

Sangharakshita

Werkauswahl 3

**Kunst, Schönheit und Mythos
in der buddhistischen Überlieferung**

Copyright © 2009 by Ugyen Sangharakshita, published by Wisdom Publications and German translation rights arranged with WISDOM PUBLICATIONS INC through Dharmapriya Michael Scherk.

Redaktionelle Anmerkung und Zitier-Hinweis

Die hier vorliegenden Auszüge aus Werken Sangharakshitas entsprechen Teil 3 (*Art, Beauty and Myth in the Buddhist Tradition*) aus *The Essential Sangharakshita*. Wisdom Publications, Boston 2009.

Wie in den „Quellen der Werkauswahl“ erkennbar ist, lagen manche Kapitel schon in deutschen Ausgaben vor. Die Übersetzerinnen und Übersetzer sind in den entsprechenden Ausgaben angegeben. Die Übersetzungen in diesem Sammelband folgen der englischen Ausgabe von *Essential Sangharakshita* und wurden von Dhammaloka überarbeitet.

Horst Gunkel und Dhammaloka übersetzten alle bisher nur auf Englisch verfügbaren Kapitel.

Bei Zitaten und Verweisen bitten wir um die Angabe des folgenden Beleghinweises: „Sangharakshita, *Werkauswahl*, Teil 3 (*Kunst, Schönheit und Mythos in der buddhistischen Überlieferung*). Webfassung 01.2015. Download bei www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen)“

Danksagung

Ermöglicht wurde die Finanzierung der
Übersetzung dieses Buches durch den
Triratna European Chairs' Assembly Fund.



INHALT

1	Welchen Platz hat Schönheit im spirituellen Leben?.....	6
1.1	Sangharakshita I und Sangharakshita II	6
1.2	Schönheit als Merkmal des Lebens.....	7
1.3	Sehen lernen	9
1.4	Bambus	10
1.5	Das große Mandala genießenden Gewahrseins	11
1.6	Lernen still zu stehen.....	14
1.7	Pausen und leere Räume.....	15
1.8	Das einfache Leben.....	17
2.	Buddhismus und Kunst.....	19
2.1	Kunst kann verwandeln	19
2.2	Kunst als integraler Aspekt des spirituellen Lebens.....	21
2.3	Buddhismus und westliche Kultur	23
2.4	Der Dharma in der westlichen Dichtung.....	24
2.5	Den Geist durch Kunst erweitern	25
3	Das schöpferische Leben	28
3.1	Nach Rilke.....	28
3.2	Mittels Schreiben in eine spirituelle Dimension eintreten	28
3.3	Eine schöpferische Beziehung zur Welt.....	32
3.4	Sollten Buddhisten einen Sinn für Humor haben?.....	33
3.5	Die spielerischen Künste.....	35
4	Eine „buddhistische Bibel“? – Buddhistische Schriften und woher sie kommen	38
4.1	Das Meer der buddhistischen Literatur.....	38
4.2	Der Ursprung der buddhistischen Schriften.....	39
4.3	Wie man buddhistische Texte lesen sollte	40
4.4	Buddhistische Geschichten	41
4.5	Die Lesebibel	43
4.6	Pali- Schriften und Mahayana-Sutras	48
5.	Träume, Mythen und Symbole	51
5.1	Das Wesen des tantrischen Buddhismus	51
5.2	Der Wert des Traumzustandes.....	52
5.3	Was ist Mythos?	54
5.4	Das Hervortreten des Mythos im Buddhismus.....	56

5.5	Mythen wörtlich nehmen.....	58
5.6	Das tibetische Rad des Lebens.....	59
5.7	Das Gleichnis vom brennenden Haus.....	73
5.8	Der Mythos von der Rückkehr.....	84
6.	Quellen der Werkauswahl Teil 3:	98
7	Deutschsprachige Bücher aus dem Kreis der Triratna-Gemeinschaft	100
7.1	Bücher von Sangharakshita.....	100
7.2	Bücher von Angehörigen des Buddhistischen Ordens Triratna	101

1 Welchen Platz hat Schönheit im spirituellen Leben?

1.1 Sangharakshita I und Sangharakshita II

„Sangharakshita I“ wollte die Schönheit der Natur genießen, Gedichte lesen und schreiben, Musik hören, Gemälde und Skulpturen betrachten, Gefühle erleben, im Bett liegen und träumen, Sehenswürdigkeiten besuchen und Menschen begegnen. „Sangharakshita II“ wollte die Wahrheit ergründen, philosophische Werke lesen und schreiben, die Vorsätze üben, früh aufstehen und meditieren, das Fleisch kasteien, fasten und beten. Manchmal behielt Sangharakshita I die Oberhand, manchmal Sangharakshita II. Bisweilen gab es eine unbehagliche Doppelherrschaft. Natürlich hätten die beiden am besten heiraten und Sangharakshita III zeugen sollen, der Schönheit und Wahrheit, Dichtung und Philosophie, Spontaneität und Disziplin in sich vereinigt hätte; doch solch ein Traum schien unerfüllbar. Während der vergangenen zweieinhalb Jahre hatte Sangharakshita II fast unangefochten geherrscht. Angestiftet und unterstützt von Buddharakshita – dem Freund, mit dem ich damals durch Indien wanderte und buddhistische Ordination anstrebte und der Dichtung nachdrücklich missbilligte – hatte er doch sogar versucht, Sangharakshita I ein für allemal aus dem Weg zu räumen. Wäre nicht Swami Ramdas dazwischen getreten, der energisch erklärte, Gedichte zu schreiben sei mit spirituellem Leben keineswegs unvereinbar, dann hätte Sangharakshita I wohl in Muvattupuzha voreilig das Zeitliche gesegnet.

Doch trotz der Prügel, die er bezogen hatte, war er nicht tot, und nachdem er in Nepal ein heimlich verstohlenes Dasein gefristet hatte, fand er nun im Buddha Kuti erneut zu sich selbst. Kashyapji hatte natürlich vor allem mit Sangharakshita II zu tun. (Der Ehrwürdige Jagdish Kashyap war der gelehrte buddhistische Mönch, bei dem ich in Benares [Varanasi] Pali, Abhidhamma und Logik studierte.) Er hatte aber nichts gegen die Anwesenheit von Sangharakshita I, sondern sprach ihn sogar gelegentlich an. Schon bald fühlte Sangharakshita I sich stark genug, um gleiche Rechte einzufordern. Wenn Sangharakshita II dem *Pfad zur Reinheit* einen Nachmittag gewidmet hatte, vertiefte Sangharakshita I sich abends in die Dichtung von Matthew Arnold, der damals aus dem einen oder anderen Grund einen mächtigen Einfluss ausübte. Schrieb der eine einen Artikel über buddhistische Philosophie oder bearbeitete die zweite Ausgabe von Kashyapjis *Buddhism for Everybody*, dann verfasste der andere Gedichte. Es kam auch vor, dass der eine eifrig Auszüge aus einem gerade gelesenen Buch kopierte, während der andere zur gleichen Zeit müßig aus dem Fenster blickte und beobachtete, wie die Regentropfen fielen. Eines Tages kam es zu einem gewalttätigen Streit zwischen den beiden. Aus Ärger über die Übergriffe von Sangharakshita I, der mehr Gedichte las als je zuvor und gerade ein langes Gedicht geschrieben hatte, das ungeachtet seines buddhistischen Themas aber doch ein Gedicht war, verbrannte Sangharakshita II impulsiv die beiden Notizbücher, in die sein Rivale alle Gedichte eingetragen hatte, die er seit ihrer gemeinsamen Abreise aus England bis zur Mitte ihres Aufenthalts in Singapur

1 Welchen Platz hat Schönheit im spirituellen Leben?

geschrieben hatte. Nach dieser Katastrophe, die sie beide schockierte, lernten sie ihre wechselseitigen Einflusssphären respektieren. Hin und wieder arbeiteten sie sogar zusammen wie beim Abschluss der in Nepal begonnenen Übertragung der fünf *Paritrana*-Sutras in Blankverse. In einigen seltenen Momenten schien es fast, als könnten sie trotz ihrer Streitigkeiten eines Tages heiraten.

1.2 Schönheit als Merkmal des Lebens

Leben ist flüchtig, Leben vergeht, doch Leben ist auch schön.

*Wie einer Sommerwolke Wetterleuchten,
Wie einen Stern im ersten Morgengrau'n,
Wie einer Flamme unbeständ'gen Schein,
Wie einer Welle schnell verwehten Schaum,
Wie einen Tropfen Tau, wie eine flüchtige Wasserblase,
Wie ein Phantom, ein Trugbild ohne Sein,
Wie eines schlafverfall'nen Geistes Traum,
So soll man alles Bedingte schau'n.*

Diese Bilder stammen aus einer sehr bekannten buddhistischen Schrift, dem *Diamantsutra*.¹ Sie sollen die Flüchtigkeit aller bedingten Dinge veranschaulichen. Ein Blitz dauert nicht lange, Tautropfen trocknen rasch, eine Wolke zieht vorüber, Träume kommen und gehen. Alle diese Dinge sind flüchtig und unbeständig. Leben ebenfalls.

Doch auch etwas anderes ist bemerkenswert an diesen Vergleichen: Sie sind schön. Sie veranschaulichen zwar Unbeständigkeit, doch dabei zeigen sie auch, wie schön die Welt ist. Am Himmel treibende Wolken sind schön. In früher Morgensonne glitzernde Tautropfen sind schön. In seiner kurzen, gewaltigen Macht ist ein Blitz schön. Schön ist auch die Wasserblase im Strom, die, vielleicht wie ein Regenbogen, unzählige Lichtstrahlen reflektiert. Und so scheint dieser Vers eine doppelte Botschaft zu enthalten: Leben ist flüchtig, Leben vergeht, doch Leben ist auch schön.

Die frühen buddhistischen Schriften – jene, von denen man sagen kann, dass sie die geschichtlichen Umstände widerspiegeln, unter denen der Buddha lehrte – sind auch Zeugnisse einer sehr großen Empfänglichkeit für die natürliche Welt. Der Buddha und seine direkten Schüler lebten eng verbunden mit der Natur. Er selbst war in einem Obstgarten geboren worden – seine Mutter hielt sich bei der Niederkunft an einem Baum fest. Unter ei-

¹ Zur deutschen Übersetzung des Verses: Eine kürzere Form findet sich in Thich Nhat Hanh, *Das Diamant-Sutra. Kommentare zum Prajnaparamita-Diamant-Sutra*, Berlin 1993, S. 36. Eine direkte Übersetzung des Diamant-Sutras aus dem Tibetischen ist als Freeload unter www.fpmt.org abrufbar.

nem Baum sitzend hatte er in Bodh Gaya Erleuchtung erlangt. Und er starb, auf einer Bank zwischen zwei Bäumen liegend, im Sala-Hain der Mallas. Natürlich verbrachte er auch, von Ort zu Ort, Dorf zu Dorf wandernd, die meiste Zeit an der frischen Luft.

Somit liegt der Ursprung des Buddhismus in der freien Natur, und dieser Hintergrund wirkte sich zwangsläufig auch auf die Art und Weise aus, wie der Buddha den Dharma lehrte und seine Schüler ihn aufnahmen. In den *Theragatha* (den Strophen der Älteren) besingt ein erfahrener Buddhaschüler eine Wolke – eine schwere, schwarze oder eher dunkelblaue Wolke – und einen weißen Vogel, der durch diese düstere Wolke fliegt. Und offenbar versetzt ihn die Schönheit des Anblicks in Verzückung.

Buddhologen lassen sich in ihrem Bestreben, den Buddhismus als Lehre, manchmal sogar als trockenes, methodisches, analytisches System darzulegen, gelegentlich dazu verleiten, diese Seite des Buddhismus zu übersehen. Man muss aber nur das Leben des Buddha und seiner Gefährten betrachten, um zu sehen, dass Natur darin unmittelbar anwesend ist – im Leben der einzelnen nicht weniger als in ihrer Übung des Dharma. Somit gibt es eine enge Verbindung zwischen dem frühen Buddhismus und der natürlichen Umwelt.

Das am weitesten verbreitete buddhistische Symbol ist die Lotosblume. Es geht direkt in die Tage nach dem Erwachen des Buddha zurück. Damals fragte er sich, ob er seine Erfahrung jemals anderen würde mitteilen können. Er blickte in die Welt hinaus und sah alle Menschen wie Lotosblumen in einem Teich heranwachsen. Einige steckten noch tief im Schlamm, andere hatten die Blütenblätter soeben über den Wasserspiegel erhoben, und manche ragten schon frei heraus und öffneten sich zum Sonnenlicht. Auf diese Weise sah der Buddha die ganze Menschheit. Seine Vision zeigte ihm, dass Menschen wachsen, sich entfalten und für den Sonnenglanz des Dharma öffnen können – und dass manche von ihnen wie Blumen schon weiter entwickelt und reifer als andere sind, und deshalb auch empfänglicher für den Dharma.

Es scheint also, als sei der Buddha selbst nicht nur der natürlichen Umwelt gewahr, sondern mit ihr auch innig verbunden gewesen. Die buddhistischen Schriften sind voll von Hinweisen auf Naturgeister – Baum- und Wassergeister, Fluss- und sogar Blumengeister. Da gibt es etwa die Geschichte eines Mönchs, der ans Wasser tritt, um den Duft eines dort wachsenden Lotos zu riechen, als der Blumengeist erscheint und sagt: „Warum stiehlt du meinen Duft?“ Das gibt dem Mönch natürlich einiges zu denken, und von nun an wird er wohl kaum etwas von der Natur genommen haben, ohne zunächst um Erlaubnis zu bitten. Wahrscheinlich wird er nicht einmal mehr einen Blütenduft eingeatmet haben, ohne vorher die Blume um ihr Einverständnis zu bitten. Es war ja nicht sein, sondern ihr Duft.

Vielleicht können wir dies auch als eine den Schutz der Natur anmahnde Botschaft verstehen. Wir sollten die Natur nicht ausbeuten. Der Gedanke, dass man ohne Erlaubnis der Blume nicht einmal ihren Duft einsaugen sollte, kommt uns vielleicht ein wenig sentimental vor, doch liegt eine philosophische Weisheit darin, die für uns Heutige von großer Tragweite ist: Menschen und Natur können eine gegenseitige Identifikation entwickeln.

1.3 Sehen lernen

Wir müssen lernen, die Dinge selber und um ihrer selbst willen zu betrachten, ungetrübt von Subjektivität, persönlicher Vorliebe oder Begehren.

Meistens sind wir der Dinge um uns herum nur beiläufig gewahr, mit kaum mehr als einem peripheren Bewusstsein, dass sie da sind. Wir sind unserer Umwelt, der Natur und des Kosmos nicht wirklich bewusst, und das ist deshalb so, weil wir nur selten oder nie tatsächlich innehalten und sie anschauen. Wie viele Minuten des Tages – um gar nicht erst von Stunden zu sprechen – verwenden Sie darauf, eine Sache bloß anzuschauen? Vermutlich höchstens einige Sekunden. Wir begründen es oft damit, dass wir leider keine Zeit hätten. Das ist vielleicht eins der schlimmsten Armutszeugnisse, die man der modernen Zivilisation ausstellen muss: Uns fehlt die Zeit anzuhalten und etwas bloß anzuschauen. Auf dem Weg zur Arbeit kommen wir vielleicht an einem Baum vorbei, doch wir haben keine Zeit ihn anzuschauen oder auch nur weniger romantische Dinge wie Mauern, Häuser und Zäune zu betrachten. Da fragt man sich, was denn dieses Leben und unsere moderne Zivilisation wert sein sollen, wenn uns nicht einmal Zeit bleibt, die Dinge anzuschauen. In seinem Gedicht „Muße“ sagte der englische Dichter W. H. Davies:

*Was ist dies Leben, wenn sorg'gequält
Uns Zeit zum Stehn und Schauen fehlt?*

Die Tatsache, dass wir dafür keine Zeit haben, sollte uns nachdenklich stimmen. Doch sogar dann, wenn wir die nötige Zeit zum Innehalten und Hinschauen haben und uns nun bemühen gewahr zu sein, sehen wir doch nur selten die Dinge selbst. Was wir gewöhnlich sehen, ist unsere eigene projizierte Subjektivität. Wir betrachten etwas, doch wir sehen es durch den Schleier, den Vorhang, den Dunst oder Nebel unserer eigenen geistigen Konditionierung.

Vor einigen Jahren ging ich einmal in Kalimpong mit einem befreundeten Nepalesen spazieren. Am Fuß einer gewaltigen Kiefer blieben wir stehen. Als ich an ihrem glatten Stamm aufsaß und in ihr dichtes, tiefgrünes Nadeldach blickte, brach es aus mir heraus: „Was für ein schöner Baum!“ Mein nepalesischer Freund, der neben mir stand, sagte: „Ja, das ist wirklich ein schöner Baum, genügend Brennholz für einen ganzen Winter.“ Er sah den Baum überhaupt nicht. Was er sah, war nur eine bestimmte Menge Brennholz. Die meisten von uns betrachten die Welt der materiellen Dinge auf eben diese Weise, und das geht mit einer Haltung einher, von der wir uns befreien müssen. Wir müssen lernen, die Dinge selber und um ihrer selbst willen zu betrachten, ungetrübt von Subjektivität, persönlicher Vorliebe oder Begehren.

