

Die meisten von uns haben eine gedankliche Vorstellung, die man als Modell des spirituellen Lebens bezeichnen könnte - ein Bild von dem, was es für uns bedeutet. Sehr wahrscheinlich denken wir dabei gerne in solchen Begriffen wie Entwicklung, Wachstum und Öffnung. Vielleicht sehen wir vor unserem geistigen Auge auch die sich entfaltenden Blütenblätter einer Blume, und vielleicht ist dies für viele von uns die hilfreichste Weise, über das spirituelle Leben nachzudenken. Aber es ist nicht der einzige Weg. Wir können zum Beispiel das spirituelle Leben auch als Transformation sehen.

Das Wort Transformation lässt auf eine radikale oder fundamentale Veränderung schließen. Wortwörtlich bedeutet es eine Umgestaltung der Form. Aber als ein Modell für das spirituelle Leben stellt dieses Wort etwas Tiefgründigeres und Durchgreifenderes dar. Es bedeutet eine Umwandlung des Bewusstseins, eine vollkommene Veränderung in unserem Sein, und einen Umsturz, der uns von den Tiefen bis zu den Höhen unserer Individualität betrifft. Es beschreibt den Übergang aus dem Weltlichen hin zum Transzendenten. Und es bedeutet ebenso Tod und Wiedergeburt.

Wenn wir ehrlich zu uns selbst sind, wenn wir uns selbst erlauben tiefer nachzudenken und zu fühlen, werden wir sicherlich eines erwarten: zu sterben und wiedergeboren zu werden - nicht notwendigerweise im gleichen Körper. Wonach wir suchen, ist die Vernichtung der Wurzeln unseres Seins und eine wahrhaft radikale Wiedergeburt. Wir haben uns selbst satt, so wie wir sind - haben die Nase voll von dem Selbst, das wir so lange - vielleicht Jahre über Jahre - am Hals hatten. Wir würden es gerne gegen ein unverdorbenes, vollkommen neues Selbst eintauschen, uns wie ein Schmetterling aus der Verpuppung aller unserer alten Beschaffenheiten in ein vollkommen neues Leben mit größerer Freiheit und Freude und größerer Achtsamkeit und Spontaneität emporheben.

Und wir sind nicht bloß unser altes *Selbst* leid. Wir sind auch die alte *Welt* leid. Wir möchten die Welt verwandeln, damit sie unser spirituelles Wachstum und unsere Transformation bei jedem Schritt unterstützt. Wir haben genug von politischen, sozialen und ökonomischen Einrichtungen, die es den Menschen nicht erlauben, ein anständiges Leben zu leben - geschweige denn ein Leben, das über dieses bescheidene Ideal hinausgeht. Wir sind dieser ganzen Kultur von Konsum und Besitz überdrüssig. Wir sind manchmal auch der Künste unserer Zivilisation müde, wenn in ihnen ein kranker Geist und krankhafte Vorstellungen zum Ausdruck kommen. Wir möchten alles in reiner neuer Form.

Die Transformation des Selbst und der Welt ist das, um das es im buddhistischen Leben geht. Es ist ebenso das, um das es im *Sūtra vom goldenen Licht* geht, denn das goldene Licht transformiert das Selbst und die Welt. Aber woher kommt dieses Licht? Es reicht nicht zu sagen, es sei ein spirituelles Licht, denn es ist mehr als das. Es ist, so kann man sagen, ein *transzendentes* Licht. Es ist transzendent im traditionellen Sinne von *lokuttara*: von dem, was jenseits der irdischen Welt liegt, jenseits alles Bedingten. Es strahlt nicht von irgend einem Punkt aus, nicht von einem bestimmten Ort oder aus einer bestimmten Richtung - obwohl es das zu tun scheint oder häufig angenommen wird, dass es das tue. Wir mögen es das Licht der Wahrheit nennen, das Licht der Realität oder das Licht des Buddha - aber auch das geht nicht weit genug. Es ist das Licht, welches die Wahrheit, die Realität und der Buddha *ist*. Und wenn wir diesen Text untersuchen, werden wir selbst für dieses goldene Licht empfänglich sein, denn es durchflutet die Gesamtheit dieses beliebtesten aller Mahāyāna-Sūtras.

Als ein Mahāyāna-Sūtra ist es beispielhaft für viele der Charakteristiken des Mahāyāna-Buddhismus - wobei es aber auch einige bestimmte Eigenheiten für sich hat. Das Mahāyāna, eine der historischen Hauptformen des indischen Buddhismus, ist keine bestimmte Sekte oder Schule des Buddhismus, sondern eher eine bestimmte Einstellung zum Buddhismus. Als Bewegung entstand sie als Reaktion auf die engen, buchstabengetreuen Interpretationen der Lehren des Buddha und versuchte, die Verbindung mit dem ursprünglichen Geist jener Lehren wiederherzustellen. Diese Bewegung hatte auf die buddhistische Geschichte durchgreifenden Einfluss, indem sie alle Aspekte von Religion, Kunst und auch des gesellschaftlichen Lebens berührte. Indem es den unmittelbaren historischen Zusammenhang transzendierte und auch das, was zu seiner Entstehung geführt hatte, hinter sich ließ, entwickelte das Mahāyāna für sich selbst einen eigenen positiven spirituellen Charakter. Lama Anagarika Govinda fasst diesen bestimmten Charakter mit nur zwei Worten zusammen: universelle Perspektive.

Es ist seine universelle Perspektive, die dem Mahāyāna seinen Namen verleiht. Wortwörtlich bedeutet Mahāyāna 'großer Weg', und es wird so genannt, da es für eine große Anzahl von Menschen - tatsächlich für alle fühlenden Wesen - der Weg zur Erleuchtung ist. Darum denkt der Mahāyāna-Buddhist oder die Mahāyāna-Buddhistin auch nicht nur an seine oder ihre persönliche spirituelle Entwicklung. Es geht nicht darum, nur für sich selbst Erleuchtung zu erlangen und alle anderen sich selbst zu überlassen. Die Vision des Mahāyāna ist, dass sich alle Männer und Frauen spirituell entwickeln können, und ihnen dabei zu helfen, ist ein wesentlicher Bestandteil des spirituellen Lebens. Aus diesem Grund betont das Mahāyāna das Ideal des Bodhisattva. Wie das Wort impliziert (wortwörtlich heißt es: jemand, der zur Erleuchtung entschlossen ist), ist der Bodhisattva jemand, der sich selbst der höchsten spirituellen Verwirklichung widmet. Aber seine Hingabe geschieht nicht bloß zu seinem eigenen Wohl sondern zum Wohle aller lebenden Wesen. Diese Hingabe und diesen Entschluss bringt er durch vier große Gelübde zum Ausdruck:

Wieviele 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.

Es mag traditionell so sein, dass vom Bodhisattva als einer Person gesprochen wird. Aber wenn wir versuchen, für diese Gelübde ein Gefühl zu entwickeln, werden wir erkennen, dass wir uns einen Bodhisattva nicht in gleicher Weise vorstellen können, wie wir es bei einem normalen Mann oder einer normalen Frau tun. Wir können uns einen Bodhisattva nicht bloß als ein außergewöhnliches einzelnes Individuum vorstellen. Der Bodhisattva ist eigentlich gar keine Person. Zumindest auf den fortgeschritteneren Stufen seiner spirituellen Karriere transzendiert er vollkommen seine individuelle Persönlichkeit, um dann zu dem zu werden, was wir einen 'supra-personalen' Strom spiritueller Energie nennen können. Aber wie hochfliegend das spirituelle Ziel eines Bodhisattva auch sein mag, so ermutigt der Mahāyāna-Buddhismus absolut jeden Menschen dazu, es zu seinem eigenen Ziel zu machen. Das heißt, er ermutigt jeden einzelnen Menschen dazu, am großen Wirken der universellen Transformation teilzuhaben. Das Bodhisattva-Ideal ist darum in seinem Ziel universell, was nichts weniger als die höchste Buddhaschaft bedeutet. Es ist in universell in seinem Ausmaß und schließt alle fühlenden Wesen mit ein. Und es ist universell im Rahmen seiner

Bezugnahme, welche unendlich im Raum und nicht an Zeit gebunden ist. Es ist eine höchst heroische Bestrebung.

