

*4. 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: Gewahrsein, 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

*4. Transzendente Religionskritik*

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 gestattet, 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 Āmrāpālī 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

*4. Transzendente Religionskritik*

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 *bodhimaṇḍa* komme, dem 'Platz der Erleuchtung'. Mit anderen Worten kam er aus Bodh-

*4. Transzendente Religionskritik*

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 *bodhimaṇḍa* 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 widerstrebe, 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 Vajra, 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 *Theorem* (*AdÜ: 1968, deutsch 'Teorema oder die nackten Füße'*.) 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

*4. Transzendente Religionskritik*

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 lebhaft Diskussions 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 würdevollen 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



*4. Transzendente Religionskritik*

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 Jagatīmdhara 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 (*AdÜ: oder kränke* ?) 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.

*4. Transzendente Religionskritik*

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 ausreiche, 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 Upāli's 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

*4. Transzendente Religionskritik*

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



*4. Transzendente Religionskritik*

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 wieder gut gemacht' (*engl.: make up for*), was man zuvor getan hat. Zum Beispiel mögen einem Katholiken als Buße zehn 'Hail Marys' 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, so dass 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 (*engl.: discipline*) 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

*4. Transzendente Religionskritik*

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 Buddhas, 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 (*engl.: ordination*) 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 Buddhas 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.’

4. Transzendente Religionskritik

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 (*engl.: essentially*) 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 Jagatīmdhara 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, dem 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 Jagatīmdhara 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.

Jagatīmdhara 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 - Jagatīmdhara, die 12.000 himmlischen Jungfrauen als seine Dienerinnen anzunehmen. Aber Jagatīmdhara 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 Jagatīmdhara:

*4. Transzendente Religionskritik*

‘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 (*engl.: the last word*) 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 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 Samsāra 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

*4. Transzendente Religionskritik*

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 Buddhabbildnisse 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 (*engl.: novice*) 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



*4. Transzendente Religionskritik*

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.