2 „What is his life if, full of care, / We have no time to stand and stare?“ – An die Wortwahl „stare“ anknüpfend, fährt Sangharakshita im Text fort: „Natürlich verwendete der Dichter das Wort ‚stare‘ um des Reimes willen; er meint kein Starren im buchstäblichen Sinn, sondern schlicht sehen und schauen.“

In der Kunst des fernöstlichen Buddhismus, vor allem in der Kunst Chinas und Japans, wird eine solche Haltung und Zugangsweise stark betont. Dazu gibt es die Geschichte über den Schüler eines sehr berühmten Malers, der seinen Meister fragte, wie man Bambus male. Der Meister erwiderte nun nicht, man solle seinen Pinsel nehmen und damit bestimmte Striche auf der Seide oder dem Papier ziehen. Er sagte gar nichts über Pinsel, Pigmente oder auch nur über das Malen selbst. Er sagte bloß: „Wenn du lernen willst, Bambus zu malen, dann lerne erst einmal, Bambus zu sehen.“ Es ist eine ernüchternde Vorstellung, dass wir gleich drauf los malen wollen, ohne unseren Gegenstand überhaupt angeschaut zu haben. Und doch ist es das, was viele Künstler oder zumindest Kunstdilettanten tun. Von dem Schüler in unserer Geschichte heißt es nun, er habe erst einmal nur betrachtet. Er ging umher und schaute Bambusträucher an. Er schaute die Stämme an, er schaute die Blätter an. Er schaute sie bei Nebel, bei Regen und im Mondschein an. Er schaute sie im Frühling, im Herbst und im Winter an. Er schaute große Bambusträucher an, er schaute kleine Bambusträucher an. Er schaute sie an, wenn sie grün und wenn sie gelb waren, wenn sie frisch und biegsam und wenn sie trocken und verwittert waren. Auf diese Weise verbrachte er mehrere Jahre – immer bloß Bambus anschauend. Er wurde des Bambus wirklich gewahr. Er sah ihn. Und indem er ihn sah, indem er auf solche Weise gewahr wurde, wurde er mit dem Bambus eins. Sein Leben glitt in das Leben des Bambus über. Das Leben des Bambus glitt in sein Leben über. Erst danach malte er Bambus, und wir können sicher sein, dass er wirklichen Bambus malte. Man könnte sogar sagen, dass Bambus Bambus malte.

Nach buddhistischer Auffassung, zumindest soweit es um den Fernen Osten geht – um die Überlieferungen von China und Japan und dabei vor allem jene des Chan und Zen –, sollten wir allen materiellen Dingen gegenüber eine solche Haltung einnehmen. Zur ganzen Natur sollten wir uns so verhalten: nicht nur zu Bambus, sondern auch zu Sonne und Mond, Erde und Sternen, zu Bäumen, Blumen und Menschen. Wir sollten lernen, etwas anzuschauen und zu sehen. Lernen, gewahr zu sein und auf diese Weise äußerst empfänglich zu werden. Dank unserer Empfänglichkeit werden wir mit allen Dingen gewissermaßen eins oder wenigstens verbunden sein. Und aus diesem Einssein, diesem bewussten Erleben von Verwandtschaft und tiefer Einheit heraus werden wir, sofern wir künstlerisch begabt sind, etwas erschaffen, und zwar wahrhaft erschaffen.

1.4 Bambus

*Among all branched things, I for beauty choose
The yellowness and slimness of bamboos,
Whose bunched leaves twinkle on a gusty day
And back and forth the clattering branches sway.*

1 Welchen Platz hat Schönheit im spirituellen Leben?

*And when from frozen skies the pure snows fall
In large white flakes that softly mantle all
The loaded branches stoop without a sound
Till their green leaf-tips almost touch the ground.*

*Then, when they seem a kind of crystal tree
Sparkling with diamond buds and silvery
Shoots, by the snowflakes' overburdening
And their own patience freed, the lithe boughs spring*

*Up, and in powdery showers the white snow flies
Flung by the wind across the freezing skies,
While, as the bamboos dance in wind and rain,
Like stars the bunched leaves twinkle forth again.*

*Hence, among branched things I for beauty choose
The yellowness and slimness of bamboos,
Which taught me, more than what in books is writ,
That life is conquered when we yield to it.*

Übersetzung:

Unter allen bezweigten Dingen wähle ich der Schönheit halber / Das Gelb und die Schlankheit der Bambusse, / Deren Blätterbüschel an einem böigen Tag glitzern / Und die klappernden Zweige hin und her schwingen. // Und wenn aus gefrorenen Himmeln reiner Schnee fällt / in dicken, weißen Flocken, die alles weich ummanteln, / Beugen die beladenen Zweige sich ohne einen Ton, / Bis ihre grünen Blattspitzen fast den Boden berühren. // Dann, wenn sie wie eine Art Kristallbaum aussehen / Funkelnd mit Diamanten-Knospen und silbrigen / Reisern, springen, vom Übergewicht der Schneeflocken / Und ihrer eigenen Geduld befreit, die geschmeidigen Äste // Auf, und in Pulverschauern fliegt der weiße Schnee / Vom Wind über die eisigen Himmel getrieben, / Während, da die Bambusse in Wind und Regen tanzen, / Wie Sterne die buschigen Blätter wieder aufglitzern. // Daher wähle ich unter allen bezweigten Dingen der Schönheit halber / Das Gelb und die Schlankheit der Bambusse, / Die mich lehrten, mehr als in Büchern geschrieben ist, / Dass Leben gemeistert wird, wenn wir uns ihm ergeben.

1.5 Das große Mandala genießenden Gewahrseins

Es gibt nicht wirklich irgendetwas für uns zu tun, nicht wahr? Die meiste Zeit könnten wir uns einfach zurücklehnen und das Universum genießen. Das ist unsere Hauptbeschäftigung. Das ist unsere wirkliche Arbeit – nicht zu arbeiten.

Die Erleuchtung des Buddha war keine kalte, abgehobene Erkenntnis. Er sah mit Wärme, mit Gefühl. Mehr noch: Er sah alles als rein oder *subha*, was auch „schön“ bedeutet. Der Buddha sah alles als reine Schönheit, denn er sah es aus Mitgefühl heraus. (Entsprechend würde man einen Menschen, den man hasst, wohl eher hässlich finden.) Wer die Dinge aus Herzensgüte – aus *metta* – heraus als schön sieht, freut sich ganz natürlich an ihnen und ist beglückt. Aus solcher Freude und solchem Glück strömen Spontaneität, Freiheit, Kreativität und Energie. Es ist dieses Überströmen von Metta in Freude, Freiheit und Energie, das Bodhisattvas fortwährend erleben. Deshalb schließt die Weisheit der Bodhisattvas in ihrer umfassendsten Bedeutung Metta ein. In gewisser Hinsicht lässt sich sogar sagen: Metta ist Weisheit.

Wenn wir nun ein weiteres Wort einbeziehen, mit dem man das Erleben von Bodhisattvas umschreibt, werden wir den manchmal anzutreffenden Eindruck zerstreuen können, Bodhisattvas seien so etwas wie glorifizierte Logik-Hackebeile. Ein flüchtiger Blick in die *Prajñāpāramitā*-Schriften (die Schriften über die Vervollkommnung der Weisheit) könnte uns durchaus einen solchen Eindruck vermitteln. Das Wort, um das es hier geht, ist *vidya*, der Gegenbegriff zu *avidya*, „Unwissenheit“. Gewöhnlich übersetzt man *vidya* als „Wissen“. Herbert Guenther übersetzt es als „ästhetische Wertschätzung“ oder „wertschätzendes Gewahrsein“ (genau wie *prajna*, wenngleich im Fall von *vidya* das Element der Analyse fehlt). Diese Übersetzung trifft die tatsächliche Bedeutung ziemlich gut. *Vidya* ist eine Art Genießen der Dinge, eine Harmonie mit der Welt. In den Bedeutungen von *avidya* hingegen klingen Entfremdung und Konflikt an – nicht nur Abwesenheit von Wissen in der üblichen Bedeutung.

Wenn es von jemandem heißt, er oder sie wisse etwas, dann denken wir gewöhnlich an zweckorientiertes Wissen: Wissen, wofür eine Sache gut ist und was man mit ihr tun kann. Wenn das, was wir in erster Linie sehen, der Nutzwert einer Sache ist, dann beziehen wir uns aus Bedürftigkeit heraus auf sie, und das wird vielleicht Wünsche wecken. Diese wiederum können zur Begierde nach dem jeweiligen Objekt werden, von dem wir nun glauben, es werde unsere Wünsche erfüllen. Dann betrachten wir einen Baum nicht als etwas, das um seiner selbst willen da ist, sondern als etwas, das ein Bedürfnis befriedigen soll. Hegen wir hingegen keine Wünsche, die erfüllt werden wollen, dann gibt es auch kein Subjekt und kein Objekt. Das ist der Zustand der Bodhisattvas – frei von jeglichem Verlangen, die Dinge für bestimmte Zwecke zu nutzen. Was dann übrig bleibt, ist wertschätzendes Gewahrsein. Wenn Sie ein Bodhisattva sind, genießen Sie die Welt genauso, wie Sie sich an einem Kunstwerk oder einer künstlerischen Darstellung freuen – nur mit dem Unterschied, dass Sie keine Trennung zwischen sich selbst und irgendetwas „dort draußen“ erleben. Normalerweise behalten die Zuschauer einer Aufführung (wenn auch offenbar nicht so oft im Kino) ein Gespür für sich als Subjekte, die von dem, was sie als ästhetischen Gegenstand erfahren, getrennt sind. In eben diesem Grad sind sie auch von ihrem Gegenstand entfremdet. Das Welterleben von Bodhisattvas ist aber eher wie

1 Welchen Platz hat Schönheit im spirituellen Leben?

*Musik, so tief gehört,
Dass sie gar nicht gehört wird,
Doch du bist die Musik
so lange die Musik währt.³*

Man könnte hier auch an die Erfahrung jener Frau im Theater denken, die vergessen hat, dass es „ja nur ein Schauspiel“ ist und nun zu Othello hinüberraft, Desdemona sei unschuldig.

Die Absicht eines Bodhisattva, wenn man überhaupt von einer „Absicht“ reden kann, ist aber nicht im Geringsten passiv. Sie ähnelt eher dem Vorgehen von Künstlern – mit dem Unterschied, dass Maler sich vielleicht nur selten einfach an der Welt freuen können, ohne gleich darüber nachzudenken, wie sie ein Bild daraus machen können. Bodhisattvas erschaffen etwas ganz anderes. Völlig absichtslos gestalten sie die ganze Welt um und verwandeln sie in ein riesiges Mandala.

Was soll das besagen? Was ist ein Mandala? Lassen wir einmal die eher üblichen Beschreibungen außer Acht und nehmen die folgende kurze Definition eines tibetischen Lehrers, Rongzompa Chöki Zangpo: „Ein Mandala zu machen heißt, irgendeinen bedeutsamen Aspekt der Wirklichkeit zu nehmen und ihn mit Schönheit zu umgeben.“ Warum man dabei einen bestimmten Aspekt der Wirklichkeit einem anderen vorzieht, ist keine Frage von Anziehung im Sinne von Begierde, sondern von spiritueller Verwandtschaft. Man wird einen Aspekt der Wirklichkeit nehmen, den man genügend wertschätzt, um ihn mit einem harmonischen Muster schöner Bilder umgeben zu wollen. Vielleicht wählen Sie eine bestimmte Buddhagestalt als Aspekt von Realität, auf den Sie sich sammeln wollen – eine Gestalt, die Sie besonders anziehend, erhaben oder kostbar finden – und nun schmücken sie diese Gestalt beispielsweise mit anderen Bildnissen in den vier Himmelsrichtungen. Dazwischen könnten Sie auch die vier Elemente anordnen oder andere Naturdinge als Materialien verwenden, mit denen Sie den Raum so auffüllen, dass ein harmonisches und ansprechendes Ganzes entsteht.

Bodhisattvas erschaffen ein Mandala, indem sie in einer eher ästhetischen, wertschätzenden statt in zweckgerichteter Weise auf die Welt antworten. Um zu überleben, muss man natürlich in einem gewissen Maß praktisch handeln – man muss die Dinge erwägen und verstehen, wie die Welt funktioniert. Wenn man aber ein Bodhisattva ist, dann geschieht das alles in einem größeren Rahmen wertschätzenden Gewahrseins. Gewöhnlich stellen wir uns „ästhetische Wertschätzung“ als kleinen, separaten Bereich innerhalb eines viel größeren Lebensganzen vor, in dem es vor allem um Nützlichkeit und „praktische Fragen“ geht. Tatsächlich sollte es eher andersherum sein. Unsere übergreifende Haltung, unsere allgemeine Einstellung zum Leben sollte rein wahrnehmend (und in diesem Sinn „ästhe-

³ „Music heard so deeply / That it is not heard at all, / But you are the music / While the music lasts“ – aus: T. S. Eliot, „The Dry Salvages“ Teil 5, in *Four Quartets*.

tisch“) sein. Wir sollten nicht danach streben, die Dinge zu benutzen, sondern sie einfach genießen, sie wertschätzen, etwas für sie empfinden. Dabei müssen wir uns unser Mandala nicht wie ein tibetisches Thangka denken, das in einer kleinen Nische in der großen, weiten Welt unserer wichtigen praktischen Geschäfte hängt. Eher können wir uns vorstellen, wir selber lebten in einem „größeren Mandala“ genießenden Gewahrseins, in dem unsere vielen praktischen, weltlichen Vorhaben und die Erfüllung unserer (nicht-neurotischen) Bedürfnisse und Wünsche nur eine kleine Ecke einnehmen. Wahre Werte sind ästhetischer, nicht zweckorientierter Art.

Eine Geschichte erzählt von einem daoistischen Weisen, der angelnd am Fluss saß. Da kam jemand vorüber und fragte ihn, wie er denn seinen Versuch, Fische zu fangen, damit vereinbaren könne, daoistischer Weiser zu sein. Er sagte: „Es ist schon in Ordnung, ich benutze keinen Köder.“ Er genoss es einfach zu angeln; es ging ihm nicht darum, etwas zu fangen. Es gibt nicht wirklich irgendetwas für uns zu tun, nicht wahr? Die meiste Zeit könnten wir uns einfach zurücklehnen und das Universum genießen. Das ist unsere Hauptbeschäftigung. Das ist unsere wirkliche Arbeit – nicht zu arbeiten. Wir müssen wohl Nahrung, Kleidung, ein Dach über dem Kopf, medizinische Versorgung, ein paar Bücher und irgendeine Art von Transportmittel beschaffen ... doch den Rest unserer Zeit und Energie können wir einfach der Betrachtung des Universums widmen und das alles schlicht und einfach genießen. So leben Bodhisattvas ohnehin.

Ich rede hier nicht über ein Ideal von Lotusessern, Tagträumerinnen, und Nabel-Beschauern. Bodhisattvas sind die größten Arbeiterinnen und Arbeiter schlechthin: Ständig antworten sie auf die objektiven Erfordernisse einer Situation, doch zugleich wirken sie innerhalb des größeren Mandalas genießenden Gewahrseins. Dabei ist es nicht einmal so, als sei der Wirkungsbereich der Bodhisattvas eine Sphäre „praktischen Handelns“ abseits vom größeren Mandala. Bodhisattvas verlassen das Mandala des ästhetisch genießenden Gewahrseins auch dann nicht, wenn sie ihre praktischen Werke ausführen. Das größere Mandala durchdringt jenen begrenzten Bereich, und dabei werden auch alle praktischen Unternehmungen zum Ausdruck der Werte des größeren Mandalas in einem bestimmten Rahmen und zum Wohl bestimmter Menschen.

1.6 Lernen still zu stehen

Lauschen wir auf die Ermahnung des Buddha – die Stimme der uns innewohnenden Buddhaschaft – lauschen und lernen wir, in allen Schichten unseres Seins, körperlichen ebenso wie geistigen, schlicht „still zu stehen“.

Wie wirkt sich die Beschleunigung der Geschwindigkeit, in der wir heutzutage reisen – oder überhaupt das Tempo, mit dem wir leben –, auf menschliches Bewusstsein allgemein aus? Körperliche Geschwindigkeit und das Gefühl von Dauer sind innig verbunden, und

so scheint es, als hätten wir, je schneller wir etwas tun können, immer weniger Zeit es tatsächlich zu tun. Umgekehrt: Je weniger Zeit es zu geben scheint, eine Sache zu tun, desto schneller wollen wir sie erledigen, gleichgültig, ob es dabei um Reisen oder etwas anderes geht. Das ist der Teufelskreis, in dem sich ein rasch wachsender Teil der Menschheit heute befindet. Es scheint, als wirke in unserem Zeiterleben ein dem ökonomischen Gesetz des abnehmenden Ertrages analoges Prinzip: Je mehr Mittel zur Zeitersparnis uns zur Verfügung stehen, desto größer wird der Zeitdruck. Unter solchen Umständen sind die Aktivitäten von Menschen zunehmend von einer fieberhaften Eile gezeichnet, die letztendlich in körperlicher Erschöpfung, nervöser Anspannung und geistigem Zusammenbruch endet.

Der Räuber Angulimala, der dem Buddha mit gezogenem Schwert auf dem Pfad durch den Dschungel nachjagte, befand sich in einer ähnlichen Zwickmühle. So schnell er auch rennen mochte, konnte er den Erwachten doch nicht einholen, obgleich dieser langsamen, gemessenen Schrittes vor ihm her ging. Schließlich rief er, von seiner vergeblichen Mühe erschöpft und angesichts der unerklärlichen Erscheinung von Grauen gepackt, den Meister von hinten an, er möge doch stehen bleiben. Dessen Antwort blieb nicht aus: „Ich stehe schon still (das heißt: ich habe Nirwana gefunden); du bist es, der rennt (das heißt: in immer neuen Kreisläufen in Samsara, getrieben von der Macht verblendeten Verlangens).“

Je verzweifelter wir uns bemühen, zur Zukunft aufzuschließen, desto mehr entzieht sie sich unserem Zugriff. Wie Angulimala müssen wir auf die Ermahnung des Buddha – die Stimme der uns innewohnenden Buddhaschaft – lauschen und lernen, in allen Schichten unseres Seins, körperlichen ebenso wie geistigen, schlicht „still zu stehen“. Das können wir nur, indem wir uns zunächst einmal gewahr werden, dass wir laufen. Gewahrsein für Geschwindigkeit, für Dauer und die drei Zeiten wird uns irgendwann erkennen lassen, dass Vergangenheit und Zukunft bloß Vorstellungen sind. Mit dieser Erkenntnis kommt es zu einem Nachlassen, einer Beruhigung und einem Absterben all jener Emotionen – Wünsche und Befürchtungen, Ängste und Bekümmernisse –, die in diesen Vorstellungen gründen. Wir beginnen in einem wahrhaft spirituellen Sinn in der Gegenwart zu leben, und indem wir auf solche Weise, vom Vergehen der Zeit nicht gequält, anwesend sind, entdecken wir, dass wir genügend Zeit haben, alle Dinge zu tun. In einer solchen Verfassung sind wir fähig, wenn es denn erforderlich ist, ein Flugzeug zu besteigen oder auch einen Wochenend-Ausflug zum Mond zu machen – und dies in derselben ruhigen Gelassenheit, in der wir nachts zwischen still duftenden Blumen im Garten spazieren gehen.