Aber natürlich möchte nicht jeder ein Held sein. Auch unter den Anhängern des Mahāyāna möchte nicht jeder ein Bodhisattva sein. So seltsam es auch klingen mag, aber manche Menschen haben viel Widerwillen die höchste Buddhaschaft erlangen! Es ist daher Teil der Aufgabe eines Bodhisattva, ihnen eine helfende Hand anzubieten - vielleicht auch ein oder zwei Krücken. Um dies tun zu können, hat der Bodhisattva eine Sammlung von Werkzeugen, die auch 'hilfreiche Mittel' (*engl. skilful means*) genannt werden: eine Reihe hilfreicher Methoden, die den Menschen entsprechend ihrer gegenwärtigen Entwicklungsstufe, ihrem Temperament und ihren Lebensumständen spirituell helfen. Ist der Bodhisattva geschickt genug, werden die Empfänger dieser Hilfe nicht einmal bemerken, dass ihnen geholfen wird. Mit anderen Worten kommt der Bodhisattva ihnen auf halbem Wege entgegen. Er versucht, sie in ihrer Welt zu erreichen und ihre Sprache zu lernen. Kurz gesagt, macht er es ihnen leichter - leichter, im Hinblick auf die objektiven Anforderungen des spirituellen Lebens.

Wie bemüht und hilfreich ein Bodhisattva auch sein mag, er kann in uns selbst nicht wie durch Magie eine spirituelle Transformation erzeugen - das müssen wir selbst tun. Was der Bodhisattva auch immer an Anleitung, Ermutigung und Inspiration anbietet, so verlangt es doch unsere eigene aktive Mitwirkung - auch wenn das, was wir tun, nur aufgrund seines Einflusses geschieht.

Der Bodhisattva muss nicht notwendigerweise viel tun - manchmal hilft er einfach dadurch, dass er zugegen ist. Auch tritt er nicht unbedingt in besonderer Form in Erscheinung, mit juwelengeschmückter Kopfbedeckung und auf einem glänzenden Lotusthron. Manchmal scheint er das alles hinter sich zu lassen und bloß als ein positives, freundliches, sympathisches, warmherziges und ermutigendes menschliches Wesen erscheinen. Im spirituellen Leben brauchen wir vielerlei Ermutigung: Ermutigung, uns nicht vor ethischem Verhalten zu scheuen, was auch immer es sein mag; Ermutigung, bei unserem Geld, unserer Zeit und unserer Energie großzügig zu sein; Ermutigung, unsere Gefühle von Vertrauen und Hingabe zum Ausdruck kommen zu lassen.

In der Weise, wie der Bodhisattva lernt, den Menschen auf halbem Wege entgegenzukommen, tritt die eher bekanntere und auch ethischere Seite des Mahāyāna-Buddhismus in Erscheinung. In den mahāyānistisch-buddhistischen Ländern Asiens werden die Menschen dazu ermutigt, bei der Erbauung von Tempeln und Klöstern zusammenzuarbeiten, den wandernden Bettelmönchen Essen anzubieten und einfache Verehrungspraktiken auszuführen - Handlungen, die der Form nach einfach sind, aber bedeutungsvoll im Inhalt - wie das Blumenspenden für den Buddha, das Rezitieren von Mantras und Pilgerreisen zu heiligen Stätten.

Solch ein populärer Buddhismus darf nicht als eine Degeneration der Lehre verachtet werden. Wir können uns ihn als eine Art Brücke vorstellen: eine Brücke zwischen der gewöhnlichen irdischen Existenz und dem rein spirituellen oder sogar transzendenten Leben. Als der Buddhismus im Westen Verbreitung fand, hat diese 'Brücke' neue Formen angenommen. Buddhistische Zentren veranstalten Events auf der Grundlage der westlichen kulturellen Tradition und betreiben zum Beispiel vegetarische Restaurants, was den Menschen insgesamt einen Zugang zur buddhistischen Lebensweise bietet.

Wo der populäre mahāyānistische Buddhismus sich als Degeneration der Lehre zeigt, ist dies nur deshalb der Fall, da er zum Selbstzweck geworden ist. Da dort keine Bodhisattvas anwesend waren, die die Menschen daran erinnerten, worum es überhaupt geht, geriet das höchste Ziel der höchsten Buddhaschaft in Vergessenheit. Haben sie niemanden in ihrer Nähe, der sie daran erinnert, warum sie etwas tun und was sie tun, neigen die Menschen dazu, auf der Brücke Häuser zu bauen, anstatt sie dazu zu benutzen, ans andere Ufer zu gelangen.

Dies ist die Botschaft einer kurzen japanischen Geschichte über einen jungen Mönch. Wenn er in die Zukunft sah, dachte dieser Mönch: 'Eines Tages werde ich für einen Tempel verantwortlich sein, und die Menschen werden zwecks Unterweisung zu mir kommen. Darum ist es sehr wichtig, mit ihnen auf gutem Fuß zu stehen. Was könnte ich also tun, um sie zu erfreuen und ihnen die Befangenheit zu nehmen?' Er kam zu der Entscheidung, dass es das Beste sei, Flöte spielen zu lernen. Wenn die Menschen zum Tempel kämen, und er schöne Musik machte, würde es einen guten Eindruck erzeugen und zu freundlichen Beziehungen führen. Also begann er damit, das Flötenspiel zu üben - und um die Geschichte abzukürzen - am Ende war er so von der Musik gefesselt, dass er sein Mönchsein darüber vollkommen vergaß. Das übereilte Annehmen 'hilfreicher Mittel' erwies sich für ihn als Verderben: er kam vom Weg ab.

Um einmal in unserem westlichen Kontext das Beispiel eines vegetarischen Restaurants zu nehmen, so können die Menschen mit der Zeit vergessen, dass sie dieses Restaurant zuallererst deshalb eröffnet hatten, um neuen Besuchern ein Sprungbrett in ein buddhistisches Leben zu bieten. Vielleicht möchten sie nur noch in einen Gourmet-Führer aufgenommen werden. Der einzig wirkliche Schutz gegen solch eine Degeneration ist, sicherzustellen, dass solche Aktivitäten von Menschen betrieben werden, die sich freiwillig zutiefst dem spirituellen Leben selbstverpflichtet haben.

Unter Umgehung solcher Fallgruben hat sich der Mahāyāna-Buddhismus sehr weit von Indien aus nach Tibet, China, Japan und jetzt bis in den Westen ausgebreitet. Und während dies geschah, hat er Elemente aus jeder einheimischen Kultur übernommen. Auch dies lässt sich als ein Aspekt des Lernens eines Bodhisattva ansehen, indem er die Sprache der Menschen erlernt, denen er zu helfen versucht. Diese Integration ethnischer Kultur geschah in Asien in solchem Ausmaß, dass einige moderne Gelehrte dem Irrtum unterlagen, dass das Mahāyāna in erster Linie eine volkstümliche Bewegung sei. Tatsächlich aber ist das Mahāyāna - unbesehen seiner volkstümlichen Verbreitung - auch sehr tiefgründig, und das nicht bloß in intellektueller sondern auch in spiritueller Hinsicht.

Als Beweis dazu brauchen wir uns nur die Lehren anzusehen, die die Vollkommene Weisheit als zentrales Thema haben, oder, wie sie manchmal genannt wird - 'die Weisheit, die darüber hinaus gegangen ist' (*engl 'the wisdom that has gone beyond'*), die über das irdische hinaus bis zur höchsten Realität reicht. Und diese höchste Realität, bis zu der die Vollkommene Weisheit reicht, ist im Mahāyāna als *śūnyatā* bekannt, was wortwörtlich 'Leere' oder 'Leersein' bedeutet. Wir sollten jedoch nicht dem Irrtum anheim fallen, es uns als Nichts oder schwarzes Loch vorzustellen. Śūnyatā ist keine Leere im Sinne eines Vakuums; Śūnyatā ist Leere im Sinne eines Jenseits-aller-Konzept- und Jenseits-aller-Vorstellungen-Seins, jenseits der Reichweite des rationalen Geistes. Vom Standpunkt der höchsten Realität aus kann man sagen, dass die Vollkommene Weisheit das spirituelle Vermögen ist, das śūnyatā intuitiv erfasst, und dass śūnyatā das ist, was durch Vollkommene Weisheit intuitiv erfasst wird - das eine ist das Subjekt und das andere das Objekt. Vom

Standpunkt von *sūnyatā* jedoch - falls man bei *sūnyatā* wirklich von einem Standpunkt sprechen kann - gibt es keine solche Unterscheidung. In der absoluten oder höchsten Realität gibt es nur ein ungeteiltes (*engl. unbroken*) Gewahrsein, das durch keine Polarität von Subjekt und Objekt geteilt ist.

Es ist die Vollkommene Weisheit, die einen Bodhisattva zu einem Bodhisattva macht. Durch die Realisierung von *sūnyatā* transzendiert er vollkommen die Unterscheidung zwischen Selbst und Anderem. Nur dann kann er - paradoxerweise - anderen helfen. Das Bodhisattva-Ideal ist keine Art Humanitarismus, auch kein religiöser Humanitarismus. Es ist nichts Geringeres als die Weisheit von Leerheit, die in die Welt durchbricht und inmitten der Angelegenheiten des alltäglichen Lebens zur Wirkung kommt.

