’ braucht, das heißt Kenntnisse von den Bedeutungen konzeptueller Lehrformulierungen. Aber auch das ist noch nicht ausreichend. Der Bodhisattva muss in der Lage sein, sein Verständnis dieser konzeptuellen Formulierungen durch Worte ausdrücken zu können. Und aus diesem Grund muss er genau wissen, welche Bedeutung die Worte haben.

Nur zu oft ist unsere Kommunikation durch unsere Unklarheit über die Bedeutung der von uns benutzten Worte begrenzt. Wir neigen dazu, auf eine begrenzte Zahl von Ausdrücken zurückzufallen, deren dauernde Wiederholung beinahe zur Bedeutungslosigkeit führt. Sich in Klischees ausdrücken ist wirklich kaum besser, als Grunzen oder Quieten. Wir müssen darum wissen, was die Worte bedeuten - und das nicht bloß im Sinne eines Wörterbuchs, obgleich dies damit nicht verschmäht werden soll. Genauso wie Konzepte zurück auf die Erfahrung der Realität bezogen werden müssen, die sie formulieren, so müssen auch Worte zu den Konzepten in Beziehung stehen, deren Ausdruck sie sind. Und das ist es, woraus des Bodhisattvas analytisches Wissen der Etymologie im Wesentlichen besteht. Der Bodhisattva wird niemals durch Worte verleitet oder durch Worte zu etwas hingerissen. Er verliert sich nie in Worten. Er gebraucht die Worte, um klare Konzepte auszudrücken, so wie er Konzepte benutzt, um spirituelle Erfahrungen und spirituelle Realitäten zu formulieren.

Nirukti-pratisamvid umfasst ebenso Kenntnisse in Linguistik, öffentlicher Ansprache und literarischer Gestaltung, die traditionell alle mit der Figur von Mañjuśrī oder Mañjughoṣa in Verbindung gebracht werden, dem Bodhisattva der Weisheit. Tatsächlich ist er die Verkörperung aller vier analytischen Kenntnisse. Die Schlussformulierung der Mañjughoṣa Stūti Sādhana schließt mit diesen Worten: ‘Und mögen alle lebenden Wesen durch diese Praktik Stärke im Wissen (*jñāna*) um die vier *pratisamvids* erlangen.’ Wir werden kaum eine klarere Betonung der Wichtigkeit der vier *pratisamvids* als Praktik geschickter Methoden für einen Bodhisattva finden.

(d) *Pratibhāna-pratisamvid: ‘Analytische Kenntnis des Mutes’*

Man mag eine persönliche Erfahrung der Wahrheit und Realität der Dinge haben - zumindest in gewissem Maße. Man mag die konzeptuellen Formulierungen dieser Erfahrung klar im Kopf haben. Man mag auch über die Worte verfügen, mit denen sich jene konzeptuellen Formulierungen ausdrücken lassen. Aber es gibt noch etwas anderes, was man braucht, wenn man effektiv kommunizieren möchte: Mut. Es reicht nicht aus, die Worte zu wissen. Man muss fähig sein sie zu finden, und man muss - im richtigen Augenblick - den Mut haben sie auszusprechen. Man braucht Beherrschung, Geistesgegenwart und Esprit. Die Worte und der Mut sind eine Woche oder auch einen Tag später nicht mehr nützlich. Es mag auf ein schlechtes Gedächtnis zurückzuführen sein, dass wir nicht die richtigen Worte finden, wenn wir sie brauchen, aber häufig ist es ein Mangel an Vertrauen in uns selbst und in das, was wir zu sagen haben. Deshalb entwickelt der Bodhisattva als Teil der *upāyapāramitā* ebenso die ‘analytische Kenntnis’ des Mutes - den Mut zu sprechen, wenn es notwendig ist.

Es ist vielleicht ernüchternd, wenn wir uns den Kontrast zwischen der Praktik der *pratisamvids* eines Bodhisattvas und unseren eigenen Bemühungen auf diesem Gebiet ansehen. Zunächst haben die meisten von uns wenig oder keine Erfahrung mit der Wahrheit oder Realität der Dinge. Und unsere konzeptuellen Formulierungen und Vorstellungen sind meistens vage, konfus und unsystematisch. Darüber hinaus mag unser Wortschatz schwach, unzulänglich, unbeholfen und unpassend sein. Und schließlich mangelt es uns beim Sprechen häufig an Mut und Beherrschung - vielleicht die Momente ausgenommen, bei denen wir nicht

wissen, worüber wir eigentlich reden. Es ist darum kaum überraschend, dass wir es als schwierig empfinden, zu kommunizieren.

Enttäuschenderweise lassen sich einige dieser Unzulänglichkeiten gerade dort finden, wo man sie am wenigsten erwarten würde: auf den Einbandrückseiten der Übersetzungen des *Vimalakīrti-nirdeśa* von Charles Luk und Robert Thurman. Beide dieser Klappentexte (*engl.: blurbs = Waschzettel - ein sehr vielsagendes und bezeichnendes Wort*) - offenbaren ein fundamentales Missverständnis im Hinblick auf Vimalakīrtis Status als Laie.

Die Einbandrückseite der amerikanischen Ausgabe von Luks Übersetzung sagt, dass der Text 'besonders für westliche, den Buddhismus studierende Menschen geeignet sei, denn er erläutere *die* Praktik, der auch ein Laie folgen könne.' Als ich diesen Satz zum ersten Mal sah, traute ich meinen Augen nicht. Ist die Fähigkeit, den Dharma solchen Arhants wie Śāriputra oder Mahā-Maudgalyāyana und solchen Bodhisattvas wie Maitreya zu lehren 'eine Praktik, der auch ein Laie nachgehen kann'? Ist das Herbeiholen von 32.000 Löwenthronen aus einem entlegenen Buddhaland und ihr vollständiges Unterbringen in einem kleinen Haus Teil der Praktik, der ein Laie folgen kann? Vimalakīrti erörtert mit Mañjuśrī Weisheit und Mitgefühl, enthüllt andere Universen, lässt einen goldenen Bodhisattva erstrahlen und holt Tausende von Wesen herbei. Ist dies alles Teil 'einer Praktik, der auch ein Laie folgen kann'? Man mag sich fragen, welche Art von Laien der Klappentextschreiber wohl im Kopf hatte.

Und auf der Einbandrückseite von Thurmans Übersetzung lässt sich etwas beinahe genauso Schlechtes finden. Hier sagt der Text unter anderem, 'dass die Botschaft (Vimalakīrtis) sich besonders an unser säkularisiertes Zeitalter wende, denn er (Vimalakīrti) sei ein normaler Mensch gewesen (*engl.: man of the world*) und kein Mönch oder Heiliger.' Würde man denken, dass sich Vimalakīrtis Botschaft an unser säkularisiertes Zeitalter richten würde, wäre dies ein sicheres Zeichen dafür, dass die Botschaft falsch verstanden wurde.

In diesen beiden kurzen Sätzen gibt so viel Verwirrung, dass man kaum weiß, wo man mit der Klarstellung beginnen soll. Der erste Satz behauptet, dass das *Vimalakīrti-nirdeśa* eine Praktik erläutere, der ein Laie folgen könne. Die Begründung scheint dabei folgende zu sein: *Vimalakīrti* war ein Laie. Darum sei Vimalakīrti ein normaler Mensch gewesen. Darum seien die Lehrdarlegungen Vimalakīrtis eine Praxis, der ein Laie folgen könne. Und darum richte sich die Botschaft Vimalakīrtis besonders an unser säkularisiertes Zeitalter.

Aber Vimalakīrti war *kein* Laie: das ist der entscheidende Punkt. Vimalakīrti lebte wie ein Laie und *schien* ein Laie zu sein, aber das war nur eine seiner geschickten Methoden. In Wirklichkeit war er ein fortgeschrittener Bodhisattva. Wie auch der Text sagt: 'Er trug die weißen Kleider eines Laien, lebte aber untadelig wie ein religiös hingebungsvoller Mensch. Er lebte zu Hause, hielt sich aber fern von allen Bereichen der Begehrlichkeit, des Alltäglichen und des Belanglosen. Er hatte einen Sohn, ein Weib und weibliches Gefolge, aber stets blieb er in Keuschheit. Umgeben von Dienern, lebte er doch für sich'.

Es ist leicht zu erkennen, wie das ganze Missverständnis entstanden ist. Die Klappentextschreiber dachten einfach nicht über die wirkliche Bedeutung der von ihnen gebrauchten Worte nach. Sie hatten nicht erkannt, dass die Worte 'Laie' und 'normaler Mensch' auf Vimalakīrti angewandt - der bloß in einem formellen Sinne ein Laie war - eine ganz andere Bedeutung haben, als wenn man sie auf wirkliche Laien bezieht, die z.B. diesen Text in seiner englischen Übersetzung lesen.

Zu sagen, dass die Lehre Vimalakīrtis eine Praxis darlege, der auch ein Laie folgen könne, impliziert, dass die Laienperson, die das spirituelle Leben praktizieren möchte, nichts aufzugeben bräuchte. Sie kann einfach mit ihrem häuslichen Leben mit Partner, Kindern, Beruf, Auto, Katze, Fernsehgerät und Hypothek fortfahren. Der dieser geistigen Verwirrung zugrundeliegende springende Punkt ist die Ansicht, dass man sich nicht wirklich zu ändern bräuchte. Nach dieser Ansicht könnte man die höchsten Lehren des Mahāyāna praktizieren ohne sich dabei auf irgendeine Weise verändern oder etwas aufgeben zu müssen. Man kann wie ein normaler Laie zu Hause bleiben, wie ein *'man of the world'*. Warum? Weil Vimalakīrti ein gewöhnlicher Laie war, da Vimalakīrti ein *'man of the world'* war . . .

Aber Vimalakīrtis eigene Lehre an die 'gewöhnlichen Laien' vermittelt genau die gegenteilige Implikation. Wie wir gesehen haben, hatte er sich krank gestellt, um sich durch diese geschickte Methode eine Möglichkeit zu verschaffen, zu einer großen Menge von Laien sprechen zu können. Und Tausende von Menschen kamen, um sich nach seinem Befinden zu erkundigen. Wie der Text sagt, war selbst der König unter den Besuchern, sowie Regierungsbeamte, Fürsten, junge Männer und Frauen, Leute aus der Stadt und vom Land, Aristokraten und Geschäftsleute - ein wirklicher Querschnitt durch die Laiengesellschaft. Und Vimalakīrtis Lehre an all diese Leute war *nicht*, dass sie alle zu Hause bleiben und weitermachen sollten wie zuvor. Statt dessen bringt er die Angelegenheit direkt auf den Punkt, genau auf das, was aufzugeben wir höchst unwillig sind: den physischen Körper. Den physischen Körper aufzugeben bedeutet Tod; es bedeutet den Verlust aller Freuden, deren wir uns durch unsere Sinne erfreuen. Gegen Ende des 2. Kapitels erklärt Vimalakīrti:

'Freunde. Dieser Körper ist so vergänglich, schwach, kläglich und des Vertrauens nicht würdig. Er ist so substanzlos, leicht verderblich, kurzlebig, schmerzhaft, voller Krankheiten und der Veränderung unterworfen. Da nun, meine Freunde, dieser Körper bloß das Gefäß vieler Krankheiten ist, verlassen sich weise Menschen nicht auf ihn. Dieser Körper gleicht einem Ball von Schaum, keinem Druck hält er stand. Gleich einer Seifenblase ist er nicht sehr lange beständig. Er ist wie ein Trugbild, geboren aus den Gelüsten der Leidenschaften. Wie der Stamm eines Bananenbaums, hat er keinen Kern. Ach! Dieser Körper ist wie eine Maschine, eine Verknüpfung von Knochen und Sehnen. Er gleicht einer magischen Illusion, besteht er doch aus Fälschungen. Er ist wie ein Traum, eine unwirkliche Vision. Einer Spiegelung gleicht er, denn er ist das Bildnis früherer Taten. Er ist einem Echo gleich, abhängig von Bedingungen. Wie eine Wolke ist er, hat er doch Unruhe und Auflösung zu eigen. Er ist wie ein Blitz, unständig und in jedem Moment verfallend. Herrenlos ist der Körper, das Ergebnis verschiedenster Bedingungen.'

'Dieser Körper ist untätig - wie die Erde; ohne Selbst - gleich dem Wasser; ohne Leben - wie das Feuer; ohne Person - gleich dem Wind; und ohne Substanz - wie der Weltraum. Dieser Körper ist nicht wirklich, ist er doch aus den vier Hauptelementen zusammengesetzt. Er ist leer, kein Selbst oder kein Selbst besitzend. Er ist unbelebt, wie Gras, Bäume, Mauern, Erdklumpen oder Halluzinationen. Er ist leblos, wie eine Windmühle wird er getrieben. Schmutzig ist er, eine Ansammlung von Eiter und Exkrementen. Ein Trugbild ist er, trotz Einölung und Massage der Zerschlagung und Zerstörung geweiht. Von 400 und 4 Krankheiten wird er heimgesucht. Wie ein uralter Ziehbrunnen nagt an ihm stets der Zahn der Zeit. Seiner Dauer ist man nie gewiss - gewiss ist nur sein Ende im Tod. Dieser Körper ist eine Verbindung von Anhäufungen, Elementen und Sinnestoren, gleich denen von Mördern, Giftschnecken und verlassenen Städten. Darum solltet Ihr solch einen Körper

verabscheuen, auf ihn keine Hoffnung setzen und Eure Bewunderung für den Körper des Tathāgata erwecken.'

So viel zum sterblichen menschlichen Körper. Nun zur einer anderen Art von Körper - der Verkörperung des höchsten spirituellen Ideals:

'Freunde. Der Körper des Tathāgata ist der Körper des Dharma, aus der Gnosis geboren. Aus Vorräten an Verdiensten und Weisheit ist der Körper des Tathāgata geboren. Aus Ethik, Meditation und Weisheit - durch die Befreiungen und durch das Wissen und die Vision um die Befreiung ist er geboren. Aus Liebe, Mitgefühl, Freude und Unvoreingenommenheit, aus Freigiebigkeit, Disziplin und Selbstbeherrschung ist er geboren. Aus dem Pfad der zehn Tugenden ist er geboren, aus Geduld und Güte. Aus den Wurzeln der Tugend, gepflanzt durch starke Bemühungen. Durch Sammlung, durch die Befreiungen, durch Meditationen und durch Vertiefungen ist er geboren. Durch Lernen, Weisheit und die befreienden Techniken ist er geboren. Aus den 37 Hilfsmitteln zur Erleuchtung ist er geboren. Durch geistige Stille und transzendente gründliche Untersuchung. Aus den zehn Kräften, den vier Furchtlosigkeiten und den achtzehn besonderen Vorzügen. Aus allem Transzendenten ist er geboren. Aus Erkenntnis und höchstem Wissen. Aus der Entsagung von allem Üblen und der Ansammlung aller guten Eigenschaften. Aus der Realität ist er geboren - aus bewusstem Gewahrsein.'

'Freunde. Der Körper des Tathāgata wurde aus unzähligen guten Werken geboren. Auf solch einen Körper solltet Ihr Eure Bestrebungen richten, und, um die Krankheit der Leidenschaften aller lebenden Wesen zu beseitigen, solltet Ihr den Geist der unübertrefflichen vollkommenen Erleuchtung aufnehmen.'

Von dieser Art ist die wahre Natur von Vimalakīrtis Ratschlägen an die 'Laien'. Es ist eben genau keine Ermahnung, nach Hause zu gehen und die Füße hochzulegen. Vimalakīrti, der Laie, kann allein aus dem Grund, da er - wie gesagt wird - ein voll erleuchteter Bodhisattva ist und bloß im Sinne einer geschickten Methode als Hausmann erscheint, nicht als ein Modell für die Mitglieder des Saṅgha - ob nun einzeln oder kollektiv - verstanden werden. Bevor man sich wie Vimalakīrti verhalten kann, muss man zu einem Buddha geworden sein. Sein äußerlicher Lebensstil kann nur in soweit als Beispiel dienen, da er zeigt, dass man dem spirituellen Pfad auch unter bestimmten Bedingungen folgen kann. Aber ein ernsthaftes prinzipielles Verfolgen des Pfades muss Vorrang gegenüber jenem speziellen Weg haben. Mit anderen Worten muss Commitment gegenüber dem Lebensstil Vorrang haben. Man folgt dem Beispiel Vimalakīrtis nicht einfach dadurch, wenn man wie ein Laie lebt, denn Vimalakīrti war nicht ein x-beliebiger Laie. Was Vimalakīrti zu dem machte, was er war, war nicht sein Lebensstil, sondern seine spirituelle Verwirklichung. Um ihm nachzueifern, muss man seiner spirituellen Verwirklichung nacheifern.

Nach den Pāli-Schriften begann der Buddha als normales menschliches Wesen, das kraft seiner eigenen Bemühungen Erleuchtung erlangte. Wir können den Fußstapfen des Buddha folgen, auch wenn wir nicht genau das tun, was der Buddha tat. Und dem Buddha zu folgen oder ihm nachzueifern, bedeutet in erster Linie Erleuchtung zu erlangen. Aber Vimalakīrti wird uns so dargestellt, dass er bereits ein Buddha ist. Sein menschliches Leben zeigt nicht seine Bemühungen Erleuchtung zu erlangen, sondern eher, wie ein Buddha mittels geschickter Methoden zu anderen menschlichen Zugang gewinnt. Vimalakīrti mag in einer bestimmten Weise handeln, die uns ethisch erscheint, aber er handelt nicht in dieser Weise, um die Buddhaschaft zu erlangen - denn er hat sie bereits erlangt. Seine Handlungen sind

geschickte Mittel. Wenn wir also Vimalakīrti folgen wollen, müssen wir uns die Handlungen als Beispiel nehmen, die er im Sinne geschickter Methoden anwendet. Und dies können wir nicht tun, ohne zunächst Erleuchtung erlangt zu haben.

Kurz gesagt, bedeutet das Nachahmen Vimalakīrtis ein Nachahmen *Vimalakīrtis*. Es bedeutet nicht, das nachzuahmen, was Vimalakīrti tat - ohne dabei Vimalakīrti zu sein oder ohne dabei ein Buddha zu sein. Im strengen Sinne des Mahāyāna sind geschickte Methoden ein Ausdruck von Erleuchtung, und nicht etwas, womit sich ein gewöhnlicher Mensch beschäftigt. Was wir aus dem Beispiel Vimalakīrtis ableiten können ist, dass das Commitment zu praktizieren - Anstrengungen in Richtung Erleuchtung - primär und der Lebensstil sekundär ist. Ein Mönch oder eine Nonne zu sein, garantiert uns nicht automatisch spirituellen Fortschritt - und ein Laie zu sein, muss kein Handicap sein. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, dass der Lebensstil ohne Bedeutung ist. Unser Lebensstil sollte sowohl ein Ausdruck unseres Commitments für eine spirituelle Praxis sein als auch deren Unterstützung.

Diese Angelegenheit wird natürlich nicht von der gesamten buddhistischen Tradition *so* gesehen. Das, was manchmal mit 'Mönch-Laien-Spaltung' bezeichnet wird, tritt in der buddhistischen Geschichte immer wieder bei jenen Traditionen zutage, welche einem mönchischen Leben mehr 'Ansehen' oder Bedeutung zumessen als dem Leben eines Laien - manchmal ohne Rücksicht darauf, wer denn ein ernsthafterer Praktizierender des Dharma ist. In der tibetischen Tradition jedoch gibt es Dharma-Praktizierende und Lehrer mit unterschiedlichem Lebensstil: manche sind einfach Laien und andere sind Mönche oder Nonnen. Zum Beispiel war Marpa, der Lehrer Milarepas, ein verheirateter Hausmann und sein Schüler Gampopa ein Mönch, dagegen Milarepa selbst ein wandernder Yogi. Im Vajrayāna gibt es nicht diese Zweiteilung zwischen Mönch und Laie, wie man sie im Hīnayāna und auch in gewissem Maße im Mahāyāna vorfindet. Den Lehren zu folgen und die Früchte dieser Praxis zu erlangen wird nicht als abhängig vom Befolgen eines bestimmten Lebensstils gesehen. Manche der bekanntesten Nyingmapa-Lamas der jüngsten Zeit waren verheiratet. Andererseits leben dagegen die Gelugpas im Wesentlichen als Mönche. Auch wir im Buddhistischen Orden Triratna sehen das Commitment in die Praktik als primär und den Lebensstil als sekundär an, und wir legen kein Gewicht auf eine Unterscheidung zwischen Mönchen und Laien.

(3) Die *dhāraṇīs* oder 'magischen Worte'

Nun kommen wir zum dritten Aspekt der von einem Bodhisattva praktizierten geschickten Methoden. Traditionell wird eine *dhāraṇī* als eine Art beschützendes Mantra angesehen - oder zumindest ist eine *dhāraṇī* beinahe ein Mantra. Historisch gesehen scheinen Mantras sich aus *dhāraṇīs* entwickelt zu haben. *Dhāraṇīs* sind für gewöhnlich viel länger - manche gehen über Seiten - und ihr konzeptueller Inhalt ist häufig sehr bedeutend. Im Gegensatz dazu sind Mantras beinahe immer kurz, haben häufig nur ein Minimum an konzeptuellem Inhalt und sind im Allgemeinen mit einem bestimmten Buddha oder Bodhisattva verbunden, wie es bei einer *dhāraṇī* nicht der Fall ist. Die *dhāraṇī* scheint insgesamt gesehen auf rein magische Weise gebraucht worden zu sein, wohingegen ein Mantra häufig als Konzentrationshilfe benutzt wird und darum auf eine Weise zu einem Bestandteil der Meditationspraxis geworden ist - was eine *dhāraṇī* selten ist.

Eine *dhāraṇī* besitzt eine Art magische Kraft oder ein magisches Potential - und sie hat eine Wirkung. Im Allgemeinen erhält ein Bodhisattva sie von einer freundlichen Göttin,

und es wird von ihr (der *dhāraṇī*) angenommen, dass sie ihn vor jeglicher Gefahr schützt, der er im Laufe seines Wirkens begegnet. Es gibt keinen Grund dafür, warum wir diese traditionelle Erklärung nicht wörtlich nehmen sollten. Allgemein gesehen können wir die *dhāraṇīs* aber auch als eine Berührung mit dem Magischen, mit dem Unbegreiflichen und mit etwas ansehen, das jenseits von Gedanken und Worten liegt. Da eine 'spirituelle Erfahrung' innerhalb eines dualistischen Subjekt-Objekt-Rahmens stattfindet, kann von der *dhāraṇī* auch gesagt werden, dass sie uns mit etwas jenseits von spiritueller Erfahrung in Berührung bringt. Und diese Verbindung mit dem Magischen ist für einen Bodhisattva bei seiner Anwendung geschickter Methoden unverzichtbar. Diese Art geschickter Methoden ist für uns viel weniger zugänglich als all die anderen. Der Gebrauch von *dhāraṇīs* als geschickte Mittel ist eine mysteriöse und heikle Angelegenheit, und man muss wirklich ein Bodhisattva sein, um sehen zu können, wie sie wirken.

Die gesamten Praktiken geschickter Methoden, die wir untersucht haben, sind spezifische Aspekte der Interaktion eines Bodhisattva mit anderen Menschen. Aber die Anwendung geschickter Methoden ist weitreichender. In der Tat ist der gesamte Dharma ein hilfreiches Mittel - das größte von allen geschickten Mitteln. Und mit Dharma können wir all das bezeichnen, was uns zu wachsen hilft und zu unserer spirituellen Entwicklung beiträgt. Aber der Dharma darf kein abstraktes hilfreiches Mittel sein. In einem Buch lässt es sich nicht finden. Als hilfreiches Mittel ist es nur in dem Maße hilfreich, wie es angewendet und gelebt wird.

Wenn wir also der Enthüllung des Buddhas von der Wahrheit der Dinge näher kommen wollen, müssen wir selbst zu einem geschickten Mittel werden. Wir müssen unsere Vision - zu was Männer und Frauen werden können - kommunizieren, und wir müssen alle Anstrengungen unternehmen, uns selbst im Licht dieser Vision zu transformieren. Wenn wir großzügig und für andere Menschen offen sind, wenn wir zu ihnen in freundlicher und liebevoller Weise sprechen, wenn es uns gelingt sie zu inspirieren und zu begeistern, und wenn wir zeigen, dass wir uns selbst zumindest um eine Entwicklung bemühen, werden wir als geschicktes Mittel wirken. Und wenn wir etwas Erfahrung von der Wahrheit und Realität der Dinge haben, wenn wir klar denken, wenn wir uns angemessen ausdrücken können, und wenn wir voller Mut und Selbstvertrauen sind, werden wir in der Lage sein, anderen unsere Vision vermitteln zu können. Vor allem brauchen unsere Taten und unsere Kommunikation einen Hauch von Magie, einen Hauch des Unbegreiflichen und einen Hauch von dem, was jenseits der Worte liegt. Dann - und nur dann - werden wir wahrhaft in der Lage sein, für alle Menschen da zu sein - *to be 'all things to all men'*.

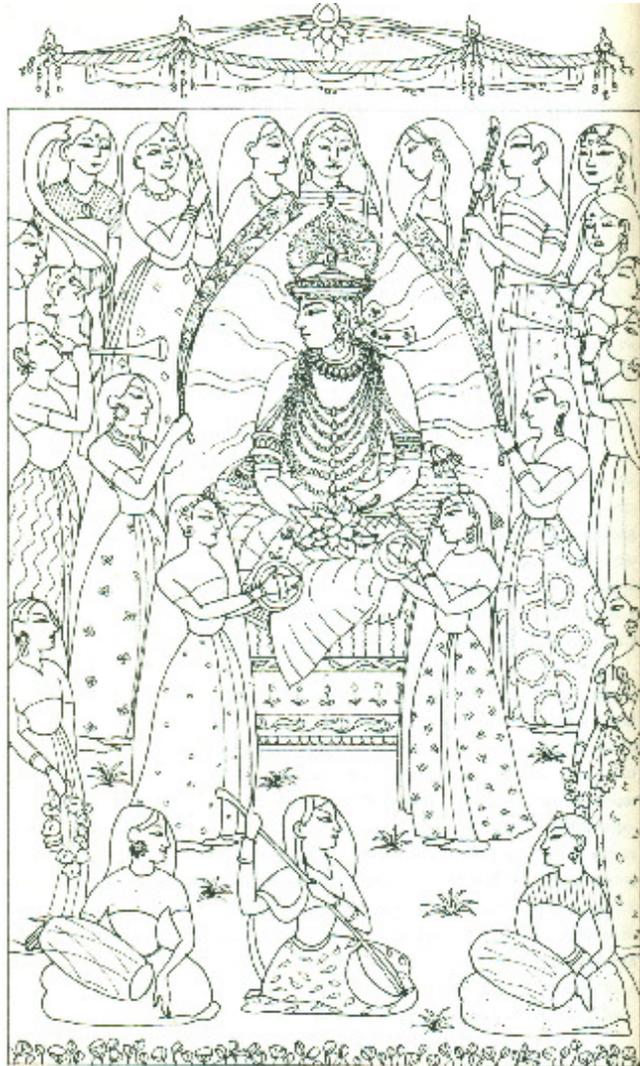
4. Vortrag:

Transzendente Religionskritik

Wenn unsere Grundbedürfnisse an Nahrung, Kleidung, Unterkunft und Freizeit befriedigt sind - was brauchen wir dann noch mehr in unserem Leben? Was haben wir als menschliche Wesen an wesentlichen Bedürfnissen? Sicherlich die Freiheit. Der wirkliche Sinn des menschlichen Lebens liegt in der Entwicklung unserer ausgesprochen menschlichen Eigenschaften: Gewährsein, emotionale Positivität, Verantwortlichkeit für uns und andere, und Kreativität. Aber wir können uns nicht entwickeln und wachsen, solange wir - sowohl wortwörtlich als auch metaphorisch - keinen Raum zum Wachsen haben. Wir brauchen Freiheit: Freiheit von allem, was uns sowohl äußerlich als auch innerlich einschränkt, Freiheit von unseren eigenen Konditionierungen und auch Freiheit von unserem alten Selbst.

Und was uns - abgesehen von unseren eigenen Bemühungen - dabei hilft, oder was zumindest in Betracht zu ziehen ist, ist Religion. Wir haben gesehen, dass das spirituelle Leben im Buddhismus häufig mit dem Wort Freiheit beschrieben wird, aber dies ist nicht nur im Buddhismus allein der Fall. Die Anhänger anderer Religionen - zumindest der universellen Religionen - würden möglicherweise ebenso sagen, dass ihre Religion für die Freiheit des einzelnen Individuums steht. Christen mögen hierzu aus dem Neuen Testament die Worte zitieren: 'Du wirst die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird dich befreien.'

Aber wenn wir uns ansehen, was uns - abgesehen von unserer eigenen Faulheit, Trägheit, Nachlässigkeit, Vergesslichkeit usw. - daran hindert frei zu werden - werden wir auf ein ungeheures Paradox stoßen. Es ist äußerst seltsam, dass uns die Religion - anstatt uns dabei zu helfen, frei zu werden - nur zu oft in die Abhängigkeit führt und uns sogar noch mehr in Ketten legt. Für viele Menschen klingt die Vorstellung, dass Religion irgend etwas mit Freiheit zu tun habe, wie ein absurder Widerspruch in sich. Viele Menschen - und ich muss zugeben, dass ich auch zu ihnen gehöre - fühlen sich beim Gebrauch des Wortes Religion - oder beim gezwungenermaßen Gebrauch des Wortes Religion - unbehaglich.



Wir im Westen empfinden es als schwierig, Religion mit Freiheit zu assoziieren - nicht Religion im Prinzip sondern vielmehr Religion in ihrem geschichtlichen Verlauf, wie zum Beispiel die Geschichtsschreibung über das Christentum der letzten 1600 Jahre - seit das Christentum zur offiziellen Religion des Römischen Reiches erklärt wurde. Es ist völlig offensichtlich, dass wir uns als Individuen nicht entwickeln können, solange wir zumindest nicht frei sind für uns selbst zu denken. Aber das organisierte Christentum - mit Sicherheit in Form seiner Hauptkirchen - hat dem Einzelnen kaum jemals diese Freiheit zugestanden. Die Menschen in den christlichen Ländern waren verpflichtet das zu denken was die Kirche dachte, und sie waren gezwungen, sich den theologischen Richtlinien zu unterwerfen, oder sie mussten mit Konsequenzen rechnen. Auch heute noch ist das, was die Kirche mit Blasphemie bezeichnet, in Großbritannien eine Straftat.

Das organisierte Christentum hat den einzelnen Individuen nicht bloß verweigert für sich selbst denken zu können. Es hat sie auch dazu gebracht, die eigene persönliche Entwicklung tatsächlich als abträglich und schädlich anzusehen. Es hat sie dazu gebracht, sich selbst als arme Sünder zu sehen, als schwach und kraftlos. Es hat sie dazu gebracht, dass unabhängig zu sein und die Initiative zu ergreifen, falsch, wenn nicht sogar sündhaft ist.

Was lief hier falsch? Wie war es möglich, dass die Religion nicht zu einem Befreier sondern zu einem Kerkermeister wurde? Kurz gesagt, die Religion wurde zu einem Selbstzweck. Die Formen, welche die Religion annahm - Doktrinen, Rituale, Institutionen, Gebote - wurden alle zum Selbstzweck. Es wurde vergessen, dass Religion ein Mittel zum Zweck ist - dem Zweck oder Ziel einer Entwicklung des Individuums von Unwissenheit hin zur Erleuchtung, vom weltlichen Bewusstsein hin zum transzendenten Bewusstsein.

Was können wir in dieser Situation tun? Wir wollen wachsen, wir wollen frei werden, und wir brauchen etwas, das uns dabei hilft. Wenn wir der Meinung sind, dass es die 'Religion' ist - wie können wir sicherstellen, dass die Religion nicht zu Versklavung, Verdummung oder sogar zu einer Unterdrückung des Einzelnen führt? Wir brauchen etwas, das uns fortwährend an die Begrenztheit von Religion erinnert und das uns ständig ins Gedächtnis ruft, dass Religion nur ein Mittel zum Zweck ist. Mit anderen Worten brauchen wir eine transzendente Darlegung von Religion. Und im 3. und 4. Kapitel des *Vimalakīrti-nirdeśa* finden wir solch eine Darlegung. In der Übersetzung Thurmans haben diese Kapitel die Überschrift 'Das Widerstreben der Anhänger Vimalakīrti zu besuchen' und 'Das Widerstreben der Bodhisattvas'.

Wir haben bereits gehört, dass Vimalakīrti aus seinem großen Mitgefühl heraus als geschickte Methode krank geworden ist. Viele Menschen sind zu ihm gekommen, haben sich nach seiner Gesundheit erkundigt, und er hat die Gelegenheit ergriffen, ihnen den Dharma zu lehren. Zu Beginn des 3. Kapitels sehen wir Vimalakīrti, wie er zu Hause in seinem eigenen Zimmer zu Bett liegt. Und als er dort liegt, geht ihm ein Gedanke durch den Kopf - oder vielleicht sollte ich - da er ein fortgeschrittener Bodhisattva ist - besser sagen, dass er es einem Gedanken gestattete, durch den Kopf zu gehen:

'Ich bin krank, liege mit Schmerzen auf meinem Bett. Nicht einmal der Tathāgata, der Heilige, der vollkommen vollendete Buddha, schenkt mir Beachtung oder hat Erbarmen mit mir, und schickt jemanden, sich nach meiner Krankheit zu erkundigen.'

Zu dieser Zeit weilt der Buddha im Garten von Āmrapālī am Stadtrand von Vaiśālī und belehrt die große Versammlung von Arhants, Bodhisattvas und anderen. Und während er

dort sitzt und lehrt, bemerkt er die Gedanken, die Vimalakīrti durch den Kopf gehen. Es ist so, als ob die beiden eine Art Spiel spielen. Schließlich ist Vimalakīrti nicht wirklich im gewöhnlichen Sinne krank, und der Buddha weiß dies vermutlich. Aber es scheint ihm Freude zu machen, seinen Teil in diesem Spiel zu übernehmen und 'den Ball zurückzuspielen'.

Da er weiß, welche Gedanken Vimalakīrti durch den Kopf gehen, sagt der Buddha: 'Śāriputra,' - (in den Mahāyāna-Sūtras scheint es immer der arme alte Śāriputra zu sein, der 'herhalten muss') - 'gehe und erkundige Dich nach der Erkrankung von Vimalakīrti.' Oder wie wir sagen würden: 'Bitte geh und erkundige Dich, wie es um seine Gesundheit steht.' (engl.: .. *and enquire after his health*) - ein interessanter Unterschied im Sprachgebrauch.

Śāriputra ist einer der beiden führenden Anhänger des Buddha, der andere ist Mahā-Maudgalyāyana. Er ist ein Arhant, hat also die individuelle Befreiung erlangt und sich zumindest von den gewöhnlichen Leidenschaften befreit. Aber was antwortet er? 'Es widerstrebt mir zu gehen' oder eher wortwörtlich: 'Ich habe wenig Lust zu gehen.' Er weigert sich nicht wirklich - immerhin ist es der Buddha, der ihn darum bittet - aber er würde es lieber nicht tun, und er erklärt auch warum. Eines Tages, so sagt er, habe er in tiefer Versenkung zu Füßen eines Baumes im Wald gesessen - wie dies von richtigen Mönchen im alten Indien erwartet wurde - und Vimalakīrti sei zufällig des Wegs gekommen. 'Dies ist nicht die rechte Art zu kontemplieren', habe er zu Śāriputra gesagt und habe ihm darauf erklärt, worin Kontemplation wirklich bestehe. Seine Darlegung sei so tiefschürfend gewesen, dass er - Śāriputra - verblüfft und vollkommen sprachlos dagesessen habe. Dies sei der Grund, warum er nicht gewillt sei, sich nach der Erkrankung von Vimalakīrti zu erkundigen. Er habe mit Vimalakīrti seine Erfahrungen gemacht, und er habe wenig Lust, ihm erneut zu begegnen.