1.7 Pausen und leere Räume

Wahr sind die Worte eines chinesischen Weisen, der sagte, nur aufgrund des leeren Raumes könne das Rad rollen und sei ein Haus bewohnbar.

Als man Mozart fragte, was das Wichtigste in seiner Musik sei, erwiderte er nicht etwa, Melodie oder Harmonie, Kontrapunkt oder Instrumentierung, sondern – die Pausen.

Wie in der Musik Mozarts, so verhält es sich auch in den Bildern der fernöstlichen, chinesischen und japanischen, Meister der Landschaftsmalerei. Die leeren Räume sind die wichtigsten Teile des Bildes. Die weiten leeren Räume des Himmels oder Schnees oder Wassers sind nicht nur wie eine Donnerwolke selbst auf geheimnisvolle Weise bedeutungsträchtig, sondern sie gießen diese Bedeutsamkeit gewissermaßen in den einzelnen blütenlosen Zweig, das winzige gleitende Boot, die einsame Menschengestalt, die sich nahezu verloren am Rand oder im Zentrum der ausgedehnten leeren Weite aus Papier oder schwach gefärbter Seide befinden.

Gerade so, wie die Pausen der wichtigste Teil der Musik sind und die leeren Räume der wichtigste Teil eines Bildes, so sind Schweigen und Leerheit das Wichtigste im Leben. Ein Leben, das als krampfhafter Strom äußerer Aktivitäten ohne auch nur einen Augenblick innerer Vergegenwärtigung verläuft, ist wie Musik in Form pausenlosen Tongeplätschers oder ein mit Figuren überladenes Bild: Sie alle sind nicht nur sinnentleert, sondern geradezu schmerzhaft.

Wie Musik aus Schweigen geboren ist und ihre Bedeutsamkeit daraus bezieht, und wie ein Bild aus leerem Raum geboren ist und daraus seine Bedeutsamkeit bezieht, so ist unser Leben aus Stille, Schweigen und Geistesruhe geboren und gewinnt seine Bedeutsamkeit, seinen besonderen Geschmack und seine persönliche Qualität eben daher. Je tiefer und häufiger solche Momente inneren Schweigens und der Stille sind, in denen wir, alles Gesehene und Gehörte, Geschmeckte und Berührte überschreitend, die Realität erleben wie sie ist, desto reicher an Bedeutsamkeit, an wahren Sinn, wird unser Leben sein.

Man hat gesagt, es gebe ein Schweigen der Worte, ein Schweigen der Wünsche, ein Schweigen der Gedanken. Erst wenn das egoistische Wollen selber „schweigsam“ ist, also nicht weiter wirkt, wird man den wahren Ton vernehmen können. Nur wenn unsere Herzen von jedem Eigenwillen frei sind, werden wir die wahre Form schauen. Und weil Schweigen und Leerheit nicht Zustände bloßen Verneinens, sondern dynamisch und lebensvoll sind, werden auch unsere unbedeutendsten Gedanken, Worte und Taten mit geheimnisvoller Kraft geladen sein, wie zwei oder drei Flötentöne inmitten der langen Generalpause in einer Sinfonie, oder zwei zarte Zweige, mit flüchtigem Pinselstrich in die Ecke einer leeren Bildrolle getuscht.

Wahr sind die Worte eines chinesischen Weisen, der sagte, nur aufgrund des leeren Raumes könne das Rad rollen und sei ein Haus bewohnbar.

Es sind die Pausen, die die Musik unseres Lebens wunderschön erklingen lassen. Die leeren Räume sind es, die ihm Reichtum und Bedeutsamkeit verleihen. Und es ist Stille, die es wahrhaft nützlich macht.

1.8 Das einfache Leben

Das wahrhaft einfache Leben glüht mit Bedeutsamkeit, denn seine Schlichtheit ist nicht die tote Schlichtheit eines Skeletts, sondern die lebendige einer Blume oder eines großen Kunstwerks.

Frauen und Männer, die von der stets wachsenden Komplexität der modernen Gesellschaft verunsichert sind, rufen genau so nach dem einfachen Leben, wie Ertrinkende nach Luft schnappen. Visionen kühler Haine und stiller Hütten tauchen vor unseren, durch grelles Neonlicht geblendeten Augen auf; und unsere von donnerndem Verkehr und kreischenden Maschinen nahezu tauben Ohren glauben, in den kurzen Zwischenspielen der Stille den leise rieselnden Klang weißer, den Strand hinauf rollender Wellen oder den Gesang eines Vogels zu vernehmen, der leicht und lieblich aus der Dunkelheit ferner Bäume ins Mondlicht gleitet.

Doch das einfache Leben ist wahrlich kein Leben träg-behägigen Müßiggangs, wie Städter es sich in sentimentaler „Idealisierung“ des Landlebens gerne ausmalen. Es ist auch nicht zwangsläufig mit abgelegenen, im Nebel der Berge schimmernden Einsiedeleien verbunden und auch nicht mit gleißenden, von verträumten Palmen gesäumten Korallenstränden, wengleich die relative Unberührtheit solcher Orte von äußeren Zerstreungen und Störungen sie geeigneter als andere macht, dort ein einfaches Leben zu führen. Überdies ist das einfache Leben durchaus anstrengend; es ist Ergebnis eines Prozesses der Vereinfachung, der Beschränkung auf Notwendiges, und einen solchen Prozess inmitten der ungeheuerlich wuchernden Komplexität des modernen Lebens erfolgreich abzuschließen, ist eine Aufgabe, die unermüdlicher Anstrengung und unbeugsamer Entschlossenheit bedarf. Dabei geht es nicht nur um die Vereinfachung äußerer Aspekte im eigenen Dasein, sondern um etwas viel Grundlegenderes, von dem nicht nur diese, sondern alle Arten zu sein abhängen.

Ehe wir unser Leben aber auf das Nötige zu beschränken vermögen, müssen wir bestimmen, was dieses Nötige denn eigentlich ist. Andernfalls bleibt unser Anspruch kaum mehr als eine rhetorische Girlande, die keine Früchte im Erleben tragen wird. Bevor wir indes entscheiden, was lebensnotwendig und was bloß zufälliges Drumherum ist, müssen wir uns eine Frage stellen: Notwendig wofür? Denn unser gewöhnliches Leben ist offenkundig kein Selbstzweck, sondern Mittel zu einem Zweck, und so lange wir nicht wissen, was dieser Zweck ist, wird es uns unmöglich sein, zu beurteilen, was in unserem Leben notwendig und was unwesentlich ist, um diesen Zweck zu verwirklichen.

Buddhismus stellt *bodhi*, die Verwirklichung transzendenter Weisheit, als höchstes Ziel nicht nur aller Menschen, sondern aller Arten empfindenden Lebens dar. Leben gibt es um der Erleuchtung willen. Lebensnotwendig sind jene Dinge, die helfen, Erleuchtung zu erlangen, und wir müssen das üppige Blattwerk und die zahllosen Knospen unseres Lebensbaumes schonungslos bis auf die nackten Zweige rupfen und beschneiden, wenn er denn überhaupt je seine lieblichsten Blüten und köstlichsten Früchte tragen soll.

Das wahrhaft einfache Leben ist ein Leben, das sich ausschließlich dem Gewinn höchster Weisheit weihet und in dem alle Gedanken, Worte und Taten zusammenwirken, um dieses Ziel zu erreichen. Töten, Stehlen, falsche Mittel des Lebenserwerbs und alle anderen Arten unheilsamen körperlichen Handelns müssen aufgegeben werden, bis nur noch solche Handlungen übrig bleiben, deren Ausführung mit spiritueller Bedeutsamkeit erfüllt ist. Auf diese Weise wird körperliches Handeln zu Mudra vereinfacht. Unwahrhaftige, leichtfertige, missbräuchliche und unflätige Rede muss allmählich eingedämmt werden, bis man nichts mehr spricht, das nicht aus einem gewissen Grad spiritueller Vergegenwärtigung geäußert wurde. Auf diese Weise wird Rede zu Mantra vereinfacht. Begierige, böartige und verblendete Gedanken müssen beseitigt werden, bis der gesammelte Geist nur noch Gedanken zulässt, die rein, mitfühlend und erleuchtet sind. Damit vereinfacht sich Denken zu Samadhi. Indem Bodhisattvas sich in solcher Weise schulen, werden ihre Körper, ihre Rede und ihr Geist allmählich gewissermaßen durchscheinend, und durch jeden Gedanken, jedes Wort und jede Tat strömt der Glanz ihres großen Erbarmens in die Welt, ganz so, wie die Strahlen der aufgehenden Sonne durch die Fenster eines Raumes einfallen und die Dunkelheit darin vertreiben. Das wahrhaft einfache Leben glüht mit Bedeutsamkeit, denn seine Schlichtheit ist nicht die tote Schlichtheit eines Skeletts, sondern die lebendige einer Blume oder eines großen Kunstwerks. Unwesentliches hat sich wie Nebel aus dem Leben verflüchtigt, und man sieht die Umrisse des Wesentlichen, das wie der Himalaja in erhabener Schlichtheit über den klein gemusterten Hügeln und Tälern der Belanglosigkeiten weltlichen Daseins aufragt.

Die fernöstliche Ästhetik verwendet oft einen Begriff, den man interpretierend als „ästhetische Verarmung“ übersetzen kann. Ihren besten Ausdruck findet sie in Tuschezeichnungen, die eine ganze Welt von Bedeutsamkeit mit nur drei Pinselstrichen und kurzen Versen zeigen, die in ihrer Beschränkung auf siebenunddreißig Silben die Möglichkeiten dichterischen Ausdrucks zu erschöpfen scheinen. Das Prinzip, auf dem diese Kunstrichtung gründet, ist aber nicht nur ihr selbst eigen, sondern durchdringt alle Bereiche des Lebens und der Kultur fernöstlicher Menschen. Tatsächlich ist es eine ästhetische Anwendung jenes Prinzips, auf dem das einfache Leben im Sinn des Bodhisattva-Pfades gründet: Je strenger die Schlichtheit des äußeren Lebens ist, desto klarer zeigt sich die Tragweite der inneren Geisteshaltung.

Weil es diese Entsprechung gibt, kann man vom spirituellen Leben auch als einem Kunstwerk, dem größten aller Kunstwerke sprechen. Das erklärt vielleicht auch das ästhetische Vergnügen, das uns die Kontemplation des Bodhisattva-Ideals bereitet: eines Ideals, das nicht nur gut und wahr, sondern auch unvergleichlich schön ist. Tatsächlich ist das einfache Leben dies alles, und wo es das Gute, Wahre und Schöne in seiner Fülle gibt, dort wird man gewiss nicht lange suchen müssen, um Glück zu finden.

2. Buddhismus und Kunst

2.1 Kunst kann verwandeln

Für ein ausgewogenes spirituelles Leben sind Buddhismus und Kunst gleichermaßen unverzichtbar.

Betrachtet man Kunstwerke sowohl hinsichtlich ihrer Thematik als auch der Qualität ihrer Inspiration, dann lassen sich vier Gruppen unterscheiden. Die erste ist weder ihrer Form nach religiös, noch wirkt sie spirituell erhebend. Hier finden wir Boulevardblätter, Trivialromane und die Mehrzahl populärer Filme. Die zweite Gruppe enthält Werke, die formal zwar religiös sind, wesensmäßig aber nicht. Sie schließt zum Beispiel die schlichten Bilddrucke von Göttern, Heiligen und religiösen Lehrern ein, die sich weltweit im Besitz frommer Menschen befinden. Sie alle behandeln zwar religiöse Themen, sind aber auf eher mechanische und gefühllose Art ausgeführt und regen weniger zur Erweiterung des Bewusstseins, als zu konditionierten Andachtsreflexen an. Drittens gibt es einen Kunsttypus, der zwar nicht formal, aber seinem Wesen nach religiös ist. Als geradezu klassisches Beispiel drängt sich chinesische Landschaftsmalerei auf. Obwohl deren Bilder keinen formal religiösen Gehalt haben, sind sie doch im tiefsten Sinn spirituell. Das außerordentliche Gefühl von Befreiung und unendlicher Bewusstseinsweite, das sie im Betrachter wecken, genügt als Beweis der geradezu überwältigenden Inspiration, aus der sie, wie ein tosender Wasserfall am Berghang, durch Pinsel und Tusche vermittelt, auf Seidenrollen zu uns herabgekommen sind.

Die vierte und letzte unserer Kategorien umfasst Kunstwerke, die sowohl formal als auch wesensmäßig religiös sind. Die drei ersten Gruppen wurden gerade schon ausreichend umrissen, um die Eigenart dieser Gruppe, der Krone und höchsten Blüte aller vier, klarzustellen. Weitere Erklärungen scheinen kaum nötig. Man muss nicht befürchten, als parteilich zu gelten, wenn man der alten buddhistischen Kunst aus Indien und Sri Lanka, China und Japan, Tibet und Kambodscha die Ehre zuspricht, diese höchste Gruppe zu repräsentieren. Zwar ist es schwierig und sogar unmöglich, einen einzigen Gegenstand buddhistischer Kunst vor allen anderen als typisch für die Gesamtgruppe auszuzeichnen, doch wird man wohl zustimmen, dass der meditierende Buddha der beliebteste und bestbekannte ist. Hier – auf den Lippen des Buddha – verschmelzen die Bedeutung des Buddhismus und der Wert von Kunst in einem Lächeln, das der vielleicht größten Bewusstseinsweiterung, die plastische Kunst überhaupt vermitteln kann, Ausdruck verleiht.

Man traut sich kaum, darüber zu spekulieren, aus welcher großartiger Inspiration ein solches Kunstwerk hervorgebracht wurde. Die Gewalt, mit der es auf den ganzen Menschen zu wirken vermag, wird vielleicht aus der Geschichte einer Französin, einer buddhistischen Nonne, deutlich, die sowohl Kennerin des Sanskrit als auch Dichterin in ihrer Muttersprache war. Sie erzählte mir einst, die Begegnung mit einem Bildnis im Musée Guimet in Paris

2. Buddhismus und Kunst

habe einen so nachhaltigen Eindruck – einen so gewaltigen spirituellen Schock – auf sie ausgeübt, dass sie sich entschlossen habe, ihr Leben von nun an ganz dem Studium und der Übung des Buddhismus zu widmen, um auch für sich selbst – und sei es auch auf niedrigster Stufe – die Bewusstseinsbefreiung, die Weisheit und das Mitgefühl zu erfahren, die aus jenen in Stein gehauenen Gesichtszügen hervorschiene, als seien sie durchlässig für ein inneres Licht.

Im Bewusstsein des Dichters Rainer-Maria Rilke bewirkte ein antiker Torso Apollos, den er in einem Museum betrachtet hatte, eine ähnliche Verwandlung. Sie spiegelte sich zwar weniger in seinem Leben als in seiner Kunst wider, und doch war er sich der spirituellen Bedeutung tiefen ästhetischen Erlebens voll und bewusst. Vielleicht empfand er die inneren Beziehungen zwischen dem Empfinden der Heiligen und der Künstler sogar deutlicher als die übrigen modernen Dichter, und dieses Gewahrsein ließ ihn zu einer Zeit, in der die äußere Verbindung zwischen Religion und Kunst zerbrochen war, zu einem Künstler werden, dessen Werk besonders bedeutungsreich und wertvoll ist. Zeigen die ersten zwölfzeilenlangen Zeilen seines Sonetts *Archaischer Torso Apollos*, wie tief und empfindsam Rilke Schönheit aufnahm, dann offenbaren die Schlusszeilen, die einen abrupten, nachgerade gewaltsamen Übergang aus der beschreibenden in eine Stimmung der Reflexion markieren, wie klar er auch den ethischen und spirituellen Anspruch dieser Erfahrung verstand und wie furchtlos er sich ihm stellte und mit ihm rang. Unmissverständlich ist die Bedeutung, wenn sich Fühlen plötzlich in Einsicht vertieft, und er ausruft:

*... denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht. Du musst dein Leben ändern.*

Diese Veränderung des Lebens, dieser Wandel in Persönlichkeit und Lebenshaltung macht nicht nur die Botschaft des Buddhabildnisses oder des archaischen Torso Apollos aus, sondern auch das Wesen und die Bedeutung des Buddhismus sowie den eigentlichen Wert von Kunst.

Buddhismus und Kunst bewirken beide eine Bewusstseinsverbreiterung. Ihre praktischen Auswirkungen sind, so sehr sie sich auch in ihrem Grad unterscheiden mögen und so unterschiedlich die jeweiligen Methoden sind, von gleicher Art. Indem er das Verstehen und den Willen direkt anspricht, bringt Buddhismus eine Bewusstseinsverbreiterung hervor; Kunst hingegen ruft auf indirekte Weise dadurch zu einem gewandelten Leben auf, dass sie den Schönheitssinn anspricht. Wir haben von Natur aus sowohl eine gefühlsmäßige, eine intellektuelle und eine willensmäßige Seite, und wir vermögen auf Schönes nicht weniger zu antworten als auf Wahres und Gutes. Deshalb ist es für uns auch nötig, die emotionalen, intellektuellen und konativen Aspekte der Persönlichkeit nebeneinander zu entwickeln und zu erweitern. Für ein ausgewogenes spirituelles Leben sind Buddhismus und Kunst gleichermaßen unverzichtbar. Ich will nicht etwa eine scharfe Arbeitsteilung zwischen ihnen vorschlagen und beispielsweise dem Buddhismus alle Verantwortung für die Entwicklung

2. Buddhismus und Kunst

des Geistes und der Kunst die Verantwortung für die Entwicklung der Emotionen zuschieben. Jeder Gedanke ist, und sei es auch undeutlich, emotional gefärbt. Mag Buddhismus auch primär den Intellekt ansprechen, so übt er doch einen mächtigen sekundären Reiz auf die Emotionen aus, zumal auf Gefühle der Hinhabe, die unter Angehörigen der buddhistischen Gemeinschaft ebenso reich entwickelt sind wie unter Menschen, die sich zu Religionen bekennen, die das Herz stärker als den Verstand, den Glauben stärker als die Vernunft ansprechen. Zwar wirkt Kunst direkt auf die schöpferische Vorstellungskraft, doch sie beeinflusst auch das Verstehen. Zumal in dichterischen Werken ist es ganz unmöglich, die emotionale Wirkung der Kunst von dem jeweiligen objektiven Bezugsrahmen zu trennen, der ihren „Sinn“ für den Verstand ausmacht.