Diese Betonung der Weisheit bedeutet nicht, dass das Mahāyāna Glauben und Devotion verneint. Im Gegenteil - im Mahāyāna-Buddhismus ist die Devotion besonders stark und wendet sich nicht nur an den historischen Buddha Śākyamuni, sondern ebenso an den idealen Buddha, den universellen Buddha, den Buddha, der im Zentrum des spirituellen Universums des Mahāyāna steht und in einer Vielzahl verschiedener Formen und Aspekte in Erscheinung tritt. Zum Beispiel Amitābha, der Buddha des unendlichen Lichtes, und Vairocana, der Buddha von sonnen gleicher Pracht. Die Anhänger des Mahāyāna verehren aber ebenso die archetypischen Bodhisattvas: Avalokiteśvara, der voller Mitgefühl hinabblickt; Mañjuśrī, der Sanftsprechende und Herr der Weisheit; Samantabhadra, der universell Gütige; Kṣitigarbha, der Mutterschoß der Erde, der in die Tiefen der leidvollen Zustände hinabsteigt, und viele mehr. Die Verehrung des Mahāyāna richtet sich an all diese großen Wesen.

Das *Sūtra vom goldenen Licht* veranschaulicht viele dieser Charakteristiken des Mahāyāna: seine Universalität, seine Betonung des Bodhisattva-Ideals, seinen Geist intensiver Devotion und seine Verehrung einer Vielzahl von Buddhas und Bodhisattvas. Ebenso ist es in mancher Hinsicht ein typisches Sūtra (oder zumindest ein typisches Mahāyāna-Sūtra) - also eine besondere Art buddhistischen Schrifttums. Aber bevor wir näher betrachten, von welcher Art Schrifttum ein Sūtra ist, müssen wir eine eher grundsätzliche Frage stellen. Was ist eine Schrift? Wortwörtlich bedeutet das Wort 'etwas, das niedergeschrieben wurde'. Aber obschon man heutzutage in eine Buchhandlung gehen kann und sich ein ganzes Regal voller buddhistischer Sūtras einpacken kann, ist es wichtig sich daran zu erinnern, dass diese Texte zu Anfang überhaupt keine niedergeschriebenen Dokumente waren.

Der historische Buddha Śākyamuni schrieb selbst nie ein einziges Wort. Es ist noch nicht einmal sicher, ob er überhaupt lesen und schreiben konnte. Zu seiner Zeit war das Schreiben keine sehr angesehene Beschäftigung. Nur Händler benutzten es für ihre Rechnungen; aber die Idee, es als etwas Heiliges anzusehen, spirituelle Schriften niederzuschreiben, war einfach undenkbar. Der Buddha lehrte darum nicht mittels des Schreibens spiritueller Bestseller, sondern indem er zu den Menschen sprach und seine Lehren durch Gespräche, Diskussionen und Erörterungen vermittelte. Seine Anhänger legten viel Wert darauf, sich an das erinnern zu können, was er sagte. Manchmal waren seine Worte jedoch tatsächlich so denkwürdig, dass niemand sie jemals vergessen konnte. Wenn sie auch von manchen Anhängern vergessen wurden, so gab es andere, die sich erinnern konnten und diese Lehren an ihre eigenen Anhänger weitergaben. Auf diese Weise wurden die Lehren des Buddha in Indien über viele Generationen und Jahrhunderte mündlich weitergegeben.

Nicht bloß, dass die frühen Anhänger sich an Hunderte und Tausende von Lehren erinnern konnten, sondern sie schafften es auch, sie in mündlicher Form zu ordnen und sogar die Inhalte zu verzeichnen, ohne dabei Papier und Stift - oder vielmehr Feder und Palmblätter zu benutzen: sicherlich eine enorme Leistung. Die Schlüsselfigur bei diesem außergewöhnlichen Vorgang war Ānanda, der Cousin und ständige Begleiter des Buddha während der letzten zwanzig Lebensjahre des Buddha. Wohin der Buddha auch ging, ging auch Ānanda. Wenn der Buddha um Almosen bettelte, so ging Ānanda stets ein paar Schritte hinter ihm. Nahm der Buddha eine Einladung an, war selbstverständlich Ānanda mit eingeschlossen. Und hielt der Buddha einen Vortrag, war Ānanda stets unter den Zuhörern. Zwanzig Jahre lang sah man den Buddha nur sehr selten ohne Ānanda, der es verstand, alles was sein Meister sagte, in seinem erstaunlichen Gedächtnis zu behalten.

Ich muss eingestehen, dass ich an dem übermenschlichen Gedächtnis von Ānanda Zweifel hatte, bis ich dann tatsächlich jemandem begegnete, der über ähnliche Erinnerungsfähigkeiten verfügte; ein Mann, der sich an alles erinnern konnte, was er jemals von mir gehört hatte und in der Lage war, es mir Wort für Wort wiederzugeben - und außerdem, wo, wann, und warum ich es gesagt hatte. Das reichte aus, mich davon zu überzeugen, dass zwar ein einzelner Mensch wie Ānanda ungewöhnlich war, aber eben auch kein Hirngespinnst.

Es war kurz nach dem Tod des Buddha - seinem *parinirvāṇa*- als Ānandas Talent entscheidende Bedeutung bekam. Es war zu der Zeit, als sich die Anhänger des Buddha in einer großen Höhle in der Nähe von Rājagṛha im heutigen Bihar versammelten, was heute als das Erste Konzil bezeichnet wird. Aber diese Bezeichnung trifft auch nicht annäherungsweise die wahre Natur dieses Ereignisses. Das Sanskritwort, das diese Versammlung beschreibt, ist *saṅgīti*, was wortwörtlich 'gemeinsamer Gesang' bedeutet. Die Mönche - und es wird angenommen, dass es etwa 500 gewesen sein mögen - sangen zusammen gemeinsam alles, dessen sie sich aus den Lehren des Buddha erinnern konnten. Dieser *saṅgīti* wurde jedoch maßgeblich durch den Beitrag Ānandas geprägt, den man als das gemeinsame Gedächtnis der spirituellen Gemeinschaft bezeichnen könnte.

Die Worte 'So habe ich gehört', mit denen beinahe alle buddhistischen Schriften beginnen, stellen somit Ānandas persönliches Vermächtnis dar, dass alles das, was folgt, eine verlässliche Wiedergabe dessen ist, was der Erleuchtete tatsächlich gesagt hatte. Sie bedeuten, dass Ānanda tatsächlich zugegen war, oder falls er nicht zugegen war, es ihm der Buddha im Nachhinein nochmals wiederholt hatte. Somit kann es als glaubwürdige Garantie der Authentizität des Textes angesehen werden. 'So habe ich zu einer Zeit gehört' wird wie eine generelle Imprimatur für den Inhalt jeder Schrift benutzt.

Ein Sūtra ist selbstverständlich nicht die einzige Art buddhistischer Schriften, obgleich es vielleicht die wichtigste und typischste Art ist. Im Laufe der Periode der mündlichen Überlieferung stellten die Mönche eine Liste von neun Arten auf - die bei der Sarvāstivādin-Schule auf zwölf anwuchs - , in die der Dharma als mündliche Tradition eingeordnet war. Diese Arten wurden später die Unterteilungen der kanonischen Schriften, aber zu Beginn waren sie lediglich verschiedene Methoden, die der Buddha für seine Ansprachen benutzt hatte.

Manchmal zum Beispiel - und dies mag überraschend sein - entschloß er sich, in Versform zu sprechen. Dies war nicht so schwierig wie es klingen mag, denn die alten

indischen Sprachen eigneten sich viel eher zum Versmaß als die heutige englische Sprache. Tatsächlich antwortete der Buddha für gewöhnlich auf eine Frage in improvisierter Versform bzw. *gāthā*. Gelegentlich wurde auch die Frage in Versform gestellt, und der Buddha antwortete entsprechend. Aber manchmal beantwortete er eine frei formulierte Frage in Versform, vielleicht deshalb, da die Versform es eher möglich machte, sich an das zu erinnern, was er gesagt hatte. So schuf er spontan eine kleine Strophe oder eine Reihe von Strophen. Sie sind die Ursprünge einer der bekanntesten buddhistischen Schriften, des *Dhammapada*, so wie auch vieler anderer Texte.