Der Buddha versucht es noch einmal. Er bittet Mahā-Maudgalyāyana zu gehen. Aber so seltsam es klingen mag - auch Mahā-Maudgalyāyana sträubt sich. Auch er - so scheint es - ist von Vimalakīrti zurechtgewiesen worden. Eines Tages, als er gerade einigen Laien den Dharma gelehrt habe, sei Vimalakīrti des Wegs gekommen und habe ihm gesagt, wie dies wirklich getan werden müsse. Und auch Mahā-Maudgalyāyana haben danach die Worte gefehlt.

Der Buddha bittet danach zehn der treuesten Anhänger zu gehen. Er fragt Mahākāśyapa, Subhūti, Pūrṇa, Kātyāyana, Aniruddha, Upāli, Rāhula und auch Ānanda. Aber der eine wie der andere sträubt sich zu gehen. Sie haben alle bereits ihre Erfahrungen mit dem guten alten Vimalakīrti gemacht. Alle hatte er auf ihre spirituellen Unzulänglichkeiten aufmerksam gemacht. Wie wir sehen werden, hatte er damit in der Tat die spirituellen Unzulänglichkeiten des Hīnayāna dargelegt - wenn man sich bei seiner Lehre zu sehr an die Worte klammert und sie als Selbstzweck versteht.

Der Buddha wendet sich daraufhin an die ebenfalls der großen Versammlung beiwohnenden Bodhisattvas. (Man bekommt den Eindruck, dass er an diesem kleinen Spielchen ziemliche Freude hat.) Er bittet Maitreya zu gehen und sich nach der Erkrankung Vimalakīrtis zu erkundigen. Maitreya ist natürlich der zukünftige Buddha, der zu der Zeit im *Tuṣita devaloka* wohnt, dem 'Himmel der Zufriedenheit', und auf seine letztmalige Wiedergeburt auf der Erde wartet, in welcher er die höchste vollkommene Erleuchtung als Buddha erlangen wird. Aber sogar er, sogar Maitreya, möchte lieber nicht gehen. Auch er war bereits einmal mit Vimalakīrti aneinandergeraten.

Eines Tages, so sagt er, als er gerade dabei war, mit den Göttern des Tuṣita-Himmels zu sprechen, sei Vimalakīrti aufgetaucht und habe gesagt:

‘Maitreya, der Buddha hat prophezeit, dass Du nach einer weiteren Geburt die höchste vollkommene Erleuchtung erlangen wirst. Aber von welcher Art ist jene Geburt? Liegt sie in der Vergangenheit, der Gegenwart oder in der Zukunft?’

Und darauf habe er mit großem dialektischem Geschick aufgezeigt, dass nichts davon zuträfe. Er habe gezeigt, dass die ganze Vorstellung von Geburt - und ebenso die Vorstellung von Geburtlosigkeit - ein Widerspruch in sich sei. Er habe gezeigt, dass es in Wirklichkeit so etwas wie das Erlangen von Erleuchtung nicht gäbe - tatsächlich nicht einmal Erleuchtung selber. Und er habe auch dargelegt, dass es so etwas wie Maitreya und auch so etwas wie den zukünftigen Buddha nicht gäbe. Maitreya sei einfach sprachlos gewesen. Und deshalb verspüre er wenig Neigung, Vimalakīrti aufzusuchen und sich nach seiner Erkrankung zu erkundigen.

Als nächsten fragt der Buddha Prabhāvyūha; aber Prabhāvyūha hatte Ähnliches erlebt. Eines Tages habe er zufällig Vimalakīrti getroffen, der ihn gefragt habe, woher er denn komme - eine ziemlich unschuldige Frage. Prabhāvyūha habe geantwortet, dass er vom *bodhimāṇḍa* komme, dem ‘Platz der Erleuchtung’. Mit anderen Worten kam er aus Bodh-gaya, wo der Buddha die höchste vollkommene Erleuchtung erlangt hatte; also genaugenommen vom *vajrāsana*, dem Löwenthron, dem Platz, an dem der Buddha unter dem Bodhibaum gesessen hatte. Von dort sei er gekommen, habe Prabhāvyūha gesagt. Darauf habe ihm Vimalakīrti ausführlich erklärt, dass *bodhimāṇḍa* in Wirklichkeit überhaupt kein Platz sei, sondern ein Geisteszustand, etwas, von wo ein Bodhisattva gar nicht kommen könne, denn es sei stets in ihm. Alles, was ein Bodhisattva tue, sei ein Ausdruck davon. Es ist nur zu verständlich, dass auch Prabhāvyūha sprachlos war, und es ihm somit ebenso widerstrebte, Vimalakīrti zu besuchen. Er wollte nicht noch eine weitere Dosis dieser Medizin.

Der Buddha bittet noch zwei weitere große Bodhisattvas - Jagatīṃdhara und Sudatta - zu gehen, aber aus ähnlichen Gründen widerstrebt es auch ihnen. Zum Schluss bittet er Mañjuśrī, den Bodhisattva der Weisheit - aber das ist eine andere Geschichte, und was da geschieht, werden wir im nächsten Kapitel hören. Der entscheidende Punkt ist, dass Vimalakīrti die spirituellen Unzulänglichkeiten von Maitreya und der anderen Bodhisattvas aufgedeckt hat. Er hat mit anderen Worten die spirituellen Unzulänglichkeiten des Mahāyāna enthüllt - wenn man es zu wortgetreu auslegt und es als Selbstzweck sieht.

Es ist ziemlich offensichtlich, wofür Vimalakīrti hier steht, aber es ist nicht einfach, es in Worte zu fassen. Man könnte sagen, dass Vimalakīrti die Wahrheit oder Realität frei von allen Konzepten repräsentiert. Es soll uns davor bewahren, dass wir sie zu wörtlich nehmen und dass sie uns zu leicht über die Lippen kommt. Man könnte sagen, dass Vimalakīrti die tatsächliche Erfahrung von Erleuchtung repräsentiert. Denn was geschieht, wenn unsere partiellen spirituellen Erfahrungen in Kontakt mit der Wahrheit oder Realität kommen? Was geschieht, wenn unsere Hilfsmittel zur Erleuchtung - unsere Rituale, unsere Doktrinen, unsere Institutionen und unsere Regeln - in Kontakt mit der Erleuchtungserfahrung kommen?

Was geschieht, ist, dass ihre Begrenzungen enthüllt werden. Und dies kann in der Tat eine sehr schmerzhaft und traumatische Erfahrung sein - schmerzhaft und traumatisch für jene, die sich selbst mit ihrer eigenen partiellen spirituellen Erfahrung identifizieren und ihre

emotionale Sicherheit aus dieser Identifikation ziehen. Vimalakīrti ist wie eine Hochspannungsleitung. Die Berührung geschieht auf eigene Gefahr - einmal davon abgesehen, dass er des Wegs kommt und uns berührt. Im traditionellen Sinne ist Vimalakīrti wie ein großer Vajrā, ein großer Donnerkeil oder Diamant. Er ist kraftvoll und scharf und gleichzeitig brillant und sprühend vor Geist. Er sprengt all unsere verteidigenden Rechtfertigungen und Begrenztheiten. Er zerstört uns, wie wir sind, damit wir frei sind, das zu werden, was wir werden können.

Vimalakīrtis Wirkung auf die Menschen erinnert mich an den Hauptdarsteller in einem Film, den ich vor einigen Jahren gesehen habe: Pasolinis *Teorema*. In diesem Film macht dieser Mensch in sehr kurzer Zeit einen ungeheuren Eindruck auf jene, die ihm begegnen. Er ist ein junger Verkäufer, der das Wochenende in einer mittelständigen italienischen Familie verbringt. (Er hat mit dem Familienvater, dem Leiter eines Industriekonzerns, geschäftliche Verbindungen.) Die Familie besteht aus Vater, Mutter, einem erwachsenen Sohn, einer erwachsenen Tochter und einer jüngeren Bediensteten. Und im Laufe des Wochenendes hat der junge Mann mit allen von ihnen eine Affäre. Der Rest des Films zeigt die dramatischen Folgen ihres Kontakts mit ihm. Die Mutter wird zur Nymphomanin. Die Tochter hat einen Nervenzusammenbruch; man sieht, wie sie mit einem Krankenwagen in eine psychiatrische Klinik gebracht wird. Der Sohn, ein Künstler, zerstört all seine Bilder. Das Dienstmädchen wird eine Nonne und bewirkt Wunder. In der letzten Szene sieht man, wie der Vater durch einen überfüllten Bahnhof geht und sich langsam seiner Kleidung entledigt. In der Kritik gab es lebhaftere Diskussionen über die Bedeutung dieses Films, besonders über die Bedeutung des jungen Mannes. Manche meinten, er sei so etwas wie eine Christusfigur, andere, dass er die Realität verkörpere - und wieder andere meinten, dass er einfach er selbst gewesen sei.



In diesen beiden Kapiteln des *Vimalakīrti-nirdeśa* geschieht das plötzliche Hereinbrechen Vimalakīrtis in das Leben der Gefolgschaft und in das der Bodhisattvas auf einer sehr viel höheren Ebene, und es hat eine viel positivere Wirkung - ist aber gleichzeitig doch verheerend. Der Einbruch der Realität in jeglicher Form hat auf jedermanns Leben eine zerschmetternde Wirkung. Jeder der betroffenen Anhänger und Bodhisattvas blieb sprachlos zurück. Thurman kommentiert dazu: ‘Er,’ der Anhänger oder Bodhisattva, ‘ist überwältigt und sprachlos und erkennt doch schon intuitiv die Richtigkeit von Vimalakīrtis Behauptungen. Er kann sie weder akzeptieren und in seine Praxis übernehmen, noch verwerfen.’

Dies ist vielleicht etwas, das auch wir auf unserer eigenen Entwicklungsstufe erfahren haben mögen. Wenn unser *kalyāna mitra*, unser ‘guter Freund’, uns etwas über unseren eigenen Charakter sagt, das wir zuvor selbst nicht wahrgenommen haben, oder etwas über den Dharma, das neu für uns ist, mögen wir uns zu Beginn einfach wie betäubt fühlen. Wir müssen die Wahrheit von dem, was gesagt wurde, anerkennen, aber zumindest anfänglich sind wir nicht in der Lage, etwas damit anfangen zu können. Es braucht seine Zeit, diese neue Erkenntnis annehmen und umsetzen zu können.

Es ist also nicht überraschend, dass die Anhänger und die Bodhisattvas 'keine große Lust verspüren' Vimalakīrti zu besuchen. Es ist nicht überraschend, dass es der partiellen Erfahrung widerstrebt auf die totale Erfahrung zu treffen und dass es den Hilfsmitteln zur Erleuchtung widerstrebt, auf die Erleuchtung selbst zu stoßen. Die Erfahrung ist zu schmerzhaft und zu traumatisch. Aber obgleich sie schmerzhaft oder auch traumatisch sein mag, ist sie höchst positiv. Das Ziel Vimalakīrtis scharfer Kritik ist nicht, die Anhänger und die Bodhisattvas zu demütigen. 'Er macht sie nicht bloß nieder'. Sein Ziel ist es, ihnen zu helfen, sie aus ihrer gegenwärtigen partiellen Erfahrung und aus ihrer gegenwärtig relativ begrenzten Einstellung vorwärtszutreiben. (Sie ist bloß *relativ* begrenzt, da sie immerhin Arhants und Bodhisattvas sind.)

Wir sollten uns ebenfalls vor Augen führen, dass das Verhalten Vimalakīrtis die geschickten Methoden eines fortgeschrittenen Bodhisattvas veranschaulicht. Wenn wir uns selbst genötigt fühlen, das Verhalten anderer zu kritisieren, müssen wir sicher sein, dass wir dies von einer positiven Grundlage aus tun. Wir sollten sicherlich vorsichtig sein, der guten Sache wegen die Menschen zu bestürzen. Aber gleichzeitig sollten wir nicht einfach die Wahrheit zurückhalten, weil es die Menschen vielleicht als bestürzend empfinden könnten. Wenn man es auf freundliche Art und Weise deutlich machen kann, so ist dies eindeutig das Beste. Aber sehr häufig erreichen wir die Menschen nicht, wenn das, was wir sagen, nicht eine gewisse Schärfe hat. Sie können gegenüber anderen Ansichten als ihren eigenen so verschlossen sein, dass eine objektiv und emotional neutrale und in angemessenen Worten gemachte Darstellung unserer eigenen Ansicht nur wenig Wirkung zeigt, so dass wir uns in diesem Fall schärfer ausdrücken müssen. Und leider ist es nicht immer möglich, etwas deutlich zu machen, ohne dabei jemand persönlich zu kritisieren. Stehen seine Ansichten direkt mit seinem Charakter in Zusammenhang, und man kritisiert diese Ansichten, so lässt es sich kaum vermeiden, dass man auch seinen Charakter kritisiert. Der Sinn der Kritik liegt darin, jemandem beim Wachstum und bei der Entwicklung zu helfen. Darum gilt die Faustregel, die Menschen so wenig wie möglich zu bestürzen, möchte man das sagen, von dem man meint, dass es gesagt werden müsse.

In gleicher Weise ist es nicht das Ziel einer transzendenten Kritik an der Religion, die Religion zu zerstören, sondern vielmehr, ihre wahre Funktion wiederherzustellen - ein Mittel zum Zweck zu sein und ein Mittel zur spirituellen Entwicklung des einzelnen Individuums. All dies ist nicht gegeben, wenn die Religion ein Selbstzweck ist. Eine transzendente Kritik an der Religion ist darum für die wirkliche Existenz einer Religion wesentlich. Sie muss sie die ganze Zeit über begleiten. Es ist wichtig dies zu verstehen und es im Detail zu verstehen. Lasst uns deshalb die Begegnung einiger der Anhänger des Buddha - Pūrṇa, Upāli, Rāhula, Ānanda - und die des Bodhisattvas Jagatīṃdhara mit Vimalakīrti etwas genauer ansehen.

Zunächst zu Pūrṇa. Pūrṇa war gerade dabei, einigen jungen Mönchen im Wald die Hīnayāna-Lehre zu lehren, als Vimalakīrti des Weges kam. Und Vimalakīrti sagte zu ihm, dass er die Mönche falsch belehre, denn sie seien fähig, dem Mahāyāna zu folgen - einer höheren Lehre. Nun kritisierte Vimalakīrti Pūrṇa nicht bloß deswegen, weil er das Hīnayāna anstatt des Mahāyāna lehrte. Im Grunde war er, wie wir gehört haben, durchaus imstande auch die Begrenzungen des Mahāyāna darzulegen, indem er es als Selbstzweck ansah. Er kritisierte Purna für seine 'mechanische' Art den Dharma zu lehren, ohne dabei darauf zu achten, wie die spirituellen Bedürfnisse der jungen Mönche wirklich waren.

Er sagte:

‘Ehrwürdiger Pūrṇa. Zunächst sammle Dich, betrachte den Geist dieser jungen Bhikṣus, und dann lehre sie den Dharma! Fülle keine verdorbene Nahrung in eine Juwelenschale! Verstehe zunächst die Neigungen dieser Mönche und verwechsle keine unbezahlbaren Saphire mit Glasperlen!’

‘Ehrwürdiger Pūrṇa. Ohne die spirituellen Fähigkeiten der lebenden Wesen untersucht zu haben, mutmaße nicht über die Einseitigkeit ihrer Fähigkeiten; verwunde nicht jene, die ohne Wunden sind; dränge nicht jenen einen kleinen Pfad auf, welche den großen Pfad anstreben; versuche nicht, den gesamten großen Ozean in den Hufabdruck eines Ochsen zu gießen; versuche nicht, den Berg Sumeru in ein Senfkorn zu stecken; verwechsle nicht das Leuchten der Sonne mit dem Licht eines Glühwürmchens; und setze nicht jene, die das Gebrüll eines Löwen hören wollen, dem Gejaule eines Schakals aus!’

Als Ergebnis der Kritik Vimalakīrtis erkannte Pūrṇa:

‘Die Anhänger, die nicht die Gedanken oder Neigungen anderer erkennen, sind nicht in der Lage, irgend jemandem den Dharma zu lehren.’

Dies ist eine ziemlich starke Aussage. Vimalakīrti kritisiert Pūrṇa, nicht in richtiger Kommunikation mit den Menschen zu sein, die er belehrt. Pūrṇa scheint über den Dharma eine festgelegte Meinung zu haben, dass er aus *dieser* bestimmten Lehre und *jener* bestimmten konzeptuellen Formulierung bestehe. Und dies ist es, was er den Menschen vermittelt, die er belehrt - ungeachtet, ob es ihnen bei ihrer Entwicklung wirklich helfen wird.

Manche der östlichen buddhistischen Lehrer haben, wenn sie in den Westen kommen, diese Neigung. Sie haben den Dharma im Osten gelernt, und sie glauben, dass es ausreicht, ihn auf diese Weise im Westen wiederzugeben. Um aber den Dharma wirkungsvoll zu vermitteln, muss man die spirituellen Bedürfnisse der Menschen kennen, die man belehrt - und dies braucht Zeit. Vimalakīrti kritisiert Pūrṇa nicht, weil er den Dharma lehrt; er kritisiert ihn, da er den Dharma auf falsche Weise lehrt, und da er den Dharma als einen Zweck in sich selbst ansieht.

Auch ich habe den Dharma vor einigen Jahren in Indien ‘auf falsche Weise’ gelehrt. Ich wurde damals gebeten, regelmäßig an jedem Vollmondtag in einem bestimmten buddhistischen Gebäude in Kalkutta zu lehren. Üblicherweise kamen viele Menschen - tatsächlich Hunderte, meist bengalische Buddhisten. Aber bald erkannte ich, dass sie nicht gekommen waren, um den Dharma zu hören. Sie sahen es als eine Gelegenheit für ein gesellschaftliches Beisammensein an, und es gab stets eine Menge an geräuschvollen Zurufen und Unterhaltungen. Was sie eigentlich wollten, war ein Mönch, der still für sich in seiner Ecke redete und dem ganzen Ablauf einen Hauch von Religiosität verlieh. Meine Befürchtungen fanden ihre Bestätigung, als ich mich schließlich beim leitenden Mönch über die Zuhörer beschwerte (obwohl sie eigentlich keine Zuhörer waren, denn sie hörten ja nicht zu). Er sagte: „Es spielt keine Rolle, wenn niemand hört, was Du zu sagen hast; wir möchten bloß, dass Du einen Vortrag über den Dharma hältst.“ Ein Vortrag über den Dharma war zu einem gesellschaftlichen Ritual geworden. Es war vorne jemand zu sehen, der diesen Vortrag hielt, aber es spielte keine Rolle, ob irgend jemand das verstehen konnte, was er sagte. Die ganze Angelegenheit war völlig bedeutungslos geworden. Ich war also eigentlich gebeten worden, den Dharma ‘auf falsche Weise’ zu lehren. Dies ist ein Beispiel - wenn auch ein sehr extremes - für das, was Vimalakīrti angesprochen hatte.

Nun zu Upālis Zusammentreffen mit Vimalakīrti. Unter allen Anhängern des Buddha war Upāli der große Experte im *Vinaya*, den Mönchsregeln. Und aufgrund dieser genauen Kenntnisse wurde er eines Tages von zwei Mönchen angesprochen. Sie hatten einige Verstöße gegen die Mönchsregeln begangen, und da sie sich schämten, dem Buddha gegenüberzutreten, wandten sie sich statt dessen an Upāli und baten ihn, ihre Besorgnis auszuräumen, indem er ihre Eingeständnisse akzeptierte und ihre Versprechen bezeugte, diese Verstöße nicht noch einmal zu begehen - ein unter Mönchen üblicher Vorgang. Upāli stimmte zu, und obendrein erteilte er ihnen noch eine 'religiöse Predigt' - wie der Text sagt.

In diesem Augenblick kam Vimalakīrti vorbei und sagte, dass Upāli alles nur noch schlimmer mache. Er sprach:

‘Ehrwürdiger Upāli. Verschlimmere nicht noch weiter die Sünden dieser beiden Mönche. Erleichtere sie von ihren Gewissensbissen, ohne sie zu bestürzen. Ehrwürdiger Upāli, eine Sünde lässt sich bei den beiden weder innerlich, noch äußerlich, noch dazwischen wahrnehmen. Warum dies? Der Buddha hat gesagt: ‘Lebende Wesen werden durch die Leidenschaften der Gedanken betrübt, und gereinigt werden sie durch die Läuterung der Gedanken.’”

Weiterhin sagte er noch sehr vieles von metaphysischer Art, aber der obige Abschnitt ist für unsere Zwecke ausreichend. Worauf will Vimalakīrti hinaus? Warum sagt er, dass Upāli die Dinge nur noch schlimmer mache? Was meint er damit, wenn er sagt, dass es so etwas wie Sünde nicht gäbe? Lasst uns die Situation genauer ansehen. Die beiden Mönche haben einen Verstoß begangen - sie haben eine Regel übertreten. Aber warum wurde diese Regel in erster Linie aufgestellt? Sie wurde aufgestellt, um dem einzelnen Individuum - in diesem Fall dem einzelnen Mönch - dabei zu helfen, spirituell zu wachsen. Indem sie diese Regel übertreten haben, haben sich die Mönche selbst ein Hindernis in den Weg ihrer spirituellen Entwicklung gelegt. Vielleicht haben sie sich sogar zurückbewegt. Also sollte sich Upāli nicht nur um die Tatsache kümmern, dass sie die Regel übertreten haben, denn das würde die Regel zu einem Selbstzweck werden lassen. Sein Hauptanliegen, so lässt Vimalakīrti durchblicken, sollte darin bestehen, sie wieder auf den rechten Pfad zu führen.

Der Glaube an ‘Sünde’ ist nichts anderes als ein Stolperstein (*oder ein Hindernis*), der dadurch entsteht, wenn man die Regeln als Selbstzweck ansieht. Wenn wir sie brechen, kommt die Sünde zur Existenz, und wir verschwenden viel Zeit damit, uns davon zu befreien, anstatt uns weiter um unsere eigene individuelle Entwicklung zu kümmern. Dies ist natürlich eine grundlegende christliche Denkweise. Glaubt man an Gott und an die Gebote oder Befehle, die er erlassen haben soll, und übertritt man diese Gebote, kommt die ‘Sünde’ zur Existenz, und man fühlt sich schuldig und fürchtet sich vor Strafe. Und wenn dies geschieht, brauchen wir jemanden, der uns vor den Folgen unserer Sünden rettet: einen Erlöser. All dies ist im Westen Bestandteil des Begriffs ‘Religion’. Tatsächlich ist die Situation sogar weit komplizierter, denn die Sünde entstand bereits, bevor wir überhaupt geboren wurden - als Adam und Eva ungehorsam gegenüber Gott waren und vom Baum der Erkenntnis über Gut und Böse aßen. Nach der christlichen Tradition ist die Sünde unser Erbe; wir werden in die Sünde geboren. Dies ist die Denkweise eines Christen, aber auch die eines ehemaligen Christen, der sich nicht gewahr ist, dass diese frühere Indoktrination immer noch Wirkung zeigt. Solch eine Denkweise ist zu vermeiden, und wir müssen uns der Gefahren bewusst sein, Regeln als Selbstzweck anzusehen. Dies ist der Grund, warum Upāli von Vimalakīrti so hart ins Gebet genommen wird.

Vimalakīrti sagt, dass es so etwas wie Sünde nicht gibt. Er sagt:

‘Eine Sünde lässt sich bei den beiden weder innerlich, noch äußerlich, noch dazwischen erkennen.’

Mit anderen Worten ist Sünde bloß ein Konzept, bloß ein Wort. Betrachten wir die Wirkung einer ungeschickten Handlung: In den meisten Fällen wird sie auf jemand anderen eine Wirkung haben, und es ist wichtig, dass man sie bedauert. Aber dies nur ein Teil der Angelegenheit. Diese Handlung hat ebenso die Wirkung, uns bei unserem eigenen spirituellen Fortschritt aufzuhalten. Haben wir etwas zu bereuen, ist unser Drang uns zu entwickeln zumindest in gewissem Maße geschwächt, und er muss wiederbelebt werden. Diese beiden Dinge - Reue für das, was wir getan haben, und eine Erneuerung unserer Inspiration - sind eng miteinander verbunden.

Vimalakīrti macht einfach deutlich, dass unsere Sorge über unsere Verfehlungen hinausgehen sollte. Natürlich hat man seine ungeschickten Taten zu bereuen und zu geloben, es besser zu machen, aber man muss ebenfalls sicherstellen, für sich die ursprüngliche Inspiration wiederzubeleben. Denn es war in erster Linie auf ein Nachlassen dieser Inspiration zurückzuführen, dass man ungeschickt gehandelt hat. Man muss sich also mit der ungeschickten Tat selber befassen - möglicherweise auch mit ihren Folgen - aber dies im Zusammenhang mit einer Wiederbelebung der eigenen Inspiration. Die beiden stellen keine Alternativen dar; man muss wirklich beides tun. In der Tat könnte man sagen, dass man nur dann aufrichtig bedauern kann, wenn damit gleichzeitig eine echte Wiederbelebung der eigenen Inspiration einhergeht.

Als erstes muss man versuchen zu verstehen, was man getan hat. Hierauf entwickelt man ein Gefühl des Bedauerns, dass man es getan hat - besonders wenn dadurch eine andere Person Schaden erlitten hat. Drittens gelobt man, diese bestimmte Sache nicht noch einmal zu tun. Und viertens leitet man Schritte in die Wege, die sicherstellen, dass man in Zukunft das Rechte tut. Mit ‘Sünde’ hat dies alles überhaupt nichts zu tun. Darum zitiert Vimalakīrti den Buddha:

‘Lebende Wesen werden durch die Leidenschaften der Gedanken betrübt, und durch die Läuterung der Gedanken werden sie gereinigt.’

Wie bei den Schritten, die man unternimmt, um sein zukünftiges Verhalten zu verbessern, muss man auch hier vorsichtig zu Werke gehen. Es ist zum Beispiel vielleicht nicht hilfreich, dabei an Buße zu denken. Es ist wichtig sich vor Augen zu halten, dass man sich nicht bestrafen soll. Im buddhistischen Zusammenhang ist möglicherweise ‘Disziplin’ das geeignetere Wort. Zum Beispiel angenommen, man wird sich seines ungeschickten Verhaltens im Hinblick auf Essen bewusst - dass man gierig war. Und man entscheidet darum für sich, nur noch kleine Portionen zu sich zu nehmen. Dies wäre ein Versuch, das eigene Verhalten aufgrund der eigenen Einsicht zu ändern. Es wäre keine Bestrafung für übermäßiges Essen.

Das Wort Buße scheint im allgemeinen Sprachgebrauch etwas zwischen Bestrafung und Disziplin zu sein. Mit einer Buße wird ‘für etwas bezahlt’ oder ‘etwas wird wieder gut gemacht’, was man zuvor getan hat. Zum Beispiel mögen einem Katholiken als Buße zehn ‘Ave Maria’ auferlegt werden - eine ziemlich milde Buße für eine kleine Sünde - , und sie ist vermutlich auferlegt worden, um den Büßer durch Gedanken an die Jungfrau Maria zu

inspirieren, sodass er diese Sünde nicht noch einmal begeht. Wird es jedoch als eine Art spirituelle Buchhaltung angesehen, wird es möglicherweise nicht allzuviel zur spirituellen Entwicklung beitragen. Häufig wissen die Menschen im Voraus, welche Buße ihnen auferlegt werden wird, falls sie eine bestimmte Sünde begehen. Sie wissen, dass sie ihre Buße ableisten und damit 'quitt' sind. Daraus mag ein Kreis aus ungeschicktem Handeln - Buße - ungeschicktem Handeln - Buße - usw. entstehen, so dass man zum Schluss kaum noch weiß, was zuerst kam. Es kann auch am Ende dazu führen, dass man glaubt, etwas Ungeschicktes tun zu dürfen, da man ja die Buße abgeleistet habe, und in diesem Fall wird es dann keine wirkliche Veränderung des Verhaltens oder der geistigen Einstellung geben. Buße hat nur dann spirituellen Wert, wenn sie nicht als Bestrafung sondern als Übung oder Schulung angesehen wird, die man sich in intelligenter Weise auferlegt, um bestimmte ungeschickte Haltungen zu erkennen und um geschicktere Haltungen zu entwickeln.

Man muss vorsichtig sein, sich nicht selbst einer Art 'Aversionstherapie' zu unterziehen, bei der man eine unbewusste Reaktion oder Abscheu gegen bestimmte Handlungsweisen entwickelt. Diese Art von Gegenkonditionierung kann eindeutig keinen spirituellen und möglicherweise auch keinen ethischen Wert haben. Sie führt zu einem 'ethischen' Verhalten, dessen Motivation sich am häufigsten vorfinden lässt: die Angst vor Strafe, falls man sich anders verhält. Man muss auf der Hut sein, sich nicht selbst in dieser Weise zu konditionieren, das heißt, ohne dabei möglicherweise zu verstehen, was geschieht, und ohne dabei ernsthaft die eigene Einstellung zu verändern.

Als Nächstes kommen wir zur Begegnung Vimalakīrtis mit Rāhula. Rāhula war der Sohn des Buddha, und er war der Erbe seines Großvaters geworden, nachdem sein Vater in die Hauslosigkeit gegangen war. Indem er selbst in die Hauslosigkeit ging, entsagte Rāhula nicht bloß der Welt sondern auch dem Thron. Und als einige der jungen Männer aus Licchavi ihn fragten, warum er auf das Königreich verzichtet habe, stellte er ihnen die Vorteile und Tugenden der Weltentsagung dar. Aber als er gerade richtig in Schwung gekommen war, kam Vimalakīrti des Wegs und sagte zu ihm, dass er die ganze Sache vollkommen falsch darstelle.

'Entsagung ist allein die völlig Abwesenheit von Tugenden und Vorteilen. Ehrwürdiger Rāhula, im Hinblick auf zusammengesetzte Dinge mag man von Vorteilen und Tugenden sprechen. Aber Entsagung ist nicht zusammengesetzt, und darum kann man beim Nichtzusammengesetzten nicht von Vorteilen oder Tugenden sprechen.'

Entsagung - das Verlassen der Welt - ist im Wesentlichen eine spirituelle Tat. Es ist keine Sache des Erlangens - auch nicht von Vorteilen oder Tugenden - sondern von Wachstum. Die jungen Männer verstanden es jedoch noch nicht. Sie sagten:

'Wir haben den Tathāgata (den Buddha) darlegen gehört, dass man der Welt nicht ohne die Einwilligung seiner Eltern entsagen solle.'

Die jungen Männer denken immer noch in einem formalistischen Sinn: im Sinne eines Verlassens der Welt und im Sinne, buchstäblich und praktisch ein Mönch zu werden. Vimalakīrti kommt nochmals in viel nachdrücklicherer Weise auf seine Ausführungen zurück und sagt:

'Ihr jungen Männer, Ihr solltet Euch intensiv darin üben, den Geist der unübertroffenen vollkommenen Erleuchtung zu begreifen. Das wird Eure Entsagung und höchste Weihe sein!'

Entsagung besteht in der Entwicklung von Bodhicitta, in der Zufluchtnahme zu den Drei Juwelen. 'Weltentsagung' und 'ein Mönch zu werden' sind kein Selbstzweck. Vimalakīrti sagt dabei nicht, dass diese Formen der Entsagung unnötig sind. Er sagt, dass eine äußerliche Handlung nur in dem Maße von Wert ist, wie sie der Ausdruck einer innerlichen Einstellung ist. Man ist nicht nur bloß deshalb ein Mönch, da man eine gelbe Robe trägt.

Nun kommen wir zur Geschichte des Zusammentreffens von Ānanda mit Vimalakīrti. Ānanda war während der letzten 20 Jahre der persönliche Diener und Begleiter des Buddha in dessen Leben. Selbstverständlich hatte er sehr engen Kontakt mit dem Buddha, und manchmal bekommt man den Eindruck, dass er ihm sehr zugetan war. Eines Tages fühlte sich der Buddha nicht wohl und brauchte etwas Milch, um wieder zu gesunden. Ānanda nahm also seine Bettelschale und ging zu dem Anwesen einer großen Brahmanenfamilie, um etwas Milch zu erbetteln. Da tauchte Vimalakīrti auf und fragte Ānanda, was er hier so früh am Morgen tue. Und Ānanda antwortete:

'Der Körper des Herrn zeigt Unpässlichkeiten, und er braucht etwas Milch. Darum bin ich gekommen, etwas Milch zu holen.'

Darauf begann Vimalakīrti Ānanda dafür zu schelten, so etwas zu sagen:

'Ehrwürdiger Ānanda. Die Tathāgatas haben den Körper des Dharma - keinen Körper, dem materielle Nahrung die Kraft gibt. Die Tathāgatas haben einen transzendenten Körper, der alle weltlichen Eigenschaften transzendiert hat . . . Ehrwürdiger Ānanda, zu glauben, dass es in solch einem Körper Krankheit geben könne, ist vernunftwidrig und unziemlich!'

Der inhaltliche Kern von Vimalakīrtis Antwort ist, dass der Buddha nicht mit seinem physischen Körper gleichgesetzt werden sollte, sondern mit dem *dharmakāya*, dem Wahrheitskörper, dem Körper der Realität. Der physische Körper - auch der eines Buddha - ist kein Selbstzweck sondern ein Mittel zur Erleuchtung. Hat man den physischen Körper des Buddha gesehen, sollte man nicht glauben, den Buddha selbst gesehen zu haben. Der Buddha ist eigentlich der erleuchtete Geist.

Nachdem er dies gehört hatte, fühlte sich Ānanda beschämt, dass er den Dharma in dieser Weise falsch verstanden hatte. Aber vom Himmel erscholl eine Stimme, die zu Ānanda sprach, nicht beschämt sein zu sollen. Schließlich hatte doch der Buddha in gewissem Sinne einen Körper. Die Stimme sprach:

'Seit der Buddha während der Zeiten der fünf Verdorbenheiten erschienen ist, war er den menschlichen Wesen ein Beispiel an Demut und Bescheidenheit.'

Dies ist ein Hinweis darauf, dass die Erkrankung des Buddha - wie die Vimalakīrtis - eine geschickte Methode ist, um Ānanda zum Milchholen zu bewegen.

Die Begegnung des Bodhisattvas Jagatīṃdhara mit Vimalakīrti geschah, als dieser eines Tages zu Hause einen unerwarteten und außergewöhnlichen Besuch erhielt: Māra, das Böse. Māra erschien natürlich nicht als Māra - das tut Māra niemals! Er kam als Indra verkleidet, der König der Götter, und er wurde von 12.000 singenden und musizierenden himmlischen Jungfrauen begleitet. Es muss ein großartiges Schauspiel gewesen sein: der prächtige König der Götter - wie es schien - in glänzendem Licht und mit Juwelen geschmückt; die 12.000 himmlischen Jungfrauen, zweifellos sehr elegant mit ihren

Seidenstoffen und ihrem langen wallenden Haar; und alle sangen sie und musizierten wundervolle Musik. (Stellen wir uns doch einmal einen erstklassigen Chor von 12.000 Menschen vor, der Monteverdis 'Vespers' singt. (*AdÜ: vermutlich 'Vespro della beata vergine' von Claudio Monteverdi, 1567 - 1643*)). Māra, verkleidet als Indra, begrüßt Jagatīṃdhara sehr unterwürfig und demütig, und er geht sogar so weit, die Füße des Bodhisattva mit seinem Kopf zu berühren, um sich danach respektvoll zur Seite zu stellen.

Jagatīṃdhara fiel auf diese Vorstellung herein - so wie man meistens auf die Verkleidungen Māras hereinfällt. Er nutzte die Gelegenheit und hielt eine kleine Predigt. Ich glaube, dass es - passenderweise für einen Gott - eine Predigt über die Vergänglichkeit war. Māra schien davon tief berührt zu sein und bat - um seine Dankbarkeit zu zeigen - Jagatīṃdhara, die 12.000 himmlischen Jungfrauen als seine Dienerinnen anzunehmen. Aber Jagatīṃdhara war kein vollkommener Narr. Er lehnte das Angebot ab und sagte, dass himmlische Jungfrauen keine passenden Diener für jemanden wie ihn seien, der ein spirituelles Leben führe.