Ob das Leben einzelner Menschen eher von ihren mit Buddhismus oder mit Kunst verbundenen Interessen beherrscht wird, hängt wohl von der relativen Stärke ihres Verstands und ihrer Emotion ab. Hier möchte ich nur zwei Aspekte betonen: Erstens deckt sich die Bedeutung des Buddhismus mit dem Wert von Kunst; zweitens ist die Entwicklung von Verstehen und Einsicht durch den einen und die Entwicklung der Vorstellungskraft und des Schönheitssinnes durch die andere für heutige Menschen, deren emotionales und intellektuelles Leben nahezu gleichermaßen lebhaft und kraftvoll ist, nicht nur ein Bedürfnis, sondern nachgerade eine Notwendigkeit.

2.2 Kunst als integraler Aspekt des spirituellen Lebens

„Kunst und Meditation sind schöpferische Zustände des menschlichen Geistes“

Wenn man sich so sehr darauf freut, zwei Menschen zu begegnen, wie ich mich auf mein Treffen mit Lama Govinda und Li Gotami gefreut hatte – und sie sich anscheinend nicht weniger –, dann gibt es immer die Möglichkeit wechselseitiger Enttäuschung. In diesem Fall trat nichts dergleichen ein. Kaum eine halbe Stunde nach ihrer Ankunft in der „Einsiedelei“ war spürbar eine innere Beziehung zwischen uns entstanden und wir sprachen so frei und offen, als hätten wir einander schon jahrelang gekannt. Vielleicht verwundert es nicht, dass ich eine stärkere Übereinstimmung mit Lama Govinda empfand als mit Li Gotami. Doch ich schätzte Li Gotamis Lebhaftigkeit und Intelligenz nicht weniger als ihre reizende Direktheit, die gelegentlich ans Tollkühne grenzte. Sie fühlte sich religiös zwar nicht nur dem Buddhismus verbunden, kannte ihn aber gut genug, um sich ernsthaft dafür interessieren zu können, und so stand es außer Frage, dass sie an den langen Gesprächen teilnahm, in die Lama Govinda und ich uns schon bald vertieften.

Worum es in diesen Gesprächen eigentlich ging, lässt sich nur schwer sagen. Es schien, als hätten Lama Govinda und ich während der fünf gemeinsamen Tage bei mir in Kalimpong und in der Woche, die ich gleich anschließend bei ihnen in Ghoom weilte, praktisch das gesamte Feld buddhistischen Denkens und buddhistischer Übung durchstreift. Welches

2. Buddhismus und Kunst

Thema wir auch ansprechen mochten, wir fanden uns in einer Übereinstimmung, die uns sicherlich sehr überrascht hätte, wenn wir nicht schon vorher mit unseren jeweiligen Schriften vertraut gewesen wären und auch unsere Gedanken brieflich ausgetauscht hätten. Während jener wolkenlosen Herbsttage bestätigte sich meine Überzeugung, dass wir Geistesverwandte waren, sehr viel deutlicher, als ich je zu hoffen gewagt hätte. Ich empfand keinen Zweifel mehr, dass es zwischen Lama Govinda und mir – obwohl er als verheirateter Lama, ich als zölibatärer Mönch lebte – mehr Gemeinsamkeiten gab als mit irgendeinem anderen Buddhisten, dem ich bisher begegnet war.

Ein besonders wichtiges Thema, das wir – und zwar mehr als einmal – berührten, galt der Beziehung zwischen Buddhismus und spirituellem Leben einerseits, Literatur und Bildender Kunst andererseits. Lama Govinda war nicht nur Buddhist aus Überzeugung, sondern zugleich ein durchaus anerkannter Künstler und Dichter. Seine Bilder waren in mehreren größeren indischen Städten ausgestellt worden, und zwei schmale Bände mit Gedichten in seiner deutschen Muttersprache waren im Druck erschienen. Auch ich hatte, seit ich elf oder zwölf Jahre alt war, Gedichte geschrieben, und damals dachte ich gerade daran, einige neuere für eine Veröffentlichung als Buch zusammenzustellen. Ein paar von ihnen waren kürzlich in der Wochenzeitschrift *Illustrated Weekly of India* erschienen, die schon Lama Govindas Expedition nach Tsaparang in Westtibet finanziert und anschließend Li Gotamis Erfahrungsberichte darüber in mehreren Fortsetzungen veröffentlicht hatte. Aufgrund des Charakters meiner Gedichte wusste der Lama sehr wohl, dass die Ansprüche des Schönen mir nicht weniger bedeuteten als die des Wahren und Guten.

Dass Lama Govinda und ich Dichtung und Kunst übten, bedeutet aber nicht, dass wir zusätzlich zu unseren spezifisch buddhistischen Aktivitäten (wie Vorsätze befolgen, meditieren, Dharma studieren oder Vorträge geben) auch noch Bilder malten beziehungsweise Gedichte schrieben. Für ihn wie für mich waren Malerei und Dichtung integrale Aspekte des spirituellen Lebens. Deshalb war die Beziehung zwischen Buddhismus und spirituellem Leben einerseits sowie Schriftstellerei und Malerei andererseits keine nur äußerliche Beziehung wie jene zwischen materiellen Dingen. Ganz im Gegenteil – es gab eine tiefe innere Verbindung. Insofern stand es für uns – anders, als ich lange geglaubt hatte (oder mir hatte einreden lassen) – überhaupt nicht in Frage, ob die Pflege von Literatur und bildender Kunst vielleicht unvereinbar damit sei, Buddhismus zu üben und ein spirituelles Leben zu führen, und erst recht nicht, ob sie einander sogar feindlich gesonnen seien. Dank seiner intimen Kenntnis der tibetisch buddhistischen Kunst in allen ihren Formen war Lama Govinda sich dieser wichtigen Wahrheit damals schon viel klarer und deutlicher bewusst als ich. Insbesondere sah er die Beziehung zwischen Kunst und Meditation sehr klar. „Kunst und Meditation sind schöpferische Zustände des menschlichen Geistes“ hatte er in einem Büchlein zu diesem Thema geschrieben, das er mir später gab: „Beide werden von derselben Quelle genährt, doch hat es den Anschein, dass sie sich in verschiedene Richtungen bewegen – die Kunst hin zum Bereich des Sinnlichen und Konkreten, Meditation

2. Buddhismus und Kunst

hin zur inneren Verwirklichung und Integration der Formen und Sinneseindrücke. Aber diese Verschiedenheit ist nur zweitrangig und betrifft nicht das Wesentliche der Natur von Kunst und Meditation. Meditation ist weder reine Abstraktion noch Negierung der Form, ausgenommen in ihren höchsten Stadien. Sie ist vielmehr die vollkommene Konzentration des Geistes und die völlige Ausscheidung aller unwesentlichen Eigenschaften des in Frage kommenden Gegenstandes, bis wir seiner voll bewusst sind, indem wir seine Wirklichkeit in einer bestimmten Anschauungsform oder von einem spezifischen Standpunkt erlebt haben. Kunst verfährt in gleicher Weise: Während wir die Formen der äußeren Welt benutzen, versuchen wir nicht, die Natur nachzuahmen, sondern eine höhere Wirklichkeit derselben zu enthüllen, durch Weglassung aller Nebensächlichkeiten, so dass die sichtbare Form zum Wert eines Symbols erhoben wird, das eine unmittelbare Lebenserfahrung zum Ausdruck bringt. Dieselbe Erfahrung kann durch den Prozess der Meditation gewonnen werden. Aber anstatt einen formalen (objektiv bestehenden) Ausdruck zu schaffen, wirkt sie sich in subjektiver Beeindruckung aus und damit als eine Charakter formende Kraft, die das Bewusstsein des Meditierenden bereichert und verfeinert.“⁴

2.3 **Buddhismus und westliche Kultur**

Dass etwas „buddhistisch“ genannt wird, besagt nicht, dass es tatsächlich Ausdruck oder sogar Teil buddhistischer Kultur ist.

Ist Buddhismus überhaupt von der Kultur des Ostens ablösbar? Ja, man kann ihn nicht nur, man muss ihn sogar davon trennen. Zumindest muss man beide unterscheiden. Buddhismus ist nicht dasselbe wie östliche Kultur, so schön diese auch ist. Buddhismus – der Dharma – ist nicht gleich Kultur. Kultur ist nur sein Medium. Leider verstehen viele östliche Buddhisten dies nicht, und auch manche, die in den Westen kommen um hier zu lehren, glauben, sie lehrten den Dharma, obwohl sie eigentlich nur ihre Nationalkultur verbreiten. Im Denken zumindest mancher westlicher Buddhisten führt das zu großer Verwirrung.

Eine weitere Frage: Muss man die asiatische Kultur kennen, um Buddhismus verstehen zu können? Ja und nein. Seinen geschichtlichen Ausdruck fand der Buddhismus bisher im Rahmen östlicher Kulturen. Wenn wir uns mit dem Dharma befassen wollen, benötigen wir zumindest anfangs auch gewisse Kenntnisse östlicher Kultur. Im *Goldglanz-Sutra* beispielsweise wird der Dharma in den Formen indischer Kultur ausgedrückt; wenn man nichts davon versteht, bleibt die Botschaft des Sutras weitgehend unzugänglich. Vertrautheit mit den Kulturen des Ostens ist aber verzichtbar, wenn man von Menschen spiritueller angeleitet wird, die sich selbst nicht östlicher Kultur als ihres Kommunikationsmediums bedienen müssen.

⁴ Lama Anagarika Govinda, „Der Parallelismus zwischen Kunst und Meditation“. Aus: *Schöpferische Meditation und Multidimensionales Bewußtsein*, Freiburg 1977, S. 179f.

2. Buddhismus und Kunst

Meines Erachtens gibt es nur ganz wenig „rein“ buddhistische Kultur. Soweit ich sehen kann, lässt sich nur von wenigen kulturellen Formen oder Produkten sagen, dass sie die Geisteshaltung des Buddhismus in Reinform ausdrücken. Allein, dass etwas „buddhistisch“ genannt wird, besagt nicht, dass es tatsächlich Ausdruck oder sogar Teil der buddhistischen Kultur sei. Man benötigt aber, allgemein gesagt, irgendeine Art kulturellen Rahmens, um Buddhismus üben zu können. Zwar müssen westliche Buddhisten, sofern sie im Westen üben, grundsätzlich keine östliche Kultur annehmen, doch bis westliche buddhistische Entsprechungen entstanden sind, werden sie gewisse Elemente östlicher buddhistischer Kulturen aufnehmen oder weiter entwickeln müssen. Das betrifft beispielsweise Dinge wie Roben, Rezitationsstile und Ikonographie. Für westliche Buddhisten oder Buddhistinnen, die den Dharma in Asien üben, ist es wahrscheinlich am besten, wenn sie sich der örtlichen buddhistischen Kultur ganz anpassen – dabei aber darauf achten, diese Kultur nicht mit dem Dharma zu verwechseln. Heute ist es allerdings für westliche Buddhisten nur noch selten nötig, überhaupt in den Osten zu gehen. Wir haben zuhause schon alles, was wir brauchen.

Eine dritte Frage – und diese ist ziemlich komplex: Wie kann sich die westliche Kultur in den Dienst des Buddhismus stellen? Einen Anfang können westliche Buddhisten machen, indem sie Verbindungen zwischen Buddhismus und großen westlichen Künstlern sowie anderen schöpferischen Menschen herstellen, die sich zeitweise oder in einem gewissen Grad dem Dharma angenähert haben: Ich denke hier an Menschen wie Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Blake, Wordsworth und sogar D. H. Lawrence. Ich hoffe, dass sich im Lauf der Zeit eine westliche buddhistische Kultur entwickeln wird, und es gibt auch schon erste Anzeichen dafür. Doch wir können nur dann ernstlich hoffen, dass eine westliche buddhistische Kultur entsteht, wenn wir zutiefst von der Geistes- und Herzenshaltung des Buddhismus erfüllt sind. In gewisser Hinsicht kommt Buddhismus zuerst, und später folgt eine buddhistische Kultur. Es kann aber auch andersherum geschehen. Wenn man sich auf Kultur in ihrem besten Sinn einlässt, dann hilft das, die Emotionen zu verfeinern. Verfeinerung der Emotionen ist für die spirituelle Entwicklung als Individuum wichtig und sogar wesentlich. Die Übung von Buddhismus und die Entwicklung einer buddhistischen Kultur müssen Hand in Hand gehen.

2.4 Der Dharma in der westlichen Dichtung

Wort für Wort und Zeile für Zeile erforschten wir jedes Gedicht, spürten der Angemessenheit einzelner Adjektive nach, folgten den Anklängen der Bilder und Vergleiche und versuchten doch immer, das Gedicht als Ganzes im Auge zu halten. Das war aber nicht alles. Ob es um Verse von Wordsworth, Keats, Shelley oder einem anderen Dichter ging – als die Wintertage allmählich dem Frühling wichen und die Bambusorchideen im Garten der *Hermitage* von Kamelien und Gardenien abgelöst wurden, gingen Sachin und ich jedes

2. Buddhismus und Kunst

Gedicht nicht nur einmal durch, sondern wieder und wieder. (Sachin war ein nepalesischer Schüler, den ich in Kalimpong unterrichtete.) Zwar diktierte ich ihm keine Paraphrasen (denn Gedichte lassen sich nicht wirklich umschreiben), aber doch ausführliche kritische Anmerkungen. Je häufiger wir durch ein Gedicht gingen, desto tiefer drangen wir in seine Bedeutungsfülle ein – Sinn, der zumindest bei manchen Gedichten mit jener des Buddhismus zusammenzufallen schien. Wieder einmal konnte ich sehen, was ich drei Jahre zuvor erstmals bemerkt hatte: Wenn ich ein Gedicht – vielleicht Shelleys *The Cloud* oder eine der Oden von Keats – erklärte, dann lehrte ich genau genommen Buddhismus, zumal dann, wenn ich es einem guten Freund erläuterte oder mit ihm gemeinsam studierte. Daher überrascht es nicht, dass mich damals, als Sachin und ich Gedichte besprachen, die er für sein Examen studierte, Rilkes Gedanke besonders beeindruckte, Gedichte sprächen nicht über Existenz, sondern sie seien selbst eine neue Existenzweise. Ebenso wenig verwunderlich ist, dass die Absicht in mir aufkam, einen Artikel über „das metaphorische Wesen der Wirklichkeit“ und einen weiteren über buddhistische Elemente in den Schauspielen von Sophokles zu schreiben. (Neben Yeats war Rilke damals mein Lieblingsdichter, und nach einer Unterbrechung von einigen Jahren las ich auch mit großer Freude erneut Sophokles.) Keines dieser Vorhaben führte ich je aus, doch Vorstellungen, die ich in ihnen hatte formulieren wollen, sind seit jenen Tagen fester Bestandteil meines Denkens.

2.5 Den Geist durch Kunst erweitern

Buchstabenhörigkeit sowie die Abstraktheit philosophischer und religiöser Terminologien führen immer wieder zu Verwirrungen, die das spirituelle Streben von Menschen zunichte machen.

In seinem Buch *The Meaning of Art* schreibt Herbert Read „Kunst „erweitert“ den Geist“ (engl.: *art stretches the mind*). Es wäre schwierig, ein treffenderes Verb zu finden! Sowohl Fortsetzung als auch Entwicklung durch immer höhere Stufen der Verfeinerung klingen darin an, ganz anders als in gröberen, abstrakteren Begriffen wie „transzendieren“ oder auch solchen wie „übersteigen“ und „darüber hinausgehen“, die allesamt nahelegen, der Geist werde irgendwie körperlich über die „Grenzen des Rationalen“ gehoben – so wie ein kleiner Junge, den man über einen Zaun setzt, und auf der anderen Seite sicher wieder herunter lässt. Das Rationale liegt nicht außerhalb des Geistes, sondern es ist Geist auf einer gewissen Entwicklungsstufe. Rationales zu überschreiten bedeutet daher nicht, den Geist unverändert von der rationalen auf die überrationale Ebene zu verschieben (auf solche Weise kann man bestenfalls Körper verschieben), sondern ihn stetig zu verändern, bis eine vollkommene Umwandlung eintritt und er dadurch in den überrationalen Abschnitt seiner Entwicklung übergeht, indem er selbst überrational wird.

Buchstabenhörigkeit sowie die Abstraktheit philosophischer und religiöser Terminologien führen immer wieder zu Verwirrungen, die das spirituelle Streben von Menschen zu-

nichte machen. Die meisten dieser Verwirrungen – ganz wie jene, vor der Herbert Read sich schützt, indem er vom Dehnen des Geistes spricht – gründen in der falschen Auffassung, der Geist oder die Seele oder wie immer man das nennen mag, sei kein Fluss – *santana*, wie das kraftvolle Pali-Wort lautet –, kein Prozess in fortwährendem Wandel und steter Entwicklung, sondern ein regloses, unveränderliches *Ding*, das nur äußeren Veränderungen von Zeit und Raum unterliegt und sich insofern in keiner beobachtbaren Eigenschaft von einem Stein unterscheidet. Nicht weniger als andere Formen spiritueller Kultur auch, verspricht die Religion der Kunst, sie werde uns aus diesem verhängnisvollen Missverständnis, das eigentlich nur eine Rationalisierung des gewöhnlichen menschlichen Egoismus ist, befreien. Wenn allerdings auch im Bereich der Kunst selber der verblendete Glaube aufkommt, der Geist sei eine unwandelbare, nicht-körperliche „Substanz“, dann wird zugleich die Möglichkeit ausgeschlossen, den Geist durch Kunst zu wandeln. Kunstwerke werden dann nicht als Antriebskräfte von Entzücken, sondern ausschließlich als Mittel selbstbezogener Lust angesehen, und das führt zwangsläufig dazu, dass ein pseudo-ästhetisches Leben, wie Tennyson es in *The Palace of Art* schilderte, gemeinsam mit dem Verderben, dem ein solches Leben unweigerlich verfällt, an die Stelle jener erhabenen Folgen tritt, zu denen die Religion der Kunst anregt.