Der Buddha brauchte jedoch nicht immer eine Frage als Anlass, eine Lehre zu erteilen. Manchmal sprach er auch ohne jegliche Aufforderung - oder sogar, wenn kein anderer zugegen war. So ein spontaner Ausspruch durch den Buddha, üblicherweise in Versform, ist als *udāna* bekannt, was wortwörtlich 'der ausströmende Atem' bedeutet. Nach der alten indischen Tradition gibt es fünf verschiedene Arten von Atem, und die 'ausströmende Atmung' als kraftvolles Ausströmen ist nur eine davon. Dem Buddha wurde also keine Frage gestellt und niemand trug etwas an ihn heran. Er mag sogar für sich allein gewesen sein. Und plötzlich kommt dieses *udāna*. Es stellt eine unter dem unermesslichen Druck spiritueller Emotionen erzeugte Äußerung dar. Man könnte sogar sagen, dass der Buddha zu einer Äußerung explodierte. Er konnte sie nicht für sich behalten - sie suchte sich einen Weg nach außen.

Neben anderen Schriftformen gibt es da die *geya* - Lehren in Prosa, durchsetzt mit Versen. In diese Kategorie mit eingeschlossen sind jene Ereignisse, bei denen der Buddha seine Lehre zunächst in Prosa erteilte, sie dann jedoch insgesamt noch einmal - manchmal mit Variationen - in Versform wiederholte. Außerdem gibt es noch die *jātakas* oder 'Geburtsgeschichten', in denen der Buddha auf das eine oder andere Ereignis aus seinen früheren Existenzen Bezug nimmt. Dann gibt es noch die *abhūta-dharma*, die 'wundersamen Ereignisse', welche außergewöhnliche Vorkommnisse während des damaligen Lebens des Buddha beschreiben - Vorkommnisse, die wir als magisch ansehen würden.

Und das *Sūtra* ist neben diesen anderen Formen der Lehre, wie *gāthā*, *udāna*, *geya*, *jātaka* und den sonstigen, nur eine dieser Formen. *Sūtra* bedeutet wortwörtlich 'Faden'. Wenn wir vergessen haben, was wir eigentlich sagen wollten, so sagen wir: 'Ich habe den Faden verloren'. Der 'Faden' ist mit anderen Worten das, was einen Vortrag zusammenhält. Ein *Sūtra* ist demnach ein zusammenhängender Vortrag des Buddha - oder auch eine Lektion, wenn damit eher etwas Inspirierendes als etwas Trockenes oder Langweiliges gemeint ist.

Wenn es um den Inhalt geht, so gibt es allgemein gesehen zwei Arten: Hīnayāna-Sūtras und Mahāyāna-Sūtras. Das Hīnayāna ist die erste der drei historischen Hauptformen des Buddhismus, und wortwörtlich bedeutet es 'kleiner Weg'. Es ist keine bestimmte Sekte oder Schule. Das Mahāyāna bezeichnete das Hīnayāna als eine zu ihm im Gegensatz stehende breite spirituelle Bewegung und schuf diesen Begriff, um damit jene zu beschreiben, die sich aus seiner Sicht vorrangig mit ihrer eigenen spirituellen Entwicklung befassten und nicht die dem Mahāyāna eigene universelle Perspektive teilten. Nur um diese Aufzählung zu vervollständigen, sei noch das Vajrayāna als dritte historische Form des Buddhismus erwähnt, der Diamantweg oder Weg des Donnerkeils. Das Vajrayāna findet seinen charakteristischen Ausdruck in dem, was wir als tantras und sādhanas kennen, und es hat lediglich zwei Haupt-Sūtras geschaffen.

Hīnayāna- und Mahāyāna-Sūtras könnten kaum unterschiedlicher sein. In den Hīnayāna-Sūtras, oder *suttas*, ist die Lehre des Buddha förmlich eingebettet - um nicht zu sagen verkörpert - in einen bzw. einem historischen und geographischen Zusammenhang: in das Nordindien des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung - in das eigene Leben und die Zeit des Buddha. Diese Sūtras sind voller Bezugnahmen auf die damalige politische Situation und die wirtschaftlichen Bedingungen. Sie beinhalten ebenso Details über soziale Bräuche, über die seinerzeitigen religiösen Glaubensvorstellungen und philosophischen Spekulationen, sowie Hinweise darauf, welche Kleidung die Menschen trugen, was sie aßen, welche Feldfrüchte sie anbauten, wie ihre Häuser beschaffen waren, mit was sie handelten, und wie sie arbeiteten. Eines dieser Sūtras zählt nicht weniger als 30 oder 40 verschiedene Spiele auf, die die Menschen zu jener Zeit spielten - und es gibt außerdem Bezugnahmen auf alle möglichen Handelsgeschäfte und Berufe. Überdies gibt es viele Hinweise auf die Natur und Landschaft. Die Hīnayāna-Sūtras haben als Hintergrund die großen undurchdringlichen Wälder und majestätischen Bergketten Indiens sowie den Rhythmus der verschiedenen Jahreszeiten - die heiße Zeit, die kalte und die Regenzeit - und alle möglichen Tiere, Vögel, Bäume, Blumen und Insekten.

In den Hīnayāna-Sūtras wird uns also ein detailliertes und lebendiges Bild Indiens vermittelt - zeitgleich mit dem Athen Solons, dem Italien Pythagoras, dem Persien Zoroasters und dem China des Konfuzius. Ebenso erhalten wir eine gute Vorstellung davon, zu welcher Art Menschen der Buddha sprach. Wie in den Schriften deutlich wird, gab es kaum eine Personengruppe, zu der der Buddha nicht sprach. Er wandte sich an wandernde Mönche, Asketen, Könige, Prinzen, Minister, Geschäftsleute und Bauern, Philosophen und Räuber und an Prostituierte und Ausgestoßene. Sein weiser und mitfühlender Einfluss verbreitete sich zu jener Zeit über die ganze Gesellschaft Nordindiens.

Im Gegensatz dazu zeigen uns die Mahāyāna-Sūtras ein sich davon sehr unterscheidendes Bild. In vielen dieser Sūtras befinden wir uns immer noch in Indien - *but only just*. Man könnte auch sagen, dass wir uns in einigen von ihnen immer noch auf der Erde befinden - *but only just*. Tatsächlich verlassen wir bei manchen von ihnen vollkommen die Erde und befinden uns in einer anderen, höheren und himmlischeren Welt - wir wissen nicht recht wo, und es kümmert uns auch nicht viel, denn es ist dort wunderschön und bezaubernd. In den meisten der Mahāyāna-Sūtras sind die wesentlichen Eigenarten der indischen Landschaft immer noch schwach im Hintergrund zu erkennen. Man sieht immer noch Häuser und Bäume, und man kann immer noch - wenn auch wie durch leuchtenden Nebel - eine einzelne Bergspitze erkennen. Aber obschon wir diese vertrauten Landschaftsbilder ausmachen können, so sind sie doch alle in ein übernatürliches Licht gebadet und durch dieses Licht transformiert und verklärt.

Nicht nur das. Wenn wir die Mahāyāna-Schriften lesen oder hören, oder besser, uns auf sie einlassen und uns beteiligen - denn das drückt das Gefühl besser aus - werden wir uns aller möglichen außergewöhnlichen Empfindungen bewusst. Himmlische Musik erklingt. Zarte Wohlgerüche erfüllen die Luft. Manchmal regnen goldene Blüten vom Himmel herab. Und manchmal dehnt sich die Szenerie über die transformierte Landschaft hinaus aus und umfasst nicht bloß diese Welt und dieses Universum, sondern Tausende von Welten und Tausende über Tausende von Universen, mit all ihren eigenen den Dharma lehrenden Buddhas und Bodhisattvas.



Und in der Mitte von allem, genau im Zentrum der Mahāyāna-Sūtras, sitzt der Buddha. Er sitzt, flankiert von einem Löwenpaar und unter Bäumen voller glitzernder und glänzender Juwelen, auf einem blütenblattreichen Lotus-Thron. Umgeben ist er nicht nur von ein paar bettlergleichen Mönchen sondern von einer großen Versammlung von Wesen, darin eingeschlossen viele Bodhisattvas. Aus der Versammlung und besonders vom Buddha geht eine große Flamme von Licht hervor. Dies ist der Buddha, der, inmitten dieser große Flamme von Licht sitzend, die Mahāyāna-Sūtras lehrt. Und während er lehrt, ereignen sich alle möglichen Wunderdinge. Die Erde bebt, Blumen regnen vom Himmel, und jene, die ihm zuhören, erleben alle möglichen Arten spiritueller und transzendenter Einsicht. Die Welt der Mahāyāna-Sūtras ist eine Welt des Lichts, eine Welt voller Farbe und eine Welt von unbeschreiblicher Schönheit und unaussprechlicher Freude.