In diesem Moment erschien Vimalakīrti auf der Bildfläche und erklärte, was da vor sich ging. Er sagte zu Jagatīṃdhara:

'Edler Sohn. Glaube nicht, dass dies Indra ist! Dies ist nicht Indra, sondern Māra, das Böse! Māra, der gekommen ist, Dich zu verspotten.'

Und dann wandte er sich an Māra und sagte, da es Jagatīṃdhara unmöglich sei, die himmlischen Jungfrauen anzunehmen, wolle *er* ihnen ein Zuhause geben.

Wenn es schon den Anhängern des Buddha und den Bodhisattvas widerstrebe, auf Vimalakīrti zu treffen, so lässt sich erraten, wie sich nun Māra fühlte. Er war absolut entsetzt. Er versuchte schnell davonzukommen, aber es war zwecklos. Zum Schluss musste er alle 12.000 himmlischen Jungfrauen hergeben - welche natürlich in Wirklichkeit Māras verkleidete Töchter waren. Und Vimalakīrti machte sich daran, die himmlischen Jungfrauen in der Praxis des Dharma zu unterrichten. Am Ende lehrte er sie, Bodhicitta zu entwickeln, den Willen zur höchsten Erleuchtung zum Wohle aller Wesen. Aber das ist noch nicht die ganze Geschichte. Māra versuchte später seine Töchter zurückzubekommen. Sie kehrten zwar zu ihm zurück, waren aber vom Dharma inspiriert und bereit, andere zu inspirieren.

Was soll dies alles bedeuten? Die Töchter Māras, die himmlischen Jungfrauen, repräsentieren die Emotionen, die Leidenschaften, in ihrer relativ groben und nicht verfeinerten Form. Offensichtlich sollte jemand, der sich dem spirituellen Leben verschrieben hat, ihrer Versuchung nicht unterliegen, sondern sie gut unter Kontrolle haben. Für diese Stufe der Entwicklung steht Jagatīṃdhara, dessen Name vielleicht bezeichnenderweise 'Herrscher der Welt' bedeutet.

Aber Kontrolle, bewusste Kontrolle, ist nicht alles im spirituellen Leben. Askese ist kein Selbstzweck. Im Grunde müssen die Emotionen umgewandelt und transformiert werden; ihre Energien müssen ihren Beitrag zum spirituellen Leben leisten. Und diese Stufe wird durch Vimalakīrti repräsentiert.

Laut Robert Thurman gibt es im *Vimalakīrti-nirdeśa* definitiv ein tantrisches Element - besonders in diesem Abschnitt. Dies mag gut möglich sein, aber wir sollten vorsichtig sein, diese Möglichkeit nicht misszuverstehen. Wir müssen aufpassen, nicht der falschen Ansicht

zu unterliegen, Māras Töchter so annehmen zu können, wie Vimalakīrti es tat, wobei wir in Wirklichkeit wie ein normaler Mensch nur ihrer Versuchung erliegen. Die Stufe, die von Jagatīṃdhara repräsentiert wird, ist eine, welche die meisten von uns erst nach langer Zeit erreichen werden - vorausgesetzt, dass wir sie erreichen können. Aber auf die Dauer ist es kein Selbstzweck; es ist nur ein Mittel zum Zweck.

Nachdem wir uns nun die Begegnungen einiger der Anhänger und Bodhisattvas mit Vimalakīrti näher angesehen haben, sollte uns der Hauptpunkt ziemlich klar sein. Wie die 'transzendente Kritik' Vimalakīrtis zeigt, ist das Hīnayāna ein Mittel zum Zweck. Das Mahāyāna ist ein Mittel zum Zweck. Der Buddhismus ist ein Mittel zum Zweck. Religion ist ein Mittel zum Zweck. Und dieser Zweck oder dieses Ziel ist die spirituelle Entwicklung des einzelnen Individuums.

Diese Kritik war stets Bestandteil des Buddhismus. Der Buddha sagte: 'Ich lehre den



Dharma im Sinne eines Floßes.' So wie mit anderen Worten ein Floß nützlich ist, um das Wasser überqueren zu können, würde man es jedoch nicht weiter mit sich herumtragen, hat man erst einmal festen Boden erreicht. Die Lehre des Buddha ist für uns nützlich die Wasser von Saṃsāra zu überqueren, aber wir brauchen sie nicht mehr, wenn wir das Ufer der Erleuchtung erreicht haben. Dies wird besonders stark im Mahāyāna betont und vielleicht am stärksten im Zen. Es gibt japanische und chinesische Darstellungen, in denen der Sechste Patriarch das Diamant-Sūtra in Stücke reißt. Da gibt es die Geschichte vom wandernden Mönch, der Heizmaterial brauchte, da ihm kalt war, und der die hölzernen Buddhabildnisse im Tempel zerhackte. Und da ist der Meister, der gegenüber seinem Anhänger den berühmten Ausspruch tat: 'Triffst Du auf Deinem Wege auf den Buddha, so töte ihn!'

Dies alles sind ziemlich extreme, vielleicht bizarre Beispiele, um die gleiche Botschaft zu unterstreichen: dass der Buddhismus nur ein Mittel zum Zweck ist. Der Buddhismus war sich stets der Unterschiede zwischen Methoden und Zielen bewusst, und er hat dies über die Jahrhunderte spirituell lebendig gehalten. Aus dem gleichen Grund war er insgesamt gesehen weder dogmatisch noch intolerant. Er hat niemals die Anhänger anderer Religionen verfolgt, und die Gefolgschaft einer bestimmten Form des Buddhismus hat selten die Gefolgschaft einer anderen Form drangsaliert.

Andere Religionen, so muss einmal offen gesagt werden, sind dem Buddhismus in dieser Hinsicht wirklich nicht ebenbürtig. Sie helfen dem einzelnen Individuum nicht immer frei zu werden. Sie sehen sich wirklich nicht als ein Mittel zum Zweck, wie dies der Buddhismus tut. Besonders hindernd sind in dieser Beziehung die theistischen Religionen. Bei ihnen gibt es keine Kritik an der Religion, weder transzendent noch sonstwie; sie kennen keine Selbstkritik. Von daher ist es notwendig, auf sie die buddhistische Kritik anzuwenden - dass wir dafür sorgen, dass Vimalakīrti des Wegs kommt. Und wenn wir das tun, werden wir nur zu oft feststellen, dass andere Religionen in der Tat überhaupt kein Hilfsmittel für eine Entwicklung des einzelnen Individuums sind. Die Kritik wird notgedrungen zum Tadel.

Manche Menschen glauben, dass man andere Religionen nicht kritisieren solle, wie man es bei der eigenen tut, oder dass man Religion überhaupt nicht kritisieren solle. Aber solch eine Kritik ist für das Beseitigen von Hindernissen in der eigenen Entwicklung zum Individuum wesentlich. Nur durch kritische Auseinandersetzung können wir sicherstellen, dass die Hilfsmittel zur Entwicklung zu einem Individuum ein Hilfsmittel bleiben und nicht zu einem Selbstzweck verknöchern.

Wir sollten deshalb diese Kritik, aber auch diesen Tadel, bei allem anwenden, was sich uns als Religion präsentiert. Wir sollten sie beim Christentum, beim Buddhismus, beim Hīnayāna, beim Mahāyāna und beim Vajrayāna anwenden. Es ist vielleicht bemerkenswert, dass das *Vimalakīrti-nirdeśa*, ein Mahāyāna-Text, uns die Unvollkommenheiten von Bodhisattvas aufzeigt. Dies geschieht in keinem anderen der bekannten Mahāyāna-Sūtras; vielleicht ist es eine der speziellen Obliegenheiten des *Vimalakīrti-nirdeśa* die Unzulänglichkeiten der Bodhisattvas aufzuzeigen. Selbstverständlich sind die Bodhisattvas, deren Verhalten von Vimalakīrti kritisiert wird, augenscheinlich keine archetypischen Bodhisattvas; vielleicht sind sie angehende Bodhisattvas. Mañjuśrī, der archetypische Bodhisattva, wird - wie wir sehen werden - als nahezu vollkommen dargestellt.

Wir müssen natürlich sicherstellen, dass wir unsere Kritik in angemessener Weise anwenden; manchmal ist es eher angebracht, Wertschätzung zu zeigen. Als Leitprinzip sollte gelten, sich zunächst selbst einer Kritik zu unterziehen. Wenn wir alle diese transzendente Kritik auf unsere eigene spirituelle Praxis beziehen, wird kaum irgendeine transzendente Kritik an Religion im Allgemeinen oder an unserer eigenen Religion vonnöten sein. Wir müssen vorsichtig sein, nicht genau die Leiter wegzustoßen, auf der wir emporklettern - zumindest nicht, bis wir so weit sind, es ohne sie tun zu können. Wir müssen diese Kritik jedweder Praxis unterziehen, der wir nachgehen - ob nun Meditation oder devotionale Praktiken, Bücher lesen oder Vorträge, Wohngemeinschaften oder Rechter Lebenserwerb. Wir müssen uns ständig die entscheidende Frage stellen: Hilft es mir, mich zu entwickeln? Wir sollten niemals zulassen, dass diese Dinge zum Selbstzweck werden. Sie sind alle Mittel zum Zweck. Wenn wir dies nicht vergessen, werden wir lebende Verkörperungen der Realität von Religion und gleichzeitig der transzendenten Religionskritik sein. Dann wird uns Religion dabei helfen, frei zu werden. Und dann werden wir vielleicht zumindest einen Vorgeschmack von der unbegreiflichen Befreiung bekommen.

5. Vortrag:

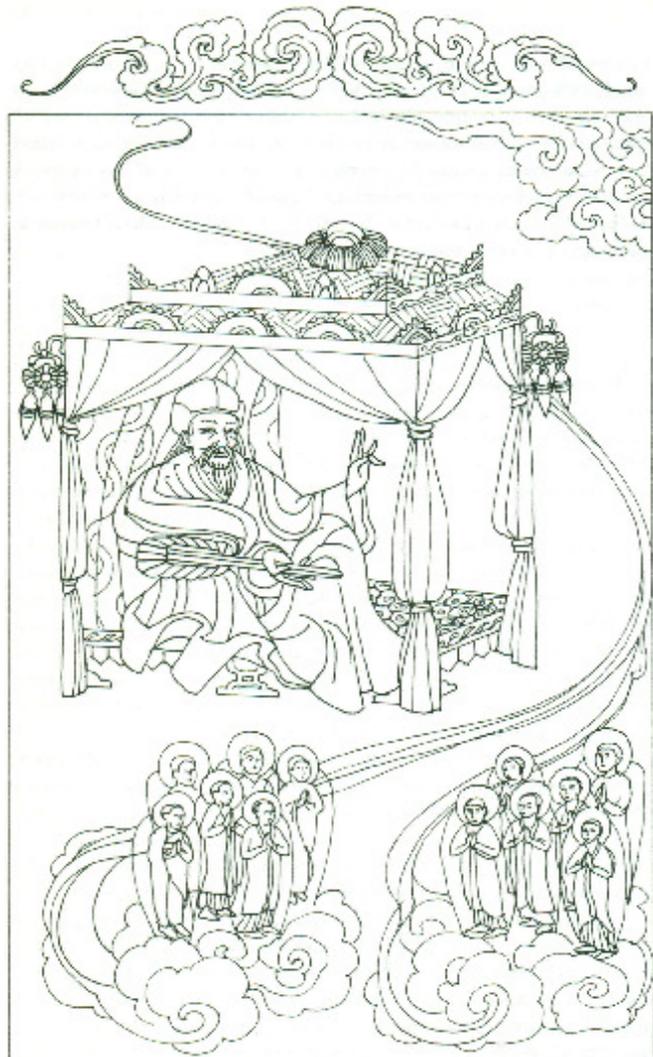
Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn

(Die Übersetzung wurde teilweise aus dem von Sabine Nagadakini Konrad übersetzten Beitrag in 'Lotusblätter' 4/2000 übernommen.)

1956, in dem Jahr, in welchem die buddhistische Welt den 2500sten Jahrestag der Erleuchtung des Buddha feierte, hielt ich mich selbst zusammen mit anderen - wie uns die indische Regierung gerne bezeichnete - 'prominenten Buddhisten aus den Grenzgebieten' auf Einladung der indischen Regierung in Neu Dehli auf. Ich nehme an, sie hatten die Vorstellung, dass eingeborene Buddhisten aus den Dschungeln Assams und Westbengalens auftauchen würden - und tatsächlich sahen wir wie ein ziemlich bunter Haufen aus - in Roben aller Schattierungen von Rot, Orange bis Gelb.

Von all den Feierlichkeiten, Ansprachen und Events, die dort stattfanden, war aus meiner Sicht das Interessanteste eine Ausstellung über asiatische buddhistische Kunst. Zu der damaligen Zeit war es vielleicht die größte Ausstellung dieser Art, wie es sie bis dahin nirgendwo auf der Welt gegeben hatte, und all die verschiedenen buddhistischen Länder - Japan, Kambodscha, Thailand, Bhutan, Tibet, usw. - hatten ihre eigenen Abteilungen. Nach der indischen Abteilung, die riesengroß war, war die größte und vielleicht wichtigste Sammlung durch die Volksrepublik China organisiert worden. (Dies waren noch die glorreichen Tage der indo-chinesischen Freundschaft, vor dem Grenzkrieg von 1962).

Einige der chinesischen Exponate waren großartig - niemals zuvor hatte ich so etwas gesehen. Und an eines erinnere ich mich besonders: eine maßstabsgetreue Kopie einer alten Wandmalerei, die sich vollkommen über eine der Wände erstreckte. Sie stammte, so weit ich mich erinnern kann, aus der T'ang-Dynastie, oder aus vielleicht noch etwas früherer Zeit, und sie stellte eine Anzahl von mehr oder weniger lebensgroßen Figuren dar. Aber es gab zwei dieser Figuren in der Mitte des Bildes, die besonders hervortraten. Auf der linken Seite saß



ein wunderschöner junger Mann unter einem mit Juwelen geschmückten Baldachin auf einem prächtigen Lotosthron. Er war mit vielerlei Seiden und Juwelen bekleidet, und er war umgeben von Figuren in gelben Roben. Aufgrund der Haltung seiner Hände und Finger - seinem *mudra* - schien er der anderen Hauptfigur etwas zu sagen, die auf der rechten Seite innerhalb eines verschleierte Pavillons saß. Es war ein sehr alter Mann. Sein Gesicht war von kleinen Falten überzogen, und er hatte einen langen weißen, ziemlich dünnen Bart. Er trug eine blaugraue Robe, die traditionelle Robe eines chinesischen Gelehrten - obwohl dies, wie wir sehen werden, eine künstlerische Freiheit war. Und auch er war von noch mehr stehenden Figuren in weißen Roben umgeben. Die Haltung seiner Hände und Finger ließ darauf schließen, dass er dem jungen Mann antwortete. Die beiden Figuren waren natürlich Mañjuśrī, der Bodhisattva der Weisheit - zur Linken, und Vimalakīrti, der weise Alte aus Vaiśālī - zur Rechten. Die Malerei zeigt die berühmte Begegnung der beiden, wie sie zu Beginn des 5. Kapitels des *Vimalakīrti-nirdeśa* mit dem Titel 'Die Tröstung des Kranken' beschrieben wird.

Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, waren all die anwesenden Arhants und Bodhisattvas nicht geneigt, Vimalakīrti aufzusuchen und sich nach seinem Befinden zu erkundigen. Dies deshalb, da jeder Einzelne von ihnen eine schmerzhaft und ihn vielleicht auch ziemlich in Verlegenheit bringende Begegnung mit Vimalakīrti gehabt hatte, welcher ihnen die Begrenztheit ihrer eigenen Herangehensweise an den Dharma dargelegt hatte. Wir werden nun die Geschichte mit dem Anfang des 5. Kapitels wieder aufgreifen, in dem Mañjuśrī gerade sein Einverständnis gegeben hat, den Kranken zu besuchen. Er ist sich der Schwierigkeiten und Gefahren dieses Unterfangens voll bewusst. Er weiß, kommt man mit solch einem kraftvollen Strom spiritueller Energie wie Vimalakīrti in Berührung, kann man einen Schock bekommen. Aber er sagt:

'Obschon jemand wie ich, mit meinen kläglichen Rechtfertigungen, ihm nicht standhalten kann, werde ich, aufrecht gehalten durch die stärkende Kraft (*engl.: grace*) des Buddha, zu ihm gehen, und mich mit ihm so gut ich kann unterhalten.'

Das Wort, das hier mit '*grace (engl.)*' übersetzt ist, ist das Sanskritwort *adhiṣṭhāna*, womit sicherlich nicht 'Gnade' im christlichen Sinne gemeint ist. 'Grace' ist hier der nicht-dualistische Einfluss der transzendenten Erleuchtungserfahrung des Buddha, der sich innerhalb des Gefüges des Subjekt-Objekt-Dualismus zeigt. Da es in Wirklichkeit solch eine dualistische Trennung nicht gibt, kann man von diesem Einfluss nicht als von einer äußerlichen Quelle stammend sprechen, obschon er diese zu haben *scheint*. Man könnte *adhiṣṭhāna* als einen starken, aus einer kraftvollen spirituellen Quelle stammenden Einfluss ansehen, welcher auf uns eine radikal transformierende Wirkung haben kann, wenn wir dafür offen sind. Aber dies geschieht nicht zwangsläufig - weshalb 'Gnade' wirklich keine angemessene Übersetzung ist. Es ist eben nicht so, dass wir etwas 'ernten' oder 'verdienen', sondern es hängt von unserer Fähigkeit ab, es empfangen zu können. Wenn uns - übertragen auf eine alltägliche Ebene - Wohlwollen durch eine andere Person widerfährt, hat das auf uns eine Wirkung. Unser Bewusstseinszustand wird in gewissem Maße auf eine höhere Ebene gehoben, und wir werden auf dieser Grundlage reagieren. Wenn wir durch eine andere Person Wohlwollen erfahren, die etwas spirituelle Verwirklichung hat, vielleicht sogar etwas Einsicht in die Natur der Realität, wird es auf uns in gleicher Weise auf einer höheren Ebene eine um so stärkere Wirkung haben. Tatsächlich strömt *adhiṣṭhāna* ständig von den Buddhas und Bodhisattvas auf uns ein, so wie die Sonne ständig Licht und Wärme ausstrahlt. Und wir werden nur in dem Maße daraus Nutzen ziehen, wie wir dafür empfänglich sind.

Im Tibetischen wird *adhiṣṭhāna* mit *chin lab* übersetzt, was wortwörtlich 'Kraft-Welle' bedeutet. *Chin* hat ebenso die Nebenbedeutungen 'Majestät, Erhabenheit' und 'heller Glanz, Pracht, Großartigkeit, Größe'. Wir neigen dazu, das Wort Kraft oder Macht in einem rein weltlichen Sinne zu gebrauchen, aber die Kraft des Transzendenten ist eher wie Kraft im Sinne von Liebe: ein kraftvoller Ausdruck von *mettā*. Vielleicht könnte man von einer 'Welle der Liebe' sprechen, oder auch von 'Segen', wenn dahinter sehr viel Stärke liegt.

Adhiṣṭhāna ist etwas, das eher von oben zu kommen scheint, als dass es von unten aufsteigt; es ist etwas, das einem 'gegeben' wird. Es ähnelt der künstlerischen Inspiration. Im Allgemeinen wird von der Inspiration gesagt, dass sie aus den Tiefen komme. Aber manchmal scheint sie aus einer höheren Kraft herunterzukommen: Nachdem er die erste Aufführung seines Oratoriums 'Die Schöpfung' gehört hatte, soll Haydn leise vor sich hin gesagt haben: 'Es kam von oben.' Vielleicht ist *adhiṣṭhāna* vergleichbar mit der Anrufung der Musen durch den Künstler, bei der dieser sich an die höheren Kräfte wendet und um ihren Segen bittet.

Dies lässt die Frage nach der Natur von Bemühung im spirituellen Leben aufkommen. Wie es scheint, müssen wir uns bemühen, empfänglich zu sein. Dies mag wie ein Widerspruch klingen. Ist es möglich, die Musen so energisch anzurufen, dass man ihren Gesang nicht hört? Nehmen wir als Beispiel das Musizieren in einem Orchester: man strengt sich ungeheuer an, aber gleichzeitig ist man aufnahmefähig. Sind die beiden Dinge wirklich so gegensätzlich? Muss man, um empfänglich zu sein, alle Tätigkeiten unterbrechen? Zum Beispiel beim Schreiben: man bemüht sich sehr intensiv, aber gleichzeitig fühlt man sich empfänglich; etwas fließt in uns ein.

Das Problem scheint zu sein, dass wir die falschen Anstrengungen unternehmen. Dies geschieht, wenn wir versuchen, uns eine höhere Erfahrung als etwas anzueignen, das in unser Leben (*engl.: existing being*) einverleibt werden soll, statt zu versuchen, unser Leben auf solch eine Weise in diese Erfahrung einzubringen, dass unser Leben transformiert wird. Diese Bemühung, welche wirklich bloß eine halsstarrige Bemühung ist, ist ein Versuch, diese Erfahrung in die vorhandene Struktur unseres Wesens zu integrieren ohne uns dabei verändern zu wollen. Bis die Erleuchtung erlangt wird, wird es immer einen Konflikt zwischen Aneignen und Erfahrung geben und zwischen Einverleiben und Sich-Überlassen. Es ist nicht gut, anzunehmen, dass jegliche Bemühung eine eigensinnige Bemühung ist, und darum gemieden werden sollte. Die Lösung des Problems der Eigensinnigkeit besteht nicht einfach darin, die Dinge auf die leichte Schulter zu nehmen.

Es kann sein, dass die Bemühungen, die wir machen, sich nicht über ein ausreichend weites Spektrum von Interessen verteilen, so dass unser spirituelles Leben ziemlich einseitig wird und wir die Motivation verlieren. Wenn man in einem Unternehmen des Rechten Lebenserwerbs arbeitet, muss man Anstrengungen - manchmal große Anstrengungen - unternehmen sich der Arbeit zu widmen; aber gleichzeitig muss man sich auch bei der Meditation, bei den spirituellen Freundschaften, usw. bemühen. Es liegt nicht daran, dass wir zu viel Gewicht auf unsere Bemühungen legen, sondern unsere Bemühungen sind nicht genügend weit verteilt. Es gibt zwei Wege dieses Problem zu lösen. Entweder trifft man Vorkehrungen, indem man sich alle Verpflichtungen oder Interessen für jeden Tag, jede Woche oder jeden Monat einteilt; oder man konzentriert sich für ein paar Wochen oder Monate auf die eine Sache, dann ein paar Wochen oder Monate auf die andere, usw. Jeder

dieser Wege stellt sicher, dass alle Verpflichtungen etwa innerhalb des Zeitraums eines Jahres erfüllt werden können.

Mañjuśrī jedoch hat solche Probleme nicht, als er sich aufmacht, Vimalakīrti an seinem Krankenbett zu besuchen, denn er wird von der 'stärkenden Kraft' des Buddha unterstützt. Was Mañjuśrī mit *adhiṣṭhāna* meint, ist, dass er sozusagen nicht aus eigener Kraft Vimalakīrti besuchen wird. Er unternimmt diesen Besuch ohne eine vorgefasste Vorstellung; er wird sich dieser Situation frei und offen stellen - was bedeutet, dass er auch nicht mit der festen Vorstellung dort hingeht, frei und spontan zu handeln.

Als Mañjuśrī sagt, dass er zu Vimalakīrti gehen wird, sind alle Teilnehmer der Versammlung ungeheuer aufgeregt - ausgenommen natürlich der Buddha, der sich dies alles bloß lächelnd ansieht. Sie glauben, dass es eine wunderbare Diskussion geben wird, einen richtigen Paukenschlag, aus dem sich etwas wahrlich Tiefschürfendes und Erhellendes ergeben wird - wenn diese beiden zusammentreffen.

Darum entschließen sich 8000 der Bodhisattvas und 561 der Arhants Mañjuśrī bei seinem Besuch zu begleiten. (Zweifellos haben diese Zahlen eine Bedeutung). Von den Tausenden von Göttern und Göttinnen entschließen sich ebenfalls viele Hundert mitzugehen, und so wird Mañjuśrī auf seinem Weg nach Vaiśālī von einer großen Gefolgschaft begleitet. Da er sich ihres Herannahens bewusst ist, lässt Vimalakīrti seine magischen Kräfte spielen und lässt alles um ihn herum verschwinden. Sein Haus, all seine Diener, die Möbel, die Sitzgelegenheiten - alles verschwindet plötzlich. Alles, was noch zu sehen ist, ist der alte Vimalakīrti selbst, wie er in der Luft schwebend auf seiner Couch liegt.

In diesem Augenblick trifft Mañjuśrī ein. Es wäre nicht passend, wenn man sagen würde, dass er eintritt, denn es gibt keine Tür und auch keinen Flur zum Gehen. Aber ohne Zweifel ist es für Mañjuśrī, den Bodhisattva der Weisheit, ein Leichtes, dieses kleine Problem zu lösen. Als er ihn sah, ergriff Vimalakīrti die Initiative und rief aus:

'Willkommen, Mañjuśrī! Du bist sehr willkommen! Hier bist Du, ohne gekommen zu sein. Hier erscheinst Du, ohne gesehen worden zu sein. Hier bist Du zu hören, ohne gehört worden zu sein.'

Mañjuśrī ist durch diese Art von Begrüßung nicht im Mindesten beunruhigt. Er steht der Situation gelassen gegenüber und erwidert:

'Haushälter, es ist, wie Du es sagst. Wer kommt, kommt letztendlich (*engl.: finally*) nicht. Wer geht, geht letztendlich nicht. Warum dies? Wer kommt, von dem weiß man nicht, dass er kommt. Wer geht, von dem weiß man nicht, dass er geht. Wer erscheint, ist definitiv nicht zu sehen.' (*Übersetzung? 'Finally' kann definitiv, endlich, schließlich, zuletzt, endgültig oder zum Schluss bedeuten*)

Dann, nachdem er Vimalakīrti in gleicher Weise geantwortet hat, fährt Mañjuśrī ziemlich ungerührt damit fort, auf den Zweck seines Besuches zurückzukommen und sich bei Vimalakīrti nach seiner Erkrankung zu erkundigen. Er berichtet Vimalakīrti, dass der Buddha sich nach seinem Befinden erkundigt habe und sagt schließlich:

'Haushälter, woher rührt Deine Krankheit? Wie lange wird sie noch andauern? Wie lässt sie sich ertragen? Wie kann sie gelindert werden?'

Diese Fragen haben die Form der üblichen höflichen indischen Erkundigungen. Aber die Erwiderung Vimalakīrtis ist alles andere als üblich, und es sind einige der berühmtesten und eindrucksvollsten Zeilen im gesamten *Vimalakīrti-nirdeśa*. Er sagt:

‘Mañjuśrī, meine Erkrankung rührt aus der Unwissenheit und aus dem Durst nach Existenz, und sie wird solange andauern, wie die Erkrankungen aller lebenden Wesen andauern. Wären alle lebenden Wesen frei von Krankheit, wäre auch ich nicht krank. Warum dies? Mañjuśrī, für den Bodhisattva besteht die Welt nur aus lebenden Wesen, und Krankheit ist dem Leben in der Welt innewohnend. Wären alle lebenden Wesen frei von Krankheit, wäre auch der Bodhisattva frei von Krankheit. Wenn zum Beispiel, Mañjuśrī, der einzige Sohn eines Kaufmanns erkrankt ist, werden seine beiden Eltern um der Krankheit ihres Sohnes krank werden. Und die Eltern werden solange leiden, solange ihr einziger Sohn nicht von seiner Krankheit genesen ist. Genau so, Mañjuśrī, liebt auch der Bodhisattva alle lebenden Wesen, als ob sie sein einziges Kind wären. Er wird krank, wenn sie krank sind, und er ist geheilt, wenn sie geheilt sind. Du fragst mich, Mañjuśrī, woher meine Krankheit rührt; die Erkrankungen der Bodhisattvas entstehen aus großem Mitgefühl.’

Dies ist die Erwiderung Vimalakīrtis, und der Klang dieser Worte hallt durch die ganze Geschichte des Mahāyāna-Buddhismus. Aber worüber er spricht - das Erleben des großen Mitgefühls eines Bodhisattvas, das *mahā-karuṇā* - erscheint uns wie ein schwer handhabbares Mysterium. Für uns sind Freude und Leid eigentlich nicht zusammenpassend. Wie kann ein Wesen, das unter allen Umständen und Verhältnissen die Freude der Befreiung erlebt, ebenso das Leiden erleben, das Vimalakīrti beschreibt? Man könnte sagen, dass dies ein Aspekt der sich nicht unterscheidenden Erfahrung von Weisheit und Mitgefühl ist, von *prajñā* und *karuṇā*. Will sagen, es ist ein sich von der tiefschürfenden Erkenntnis der Leerheit aller Dinge - einschließlich der der lebenden Wesen und ihres Leidens - nicht unterscheidender Aspekt der mitfühlenden Reaktion eines Bodhisattvas auf das Leiden (und natürlich auch dessen tiefschürfende Erkenntnis). Man könnte sagen, wenn man gleichzeitig in *nirvāṇa* und *samsāra* weilen kann, ist es vermutlich auch möglich, die Freude an der Befreiung zu erleben und gleichzeitig mit den Wesen durch großes Mitgefühl mitzuleiden.

Wir bewegen uns aber immer noch auf theoretischem Gebiet. Vielleicht lässt sich eine weltlichere, wenn auch schwächere Analogie zur Erfahrung von *mahā-karuṇā* finden. Wenn wir zum Beispiel in der Lage sind, uns von einer Tätigkeit ganz in Anspruch nehmen zu lassen - wie bei einem anstrengenden sportlichen Spiel, bei dem wir ab und an einige schmerzhaft Schläge einstecken müssen: Eine gewisse Zeit lang nehmen wir diesen Schmerz nicht wirklich wahr - oder vielmehr nehmen wir keine Notiz davon. Er ist vorhanden, wir spüren ihn, aber er ist sehr im Hintergrund unseres Bewusstseins, denn wir sind von diesem Spiel fasziniert und haben unsere Freude daran. Vielleicht ist es noch nicht einmal Freude; wir sind so von diesem Spiel gefangen, dass wir nicht wirklich darüber nachdenken, ob es uns gefällt oder nicht.

Der Bodhisattva fühlt eher *für* die Wesen, als dass er *mit* ihnen leidet. Er wird sicherlich nicht in der gleichen Weise oder im gleichen Sinne leiden, wie sie es tun. Denn er ist erleuchtet, und ihr Leiden ist auf ihre Nicht-Erleuchtung zurückzuführen. Sein ‘Leiden’ ist eher Zuneigung (*engl.: sympathy*) als tatsächliches Erleben von Leiden. Und so wie es unmöglich ist, die Zahnschmerzen, die eine andere Person hat, tatsächlich zu spüren - wie sympathisch sie uns auch sein mag - so kann der Bodhisattva niemals das Leiden der Nicht-Erleuchteten erleben.

Das Leiden des Bodhisattva ist - mit den Worten Lord Alfred Tennysons (1809 - 1892) - eine 'schmerzlose Sympathie mit Schmerz'. Und dieser Schmerz unterscheidet sich sowohl in Art und Ausmaß sehr von der Art von Zuneigung, die *wir* fühlen mögen. Für manche Menschen mag die Zuneigung eines Bodhisattvas überhaupt nicht wie Zuneigung aussehen, da es sich nicht um eine sentimentale Zuneigung handelt.

Vimalakīrtis Begründung der aus großem Mitgefühl entstandenen Erkrankung ist sehr erhaben, sehr wahr und sehr tief empfunden - aber Mañjuśrī ist nicht zufriedengestellt. Er will es nicht dabei belassen. Es folgen weitere lebhaft dialektische Wortwechsel zwischen Mañjuśrī und Vimalakīrti, bei denen Vimalakīrti sich in der Tat sehr paradox äußert.

Danach erklärt Vimalakīrti als Erwiderung auf eine weitere Frage von Mañjuśrī, wie ein Bodhisattva einen anderen erkrankten Bodhisattva trösten sollte. Er erläutert umfassend, wie ein erkrankter Bodhisattva seinen Geist kontrollieren sollte, und darauf folgt ein langer Abschnitt über die Natur der 'Domäne' eines Bodhisattva. Unter den zahlreichen Beschreibungen dieser Domäne gibt es eine ziemlich vertrackte Definition:

'Wo jemand die Erkenntnis (*engl.: gnosis*) der Allwissenheit sucht, noch diese Erkenntnis zur falschen Zeit erlangt, dort ist die Domäne des Bodhisattvas. Wo jemand um die Vier Heiligen Wahrheiten weiß, noch diese Wahrheiten zur falschen Zeit erkennt, dort ist die Domäne des Bodhisattvas.'

Was mag das bedeuten? Wie kann es eine falsche Zeit für das Erkennen der Vier Edlen Wahrheiten geben oder eine falsche Zeit für Erleuchtung?

Die 'falsche Zeit, die Erkenntnis zu erlangen' ist, wenn die Verwirklichung für das Erlangen der Arhantschaft ausreicht, aber nicht für das Erlangen der vollen Erleuchtung. Falls es einen wirklichen Unterschied zwischen *samyak sambodhi*, der höchsten Erleuchtung, und der Arhantschaft gibt, braucht man mehr Weisheit, um *samyak sambodhi* zu erlangen als für das Erreichen der Arhantschaft. Und ist man ein Bodhisattva, möchte man *samyak sambodhi* erlangen, und darum wird man die Erkenntnis der Allwissenheit nicht dazu entwickeln, 'bloß' ein Arhant zu werden. Natürlich ist die ganze Unterscheidung zwischen *samyak sambodhi* und der Arhantschaft bloß eine künstliche, da es sich dabei um eine historische Entwicklung des Mahāyāna handelt. Aber es gibt einen allgemeinen Punkt, den man dieser Unterscheidung zugute halten kann: Man sollte sich nicht mit einer partiellen Erleuchtungserfahrung begnügen, auch wenn es sich dabei um eine authentische Erleuchtungserfahrung handelt. Solange es noch etwas Weiteres zu verwirklichen gibt, muss man mit seinen Bemühungen fortfahren. Auch die Erleuchtung des Buddha war nicht endgültig; er gab sich nicht mit einem Zustand der Verwirklichung zufrieden, der danach unverändert der gleiche blieb.

Buchstäblich kann es für die Erleuchtung keine falsche Zeit geben, aber es besteht die Möglichkeit, dass man sich 'häuslich niederlässt' und sie als höchste Erkenntnis - ob nun von 'Allwissenheit' oder der Vier Edlen Wahrheiten - ansieht, obgleich sie tatsächlich nur partiell ist. Ein wirklicher Fehler besteht darin, sich vorzustellen, dass die Erleuchtung eine Art Abschluss seiner persönlichen Entwicklung darstellt. Begeht man diesen Fehler nicht, wird man, auch wenn man einige Erkenntnis erlangt hat, sich nicht auf seinen Lorbeeren ausruhen. Man wird sich nicht als erleuchtet betrachten, wenn man es nicht ist. Dies wird in diesem Text wirklich deutlich. Und die Folge dieses Diskurses ist, dass bei 8000 jener Wesen, die Vimalakīrti, dem Bodhisattva, zugehört haben, der 'Geist der unübertrefflichen, vollkommenen Erleuchtung' erwacht, wie es der Text beschreibt.

Die Begegnung zwischen Vimalakīrti und Mañjuśrī hat also eine dramatische Wirkung, und sie dauert noch weiter über die nächsten vier Kapitel des *Vimalakīrti-nirdeśa* an. In der Tat ist ihr Aufeinandertreffen einer der Hauptbestandteile des gesamten Werkes, und aus diesem Grund möchte ich nun die Figuren Mañjuśrī und Vimalakīrti ausführlicher betrachten - so wie ich sie 1956 auf dieser alten chinesischen Wandmalerei vor Augen hatte.