Wir tun deshalb gut daran, uns die Funktion von Kunst ganz wörtlich als Dehnen des Geistes über die Grenzen seiner Rationalität hinaus in die „jenseitige Ferne“ der Schönheit vorzustellen. (Der im „Dehnen“ anklingende Vergleich mit etwas Elastischem ist weit weniger anstößig als ein verdeckter Vergleich mit einem Stein.) Dies ermöglicht uns, klarer zu erkennen, welchen Wert die Religion der Kunst für ihre gewöhnlichen Anhänger eigentlich hat. Kunstwerke sind deshalb für sie wertvoll, weil sie den Geist dehnen. Gewöhnlich ist unser Geist hölzern und unbeugsam starr; es gibt zwar Veränderungen in ihm, doch keine Entwicklung. Das egoistische Muster unseres Lebens bleibt dasselbe, wenn sich auch einzelne Bausteine hin und wieder ändern. Ein derart störrischer Geist ist heutzutage für herkömmliche Religion nicht ansprechbar. Mag sie auch noch so sehr an ihm ziehen und zerren, er weigert sich stur, sich dehnen zu lassen, und selbst wenn es ihr einmal gelingt, ihn ein wenig zu dehnen, springt er doch unbelehrt wieder in seine alte Haltung zurück, sobald sie ihren Griff lockert. Dann aber kommt der Künstler. Sanft, ganz sanft ergreift er den widerstrebenden Geist; langsam, ach so langsam zieht er ihn, streichelnd und schmeichelnd, aus sich heraus. Nach und nach, mit unendlicher Geduld und unerbittlicher Festigkeit, dehnt und dehnt er ihn, bis er – nun nicht mehr grob und ungefüggig, sondern zart wie Spinnweben – über die Grenzen der Ichgebundenheit in jenen Bereich der Selbstlosigkeit hinübergeht, der die Heimat wahrer Kunst wie auch wahrer Religion ist.

Anfangs weicht der Geist vor der Berührung des Künstlers zurück; doch schon bald entdeckt er, dass gedehnt zu werden nicht so unangenehm ist, wie er erwartet hatte. Irgendwann wird die Erfahrung zum positiven Genuss, vielleicht sogar kostbarer und lohnender als alles bisher Erlebte. Das spirituelle Leben hat einen Jünger gewonnen. Von solch unwi-

2. Buddhismus und Kunst

derstehlichem Zauber ist Kunst. Wie Irwin Edman⁵ schrieb: „In unmittelbar geliebte Bilder übersetzte Werte appellieren machtvoll an die Vorstellungskraft⁶“ Ein einzelnes Lächeln der Schönheit kann den Charakter tiefer verwandeln als alles Stirnrunzeln der Rechtschaffenheit.

5 Amerikanischer Philosoph (1896-1954)

6 Values translated into immediately loved images have a powerful suasion on the imagination

3 Das schöpferische Leben

3.1 Nach Rilke

*The poet is the world's interpreter,
At least to his own self. He recreates
In his own heart the things he contemplates,
And brings them forth transformed from what they were
Into a beauty-truth that cannot err,
That cannot fade or die. Though dull ingrates
May mock, no vile disparagement abates
The benefits the poet's words confer.
A tree is not a tree, unless within
The poet's all-transmuting mind it grows
Refined, reborn – by his own power redeemed
Into a truer life. The poet's kin
Are Memnon, Orpheus, Merlin. History shows
The best but live what once the poet dreamed.*

Wörtliche Übersetzung:

Der Dichter ist Interpret der Welt / Zumindest für sich selbst. Er schafft von Neuem / In seinem eigenen Herzen die Dinge, über die er nachsinnt, / Und bringt sie verwandelt aus dem, was sie waren, hervor / In eine Schönheit-Wahrheit, die sich nicht irren kann, / Die nicht verblassen oder sterben kann. Wenn auch dumpfe Undankbare / Spotten mögen, verringert keine gemeine Geringschätzung / Das Gute, das die Worte des Dichters übertragen. / Ein Baum ist kein Baum, solange er nicht in / Des Dichters all-verwandelndem Geist wächst / Verfeinert, wieder geboren – dank seiner eigenen Macht erlöst / In ein wahreres Leben. Des Dichters Verwandte / Sind Memnon, Orpheus, Merlin. Geschichte zeigt / Die Besten leben nur, was einst der Dichter träumte.

3.2 Mittels Schreiben in eine spirituelle Dimension eintreten

Man hat mich eingeladen, über meinen „Eintritt/Zugang in eine spirituelle Dimension/Welt“ zu schreiben. Die Aufforderung, dies zu tun, rief keine unmittelbare Antwort in mir hervor. Als Buddhist finde ich meinen hauptsächlichen „Zugang“ zur Dimension oder Welt, um die es hier geht, durch den Buddhismus, genauer dadurch, dass ich in dem Sinne Buddhist bin, dass ich zu den Drei Juwelen Zuflucht nehme: zum Buddha als vollkommen erleuchteten Lehrer; zum Dharma als wesentlichem Mittel, Erleuchtung zu finden; zum Sangha als spiritueller Gemeinschaft aller Buddhisten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Mein primärer „Zugang“ ist die Zufluchtnahme, eine Handlung, die sich vom vorläufigen zum wirksamen und vom wirksamen zum wahrhaften Zufluchtnehmen vertieft.

Gleichwohl blieb das Thema, über das zu schreiben ich eingeladen bin, offenbar im Hintergrund meines Geistes, und schließlich kam es zu einer Art Heureka-Erfahrung. Mir wurde schlagartig deutlich, dass ich neben dem Buddhismus und der Zufluchtnahme noch einen anderen Zugang zur spirituellen Dimension besitze – einen Zugang, den ich sogar die ganze Zeit über unmittelbar vor Augen hatte, und darüber will ich nun einige Betrachtungen anbieten. Dieser andere Zugang ist die Erfahrung zu schreiben: Vorstellungen und Gefühle handschriftlich und schließlich gedruckt auf Papier zu übertragen.

Schreiben ist schon seit langem ein wichtiger Teil meines Lebens. Im Lauf der Jahre muss ich Tausende Stunden an meinem Pult verbracht haben, und geschriebene und gedruckte Worte waren, neben gesprochenen, mein wichtigstes Werkzeug, Hunderttausenden von Menschen in Ost und West den Dharma – die Lehre des Buddha – zu vermitteln. Lassen Sie mich deshalb erläutern, auf welche Weise Schreiben für mich ein Eintritt/Zugang in eine spirituelle Dimension/Welt ist.

Zunächst möchte erklären, was ich mit „spirituell“ und mit „Dimensionen/Welten“ meine. Zwar wird das Wort „spirituell“ von vielen benutzt, doch sein Sinn ist nicht recht klar. Ein Wörterbuch gibt als Hauptbedeutung: „bezogen auf den Geist oder die Seele und nicht auf die physische Natur oder Materie; immateriell.“ Das macht uns kaum klüger, denn wir erfahren nicht, was Geist oder Seele sind (anscheinend gelten die Worte hier als gleichbedeutend). So wie ich das Wort im Lauf vieler Jahre für mich selbst bestimmt habe und nun verwende, hat es zwei Bedeutungen, eine engere und eine weitere. In seiner engeren Bedeutung entspricht „spirituell“ dem buddhistischen Begriff *kusala*, wörtlich „tauglich“ oder „förderlich“ (manchmal auch als „heilsam“ übersetzt). Damit ist etwas gemeint, das sich durch Geistesverfassungen der Freiheit von Begierde, der Freiheit von Ablehnung und der Freiheit von Verblendung auszeichnet oder, positiver ausgedrückt, Geisteszuständen der Zufriedenheit, der (nicht-erotischen) Liebe und der Weisheit. Spirituelles Leben ist demzufolge ein Leben, das sich der Entfaltung solcher Herzens- und Geistesverfassungen widmet; spirituelle Praxis ist, was diese Entfaltung fördert, und eine spirituelle Lehre ist eine Lehre, der es theoretisch, praktisch oder in beiderlei Hinsicht eben darum geht.

In seiner weiteren Bedeutung verwende ich das Wort „spirituell“ nicht nur im Sinne von *kusala*, sondern in der Bedeutung des noch wichtigeren Begriffes *lokuttara*, wörtlich „Jenseits-Welt“ oder, wie man auch sagen könnte, Transzendentes oder Nirwana. Versteht man das Wort „spirituell“ in dieser weiteren Bedeutung, dann ist spirituelles Leben nicht nur ein Leben, das sich der Kultivierung förderlicher Geisteszustände, sondern auch dem Erreichen des transzendenten oder nirwanischen Zustands widmet. Für den Buddhismus gilt es als unumstößlich, dass der transzendente oder nirwanische Zustand nur auf Grundlage heilsamer Geisteszustände frei von Begierde, Ablehnung und Verblendung erreichbar ist.

Auf welche Weise nun eröffnet Schreiben mir einen Zugang zu einer spirituellen Dimension oder Welt? Wir unterscheiden heutzutage oft, zumindest implizit, zwischen etwas, das man „kreatives Schreiben“ nennt und einer Art zu schreiben, die nicht als kreativ gilt.

Ich halte diese Unterscheidung nicht für tragfähig. Kreatives Schreiben bildet keine eigene Gattung, vielmehr können Texte aller Art kreativ sein oder auch nicht. Gleichwohl geben gewisse Gattungen mehr Spielraum für reine Kreativität als andere. Das gilt beispielsweise für Gedichte, Romane, Kurzgeschichten und Schauspiele. Andere, etwa wissenschaftliche Abhandlungen und Geschäftsbriefe, lassen nur wenig Raum. Gattungen wie Geschichtsschreibung und Biografien (einschließlich Autobiografien und Memoiren) liegen wohl irgendwo in der Mitte, denn in ihnen geht es zwar auch um Tatsachen, doch Autoren haben gewisse Freiheiten bei der Anordnung und Darstellung dieser Fakten. Im Folgenden werde ich in erster Linie von meiner Erfahrung bei der Niederschrift des bisher letzten Bandes meiner Memoiren ausgehen. Diese Erfahrung zog sich über etwa drei Jahre hin.

Zunächst einmal bringt Schreiben Konzentration mit sich. Damit meine ich nicht, dass man die Aufmerksamkeit gewaltsam auf ein einzelnes Objekt fixiert, sondern eher, dass man seine Kräfte allmählich um einen einzelnen Punkt herum sammelt. Für mich als Autor ist dies der Punkt, wo der Stift das Papier berührt und inneres Erleben in äußeren Ausdruck umgewandelt wird. Gewöhnlich schreibe ich morgens (auch jetzt ist das so), und ich beginne gleich nach dem Frühstück. Besonders, wenn ich einige Wochen lang täglich geschrieben habe, werde ich, sobald ich mich hinsetze und den Stift zur Hand nehme, gesammelt. (Den Verlockungen der modernen Technologie in Gestalt von Computern bin ich bisher noch nicht erlegen.)

Es gibt hier eine deutliche Parallele zu meiner Erfahrung als Meditierender. Zumal wenn ich regelmäßig meditiere, kann ich merken, dass ich meistens schon gesammelt werde, sobald ich mich nur auf mein Kissen setze, die Beine überkreuze und die Augen schließe. Die Parallele veranschaulicht die Tatsache, dass Schreiben aufgrund der Sammlung, die damit einhergeht, wie Meditieren ein Zugang zu einer spirituellen Dimension sein kann. Es scheint aber wichtig, zu betonen, dass diese Sammlung beim Schreiben wie bei der Meditation „förderliche“ (*kusala*) Sammlung ist, also mit Geisteszuständen der Freiheit von Begierde, Freiheit von Ablehnung und Freiheit von Verblendung einhergeht. Würde man hingegen einen pornographischen Roman schreiben, dann wäre das kein Zugang zu einer spirituellen Dimension, denn die damit einhergehende Konzentration wäre mit untauglichen Geisteszuständen verknüpft.

Mein Leben ist als eine Folge von Ereignissen und Erfahrungen verlaufen. Meine Memoiren zu verfassen, heißt, über diese Ereignisse und Erfahrungen zu schreiben. Dazu müssen sie zunächst einmal vergegenwärtigt werden. In mehr als einer Hinsicht finde ich das nicht besonders schwierig. Beispielsweise habe ich ein gutes visuelles Gedächtnis und kann mich erinnern, wie gewisse Menschen und Orte ausgesehen haben, selbst wenn ich sie vor vierzig oder mehr Jahren zuletzt gesehen habe. Was ich weniger leicht vergegenwärtigen kann, sind Gespräche. Ich erinnere wohl den Kern des von mir oder anderen Gesagten, aber nur ganz selten fallen mir die Worte ein, die tatsächlich gesprochen wurden, und noch seltener ein ganzer Gesprächsablauf. Deshalb enthalten meine Memoiren keine Unterhaltungen,

und aus rein literarischer Sicht ist das ein beträchtlicher Mangel. Bei den wenigen Stellen, an denen ich meine Äußerungen oder die eines anderen in Anführungszeichen gesetzt habe, dürfen die Leser versichert sein, dass die zitierten Worte genau so gesprochen wurden, wie sie wiedergeben sind, und dass ich mich wohl an sie erinnern konnte, weil sie zur damaligen Zeit einen tiefen Eindruck auf mich machten.

Autobiographien und Memoiren enthalten aber häufig Gespräche; manche bestehen sogar aus kaum etwas anderem. In einigen Fällen hatten die Autoren vielleicht ein gutes Gedächtnis für Gesprochenes; vielleicht hatten sie sich auch Notizen gemacht oder ein Tagebuch geführt. In anderen Fällen, so unterstelle ich, wurden Unterhaltungen und Dialoge einfach erfunden, und insofern machen die Autoren mit Personen des wirklichen Lebens das, was Romanciers mit fiktiven Gestalten tun. Ich hatte beim Schreiben meiner Memoiren den festen Vorsatz nichts einzuschließen, was nicht den Tatsachen entsprach, selbst wenn dadurch hässliche Lücken in meiner Erzählung offen bleiben müssten. Ich war entschlossen, mir nicht das Amt eines Romanciers anzumaßen. Im Hinblick auf jedes Ereignis und jede Erfahrung fragte ich mich: „Was passierte wirklich?“ Nur wenn das klar wurde, beschrieb ich es. Anders gesagt, war ich darauf bedacht, dass meine Memoiren im strengen Sinn wahrhaftig sein sollten – und Wahrhaftigkeit ist ein Zugang zu einer spirituellen Dimension. Zweifellos kann es ohne sie keinen Zugang zu einer solchen Dimension geben.

Wahrheit ist indes sowohl subjektiv als auch objektiv. Man kann nicht nur bezüglich äußerer Ereignisse wahrhaftig sein, sondern auch im Hinblick auf innere Empfindungen. Beim Schreiben meiner Memoiren musste ich mich deshalb nicht nur fragen, was geschehen war, sondern auch, was ich bei einer bestimmten Gelegenheit oder in einer gewissen Situation empfunden hatte. Manchmal war das offensichtlich, manchmal aber nicht, und dann musste ich die Gelegenheit oder Situation in Einzelheiten vergegenwärtigen, dabei verweilen und das Gefühl, das ich damals empfunden hatte, ins gegenwärtige Bewusstsein herauf locken. Erst wenn ich das getan hatte, versuchte ich, dieses Gefühl zu beschreiben.

Gelegentlich passierte es, dass ich Gefühle hervorzulocken vermochte, derer ich damals nicht voll bewusst gewesen war oder die ich mir nicht hatte eingestehen wollen. Beispielsweise sah ich, dass es Umstände gegeben hatte, in denen mein wahres Gefühl nicht nur, wie ich damals geglaubt hatte, ein milder Verdruss, sondern echter Zorn gewesen war. Ich vermochte auch tiefer in die Motive einzublicken, die mich veranlasst hatten, eine bestimmte Vorgehensweise einzuschlagen oder mich auf eine gewisse Art zu verhalten. Ich sah, wie ich Gelegenheiten versäumt und günstige Umstände nicht zum Besten genutzt hatte. Das alles bedeutete auch, dass ich mich beim Schreiben meiner Memoiren besser kennen lernte, als ich mich zuvor gekannt hatte. Dass Selbsterkenntnis ein Mittel ist, Zugang zu einer spirituellen Dimension zu finden, unterliegt keinem Zweifel.

Indem ich Ereignisse und Erfahrungen beschrieb und mich bemühte, Gefühle genau zu bestimmen und Motive zu erforschen, und indem ich somit mein früheres Selbst genauer kennenlernte, begann ich, auch mein Leben als ein Ganzes oder wenigstens jenen Teil

meines Lebens als Ganzes zu sehen, der im dritten Band der Memoiren behandelt wird. Dadurch, dass ich es als Ganzes sah, konnte ich es objektiver sehen und mich in gewisser Weise von ihm distanzieren. Aus dieser Distanz konnte ich erkennen, wie eins zum anderen geführt hatte und wie in Abhängigkeit von Ereignissen, die für sich genommen bedeutungslos schienen, andere von erheblicher Tragweite eingetreten waren.

Kurz: Ich sah mein Leben in seiner Bedingtheit. In dem Grad, wie man Bedingtes wirklich als Bedingtes sieht, ist man in dem Sinn vom Bedingten frei, dass man frei von Anhaftung daran ist und Zugang zum Unbedingten gewonnen hat. Das Unbedingte ist jedoch gleichbedeutend mit dem Spirituellen im weiteren Wortsinn, und somit öffnet sich ein Zugang zu einer spirituellen Dimension dadurch, dass man sein eigenes Leben als Ganzes und als ganz und gar bedingt sieht. Natürlich vermag man sein eigenes Leben nicht nur dann als Ganzes zu sehen, wenn man eine Autobiographie oder Memoiren schreibt, und es ist auch nicht so, als würde man durch ein solches Unternehmen zwangsläufig fähig, das eigene Leben als Ganzes und als bedingt zu sehen. Gewiss aber befähigt einen das Schreiben von Memoiren, sich auf eine so anhaltende und systematische Weise dem eigenen Leben zuzuwenden, wie es im Übrigen außerhalb von Meditation kaum möglich ist.