Gleichzeitig ist sie eine sehr mysteriöse Welt. Sie hat etwas an sich, das sich nicht vom Geist erfassen lässt, etwas Ehrfurchtgebietendes und Unergründliches. Sie ist rätselhaft, und doch erzeugt ihr Erleben ein Gefühl tiefen Glücks und heiterer Gemütsruhe. In der gesamten spirituellen Literatur der Welt gibt es nichts, was mit der Atmosphäre der Mahāyāna-Sūtras vergleichbar wäre - sie lesen sich beinahe wie transzendente Science Fiction. Möglicherweise lässt sich eine annähernde westliche Parallele in den gnostischen heiligen Büchern finden, wie z.B. in der *Pistis Sophia*; beide sind sie durchflutet von Licht und durchtränkt von einem Gefühl des Mysteriums.

In seinem Essay 'Buddhismus und Gnostizismus' hat Dr. Conze angedeutet, dass diese Parallele nicht zufällig und der Gnostizismus historisch gesehen mit dem Mahāyāna-Buddhismus verbunden sein mag. Seine Argumente sind sehr überzeugend. Aber besonders dort, wo er eine Verbindung zwischen Gnosis und prajñā, zwischen der Weisheit des Gnostizismus und jener des Buddhismus sieht, sind Zweifel angebracht. In der Tat sind bestimmte Unterschiede zwischen Gnosis und prajñā sehr aufschlussreich. Obgleich es schwierig zu verallgemeinern ist - denn der Gnostizismus ist solch ein weites Feld - lässt sich mit Sicherheit sagen, dass die Gnostiker sich die Weisheit beinahe stets als eine Aneignung von Wissen über bestimmte okkulte Mysterien und mythologische Einzelheiten vorstellten. Sie scheinen die Vorstellung gehabt zu haben, dass es bestimmte große Mysterien im Kosmos gäbe - viele Sphären der Existenz, so viele Äonen, usw. - und dass, wenn man all jene Mysterien verstünde, wenn man alle richtigen Schlüsselwörter wüsste - die Gnosis besäße. Im Gegensatz dazu ist im Buddhismus die Weisheit im wesentlichen eine metaphysische Einsicht in etwas, das die Mythen und okkulten Mysterien, mit denen sich die Gnostiker befassten, weit übersteigt.

Zum Beispiel nahmen die Gnostiker an, der Mensch sei ein Gefangener - eine durchaus angemessene Metapher für die menschliche Natur. Dann aber glaubten sie, dass die verschiedensten Sphären - die Sonne, der Mond und die Planeten - Gefängnisse innerhalb von Gefängnissen darstellten, wobei jede Sphäre von einer bestimmten Gottheit geleitet sei, deren Name oder Schlüsselwort man zu lernen habe, um sich befreien zu können. Gnostisches 'Wissen' war demgemäß eher das Wissen bestimmter okkulten Fakten als das Wissen um die höchste Realität - *sūnyatā* - im metaphysischen Sinne.

Das lässt den Schluss zu, dass aus gnostischer Sicht das Erlangen von Weisheit nicht eine Angelegenheit persönlicher spiritueller Entwicklung ist, wie der Buddha sie ansehen würde. Im Gnostizismus besteht Weisheit oder Wissen lediglich darin, sich jemandem auf rechte Weise zu nähern, sein Anhänger zu werden und ihn dazu zu bringen, von ihm

bestimmte Fakten übertragen zu bekommen. Es bedeutet die Übernahme bestimmter mythologischer Strukturen als wortwörtliche - oder vielleicht auch wissenschaftliche - Tatsache. Auf den Buddhismus übertragen, würde dies bedeuten, dass mit *prajñā* das Verstehen aller verschiedenen Ebenen der Existenz und das Wissen um die jene Ebenen bewohnenden Gottheiten gemeint ist. Aber kein Buddhist würde dies jemals so sehen. Solch eine Art Wissen mag Bestandteil der buddhistischen Tradition sein, aber solange man die wahre Natur jener Sphären nicht erkannt und sie nicht aus dem höchst möglichen Blickwinkel betrachtet hat, kann man nicht wirklich Weisheit entwickeln.

Von daher scheint es einen sehr großen Unterschied zwischen dem zu geben, was der Gnostizismus unter Weisheit versteht und dem, was der Buddhismus darunter versteht; ein Unterschied, der im Gebrauch des Wortes 'Weisheit' für zwei verschiedene Konzepte begründet liegt. Obschon sich Mahāyāna-Buddhismus und Gnostizismus in verschiedener Hinsicht unterscheiden, habe ich doch schon seit geraumer Zeit das Gefühl, dass es zwischen ihnen eine Verbindung gibt - wenn auch nicht notwendigerweise eine historische. Es gibt sicherlich eine leichte Ähnlichkeit im Geist. Überdies ist es möglich, diesen Geist abgeschwächt auch in der späteren westlichen Literatur aufzuspüren: in König Artus' Tafelrunde (das frühere heidnische Material, nicht die spätere christliche Einverleibung) und besonders in der Legende vom Heiligen Gral - aber dies ist reine Mutmaßung.

Die Mahāyāna-Sūtras werden entweder in 'früh' oder 'spät' eingeteilt, je nachdem ob sie vor der Zeit Nāgārjunas niedergeschrieben und verbreitet wurden oder danach. Nāgārjuna ist die Verbreitung einer großen Zahl charakteristischer Mahāyāna-Lehren zuzuschreiben, besonders jener über die Vervollkommnung der Weisheit, und es ist angemessen zu sagen, dass er eine der größten Persönlichkeiten des Mahāyāna-Buddhismus war. Seine große Zeit hatte er vermutlich im 2. Jahrhundert uZR (es ist schwierig, bei Daten aus dieser Zeit sicher sein zu können), und er schrieb eine Anzahl bedeutender Werke, welche auch heute noch häufig intensiv studiert werden. Dazu gehören die berühmten Verse über den Mittleren Weg - das *Mādhyamaka-kārikā*. Und da Nāgārjuna aus verschiedensten Mahāyāna-Sūtras zitierte, können wir sicher sein, dass diese Sūtras zu seiner Zeit als literarische Dokumente in Umlauf waren.

Diese frühe Gruppe von Sūtras umfasst das *Saddharma-Puṇḍarīka* oder *Sūtra vom Weißen Lotus*, das *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* oder die *Vervollkommnung der Weisheit in 8000 Zeilen*, das *Vimalakīrti-nirdeśa* oder die *Darlegungen von Vimalakīrti*, die beiden *Sukhāvātī-vyūha Sūtras* oder die Sūtras über das Glückliche Land und das *Daśabhūmika* oder die 'Zehn Stufen des Fortschreitens eines Bodhisattva'.

Die spätere Gruppe der Sūtras umfasst ebenso bekannte Werke: das große Sūtra über die Vollkommene Weisheit, das Diamant-Sūtra, das Laṅkāvatāra-Sūtra sowie das Nirvāṇa-Sūtra und viele andere - einschließlich des Sūtras vom goldenen Licht.

Das *Sūtra vom goldenen Licht* tauchte in Indien in der Zeit des 5. bis 8. Jahrhunderts uZ auf und war in einer Sprache geschrieben, die von westlichen Gelehrten mit 'buddhistischem hybridem Sanskrit' bezeichnet wird. Es erschien nicht als Ganzes in vollendeter und vollständiger Form und auch nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt während dieser 300 Jahre. Es entwickelte sich während dieser langen Zeit als schriftliches Dokument eher allmählich - ein für die Gestaltung eines Sūtras - besonders eines Mahāyāna-Sūtras - nicht unüblicher Vorgang.

Wie lange das Sūtra als mündliche Überlieferung vor seiner Niederschrift bereits bestanden haben mag, lässt sich nicht klären, aber zumindest sein Geist lässt sich bis in die Zeiten des historischen Buddha zurückverfolgen. Er selbst schrieb überhaupt nichts nieder, und die große Sammlung seiner mündlichen Lehren, die er nach seinem Tod hinterließ, wurde von den Mönchen über einen Zeitraum von etwa 400 Jahren geordnet, editiert und auch sorgfältig ausgearbeitet, bevor ein einziges Wort niedergeschrieben wurde. Und auch dann wurden nicht alle Lehren auf einmal niedergeschrieben. Der ganze Prozess des Niederschreibens der mündlichen Überlieferungen zog sich über 1000 Jahre hin - vom 1. Jahrhundert v.u.Z bis ins 10. Jahrhundert u.Z. Allgemein gesagt, waren es die eher exoterischen Lehren, die sich in schriftlicher Form finden lassen, wohingegen die eher esoterischen Lehren weit länger in den Köpfen der Hüter der mündlichen Überlieferungen verborgen blieben und erst viel später in schriftlicher Form auftauchten.