Diese Begegnung ist mehr als eine Konfrontation. Es ist ein kraftvoller dialektischer Gedankenaustausch, bei dem keiner der Bodhisattvas den anderen schont. In gewissem Sinne ist jeder darauf aus, zu gewinnen und den anderen zu besiegen - aber nicht auf eine egoistische Weise. Jeder prüft den anderen, so wie ein Töpfer seinen Tontopf prüft, um zu sehen, ob er einen Sprung hat. Bei dieser Konfrontation erlebt und prüft jeder den anderen, aber gleichzeitig erlebt und prüft jeder sich selbst im Kontakt mit dem anderen. Jeder erlebt die Wahrheit und Wirklichkeit der Situation.

Der Wettbewerb zwischen ihnen findet darum in einem vollkommen positiven Rahmen statt. William Blake sagt: 'Opposition ist wahre Freundschaft.' Freundschaft, besonders spirituelle Freundschaft, ist nicht sentimental und nachgiebig. Sie ist energisch, herausfordernd, fördernd, stärkend, erfrischend und stimulierend - eine kalte Dusche, kein warmes Bad. Im letzten Kapitel sahen wir, wie Vimalakīrti den verschiedenen Arhants und Bodhisattvas diese Art von herausfordernder Freundschaft anbot. Sie waren jedoch nicht in der Lage, sie annehmen zu können - es war einfach zu viel für sie. Aber Mañjuśrī ist zu dieser Herausforderung bereit. Die beiden sind sich in der Tat mehr oder weniger ebenbürtig - und so können sie Freunde sein.

Friedrich Nietzsche geht bei William Blakes geistreicher Bemerkung sogar noch weiter und sagt, dass unsere Feinde wirklich unsere besten Freunde seien. Je größer die Feindschaft, um so besser der Freund. Gegen Ende des 6. Kapitels des *Vimalakīrti-nirdeśa* sagt Vimalakīrti auf seine Weise das Gleiche. Mahākāśyapa, einer der Arhants, hat gerade erklärt:

‘Was könnte das gesamte Heer von Māras jemandem überhaupt noch antun, der sich dieser unvorstellbaren Befreiung hingibt?’

Worauf Vimalakīrti erwidert:

‘Ehrwürdiger Mahākāśyapa, (in den Mahāyāna-Texten geht man immer sehr höflich miteinander um), die Māras, die in den unzähligen Universen der zehn Richtungen den Teufel spielen, sind alle in der unvorstellbaren Befreiung lebende Bodhisattvas, die den Teufel spielen, um die lebenden Wesen durch ihr Geschick in den befreienden Methoden zu entwickeln. Ehrwürdiger Mahākāśyapa, all die elenden Bettler, die zu den Bodhisattvas der unzähligen Universen kommen, um eine Hand, einen Fuß, ein Ohr, eine Nase, etwas Blut (in den Jātaka-Geschichten tun sie so etwas), um Muskeln, Knochen, Knochenmark, ein Auge, einen Rumpf, einen Kopf, ein Glied, einen Thron, ein Königreich, ein Land, eine Frau, einen Sohn, eine Tochter, einen Sklaven, eine Sklavin, ein Pferd, eine Koralle, einen Beryll, um Schätze, Essen, Trank, Elixiere und Kleidung zu bitten - diese fordernden Bettler sind in der Regel in der unvorstellbaren Befreiung lebende Bodhisattvas, welche durch ihr Geschick in den befreienden Methoden, die Beständigkeit der höchsten Entschlossenheit der Bodhisattvas prüfen und demonstrieren wollen. Warum dies? Ehrwürdiger Mahākāśyapa, die Bodhisattvas demonstrieren diese Beständigkeit durch außerordentliche Strenge. Gewöhnliche Personen haben nicht die Kraft, solch eine Herausforderung für die Bodhisattvas zu sein. Mahākāśyapa,

so wie ein Glühwürmchen nicht das Licht der Sonne in den Schatten stellen kann, ehrwürdiger Mahākāśyapa, ist es nicht möglich, dass eine gewöhnliche Person ohne besondere Erlaubnis die Bodhisattvas angreifen und berauben kann. Ehrwürdiger Mahākāśyapa, so wie ein Esel nicht einen wilden Elefanten angreifen könnte, genau so, ehrwürdiger Mahākāśyapa, kann niemand, der nicht selbst ein Bodhisattva ist, einen Bodhisattva herausfordern. Nur derjenige, der selbst ein Bodhisattva ist, kann einen anderen Bodhisattva herausfordern . . . Ehrwürdiger Mahākāśyapa, dies ist eine Einführung in die Macht des Wissens um die befreienden Techniken der Bodhisattvas, welche in der unvorstellbaren Befreiung leben.'

Im letzten Kapitel sahen wir, wie Indra, der König der Götter, sich dem Bodhisattva Jagatīṃdhara näherte und ihm 12.000 himmlische Jungfrauen anbot, welche Jagatīṃdhara ablehnte. Und wir sahen, wie Vimalakīrti hinzu kam und sagte, dass es ganz und gar nicht Indra sei, sondern Māra, das Böse. Aber angesichts des obigen Abschnitts scheint es dazu noch mehr zu sagen zu geben. Sicher war 'Indra' Māra. Aber - und diese Frage sollten wir uns etwas genauer ansehen - : Wer war Māra?

Die positiven Aspekte der Konfrontation erklären, warum Vimalakīrti und Mañjuśrī das darstellen, was ich 'Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn' genannt habe. Aber was meine ich mit unserer Sehnsucht, den Sinn zu ergründen? Und wir können ebenso wie die heutigen Gelehrten, Kritiker und Philosophen fragen, was denn 'Sinn' in diesem Zusammenhang heißt. Und es ist noch nicht einmal vollkommen offensichtlich, was mit 'historischer Wirklichkeit' und 'Mythen' gemeint ist. Und wie steht die historische Wirklichkeit im Gegensatz zu Mythen? Wir sollten diese Fragen genauer untersuchen, aber wir sollten dies nicht in sehr systematischer oder direkter Weise tun. Wir werden einfach einige der Bedeutungen aus der Szenerie ausarbeiten, die auf dieser Wandmalerei dargestellt ist. Das Gemälde selbst ist die eigentliche Antwort. Will sagen, dass die Antworten durch Vision und Imagination zu suchen und zu finden sind.

Beginnen wir mit der Figur von Vimalakīrti. Zunächst einmal ist er ein alter Mann. Er hat einen dünnen weißen Bart, dünne weiße Augenbrauen und ein runzeliges und faltiges, aber heiteres und humorvolles altes Gesicht. Es ist sehr offensichtlich, dass er, wie wir alle, dem Alterungsprozess unterliegt, auch wenn *wir* bis jetzt nicht so faltig und weißhaarig aussehen mögen - oder keinen schütterten Bart haben.

Nicht nur, dass Vimalakīrti der Zeit unterliegt, sondern er lebt auch zu einem bestimmten Zeitpunkt. Er lebt zu Lebzeiten des Buddha, welche die heutigen Gelehrten auf das 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung datieren. Er lebt ebenso innerhalb von Raum, in einem bestimmten Teil der Welt: in der großen indischen Handelsstadt Vaiśālī. Er lebt in dieser Stadt in einem bestimmten Stadtteil und in einem bestimmten Haus (obgleich er es zu Beginn des 5. Kapitels verschwinden lässt). Er hat eine bestimmte persönliche Identität. Man kennt ihn unter einem bestimmten Namen, und er gehört zu einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe. Er geht einem bestimmten Beruf nach (augenscheinlich macht er irgendwelche Geschäfte) und hat, oder hat anscheinend, Frau und Kinder. Vimalakīrti ist somit eine historische Person oder historische Existenz, eine Existenz, welche spezifisch und konkret ist, und die sich durch Zeit, Raum und Kausalität bestimmen lässt. Vimalakīrti stellt somit eine historische Wirklichkeit dar. Dies muss aber nebenbei gesagt nicht notwendigerweise bedeuten, dass er wirklich existiert hat, was in der Tat unter den modernen

westlichen Gelehrten zu Disputen geführt hat. Es bedeutet, dass Vimalakīrti im *Vimalakīrti-nirdeśa* als historische Persönlichkeit dargestellt ist.

Mañjuśrī hingegen ist ein junger Mann. In der Tat ist er ewig jung, das heißt, er unterliegt nicht dem Lauf der Zeit, und er lebt nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt. Noch ist er dem Raum unterworfen und lebt in einem bestimmten Teil der Welt. (Chinesische Buddhisten versuchten, ihn auf dem Berg Wu-t'ai, einem der 500 heiligen Berge des buddhistischen China, ausfindig zu machen, aber ihr Versuch war nicht sehr erfolgreich). Da er jedoch nicht an einen bestimmten Raum oder an eine bestimmte Zeit gebunden ist, kann er zu jeder Zeit und an jedem Ort erscheinen. Obgleich Mañjuśrī eine bestimmte persönliche Identität besitzt, ist es jedoch keine weltliche Identität. Sein Name ist ein Nicht-Name. Er gehört keiner bestimmten Gruppe an, und er geht keinem bestimmten Beruf nach. Wenn sich die Gelegenheit ergibt, tut er einfach das, was nötig ist, um den lebenden Wesen bei ihrer Entwicklung zu helfen. Und sicherlich erweckt er auch nicht den Anschein, Frau und Kinder zu haben.



Mañjuśrī hat somit keine historische Existenz. Er ist keine historische Persönlichkeit. Er hat eine Existenz, die sozusagen spezifisch und konkret ist, welche sich aber nicht durch Zeit, Raum und Kausalität bestimmen lässt. Er hat - wie seine physische Erscheinung vermuten lässt - das, was man eine transzendente Existenz nennen könnte, eine verklarte Individualität. Er ist nicht nur jung, sondern auch ungeheuer schön; er ist in Seide gehüllt und mit Juwelen geschmückt, und eine Aura von strahlend-goldenem Licht umgibt seinen ganzen Körper. Mañjuśrī verkörpert also eine überhistorische und archetypische Wirklichkeit - er verkörpert den Mythos, und zwar einen Mythos in einem eher ungefähren als wörtlichen Sinn. Im Grunde gibt es gar keine wörtliche Bedeutung für diesen Begriff. In neuerer Zeit hat sich eine ganze Branche entwickelt, um die Bedeutung alter Mythen erklären zu wollen; aber Mythen kann man nicht wirklich in einem konzeptuellen Sinne verstehen oder erklären. Die Bedeutung von Mythen, von Mythos allgemein, muss erfüllt, erfahren, verkörpert, kurz - gelebt werden.

Wenn man sich einem Mythos in einem modernen, intellektuellen Sinne nähert, hat das zwar einen Effekt, aber wenn man in der Lage ist zu glauben, dass dieser Mythos wortwörtlich wahr ist, hat er einen um so größeren Effekt. Wenn man zum Beispiel ein Christ ist und glaubt, dass die Wiederauferstehung Christi von tiefer symbolischer Bedeutung ist - auch wenn er nicht buchstäblich von den Toten auferstanden ist - so hat diese Wiederauferstehung eine sehr große symbolhafte Bedeutung. Wenn man jedoch als strenggläubiger Christ daran glaubt, dass Christus tatsächlich von den Toten auferstanden ist, da er der Sohn Gottes war und die Kraft dazu in sich hatte, wird dieser Glaube viel tiefere

Grundlagen besitzen, oder zumindest wird man stärker motiviert sein. Die Art unseres Zugangs zu den Mythen ist eine der grundlegendsten Fragen, denen wir uns heutzutage zu stellen haben. Dies gilt nicht nur für Christen sondern auch für Buddhisten.

Für Buddhisten ist dies jedoch nicht von solch entscheidender Bedeutung, denn im Buddhismus - besonders im frühen Buddhismus - hat die Auffassung eines Mythos als wortwörtliche Wahrheit nicht solch einen Stellenwert. Liest man zum Beispiel, dass der Buddha in der Luft auf- und abstieg und dabei gleichzeitig Wasser und Feuer ausstieß, so kann man daran durchaus wortwörtlich glauben und sich zweifellos davon inspirieren lassen. Aber das wortwörtliche Auffassen solch eines Mythos' hat im Buddhismus keinen zentralen Stellenwert wie der Glaube an die Wiederauferstehung Christi im Christentum. Ist man jedoch fähig, einen Mythos als wortwörtliche Wahrheit anzunehmen, gibt es jedoch keinen Zweifel daran, dass man seine Religion inniger und energetischer praktiziert. Natürlich kann solch ein Glaube zu unerwünschtem fanatischem Fundamentalismus führen. Aber dessen Vermeidung sollte wiederum nicht dazu führen, dass wir uns den Mythen in zu intellektueller oder rationaler Weise nähern. Das Problem des ganzen Bereichs der Mythen liegt darin, dass es sich dabei nicht um einen Bereich klar definierter Bedeutungen handelt, sondern um einen Bereich von unbestimmten und auch unbestimmbaren Bedeutungen. Dazu gehören auch solche Dinge wie Symbole, archetypische Bilder, Imagination und Poesie.

Woher aber kommt Mañjuśrī? Woher kommen Mythen? Vimalakīrtis Herkunft brauchen wir nicht in Frage zu stellen; wie Buddha Gautama spielt er seine Rolle auf der Bühne der Geschichte. Die Gestalt Mañjuśrīs dagegen bedarf der Erklärung. In den Pälischriften ist sie nicht zu finden. Wie kam sie in den Buddhismus? Wie kam sie auf die Seiten dieses Sūtras? Wie kam sie zu des Buddhas Versammlung?

Zur Beantwortung dieser Fragen sollten wir zunächst auf die Pälischriften zurückgreifen, die Aufzeichnungen der Lehre Buddhas durch das Theravāda, die 'Schule der Älteren' - eine der frühesten Schulen des Buddhismus. Obwohl diese Schriften erst mehrere hundert Jahre nach dem *parinirvāṇa* des Buddha niedergeschrieben wurden, spiegeln die ältesten Teile ohne Zweifel zumindest in gewissem Maße die Verhältnisse wider, unter denen der Buddha Gautama lebte und lehrte und in welcher Form er dies tat. In ihnen finden wir eine Menge an Informationen über die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen, über die wirtschaftlichen Verhältnisse, über Sitten und Gebräuche und über die religiösen Glaubens- und Aberglaubensvorstellungen, wie sie zu Zeiten des Buddha in Indien verbreitet waren. Sie sind in der Tat unsere Hauptinformationsquelle über das nördliche Indien jener Zeit. In den Pälischriften finden wir den Dharma tief in seinen historischen Kontext eingebettet, vielleicht sogar in einem gewissen Ausmaß davon überlagert. Wir begegnen einem Buddhismus, der als historische Wirklichkeit existiert, sich als solche präsentiert, und der durch Zeit, Raum und Kausalität bestimmt ist, aber zugleich von dieser historischen Wirklichkeit verdunkelt oder verhüllt wird.

Wie die Gestalt Vimalakīrtis gehört der Buddhismus der Pälischriften eher zum Bereich historischer als zum Bereich archetypischer Wahrheit. Zweifellos sind auch in den Pälischriften gewisse mythische Elemente zu finden, doch nur in rudimentärer, wenngleich sehr schöner Form, hauptsächlich in Parabeln oder ausgedehnten Vergleichen. In den Mahāyānaschriften hingegen nimmt die historische Wirklichkeit einen deutlich untergeordneten Platz ein. Das *Vimalakīrti-nirdeśa* beispielsweise spielt in Āmrapālīs Garten in der Stadt Vaiśālī. Doch in diese Welt der wohlvertrauten historischen Wirklichkeit bricht

das Reich archetypischer, sogar spiritueller Wirklichkeit herein. Anders ausgedrückt: Die Welt der wohlvertrauten historischen Wirklichkeit wird nach allen Richtungen hin in das Reich der archetypischen Wirklichkeit hinein geöffnet, wenn beispielsweise Vimalakīrti oder der Buddha Wunder vollbringen oder magische Kräfte spielen lassen.

Die Ursprünge der Mahāyāna-Sūtras gehen teilweise auf das Unbehagen mancher früherer Buddhisten an den Pälischriften zurück. Sie waren mit der Darstellung des Buddhismus in der Sprache historischer Wirklichkeit nicht zufrieden. Eine Vorstellung von Geschichte, wie wir sie heutzutage haben, war ihnen wahrscheinlich ohnehin fremd. Für sie war der Dharma, die Lehre des Buddha wirklich *sanāntana*, ewig. Sie wollten ihn aus seinem geschichtlichen Zusammenhang lösen, ihn von den Beschränkungen einer bloß historischen Existenz befreien.

Man könnte auch sagen, ihnen ging es um das, was der Buddha sagte, und nicht um die historischen Umstände, unter denen er es sagte. Sie waren dem Dharma als einer lebendigen spirituellen Wirklichkeit verpflichtet. Folglich neigten sie dazu, die historische Situation, in der der Buddha gelebt und gelehrt hatte, zu vernachlässigen. Sie schien nicht weiter wichtig. Statt dessen konzentrierten sie sich immer mehr auf den Buddha als eine rein spirituelle Persönlichkeit und auf seine Lehre als rein spirituelle Wahrheit, und sie versuchten deren tiefe Bedeutung zu verdeutlichen.

Sie wollten den Dharma nicht bloß von den Beschränkungen der Geschichte befreien, sondern auch zu einer universellen Lehre machen und sie so umformulieren, dass sie nicht nur für die Menschen im nördlichen Indien des 6. Jahrhunderts vor u.Z.R. galt, sondern für alle Lebewesen immer und überall. Natürlich war das im Dharma, wie ihn der Buddha verkündet hatte, bereits angelegt. Schließlich hatte er ihn *bahujana hitāya, bahujana sukhāya*, 'zum Wohle und Segen der Vielen' gelehrt. Aber die Mahāyānisten ahnten, dass die universelle Qualität des Buddhismus deutlicher gemacht werden müsse. Diese sich von der Historie lösende, universelle und idealisierende Tendenz war ein Aspekt der Entwicklung, welche später allgemein Mahāyāna genannt wurde und die schließlich in den Mahāyānaschriften ihren Ausdruck fand.

Die Anhänger des Mahāyāna brachten aber noch ein weiteres Element in die Lehren hinein: die Liebe zu Ausschmückungen und Verzierungen. Ein Freund von mir machte einmal die Bemerkung: 'Was wir lieben, das verschönern wir.' Wenn dies wahr ist, zeigen uns die Mahāyānaschriften, wie sehr jene, die sie hervorgebracht haben, den Dharma geliebt haben müssen - denn sie verschönerten ihn in großartiger Art und Weise. Sie versetzten den Dharma in eine ideale, archetypische Welt, in ein Reich voll Licht, das in allen Farben des Regenbogens erstrahlte, in dem alles aus Edelsteinen gemacht und dessen Luft von herrlichen Klängen und feinen Düften durchzogen war. Kurz, sie übertrugen den Dharma aus dem Reich der historischen Wirklichkeit ins Reich der spirituellen Wirklichkeit, aus dem Bereich der Geschichte in den Bereich dessen, was ich Mythos nenne.

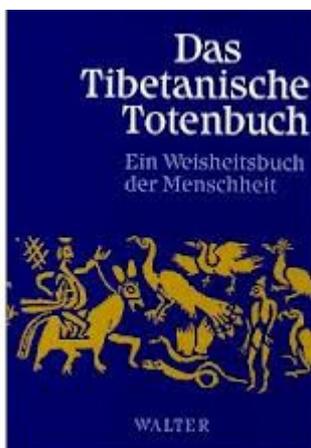
Wir können diesen Prozess vielleicht deutlich an der Entwicklung der Figur des Buddhas selbst sehen. In den Pälischriften wird der Buddha als wandernder religiöser Bettelmönch dargestellt. Die Texte beschreiben ihn auch als kahlgeschoren, aber wir sollten ihn uns nicht mit einem glänzenden Schädel vorstellen; sein Kopf und Kinn waren möglicherweise voller Stoppeln. Seine 'Roben' waren nicht wie die strahlende und sorgfältig gewaschene Garderobe eines heutigen Bhikkhus, sondern bestanden aus ockerfarbigen Lumpen. Er trug eine hölzerne oder metallene Bettelschale. Aus der Ferne wird er kaum von

den Tausenden anderer Wanderasketen zu unterscheiden gewesen sein, die sich zu jener Zeit in Indien drängten - und es heute noch tun. Die Pälischriften beschreiben Situationen, in denen der Buddha von anderen Menschen nicht erkannt wurde - selbst nicht von Bhikkhus aus seiner Nähe.

Aber es ist unmöglich den Buddha des Mahāyāna mit irgendjemand anderem zu verwechseln. In den Mahāyānaschriften erscheint er als auf einem erhöhten, kunstvoll ausgeführten und mit Juwelen verzierten Thron sitzend, mit einem funkelnden Juwelenbaldachin über seinem Haupt. Die Bettelschale in seinem Schoß scheint nun aus Lapislazuli oder Smaragd gearbeitet zu sein, und in strahlend goldenem Licht erstrahlt sein Kopf und Körper. Er lehrt den Dharma nicht bloß während einiger Stunden, einiger weniger Jahre oder einer Lebensspanne, sondern ohne Unterbrechung, Zeitalter über Zeitalter. Er lehrt ihn in einer rein spirituellen oder archetypischen Sphäre, für Hunderttausende, ja sogar Millionen lebender Wesen. Manche dieser Figuren sind uns aus den Pälischriften vertraut, andere wiederum kennen wir überhaupt nicht. Und zu diesen unbekanntenen Figuren gehören die Bodhisattvas und natürlich Mañjuśrī.

Liest man zuerst die Pāli- und dann die Mahāyānaschriften - ein oder zwei Bände genügen, um einen Eindruck davon zu bekommen - , dann bemerkt man, dass die Mahāyānaschriften etwas vermitteln, was den Pälischriften völlig fehlt. Damit will ich die historische und spirituelle Einzigartigkeit der Pälischriften keineswegs in Abrede stellen. Sie zeichnen ein lebendiges und tief berührendes Bild vom Leben und der Lehrtätigkeit des historischen Buddha. Sie enthalten alle grundlegenden spirituellen Prinzipien und Übungsmethoden, aus denen sich alle späteren Formen des Buddhismus entwickelten. Sie sind reich an Gehalt und voller Inspiration. Wir können keinesfalls auf die Pälischriften verzichten. Als Buddhisten verdanken wir ihnen unermesslich viel, ja, die ganze Menschheit verdankt ihnen sehr viel. Wir können sie gar nicht genug rühmen und können nicht dankbar genug dafür sein.

Dennoch enthalten sie nicht alles, was jedermann braucht. Es fehlt da ein Element, und dieses fehlende Etwas finden wir in den Mahāyānaschriften. Wenn wir diese lesen, sind wir vom Zufälligen und Festgelegten, von Zeit, Raum und Kausalität, von der historischen Wirklichkeit befreit. Wir erleben archetypische Wirklichkeit, Mythos, das Reich nicht festgelegter Bedeutungen. Im Fachterminus gesprochen: Wir begegnen dem *sambhogakāya*. Das heißt, wir begegnen den Buddhas und Bodhisattvas des Mahāyāna in ihrer ursprünglichen, archetypischen Form. Mit dieser Erfahrung kommen wir mit etwas in uns in Kontakt, dessen wir uns vorher nicht gewahr waren. Etwas in uns wird entfacht, das nicht einmal die Pälischriften entfachen konnten. Und das geschieht, weil das Reich der archetypischen Wirklichkeit, des Mythos, der nicht festgelegten Bedeutungen, eine Entsprechung in uns selbst hat.



Nach dem *Tibetischen Totenbuch* erleben wir bei unserem Tod diesen Bereich auf direkte Weise. Im Zwischenzustand zwischen Tod und Wiedergeburt erleben wir alle Arten von Visionen, einschließlich der Visionen von Buddhas und Bodhisattvas in ihrer friedvollen oder auch furchterregenden Form. Und die buddhistische Tradition rät uns, nicht ängstlich zu sein, sondern all diese Visionen, all diese Buddhas und Bodhisattvas, als Bestandteil unserer

eigenen Gedanken und als Erscheinung unseres eigenen wahren Geistes anzuerkennen. Wenn uns das möglich ist, werden wir umgehende Befreiung erlangen.

Wer selbst schreibt, bemerkt unausweichlich einen gefühlsmäßigen Unterschied zwischen der Erfahrung beim Schreiben eines Sachtextes und dem Schreiben von etwas eher Schöpferischem, Inspiriertem oder Poetischem. Ganz ähnlich ist der Unterschied, wenn wir von der Prosa der Pälischriften zur Poesie der Mahāyāna-Sūtras übergehen, ein Wechsel von Geschichte zu Mythos in großem Rahmen.

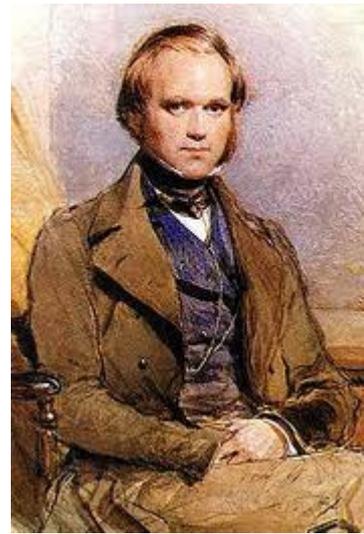
Unglücklicherweise sind manche Menschen zu solch einem Übergang nicht fähig. Denken wir nur an den bekannten Fall von Charles Darwin. Als junger Mann liebte er Gedichte und Literatur, besonders Shakespeare, doch dann vertiefte er sich für den Großteil seines Lebens in die wissenschaftliche Forschung. Als er sich im Alter wieder Shakespeare zuwenden wollte, musste er bestürzt feststellen, dass Dichtung ihm nichts mehr sagte; er hatte seine Fähigkeit, sich daran zu erfreuen,



verloren. Mit den Jahren, den Jahrzehnten war eine ganze Seite in ihm verkümmert und schließlich abgestorben.

Ziemlich das gleiche geschah John Stuart Mill, (1806-1873, *Philosoph und Volkswirt*),

zumindest in einem Teil seines Lebens. Schon als kleiner Junge interessierte er sich vor allem für Logik und politische Ökonomie; und als er älter wurde, musste er feststellen, dass ihm Dichtung mehr und mehr fremd geworden war. Es war nicht nur so, dass er buchstäblich keine Verbindung zur Dichtung mehr hatte; er hatte - um es einmal poetisch auszudrücken - die Verbindung zur Poesie des Lebens verloren.



Heutzutage sind wir alle dieser Gefahr ausgesetzt. In gewissem Maß leiden wir alle an diesem Verlust. Bereits seit den Anfängen der industriellen Revolution leiden wir daran. Und schon damals warnte William Blake vor dem Verlust der 'göttlichen Vision'. Er kritisierte Bacon, Newton und Locke so heftig, da er spürte, dass sie dazu neigten, die Menschheit auf den Bereich der historischen Realität begrenzen zu wollen, auf den Bereich von Zeit, Raum und Kausalität. Blake selbst war in dieser Hinsicht natürlich nicht begrenzt. Besonders in seinen Prophetischen Büchern legte er die tieferen Ebenen menschlichen Erlebens dar. Blakes lebhaftes Bemühen um die Erforschung von archetypischen Kräften und Gestalten macht verständlich, warum er noch heute so starke Anziehungskraft auf viele Menschen ausübt.

Die allgemeine Sehnsucht nach einer Verbindung mit dem Reich des Archetypischen erklärt auch die Beliebtheit von mythischen Erzählungen und Fantasy-Romanen, wie die Geschichten von König Arthur, *Herr der Ringe* oder manche Science-Fiction-Form. Solche Werke erkunden unterschiedliche Facetten des menschlichen Strebens nach Sinn, und durch die Lektüre versuchen wir - vielleicht unbewusst - aus dem Gefängnis einer bloß historischen Wirklichkeit auszubrechen, um einen tieferen Sinn in unserem Dasein zu erfahren.

Sinn ist jedoch nichts, das man mit einem Blick ins Wörterbuch erfassen kann. Sinn muss Sinn für *uns selbst* sein, etwas, das wir persönlich erleben. Unsere Sinnsuche ist darum eine Suche nach uns selbst, ein Streben nach Integrität und Ganzheit. Auf einer Ebene gehören wir der historischen Wirklichkeit an; auf einer anderen hingegen gehören wir zum Bereich spiritueller Wirklichkeit. Diese Welt offenbaren uns die Mahāyānaschriften - so wie es auch Mythen und Dichtungen tun. Und sie enthüllen uns diese Welt nicht als etwas außerhalb von uns selbst, sondern als eine Welt, die wir tatsächlich selbst bewohnen - auch wenn wir das gewöhnlich nicht wissen.

Eine Maxime der Neo-Platoniker besagte, das Auge könnte die Sonne gar nicht wahrnehmen, wenn es seiner Natur nach nicht selbst etwas Sonnenhaftes hätte. So können auch wir den archetypischen Bereich nur erfahren, weil wir auf einer anderen Ebene selbst archetypische Wesen sind. Wenn wir uns wirklich tief auf die Mahāyāna-Sūtras einlassen, werden wir ein Teil davon. Wir treten ein in die große Versammlung des Buddha, finden uns in ihrer Mitte wieder und werden zu einem Teil der Handlung, die sich im Sūtra entfaltet.

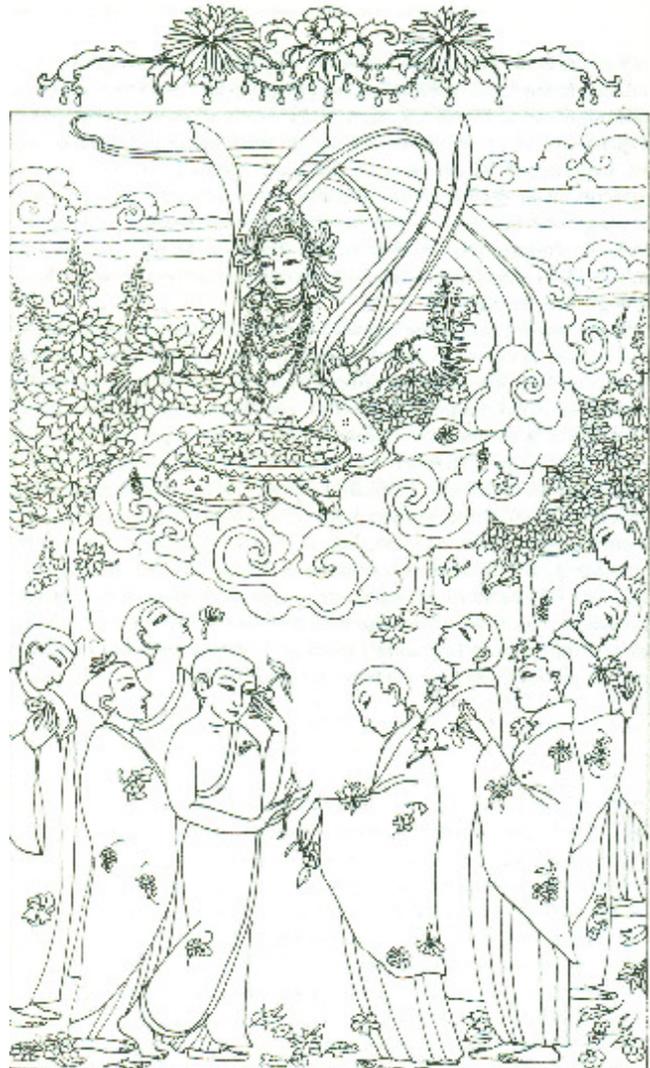
Aber auch wenn wir uns ins archetypische Reich begeben, heißt das nicht, dass wir damit den Bereich der historischen Wirklichkeit hinter uns lassen. Wir können und dürfen nicht den Mythos wählen und die Geschichte aufgeben. Wir benötigen beide - denn wir leben in beiden Bereichen, und zwar die ganze Zeit über, egal, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht. Natürlich sind wir uns dessen ziemlich oft nicht bewusst. Unser Verhältnis zum archetypischen Bereich ist mit unserem Verhältnis zum Traumzustand vergleichbar. Wenn wir schlafen und träumen, so könnte man sagen, leben wir in der Traumwelt und machen dort alle möglichen Erfahrungen. Wenn wir aufwachen, befinden wir uns zwar nicht länger im Traumzustand, doch die Gefühle, die wir im Traum erlebt haben, dauern an. Das ist wie ein unterirdischer Fluss, in den wir gelegentlich durch ein Loch in der Erde hinabsteigen. So wie der Fluss die ganze Zeit fließt, gibt es eine Verbindung zwischen unseren Träumen. Wir können sogar einen Traum haben, aufwachen und dann wieder einschlafen und den gleichen Traum weiterträumen, als ob er die ganze Zeit angedauert hätte.

In gewissem Sinn leben wir also die ganze Zeit in dieser Traumwelt. Und das ist auch auf den archetypischen Bereich übertragbar. So wie ein sehr bewegender Traum in den Wachzustand hinein weiterwirkt, wirkt auch die archetypische Welt auf uns ein, ganz gleich, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht. Insofern kann man auch nicht sagen, dass wir buchstäblich von einem in den anderen Bereich übergehen, ja, sie liegen nicht einmal nebeneinander. In dem Wandgemälde treffen Vimalakīrti und Mañjuśrī in einem äußerst lebhaften Gespräch aufeinander. Dies ist ein *Gegenüberstehen* von Geschichte und Mythos - und es ist unsere Aufgabe, die beiden zu vereinen. Es muss eine Art 'Hochzeit' zwischen Vimalakīrti und Mañjuśrī geben. Wir müssen erkennen, dass Vimalakīrti Mañjuśrī *ist* und Mañjuśrī Vimalakīrti. Zeit ist Ewigkeit, und Ewigkeit ist Zeit. *Rūpa* ist *śūnyatā*, und *śūnyatā* ist *rūpa*. Form ist Leerheit, und Leerheit ist Form. Wenn wir das erkennen können, dann haben Geschichte und Mythos ihre Rolle im Streben des Menschen nach Sinn gespielt. Und diese Sinnsuche - die Suche nach uns selbst - wird vollendet sein.

6. Vortrag:

Der Weg der Nicht-Dualität

Mañjuśrī und Vimalakīrti stoßen also in Vimalakīrtis 'leerem' Haus aufeinander. Vor der Kulisse von Tausenden und Abertausenden von Bodhisattvas, Arhants, Göttern und Göttinnen diskutieren sie tiefgründig über die Erkrankungen von Bodhisattvas und lebenden Wesen, über die Natur der Leerheit und über die Sphäre der Bodhisattvas, in der alle Gegensätzlichkeiten und alle Dualitäten transzendiert werden. Die gesamte Gesellschaft ist von ihrer Beredsamkeit gefesselt. In der Tat erwacht bei 8000 Göttern und Göttinnen das Bodhicitta, der Wille zur höchsten vollkommenen Erleuchtung zum Wohle aller lebenden Wesen.



Und hier, zu Beginn des 6. Kapitels mit dem Titel 'Die unvorstellbare Befreiung', hat unser Freund Śāriputra ein Problem: In Vimalakīrtis Haus hat sich eine riesig große Menge versammelt - aber alle Möbel sind verschwunden. Wo werden bloß alle einen Sitzplatz finden? Vielleicht denkt Śāriputra hier im Sinne der alten indischen Anstandsregel, dass kein Gast - welcher Art auch immer - stehend verweilen darf. Und Bodhisattvas und Arhants sollten sicherlich nicht stehen müssen, solange Vimalakīrti auf seiner Couch liegt, selbst wenn er krank ist.

Wie wir wissen, hat Vimalakīrti eine beunruhigende Fähigkeit zur Telepathie. Da er Śāriputras Gedanken lesen kann, stellt er ihm eine ziemlich direkte Frage:

'Ehrwürdiger Śāriputra, bist Du wegen des Dharmas hierher gekommen oder wegen eines Stuhls?'

Nun, wir können uns gut die Gefühle von Śāriputra vorstellen! Er erwidert sehr demütig:

'Ich bin wegen des Dharmas gekommen, nicht wegen eines Stuhls.'

Aber Vimalakīrti ist noch nicht fertig und sagt:

‘Ehrwürdiger Śāriputra, der, welcher am Dharma interessiert ist, ist nicht einmal an seinem eigenen Körper interessiert, geschweige denn an einem Stuhl.’