Sammlung, subjektive und objektive Wahrhaftigkeit sowie Selbsterkenntnis sind alleamt Zugänge zu einer spirituellen Dimension oder Welt. Da Schreiben, einschließlich des (mehr oder weniger kreativen) Schreibens von Memoiren alle drei einbeziehen kann, bietet es ebenfalls einen Zugang zu jener Dimension. In meinem Fall habe ich es sicherlich so erfahren.

3.3 Eine schöpferische Beziehung zur Welt

Unsere Beziehung zur Welt ist ihrem Wesen nach kreativ.

Manchmal hört man Menschen sagen – sei es entschuldigend, trotzig, wehmütig oder ironisch – „Ich bin nicht sonderlich kreativ.“ Gewöhnlich meinen sie damit, sie könnten keine Bilder malen, Gedichte schreiben, Musik komponieren oder Keramik formen. Künstlerische Kreativität ist derzeit offenbar in Mode; alle sollen kreativ sein. Doch was meinen wir mit dem Ausdruck „kreativ sein“? Geht es wirklich darum, Bilder malen zu können?

Kreativität bringt eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt mit sich. Einerseits gibt es da Sie, den Künstler oder die Künstlerin; andererseits das Material, aus dem Sie Ihr Kunstwerk erschaffen sowie die Vorstellung oder Idee, von der Sie sich in Ihrem schöpferischen Tun leiten lassen, und diese Idee mag Ihnen mehr oder weniger bewusst sein. Das Material, aus dem heraus Künstler schaffen, ist ganz unterschiedlich. So gibt es gibt es offensichtlich materielles Zeug, aus dem ein Werk geschaffen wird – Ton, Farbe, Geräusche, Sprache, was auch immer. Außerdem ist die Person des Künstlers oder der Künstlerin beteiligt: ihre Stimme, Körper, geistige und emotionale Verfassung. Auch andere Menschen

können zu künstlerischem Material werden, ob bloß passiv (wie Modelle von Bildhauern) oder indem sie aktiv am künstlerischen Schaffen mitwirken, also in eigenschöpferischer Beziehung zur Kreativität des Künstlers (so wie ein Orchester oder eine Schauspieltruppe). Im letzteren Fall lässt sich keine scharfe Trennungslinie zwischen Künstler und Materialien – den Menschen –, aus denen heraus ein Werk geschaffen wird, ziehen.

Im Allgemeinen erfahren wir uns selbst als Subjekte in Beziehung zum „Objekt“ der Außenwelt in ihrer weitesten Bedeutung. Allerdings sind wir in Beziehung zur äußeren Welt keineswegs passiv. Wir registrieren nicht nur Eindrücke. Die Welt wirkt auf uns ein, und auch wir wirken auf die Welt, auf unsere eigene Umgebung oder einen Teil davon. Wir wirken auch auf uns selbst ein, auf uns als Objekte, die sich selbst gegeben sind (das heißt reflexiv erfahren werden), und wir wirken auf andere Menschen ein. Wir wirken nicht nur auf die Welt ein; wir beeinflussen sie auf unterschiedlichste Weise. Wir ändern sie, wir ordnen sie und dann ordnen wir sie um – zumindest in einem gewissen Grad, wie wenig es auch sein mag. Mehr noch: Es gibt ein Muster in der Art und Weise, wie wir auf die Welt einwirken. Wir wirken nicht zufällig auf sie ein, sondern im Einklang mit einer gewissen inneren Vorstellung, einem bestimmten Muster, Bild, einer Gestalt oder einem Mythos – wir können sogar sagen: mit einem Muster, das wir *sind*.

Wir machen uns das nur selten klar, doch es bedeutet, dass unsere Beziehung zur Welt ihrem Wesen nach kreativ ist. Wir sind die ganze Zeit über schöpferisch tätig. Kreativität ist nicht auf die Übung der Schönen Künste beschränkt; alle Menschen sind kreativ. Der Unterschied liegt nur in der Qualität unserer Kreativität – im größeren oder geringeren Gelingen, in größerer oder geringerer Klarheit, größerer oder geringerer Positivität. Wir sind schöpferisch, wenn wir sprechen, wenn wir ein Zimmer dekorieren, einen Brief schreiben. Das ist das Grundprinzip dessen, was man „angewandten Zen“ nennen könnte – Zen in der Kunst des Lebens selber.

3.4 Sollten Buddhisten einen Sinn für Humor haben?

Es ist gut, Augenmaß für sich selbst, die eigenen Belange und Erfolge zu entwickeln.

Manchmal heißt es, „spirituelle“ Menschen kämen anderen, eher weltlich gesinnten Menschen als leichtfertig vor, weil sie sich nicht um jene Dinge sorgten, die man üblicherweise für wichtig hält. Ist man spirituell gesinnt und verliert etwas oder bekommt nicht, was man erwartet hatte, dann nimmt man das eher leicht. Stärker weltlich gesinnte Menschen hingegen würden es sehr ernst nehmen. In gleicher Weise gilt: Weil sie ein besseres Augenmaß haben, halten spirituell gesinnte Menschen manche Angelegenheit für einen „Witz“, die weltlich gesinnte Menschen überhaupt nicht komisch finden. Augenmaß, ein Gespür für das Angemessene, gilt als Merkmal von Humor. Beispielsweise sieht man Politiker, die mit so viel Pathos und Selbstgefälligkeit Reden halten, dass man darüber nur lachen kann, denn es

ist einfach, zu sehen, dass sie keineswegs so wichtig sind, wie sie sich geben – und wirken möchten.

Dem Pali-Kanon zufolge sagte der Buddha einmal, es sei verrückt so zu lachen, dass man dabei die Zähne zeigt⁷. Vielleicht sollten wir das nicht wörtlich nehmen. Vermutlich dachte er an jenes unkontrollierte Lachen, bei dem man sich hemmungslos hingibt, sich auf lärmende, rohe und unachtsame Weise vor Lachen schüttelt. Der Buddha selbst wird fast immer mit einem feinen Lächeln dargestellt; sogar der *Abhidharma* – den man an Nüchternheit kaum übertreffen könnte – führt „das Lächeln des Arahant“ als eine seiner Kategorien an.⁸ Auch dort gibt es also einen Platz für etwas wie *lila*⁹, etwas Spontanes, das nur um seiner selbst willen geschieht – denn es heißt, das Lächeln des Arahant sei ohne karmische Bedeutung. Vielleicht lächelt der Buddha aufgrund seiner Wahrnehmung der Inkongruenz zwischen Bedingtem und Unbedingtem; vielleicht lächelt er auch ein wenig über den Schlamassel, in den nicht erwachte Menschen geraten, wenn er auch zugleich mit tiefem Mitgefühl darauf antwortet.

Gibt es im buddhistischen Leben einen Platz für Humor? Hier ist Vorsicht angebracht. Humor ist oft negativ und manchmal grausam, sogar sadistisch oder zynisch. Zynismus kann eine Furcht vor positiven Emotionen ausdrücken, einschließlich der eigenen, und auch eine Furcht, sich einvernehmen zu lassen. Manchmal ist er auch der mehr oder weniger raffinierte Ausdruck einer grundlegenden Negativität oder Ausdruck von Ärger. Solcher Emotionen sind wir uns oft nicht gewahr; es kann sehr interessant sein, genauer zu untersuchen, was uns zum Lachen bringt. Es gibt so etwas wie einen Nationalhumor, und wir sollten wohl beachten, dass das, was wir selbst für komisch halten, für Menschen aus einer anderen Kultur schlichtweg unverständlich sein kann.

Humor kann aber auch etwas Gutes sein. Freud spricht vom Witz als Energieabfuhr.¹⁰ Manchmal, wenn man wirklich entspannt ist, kann harmlose Fröhlichkeit ungeachtet der schlechten Meinung, die der Buddha von zügellosem Gelächter hatte, belebend und befreiend wirken. Ein gänzlich unschuldiger Humor hat damit zu tun, dass man sich selbst nicht zu ernst nimmt. Wie leicht kann man in eine Haltung verfallen, in der man Trivialitäten des eigenen Lebens oder der Arbeit für weltbewegend wichtig hält. Es ist gut, Augenmaß für sich selbst, die eigenen Belange und Erfolge zu entwickeln. Man muss deshalb nicht weniger ernsthaft sein oder weniger hart arbeiten, es ist aber auch nicht nötig, sich auf ich-bezogene, von sich selbst eingenommene Weise wichtig zu nehmen.

Die Vorstellung vom spirituellen Leben als spielerischem Aufsprudeln transzendenten Energie ist ein auffälliges Merkmal indischen Denkens und religiösen Lebens. Manche

7 A i.261. In *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung, Anguttara-Nikaya*. Aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka; überarbeitet und herausgegeben von Nyanaponika. Bd. I, S. 220. Aurum-Verlag Braunschweig 1993: „als kindisch [gilt] das unpassende Lachen mit aufgerissenem Munde ...“.

8 „Das Lächeln des Arahant“ wird in der Klassifikation des Theravada als eines der karmisch neutralen Geistesereignisse und außerdem in einer Gruppe so genannter „automatisch“ eintretender Geistesereignisse genannt. Demzufolge gilt es nicht als Ergebnis vergangenen Karmas.

9 *Lila* bedeutet „Spiel“, A. d. Ü.

10 Sigmund Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*.

Menschen nehmen Religion bitter ernst und halten es sogar für lästerlich, wenn man in der Kirche lacht. Doch das Leben von Bodhisattvas ist nicht so. Es ist ein Spiel, ein Sport. Das heißt, es ist ein Selbstzweck, frei von Berechnung, natürlich und vergnügt.

3.5 Die spielerischen Künste

Nach diesen vielen Millionen Jahren der Evolution wurden wir nicht geboren, nur um an einer Schreibmaschine zu sitzen oder die Buchführung zu machen.

Arbeit und Spiel unterscheiden sich darin, dass Spielen nicht notwendig ist. Es verfolgt kein Ziel und dient keinem Zweck. In Sanskrit heißen die Schönen Künste *lalitakala*, die „spielerischen Künste“, denn sie sind ohne irdischen Nutzwert. Als Mensch kann man natürlich auch ohne Kunst leben; noch nie fiel jemand aufgrund von Kunstmangel tot um. Kunst ist ziemlich überflüssig, genau deshalb ist sie so notwendig. Genau so ist das Leben von Bodhisattvas – jenes Leben, das in den *Prajnaparamita*-Schriften geschildert wird – gerade deshalb nützlich, weil es nutzlos ist. Das mag kurios klingen, aber all die Meditation, das Studium und der Rechte Lebenserwerb gipfeln im Erlebnis, einfach glücklich zu sein, so wie man eben ist, ohne dass man dazu etwas Bestimmtes tun müsste. Sie können einfach ziellos und selbstvergessen in Ihrem Zimmer herumtanzen – aber bitte nicht mit der Absicht, verspielt oder spontan zu sein – und bloß Sie selbst sein. Natürlich wird dann irgendein Geschäftshaber auftreten und sagen, „He, was verschwendest du deine Zeit? Es gibt eine Menge zu tun.“ Doch das hieße, den Wagen vor die Pferde zu spannen (oder auch das Pferd an den Wagen zu jochen).

Einst besuchte mich jemand und sagte, er glaube nicht viel nützen zu können, da er keine besondere Begabung habe. Ich schlug ihm vor: „Sieh dich als nicht spezialisierten Menschen.“ Manche Menschen denken, wenn sie sich nicht auf irgendeine Weise nützlich machen könnten – sie können nicht tippen, die Buchhaltung machen, kochen, schreiben, Vorträge halten, malen oder ein Instrument spielen –, dann sei etwas mit ihnen nicht in Ordnung. Machen Sie sich nur einmal Folgendes klar: Dieses anscheinend nutzlose Menschenkind ist das Produkt von Millionen und Abermillionen Jahren der Evolution. Er oder sie ist das Ziel; wir sind das, wozu es das alles gegeben hat. Wir müssen unser Dasein nicht damit rechtfertigen, dass es nützlich ist. Wir sind selbst die Rechtfertigung unserer Existenz. Nach diesen vielen Millionen Jahren der Evolution wurden wir nicht geboren, um nur an einer Schreibmaschine zu sitzen oder die Buchführung zu machen. Wir – Sie – sind die Rechtfertigung dieses ganzen Geschehens. Sie sind ein Selbstzweck. Das Einzige, das man als Zweck des Daseins bezeichnen könnte, ist, sich in eine höhere Form menschlichen Lebens zu entwickeln – um ein Bodhisattva, ein Buddha zu werden. Schämen Sie sich nicht dafür, herumzusitzen und nichts zu tun. Kosten Sie es aus. Handeln Sie spontan, aus einer

Verfassung innerer Zufriedenheit und Vollendung. Es ist eine Tugend, sowohl zum Inventar zu gehören als auch nützlich zu sein.

Wenn Sie dies ernst nehmen, müssen Sie sich vor Leuten hüten, die versuchen werden, Ihnen Schuldgefühle einzureden. Wie könnten Sie aber spontan sein, wenn Sie von Schuld geplagt werden? Lassen Sie sich also nicht von anderen Leuten emotional erpressen. Wenn jemand folgendermaßen zu reden beginnt, „Schau, wie hart ich für den Dharma arbeite! Fühlst du dich nicht ziemlich mies, wenn du einfach nur da sitzt und mich alles tun lässt?“ dann können Sie antworten: „Nein, mir geht's gut. Ich schaue dir wirklich gerne zu, wie du das alles machst.“ Es ist wichtig, nicht nachzugeben, wenn andere versuchen, einen auf solche Weise in den Schwitzkasten zu nehmen. Es ist äußerst schädlich, Druck mit negativen Emotionen zu erzeugen, damit etwas erledigt wird, statt Begeisterung dafür zu wecken, einfach aus Freude zu arbeiten. Nehmen Sie Ihre buddhistischen Aktivitäten nicht zu ernst. Ich plädiere hier nicht für unverantwortliche Leichtfertigkeit oder dafür, die Energie mit unachtsamem Übermut zu verschleudern. Doch bleiben Sie sich auch dann, wenn Sie alles Erdenkliche tun, um ihr Vorhaben erfolgreich durchzuführen, bewusst, dass Sie eigentlich nur spielen – und ein Spiel muss Sie nicht schlaflos machen; das ist es nicht wert. Ernsthaft zu sein ist nicht dasselbe wie heilig zu tun – ebenso wenig, wie man bei der Feier einer Puja vor einem Schrein kein Gesicht wie sieben Tage Regenwetter aufziehen und eine „trübe religiöse Funzel“ anknipsen muss.

Es gibt noch etwas zu bedenken, wenn man nach der Geisteshaltung fragt, in der man dharmische Aktivitäten angeht: die Frage psychologischer Typen oder Temperamente. Es gibt beispielsweise „organisierte“ und „nicht-organisierte“ Menschen. Erstere neigen dazu zu organisieren, und es sind die nicht-organisierten Typen, die, gleichgültig ob sie das wollen oder nicht, von den organisierten organisiert werden. Wenn Sie aber nicht auf eine derart organisierte Weise funktionieren, heißt das nicht zwangsläufig, dass Sie faul oder weniger verbindlich entschieden sind oder auch nur, dass Sie weniger als jene, die organisiert sind, tun. Es ist durchaus möglich auf eine Weise positiv, schöpferisch und voller Energie zu funktionieren, die dem organisierten Typus eher ein Gräuel ist.

Leider sorgen gemeinschaftliche buddhistische Aktivitäten fast immer für jene, die gerne organisiert sind – und die Menschen von gegensätzlichem Typ werden wohl oder übel mit verplant. Warum sollte man aber nicht gelegentlich auch für nicht-organisierte Menschen sorgen? Warum nicht ein nicht-organisiertes Retreat ohne jedes Programm haben? Sie können es auch „Dharmaferien“ nennen: Alles, was man zu einem Retreat benötigt, wäre da, doch dann bleibt es gänzlich Ihnen überlassen, wie Sie es nutzen wollen. Einige Leute werden sich vielleicht zusammentun, eine Leiterin oder einen Leiter bestimmen und ein Programm planen, doch andere werden es auf ihre eigene Weise angehen und dennoch ein sehr fruchtbares Retreat haben. Manche werden sich vielleicht sogar – auf ganz achtsame, objektive, verantwortliche und positive Art – entscheiden, während dieser Dharmaferien am besten spät aufzustehen, im Garten zu sitzen und nichts zu tun. Für manche Menschen wäre

das eine echte Herausforderung; selbst auf einem Retreat kann man sich seine Tage so sehr mit nützlichen Tätigkeiten voll packen, dass man das größere Mandala der Nutzlosigkeit aus den Augen verliert.

Bodhisattvas haben diese Spannung oder diesen Gegensatz zwischen ästhetischer Kontemplation und praktischem Tun gelöst und erleben keinen Konflikt dabei. Solange wir aber von einem zum anderen überwechseln müssen und solange die Gegenwart oder Erfahrung des einen das Fehlen und die Nicht-Erfahrung des anderen impliziert, wird es auch eine gewisse Schwierigkeit im Übergang geben. Da können Sie nur versuchen, ästhetisches Erleben irgendwie ins praktische Tun hinein zu bringen – ein schwieriges Vorgehen, jedoch genau das, was Bodhisattvas tun, wie die Schriften der Vollkommenen Weisheit sie schildern. Einen Anfang können Sie machen, indem Sie zwangloser in praktischen Dingen werden. Scheuen Sie sich nicht nützlich zu sein, aber bitte im viel größeren Rahmen völliger Nutzlosigkeit. In dieser Hinsicht ist Daoismus außerordentlich stark. Daoisten sagen, ein Mensch des Dao sei wie ein gewaltiger Baum: so groß, dass er zu gar nichts nütze ist – seine Äste sind zu dick, um Beilgriffe daraus zu machen und so weiter. Man sollte versuchen, zu groß zu sein um nützlich zu sein. So wichtig die Arbeit eines Bodhisattva auch sein mag, den Schriften der Vollkommenen Weisheit zufolge sieht er oder sie, dass sie sich an einer winzigen Stelle innerhalb des größeren Mandalas ganz sinnloser Wertschätzung ereignet.