Darum können die buddhistischen Schriften nicht wahrheitsgenau als Schrifttum beschrieben oder beurteilt werden. Sie sind eher aufeinanderfolgende Schichten aus der mündlichen Tradition. Aber worin liegt der Beweis, dass sie wirklich *Buddhavacana* sind - die authentischen Worte des Buddha? Wie können wir sicher sein, dass sie nicht einfach erfunden wurden? Im Falle der Theravāda- oder Hīnayāna-Schriften - die nebenbei bemerkt in etwa zur gleichen Zeit niedergeschrieben wurden wie die Mahāyāna-Schriften - lassen sich Wiederholungen und Formulierungsgruppen finden, die auf mnemonische (*AdÜ: Mneme, die [gr.] = Gedächtnis, Erinnerung*) Elemente schließen lassen. Es ist nicht überraschend, dass sich die Mahāyāna-Sūtras nicht durch solche Charakteristiken auszeichnen. Das Theravāda war stets um buchstabengetreue und wörtliche Genauigkeit bemüht; deshalb die vielen Wiederholungen im Pāli-Kanon. Aus dem gleichen Grunde kann bei den Mahāyāna-Schriften mit Recht erwartet werden, dass sich solche Wiederholungen dort nicht finden lassen, denn die Mahāyāna-Tradition war viel mehr darauf bedacht, den *Geist* der Lehren des Buddha zu vermitteln.

Obgleich das *Sūtra vom goldenen Licht* eine Sammlung von Teilen aus der mündlichen Tradition ist, waren diese Teile nicht notwendigerweise eine wortgetreue Aufzeichnung einer mündlichen Lehre, die bereits zuvor in dieser Form bestanden hatte. Es war eher so, dass zu einer bestimmten Idee eine Reihe alternativer Versionen im Umlauf waren und dass sie beim Niederschreiben eine 'literarische' Form bekamen. Dies entspricht auch eher der Natur des Mahāyāna. Es gibt nur wenig Hinweise darauf, dass dies so der Fall war, aber es ist auch nicht wirklich von Belang. Der wichtige Punkt ist der, ob man die gleiche Art spiritueller Kontinuität zwischen der Lehre des Buddha und den Mahāyāna-Sūtras, wie sie uns heute vorliegen, akzeptiert. *Irgend jemand* muss sie geschaffen haben. Wenn man behauptet, dass das *Sūtra vom goldenen Licht*, das *Sūtra vom weißen Lotus*, die *Vervollkommnung der Weisheit-Sūtras* und all die anderen keine Verbindung mit dem Buddha haben, dann hat man anzuerkennen, dass es eine ganze Schar von bemerkenswerten Persönlichkeiten gegeben haben muss, die für das Schaffen jener Sūtras verantwortlich waren - Persönlichkeiten, die keine Spur oder Aufzeichnung von sich selbst hinterlassen haben. Wenn die Gedankenwelt oder zumindest die wesentliche spirituelle Inspiration eines so außergewöhnlichen Werkes wie das *Avatamsaka-Sūtra* nicht auf den Buddha zurückgeht, wer hat es dann geschaffen?

Wie wir bereits gesehen haben, ist es der 'ewige Buddha' selbst, eine glorreiche mythische Figur, der in diesen Sūtras lehrt. Aber nach der Mahāyāna-Überlieferung ist es der historische Buddha selbst - oder scheint es der historische Buddha selbst zu sein - , der diese

Sūtras schuf. Tatsächlich beginnen einige Mahāyāna-Sūtras damit, dass der Buddha auf dem Geierberg sitzt, eine wirklich existierende Örtlichkeit in Nordindien in der Nähe von Rājagṛha, wo der historische Buddha häufig lehrte. Wir finden somit etwas vor, das wie eine Widersprüchlichkeit aussieht. Diese Frage - ob der Buddha, der die Sūtras lehrte, nun historisch oder mythologisch war - hätte die alten Buddhisten, ob nun Theravāda oder Mahāyāna, nicht in Unruhe versetzt, denn sie unterschieden nicht zwischen historisch und mythologisch, so wie wir dies tun. Es ist unsere Entscheidung, zu glauben, dass die Mahāyāna-Sūtras nicht wortwörtlich vom historischen Buddha gelehrt wurden: das heißt so, als ob wir in Indien im 5. Jahrhundert v.u.ZR. gelebt hätten und den Buddha jene Sūtras genau mit jenen Worten predigen gehört hätten. Es steht uns frei, zu glauben, dass diese Sūtras von Yogis, Mystikern oder Meditierenden nach dem parinirvāṇa des Buddha niedergeschrieben wurden, die den archetypischen Buddha (*sambhogakāya*) auf diese Weise in ihren Meditationen predigen hörten. Dies ist aber nicht die Tradition des Mahāyāna.

Die Schriften, die uns erhalten blieben und die sich in ihrem Charakter so sehr unterscheiden, verkörpern verschiedene mündliche Überlieferungslinien. Man kann sagen, dass zum Beispiel der Pāli-Kanon bestimmte Elemente der gesamten mündlichen Überlieferung enthält, für deren Erhaltung sich die Theravādins entschieden. Es gab andere Elemente, bei denen sie sich entschlossen, sie zu ignorieren, und hier kamen die Mahāsāṃghikas ins Spiel, denn sie scheinen Überlieferungen bewahrt zu haben, die sich auf den Buddha zurückführen lassen, aber von den Theravādins ignoriert oder nicht gekannt wurden. Das heißt nicht, dass verschiedene Schulen verschiedene Versionen der gleichen Überlieferung bewahrten; es ist eher so, dass jede Schule nur bestimmte Lehren bewahrte, die sie als bedeutend ansah.

Es gibt eine alte Darstellung, die sagt, dass der Kanon der Mahāsāṃghikas sowohl von Mönchen als auch von Laien bewahrt wurde, hingegen jener der Theravādins von der mönchischen Gemeinschaft. Dies erklärt vielleicht die gewisse monastische Tendenz im gesamten Pāli-Kanon, eine Tendenz, die sich vermutlich im Hinblick auf die gesamte Tradition nicht rechtfertigen lässt. Die Tatsache, dass die Mahāsāṃghikas eher die nichtmonastischen Elemente bewahrten, war teilweise der Grund für die universellere Lehre des Mahāyāna.

Die Aufzeichnungsgeschichte der Mahāyāna-Sūtras in China unterscheidet sich sehr von der in der indischen Tradition. Seit der Zeit des Konfuzius hatten die Chinesen eine Schriftkultur, und sie waren sehr kritische Schriftstudierende. Sie waren sich des Vorhandenseins verschiedener Lesarten bewusst und machten bereits sehr früh Studien über die Authentizität der alten Texte. Zum Beispiel gab es 500 Jahre nach den Lebzeiten des Buddha einen bestimmten chinesischen Kaiser, der den Beginn der Geschichte mit seiner Regierungszeit beginnen lassen wollte und ein Verbrennen der Bücher befahl. Eine unermessliche Zahl von Literatur wurde verbrannt, aber einige Jahre später, nach seinem Tod, begannen die Gelehrten damit, die alten Bücher aus den geheimen Verstecken hervorzuholen. Zu jener Zeit wurden eine Menge Fälschungen produziert, aber die chinesischen Gelehrten waren in der Lage, diese Situation zu bewältigen, denn sie wussten zum Beispiel sehr genau, dass der Gebrauch bestimmter Worte zu bestimmten Zeiten noch nicht üblich war. Wenn sie einen Text vorfanden, der einem Autor oder Lehrer aus der Zeit des 3. Jahrhunderts v.u.Z zugeschrieben wurde, der jedoch ein Wort enthielt, das erst im 1. Jahrhundert v.u.Z in Umlauf kam, konnten sie daran erkennen, dass er nicht der echte Text sein konnte. Sie verstanden sich auf die kritische Prüfung der Texte, was bedeutete, dass die in China

geschaffenen Sūtras, denen eine indische Herkunft zugeschrieben wurde, vorsätzliche Schriftfälschungen waren.

Die Inder kannten jedoch so etwas wie das kritische Textstudium nicht. Wir können es deshalb als gegeben annehmen, dass die Sūtras, die in Indien geschaffen wurden und nicht wirklich aus den Zeiten des Buddha stammten, von Leuten geschrieben wurden, die in irgendeiner Weise mit einer existierenden Tradition in Verbindung standen, und die daran glaubten, dass das, was sie niederschrieben, die Lehre des Buddha war. Sie besaßen nicht die literarische Kultiviertheit der Chinesen.