Und zur zweifellos großen Verlegenheit Śāriputras nutzt er diese Gelegenheit aus, um in dieser Tonart noch über mehrere Abschnitte weiterzusprechen.

Aber die anfängliche Frage Vimalakīrtis bietet uns bereits genug Nachdenkenswertes. Wir mögen vielleicht über den alten armen Śāriputra lächeln. Wir haben es hier mit einer großen Versammlung von Bodhisattvas, Arhants und allen möglichen außergewöhnlichen Wesen zu tun. Der weise alte Vimalakīrti und Mañjuśrī, der Bodhisattva der Weisheit, hatten gerade eine Diskussion von ungeheurer spiritueller Bedeutung geführt. Alle waren davon höchst entzückt und erbaut und fragten sich, was wohl als nächstes passieren würde. Und Śāriputra begann sich um Stühle zu sorgen . . .

Aber falls wir uns über Śāriputras Verhalten amüsiert haben, sollten wir uns auch einmal unser eigenes Verhalten ansehen, ob es ebenfalls Anlass zur Belustigung bietet. Denn diese kleine Episode warnt uns vor einer Gefahr, der wir alle erliegen können: der Gefahr, vom Weg abzukommen. Angenommen, wir wohnen einer Meditationsveranstaltung bei, oder einem Dharmavortrag, oder vielleicht fahren wir auf ein Retreat auf’s Land; wir mögen bei unseren Meditationen sehr vertieft sein, von dem Vortrag sehr angetan sein oder das Retreat sehr intensiv erleben - aber früher oder später schweift unsere Aufmerksamkeit ab. Wir fragen uns, wann es Tee oder Kekse geben wird, ob eine bestimmte attraktive Person, die wir letzte Woche gesehen haben, kommen wird oder ob nicht die Zentralheizung aufgedreht werden sollte.

Wir sollten uns ebenso solch eine Frage stellen, wie sie Vimalakīrti an Śāriputra richtete: ‘Bin ich wegen des Dharmas gekommen oder wegen Tee oder Keksen?’ ‘Bin ich wegen des Dharmas gekommen oder um eine attraktive Person zu sehen?’ ‘Bin ich wegen des Dharmas gekommen oder wegen der Zentralheizung?’ Nichts ist leichter, als auf diese Weise abgelenkt zu sein und der Anziehungskraft des Bedingten zu unterliegen. Wir haben eine tief verwurzelte Neigung, uns auf Kosten unserer spirituellen Entwicklung zu sehr mit dem Weltlichen, Trivialen oder Alltäglichen zu beschäftigen: kurz, wir machen uns zuviel Gedanken um unser Wohlergehen.

Bevor wir fortfahren, sollten wir uns vor Augen führen, dass der Śāriputra, der im *Vimalakīrti-nirdeśa* auftaucht, nicht die gleiche Person ist, wie der entsprechende historische Śāriputra (oder besser Śāriputta), dem wir in den Pälischriften begegnen. Historisch gesehen, war Śāriputra einer der beiden bekanntesten Anhänger des Buddha Śākyamuni (der andere war Mahā-Maudgalyāyana), und von ihm wurde gesagt, nach dem Buddha selbst der weiseste Lehrer des Dharma gewesen zu sein. In den Mahāyāna-Sūtras kam ihm die Aufgabe zu, die enge und ziemlich buchstabengetreue Haltung darzustellen, die sich in manchen buddhistischen Kreisen entwickelt hatte, und die das Mahāyāna zu korrigieren suchte. Wir sollten darum nicht vergessen, dass die Person von Śāriputra im *Vimalakīrti-nirdeśa* - wie auch in anderen Texten - in phantasievoller und nicht in historisch getreuer Weise benutzt wurde. Wie Robert Thurman es vielleicht etwas ungeschminkt formuliert, wird er als ‘dummer August’ (engl.: *fall guy*) benutzt, um die begrenzte Sicht des Hīnayāna zu zeigen, die somit daraufhin vom Buddha, von Vimalakīrti oder anderen Bodhisattvas aufgedeckt werden kann. Ebenso scheint er bei dieser bestimmten Episode das Opfer unbedeutender und weltlicher Besorgnis zu sein.

Śāriputra sorgt sich also um Stühle. Nun gut - Vimalakīrti gibt ihm Stühle: 320.000! Und es sind keine gewöhnlichen Stühle, sondern Löwenthrone, die durch Vimalakīrtis magische Kräfte aus einem entfernten Buddhaland in östlicher Richtung herbeigeholt werden, wo es laut Mañjuśrī die besten Löwenthrone gibt. Und all diese Throne passen in Vimalakīrtis Haus, ohne dass es eng wird; es scheint für die Unterbringung gewachsen zu sein. Aber nicht nur das Haus muss wachsen. All die Throne sind 340.000 Meilen hoch, und es muss den Besuchern dabei geholfen werden, ihre eigenen Körper größer werden zu lassen, so dass sie aus diesen ungewöhnlichen Sitzgelegenheiten Nutzen ziehen können. Vielleicht nicht überraschend, haben die Arhants dabei größere Schwierigkeiten als die Bodhisattvas, aber nach einiger Zeit ist es geschafft. Śāriputra macht eine Bemerkung, wie erstaunlich das Ganze sei, und dies verschafft Vimalakīrti die Gelegenheit, die unvorstellbare Befreiung darzulegen, den Zustand von Befreiung, in dem ein Bodhisattva - vollkommen die Relativität von Raum und Zeit verstehend - alle möglichen magischen Verwandlungen hervorbringen kann.

Im 7. Kapitel, mit dem Titel 'Die Göttin', ist Śāriputra erneut in Schwierigkeiten. Doch zunächst fragt Mañjuśrī Vimalakīrti, wie ein Bodhisattva alle lebenden Wesen betrachten sollte. Und Vimalakīrti antwortet mit einer Reihe wunderschöner Gleichnisse, die illustrieren, wie ein Bodhisattva die Wesen betrachten sollte, um zu erkennen, dass sie letztendlich ohne Selbst oder ohne Substanz sind. Sie seien wie die Spiegelung des Mondes auf dem Wasser, wie der Klang eines Echos, wie ein Blitz, wie ein Gesicht im Spiegel, usw. Wenn aber ein Bodhisattva alle Wesen auf diese Weise betrachten würde, so will Mañjuśrī wissen, wie denn dann die Liebe zu diesen Wesen zu entwickeln sei? Und Vimalakīrti spricht sehr bewegend über die Natur von mettā, der liebenden Güte, die ein Bodhisattva empfindet. Nach diesen poetischen Worten folgt eine weitere lebhaft und spitzfindige Debatte zwischen den beiden Bodhisattvas.

Und in diesem Augenblick erscheint eine bestimmte Göttin. Sie lebt augenscheinlich in Vimalakīrtis Haus, und sie ist von der Lehre, die sie gehört hat, so angetan, dass sie die ganze Versammlung - die Arhants, die Bodhisattvas und all die anderen - mit Blumen bestreut. Im Falle der Arhants, die sich als Mönche nicht schmücken dürfen, werden die Blumen eigenartiger- und peinlicher Weise klebrig. Trotz heftigster Bemühungen sie abzustreifen, wird Śāriputra seinen aufsehenerregenden Schmuck nicht los.

Die Göttin erklärt, dass die Blumen nicht an den Körpern der Bodhisattvas haften bleiben, da sie - die Bodhisattvas - keine unterscheidenden Ansichten und Gedankengebilde hätten. Dies führt zu einem Meinungs austausch, bei dem Śāriputra - wie gewöhnlich - sehr schlecht abschneidet und an einem Punkt vollkommen sprachlos ist. Wenig später wird es für ihn noch peinlicher, als er von der Göttin - die damit die Relativität des Erscheinens als Mann oder Frau deutlich machen will - einer Geschlechtsumwandlung unterzogen wird. Zunächst verwandelt er sich von einem Mann in eine Frau, was für ihn nach seiner Meinung schon schlimm genug ist, und danach wiederum von einer Frau in einen Mann, was auch nicht besser ist. Ich mache hier zwar meinen Spaß mit Śāriputra, aber der Punkt dabei ist, dass seine Geschlechtsumwandlung von männlich zu weiblich ihn wirklich auf die Relativität des Geschlechts stoßen sollte. Aber anstatt als Ergebnis dieser Erfahrung androgyn zu werden, bleibt er auf der Ebene der Geschlechterteilung. Als er zu seinem ursprünglichen Geschlecht zurückkehrt, hat er wirklich immer noch nichts gelernt.

Diese Episode hat natürlich einen Bezug zur heutigen Zeit, in der eine Geschlechtsumwandlung tatsächlich möglich ist. Aus einem spirituellen Blickwinkel heraus zweifle ich sehr daran, ob eine Geschlechtsumwandlung irgend jemandem dabei helfen würde, die Zweiteilung der Geschlechter transzendieren zu können; jene, die solch eine Operation hinter sich haben, scheinen oftmals das Gefühl zu erleben, darin gefangen zu sein. Solche Umwandlungen stellen einen Wechsel und keine Integration dar. Spirituell gesehen, ist es für einen Mann wichtig, die sogenannten weiblichen psychologischen Qualitäten einzugliedern, und für eine Frau, die sogenannten männlichen - als geeignete Hinzufügung zu jenen des eigenen physischen und psychischen Geschlechts. Dies wäre wahre Androgynie, zu der eine Operation niemals führen kann. Die Chirurgen mögen jemanden zu einem Hermaphroditen machen, aber sie können niemals jemanden wirklich androgyn werden lassen.

Śāriputras zweifache 'Geschlechtsumwandlung' geschieht innerhalb von wenigen Minuten; und das Kapitel endet damit, dass Vimalakīrti die Göttin als einen unumkehrbaren Bodhisattva preist. Das 8. Kapitel trägt den Titel 'Die Familie der Tathāgatas' - die Familie der Buddhas. In Erwiderung auf eine weitere Frage Mañjuśrīs, erklärt Vimalakīrti in seiner üblichen höchst paradoxen Weise, wie der Bodhisattva 'dem Weg zum Erlangen der Qualitäten des Buddha' folgt. Hierauf richtet Vimalakīrti seinerseits eine Frage an Mañjuśrī und fragt ihn, was denn mit der Formulierung 'Familie der Tathāgatas' gemeint sei. Auch Mañjuśrīs Antwort darauf ist höchst paradox, und sie wird von Mahākāśyapa ausführlich gepriesen.

Nachdem er diese Diskussion über die Familien mitangehört hatte, stellt ein Bodhisattva namens Sarvarūpasamdharaśana (die 'universelle Offenbarung') Vimalakīrti eine ganze Reihe von Fragen über dessen eigene Familie:

'Haushälter, wo sind Dein Vater und Deine Mutter, Deine Kinder und Dein Weib?'

- Erinnern wir uns daran, dass Vimalakīrti auf seiner Couch liegt, und sonst niemand zu sehen ist. -

'Wo sind Deine Diener, Dienstmädchen, Arbeiter und Gesellschafter? Wo sind Deine Freunde, Verwandten und Angehörigen? Deine Pferde, Elefanten, Kutschen, Deine Leibwächter und Träger?'

Vimalakīrti antwortet auf diese typisch indische Erkundigung mit einer langen Reihe von über 40 wunderschönen Versen. Sie erstrecken sich bis zum Ende des Kapitels und es ist im *Vimalakīrti-nirdeśa* der längste Abschnitt in Versform. Um einen Eindruck davon zu bekommen - hier die ersten zwölf:

*Bei den wahren Bodhisattvas,
ist die Mutter die Transzendenz der Weisheit,
der Vater die Geschicktheit in den befreienden Methoden;
von solchen Eltern sind die Führer geboren.*

*Ihr Weib ist die Freude am Dharma,
Liebe und Mitgefühl sind ihre Töchter,
der Dharma und die Wahrheit sind ihre Söhne;
und ihr Heim ist tiefes Nachsinnen über die Bedeutung der Leerheit.*

*All die Leidenschaften sind ihre Anhänger,
im Willen beherrscht.
Ihre Freunde sind die Hilfsmittel zur Erleuchtung;
dadurch verwirklichen sie die höchste Erleuchtung.*

*Ihre ständigen Gefährten
sind die sechs Erhabenheiten ①.
Ihre Gesellschafter sind die Mittel zur Vereinigung,
ihre Musik ist die Lehre des Dharma.*

*Die Beschwörungen sind ihr Garten,
der durch die Blumen der Bodhyāngas ② erblüht,
mit Bäumen aus der Fülle des Dharma
und Früchten aus der Erkenntnis der Befreiung.*

*Ihr Teich besteht aus den acht Befreiungen ③,
gefüllt mit dem Wasser der Sammlung,
bedeckt mit den Lotossen der sieben Reinheiten ④ -
wer darin badet, wird makellos sein.*

*Ihre Träger sind die sechs höheren Geisteskräfte ⑤,
ihr Fahrzeug ist das unübertreffliche Mahāyāna,
ihr Lenker ist der Geist der Erleuchtung,
und ihr Pfad ist der Achtfältige Pfad.*

*Ihr Schmuck sind die verheißungsvollen Zeichen,
und die acht Merkmale;
Ihr Blumengewinde ist tugendhaftes Bestreben,
und ihre Kleidung ist Achtsamkeit und Rücksicht.*

*Ihr Reichtum ist der heilige Dharma,
und ihr Beruf ist sein Lehren,
ihr großer Gewinn ist reine Praktik,
und gewidmet ist sie der höchsten Erleuchtung.*

*Ihr Bett besteht aus den vier Kontemplationen ⑥,
und seine Decke ist der Rechte Lebenserwerb,
und ihr Erwachen besteht aus Erkenntnis,
durch ständiges Lernen und Meditieren.*

*Ihre Nahrung ist die Ambrosia der Lehren,
und ihr Trank ist der Saft der Befreiung.
Ihr Bad ist das reine Streben,
und Ethik ihnen Salbe und Parfüm.*

*Siegreich über die üblen Leidenschaften,
sind sie die unbezwingbaren Helden.
Die vier Māras ⑦ unterwerfend,
steigen ihre Qualitäten auf dem Gebiet der Erleuchtung.*

(AdÜ: ①-⑦ s. Anmerkungen am Ende dieses Vortrags)

Nun kommen wir zum 9. Kapitel: 'Der Dharma als Tor zur Nicht-Dualität'. Die Struktur dieses Kapitels ist sehr einfach. Vimalakīrti stellt den Bodhisattvas eine Frage, auf die er von 31 von ihnen nacheinander eine Antwort erhält. Die gleiche Frage wird daraufhin von den Bodhisattvas an Mañjuśrī gestellt, danach von Mañjuśrī an Vimalakīrti, und jeder antwortet auf seine Weise. Die Frage, die Vimalakīrti stellt, ist: 'Bitte erkläre, wie der Bodhisattva durch das Dharma-Tor der Nicht-Dualität schreitet.'

Nun, was ist das für eine Frage? Zunächst, was ist mit dem Ausdruck 'Dharma-Tor' gemeint? Es ist ein Begriff, welcher in den Mahāyānaschriften häufig auftaucht: *dharmamukha* in Sanskrit. In diesem Zusammenhang hat *dharmamukha* seine übliche Bedeutung - die Lehre oder Doktrin des Buddha, und *mukha* ist das Tor, die Tür, der Eingang, die Öffnung oder der Mund. Der Dharma ist in dem Sinne ein Tor, da er ein Mittel ist, die höchste Wahrheit zu erlangen, die Erleuchtungserfahrung. Aber ein Tor hat eine zweifache Funktion. Es kann etwas zugänglich machen, aber auch etwas verschließen. In der gleichen Weise ist der Dharma ein Zugang zur höchsten Wahrheit, wenn er als Mittel zum Zweck angesehen wird. Aber er verschließt uns die höchste Wahrheit, wenn wir ihn als Selbstzweck betrachten. Betrachten wir ihn als Selbstzweck, wird das Tor - oder das, was eigentlich ein Tor sein sollte - bloß zu einem Teil der Mauer. Wir mögen sogar vergessen können, dass es eigentlich zum Durchschreiten da ist. Weiterhin hat das Wort Dharma eine doppelte Bedeutung. So wie es Lehre oder Doktrin bedeutet, bedeutet es ebenso die Wahrheit oder Realität, auf die diese Lehre oder Doktrin hinweist. Der Dharma ist also das Tor zum Dharma: Der Dharma als Lehre ist das Tor zum Dharma als Realität - vorausgesetzt, wir sehen ihn nicht als Selbstzweck an.

Kehren wir zurück zu Vimalakīrtis Frage: Wie kann ein Bodhisattva das Dharma-Tor der Nicht-Dualität durchschreiten? Was ist für einen Bodhisattva das Dharma-Tor der Nicht-Dualität? Der Dharma als Lehre oder Doktrin wird durch Konzepte ausgedrückt, und bei jedem Konzept können wir uns auch das Gegenteil vorstellen. Gibt es das Wahre, so muss es auch das Falsche geben. Wo es Licht gibt, gibt es auch Dunkelheit. Der Dharma wird darum stets - ob nun offen oder unausgesprochen - in Paaren von Gegensätzen dargestellt - das heißt, im Sinne von Dualität. Der Yogācāra, eine philosophische Schule des Mahāyāna-Buddhismus, liefert uns eine Begründung dazu. Er sagt, dass Konzepte eine Hervorbringung des *kliṣṭo-mano-vijñāna* oder unreinen Geist-Bewusstseins (*engl. defiled-mind-consciousness*) sind, das alles, auch die Realität selber, in Form von Gegensätzen sieht. Aber mit der Erfahrung von Realität ist alle Dualität transzidiert, auch die Dualität zwischen Dualität und Nicht-Dualität. Die Realität ist *advaya*, nicht-dual. In der Realität ist die Dualität nicht ausgelöscht - man steht keiner reinen nichtssagenden Einheitlichkeit gegenüber, weil man nichts auslöschen kann, das in Wirklichkeit nicht existiert.

Wir selbst sind Geschöpfe der Dualität. Unser Bewusstsein ist dualistisch, unsere Erfahrung ist dualistisch, unsere Gedanken und Taten sind dualistisch und unser Verständnis und unsere Praxis des Dharma sind dualistisch. Der Dharma wird in Form von Konzepten zum Ausdruck gebracht, die aus Paaren von Gegensätzen bestehen: geschickt und ungeschickt, weltlich und transzendent, bedingt und unbedingt, Knechtschaft und Befreiung; Unreinheit und Reinheit. Wir müssen dualistische Ausdrucksweisen benutzen, um die Nicht-Dualität der Realität beschreiben zu können. Wir haben keine Alternative. Und

tatsächlich funktioniert es, denn in der Realität gibt es keine absolute Dualität zwischen Dualität und Nicht-Dualität. Wäre dies nicht wahr, wäre keine Befreiung möglich.

Aber wie können wir in der Praxis die Nicht-Dualität mittels der Dualität erfahren? Dies ist die Frage, die Vimalakīrti an die Bodhisattvas richtet. Wie schaffen es die Bodhisattvas, den dualistischen Dharma in nicht-dualistischer Weise wirken zu lassen? Wie können sie dem Weg der Nicht-Dualität folgen, wo sie doch selbst dem Dualismus unterliegen?

Es ist eine gute Frage, und die Bodhisattvas beginnen nacheinander darauf zu antworten. Jeder Bodhisattva stellt aus seinem Blickwinkel heraus ein Paar von Gegensätzen - eine Dualität - vor, und zeigt dann mittels der darin innewohnenden Widersprüche, dass die Dualität aus sich selbst heraus transzendiert werden kann.

Zum Beispiel sagt der Bodhisattva Bhadrāyoti:

‘Ablenkung und Aufmerksamkeit sind zweierlei. Gibt es keine Ablenkung, wird es keine Aufmerksamkeit geben, *no mentation* (Übersetzg.? keine Geistesregung?) und keine mentale Intensität (Übersetzg.?). Also ist das Nichtvorhandensein mentaler Intensität das Eintreten in die Nicht-Dualität.’

Dies ist Robert Thurmans Übersetzung. Etienne Lamottes Version macht den Sinn ein wenig deutlicher: ‘Ablenkung und Aufmerksamkeit sind zweierlei. Gibt es keine Ablenkung, gibt es weder Aufmerksamkeit noch Überlegung noch Interesse. Die Abwesenheit von Interesse ist der Zugang in die Nicht-Dualität.’

Das Wort, für das hier ‘Ablenkung’ gebraucht wurde, ist *vikṣepa*, was Ablenkung im Sinne von ‘zappeln’ oder ‘umhertappen’ bedeutet: das Zappeln, das Hin- und Herschwanen, das Wandern des Geistes. Und das Wort für Aufmerksamkeit ist *manyānā* im Sinne von ‘Aufmerksamkeit zollen’. Wir könnten dieses Wort vielleicht auch mit ‘Konzentration’ wiedergeben, aber es ist nicht völlig das gleiche. *Manyānā* ist eher das, was Konzentration möglich macht.

Dieses Paar von Gegensätzen wird besonders im Zusammenhang mit Meditation erfahren, wie jeder, der sich in Meditation übt, sehr gut weiß. Zunächst richten wir unsere Aufmerksamkeit auf unser Konzentrationsobjekt - den Atem, ein Mantra, oder was es auch sein mag. Aber nach einer Weile wird der Geist ruhelos. Er fühlt sich unbehaglich und beginnt zu wandern. Früher oder später wird uns bewusst, was geschehen ist oder was geschieht - und wir beginnen erneut damit, achtsam zu sein. Auf diese Weise pendeln wir zwischen Ablenkung und Aufmerksamkeit hin und her.

Wenn wir es lernen wollen, uns in der Meditation zu sammeln, werden wir den Zugang zur Nicht-Dualität finden müssen. Wir müssen die Absolutheit der Begrifflichkeit für die ganze Situation in Frage stellen. Wir müssen erkennen, dass es nicht ausreicht, unsere Aufmerksamkeit mittels verstärkter Willenskraft zu forcieren. Wenn ständig Ablenkungen auftauchen, während wir meditieren, haben wir von uns kein ausreichend tiefes Verständnis. In uns wirken psychologische Faktoren, die uns nicht bewusst sind. Wir müssen uns deshalb ihrer gewahr werden und sie berücksichtigen - kurz, wir müssen integrierter werden. Wenn wir integrierter sind, werden die verschiedenen Elemente unseres Wesens nicht mehr länger

gegenseitig in Konflikt stehen, und wir werden nicht mehr weiter zwischen ihnen hin und her pendeln müssen, denn es wird nur eine Anziehung in eine Richtung geben.

Im Falle von Ablenkung und Aufmerksamkeit ist Integration der Zugang zur Nicht-Dualität. Integration im Zusammenhang mit der Meditationspraxis ist jedoch nicht synonym mit der Erfahrung von Nicht-Dualität im höchsten Sinne, aber sie ist sicherlich ein Schritt in diese Richtung. Dies soll nicht heißen, dass wir uns nicht mehr zu konzentrieren brauchen oder uns nicht mehr von unseren Ablenkungen befreien müssen. Dies wird einstweilen notwendig sein - und in der Tat beinahe mit Sicherheit notwendig sein. Und einige der Meditationsformen - zum Beispiel die Vergegenwärtigung des Atems - haben eine integrierende Wirkung. Aber auf Dauer können die Gegensätze zwischen Ablenkung und Aufmerksamkeit, die uns so sehr in unserer Meditationspraxis plagen, nur aufgelöst werden, wenn wir psychologisch und emotional integrierter werden.

Nehmen wir ein anderes Beispiel. Der Bodhisattva Subāhu erklärt:

“Bodhisattva-Geist’ (*engl.: spirit*) und ‘Schüler-Geist’ sind zweierlei. Wenn beide als illusorischer Geist angesehen werden, gibt es weder einen Bodhisattva-Geist noch irgendeinen Schüler-Geist. Folglich ist die Gleichheit beider Geist-Naturen der Zugang zur Nicht-Dualität.”

Hier ist mit ‘Geist’ nicht ‘Gespenst’ gemeint. Es ist eine Übersetzung des Sanskritwortes *citta* und bedeutet so viel wie ‘mentale Einstellung’. Auch hier ist die Übersetzung von Etienne Lamotte eindeutiger: ‘Der Bodhisattva-Geist (*engl.: mind*) und der Hörer-Geist sind zweierlei. Wenn man erkennt, dass beide Geistformen einem illusorischen Geist entsprechen, gibt es weder Bodhisattva-Geist noch Hörer-Geist. Diese Gleichartigkeit der Geistmerkmale ist der Zugang zur Nicht-Dualität.’

‘Illusorischer Geist’ (*māyā-citta* in Sanskrit) ist kein Geist, der sich durch absolute Nicht-Existenz auszeichnet, sondern eher ein Geist, der - wie bei einer Zaubervorführung - weder als existent noch als nicht-existent bestimmt werden kann. Es ist ein relativ realer Geist, der eine relativ reale Existenz besitzt und der die Dinge auf relativ reale Weise sieht. Er entspricht annähernd dem *klišṭo-mano-vijñāna* oder ‘unreinen Geist-Bewusstsein’ des Yogācāra, das die Dinge in Form von sich gegenseitig ausschließenden Gegenteilen sieht: selbst und andere, gut und schlecht, rein und unrein, usw.

Eines dieser Paare scheinbarer Gegenteile ist das Erlangen der Befreiung für sich selbst allein und das Erlangen der Befreiung für andere. Wenn der illusorische Geist sich mit letzterem identifiziert, wird er zu einem Bodhisattva-Geist; identifiziert er sich mit ersterem, wird er zu einem *śrāvaka*-Geist, einem Hörer- oder Anhänger-Geist. Aber diese Unterscheidung ist letzten Endes unwirklich. Wir können spirituell nicht erfolgreich voranschreiten, ohne dabei den Bedürfnissen anderer Aufmerksamkeit zu zollen und ohne dabei Freundlichkeit und Mitgefühl zu entwickeln. Und man kann anderen nicht dabei helfen sich spirituell zu entwickeln, solange man sich nicht selbst weiterentwickelt.

Bodhisattva-Geist und Schüler-Geist, Bodhisattva-Ideal und Arhant-Ideal, schließen sich nicht gegenseitig aus. Mahāyāna und Hīnayāna schließen sich nicht gegenseitig aus. Beide sind Produkte des illusorischen, relativen und dualistischen Geistes, und beide repräsentieren Versuche dieses Geistes, die Natur des nicht-dualen spirituellen Ideals zu begreifen. Verstehen wir die Begrenzungen dieses Geistes, werden wir die Begrenztheit des

sich gegenseitigen Ausschließens von Bodhisattva-Geist und Schüler-Geist verstehen. Die Erkenntnis, dass Bodhisattva-Geist und Schüler-Geist beide das Gleiche wie der illusorische Geist sind, ist das Dharma-Tor zur Nicht-Dualität. Wenn wir Begriffe wie 'Bodhisattva-Ideal' oder 'Arhant-Ideal' gebrauchen, müssen wir uns vor Augen führen, dass sie nur relative Gültigkeit besitzen. Sie sind kein Selbstzweck; sie haben bloß die Aufgabe, uns beim Wachstum zu helfen.

Als Nächstes werden wir eine Erwiderung untersuchen, die sich mit der Vorstellung über die Sünde befasst. Der Bodhisattva Siṃha sagt:

“Sündhaftigkeit’ und ‘Sündenlosigkeit’ sind zweierlei. Mittels der bis ins Mark (*oder Herz*) dringenden Diamant-gleichen Weisheit, ist der Zugang zur Nicht-Dualität weder verwehrt noch befreit.”

Das Wort, das hier mit ‘Sündhaftigkeit’ übersetzt ist, ist *savadya*. Etienne Lamotte übersetzt es mit ‘Tadel’ (*engl.: blame; bedeutet auch Vorwurf, Rüge, Schuld, Verantwortung*). Nun, wer tadelt uns? Wer sagt, dass wir sündig seien? Es könnte die Gruppe sein oder ein Einzelner. Nehmen wir an, es ist die Gruppe. Wenn wir von der Gruppe getadelt werden, besonders von unserer eigenen Gruppe, zu der wir uns zugehörig fühlen, fühlen wir uns in der Tat sehr deprimiert und elend. Wir mögen bereit sein, beinahe alles zu tun, um das Wohlwollen der Gruppe wiederzuerlangen; wir sind vollkommen ihrer Gnade ausgeliefert. Die Gegensätze sind hier Lob und Tadel. Wir schwanken zwischen Hochstimmung, wenn wir nicht getadelt werden, und Niedergeschlagenheit, wenn wir es wurden. Die Situation wird sogar noch schlimmer, wenn Gott ins Spiel kommt. Dann mögen wir uns nicht bloß getadelt fühlen sondern tatsächlich sündig. Aber auf das alles werden wir jetzt nicht weiter eingehen - allein der Gedanke daran ist bereits entsetzlich. Was wir tun müssen, ist, herauszufinden, wie wir dieser Schwankung zwischen Lob und Tadel entrinnen. In diesem Fall ist das Tor zur Nicht-Dualität die Entwicklung transzendenter Individualität, einer Individualität, die nicht von der Gnade der Gruppe abhängt, und die in gewissem Sinne der Meinung der Gruppe gleichgültig gegenübersteht.

Es ist schon schwierig genug, gewöhnliche Individualität zu entwickeln. Transzendente Individualität kann von uns nur mittels Weisheit entwickelt werden; Weisheit, die wie ein Diamant schneidet und die die Macht der Gruppe durchblickt. Die gewöhnliche weltliche Weisheit ist nicht ausreichend. Der Einfluss der Gruppe auf das einzelne Individuum ist stark und hartnäckig, und wir können es manchmal nicht vermeiden, der Gruppe nachzugeben und uns sich ihr anzuschließen. Nur transzendente Individualität ist stark genug diesem Druck zu widerstehen und von der Meinung der Gruppe unberührt zu bleiben. Dies ist eine sehr ernüchternde Vorstellung. Das heißt, dass wir - solange wir nicht in den Strom eingetreten sind - denn nur dann beginnt sich die transzendente Individualität zu entwickeln - damit fortfahren werden, zumindest in gewissem Maße zwischen Lob und Tadel und zwischen Hochstimmung und Niedergeschlagenheit hin und her zu schwanken.

Zweifellos sind noch andere metaphysischere Deutungen zu Siṃhas Erklärung möglich, aber für uns scheint diese besonders interessant zu sein. Wir sollten uns nicht scheuen, traditionelle Texte auf unsere eigene Weise zu deuten. Es wird berichtet, wie ein mit dem heiligen Augustinus im Wettstreit liegender Heiliger eine Bibelstelle anders auslegte als dieser, aber der hl. Augustinus dazu ruhig und gelassen sagte: ‘Je mehr Deutungen, umso besser.’ Dies war stets auch die Haltung der buddhistischen Tradition im Hinblick auf die Schriften: je mehr Interpretationen, umso besser. (Ich möchte nebenbei bemerken, dass dies

nicht immer oder gar üblicherweise die Ansicht der christlichen Tradition war, in der Unterschiede in den Deutungen häufig die Ursache für sehr erbitterte, sogar bösartige Dispute und Verfolgungen waren.)

Sehen wir uns als viertes und letztes Beispiel die Erklärung des Bodhisattvas Śāntendriya an. Er sagt:

“Es ist dualistisch, von ‘Buddha’, ‘Dharma’ und ‘Saṅgha’ zu sprechen. Der Dharma ist die Natur des Buddha, der Saṅgha die Natur des Dharma, und alle sind sie nicht zusammengesetzt (oder, wie meistens gesagt wird, unbedingt). Das Nicht-Zusammengesetzte ist unendlicher Raum, und die Prozesse aller Dinge entsprechen dem unendlichen Raum. Dies ist die Einstellung zum Zugang zur Nicht-Dualität.”

Wir finden hier zwei Paare von Gegensätzen: Buddha und Dharma, Dharma und Saṅgha. Dharma, der Begriff, der in beiden Paaren vorkommt, muss hier in einem metaphysischeren Sinne verstanden werden: Es ist nicht die Lehre des Buddha, wie sie in Worten und Konzepten ihren Ausdruck findet, sondern die höchste Realität, deren Ausdruck diese Lehre ist, und auf die sie hinweist. Kraft seiner Erleuchtungserfahrung ist der Buddha in diesem Sinne die lebende Verkörperung des Dharma; darum gibt es, wie Śāntendriya darlegt, keine Dualität zwischen Dharma und Buddha.

Etwas Ähnliches finden wir im Falle des Saṅgha - das heißt, des Ārya-Saṅgha, der spirituellen Gemeinschaft der Bodhisattvas, Arhants, Nicht-Wiederkehrer, Einmal-Wiederkehrer und Stromeingetretenen. Alle folgen sie dem transzendenten Pfad, und darum stehen sie in Beziehung zum Unbedingten - manche etwas näher und manche etwas weiter entfernt. In einigen Fällen haben sie es tatsächlich erreicht. Das bedeutet, dass es im Prinzip keine Dualität zwischen Dharma und Saṅgha gibt. Und wenn es keinen Unterschied zwischen dem Buddha und dem Dharma, und keinen Unterschied zwischen dem Dharma und Saṅgha gibt, kann es keinen Unterschied zwischen dem Buddha und dem Saṅgha geben. Alle drei *sind* eigentlich das Unbedingte. Der Dharma ist das Unbedingte selbst; der Buddha ist das Unbedingte, wie es von einem Einzelnen vollkommen verwirklicht wurde; und der Saṅgha ist das Unbedingte im Prozess der Verwirklichung.

Im Falle dieser beiden Gegensatzpaare, die die Drei Juwelen bilden, ist somit der Zugang zur Nicht-Dualität die Erkenntnis, dass der Buddha, der Dharma und der Saṅgha im Kern (*engl.: essentially*) das Unbedingte sind. Solange wir sie als bedingt ansehen, sehen wir sie als dreierlei, aber wenn wir sie als das Unbedingte betrachten, sehen wir sie als eins. Wenn wir Zuflucht zu den Drei Juwelen nehmen, verpflichten wir uns unter diesem Blickwinkel nicht drei verschiedenen Dingen, sondern der einen, unbedingten, nicht-dualen, höchsten Realität.

Nun, dies mag alles ziemlich metaphysisch klingen, um nicht zu sagen abstrakt - obgleich diese vier Beispiele zu den einfacheren und weniger metaphysischen Antworten der Bodhisattvas auf die Frage Vimalakīrtis gehören. Aber die allgemeine Richtung ist deutlich genug zu erkennen. Dualitäten, Paare von Gegensätzen - einschließlich der Gegensatzpaare, die zu den doktrinären Kategorien des Buddhismus selbst gehören - sind durch den Geist geschaffen. Man durchschreitet das Dharma-Tor der Nicht-Dualität, wenn man erkennt, dass alle Gegensatzpaare vom Geist geschaffen sind und dass sie deshalb letzten Endes keine Gültigkeit besitzen. Sie sind kein Selbstzweck, sondern ein Mittel zum Zweck, ein Mittel zur spirituellen Entwicklung des einzelnen Individuums. Überdies kann jegliches Gegensatzpaar

ein Dharma-Tor zur Nicht-Dualität sein. Dualität selbst ist ein Mittel zur Nicht-Dualität, denn die Dualität zwischen Dualität und Nicht-Dualität ist nicht endgültig.

Dies liegt immer noch - wie ich gestehen muss - sehr im Bereich der Metaphysik. Aber dieses gleiche Prinzip lässt sich auch auf einer sehr viel weltlicheren Ebene und bei unseren eigenen Dualitäten anwenden. Dazu einige Beispiele. Sie sind sicherlich nicht so erhaben wie jene aus dem *Vimalakīrti-nirdeśa*, aber zweifellos kommen sie unserer eigenen Erfahrung näher und mögen daher nützlicher sein. Sie mögen uns nicht so weit in die Tiefen der Nicht-Dualität führen, aber zumindest werden sie uns helfen, uns in diese Richtung zu bewegen.

Männlich und weiblich sind zweierlei; Individualität ist der Zugang zur Nicht-Dualität.

Organisator und Organisierte sind zweierlei; Kooperation ist der Zugang zur Nicht-Dualität.

Lehrer und Belehrtete sind zweierlei; Kommunikation ist der Zugang zur Nicht-Dualität.