4 Eine „buddhistische Bibel“? Buddhistische Schriften und woher sie kommen

4.1 Das Meer der buddhistischen Literatur

Die Essenz des Dharma ist keine abgemessene Menge, die mit jeder neuen buddhistischen Schrift weiter verdünnt wird.

Man kann durchaus von einem Meer buddhistischer Schriften sprechen; nur die fleißigsten Gelehrten werden je fähig sein, das gewaltige Ausmaß dieser Texte auf Sanskrit, Pali, Tibetisch, Chinesisch und Japanisch zu erschöpfen. Gewöhnliche Buddhisten müssen einen solchen Kraftakt allerdings gar nicht erst versuchen. Wer die Essenz des Buddhismus kennen lernen möchte, muss nicht die Bücher ganzer Bibliotheken durcharbeiten. Alles, was Suchende tun müssen, ist nur ein einziges jener zahllosen Kapitel oder einen einzigen Vers verstehen und tief in sich aufnehmen, in die jene Essenz verdichtet worden ist.

Die Essenz des Dharma ist nämlich keine abgemessene Menge, die mit jeder neuen buddhistischen Schrift weiter verdünnt wird (so wie man ein wenig Milch durch reichliche Zugabe von Wasser verdünnen kann). Wer diese Essenz erfassen will, muss dazu keine immer wachsende Zahl von Büchern bewältigen. Das zu glauben, wäre ein Beispiel jener grotesken Buchstabenhörigkeit, zu der sich ein bloß rationales und „praktisches“ Denken manchmal verleiten lässt. Man kann die Essenz des Buddhismus treffend, wenn auch immer noch unvollkommen, mit der Flamme eines Kerzenleuchters vergleichen, die ohne an eigener Leuchtkraft einzubüßen, Lichter an anderen Leuchtern entzünden kann.

Eine Quelle des Irrglaubens, Buddhisten müssten sich mit der ganzen, riesigen Masse heiliger Schriften vertraut machen, ist vielleicht die protestantische Idee, Gläubige sollten jede Bibelstelle kennen, denn die Bibel enthalte nun einmal das Wort Gottes; Unkenntnis auch nur eines einzigen Buchstabens könne aber die persönliche Aussicht auf Erlösung mindern.

Solche Vorstellungen sind dem Buddhismus ganz fremd, und es wäre ein ernster Fehler, sie in ihn zu importieren. Es gibt nur einige wenige Grundprinzipien des Dharma, und man kann sie auf ein paar Seiten hinreichend gut für die meisten praktischen Belange erklären. Die große Vielfalt buddhistischer Schriften verdankt sich dem Wunsch der Generationsfolgen von Lehrern, diese Prinzipien so umfassend wie nur möglich auszuarbeiten und ihre Tragweite bis in die entferntesten Bezirke des Denkens hinein zu verfolgen. Vor allem waren ihre Verfasser eifrig darauf bedacht, diese Prinzipien für Auffassungsgabe und Temperamente zahlloser Gruppen von Lebewesen verständlich zu machen – ein Eifer, der in ihrem Mitgefühl wurzelte: in Wunsch und Bestreben, das Tor des Todlosen möge sich eines Tages für jedes sterbliche Geschöpf öffnen.

4.2 Der Ursprung der buddhistischen Schriften

Die Worte „So habe ich gehört“, mit denen fast jede buddhistische Schrift beginnt, sind Anandas Zeugnis, dass der folgende Bericht zuverlässig wiedergibt, was der Erwachte gesagt hat.

Der Buddha, der historische Schakyamuni, hat nichts geschrieben. Es ist nicht einmal sicher, ob er überhaupt lesen und schreiben konnte. Zu seiner Zeit galt Schreiben nicht gerade als respektable Tätigkeit. Geschäftsleute taten es, um ihre Bücher zu führen, doch die Vorstellung, etwas so Heiliges wie spirituelle Lehren schriftlich niederzulegen, war schlechterdings undenkbar. Der Buddha lehrte also nicht mit dem geschriebenen Wort, sondern indem er mit Menschen redete und seine Lehre in Gesprächen, Diskussionen und praktischer Anleitung vermittelte. Seine Schüler legten ihrerseits großen Wert darauf, sich genau einzuprägen, was er gesagt hatte. Manchmal waren seine Worte tatsächlich so einprägsam, dass niemand in Hörweite sie überhaupt hätte vergessen können. Und wenn manche Schüler sie dennoch vergaßen, gab es andere, die sich daran erinnerten und im Lauf der Zeit jene Lehren, die sie selbst gehört hatten, an eigene Schüler weitergaben. So wurde die Lehre des Buddha in Indien über viele, viele Generationen und mehrere Jahrhunderte hinweg überliefert.

Die frühen Schüler merkten sich nicht nur Hunderte oder sogar Tausende von Lehren, sondern sie fanden auch Wege, sie zu gruppieren, zu bearbeiten und sogar zu indizieren – und das alles mündlich, also ohne Stift und Papier, oder auch Griffel und Palmblatt, zu benutzen. Das war eine wahrlich ungeheuerliche Leistung. Die Schlüsselgestalt hierbei war Ananda, ein Vetter des Buddha und sein ständiger Begleiter während der letzten zwanzig Jahre seines Lebens. Wohin der Buddha ging, dorthin ging auch Ananda. Wenn sich der Buddha auf Almosengang begab, hielt Ananda sich nur wenige Schritte hinter ihm. Nahm der Buddha eine Einladung an, dann war Ananda ganz selbstverständlich mit eingeschlossen. Und wenn der Buddha lehrte, war Ananda einer der Zuhörer. Zwanzig Jahre lang konnte man den Buddha nur selten ohne Ananda in seinem Schlepptau sehen, und dieser prägte alles, was der Meister sagte, seinem erstaunlich aufnahmefähigen Gedächtnis ein.

Ich muss zugeben, dass ich gewisse Zweifel an Anandas übermenschlichem Gedächtnis gehegt hatte, bis ich einmal selbst jemandem mit einer vergleichbar ausgebildeten Merkfähigkeit begegnete, einem Mann, der Wort für Wort alles erinnern konnte, was er mich hatte sagen hören – und dazu auch noch, wo, wann und sogar warum ich es gesagt hatte. Das genügte mir, ebenfalls glauben zu können, dass jemand wie Ananda zwar ungewöhnlich, aber sicher kein Fabelwesen war.

Kurz nachdem der Buddha gestorben war – nach seinem *Parinirvana* – kam Anandas Gabe zur vollen Geltung. Damals versammelten sich die Anhänger des Buddha in einer großen Höhle nahe bei Rajagriha im heutigen Bihar. Ihr Treffen wurde später als „Erstes Konzil“ bekannt. Allerdings wird dieser Name dem wahren Charakter ihrer Zusammenkunft kaum gerecht. Das Sanskritwort, mit dem sie gewöhnlich umschrieben wird, ist *sangiti*, wörtlich „gemeinsames Rezitieren“ oder sogar „gemeinsames Singen“. Die Mönche – angeblich

waren fünfhundert von ihnen zusammengekommen – rezitierten oder sangen miteinander, was sie von den Lehren des Buddha erinnerten. In dieser *sangiti* wurde offenbar Anandas Beitrag bestimmend für das, was man als die „kollektive Erinnerung der spirituellen Gemeinschaft“ bezeichnen könnte.

Entsprechend sind die Worte „So habe ich gehört“, mit denen fast jede buddhistische Schrift beginnt, Anandas Zeugnis, dass der folgende Bericht zuverlässig wiedergibt, was der Erwachte gesagt hat. Sie bedeuten, dass Ananda selbst anwesend war oder dass der Buddha, falls Ananda nicht dort war, anschließend alles für ihn wiederholte. In allgemeiner Überzeugung beglaubigen diese Worte die Authentizität des jeweiligen Textes. „So habe ich gehört. Zu jener Zeit ...“ ist eine Art allgemeine Imprimatur für den Inhalt einer jedweden buddhistischen Schrift.

4.3 **Wie man buddhistische Texte lesen sollte**

Wir können Sutras als Quellen der Inspiration und des Vergnügens angeben, statt als etwas, durch das wir uns hindurch schlagen müssen, weil wir ja Buddhisten sind.

Anders als die Bibel gelten buddhistische Schriften – wie wir sie in unserer Sprache nennen – nicht als unfehlbare Offenbarung Gottes. Sie sind Berichte über das Leben und die Lehre eines ganz und vollkommen erleuchteten Menschen, eines Menschen, der absolute Weisheit und unendliches Mitgefühl lebendig verkörperte. Nichtsdestotrotz liest manch einer die Sutras wahrscheinlich so, als seien sie eine Heilige Schrift, und vielleicht haben solche Leserinnen und Leser auch den Eindruck, gar keine andere Wahl zu haben als anzunehmen, was immer der Buddha gesagt haben mag. Eine solche Autoritätsprojektion kann durchaus einen gewissen Widerstand gegen die Botschaft des Sutras in ihnen wecken.

Bei Texten, die nicht als „Sutra“ gelten, können wir den Fehler leichter vermeiden, sie für „spirituell maßgeblich“ zu halten. Wir können sie wie andere Werke der Imagination lesen – wie einen Roman, ein Gedicht oder eine Kurzgeschichte. Buddhistische Texte als Literatur statt als Dogma, als Dichtung statt als wissenschaftliche oder philosophische Abhandlungen zu lesen, kann es uns erleichtern, uns für ihre spirituelle Botschaft zu öffnen. Vielleicht lassen wir es dann sogar zu, uns von ihrem Zauber ergreifen zu lassen – und sei es nur ein wenig. (Umgekehrt – und dies ist bloß als Vorschlag gemeint – könnten Sie auch versuchen, Werke der Imagination so zu lesen, als seien sie Sutras, um sich auf diese Weise für ihren tatsächlichen spirituellen Gehalt zu öffnen.)

Worauf ich hier hinaus will, ist dies: Wir können Sutras als Quellen der Inspiration und des Vergnügens angehen, statt als etwas, durch das wir uns hindurch schlagen müssen, weil wir ja Buddhisten sind. Es mag zwar auch nötig sein, sie zu studieren und darüber nachzudenken, und vielleicht bedarf es auch einiger Zeit und wiederholter Lektüre, bis wir ein Sutra tief verstehen und wirklich genießen. Einige seiner Sätze oder Bilder aber be-

rühren uns vielleicht schon unmittelbar sehr machtvoll. Es mag wohl sein, dass wir uns in der westlichen Literatur eher heimisch fühlen. Wir finden es leichter sie zu lesen, weil sie von nicht erleuchteten Menschen, wie wir es ebenfalls sind – mit einem kleinen Einsichtsblitz hier und da – geschrieben wurde und weil sie typischerweise von den menschlichen Zwickmühlen handelt, mit denen auch wir uns leicht identifizieren können. Menschliche Schwächen sind aber nicht das einzige mögliche Thema von Literatur und gewiss nicht immer das am meisten inspirierende und erhebende. Warum nicht etwas lesen, das uns aus unserem gewöhnlichen Dasein mit seinen Gebrechen herausholt? Genau das ist es, was die Mahayana-Sutras tun – sie heben uns aus dem Gewöhnlichen heraus und geben uns einen Geschmack vom Magischen.

Offenbar ist es schwierig, sich auf diese Ebene des Erlebens zu erheben. Insofern wird es auch schwierig sein, Sutras zu lesen, so wie es ja auch schwierig ist, eines der großen Werke westlicher Literatur zu lesen. Jedes Werk der Literatur wirkt in dem Grad auf uns, wie wir uns selbst bemühen es zu verstehen. Letztlich geht es darum, die Gewohnheit zu entwickeln, uns ein wenig zu fordern und zu strecken. Wenn unser Wunsch zu verstehen stark genug ist, werden wir uns auch bemühen.

4.4 **Buddhistische Geschichten**

Ob von Mönchen oder Spielleuten erzählt, ob szenisch dargestellt, die Geschichte von Vessantara ist tibetischen Nomaden ebenso bekannt wie burmesischen Bauern und bewegt sie gleichermaßen zu Tränen.

Schon immer liebten Menschen Geschichten, und vielleicht waren die Völker Indiens noch süchtiger nach solcher Unterhaltung als jene anderer Länder. Lehrgespräche und Anthologien haben kaum eine Chance, sie an Beliebtheit zu übertreffen. Ob absichtlich oder zufällig – schon früh in der Geschichte ihrer Religion hatten die Anhänger des Buddha den glücklichen Einfall, sich den Reichtum der altindischen Folklore zu eigen zu machen, einschließlich Fabeln, Sprichwörtern, Märchen, Anekdoten, Balladen, Rätseln, humoristischen Erzählungen, Witzen, Romanen, Romanzen, Moralgeschichten und frommen Legenden. Sie nahmen das alles als einfachstes und wirksamstes Mittel, die Wahrheiten des Dharma im Volk zu verbreiten, in ihre eigene, rasch anwachsende mündlich-schriftliche Überlieferung auf. So entstanden die *jatakas* und die *avadanas*.

Diese Geschichten selber sind vielfältig. Einige Tierfabeln der ersten *nipatas*¹¹, die manche der kürzeren *jatakas* enthalten, entsprechen den Fabeln Aesops – etwa die Geschichten vom Esel im Löwenfell und vom Schakal, der die Krähe für ihre liebevolle Stimme preist, um ein paar Früchte aus ihrem Schnabel zu erhaschen. Wer hier was woher entlehnt hat, liegt im Dunkeln. Die Märchen, von denen es diverse Gattungen gibt, handeln von dankbaren

¹¹ Nipata bezeichnet einen Teil eines Buches A. d. Ü.

Tieren und undankbaren Menschen, von seltsamen Abenteuern mit spukhaften Frauen und reizenden Menschenfresserinnen, von übermenschlichen Wesen im ganzen Spektrum vom Drolligen bis zum Monströsen, sowie von Wundern und Magie. Es gibt auch reichlich Humoresken, Satiren und Geschichten, in denen der Bodhisattva als Held seine Schlagfertigkeit, Urteilsfähigkeit und Klugheit beweist und sein Geschick demonstriert, die verschiedensten unlösbar scheinenden Rätsel, Probleme und Aufgaben zu bewältigen. Aus soziologischer und literarischer Sicht besonders interessant sind die Schelmengeschichten, in denen Räuber, Vagabunden, Spieler und Kurtisanen die Hauptrollen spielen, sowie die manchmal derben, doch offenbar höchst beliebten Geschichten über alle möglichen sexuellen Fehlritte.

Außer solchem Material, dessen Bezug zum Buddhismus nicht immer leicht ersichtlich ist, enthält das Buch der *jatakas* erwartungsgemäß eine große Menge offenkundig lehrhafter moralischer Erzählungen. Den größten Umfang des Werks nehmen aber, zumal in den letzten *jataka*-Büchern, verschiedene Typen von Legenden ein. Sie sind oft außerordentlich schön. Einige finden sich auch in der altindischen *Mahabharata* wieder, jenem Epos, das zugleich so etwas wie eine Enzyklopädie ist. Sie schärfen uns die alten, bedeutenden Moral-tugenden wie Dienst an den Eltern, Wahrhaftigkeit und Keuschheit ein, und sie lehren die Unbeständigkeit aller weltlichen Dinge und das Glück der Entsagung. Letztere Themen stehen in den rein buddhistischen *jataka*-Geschichten oft im Vordergrund, zumal in jenen, in denen es um die Übung der *paramitas*¹² geht. Wie Winternitz beobachtete, zeichnen sie sich durch „außergewöhnliche Freundlichkeit, Milde und eine Aufopferungsbereitschaft aus, die die Grenzen des Natürlichen weit überschreitet.“¹³ Der König der Sivas opfert seine Augen; Prinz Kanha entsagt all seinem Besitz und zieht sich als Eremit in den Himalaja zurück; Khantivadin, der „Prediger der Geduld“, bleibt auch dann frei von Ärger, als er von einem wütenden Herrscher barbarisch verstümmelt wird; Prinz Vessantara gibt nicht allein das schützende Heiligtum seines väterlichen Königreiches bereitwillig auf, sondern auch seine Frau und seine zwei jungen Kinder. Auch die Überlegenheit der *Goldenen Regel* wird betont. Ihrer Geisteshaltung, wenn auch vielleicht nicht ihrer Form nach, gehören überdies einige der Geschichten über dankbare und mutig tugendhafte Tiere in diese Gruppe. Ein Affenhäuptling macht sich selbst zu einer Brücke, um sein Gefolge zu retten; von der Notlage einer schwangeren Hirschkuh gerührt, opfert der Banyan-Hirsch dem König sein Leben als Lösegeld für das ihre.

So beliebt das ganze *jataka*-Buch zweifellos ist, sind es doch die Legenden von erhabener Selbstlosigkeit und bedingungslosem Altruismus, die die religiöse Sichtweise der buddhistischen Völker Südostasiens am tiefsten und nachhaltigsten geprägt haben. Man könnte dasselbe auch über China, Japan und Tibet sagen, denn es gibt Sanskrit-Sammlungen von *jatakas*, deren Übersetzungen den Anhängern des Mahayana nicht weniger vertraut sind.

¹² „Vollkommenheiten“ oder „spirituelle Tugenden“, A. d. Ü.

¹³ M. Winternitz, *A History of Indian Literature*. University of Calcutta 1933, Band 2, S. 149.

Ob von Mönchen oder Spielzeugen erzählt, ob szenisch dargestellt, die Geschichte von Vesantara ist tibetischen Nomaden ebenso bekannt wie burmesischen Bauern und bewegt sie gleichermaßen zu Tränen. Viele der schönsten Bodhisattva-Geschichten sind in der Tat das gemeinsame Erbe der gesamten buddhistischen Welt und gehören zu den wirksamsten Faktoren ihrer Einheit.

4.5 Die Lesebibel

Fundamentalismus ist überall möglich, wo es ein kanonisches Schrifttum gibt.