Im Laufe der Jahrhunderte wurde allmählich ein Sūtra nach dem anderen aufgezeichnet. Viele von ihnen, besonders die längeren Mahāyāna-Sūtras, wurden nicht auf einmal aufgezeichnet, sondern in Raten. Dies ist der Grund, warum man gerechterweise vom Wachstum eines Mahāyāna-Sūtras sprechen kann. Bei diesen Raten sollte man jedoch nicht der Vorstellung unterliegen, dass es sich um logische Folgeabschnitte des Sūtras handelte oder um irgendeine rein künstlerische Struktur oder Einheit - denn ein Sūtra darf nicht in erster Linie als literarisches Werk angesehen werden.

In den meisten Mahāyāna-Sūtras sollten wir uns eher den Kern ansehen, das Zentrum der spirituellen Energie, wobei - wenn genügend Kraft darin liegt - diese Fragmente aus der riesigen mündlichen Überlieferungskette genug Anziehungskraft bieten. Im Falle des *Sūtras vom goldenen Licht* ist das Zentrum der spirituellen Energie das berühmte Kapitel 3 über das Eingeständnis (*engl. Chapter of Confession*). Wie Nobel es in der Einführung seiner Ausgabe des Sūtras im Detail aufzeigt, wurde das gesamte Werk um diesen Nukleus herum gruppiert; oder vielleicht wäre es angebrachter zu sagen, dass dieser Nukleus anderes Material aus der mündlichen Überlieferung anzog.

Dieses zentrale Kapitel des *Sūtras vom goldenen Licht* hat etwas sehr Seltsames oder Fremdartiges an sich. Wie wir bereits gesehen haben, ist ein Sūtra ein zusammenhängender Diskurs durch den Buddha - es gibt viele Ausnahmen von dieser Regel, aber im wesentlichen ist es so. Aber genau dieser höchst wichtige Abschnitt des Sūtras wird nicht vom Buddha ausgesprochen. Es spricht noch nicht einmal ein Bodhisattva: Er wird durch eine Trommel gesprochen - eine goldene Trommel. Und er wird in jemandes Traum gesprochen. Und wenn man damit fortfährt, das Sūtra zu lesen oder zu hören, wird man etwas noch Mysteriöseres entdecken. Nicht unmittelbar, sondern erst allmählich, nach einer gewissen Zeit, erkennt man, dass es hier nicht darum geht, sich zurückzulehnen und einem bestimmten und speziellen Diskurs zuzuhören, der vom Buddha oder sonst wem gehalten wird. Der Buddha und die anderen Anwesenden in dem Sūtra sprechen *über* das Sūtra. Es geschehen alle möglichen wundervollen Dinge. Aber wenn man damit beginnt, sich selbst zu fragen, wo oder was das Sūtra ist, so stellt man fest, dass man es nicht lokalisieren oder identifizieren kann. Man hört es, hört, wie sich die Menschen darin darauf beziehen, wie sie es preisen . . . aber wo ist das Sūtra? Was ist das Sūtra? Es scheint überhaupt kein Sūtra zu geben.

Allmählich dämmert es einem, dass das Sūtra nur das sein kann, was in ihm geschieht. Und überdies dämmert es einem, dass man selbst in dieses Geschehen einbezogen ist. Das *Sūtra vom goldenen Licht* bezieht sich auf sich selbst nicht als eine bestimmte Art von Text oder Schrift, sondern als eine 'unergründliche (*engl. profound*) Buddha-Region'. Das will sagen: Das Sūtra ist nicht Gegenstand unserer eigenen Welt, sondern eine ganze Welt in sich, und eine spirituelle Welt für sich. Kurz gesagt, ist es ein *Vaipulya*-Sūtra.

Es existieren mehrere Hundert Mahāyāna-Sūtras, einige im ursprünglichen Sanskrit, andere sowohl in Sanskrit als auch in chinesischen oder tibetischen Übersetzungen, und manche nur als Übersetzungen. Und eine Reihe dieser wichtigsten Texte werden *Vaipulya-Sūtras* genannt. *Vaipulya* bedeutet ‘weitreichend, unermesslich, ausgedehnt’. Die *Vaipulya-Sūtras* weisen sicherlich eine beträchtliche Länge auf, und in den englischen Übersetzungen haben sie ein beträchtliches Volumen. Aber das ist mit diesem Wort nicht gemeint. Sie werden *vaipulya* genannt, da sie in ihrem geistigen Horizont weitreichend, unermesslich und ausgedehnt sind. Ihr Rahmen ist in der Tat nicht bloß ein Abschnitt der Lehre oder nur ein Aspekt davon, sondern der gesamte Dharma - obschon jedes dieser *Vaipulya-Sūtras* den gesamten, alles umfassenden Dharma aus seinem eigenen bestimmten Blickwinkel sieht, und dies vielleicht unter Berücksichtigung bestimmter spiritueller Bedürfnisse der jeweiligen spirituellen Anwärter.

Jedes dieser *Vaipulya-Sūtras* ist darum in sich selbst abgeschlossen. Es lässt sich - soweit es die spirituellen Bedürfnisse des Studierenden betrifft - ohne Bezugnahme auf andere Dharma-Formulierungen studieren, überdenken und auch praktizieren. Möchte man das Sūtra von einem linguistischen oder wissenschaftlichen Blickwinkel her studieren, so ist dies eine andere Sache. Aber aus einem spirituellen Blickwinkel gesehen, kann man sich getrost auf dieses eine *Vaipulya-Sūtra* beschränken.

Das *Sūtra vom goldenen Licht* bezeichnet sich selbst nicht als *Vaipulya-Sūtra* - der Ausdruck ‘*Vaipulya-Sūtra*’ ist sozusagen nicht Bestandteil seines offiziellen Titels - aber es gibt keinen Zweifel, dass es eines ist. Zunächst einmal ist es ziemlich umfangreich und auch sehr inhaltsreich. Wie die anderen *Vaipulya-Sūtras*, ist das *Sūtra vom goldenen Licht* eine Welt für sich. Und wie wir zuvor gesehen haben, ist das Sūtra sich sozusagen dessen bewusst. Im einleitenden Kapitel sagt der Buddha: ‘Ich werde dieses Sūtra, diese unergründliche Buddha-Region, das wunderbare Mysterium aller Buddhas, für Millionen von Äonen bekannt machen’. In gleicher Weise wird dieses Sūtra im Kapitel 13 als ‘die unergründliche Sphäre der Aktivitäten des Buddha’ bezeichnet.

Beginnen wir nun mit der Erforschung dieser unergründlichen Buddha-Region, indem wir seine Konturen und 19 Kapitel skizzieren:

Kapitel 1: Ein einleitendes Kapitel. Der Buddha befindet sich auf dem Geierberg (auf dem sich eine große Zahl von Mahāyāna-Sūtras abspielen) unweit der Stadt Rājagṛha. Ebenfalls anwesend ist Ānanda, der nicht bloß zuhört und sich alles ins Gedächtnis prägt, sondern Fragen stellt, auf die der Buddha antwortet und dabei das *Sūtra vom goldenen Licht* preist.

Kapitel 2: In Rājagṛha gibt es einen Bodhisattva namens Ruciraketu (was ‘der wunderschöne Komet’ bedeutet), und der voller Sorge ist. Er ist ein Bodhisattva, hat aber gleichwohl ein Problem - kein psychologisches sondern ein spirituelles, metaphysisches Problem. Er zerbricht sich den Kopf darüber, warum der Buddha nur so ein kurzes Leben hat - bloß 80 Jahre. Als Erwiderung auf seine Frage erscheinen ihm vier Buddhas, und daraufhin beginnt er zu verstehen, dass das Leben des Buddha tatsächlich unermesslich ist.

Kapitel 3: Der Traum des Bodhisattva. Ruciraketu hat einen Traum, in dem ein Brahmane eine goldene Trommel schlägt, und diese Trommel lässt eine Reihe wunderschöner Verse von Eingeständnissen erschallen. Diese Verse sind es, die den Nukleus des gesamten Sūtras bilden.

Kapitel 4: Lotusse im Überfluss. Der Buddha berichtet von einem König, der einmal die Buddhas der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft pries. Obgleich es nicht ausdrücklich gesagt wird, war dieser König augenscheinlich der Bodhisattva Ruciraketu in einer früheren Existenz.

Kapitel 5: 'Über die Leerheit'. Dieses Kapitel befasst sich mit dem Thema *sūnyatā*.

Kapitel 6: Das längste Kapitel des gesamten Sūtras. Es stellt allein ein Fünftel des gesamten Umfangs dar. In ihm geloben die vier großen Könige, die Beschützer der vier Himmelsrichtungen der Welt, das Sūtra zu bewahren. So wie dies auch die Mönche proklamieren und auch die Könige, die es fördern wollen.

Kapitel 7, 8 und 10: In diesen Kapiteln erscheinen drei Göttinnen: Sarasvatī, die Göttin des Lernens, Śrī, die Göttin des Reichtums, und Dṛḍhā, die Erdgöttin. Jede dieser Göttinnen gelobt ebenfalls das Sūtra zu schützen.