Gott und Mensch sind zweierlei; Gotteslästerung ist der Zugang zur Nicht-Dualität.

Männlich und weiblich sind zweierlei; sexuelle Abstinenz ist der Zugang zur Nicht-Dualität.

Individuum und Gruppe sind zweierlei; die spirituelle Gemeinschaft ist der Zugang zur Nicht-Dualität.

Dies sind bloß ein paar Vorschläge; zweifellos gibt es viel mehr solcher betrachtungswürdigen Dualitäten. Aber es ist sogar möglich, noch weiter zu gehen, als den Zugang zur Nicht-Dualität in irgendwelchen Gegensatzpaaren zu suchen, wie dies Mañjuśrī mit seiner Antwort auf die Frage Vimalakīrtis zeigt. Er sagt:

‘Sehr gut, meine Herren, Ihr habt alle wohl gesprochen. Nichtsdestoweniger sind all Eure Erklärungen selbst dualistisch. Keine Lehre zu kennen, nichts auszudrücken, nichts zu sagen, nichts zu erklären, nichts zu verkünden, nichts aufzuzeigen und nichts zu bezeichnen - das ist der Zugang zur Nicht-Dualität.’

Mañjuśrī meint, dass die Darlegungen der Bodhisattvas dualistisch waren, da sie alle in Form von Konzepten zum Ausdruck kamen, was eigentlich dualistisch ist. Man kann den Zugang eines Bodhisattvas zur Nicht-Dualität nicht durch Konzepte erläutern - man muss alle Konzepte aufgeben, um ihn erklären zu können. Wir können uns darum nicht auf Worte stützen, um die Nicht-Dualität darzulegen. Das Einzige, was wir tun können ist, im Schweigen zu verharren.

Aber um dies zu erklären, hat auch Mañjuśrī auf Worte zurückgegriffen. Er hat *gesagt*, dass Schweigen der Zugang des Bodhisattvas zur Nicht-Dualität sei. Also ist auch Mañjuśrīs Darlegung nicht vollständig frei von Dualität. Es ist noch ein weiterer Schritt notwendig - und Vimalakīrti macht ihn.

Dann sagte der Kronprinz Mañjuśrī zum Licchavi Vimalakīrti:

‘Wir haben alle unsere eigenen Lehren erteilt, edler Herr. Nun mögest Du die Lehre vom Zugang in das Prinzip der Nicht-Dualität erhellen!’

Hierauf verharrte der Licchavi Vimalakīrti in Schweigen und sagte kein einziges Wort.

Vimalakīrti verharrte vollkommen schweigend. Er setzte das in die Tat um, was Mañjuśrī noch in Form von Konzepten zum Ausdruck gebracht hatte. Dies ist das berühmte 'Donner-gleiche' Schweigen Vimalakīrtis, ein Schweigen, mächtiger und ausdrucksvoller als alle Worte. Und es bildet nicht nur den Höhepunkt des Kapitels, sondern sicherlich den Höhepunkt des gesamten *Vimalakīrti-nirdeśa*.

Aber ist Vimalakīrtis Antwort nicht ebenfalls dualistisch? Sprechen und Schweigen sind Gegensätze. Den Zugang des Bodhisattvas zur Nicht-Dualität in Form von Schweigen zu erklären, ist darum so dualistisch wie eine Erklärung in Form von Sprache. Worin besteht hier der Zugang zur Nicht-Dualität? Die Antwort liegt darin, dass Vimalakīrti kein Konzept über das Schweigen hat. Er handelt den Umständen entsprechend spontan. Darum ist sein Schweigen hier bedeutungsvoll. Schließlich gibt es Schweigen und *Schweigen*. Im 3. und 4. Kapitel waren die Arhants und Bodhisattvas zum Schweigen gebracht worden, als sie Vimalakīrti begegneten. Im 8. Kapitel war Śāriputra durch die Göttin zum Schweigen gebracht worden. Aber ihr Schweigen war das Schweigen der Verblüffung. Vimalakīrtis Schweigen ist das Schweigen des Verstehens, das Schweigen der Erleuchtung.

Vimalakīrti benutzt Schweigen, aber ohne Konzept. Er benutzt es als Mittel zum Zweck, um etwas zu kommunizieren. Aber er gebraucht ebenso Sprache, wenn es nötig ist. Er klebt nicht am Schweigen. Tatsächlich sagt er im Laufe des *Vimalakīrti-nirdeśa* eine ganze Menge. Und Sprache und Schweigen sind nicht die einzigen Mittel von Kommunikation. Er kommuniziert ebenso durch unglaubliche magische Zurschaustellungen. Die Mittel der Kommunikation sind in der Tat unendlich, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden.

(AdÜ: Anmerkungen zu Seite 82)

① Die 6 Vervollkommnungen (pāramitās)

1.	vollkommene Großzügigkeit, vollkommenes Geben.	Dāna
2.	vollkommene Sittlichkeit.	Śīla
3.	vollkommene Geduld, Ausdauer.	Kṣānti
4.	vollkommene Energie, Tatkraft.	Vīrya
5.	vollkommene Meditation.	Samādhi
6.	vollkommene Weisheit.	Prajñā

② Die 7 Faktoren der Erleuchtung, P.: Bojjhanga, Skt.: Bodhyaṅga

1. Achtsamkeit.
2. Ergründung der Lehre.
3. Willenskraft.
4. Verzückung.
5. Gestilltheit, Zufriedenheit.
6. Sammlung.
7. Gleichmut.

andere Version:

1. Achtsamkeit.
2. Unterscheiden von richtig und falsch gemäß der Lehre.
3. Energie und Anstrengung in der Praxis.

4. Freude über die Einsicht in die Lehre.
5. Befriedigung durch das Überwinden der Leidenschaften.
6. Sammlung.
7. Gleichmut und Freisein von Unterscheidungen.

③ Die Meditation der 8 Befreiungen, Skt.: *aṣṭa-vimokṣa*

1. Erkennen von Formen im Inneren und Äußeren, d.h. Betrachten der Dinge inner- und außerhalb des Körpers als unrein, um die Gier nach Formen zu überwinden.
2. Erkennen von Formen im Äußeren, nicht aber im Inneren, da im Inneren keine Gier nach Form mehr besteht, wird weiterhin das 'Betrachten des Äußeren als unrein' geübt, um diesen Zustand zu rechtfertigen.
3. Wahrnehmen von Schönem, wobei keine Gier nach Schönem entsteht. Die Unreinheitsbetrachtung fällt weg.
4. Erlangen des Gebietes der Unendlichkeit des Raumes.
5. Erlangen des Gebietes der Unendlichkeit des Bewusstseins.
6. Erlangen des Gebietes des Nichts.
7. Erlangen des Gebietes der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung.
8. Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühlen (-> *nirodha-samāpatti*).

④ Die 7 Schätze

1. Vertrauen.
2. Sittlichkeit.
3. Schamgefühl.
4. Gewissensscheu.
5. Gelehrsamkeit.
6. Freigiebigkeit.
7. Wissen.

⑤ Die 6 höheren Geisteskräfte, P.: *abhinnā*, Skt.: *abhijñā*

1. Magische Kräfte, Fähigkeiten.
2. Himmlisches Ohr.
3. Durchschauen der Herzen anderer, das Innere anderer Wesen erkennen.
4. Himmlisches Auge.
5. Erinnerung an frühere Daseinsfaktoren, an die Geburtenfährte.
6. Triebversiegung, Versiegung der *asvaras*.

⑥ Die 4 Arten höchster Weisheit (?)

1. Die bedingte Existenz ist leidvoll. Skt.: *Duhkha*
Die bedingte Existenz ist vergänglich. Skt.: *Anitya*
Die bedingte Existenz ist leer von Selbst. Skt.: *Anātman*
2. *Nirvāṇa*, das Unbedingte, ist frei von Leiden, Vergänglichkeit u. Insubstanzialität.
3. Die Leerheit der Unterscheidung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten.
4. Die Leerheit des Konzepts von Leerheit.

⑦ Die 4 Māras

1. *maccu-māra*: Tod oder Zerstörung.
2. *kandha-māra*: Die der Vergänglichkeit unterworfenen geistigen und körperlichen Daseinsgruppen.
3. *kilesa-māra*: Die in der Welt der bedingten Existenz den Geist beherrschenden Befleckungen Verlangen, Abneigung, Unwissenheit, Dünkel und Zerstreuung.
4. *devaputta-māra*: *Māra* in Gestalt eines mythologischen Wesens - wie bei *Māras* Angriffsversuch auf den Buddha in dessen Erleuchtungsnacht

7. Vortrag:

Das Geheimnis menschlicher Kommunikation

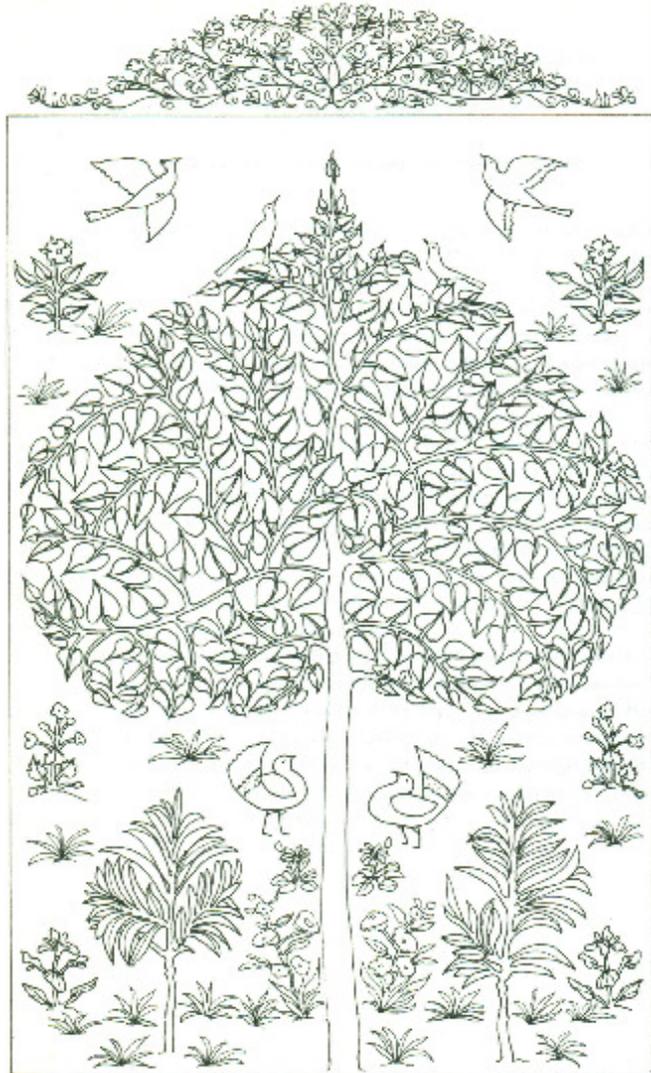
Was kann auf Vimalakīrtis Donner-gleiches Schweigen noch folgen? Man könnte denken, dass beinahe alles - wie sublim und beeindruckend es auch sein mag - sozusagen ein Absturz sein würde. Aber wie sich herausstellt, ist es nicht wirklich so schwierig - zumindest nicht für Śāriputra. Zu Beginn des 10. Kapitels macht er sich erneut Sorgen. Im Text heißt es:

Hierauf dachte der ehrenwerte Śāriputra für sich: 'Wenn diese großen Bodhisattvas die Versammlung nicht vor Mittag beenden, wann werden sie dann essen?'

Noch vor kurzer Zeit hatte er sich um Stühle gesorgt. Jetzt sorgt er sich um das Mittagessen.

Aber warum beschäftigt es ihn so sehr, dass sie vor der Mittagszeit essen sollten? Nun, Śāriputra ist ein Mönch, und nach dem *Vinaya* des Hīnayāna - den monastischen Regeln - wird von den Mönchen erwartet, ab der Mittagszeit das Essen einzustellen. Wenn sie es nicht geschafft haben, bis dahin gegessen zu haben, müssen sie bis zum nächsten Morgen damit warten. Und auch dann ist es ihnen nicht erlaubt zu essen, bis sie die Linien ihrer eigenen Hand im Tageslicht wahrnehmen können.

Diese Regel wird noch immer in vielen Teilen der buddhistischen Welt beachtet. Ich selbst befolgte sie über mehrere Jahre, als ich in Indien lebte. Und es gibt eine Menge, was ich über das sagen könnte, was manche Mönche häufig ziemlich respektlos '*the twelve o'clock business*' nannten. Mönche sind grundsätzlich bei ihrem Essen von der Laienschaft abhängig. Ich bemerkte häufig, dass, wenn es bis 11:30 Uhr noch kein Essen gegeben hatte, manche meiner Mitmönche sehr besorgt wurden. Ein paar von ihnen begannen sich bereits um das Mittagessen zu sorgen, sobald das Frühstück vorüber war. Andere standen bereits in der Morgendämmerung auf, nahmen ein umfangreiches Frühstück zu sich, legten sich danach wieder ins Bett und nahmen später ein zweites Frühstück ein. Und dann hatten sie noch Zeit für ein Essen vor dem Mittag. In einer berühmten Textstelle erklärt Buddhaghōṣa, dass



jemand auch ein 'Einmal-Esser' sei, wenn er zehn Mahlzeiten zu sich nähme - vorausgesetzt, es geschähe vor Mittag. Dies ist Theravāda in seiner lächerlichsten Form.

Was ich ernst nehme, ist das Prinzip von Mäßigung beim Essen - und wir können diese Mäßigung eher effektiv bei einem Abendessen praktizieren als bei einem Essen nur am Morgen. Wie es scheint, versuchen die Sufis einen fortwährenden Ramadan zu beachten, indem sie nur nach Sonnenuntergang essen. Aber wir können zehnmal am Tag essen und dabei immer noch mäßig sein, wenn wir nur eine kleine Menge zu uns nehmen. Es ist wichtig bewusst zu essen, und nur das, was wirklich für unsere Gesundheit und Kraft nötig ist.

Es ist eine gute Sache, bestimmte Verhaltensregeln und Richtlinien zu haben, besonders wenn man jung ist, und es ist auch eine gute Sache, diese Richtlinien streng zu beachten. In Indien kannte ich einen alten, sehr strengen und orthodoxen Brahmanen und Rechtsanwalt, der gerne sagte: 'Ein diszipliniertes Leben verleiht Stärke.' Und dies ist wahr. Der alte Mann gewann seine Stärke aus dem Befolgen der brahmanischen Regeln, denen ich allerdings teilweise überhaupt nicht zustimmen konnte, da sie eine strikte Beachtung des Kastensystems verlangten. Aber sie machten aus ihm eine sehr starke Persönlichkeit, denn er glaubte daran, einer göttlich inspirierten Lebensweise nachzugehen.

Aber disziplinierenden Regeln zu folgen muss nicht notwendigerweise irgendeinen spirituellen Wert haben. In der Armee entwickelt man ebenfalls Stärke; man folgt einem bestimmten Ethos und hat bestimmte Vorschriften zu beachten. Und auch die 'Regeln' des Buddhismus, die man im traditionellen Vinaya-Piṭaka findet, sind für uns heutzutage nicht notwendigerweise hilfreich. Das dahinterliegende Prinzip ist möglicherweise noch immer gültig, aber es mag anders angewendet und ausgedrückt werden müssen. Es könnte nützlich sein, all die Vinaya-Regeln durchzugehen, sich jede Regel genau anzusehen - wie sie zu Zeiten des Buddha angewendet oder formuliert wurde, und ob sie sich immer noch anwenden lässt - und falls nicht - welche neue Formulierung dieses Prinzip hilfreich sein könnte.

Einige Theravādins könnten argumentieren, dass man aus Glauben an den Buddha damit fortfahren sollte, diese Regeln zu beachten. Man kann über diese Einstellung nicht einfach hinweggehen, aber man könnte argumentieren, dass dies nicht das Ergebnis von Glauben sein kann, da der Buddha seine Gefolgschaft dazu ermunterte, selbst zu denken. Der Wert eines Beachtens von Regeln darf nicht unterschätzt werden, aber man muss sich genau ansehen, welche Regeln man beachtet und warum. Und man sollte dabei nicht inflexibel sein.

Es ist nicht hilfreich, die Vinaya-Regeln damit zu verteidigen, indem man sagt: 'Wenn es für den Buddha gut genug war, so ist es das auch für mich.' Wir sollten die Tradition nicht bloß gedankenlos akzeptieren. Es geht darum, einen mittleren Weg zu finden. Man kann ihn nicht alleine gehen und sich dabei in einseitiger und individualistischer Weise auf das eigene Urteilsvermögen und die eigene Meinung stützen; man muss auch jene dazu befragen, die weiser und erfahrener als man selbst sind. Andererseits möchte man sich auch nicht ohne Zögern einer Autorität unterwerfen. Es ist nicht einfach, dem mittleren Weg zu folgen - aber wir müssen es versuchen. Sowohl gläubiges Vertrauen als auch gesunde Skepsis muss ihren Platz haben. Es ist leichter, von einem Extrem ins andere zu fallen, als den mittleren Weg zu suchen. Aber wenn wir irgendeine Autorität ohne Zögern akzeptieren, warum geben wir uns dann mit dem Buddhismus ab? Warum nicht einfach der katholischen Kirche beitreten, die unserer Kultur so viel näher ist? Warum unterziehen wir uns der Mühe, nach Osten zu gehen, um uns dort eine unfehlbare Autorität zu suchen? Sind wir andererseits durch und durch skeptisch, warum geben wir uns dann mit dem Buddhismus ab? Warum nicht einfach ein

Humanist oder Agnostiker sein? Der Buddhismus ist ein mittlerer Weg zwischen einem autoritären System und selbstständigem, individuellem Denken.

Es sei einmal dahingestellt, ob Śāriputra zu Extremen neigt - an dieser Stelle ist er jedenfalls wieder einmal vom Weg abgekommen. Und wieder einmal nimmt ihn sich Vimalakīrti zur Brust. Er weiß, woran Śāriputra gerade denkt, und so sagt er:

‘Ehrwürdiger Śāriputra, der Tathāgata hat die acht Befreiungen gelehrt. Du solltest Dich auf diese Befreiungen konzentrieren und mit einem Geist dem Dharma lauschen, der frei von Gedanken an materielle Dinge ist. Warte nur eine Minute, ehrwürdiger Śāriputra, und Du wirst solches zu essen haben, wie Du es zuvor nie gekostet hast.’

Dann versenkte sich Vimalakīrti in einen Zustand tiefer Konzentration und ließ seine magischen Kräfte wirken. Mit dem Ergebnis, dass die gesamte Versammlung in die Lage versetzt wurde, ein weit entferntes Buddhaland zu sehen. Wie wir gesehen haben, gibt es eine unendliche Zahl von Buddhaländern oder Reinen Ländern, und jedes hat seine Eigenarten. Und hier im 10. Kapitel, mit dem Titel ‘Das Festmahl, gebracht von der ausstrahlenden Inkarnation’, werden wir mit einem weiteren bekannt gemacht. Wie so viele Orte und Personen in den buddhistischen Schriften, hat es einen ziemlich langen Namen: Sarvagaṇḍhasugaṇḍhā, was ‘in allen Wohlgerüchen süß duftend’ oder ‘nach allen Parfüms süß duftend’ bedeutet - und es befindet sich im Zenit, in der nach oben weisenden Richtung, und ist von unserem eigenen elenden, unreinen Buddhaland unendlich weit entfernt. Der Text sagt, es läge so viele Buddhafelder weit entfernt, wie es Sandkörner in den 42 Flussläufen des Ganges gäbe. Dies gibt uns ein wenig eine Vorstellung.

Über dieses Buddhaland präsidiert der Buddha Sugaṇḍhakuṭā, was ‘Anhäufung von Wohlgeruch’ oder ‘Berg des Parfüms’ bedeutet. Die Bäume verströmen einen wunderbaren Wohlgeruch, welcher - so wird gesagt - alle menschlichen und göttlichen Düfte aller Buddhaländer der zehn Richtungen überträfe. Selbst die Namen ‘Arhant’ und ‘Pratyekabuddha’ sind dort nicht bekannt. Der Buddha Sugaṇḍhakuṭā lehrt den Dharma einer sich ausschließlich aus Bodhisattvas zusammensetzenden Versammlung. Alle Häuser, alle Straßen, all die Parks und Paläste sind nicht aus Ziegeln, Stein oder Marmor und noch nicht einmal aus Juwelen - wie häufig in den Mahāyāna-Sūtras - sondern aus Parfüm. Und der Duft des Essens, das von den Bodhisattvas in jenem Reinen Land gegessen wird, verbreitet sich weiter in unzählige Universen.

Durch Vimalakīrtis magische Kräfte wird also die ganze Versammlung in die Lage versetzt, dieses vollkommen aus Parfüm bestehende Reine Land Sarvagaṇḍhasugaṇḍhā zu ‘sehen’ - oder zu erleben. Und genau in dem Moment, als ihnen dieses Reine Land offenbart wird, sehen sie, wie sich der Buddha Sugaṇḍhakuṭā und seine Bodhisattvas zum Essen niederlassen. (Augenscheinlich ist auch dort gerade die Zeit für das Mittagessen.) Das Essen wird von einer Gruppe von Gottheiten mit Namen Gaṇḍhabyūhāhāra (‘die herrlich Parfümierten’) serviert, die sich alle dem Mahāyāna verschrieben haben.

Vimalakīrti fragt die in seinem unsichtbaren Haus Versammelten, ob jemand gerne zu diesem Buddhaland gehen würde, um etwas Essen zu holen. Aber seltsamerweise ist dazu niemand bereit. Der Grund liegt darin, dass sie alle durch die übernatürlichen Kräfte Mañjuśrīs, des Bodhisattvas der Weisheit, davon zurückgehalten werden, sich für diese Reise anzubieten. Die Übersetzung von Charles Luk sagt hier: ‘All die Bodhisattvas verhielten sich still, da Mañjuśrī für seine übernatürlichen Kräfte berühmt war’, während Robert Thurman es

so darstellt, dass sich niemand freiwillig meldete, da er durch die magischen Kräfte Mañjuśrīs zurückgehalten wurde. Und Etienne Lamotte sagt: ‘Durch das übernatürliche Eingreifen (*adhiṣṭhāna*) von Mañjuśrī... verharrten alle Bodhisattvas schweigend.’ Es scheint ziemlich deutlich zu sein, dass es im Original geheißen haben muss ‘aufgrund Mañjuśrīs übernatürlicher Kräfte.’ Der eine Übersetzer versteht es so, dass Mañjuśrī tatsächlich mit seinen übernatürlichen Kräften eingriff, während der andere es so interpretiert, dass Mañjuśrī im Ruf stand, solch eine Kraft zu besitzen. Die Behauptung von Lamotte, dass Mañjuśrīs übernatürliche Intervention *adhiṣṭhāna* gleichkomme, ist nicht ganz richtig; es entspricht eher dem Sanskritwort *ṛddhi*, der übernatürlichen Kraft.

Der Punkt ist hierbei, dass Mañjuśrī Vimalakīrti eine Gelegenheit bieten möchte, zu zeigen, zu was er fähig ist. Er möchte nicht, dass die anderen anwesenden Bodhisattvas unbeholfene Versuche machen, in dieses andere Buddhaland zu kommen. Er hindert sie also daran, damit sie sehen können, was Vimalakīrti kann. Darin scheint für mich der Sinn dieser Textstelle zu liegen. Wenn Mañjuśrī die Bodhisattvas zurückhält, so kann dies nur ein geschicktes Mittel sein - kein selbstsüchtiges Motiv.

Vimalakīrti nutzt bereitwillig diese Gelegenheit, ein magisches Meisterstück zu vollbringen. Er lässt die Inkarnation eines Bodhisattvas von jugendlicher Erscheinung erstrahlen, der mit allen möglichen günstigen Merkmalen und Zeichen versehen ist, und der so schön ist, dass er die ganze Versammlung in den Schatten stellt. Vimalakīrti weist die strahlende Inkarnation an, in das Reine Land mit Namen ‘in allen Wohlgerüchen süß duftend’ zu gehen, sich dort vor dem Buddha Sugaṇḍhakuṭā zu verbeugen und zu sagen, dass Vimalakīrti um die Reste seines Mahles bäte, denn mit diesen Resten wolle Vimalakīrti das Werk des Buddha im Universum namens Sahā vollbringen. Sahā (‘Leiden’ oder ‘Drangsal’) ist natürlich unsere eigene Welt.

Und so ‘geht’ die strahlende Inkarnation zu diesem entfernten Buddhaland, wo ihm das Essen in einem parfümierten Gefäß gereicht wird, und im Bruchteil einer Sekunde kehrt er damit wieder zu Vimalakīrti zurück. Und das ist nicht alles, womit er zurückkehrt. Er wird von 90 Millionen Bodhisattvas begleitet, denen von Sugaṇḍhakuṭā dazu die Erlaubnis gegeben wurde. Natürlich schafft Vimalakīrti in seinem Haus für alle Platz. Dieses Mal schafft er keine Throne herbei sondern lässt sie einfach aus der Luft entstehen.

Der Duft des herbeigeholten Essens verbreitet sich über die ganze große Stadt Vaiśālī und darüber hinaus - ja sogar in hundert weitere Universen. Alle Menschen in Vaiśālī, die den Duft dieses wundervollen Parfüms bemerken, sind erstaunt und voller Freude und Hochstimmung. Sie fühlen sich durch das Parfüm geläutert und in Körper und Geist gereinigt. Und sie kommen in Scharen zu Vimalakīrtis Haus, wo sich alle 48.000 niedersetzen. Auch die Götter, so wird berichtet, werden von dem Parfüm angezogen, und auch sie zeigen sich in Vimalakīrtis Haus. Und jeder dieser nun wirklich riesigen Versammlung erhält etwas zu essen.

Als er das Essen verteilt, sagt Vimalakīrti:

‘Ehrwürdige, nehmt die Speise des Tathāgata zu Euch! Es ist Ambrosia, parfümiert durch das große Mitgefühl. Aber seid nicht engstirnigen Geistes, der Euch hindert, sein Geschenk anzunehmen.’

Nachdem alle gegessen haben - über zehn Millionen Wesen - ist immer noch so viel Essen wie zuvor vorhanden. Alle Anwesenden sind nach dem Essen vollkommen zufrieden, empfinden tiefe spirituelle Verzückung, und aus den Poren ihrer Gesichter entströmt der Duft wundervollen Parfüms.

Hierauf fragt Vimalakīrti die vor kurzem eingetroffenen Bodhisattvas, wie denn der Buddha Sugaṇḍhakuṭā den Dharma lehre. Sie antworten:

‘Der Tathāgata (der Buddha jenes Buddhalandes) lehrt den Dharma nicht mittels Klang oder Sprache. Er schult die Bodhisattvas nur mittels Düften. Zu Füßen jedes Parfümbaumes sitzt ein Bodhisattva, und die Bäume strömen ein Parfüm wie dieses aus. Sobald sie den Duft dieses Parfüms in sich aufnehmen, erlangen die Bodhisattvas die Vertiefung namens ‘Quelle aller Bodhisattva-Tugenden’, und in dem Moment, in dem sie diese Vertiefung erlangt haben, sind all diese Bodhisattva-Tugenden in ihnen entwickelt.’

Daraufhin richten die Bodhisattvas die gleiche Frage an Vimalakīrti und fragen ihn, wie der Buddha Śākyamuni den Dharma in dieser Welt lehre. Und Vimalakīrti erwidert:

‘Edle Herren, mühsam zu schulen sind die hier lebenden Wesen. Eine den Wilden und Unzivilisierten angemessene Darlegung ist deshalb seine Lehre. Wie aber schult er die Wilden und Unzivilisierten? Und welche Predigt ist die rechte?’

‘Dies ist die Hölle. Dies ist die Welt der Tiere. Dies ist die Welt des Herrn des Todes. Dies sind die Missgeschicke. Dies sind die Wiedergeburten mit verkrüppelten Fähigkeiten. Dies sind körperliche Missetaten. Dies sind Missetaten der Sprache, und dies sind die Vergeltungen für Missetaten der Sprache. Dies sind geistige Missetaten, und dies sind die Vergeltungen geistiger Missetaten. Dies ist Töten. Dies ist Stehlen. Dies ist sexuelles Fehlverhalten. Dies ist Lügen. Dies ist Verleumdung. Dies ist grobe Rede. Dies ist leichtfertige Rede. Dies ist Habsucht. Dies ist Bosheit. Dies ist falsche Ansicht. Dies sind ihre Missetaten. Dies ist Geiz, und dies ist seine Wirkung. Dies ist Unsittlichkeit. Dies ist Hass. Dies ist Faulheit. Dies ist die Frucht von Faulheit. Dies ist falsche Weisheit, und dies ist die Frucht falscher Weisheit. Dies sind die Übertretungen der Vorsätze. Dies ist das Gelübde zur persönlichen Befreiung. Dies sollte getan und jenes nicht getan werden. Dies ist zweckmäßig und jenem sollte entsagt werden. Dies ist eine Verdunkelung und dies ist ohne Verdunkelung. Dies ist Sünde und jenes entsteht aus Sünde. Dies ist der Pfad und jenes ist der falsche Pfad. Dies ist das Tugendhafte und jenes das Böse. Dies ist das Tadelnswerte und jenes das Tadellose. Dies ist das Beschmutzte und jenes das Reine. Dies ist das Weltliche und jenes das Transzendente. Dies ist die Läuterung. Dies ist das Leben und jenes ist die Befreiung.’

Durch diese verschiedenen Darlegungen des Dharma schult der Buddha den Geist jener lebenden Wesen, die den wilden Pferden gleich sind. So wie wilde Pferde oder wilde Elefanten nicht gezähmt werden können, solange sie nicht den Stachel bis ins Fleisch spüren, so können auch die nur schwer zu schulenden wilden lebenden Wesen nur mittels Darlegung aller Arten von Elend belehrt werden.’

Vieles von dem ist freimütig, um nicht zu sagen - schonungslos. Es gibt bloß einen Aspekt, der einer kleinen Klärung bedarf. Vimalakīrti sagt, dass der Buddha lehre: ‘Dies ist falsche Weisheit und dies ist die Frucht falscher Weisheit’. ‘Falsche Weisheit’ ist eine sehr irreführende Übersetzung, die den Anschein erweckt, als ob es zwei Arten von Weisheit gäbe - eine wahre und eine falsche. Das Sanskritwort ist hier *dausprajñā*, und es entspricht dem

Pāliwort *dupañña*, einem Begriff, der im Dhammapada einige Male auftaucht, und er wird im Allgemeinen mit 'üblem (engl.: *evil*) Verständnis' übersetzt. Man könnte sagen, dass *dupañña* und *micchādīṭṭhi*, 'falsche Ansicht', ziemlich gleich seien, aber dass *micchādīṭṭhi* einen viel präziseren Sinn habe. Ein *micchādīṭṭhi* ist eine bestimmte Ansicht, die falsch ist. *Dupañña* ist bloß allgemeines übles oder falsches Verständnis, ein durch ungeschickte Geistesfaktoren verdunkeltes Verständnis. Man könnte sagen, dass *micchādīṭṭhi dupañña* ist, welches durch bestimmte irrige philosophische Standpunkte zum Ausdruck kommt. *Prajñā* wird hier also eher in einem allgemeinen Sinne von 'Verständnis' gebraucht. *Prajñā* im höchsten Sinne kann keinesfalls falsch sein.

Die Bedingungen in diesem sehr unreinen Buddhaland, so sagt Vimalakīrti, seien dergestalt, dass die hier wirkenden Bodhisattvas sehr starkes Mitgefühl und sehr starke Entschlossenheit besitzen müssten, mehr als dies bei den Bodhisattvas in solchen Buddhaländern wie Sarvaṅḍhasugaṅḍhā der Fall sei. Die hiesigen Bodhisattvas vollbrächten demgemäß darum für die lebenden Wesen größere Wohltaten. Dann, nach einigen weiteren Wortwechseln zwischen den Bodhisattvas und Vimalakīrti über die Praktiken und Qualitäten, die ein Bodhisattva in diesem Buddhaland braucht, schließt das Kapitel.

Zu all diesen Ereignissen und den daran beteiligten Personen könnte eine Menge gesagt werden. Damit meine ich nicht, dass es eine Vielzahl bestimmter Punkte gäbe, die man in herkömmlicher Weise erörtern könnte. Es ist eher so, dass sich eine Reihe verschiedener Facetten und Bedeutungsaspekte von selbst erschließen, wenn man diese bestimmte Episode auf sich wirken lässt. Man könnte zum Beispiel untersuchen, warum sich der strahlende Bodhisattva bei seiner Ankunft in jenem anderen Reinen Land verbeugt. Warum bittet Vimalakīrti um die Reste des Mahls, und warum stimmt Sugaṅḍhakuṭā dieser Bitte zu? Worin liegt die Bedeutung dieses Mahls? Wofür steht Ambrosia oder *amṛta*, der Nektar der Unsterblichkeit, aus dem das Essen besteht? Gibt es eine Bedeutungsverbindung zwischen dem Gefäß, in dem das Essen gebracht wurde, und dem Heiligen Gral? Und warum wurde das darin enthaltene Essen nicht weniger, obgleich Millionen von Wesen beköstigt wurden? Es gibt hier einen Überfluss an vorstellbaren Betrachtungsmöglichkeiten.

Wir werden uns jedoch nur mit einem einzigen Punkt befassen. Wir haben gehört, dass der Tathāgata Sugaṅḍhakuṭā den Dharma seinen Bodhisattvas nicht durch Klang und Sprache lehrt, sondern durch Düfte. Sein Medium der Kommunikation sind die Düfte. Das mag uns sehr bizarr erscheinen, aber was ist es doch für eine schöne Weise, so geschult zu werden!

Wie die anderen physischen Sinne, entsteht das Sinnesbewusstsein des Geruchs durch den Kontakt des Sinnesorgans mit dem Sinnesobjekt. Aber im Falle des Geruchssinns gibt es merkwürdigerweise weniger direkten Kontakt zwischen den beiden, als dies zwischen Auge und Konturen oder Farben, oder zwischen Ohr und Geräuschen der Fall ist. Beim Geruchssinn gibt es eine Art Zwischenstufe. Eine Rose aus einem entfernten Garten strömt Millionen von winzigen unsichtbaren Partikeln aus; einige davon gelangen in unsere Nase und kommen mit den Geruchsnerve in Berührung; und wir 'riechen' die Rose.

Duft ist eine extrem subtile Sache. Wir können ihn nicht sehen und nicht hören, aber er ist sehr deutlich vorhanden. Beinahe jeder kann zwischen einem 'angenehmen' und einem 'schlechten' Geruch unterscheiden, zwischen Parfüm und Gestank. Aber der Geruch berührt uns auf einer beinahe unbewussten Ebene, und er kann darum benutzt werden, in uns eine

bestimmte Gefühlsstimmung zu schaffen. Dies hat zur Kreation aller möglichen künstlichen Düfte geführt, die auf verschiedenste Weise Anwendung finden. Sie werden im gesellschaftlichen Leben benutzt - wenn wir uns selbst dadurch attraktiver - oder zumindest für andere Menschen weniger abstoßend machen wollen. Im religiösen Leben werden sie ebenfalls benutzt, um eine bestimmte Atmosphäre zu erzeugen. Zum Beispiel benutzen viele Religionen im Zusammenhang mit bestimmten Zeremonien und Feiern spezielle Arten von Weihrauch, die auf eine bestimmte Verbindung zwischen bestimmten Düften und bestimmten geistigen und emotionalen Zuständen hinweisen.

Der Geruchssinn ist der am wenigsten entwickelte unserer Sinne. In dieser Hinsicht unterscheiden wir uns sehr von bestimmten anderen Tieren. Zum Beispiel ist bei Hunden der Geruchssinn tatsächlich sehr viel höher als die anderen Sinne entwickelt. Man sagt, dass Hunde darum eine ganz andere Welt erleben und in einer ganz anderen Welt leben, als die menschliche: eine Welt der Gerüche. Wenn ein Hund seine Nase zur Tür raussteckt, nimmt er Hunderte verschiedener Gerüche aus allen Richtungen wahr, die sich ziemlich deutlich voneinander unterscheiden und für ihn eine Bedeutung haben. Natürlich haben manche menschliche Wesen einen schärferen Geruchssinn als andere, aber er ist sicherlich nicht so scharf wie der eines Hundes oder anderen Tieres.

