

6. 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

6. Der Weg der Nicht-Dualität

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 Sāriputta), dem wir in den Pālischriften 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 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 ansehen sollte. Und Vimalakīrti antwortet mit einer Reihe wunderschöner Gleichnisse, die illustrieren, wie ein Bodhisattva die Wesen ansehen sollte, um zu erkennen, dass sie letztendlich ohne

6. Der Weg der Nicht-Dualität

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

6. Der Weg der Nicht-Dualität

Mañjuśrī's 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 Sarvarūpasamdharaṇa (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.
Ihre Gesellschafter sind die Mittel zur Vereinigung,
ihre Musik ist die Lehre des Dharma.*

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

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

6. Der Weg der Nicht-Dualität

*Ihre Träger sind die sechs höheren Geisteskräfte...,
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‡,
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‡ unterwerfend,
steigen ihre Qualitäten auf dem Gebiet der Erleuchtung.*

(AdÜ: -‡ 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: *dharma-mukha* in Sanskrit. In diesem Zusammenhang hat *dharma* 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

6. Der Weg der Nicht-Dualität

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 transzendierte, 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 transzendierte werden kann.

Zum Beispiel sagt der Bodhisattva Bhadrājyotis:

‘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.’

6. Der Weg der Nicht-Dualität

Dies ist Thurmans Übersetzung. 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 Herschwanken, 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.’

6. Der Weg der 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 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 *kliṣṭo-mano-vijñāna* oder 'unreinen Geist-Bewusstsein' des Yogācāra, der 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 seitens 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*. 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

6. Der Weg der Nicht-Dualität

Wohllollen 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 Śiṃhas 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, um so besser.' Dies war stets auch die Haltung der buddhistischen Tradition im Hinblick auf die Schriften: je mehr Interpretationen, um so 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

6. Der Weg der Nicht-Dualität

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.

6. Der Weg der Nicht-Dualität

- Lehrer und Belehrte 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

6. Der Weg der Nicht-Dualität

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 4 u. 5)

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

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.

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).

Die 7 Schätze (?)

1. Vertrauen.
2. Sittlichkeit.
3. Schamgefühl.
4. Gewissensscheu.
5. Gelehrsamkeit.

6. Der Weg der Nicht-Dualität

6. Freigiebigkeit.
7. Wissen.

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.

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.

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