Kapitel 9: Hier geht es um die Bewahrung der Namen von Buddhas und Bodhisattvas, und in ihm werden verschiedene Buddhas und Bodhisattvas aufgezählt und verehrt, darunter mehrere, die in anderen Mahāyāna-Sūtras eine herausragende Rolle spielen.

Kapitel 11: Saṃjñāya, der Heerführer von Gottheiten, die als yakṣas bekannt sind, tritt vor und verspricht das Sūtra zu schützen.

Kapitel 12: 'Eine die Göttlichen Könige betreffende Belehrung'. Dieses Kapitel handelt von der ethischen und auch spirituellen Grundlage des Königtums.

Kapitel 13: Der Buddha beschreibt eines seiner vorangegangenen Leben, in dem er als König namens Susaṃbhava einen Mönch namens Ratnoccaya dazu aufforderte, das *Sūtra vom goldenen Licht* zu erläutern, und in dem er außerdem dem Sūtra in großzügigem Rahmen Opfer bringt.

Kapitel 14: 'Die Zuflucht der Yakṣas.' Der Buddha wendet sich an Śrī, die Göttin des Reichtums, und legt dar, dass jene, die die Buddhas der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft verehren möchten, dem *Sūtra vom goldenen Licht* lauschen sollten. Weiterhin zählt er eine lange Liste von Gottheiten auf, die das Sūtra schützen wollen.

Kapitel 15: Ein Kapitel der Prophezeiung und Weissagung. Zehntausend Götter steigen vom Himmel zum Buddha herab, um den Dharma anzuhören. Der Buddha sagt voraus, dass sie in unendlich entfernter Zukunft durch ihr Vertrauen in das *Sūtra vom goldenen Licht* die Buddhaschaft erlangen werden.

Kapitel 16: 'Das Heilen der Krankheit'. Dieses Kapitel beschreibt, wie Jalavāhana, der Sohn des Händlers, von seinem Vater die Heilkunst erlernte, und wie er durch ganz Indien reiste, um die Menschen von ihren Krankheiten zu kurieren. Dieses Kapitel bietet eine Menge Informationen darüber, welche Vorstellungen die alten Inder über die Ursachen und Behandlungsmethoden von Krankheiten hatten, und es bezieht sich im besonderen auf den heilenden Einfluss von Essen und Trinken und den der Jahreszeiten.

Kapitel 17: Eine Jātaka-Geschichte. Jalavāhana rettet zehntausend Fische vor dem Tod durch Trockenheit. Diese Fische werden schließlich als Götter wiedergeboren. Und aus

Dankbarkeit gegenüber Jalavāhana überschütten sie ihn eines Nachts, als er schläft, mit 40000 Perlen-Halsketten. Dieses Kapitel beinhaltet ebenso eine Darlegung des Gesetzes des bedingten Entstehens.

Kapitel 18: Eine weitere Jātaka-Geschichte. In dieser Geschichte opfert der Buddha in einer vorherigen Existenz sein Leben, um eine verhungerte Tigerin und ihre fünf Jungen zu retten. Dies ist eine der bekanntesten aller Jātaka-Geschichten, und sie wird hier ausführlich geschildert.

Kapitel 19: Das letzte Kapitel: 'Das Preisen aller Tathāgatas'. In diesem Kapitel singen unzählige Bodhisattvas Loblieder auf einen bestimmten Buddha, dessen Name so lang ist, dass er sich beinahe über eine ganze Zeile des Textes erstreckt. Auch der Bodhisattva Ruciraketu preist diesen Buddha, sowie eine Göttin, die ebenfalls einen sehr langen Namen trägt. Dann, unter allgemeinem Frohlocken, endet das Sūtra.

Dies ist in kurzen Umrissen das *Sūtra vom goldenen Licht*. Natürlich ist solch ein schneller Überblick über 'die unergründliche Buddha-Region' (*engl. profound Buddha region*) ziemlich unpassend. Möglicherweise kann keine Zusammenfassung dem inbrünstigen Geist der Hingabe des Sūtras gerecht werden. Jede Seite begeistert durch die Ehrerbietung gegenüber dem Buddha und dem *Sūtra vom goldenen Licht*. Und keine Zusammenfassung kann die Momente der großen literarischen Schönheit des Sūtras einfangen, zu denen die schönsten Lobeshymnen auf den Buddha gehören, die sich in der gesamten buddhistischen Literatur finden lassen. Aber eine Zusammenfassung wird vielleicht einer Sache gerecht: der höchst vielfältigen, um nicht zu sagen mannigfaltigen Natur des Sūtras. Wenn man den Text zum ersten Mal liest, kann es einem nicht verübelt werden, dass man ihn als eine Art Lumpensack (*engl. rag-bag*) empfindet - einen transzendenten Lumpensack, voller Teile und Stücke wundervollen, juwelenbesetzten Brokats - aber doch eben ein Lumpensack.

Aber trotz dieses Eindrucks ist das Sūtra etwas Zusammenhängendes. Es besitzt durchaus eine spirituelle Einheit. Allgemein gesagt, lassen sich die 19 Kapitel in drei Gruppen einteilen. Die erste 'Gruppe' besteht aus einem einzigen Kapitel, dem Kapitel des Bekenntnisses, dem eigentlichen Kern des Sūtras. Eine zweite Gruppe bildet sich aus all jenen Kapiteln, in denen Götter und Göttinnen auftreten und den Schutz des Sūtras geloben. Die dritte Gruppe beinhaltet alle verbleibenden Kapitel, von denen die meisten als Versuch angesehen werden können, alle wesentlichen Mahāyāna-Lehren und die verschiedensten Arten buddhistischer Schriften in das Sūtra einzubeziehen. Zum Beispiel handelt das 2. Kapitel von der Lebensspanne des Tathāgata, eines der beiden Hauptthemen des *Sūtras vom weißen Lotus*, und Kapitel 5 befasst sich mit *śūnyatā*, was in vielen Sūtras der Vervollkommnung der Weisheit behandelt wird.

In diesem Buch werden wir uns vor allem mit dem Material befassen, das in der ersten und zweiten Gruppe enthalten ist, denn diese Kapitel beinhalten die spezielle, dem Sūtra eigene Lehre: Die Transformation von Selbst und Welt. Die erste Gruppe, das Kapitel des Bekenntnisses, umfasst die Transformation des einzelnen individuellen Lebens durch Eingeständnis und Läuterung. Aber eine Transformation des Selbst führt unweigerlich zu einer Transformation der Welt, und dies wird in den Kapiteln dargestellt, in denen die Götter und Göttinnen den Schutz des Sūtras geloben. Wer diese Götter und Göttinnen sind, und warum ihre Gelöbnisse eine Transformation der Welt darstellen, sind Fragen, auf deren Beantwortung wir bis zu den Kapiteln 5 bis 7 warten müssen.



Bis dahin bleibt zunächst die Frage bestehen, worin der wesentliche Reiz des gesamten Sūtras besteht. Worin besteht die Verbindung zwischen der Transformation von Selbst und Welt? Die Antwort ist sehr einfach: Die vergleichsweise vielseitige Sammlung von Material wird durch die spirituellen Bedürfnisse zusammengefügt, die das sich transformieren wollende einzelne Individuum hat. Dies ist der Faktor, der dem Sūtra seine spirituelle Einheit verleiht.

Dieser grundsätzliche Reiz spiegelt sich auch in der Situation wider, in der wir uns selbst als westliche Buddhisten befinden. Mittlerweile steht uns eine Vielzahl buddhistischer Schriften zur Verfügung, aber nicht alle sind in gleicher Weise für den ernsthaft Praktizierenden im Westen gleich anziehend. Manche sind viel interessanter als andere, denn sie scheinen viel eher unseren wirklichen spirituellen Bedürfnissen entgegenzukommen. Von *diesen* Schriften, die wir studieren und über die wir sprechen, fühlen wir uns angezogen, und in ihnen finden wir unsere spirituelle Nahrung und Inspiration. Mit anderen Worten, sie werden Teil unseres Lebens ( *engl.: we draw them into our orbit*). Aufgrund der Tatsache, dass sie Teil unseres Lebens werden, haben sie etwas gemeinsam: uns. Jedes von ihnen entspricht in gewisser Weise unseren spirituellen Bedürfnissen. Lasst uns nun das *Sūtra vom goldenen Licht* zu einem Teil unseres Lebens werden lassen - oder vielleicht sollten wir es uns eher selbst erlauben, Teil des Sūtras zu werden, und es uns erlauben, in den Mittelpunkt des Lichtes einzutauchen, das Selbst und Welt transformiert.