Parfüm lässt sich darum als ein Symbol für etwas sehr Subtiles und Feines ansehen; etwas, das sehr immateriell aber dennoch vorhanden ist; etwas, das wahrgenommen und auf uns auch aus der Entfernung eine bestimmte Wirkung haben kann. Nach dem Mahāyāna ist der subtilste aller Einflüsse der Einfluss der Buddhas und Bodhisattvas, der Einfluss der Erleuchtung, der Einfluss großen Mitgefühls. Er ist nicht leicht wahrzunehmen, obschon er in gewissem Sinne stets präsent ist - so wie die Radiowellen im Äther. Das Große Mitgefühl ist nicht bloß eine individuelle Emotion - auf welchem hohem Niveau auch immer. Es ist eine transzendente Ausstrahlung wie die Realität selbst, die Realität, mit welcher die Buddhas und großen Bodhisattvas eins sind. In der mythischen Sprache des *Vimalakīrti-nirdeśa* ist diese Realität *amṛta*, was wortwörtlich 'todlos' bedeutet; das, was die Griechen Ambrosia nannten, den Nektar der Unsterblichkeit. Und diese Ambrosia ist parfümiert. Vimalakīrti sagt zu Śāriputra und der großen Gefolgschaft:

‘Ehrwürdige, esst von der Speise des Tathāgata! Es ist Ambrosia, parfümiert durch das große Mitgefühl.’

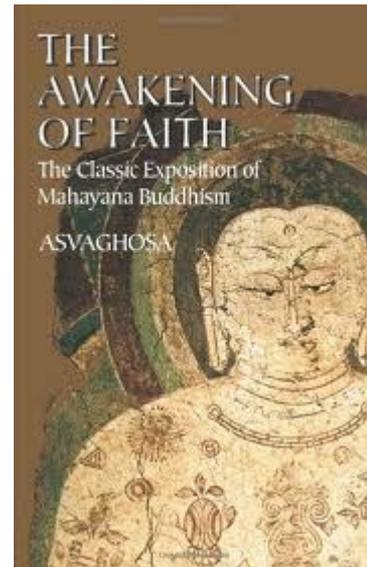
Im Reinen Land ‘in allen Wohlgerüchen süß duftend’ genießen Sugaṇḍhakuṭā und die Bodhisattvas ständig diese Ambrosia. Sie genießen die Realität und werden von ihr genährt. Und sie sind darum von ihrem Einfluss, dem Duft des Mitgefühls, durchdrungen. Tatsächlich ist das ganze Reine Land davon durchdrungen. Alles, was es dort gibt, ist aus Mitgefühl geschaffen. ‘In diesem Universum bestehen alle Pferde, Straßen, Parks und Paläste aus verschiedenstem Parfüm.’ Es ist ein Universum reinsten spirituellen und reinsten transzendenten Einflusses. Macht im Sinne von Gewalt gibt es dort nicht, in welcher subtileren Form auch immer. Auf diese Weise mögen wir eine Ahnung der Bedeutung bekommen, was eigentlich geschieht, als Vimalakīrti die Ambrosia aus Sugaṇḍhakuṭās Reinem Land herbeischafft und als ihr Duft die ganze große Stadt Vaiśālī und hundert andere Universen durchzieht. Und wir beginnen, die Art der Wirkung auf die Menschen in Vaiśālī und auf die Götter und Göttinnen zu erkennen.

Diese gleiche Symbolik lässt sich in einem wichtigen und historisch entscheidenden Text des fernöstlichen Buddhismus finden: *Das Erwachen des Glaubens im Mahāyāna (The Vimalakīrti-nirdeśa*

Awakening of Faith in the Mahāyāna). Mahāyāna bezieht sich hier nicht einfach auf eine bestimmte Form des Buddhismus, sondern es ist damit so etwas wie ‘Großes Prinzip’ gemeint. Dieses Werk ist kein Sūtra - es ist keine Darstellung einer Darlegung des Buddhas - , sondern ein *sāstra*, ein einem großen buddhistischen Lehrer zugeschriebener Text - in diesem Falle Āsvaghoṣa. Er ist nur in einer chinesischen



Übersetzung erhalten geblieben, und nach Meinung einiger Gelehrter wurde er auch in China verfasst. In diesem Text wird die höchste Realität *tathatā* oder *bhūta-tathatā* genannt. *Tathatā* bedeutet einfach ‘Soheit’ und *Bhūta-tathatā* ‘die Soheit der Dinge’. Die höchste Realität ist ‘so wie sie ist’; sie lässt sich nicht beschreiben. Wenn man fragt, (*wie und*) was die Realität sei, so kann die einzige mögliche Antwort nur sein: ‘So wie sie ist.’ (*AdÜ: ‘such as it is’ könnte aber auch ‘So wie es ist’ sein*). Alles, was sich über die Realität sagen lässt ist, dass sie durch ‘Soheit’ und ‘Sosein’ charakterisiert ist.



Im ‘*Erwachen des Glaubens im Mahāyāna*’ wird von der Realität gesagt, dass sie die bedingte Existenz ‘mit Duft erfülle’. Etwas von der Realität ‘färbt’ sozusagen auf die bedingte Existenz ‘ab’. Einige wenige, unendlich kleine ‘Partikel’ werden ‘übertragen’, und darum können wir die höchste Realität - wie schwach auch immer - inmitten der bedingten Existenz wahrnehmen. Und wenn wir sie wahrnehmen, können wir zu ihr hinstreben.

Aber die Höchste Realität erfüllt nicht bloß die bedingte Existenz mit Duft. Nach dem ‘*Erwachen des Glaubens im Mahāyāna*’ parfümiert (falls dies überhaupt das passende Wort ist) die bedingte Existenz auch die Höchste Realität. Und die Erwiderung der Höchsten Realität ist das Offenbaren von Mitgefühl. Dies ist ein sehr tiefeschürfender Gedanke, aber er vermittelt uns eine Vorstellung von der Eignung des Parfüms als ein Symbol des großen Mitgefühls, dessen Einfluss äußerst subtil und fein ist.

Die Übung von Meditation vermittelt uns zumindest ein begrenztes Gespür über die Natur dieses Einflusses. Manchmal beginnt man etwas zu spüren, das man nicht beschreiben oder definieren kann. Es lässt sich in keine weltliche Kategorie einordnen, obschon gleichzeitig nichts Vages oder Unklares daran ist. Es ist äußerst lebendig und äußerst real, wie der Duft einer unbekanntes Blume. Man könnte sagen, dass es der Duft des tausendblättrigen Lotos selbst ist, des Lotos, der im Reinen Land blüht.

Aus der Tatsache, dass wir diese Erfahrung machen können, folgt zweierlei: Erstens können wir Düfte nur dann wahrnehmen, wenn wir einen Geruchssinn und eine Nase besitzen. Ähnlich können wir den subtilen Duft der Höchsten Realität nur dann wahrnehmen, wenn wir in uns eine Art transzendenten Sinn oder eine transzendente Empfindungsfähigkeit haben, etwas, das zum Transzendenten eine Affinität hat, etwas, auf das die ‘Partikel’ des Transzendenten übertragen werden können. Dies ist das, was das Mahāyāna im Allgemeinen *tathāgata-dhātu* nennt, das Element der Buddhaschaft. Zweitens kann unsere transzendente

Empfindungsfähigkeit entwickelt, empfindsamer gemacht und verfeinert werden. Und zwar in dem Maße, dass sie uns schließlich sagen kann, woher dieser Duft stammt und in welche Richtung wir uns dabei auf die Suche nach der Quelle machen müssen.

Wir haben gesehen, dass im Buddhaland namens 'mit alle Wohlgerüchen süß duftend' Sugaṇḍhakuṭā mittels Düften den Dharma vermittelt. Dies ist nicht wirklich solch eine abwegige Vorstellung, wie es zunächst scheinen mag. Aus unserer eigenen Erfahrung wissen wir, dass Parfüm oder Duft ein Mittel der Kommunikation ist. Alle Dinge und alle Orte haben ihre eigenen bestimmten Gerüche. Als ich zum Beispiel Neuseeland besuchte, bemerkte ich einen bestimmten würzigen Landluftgeruch, den 'bush': sehr süß, aber dennoch gleichzeitig scharf, erfrischend und sogar stimulierend - der sich sehr von allem unterscheidet, was man in England wahrnehmen kann.

Auch die Menschen haben einen Geruch. Aber nun beginnen wir zu einem heiklen Thema zu kommen - zu etwas, über das wir nicht reden sollten. Der Geruch einer Person ist nicht bloß von Hygiene und Kosmetika abhängig. Er hängt zum Beispiel auch davon ab, welche Art Essen man zu sich nimmt. Ein Vegetarier riecht wirklich anders als ein Fleischesser. Meine vegetarischen Freunde in Indien sagen, dass sie es manchmal nicht ertragen können, aufgrund des Geruchs - des Geruchs von gegessenem Fleisch - zu sehr in der Nähe eines Westlers zu sein.

Frauen riechen anders als Männer; Kinder anders als Erwachsene; und sehr junge Menschen riechen anders als sehr alte Menschen. Leute aus einem Teil der Welt riechen anders als die Leute aus einem anderen. Hunde können diese bestimmten natürlichen Düfte erkennen, aber die meisten Menschen nicht - obgleich sie sicherlich die Fähigkeit dazu weiter entwickeln können. Einige sogenannte 'primitive' Menschen hatten ursprünglich diese Fähigkeit, aber die meisten von uns haben sie allmählich verloren, besonders seit wir damit begannen, in Gemeinschaften sesshaft zu werden - fernab von jedem engen Kontakt mit der Natur. Was aber immer noch viele Leute wahrnehmen können, ist das, was man den Geruch des Todes nennen könnte. Wenn jemand aufgrund von Krankheit oder Altersschwäche stirbt, gibt er einen bestimmten Geruch von sich, der sogar von Menschen wahrgenommen werden kann, deren Geruchssinn durch das zivilisierte Leben verkümmert ist.

Geruch ist ein Teil unserer Kommunikation. Der wichtigste Faktor in jeder Kommunikation ist der emotionale Zustand der Menschen, die daran beteiligt sind. Und emotionale Zustände erzeugen alle möglichen physischen Reaktionen, einschließlich die der Drüsensekrete, die jeweils ihren eigenen Geruch besitzen. Man spricht zum Beispiel vom 'Geruch der Angst oder Furcht'. Aber wir haben nicht oft Gelegenheit, über die Gerüche positiverer Emotionen sprechen zu können, vielleicht weil sie weniger stark und weniger stechend sind. Es ist jedoch allgemein bekannt, dass manchmal in einem Raum der Duft von Rosen oder Jasmin wahrgenommen wird, in dem jemand meditiert - und das nicht nur vom Meditierenden selbst sondern auch von anderen Anwesenden.

Ob wir uns dessen nun bewusst sind oder nicht, so ist jedenfalls Geruch sehr stark ein Teil unserer Reaktion auf andere Menschen. Obgleich wir zu glauben geneigt sind, dass Kommunikation nur durch Worte möglich sei, sollte es uns nicht wirklich überraschen, dass im Buddhaland von Sugaṇḍhakuṭā der Duft das Mittel zur Kommunikation des Dharmas ist. Natürlich könnte man einwenden, dass eine verfeinerte Kommunikation mittels Düften auf einer transzendenten Ebene zwischen Buddhas und Bodhisattvas durchaus schön und gut sei, es aber bei dem, was sich zwischen gewöhnlichen menschlichen Wesen abspielt, nur wenig

Relevanz habe. Aber die Buddhas und Bodhisattvas sind auch menschliche Wesen. Sie mögen erleuchtet oder partiell erleuchtet sein, aber ihre Kommunikation - wie verfeinert sie auch sein mag - ist noch immer eine Form menschlicher Kommunikation. Und als solche kann sie auch von uns entwickelt werden.

Der wichtige Punkt dabei ist, dass Worte und Sprache nicht das einzige Medium der Kommunikation sind und viele andere möglich sind. Dies wird im nächsten, dem 11. Kapitel des *Vimalakīrti-nirdeśa* betont, das den Namen 'Eine Lehre über das Zerstörbare und das Unzerstörbare' trägt. Zu Beginn dieses Kapitels ändert sich die Szenerie. Wir befinden uns nicht mehr länger in diesem riesigen, mit Thronen gefüllten Anwesen, zu dem Vimalakīrtis Haus geworden war, sondern sind zurück im Park von Āmrāpālī, wo der Buddha der übrig gebliebenen Versammlung den Dharma lehrt. Und während er lehrt, wird der Park zusehends größer und größer. Nicht nur das: die gesamte Versammlung wird von wunderschönem goldenem Licht durchflutet.

Darüber ist Ānanda ziemlich überrascht und fragt den Buddha, was es zu bedeuten habe. Es habe zu bedeuten, so erwidert der Buddha, dass Vimalakīrti und Mañjuśrī mit einer großen Menge auf dem Weg zu ihnen unterwegs seien - und ein paar Sekunden später sind alle eingetroffen. Tatsächlich trägt Vimalakīrti auf magische Weise die ganze Versammlung, die Throne und alles andere, auf der Handfläche seiner rechten Hand. Als sie angekommen sind, den Buddha begrüßt haben und auf ihren Thronen Platz genommen haben, bemerkt Ānanda den starken Parfümgeruch, der plötzlich in der Luft liegt. Der Buddha erklärt ihm, dass dieser Duft aus den Poren der Bodhisattvas ausströme. Und Śāriputra beeilt sich hinzuzufügen, dass er auch aus den Poren der Arhants ströme, und er erklärt Ānanda, wie es dazu gekommen ist. Nach einigen Erörterungen mit Vimalakīrti über den Duft und das Essen, und darüber, wie der Duft aus den Körpern all jener ausströmt, die dieses Essen zu sich genommen haben, sagt Ānanda zum Buddha:

'Herr, es ist wunderbar, dass dieses Essen das Werk des Buddhas vollbringt!'

Und in dieser sehr wichtigen Textstelle erwidert der Buddha:

'So ist es, Ānanda! Es ist, wie Du sagst, Ānanda! Es gibt Buddhafelder, die das Werk des Buddha durch Bodhisattvas vollbringen; dann jene, die es mittels des Lichts tun; jene, die es durch den Baum der Erleuchtung ausführen; jene, die es durch die körperliche Schönheit und die Kennzeichen des Tathāgata erfüllen; dann jene, die es mittels religiöser Roben erreichen; jene, die es anhand von Essen vollbringen; dann jene, die es durch Wasser vollenden; jene, die es mittels Gärten erreichen; dann jene, die es durch Paläste bewirken; jene, die es durch Herrenhäuser vollbringen; jene, denen es durch magische Inkarnationen gelingt; jene, die es kraft leeren Raums erreichen; und jene, die es mittels Lichtern am Himmel tun. Warum dies so ist, Ānanda? Weil durch diese verschiedenen Mittel die lebenden Wesen geschult werden.

Auf ähnliche Weise, Ānanda, gibt es Buddhafelder, die das Werk des Buddha dadurch vollbringen, indem sie den lebenden Wesen die Lehre durch Worte, Definitionen und Beispiele - wie 'Träume', 'Bilder', 'die Spiegelung des Mondes auf dem Wasser', 'Echos', 'Illusionen' und 'Wunder' nahebringen; und jene, die das Werk des Buddha vollbringen, indem sie die Worte verständlich machen.

Ebenso, Ānanda, gibt es absolut reine Buddhafelder, die das Werk des Buddhas ohne Sprache vollführen: durch Schweigen, durch Unausgesprochenes und durch Nicht-Lehren.

Ānanda, unter all diesen Tätigkeiten, Freuden und Praktiken der Buddhas gibt es nicht eine, die nicht das Werk des Buddha vollbringt, denn alle schulen sie die lebenden Wesen. Und schließlich, Ānanda, vollbringen die Buddhas das Werk des Buddha durch die vier Māras und die 84.000 Arten von Leidenschaft, die die lebenden Wesen plagen.'

In diesem Abschnitt geht der Buddha viel weiter, als wir es bisher getan haben. Er sagt, dass es viele alternative Mittel der Kommunikation gäbe und viele Methoden, das Werk des Buddha zu vollbringen und den Dharma zu lehren. Es sei möglich, so sagt er, mittels der Bodhisattvas zu kommunizieren. Vielleicht tat dies Vimalakīrti, als er den golden strahlenden Bodhisattva zu Sugaṇḍhakuṭā sandte. Aber Vimalakīrti nutzte für seine Kommunikation auch andere Mittel: das herbeigeholte Essen und das Schweigen. Ebenso sei es möglich, so sagt der Buddha, mittels des Bodhibaums zu kommunizieren. Dies erinnert mich an einige Beispiele früher indischer buddhistischer Kunst, bei der nicht die menschliche Figur des Buddha dargestellt wird, sondern bloß ein Bodhibaum - als ein Symbol für die Anwesenheit des Buddhas. Und dann gibt es augenscheinlich noch die Möglichkeit, mittels Lichtern am Himmel zu kommunizieren. Wahrscheinlich werden manche Leute dies als Hinweis auf UFOs ansehen, von denen gesagt wird, sie seien ein Versuch seitens extraterrestrischer Wesen, mit den Menschen auf der Erde zu kommunizieren.

Wie auch immer - wir müssen uns an diese alternativen Kommunikationsmethoden erinnern, denn wir neigen dazu, uns zu sehr auf Worte und Sprache zu verlassen. (Diese Tendenz ist vielleicht in Asien und Afrika nicht so ausgeprägt wie im Westen.) Nur zu oft haben wir das Gefühl, dass wir uns nicht richtig ausgedrückt haben, solange wir nicht alles in Worte fassen konnten und nicht alles verbal im Detail ausgesprochen haben. Besonders gebildete Leute haben diese Neigung. Natürlich haben wir bereits gesehen, wie wichtig es für den Bodhisattva ist, sich klar und deutlich auszudrücken: Auch wir müssen uns deutlich verständlich machen. Aber wir sollten nicht glauben, dass das, was wir in Worte gefasst haben, damit notwendigerweise voll zum Ausdruck gekommen ist. Es gibt alternative Wege der Kommunikation.

Wir sollten uns nicht vollkommen auf Worte verlassen, auch wenn wir meinen, es zu können. Vergleicht man zum Beispiel eine Niederschrift einer Vortragsreihe mit der Tonbandaufzeichnung, scheint bei der niedergeschriebenen Version irgendwie eine Dimension zu fehlen. Hört man die Bandaufzeichnung, hört man nicht bloß die Worte, sondern auch die Art, wie sie gebraucht wurden - den Tonfall, das Tempo, die Stimmung und die Lautstärke; all das ist Teil dessen, was der Sprecher zum Ausdruck bringen wollte. Gibt es von einem Seminar eine Videoaufzeichnung, bekommt man sogar einen noch besseren Eindruck von dem, was die Teilnehmer kommunizieren wollten, denn man nimmt nicht nur Worte und Geräusche sondern auch Gesten, Mimik usw. wahr. In den buddhistischen Schriften haben wir natürlich nur die Worte des Buddhas. Häufig wird etwas über den Zusammenhang gesagt, aber wir kennen nicht seinen Tonfall oder seinen Ausdruck, als er etwas sagte. Zu uns spricht nicht der Buddha selbst. Wir kennen nur die Worte - und dies macht sicherlich einen großen Unterschied.

Beim Sondieren 'alternativer' Kommunikationsmittel geht es nicht einfach darum, das eine Mittel gegen ein anderes auszutauschen. Verschiedene Kommunikationsmittel ermöglichen uns verschiedene Dinge zu kommunizieren. Lernt man eine neue Sprache, so

wird gesagt, gewinne man eine neue Seele. Sicherlich ist es richtig, dass wir Dinge sagen können, die wir zuvor nicht ausdrücken konnten - wie ich aus meiner eigenen Erfahrung weiß. Es gibt einige Dinge in Hindi, die ich in Englisch nicht in Worte fassen kann. Die Worte mögen übersetzbar sein, aber irgendwie treffen sie nicht den vollen Sinn, die Nuancen und die Konnotationen. Und einige Sprachen sind für bestimmte Zwecke geeigneter als andere. Als er gefragt wurde, welche Sprache er im Allgemeinen spreche, antwortete Karl V. - im 16. Jahrhundert der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches - , mit seinen Höflingen spreche er französisch, mit seiner Gemahlin italienisch und mit Gott - das heißt, wenn er bete - spreche er spanisch; und zu seinem Pferd spreche er - auf deutsch. (*AdÜ: Traditionell ist das Pferd der beste Freund eines Mannes ;:-)*)

Das Gleiche gilt für die alternativen Kommunikationsmittel. Mit ihnen können wir Dinge zum Ausdruck bringen, bei denen es uns zuvor nicht gelang. Es ist nicht einfach so, dass sie uns in die Lage versetzen, Dinge auf andere Weise zu sagen; mit ihnen können wir auch andere, *weitere* Dinge zum Ausdruck bringen. Es entspricht eher einem zusätzlichen Sinn (Sinnesorgan), durch den (das) sich das Universum weiter enthüllt. Es ist allgemein bekannt, dass unsere körperlichen Wahrnehmungen sehr begrenzt sind: das Auge nimmt nur ein bestimmtes Farbspektrum wahr; das Ohr hört nur einen engen Frequenzbereich; und die Nase riecht nur ein paar Düfte. Das Gleiche gilt für unsere mentale Aufnahmefähigkeit, die Aufnahmefähigkeit unseres alltäglichen bewussten Geistes. Auch sie ist sehr begrenzt, und zudem funktioniert sie in ihrer Gänze innerhalb der Verdrehungen eines Rahmens von Subjekt-Objekt-Bezügen.

Es ist darum wichtig, uns neue Sinne und neue Mittel der Kommunikation anzueignen. Je mehr Kommunikationsmittel wir nutzen können, um so besser. Lasst es uns lernen, durch Düfte zu kommunizieren oder durch Schweigen und Stille. Lasst es uns lernen, durch die 'Lichter am Himmel' zu kommunizieren. Es ist für uns wichtig, die Grenzen unseres Seins und Bewusstseins auszuweiten. Das Geheimnis menschlicher Kommunikation ist vielleicht sogar größer, als wir bisher angenommen haben.

8. Vortrag:

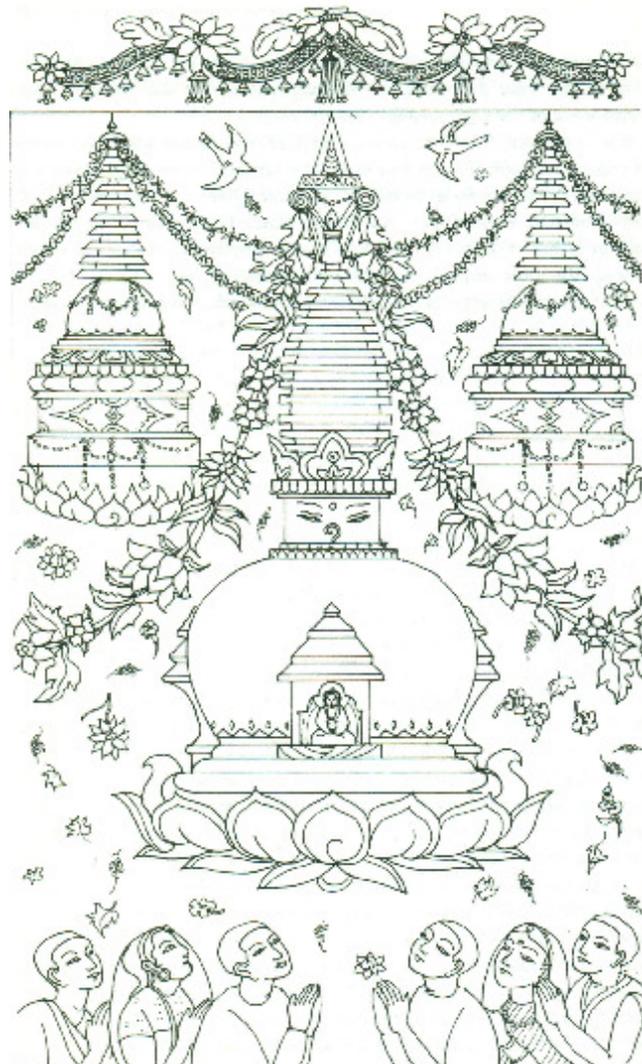
Die vier großen Vertrauen als Kriterien für das spirituelle Leben

In ganz Nordostindien findet man Orte, an denen der Buddha lebte und lehrte, und die mit bestimmten Ereignissen in seinem Leben in Verbindung stehen. Bodh-gaya, wo er die Erleuchtung erlangte; Sarnath, wo er das erste Mal den Dharma lehrte; Srāvastī, wo er viele Regenzeiten verbrachte und viele Lehreden hielt; und Kuśinagara, wo er zwischen den Zwillingen-Salzbäumen schließlich verschied.

Alle diese heiligen Orte haben ihre eigene Atmosphäre und ihre eigene Art, das Gedenken an den Buddha aufrechtzuerhalten. Aber obschon sie so unterschiedlich sind, haben diese heiligen Stätten eines gemeinsam: überall findet man Stūpas. Ein Stūpa ist ein Reliquienschein, ein Kuppelbau, der Reliquien des Buddha oder eines seiner Anhänger enthält - oder *möglicherweise* enthält: kleine Knochenüberreste oder Asche. Die indischen Stūpas bestehen aus mit Steinen verkleideten Ziegeln, und sie haben oftmals enorme Ausmaße.

Im Laufe der Jahrhunderte wurden die Stūpas an den heiligen Stätten vernachlässigt, und manche von ihnen wurden sogar um des Baumaterials willen geplündert. Zum Beispiel wurden gegen Ende des 18. Jahrhunderts Ziegel von den großen Stūpas von Sarnath verwendet, um in Vārāṇasī einen Marktplatz zu bauen. Heutzutage sind viele Stūpas nicht mehr als Haufen von Schutt. Aber auch jene, die relativ unbeschädigt geblieben sind oder in gewissem Ausmaß restauriert wurden, machen einen desolaten und vernachlässigten Eindruck. Schließlich ist es die Aufgabe der Archäologie, sie bloß zu restaurieren - und nicht, sie zu verzieren oder zu verschönern. Mittlerweile befindet sich unter den vielen Touristen eine zunehmende Zahl von Pilgern, die die großen Stätten besucht. Dennoch sind diese Orte nur ein schwacher Abglanz von dem, was sie vor ein- oder zweitausend Jahren einmal waren.

In jenen Zeiten waren all die Stūpas unversehrt und vollständig mit Steinen verkleidet, und viele waren mit kunstvollen Steinmetzarbeiten versehen. Darüber hinaus war jeder Stūpa wunderschön mit unzähligen Fahnen, Bannern und Wimpeln geschmückt, von denen einige aus zusammenhängenden Gold- oder Silberplättchen bestanden, so wie man sie heute noch in



Nepal finden kann. Jeder Stūpa war mit Perlenketten und Blumengirlanden behängt, und in der Nacht konnte man in allen Nischen Hunderte kleiner Öllampen brennen sehen. Und an allen vier Seiten des Stūpa - Norden, Süden, Osten und Westen - waren Tore aus süß duftenden indischen Blumen aufgebaut.

Aber vor allem waren die Stūpas von Tausenden und Übertausenden von Pilgern



umgeben, alle in makelloso Weiß gekleidet. Sie irrten nicht planlos umher und bestaunten wie Touristen den Stūpa. Sie umwandelten und umrundeten ihn im Kreis, wobei sie ihn als Zeichen der Verehrung stets zu ihrer Rechten hielten; und vielleicht acht oder zehn von ihnen gingen dabei nebeneinander, wobei sie in ihren Händen alle möglichen Opfergaben trugen: Blumen, Lichter, Lämpchen und brennende Räucherstäbchen. Während sie den Stūpa Runde um Runde umwandelten, sangen sie die Zufluchten und Vorsätze sowie alle Arten verehrender Verse zur

Lobpreisung des Buddhas und der großen Bodhisattvas. Die Gesänge wurden vom Klang der Trommeln und anderer Musikinstrumente begleitet. Alles in allem muss es ein wahrhaft großartiges Schauspiel gewesen sein, besonders wenn dabei die Sonne aus einem klaren blauen Himmel auf alles herniederschien.

Dieser Brauch, der im alten Indien unter den Buddhisten sehr beliebt war, wird allgemein die 'Stūpa-Verehrung' genannt. Aber dies ist nicht ganz richtig. Die Pilger verehrten nicht wirklich das aus Ziegeln und Steinen bestehende Bauwerk, wie schön es auch gewesen sein mag. Sie verehrten die im Schrein aufbewahrten Reliquien des Buddhas, und sie verehrten somit den Buddha. Diese Art der Verehrung, bekannt als *amisa-pūja* oder 'Verehrung materieller Dinge', hat natürlich mit jeweils mehr oder weniger großer Pracht in allen religiösen Traditionen ihre Entsprechung.

Aber im 13. Kapitel des *Vimalakīrti-nirdeśa* - welchem Robert Thurman zusammen mit dem 14. Kapitel den Titel 'Epilog' verlieh - taucht eine fundamentale Frage auf. Gibt es keinen besseren Weg, den Buddha zu verehren? Im Laufe der Antwort auf diese Frage stoßen wir auf die vier Arten von großem Vertrauen als Kriterien für das spirituelle Leben. Aber obgleich diese Frage im 13. Kapitel direkt gestellt wird, gibt es bereits im vorangegangenen Kapitel 'Vision des Universums von Abhirati und des Tathāgatas Akṣobhya' einen Hinweis darauf.

Diese Vision ist das Hauptereignis dieses Kapitels, und es ergibt sich, als Śāriputra den Buddha fragt, in welchem Buddhaland Vimalakīrti gestorben sei, bevor er in dieser, unserer Welt wiedergeboren wurde. Der Buddha bittet Śāriputra diese Frage direkt an Vimalakīrti zu richten - aber Vimalakīrti ist ziemlich ungefällig und bei seiner Antwort sehr metaphysisch und paradox. Also kommt der Buddha Śāriputra zu Hilfe. Er sagt, dass Vimalakīrti aus dem Universum Abhirati des Buddhas Akṣobhya komme, und er sei in unserem Sahā-Universum, diesem Universum von Leiden und Drangsal, nicht als Ergebnis seines vorherigen Karmas wiedergeboren worden, sondern aus freiem Willen. Er sei gekommen, um die lebenden Wesen zu läutern und inmitten von Dunkelheit und Leidenschaft das Licht der Weisheit erstrahlen zu lassen. Nachdem sie dies gehört haben,

möchten alle Anwesenden der großen Versammlung Abhirati sehen; auf Bitten des Buddhas zeigt Vimalakīrti es ihnen durch magische Kraft.

Der Hinweis, den wir suchen - auf einen besseren Weg, den Buddha zu verehren - , taucht zu Beginn dieses Kapitels in einem kleinen Wortwechsel zwischen dem Buddha und Vimalakīrti auf. Der Buddha fragt Vimalakīrti:

‘Edler Sohn. Wenn Du den Tathāgata (den Buddha) sehen würdest, wie würdest Du ihn ansehen?’

Und Vimalakīrti erwidert:

‘Herr, würde ich den Tathāgata sehen, würde ich ihn nicht als Tathāgata ansehen. Warum dies? Ich sehe ihn als nicht aus der Vergangenheit geboren, nicht in die Zukunft übergehend und nicht in der Gegenwart bleibend. Er ist die Essenz, welche die Realität von Materie ist, aber er ist nicht Materie. Er ist die Essenz, welche die Realität von Sinneswahrnehmung ist, aber er ist keine Sinneswahrnehmung. Er ist die Essenz, welche die Realität des Intellekts ist, aber er ist nicht der Intellekt. Er ist die Essenz, welche die Realität der Motivation ist, doch ist er nicht die Motivation. Er ist die Essenz, welche die Realität von Bewusstsein ist, doch ist er nicht Bewusstsein. Wie das Element des Raums, weilt er in keinem der vier Elemente. Den Bereich von Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist transzendierend, ist er kein Produkt der Sinne. Er ist nicht in die drei Welten verwickelt, frei von den drei Verunreinigungen, verbunden mit der dreifachen Befreiung, ausgestattet mit den drei Kenntnissen, und er hat wahrhaft das Unerreichbare erreicht.’

‘Der Tathāgata hat den höchsten Grad des Loslösens im Hinblick auf alle Dinge erreicht, doch ist er nicht durch Realität begrenzt. Er weilt in der höchsten Realität, doch gibt es keine Verbindung zwischen ihr und ihm. Er ist weder Ergebnis von Ursachen, noch abhängig von Bedingungen. Er ist weder ohne irgendeine Eigenschaft, noch hat er irgendeine Eigenschaft. Er hat keine einzelne Natur, noch eine Vielfalt von Naturen. Er ist weder ein Begriff, noch eine geistige Form, noch ein Nicht-Begriff. Er ist weder das gegenüberliegende Ufer, noch dieses Ufer, noch das dazwischen. Er ist weder hier, noch dort, noch sonst wo. Er ist weder dieses noch jenes. Er kann nicht durch Bewusstsein enthüllt werden, noch ist er dem Bewusstsein innewohnend. Er ist weder Dunkelheit noch Licht. Er ist weder Name noch Symbol. Er ist weder schwach noch stark. Er lebt weder in einem Land, noch in einer Richtung. Er ist weder gut noch böse. Er ist weder zusammengesetzt noch nicht zusammengesetzt. Er kann nicht so dargestellt werden, als ob er irgendeine Bedeutung (*AdÜ: oder Ziel, Sinn, Absicht*) hätte.’

‘Der Tathāgata ist weder Großzügigkeit noch Habsucht, weder Moral noch Unmoral, weder Toleranz noch Böswilligkeit, weder Bemühung noch Faulheit, weder Sammlung noch Zerstretheit, weder Weisheit noch Torheit. Er ist unbeschreiblich. Er ist weder Wahrheit noch Unwahrheit; weder der Welt entsagend, noch nicht der Welt entsagend; weder Ursache von weltlichen Verwicklungen, noch nicht Ursache von weltlichen Verwicklungen; er ist das Beenden aller Theorie und aller Praxis. Er ist weder ein Feld von Verdiensten, noch kein Feld von Verdiensten; er ist weder des Opfern wert, noch nicht des Opfern wert. Er ist kein Objekt und kann nicht berührt werden. Er ist kein Ganzes, noch eine Ansammlung. Er übersteigt alle Überlegungen. Er ist völlig ohnegleichen, noch gleich der höchsten Realität der Dinge. Er ist unvergleichlich, besonders in den Bemühungen. Er übersteigt alle Maßen. Er geht nicht, er steht nicht, er geht nicht darüber hinaus. Er ist weder zu sehen, zu hören,

wahrzunehmen, noch zu erkennen. Er ist ohne irgendeine Vielschichtigkeit, hat er doch den Gleichmut der allwissenden Erkenntnis. Gleichmäßig allen Dingen geneigt, unterscheidet er nicht zwischen ihnen. Er ist ohne Tadel, ohne Unmäßigkeit, ohne Verdorbenheit, ohne Konzeptionen und ohne Intellektualismus. Er ist ohne Handlungen, ohne Geburt, ohne Auftreten, ohne Ursprung, ohne Erzeugung und ohne Nicht-Erzeugung. Er ist ohne Furcht und ohne Unterbewusstsein; ohne Kummer, ohne Freude und ohne Anstrengung. Keine Lehre aus Worten kann ihn beschreiben.'

'Solcher Art ist der Körper des Tathāgata, und so sollte er angesehen werden. Wer dies so sieht, sieht wahrhaft. Wer dies anders sieht, sieht falsch.'

Mit anderen Worten ist der Buddha mit seiner spirituellen Essenz gleichzusetzen. Mit dem, was ihn zu einem Buddha macht: mit seiner Erleuchtung, mit seiner Erkenntnis der Natur der höchsten Realität. Die Verehrung des Buddha muss also über die Verehrung seiner in einem Stūpa aufbewahrten Körperreliquien hinausgehen. Nicht, dass eine Stūpa-Verehrung falsch wäre - sie hilft bei der Entwicklung devotionaler Gefühle - , aber die Reliquien sind nicht der Buddha. Der Buddha lässt sich tatsächlich überhaupt nicht mit seinem materiellen Körper gleichsetzen - nicht einmal zu seinen Lebzeiten.

Wenn es also gut ist, devotionale Gefühle zu entwickeln, aber die Verehrung von Reliquien nicht genug ist - was sollte denn dann verehrt werden? Dies ist das Anfangsthema des nächsten, 13. Kapitels des Textes. Auch hier haben wir es erneut mit Fragen über vorangegangene Existenzen zu tun, einschließlich der von Buddha Śākyamuni selbst. Zu Beginn des Kapitels tritt Śakra vor - besser bekannt als Indra, der König der Götter. Er sagt, niemals zuvor habe er solch eine wundervolle Lehre wie dieses *Vimalakīrti-nirdeśa* vernommen, und er preist es ausführlich. Ebenso gelobt er, es zu schützen. (Aus all dem können wir schließen, dass sich der Text langsam seinem Ende nähert.)

Das von Śakra Gesagte gutheißend, bittet der Buddha ihn sich vorzustellen, dass das ganze große Universum voller Buddhas sei, voller Buddhas, wie es Pflanzen, Büsche, Gras und Bäume gäbe. Angenommen, so sagt er, diese Buddhas würden ins *parinirvāṇa* übergehen, oder - anders gesagt - sie würden sterben; und angenommen, jemand würde für jeden Einzelnen von ihnen einen prächtigen Stūpa errichten - Stūpas aus kostbaren Steinen und mit riesigen Ausmaßen; und angenommen, dieser hingebungsvolle Mensch würde einen ganzen Äon oder länger all diese Stūpas mit Blumen, Düften und Musik verehren, so würde er sicherlich viele Verdienste erwerben. Aber, so fährt der Buddha fort, wenn jemand die tiefe Darlegung des Dharma namens 'Unterweisung in die unvorstellbare Befreiung' anerkenne, rezitiere und zutiefst verstünde, seien seine Verdienste weit größer. Warum dies? Weil die Erleuchtung der Buddhas aus dem Dharma entsteht, und somit verehrt man den Buddha wahrhaftig nicht durch materielle Opfergaben sondern durch Ehrerbietung gegenüber dem Dharma.

Dies mag deutlich genug sein, aber wie verehrt man nun den Dharma? Was ist Dharma-Verehrung? Der Buddha beantwortet diese Frage anhand einer weiteren Unterweisung für Śakra, bei der er sich auf Ereignisse in der fernen Vergangenheit bezieht. Vor langer Zeit, sagt der Buddha, gab es einen Buddha mit Namen Bhaiṣajyarāja, 'den König des Heilens' oder 'den König der Medizin'. Er lebte vor unvorstellbar langer Zeit und seine Lebensspanne ging über zwanzig kurze Äonen. Er hatte



ein Gefolge von 36 Millionen Billionen Anhängern, das heißt, Anhängern des Hīnayāna, und ebenso ein Gefolge von 12 Millionen Billionen Bodhisattvas oder Anhängern des Mahāyāna. Zu dieser Zeit lebte ein weltlicher Herrscher namens Ratnacchattra, 'der kostbare Schirm' oder 'kostbare Baldachin', und er hatte 1000 Söhne. Dieser König und seine Söhne waren dem Buddha Bhaiṣajyarāja sehr ergeben. Sie verehrten ihn durch viele materielle Opfergaben, und sie taten dies während eines Zeitraums von zehn ganzen Äonen.

Aber es gab einen Prinzen, - der 'seinen eigenen Kopf hatte', oder der, wie wir sagen würden, ein Individuum war - und der mit dieser Art der Verehrung nicht zufrieden war. Man könnte sogar sagen, dass er die Nase davon voll hatte. Sein Name war Candracchattra, 'der Mondschild' oder 'Mondbaldachin'. Er dachte bei sich: 'Gibt es denn keinen anderen, besseren und trefflicheren Weg als diesen, Ehrerbietung zu zeigen?' Und tatsächlich bekam er eine Antwort. Aus dem Himmel sprachen die Götter zu ihm und sagten: 'Guter Mann, die höchste Verehrung ist die Dharma-Verehrung.' Ob nun Candracchattra über dieses Vorkommnis verblüfft war oder nicht, wird nicht gesagt, aber er fragte die Götter, worin denn diese Dharma-Verehrung bestünde. Und sie erwiderten: 'Gehe zum Tathāgata Bhaiṣajyarāja, und er wird es Dir sagen.'

Also machte sich Candracchattra umgehend auf den Weg zu Bhaiṣajyarāja und stellte ihm die gleiche Frage: 'Worin besteht die Dharma-Verehrung?' Und Bhaiṣajyarāja erwiderte:

'Edler Sohn, die Verehrung des Dharma ist die dankbare Verehrung der vom Tathāgata gelehrt Darlegungen. Diese Predigten sind tief und von gründlicher Erhellung. Sie passen sich nicht dem Weltlichen an, sind schwer zu verstehen, schwer zu erkennen und schwer zu verwirklichen. Sie sind feinsinnig, genau und letzten Endes unbegreiflich. Als Schriften, sind sie alle im Kanon der Bodhisattvas gesammelt und mit den Insignien des Königs der Beschwörungen (*engl.: incantations*) und Lehren versehen. Sie enthüllen das nicht umkehrbare Rad des Dharma, entstanden aus den sechs Transzendierungen und rein von jeglichen falschen Vorstellungen. Sie sind ausgestattet mit allen Hilfsmitteln zur Erleuchtung und verkörpern die sieben Faktoren der Erleuchtung. Sie unterweisen die lebenden Wesen im großen Mitgefühl und lehren sie die große Liebe. Sie beseitigen all die Gesinnungen Māras und offenbaren die Relativität.'

'Sie enthalten die Botschaft der Selbst-losigkeit, der Lebende-Wesen-losigkeit, der Unbelebtheit, der Unpersönlichkeit, der Leere, der Zeichenlosigkeit, des Wunschlosen, der Nichtausführung, der Nichterzeugung und des Nichtvorkommens.'

'Sie ermöglichen das Erlangen des Sitzes der Erleuchtung und setzen das Rad des Dharmas in Bewegung. Sie werden von den Anführern der Götter, Nāgas, Yakṣas, Gandharvas, Āsuras, Garuḍas, Kinnaras und Mahoragas gutgeheißen und gepriesen. Ohne Unterlass bewahren sie das Erbe des heiligen Dharmas, beinhalten den Schatz des Dharmas und sind der Gipfel der Dharma-Verehrung. Von allen heiligen Wesen werden sie geachtet, und sie lehren alle Praktiken der Bodhisattvas. Sie führen das unmissverständliche Verständnis des Dharmas im höchsten Sinne herbei. Sie bezeugen, dass alle Dinge vergänglich, leidhaft, ohne Selbst und friedvoll sind und bringen somit den Dharma zum Ausdruck. Sie bewirken die Preisgabe von Habsucht, Unmoral, Arglist, Faulheit, Vergesslichkeit, Torheit und Eifersucht, sowie das Abstehen von schlechten Anschauungen, Anhaften an Dingen und allen Widerständen. Von allen Buddhas werden sie gepriesen. Sie sind die Medizin für die Neigungen des weltlichen Lebens, und sie offenbaren authentisch das große Glück der Befreiung. Solche Schriften in richtiger Weise zu lehren, gutzuheißen, zu

erforschen, zu verstehen und demgemäß den heiligen Dharma in das eigene Leben einzubringen - das ist die Dharma-Verehrung.'

'Weiter noch, edler Sohn, besteht die Dharma-Verehrung im Erkennen des Dharmas entsprechend des Dharmas, im Anwenden des Dharmas entsprechend des Dharmas, im Einklang mit der Relativität zu sein, im Freisein von extremen Anschauungen, im Erlangen der Duldung endgültiger Geburtlosigkeit und des Nicht-Vorkommens aller Dinge, in der Erkenntnis von Selbst-losigkeit und Wesenlosigkeit, im Unterlassen des Streitens über Ursachen und Bedingungen, ohne Zank und ohne Disput; im Nicht-Besitz-Ergreifen, im Frei-von-Egoismus-sein, im Sich-auf-den-Sinn-Verlassen und nicht im Sich-auf-die-Worte-Verlassen, im Vertrauen auf die Gnosis und nicht auf das Bewusstsein, im Vertrauen auf die der höchsten Lehren innewohnende Eindeutigkeit und nicht im Vertrauen auf oberflächliche Lehren, deren Sinn nicht eindeutig ist; im Vertrauen auf die Realität und nicht im Beharren an Meinungen von Autoritätspersonen, im rechten Vertrauen auf den Buddha, im Erkennen der letztendlichen Abwesenheit jeglichen grundsätzlichen Bewusstseins, im Überwinden der Gewohnheit, sich an einen höchsten Grund zu klammern; und schließlich im Erlangen des Friedens, der im Beenden der Verblendung bezüglich Alter, Tod, Leiden, Wehklagen, Drangsal, Furcht und Ärger besteht, und im Erkennen, dass die lebenden Wesen nicht den Zusammenhang der zwölf Kettenglieder bedingten Entstehens kennen; dann, edler Sohn, wenn Du an keiner Ansicht mehr festhältst, wird es die unübertreffliche Dharma-Verehrung genannt.'

Dies ist Bhaiṣajyarājas Erklärung der Dharma-Verehrung. Und als sie Candracchattra vernommen hatte, wurde er von einer tiefgründigen transzendenten Erfahrung erfasst. Gelobend, sich selbst dem Dharma zu verpflichten und die höchste Erleuchtung ohne Zaudern zu erlangen, ging er von zu Hause fort in die Hauslosigkeit.

Nachdem er diese Geschichte erzählt hatte, fährt der Buddha damit fort, zum Wohle Śākras die darin vorkommenden Personen zu erläutern. Er sagt, dass der König Ratnacchattra niemand anderes als der spätere Buddha Ratnacris gewesen sei, und seine tausend Söhne seien die tausend Bodhisattvas des jetzigen Zeitalters. Und Prinz Candracchattra sei der Buddha Śākyamuni selbst in einem früheren Leben gewesen.

Wie also diese Geschichte zeigt, *gibt* es einen besseren Weg den Buddha zu verehren, als durch das Opfern materieller Dinge, und er ist als die Dharma-Verehrung bekannt. Das erste, was Bhaiṣajyarāja als Bestandteil der Dharma-Verehrung erwähnt, ist das 'Bestimmen oder Erkennen des Dharmas in Entsprechung zum Dharma', das Anwenden des Dharmas im Sinne des Dharmas - oder, wie Etienne Lamotte es übersetzt, 'das Verstehen des Gesetzes im Sinne des Gesetzes.'

'Den Dharma entsprechend des Dharmas zu erkennen' impliziert, den Dharma *nicht* vom Standpunkt dessen her zu bestimmen, was nicht der Dharma ist. Für uns im Westen bedeutet dies, nicht zu versuchen, den Dharma - ob bewusst, unbewusst oder halb bewusst - entsprechend christlicher Glaubensvorstellungen oder säkularisierter, humanistischer, rationalistischer, wissenschaftlicher Denkweisen oder 'New Age'-Philosophien zu verstehen. Der Dharma ist in Übereinstimmung mit dem Dharma zu bestimmen und zu verstehen. Ihn in Übereinstimmung mit etwas anderem bestimmen oder verstehen zu wollen, heißt, ihn zu verfälschen, zu verzerren und zu verraten.

In gleicher Weise besteht die Verehrung des Dharmas im Anwenden des Dharmas in Übereinstimmung mit dem Dharma. Versucht man, sich etwas aus dem Dharma herauszupicken - irgendeine buddhistische Lehre - , und versucht es in Übereinstimmung mit z.B. christlichen Vorstellungen anzuwenden - so wirkt es nicht wie der Dharma. So etwas wie 'christliches Zen' zum Beispiel gibt es nicht. Der Dharma muss in Übereinstimmung mit dem Dharma angewendet werden.

Heutzutage gibt es eine Menge Gerede über das spirituelle Leben: über 'Wachstum', über 'persönliche Entwicklung' oder auch über Meditation. Aber diese Begriffe werden häufig ziemlich vage und oberflächlich gebraucht; nur wenige Leute haben eine klare Vorstellung davon, was sie wirklich meinen. Und wenn man nicht weiß, was mit solchen Begriffen gemeint ist, läuft man Gefahr, ein Opfer von dem zu werden, was man nur mit Ausbeutung bezeichnen kann. Wenn jemand aus Asien - oder sogar noch wahrscheinlicher - aus Kalifornien kommt und hier seinen spirituellen 'Laden' aufmacht, in dem er diese oder jene Technik zur persönlichen Entwicklung, diese oder jene Meditationsmethode oder auch mancherlei bizarre Lehren anbietet und dafür ziemlich viel Geld verlangt, scheint es vielen gar nicht klar zu sein, auf was sie sich da einlassen, wenn sie dort mitmachen. Ohne eindeutig anwendbare Kriterien kann man entweder auf eine leidlich positive Gruppe stoßen oder aber durch einen zynischen Schwindler psychische Schäden davontragen - man wird jedoch nicht in der Lage sein, wirklichen spirituellen Fortschritt zu machen. Hat man keine Prüfkriterien, können sie auch nicht wirksam sein.

Für unser spirituelles Leben brauchen wir Kriterien - und solche Kriterien finden wir in den vier Arten von großem Vertrauen, welche Bhaiṣajyarāja im *Vimalakīrti-nirdeśa* anführt. Das Wort 'Vertrauen' (*engl.: reliance*) ist das Sanskritwort *pratisāraṇa*. *Sāraṇa* bedeutet 'Zuflucht' und *prati* ist eine Präposition, die in diesem Zusammenhang so viel wie 'auf' oder 'verbunden mit' bedeutet. Wenn man sich auf etwas oder jemanden verlässt, so schenkt man ihm Vertrauen; man nimmt zu ihm Zuflucht. *Pratisāraṇa* hat möglicherweise eine etwas stärkeren Betonung, als dies unser Wort 'Vertrauen' ausdrückt. Daher ist es angemessen, sie die vier Arten von *großem* Vertrauen zu nennen - denn dies deutet ebenfalls auf ihre wirkliche Wichtigkeit hin.

Robert Thurman übersetzt die Vertrauen in folgender Weise: (1) Vertrauen in den Sinn und nicht in die Buchstaben (*engl.: literal expression*); (2) Vertrauen in die Gnosis und nicht in das Bewusstsein; (3) Vertrauen auf die den höchsten Lehren innewohnende Eindeutigkeit und nicht Vertrauen auf oberflächliche Lehren, deren Sinn nicht eindeutig ist; (4) Vertrauen auf die Realität und nicht Beharren an Meinungen, die von Autoritätspersonen stammen.

Diese vier Arten von großem Vertrauen kommen nicht bloß in diesem Text vor, sondern sie lassen sich auch in anderen Schriften finden. Aus irgendeinem Grund sind sie im *Vimalakīrti-nirdeśa* nicht in der üblichen Reihenfolge aufgezählt, aber wir werden sie uns in der Reihenfolge ansehen, in der sie üblicherweise dargestellt werden, denn dies macht sie eher verständlich. Ebenso werde ich die Übersetzungen etwas verändern - Robert Thurmans Übersetzungen sind etwas frei wiedergegeben - und die Vertrauen in der üblicheren regelgerechten und ermahnenden Form behandeln.

1. Man sollte auf den Dharma vertrauen, nicht auf eine Person.

2. Man sollte auf den Sinn oder die Bedeutung vertrauen, nicht auf die Ausdrucksweise.
3. Man sollte auf die Darlegungen mit expliziter Bedeutung vertrauen, nicht auf die Darlegungen mit impliziter Bedeutung.
4. Man sollte auf transzendentes Gewahrsein vertrauen, nicht auf unterscheidendes Bewusstsein.

Zu Punkt 1. Man sollte auf den Dharma vertrauen, nicht auf eine Person.

Das bei diesem Vertrauen benutzte Wort für Person ist *pudgala*, was man auch mit 'Individuum' übersetzen könnte. *Dharma* bedeutet natürlich 'die Lehre des Buddha'. Man sollte sich also auf die Lehre des Buddhas verlassen und nicht auf ein 'Individuum'. Auf den ersten Blick ist dies eine ziemlich starke Aussage. Soll dies bedeuten, dass man sich nicht auf seinen eigenen Lehrer oder auf spirituelle Freunde verlassen sollte? Wird damit befürwortet, dass wir bloß Bücher über Buddhismus lesen sollten ohne dabei jeglichen Kontakt zu Buddhisten zu haben - wie es manche Menschen tatsächlich tun?

Sicherlich nicht. Was mit diesem Vertrauen wirklich deutlich gemacht werden soll, ist, dass man sich nur in dem Maße auf jemanden verlassen sollte, in dem er den Dharma verkörpert - nicht repräsentiert oder symbolisiert - sondern *verkörpert*. Der Dharma existiert nicht im Abstrakten. Freundlichkeit als solche gibt es nicht; es gibt bloß freundliche Menschen. Freude als solche gibt es nicht; es gibt nur freudvolle Menschen. Meditation als solche gibt es nicht; es gibt bloß Menschen, die meditieren. Weisheit als solche gibt es nicht; es gibt bloß Menschen, die weise sind. Man könnte sogar sagen, dass es Erleuchtung als solche nicht gibt, sondern nur Menschen, die erleuchtet sind. Der Dharma existiert nicht wirklich in den Sūtras. Er existiert nicht wirklich in den Büchern. Er existiert nur in dem Maße, wie er im Leben der einzelnen menschlichen Wesen praktiziert und verwirklicht wird.

Vertrauen in den Dharma und nicht in eine Person, bedeutet nicht, auf den lebenden Dharma zu verzichten, den Dharma, wie er von Einzelnen tatsächlich verwirklicht wird. Es bedeutet nicht, um des toten Dharmas, um der Worte des Dharmas willen, wie sie in den Schriften erhalten sind, den lebenden Dharma preiszugeben. Es wird uns nicht geraten, die spirituelle Gemeinschaft aufzugeben, uns in einer Bücherei einzuschließen oder in individualistischer Weise selbstzufrieden zu sein. Noch viel weniger sollten wir es als eine Anweisung auffassen, uns auf unser eigenes begrenztes, subjektives Verständnis der Worte in den Schriften zu verlassen. Kurz gesagt, ist damit gemeint, dass wir uns nicht auf Autoritäten verlassen sollten.

Aber was ist mit Autorität gemeint? Zunächst muss man zwischen natürlicher und künstlicher Autorität unterscheiden. Eine Würdigung spiritueller Hierarchie, eine Ehrerbietung gegenüber jenen, die entwickelter als man selbst sind, ist für ein gesundes spirituelles Leben von entscheidender Bedeutung; und das kann man als eine Antwort auf eine natürliche Autorität ansehen. Es sind die künstliche Autorität und der spirituelle 'Triumphalismus', auf die wir nicht vertrauen sollten. Nehmen wir als Beispiel den mystischen Guru. Und nehmen wir an, irgendein neuer spiritueller Lehrer wird in der Stadt erwartet - vielleicht aus Asien, aus dem geheimnisvollen Tibet, aus dem exotischen Japan,

vielleicht aus dem rätselhaften Indien oder tatsächlich aus Kalifornien. Man hört, meistens von einigen Anhängern, mit verhaltenem Atem sagen, dass er in der Tat ein großer Lehrer sei, ein sehr großer Guru - tatsächlich gehe das Gerücht um, er sei erleuchtet. Je nachdem, zu welcher Tradition er gehört, könnte uns gesagt werden, dass er eine Inkarnation Gottes sei, *die* Inkarnation Gottes oder Gott gleich sei. Oder es wird uns gesagt, er sei die 'soundsovielte' Reinkarnation einer großen spirituellen Persönlichkeit aus der Vergangenheit, oder er sei das Oberhaupt einer Tausende oder Millionen von Anhängern umfassenden Organisation, bei der alle im Besitz aller möglichen wundervollen, esoterischen, spirituellen Geheimnisse seien.

Schließlich trifft dieser große Guru ein, und es wird ein großes Treffen zu seinem Empfang organisiert. Natürlich gelingt es nicht, ihm nahe zu kommen, sondern man sieht nur einen Schimmer von ihm aus der Ferne. So sitzt er nun vorne im Saal auf einem Thron, den ein 'Heiligenschein' elektrischer Glühbirnen erstrahlen lässt. Man hört, was er sagt, und es sind nette Platitüden - aber man ist schrecklich beeindruckt. Man glaubt jedes Wort, akzeptiert jedes Wort und hängt an seinen Lippen - denn immerhin wird gesagt, er sei ein erleuchteter Meister oder er sei sogar Gott. Nach ein paar Tagen fliegt er in die nächste große Stadt, und es gibt einen neuen großen Empfang. Und unter seinem zurückgelassenen Gefolge bildet sich eine örtliche Gruppe, die für seine besondere Technik 'persönlicher Entwicklung' oder Meditation wirbt, und man lässt sich selbst als Mitglied eintragen - und das alles aufgrund einer Illusion.

Dies ist vielleicht eine übertriebene Geschichte - aber *so* sehr überzogen ist sie nicht. Solche Dinge sind geschehen, und sie werden weiter geschehen, solange die Menschen eher einer Person als dem Dharma vertrauen. Damit soll in keiner Weise gesagt werden, dass es keine aufrichtigen Lehrer gibt, die in den Westen kommen - und jenen, die kommen, sollte man angemessenen Respekt erweisen. Aber wirkliche spirituelle Lehrer machen keine Behauptungen über sich selbst, und sie erlauben es auch nicht, dass man sie in ihrem Namen macht. Ihnen geht es nicht um Ansehen und Macht. Jeder, der solche außergewöhnlichen Behauptungen aufstellt, ist kein spiritueller Lehrer sondern ein Politiker. Dies muss nachdrücklich betont werden, denn es gibt Anzeichen dafür, dass die großen spirituellen Traditionen Asiens sich in Geschäftemacherei verwandeln, und Anzeichen dafür, dass Menschen ausgenutzt werden, weil sie aufgrund ihrer Unsicherheit von einer Autoritätsfigur gesagt bekommen wollen, was sie zu tun haben.

Dieses erste Vertrauen sollte darum als eine aktuelle Warnung verstanden werden. Man sollte sich nicht auf Behauptungen, nicht auf Autoritäten und nicht auf Macht verlassen, sondern auf den Dharma, wie er sich im Leben der spirituellen Freunde zeigt, mit denen man in wirklichem Kontakt und wirklicher Kommunikation steht. Spirituelle Freundschaft hilft uns den Dharma zu praktizieren, keine uns bezaubernden, aber fernen spirituellen Superstars.

Diese Befürwortung eines Kontakts mit dem lebenden Dharma und mit Menschen, die den Buddhismus praktizieren, bedeutet nicht, dass wir insgesamt das Studium des in den Schriften dargestellten Dharmas vernachlässigen können. Diese Schriften sind die im Laufe der Jahrhunderte festgehaltenen Aufzeichnungen spiritueller Erfahrungen, Einsichten, Entdeckungen und Erkenntnisse des Buddhas und seiner Anhänger, und sie zu studieren, ist eine unermesslich wertvolle Quelle der Inspiration. Aber die Schriften können am besten mit der Hilfe und in der Gesellschaft spiritueller Freunde studiert werden. Kraft ihrer eigenen spirituellen Erfahrung werden sie fähig sein, die Worte der Schriften mit Leben zu füllen. Sie werden, wie Bhaisajyarāja sagt, 'den Dharma entsprechend des Dharmas bestimmen'; will

sagen, sie werden den Dharma in Übereinstimmung mit dem Dharma erklären, und nicht entsprechend vorgefasster Meinungen oder eigener subjektiver emotionaler Geisteszustände, die nichts mit dem Dharma zu tun haben.

Zu Punkt 2. Man sollte auf den Sinn oder die Bedeutung vertrauen, nicht auf die Ausdrucksweise.

Die zweite der vier Arten von großem Vertrauen ist ein Rat, uns auf den Sinn und nicht auf die Ausdrucksweise zu verlassen. Anders gesagt, ob wir uns nun die Schriften für uns alleine ansehen oder das hören, was unsere spirituellen Freunde über die Schriften zu sagen haben, so müssen wir stets sicherstellen, dass wir den Geist und nicht bloß die Buchstaben dessen spüren, was gesagt wird.

Das Wort, das sich mit 'Sinn' oder 'Bedeutung' übersetzen lässt, ist *artha*, aber das Wort, das mit 'Ausdrucksweise' übersetzt ist, '*vyāñjana*', ist schwieriger zu erklären. In diesem Zusammenhang bedeutet es so viel wie 'eine Offenbarung oder ein Ausdruck der Bedeutung in Worten'. Solch ein Ausdruck kann niemals mehr als nur eine Annäherung sein; tatsächlich zeigt es, dass Worte ihre Grenzen haben - auch wenn sie im Rahmen ihrer Begrenztheit weit mehr wiedergeben, als wir für möglich halten. Niemals hören wir zum Beispiel Shakespeare sich über die Beschränkungen der Sprache beklagen, obgleich er mehr zum Ausdruck zu bringen hatte, als die meisten Menschen. Nichtsdestoweniger können wir nicht verstehen, was jemand sagt - oder was der Buddha sagt - wenn wir unsere Aufmerksamkeit mehr darauf richten, wie er es sagt, als auf das, was er sagt.

Dies tritt häufig im Laufe alltäglicher Kommunikationen zutage. Wir möchten jemandem etwas sagen, aber zu unserer Überraschung und Verärgerung stellen wir fest, dass er bloß in unangebrachter Weise mit Phrasen, Worthülsen oder mit aus dem Zusammenhang gerissenen Worten reagiert. Zum Schluss dämmert es uns, dass er uns damit nur ein Bein zu stellen versucht, und dass er gar nicht verstehen möchte, was wir zu sagen versuchen. Er möchte überhaupt nicht kommunizieren und achtet mehr auf unsere Ausdrucksweise als auf die Bedeutung.

Kommunikation ist nur auf der Grundlage von Offenheit und Aufgeschlossenheit möglich. Dies bedeutet, das verstehen zu wollen, was die andere Person zu sagen versucht. Wichtig dabei ist, *ihr* Aufmerksamkeit zu zollen, sich *ihrer* gewahr zu sein, denn die Bedeutung ist im Grunde *ihre* Bedeutung. Man sollte sich also auf die Bedeutung beziehen, nicht auf die Ausdrucksweise; auf den Geist, nicht auf die Buchstaben. Dies gilt sowohl für unsere alltägliche Kommunikation, für unsere Kommunikation mit unseren spirituellen Freunden, als auch für unser eigenes Studium der Schriften. Wir sollten uns auf die Bedeutung des Dharmas stützen, nicht auf seinen Ausdruck in Worten oder Redewendungen. Andernfalls besteht die Gefahr, bloß ein Buddhismus-Gelehrter zu werden, jemand, der zwar die buchstäblichen Worte des Dharma parat hat, der aber von deren Geist Millionen Meilen entfernt ist.

Zu Punkt 3. Man sollte auf die Darlegungen mit expliziter Bedeutung vertrauen, nicht auf die Darlegungen mit impliziter Bedeutung.

Beim dritten Punkt wird es ein wenig technisch. 'Darlegungen' (*engl.: discourses*) ist eine Übersetzung des Wortes *Sūtras* - Darlegungen durch den Buddha und Darlegungen über den Dharma. Diese Darlegungen bilden natürlich den größten Teil der buddhistischen

Schriften. Sie sind sehr zahlreich - traditionell wird gesagt, dass sie 84.000 *dharma skandhas* oder Lehrkategorien beinhalten. Und sie sind im Hinblick auf Form und Inhalt und in anderer Weise sehr unterschiedlich. Manchmal ist ihr Sinn sehr offensichtlich, und manchmal bedürfen sie der Interpretation.

Zwei Beispiele aus dem *Dhammapada* vermitteln uns eine recht gute Vorstellung im Hinblick auf diese Unterschiedlichkeit. Vers 5 des *Dhammapada* sagt: 'Feindschaft hört niemals mit Feindschaft auf; nur Nicht-Feindschaft führt zum Aufhören von Feindschaft.' Dies wird manchmal auch folgendermaßen übersetzt: 'Hass wird niemals durch Hass beendet; nur Liebe führt zu seinem Aufhören.' Nun, die Bedeutung dieses Verses ist ziemlich eindeutig; es scheint keine Veranlassung für Interpretationen zu geben, denn es gibt keinen Grund für Missverständnisse. Es wäre zum Beispiel nicht möglich, den Vers so zu interpretieren, dass Feindschaft mittels Feindschaft zum Aufhören gebracht werden könnte. Und man könnte ihn nicht in dem Sinne interpretieren, dass sich Gewalt oder Krieg rechtfertigen lassen, oder dass es einen Krieg gäbe, der alle Kriege beenden würde. Die Bedeutung dieses Verses ist unzweideutig; er meint genau das, was er sagt.

Aber ein anderer Vers aus dem *Dhammapada*, Vers 294, sagt: 'Hat er auch Mutter und Vater getötet, so bleibt der Brahmana doch schuldlos.' Wie sieht es mit diesem Vers aus? Meint er, was er sagt? Nun, es ist offensichtlich, was er zu meinen scheint, aber wir können es kaum dabei belassen. Er muss interpretiert werden, und dies tut der Buddha an anderer Stelle. Er sagt, 'Mutter' sei Begehren und 'Vater' sei Verblendung; und sie würden 'Mutter' und 'Vater' genannt, da sie die Wurzel von *samsāra* seien, die Wurzel der bedingten Existenz. Diese Wurzel abzuschneiden, hieße *samsāra* ein Ende zu machen. Darum sei jemand, der 'Mutter' und 'Vater' tötet, ohne Schuld.

Wir haben hier also zwei Arten von Darlegungen: jene, die keinerlei Interpretation bedürfen, und jene, wo es der Fall ist: Darlegungen mit eindeutiger Bedeutung und Darlegungen mit unklarer Bedeutung. Im Sanskrit ist dies *nitārtha* und *neyyārtha*, oder *nitārtha* und *anitārtha*. Es ist wichtig, sich dieses Unterschieds bewusst zu sein, und darauf bezieht sich das dritte große Vertrauen. Man sollte sich auf die Darlegungen mit eindeutiger Bedeutung verlassen, nicht auf die Darlegungen mit unausgesprochener Bedeutung, denn bei ersteren sind die Bedeutungen klar, offensichtlich, unzweideutig und bedürfen keiner Interpretation.

Nicht nur das. Darlegungen mit unausgesprochener Bedeutung sollten in Übereinstimmung mit Darlegungen eindeutiger Bedeutung interpretiert werden. Mit anderen Worten repräsentieren oder verkörpern die Darlegungen mit eindeutiger Bedeutung das Kriterium. Unsere Interpretationen können so phantastisch und weit hergeholt sein, wie sie wollen. Wir können aus den Sūtras mit nicht eindeutiger Bedeutung alle möglichen seltsamen, unerwarteten und fremdartigen Ideen herausholen. Das ist vollkommen legitim und berechtigt. Aber was wir dort herausholen, darf nicht im Widerspruch zu den Darlegungen mit eindeutiger Bedeutung stehen.

Dieses Prinzip lässt sich auch beim *Vimalakīrti-nirdeśa* selbst anwenden. Wie passen die Textstellen, in denen alle möglichen magischen Ereignisse vorkommen, zu diesem dritten großen Vertrauen? Dazu müssen zwei Anmerkungen gemacht werden. Erstens ist die Bedeutung dieser Textabschnitte nicht rational oder wissenschaftlich, sondern poetisch, imaginär und mythisch. Sie haben ihre eigene nicht-rationale Wirkung. Die Unterscheidung zwischen eindeutiger und nicht eindeutiger Bedeutung bezieht sich hauptsächlich auf die

Darlegungen mit einer eher allgemein gehaltenen Natur. Wenn aber, zweitens, diese Textstellen interpretiert oder übersetzt werden und sozusagen aus einer poetischen in eine rationale Ausdrucksweise übertragen werden, dann darf diese rationale Ausdrucksweise nicht im Widerspruch zu den Darlegungen mit eindeutiger Bedeutung stehen.

Zu Punkt 4. Man sollte auf transzendentes Gewahrsein vertrauen, nicht auf unterscheidendes Bewusstsein.

Die Sanskritworte für dieses vierte große Vertrauen sind *jñāna* und *vijñāna*, welche beide ihre Wurzel in *jñā*, 'wissen' haben. *Jñāna* ist reines Wissen (*engl.: knowledge*), reines Gewahrsein, Wissen ohne irgendein Subjekt oder Objekt. Es ist Wissen, welches nicht irgend etwas weiß und das niemandem gehört. Ich habe es darum 'transzendentes Gewahrsein' genannt. Es ist das, was Gampopa bei der Beschreibung des *dharmakāya* als das 'reine, nicht-duale Scheinen' bezeichnet.

Vijñāna ist unterscheidendes Wissen, unterscheidendes Gewahrsein, ein Wissen, das zwischen Subjekt und Objekt unterscheidet - ob nun zwischen Sinnesorganen und Sinnesobjekten, zwischen Geist und Geistobjekten oder zwischen Ego-Selbst und Welt. Es ist Wissen, das seinen Platz innerhalb des Subjekt-Objekt-Gefüges hat und dass darum durch dieses Gefüge begrenzt oder sogar verzerrt wird. Ich habe deshalb *vijñāna* 'unterscheidendes Bewusstsein' genannt.

Die Tiefenpsychologie des Yogācāra kennt acht *vijñānas*: die Bewusstseinsarten der fünf Sinne, das Geistbewusstsein (*mano-vijñāna*), das unreine Geist-Bewusstsein (*kliṣṭo-mano-vijñāna*) und das relative Speicher-Bewusstsein (*ālaya-vijñāna*). Es ist die Aufgabe des spirituellen Lebens, diese acht *vijñānas*, diese acht unterscheidenden



Bewusstseinsarten, in die fünf *jñānas*, die fünf transzendenten Gewahrseinsformen oder 'Weisheiten' zu transformieren, welche durch das Mandala der fünf Buddhas symbolisiert werden. Es sind die Buddhas der vier Richtungen: Amoghasiddhi (die alles-erfüllende Weisheit), Akṣobhya (die Spiegel-gleiche Weisheit), Ratnasambhava (die Weisheit der Gleichheit) und Amitābha (die allunterscheidende Weisheit). Und die Weisheiten dieser vier Buddhas sind alle Aspekte der Weisheit von *dharmadhātu*, welche das gesamte Universum als von der Realität durchdrungen oder als Manifestation der Realität ansieht. Das fünfte *jñāna* wird durch Vairocana symbolisiert, den Buddha im Zentrum des Mandalas. Aber dies alles ist ziemlich formal. Der

wichtigste Punkt ist, dass der Dharma nur durch transzendentes Gewahrsein wahrhaft und tief verstanden werden kann. Er kann nicht mittels eines unterscheidenden Bewusstseins verstanden werden. Darum sollten wir uns auf das transzendente Gewahrsein verlassen. Aber das ist leichter gesagt als getan. Bevor wir uns auf das transzendente Gewahrsein verlassen können, müssen wir transzendentes Gewahrsein *haben*. Und wenn wir es nicht haben, müssen wir es auf die eine oder andere Weise entwickeln.

Und einer der Wege, mit dem ein transzendentes Gewahrsein erweckt werden kann, ist das Studium und die Erforschung eines fremdartigen und magischen Textes, wie der des *Vimalakīrti-nirdeśa*. Unsere Erforschungen waren natürlich weit davon entfernt, eine

umfassende und systematische Darlegung des Textes zu sein. Wir haben nur ein paar der Hunderte möglicher Themen betrachtet, dem Ozean nur ein paar Tropfen entnommen. Jetzt liegt es an uns, selbst in diesen Ozean des *Vimalakīrti-nirdeśa* einzutauchen, den Ozean der unvorstellbaren Befreiung.