Im Jahr 1940 war ich in Torquay, einer Küstenstadt im Südwesten von England. Wie andere Teenager war ich dorthin verschickt worden, um der Bombardierung Londons zu entgehen. Eines Tages lag im Schaufenster einer Buchhandlung der Hauptstraße eine Neuerscheinung zum Verkauf aus: *Die Lesebibel* („The Bible Designed to be Read as Literature“). Es war ein großer, dicker Band, und weil er aufgeschlagen da lag, konnte ich erkennen, dass er wie ein normales Buch gedruckt war; der Text war also nicht in die blauen nummerierten Verse geteilt. Damals war die Idee ziemlich neu, man könne die Bibel vielleicht wie Literatur lesen, jedenfalls soweit es um eine breite Leserschaft ging. Zumindest mir war die Idee neu. Aus Schule und Kirche hatte ich die Vorstellung mitgenommen, die Bibel sei eigentlich eine Art Lager für Texte. Wie Munition in einem Patronengürtel, so waren in der Bibel Texte aufgereiht, und man konnte diese Geschosse auf jeden abfeuern, mit dem man gerade eine Auseinandersetzung hatte, ob es dabei um Religion oder irgendetwas anderes gehen mochte. Einen Text oder mehrere aus der Bibel zu zitieren, würde die Sache schon entscheiden. Eine solche Haltung findet man natürlich noch immer unter fundamentalistischen Christen aller Konfessionen. Die Bibel hingegen als Literatur zu lesen, bedeutete, soweit ich mich erinnere, sie mehr oder weniger so zu lesen, wie man die Werke Shakespeares lesen würde, und die Gestaltung des Buches im Schaufenster der Buchhandlung in Torquay sollte genau dies erleichtern. Sie wollte dazu ermutigen, die Bibel als Buch statt als Munitionslager zu nehmen und sich ihr entsprechend zu nähern. Somit war die *Lesebibel* eine Ausgabe der Bibel mit dem Ziel, Vergnügen beim Lesen zu haben. Sie war eine Bibel, die man als Ganzes – oder auch als Serie in sich vollständiger Bücher – lesen sollte, statt in kleine Häppchen nummerierter „Verse“ zerhackt. Sie war die Bibel, die man wenigstens im Fall einiger ihrer Bücher als Dichtung, statt als Prosa und um ihrer selbst willen, statt um irgendeines anderweitigen Zweckes willen, lesen sollte. Für Fundamentalisten war es pietätlos, ja sogar gotteslästerlich, die Bibel auf solche Weise zu lesen. Wie könnte man nur die Bibel so lesen, wie man Shakespeares Werke liest? Die Bibel war Gottes Wort! Wie wollte man selbst die größte weltliche Literatur mit jener Schrift vergleichen, die vom Heiligen Geist inspiriert, ja diktiert worden war?

Im Buddhismus gibt es nichts von der Art des entfalteten Fundamentalismus christlicher Provenienz. Buddhisten haben ihre kanonischen Schriften nie in Häppchen zerhackt und diese dann als Geschosse verwendet. Gleichwohl muss man zugeben, dass es in manchen buddhistischen Kreisen eine Art Quasi-Fundamentalismus gibt, der, sollte er sich weiter entfalten, unserem Herangehen an den buddhistischen Kanon als Literatur ebenso entgegengesetzt wäre, wie christlicher Fundamentalismus einer Wertschätzung der Bibel als Lesebibel. Dieser Quasi-Fundamentalismus tritt in Form eines Appells an die Autorität der kanonischen Schriften auf und soll einen bestimmten Glauben oder eine Praktik unterstützen – wenn auch nur ganz allgemein, ohne tatsächlich einen bestimmten Text oder mehrere zu zitieren. Appelle dieser Art bedienen sich gewöhnlich Formulierungen wie der folgenden: „der Buddha hat gesagt ...“ oder „dem *Tipitaka*¹⁴ zufolge ...“ oder „in allen Sutras und Tantras steht ...“. Dieser Quasi-Fundamentalismus gewinnt seine Kraft aus der Tatsache, dass die überaus schön geschriebenen und prachtvoll gebundenen Bände der kanonischen Schriften in weiten Teilen der buddhistischen Welt zwar feierlich verehrt, aber kaum gelesen werden – und das trifft auch für jene Bhikkhus und Lamas zu, die in der gerade beschriebenen Weise auf die Autorität dieser Schriften pochen. Damit will ich nicht sagen, es sei falsch, die Bände der buddhistischen kanonischen Schriften feierlich zu verehren. Ganz und gar nicht. Doch feierliche Verehrung dieser Schriften ist kein Ersatz dafür, sie zu lesen. So lange wir das kanonische Schrifttum nicht lesen, können wir die Lehre des Buddha nicht verstehen und üben. Überdies, und darum geht es in diesem speziellen Zusammenhang: Nur wenn wir die kanonische Literatur lesen, können wir überhaupt davon sprechen, sie auch als Literatur zu lesen.

Selbst der Quasi-Fundamentalismus mancher buddhistischer Kreise lässt sich nicht leicht ausrotten. Wir können sogar sagen, ungeachtet der Tatsache, dass der Buddhismus keinen voll entfalteten Fundamentalismus christlicher Provenienz kennt, ist er doch überall möglich, wo es überhaupt ein kanonisches Schrifttum gibt, ob man es nun für das Wort Gottes oder für den Bericht über die Äußerungen eines vollkommen erleuchteten menschlichen Lehrers halten mag. Wenn das zutrifft, dann müssen wir eigentlich nur dieselben allgemeinen Prinzipien, die für die Herausgabe des dicken Bandes der Lesebibel verantwortlich waren, auf die buddhistische kanonische Literatur anwenden, um verstehen zu lernen, was es tatsächlich heißt, die buddhistischen kanonischen Schriften als Literatur anzugehen.

Dies zu tun, bedeutet zunächst wohl, sie um des Vergnügens willen zu lesen. Das ist nicht dasselbe wie sie zur Unterhaltung oder zum bloßen Zeitvertreib zu lesen. Sie um des Vergnügens willen zu lesen, bedeutet, sie zu lesen, weil wir spüren, dass wir dabei in eine positive Herzens- und Geistes-Verfassung gelangen, wie wir sie außerhalb von Meditation nur selten erleben. Die kanonischen Schriften um des Vergnügens willen zu lesen, bedeutet, sie ohne jedes Gefühl der Nötigung zu lesen. Wir *müssen* sie nicht lesen. Ob Sie an das *Dhammapada*, das *Lotos-Sutra*, die *Mittlere Sammlung* oder die *Vollkommene Weisheit in*

14 Die drei Hauptteile des Pali-Kanons, A. d. Ü.

Abttausend Versen denken, die buddhistische kanonische Literatur ist nicht eine Art vorgeschriebener Lesestoff, über den Sie am Jahresende geprüft werden, um dann, je nachdem, wie gut oder schlecht Sie abgeschnitten haben, Lob oder Tadel zu erhalten. Die kanonischen Schriften um des Vergnügens willen zu lesen, bedeutet sie zu lesen, weil wir sie lesen wollen. Wir wollen sie lesen, weil wir eine Geistesverwandtschaft mit ihnen spüren und uns natürlich und spontan zu ihnen hingezogen fühlen. Ich sollte an dieser Stelle hinzufügen, dass ich es immer etwas merkwürdig finde, wenn Menschen, die sich entschieden als Buddhisten erklären, nicht wenigstens einige Teile der kanonischen Literatur aus bloßer Freude daran lesen – und dies um so mehr, wenn sie andere Arten von Literatur sehr gerne lesen.

Die kanonischen Schriften als Literatur zu lesen, bedeutet auch, sie als ein Ganzes zu lesen. Damit meine ich nicht, Sie müssten die gesamte buddhistische Literatur lesen (sie ist immerhin fünfzigmal so umfangreich wie die Bibel), sondern eher, dass Sie den einen oder anderen Teil der kanonischen Literatur vollständig lesen. Wenn Sie so beispielsweise das *Sutta-Nipata* oder das *Vimalakirti-nirdesa* lesen, dann lesen Sie nicht nur stück- oder ausschnittsweise; Sie konzentrieren sich nicht auf einzelne Teile auf Kosten des Ganzen, sondern Sie lesen es auf eine Weise, die Ihnen ermöglicht, seine ganze Wirkung zu spüren. Nur wenn wir in solcher Weise lesen, werden wir die grundlegende Bedeutsamkeit eines Werkes oder, mit anderen Worten, seine Gestalt, erfassen können. Das trifft vielleicht besonders dann zu, wenn das jeweilige Werk auch eine klare künstlerische Einheit bildet und in dichterische Form gegossen ist. Im diesem Fall bedeutet, buddhistische kanonische Schriften als Literatur anzugehen, natürlich, sie als Dichtung zu lesen. Eines der besonderen Kennzeichen der Lesebibel war es, dass die dichterischen Bücher des Alten Testaments in ihr auch als Dichtung gedruckt waren. Das gab ihnen ein gleichsam Whitman'sches Aussehen; sie waren nicht mehr in nummerierte Häppchen zerstückelt, als ob sie Prosa seien. (Aber auch Prosa sollte man nicht wirklich so behandeln.) Im Fall der buddhistischen kanonischen Schriften besteht keine Gefahr, dass man Werke oder Teile daraus, die poetische Form haben, in nummerierte Häppchen zerstückelt – zumindest nicht, wenn sie originalgetreu gedruckt werden. Allerdings gibt es die Gefahr, dass sie bei der Übersetzung in eine moderne Sprache nicht in Dichtung, sondern in Prosa übertragen und dann auch entsprechend gelesen werden.

Schließlich, und das ist vielleicht das Wichtigste, heißt, buddhistische kanonische Schriften als Literatur anzugehen, dass man sie um ihrer selbst, statt um irgendeines anderweitigen Zweckes willen liest. Die „höheren Zwecke“, die man beim Lesen kanonischer Schriften möglicherweise im Auge hat, sind zahlreich. Ich werde nur einige von ihnen erwähnen und es Ihnen überlassen, sich die übrigen selbst zu denken. Man kann buddhistische Literatur beispielsweise um der Sprachen willen lesen, in denen sie überliefert wurden, also etwa in der Absicht, seine Kenntnis der jeweiligen Sprache zu vertiefen. Ebenso kann man sie lesen, weil sie (das betrifft besonders die *agamas/nikayas*¹⁵ und den *Vinaya-Pitaka*¹⁶) Licht auf die

15 Die Hauptgruppierungen innerhalb der Sutras bzw. Suttas, A. d. Ü.

16 Mönchisches Regelwerk, A. d. Ü.

politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und religiösen Bedingungen im Indien zu Lebzeiten des Buddha und seiner direkten Schüler werfen. Man kann buddhistische Literatur auch wegen ihrer Bedeutung für vergleichende Religionswissenschaft, Mythologie und die Geschichte des Denkens der Menschheit lesen. Man kann sie lesen, um den Buddhismus zu widerlegen, so wie manche Missionare sie lesen, bevor sie aufbrechen, um in einem buddhistischen Land zu arbeiten. Mit Ausnahme vielleicht des letzten Grundes ist nichts daran falsch, die buddhistischen kanonischen Schriften aus irgendeiner dieser Absichten zu lesen. Gleichwohl handelt es sich bei ihnen allen um andere Zwecke als jenen, um dessentwillen es buddhistische kanonische Literatur überhaupt gibt und um dessentwillen sie darum auch gelesen werden sollte.

Die buddhistischen kanonischen Schriften dienen einem Zweck, und nur deshalb gibt es sie: das Glück und Wohl – höchstes Glück und höchstes Wohl – aller empfindungsfähigen Wesen. Wir lesen diese Literatur um dieses, ihres eigenen Zweckes willen, wenn wir dies beim Lesen im Sinn halten. Die buddhistische kanonische Literatur ist immerhin Buddhavacana, das Wort oder die Äußerung des Erleuchteten. Sie ist eine Botschaft aus Herz und Geist eines erleuchteten Menschen an Herz und Geist jener, die noch nicht erleuchtet sind. Sie ist eine Botschaft des Buddha an uns. Die kanonischen Schriften um ihres eigenen Zweckes willen zu lesen, heißt deshalb, sie zu lesen um zu hören, was der Buddha uns zu sagen hat – und es heißt, ernsthaft zuzuhören. Es ist auch gar nicht möglich, auf irgendeine andere Weise zuzuhören. Über Dichter – besonders über die großen Dichter – habe ich häufiger gesagt, sie schwelgen nicht etwa bloß in blumigen Worten, sondern meinen tatsächlich genau das, was sie sagen, und sie versuchen, uns etwas zu vermitteln, das sie für mitteilenswert halten. Um wie viel mehr gilt das für den Buddha, und um wie viel ernsthafter sollten wir deshalb auf die Worte des Buddhavacana hören! Um wie viel ernsthafter sollten wir die buddhistischen kanonischen Schriften lesen!

Dies ist es also, was es – praktisch verstanden – heißt, die buddhistische kanonische Literatur als Literatur anzugehen. Es heißt, sie um des Vergnügens willen zu lesen, als ein Ganzes, und sie – wo immer angemessen – als Dichtung statt als Prosa zu lesen. Und es heißt, sie um ihres eigenen Zweckes willen statt um irgendeines anderen Zweckes willen zu lesen. Wenn ich aber davon spreche, buddhistische kanonische Schriften als Literatur anzugehen, will ich nicht behaupten, sie seien allesamt in gleicher Weise oder auch im selben Sinne Literatur. Hier mag eine von Thomas de Quincey gezogene Unterscheidung zwischen zwei Arten von Literatur nützlich sein.¹⁷ Er schrieb: „Einerseits gibt es Literatur der Erkenntnis, andererseits Literatur der Macht. Die Funktion ersterer ist zu lehren, die Funktion der zweiten zu bewegen; die erste ist ein Steuer, die zweite ein Ruder oder Segel. Die erste spricht zum bloß diskursiven Verstehen, die zweite letztlich, so kann es wenigstens geschehen, zum höheren Verständnis der Vernunft.“ An anderer Stelle geht de Quincey so weit zu be-

¹⁷ Thomas de Quincey (1785-1859) war ein britischer Autor. Sein bekanntestes Werk ist *Bekenntnisse eines englischen Opiumessers*, A. d. Ü.

haupten, die Literatur der Erkenntnis sei eigentlich gar keine Literatur: „Alles, was Literatur ist, will Macht vermitteln; alles, was nicht Literatur ist, versucht Erkenntnis weiterzugeben.“ Letztendlich gibt es wohl eher nur einen Gradunterschied zwischen den beiden Arten von Literatur beziehungsweise Übermittlung. Literatur ist nicht immer gleich Literatur, noch ist sie immer Literatur in ein und demselben Sinn des Begriffs, denn manche literarischen Werke vermitteln mehr Macht – und bewegen uns deshalb mehr – als andere. Im Fall der Bibel bewegt uns das Buch Hiobs mehr als das Buch des Leviticus, obwohl das Buch des Leviticus viel mehr Information über das altjüdische Opfersystem enthält. So gesehen gehört das Buch Hiob zur Literatur der Macht. Es ist Literatur im eigentlichen Sinn: „große Literatur“.

Versuchen wir, dies auf die buddhistische kanonische Literatur zu übertragen. Wir können sagen, die erzählerische Kraft des *Mahāparinibbāna Sutta* über die letzten Tage des Buddha bewegt (die meisten von) uns stärker als ein abstruses philosophisches Werk wie die *Dhātu-kathā* des *Abhidhamma*. (Ich gebe extreme Beispiele, um den Unterschied zu verdeutlichen.) Der weit gespannte imaginative Bogen des *Vimalakīrti-nirdeśa* bewegt uns mehr als die subtile Logik eines Textes der *Vollkommenen Weisheit* wie dem *Suṅkrantivikrāmi-paripricchā* (ebenfalls aus der Mahāyāna-Überlieferung). Das aufwühlende „Eingeständnis“-Kapitel des *Goldglanz-Sūtra* (des *Suvarṇa-prabhasa-Sūtra*) bewegt uns tiefer als das schwer zu ergründende „*Sūnyatā*“-Kapitel desselben Werkes. So gesehen gehören das *Mahāparinibbāna-Sutta*, das *Vimalakīrti-nirdeśa* und das „Eingeständnis“-Kapitel des *Suvarṇa-prabhasa-Sūtra* allesamt zur Literatur der Macht, während die *Dhātu-kathā*, der *Suṅkrantivikrāmi-paripricchā*, und das „*Sūnyatā*“-Kapitel des *Suvarṇa-prabhasa-Sūtra* allesamt zur Literatur der Erkenntnis gehören. Insofern es nun die Literatur der Macht ist, die Literatur im echten Sinn oder „große Literatur“ ist, bedeutet, buddhistische kanonische Schriften als Literatur zu lesen, dass man Werke wie das *Mahāparinibbāna-Sutta* anstelle von Werken wie der *Dhātu-kathā* lesen wird. Wir können weiter gehen und sagen, so wie nicht alle Literatur gleich Literatur ist, so ist auch nicht alle kanonische Literatur gleich kanonische Literatur: Sie ist umso wahrhaftiger kanonisch, je tiefer sie uns bewegt. Das heißt aber nicht, dass es aus buddhistischer Sicht einen wirklichen Unterschied gibt zwischen Belehren und Bewegen – also zwischen dem, was de Quincey zufolge Funktion von Literatur der Erkenntnis und dem, was die Funktion von Literatur der Macht ist. Aus buddhistischer Sicht lehrt der Buddha, indem er bewegt, denn seine „Lehre“ richtet sich nicht an das, was de Quincey „das bloß diskursive Verstehen“ nennt, das wir auch als „entfremdeten Verstand“ bezeichnen können. Stattdessen wendet sie sich an das, was de Quincey „höheres Verständnis der Vernunft“ nennt. Wir können dies auch als das „Herz“ in seiner Bedeutung als tiefster Teil unseres Daseins bezeichnen oder als spirituelle Intuition, als ganze Person. Die buddhistische kanonische Literatur als Literatur zu lesen, bedeutet somit, sie als Literatur der Macht zu lesen und zuzulassen, dass wir von dieser Macht im größtmöglichen Ausmaß bewegt werden.

Am Anfang dieses Kapitels sagte ich, wenn in dichterischer Form überlieferte Werke oder Werkteile der buddhistischen kanonischen Literatur in moderne Sprachen übersetzt

würden, bestünde die Gefahr, dass sie in Prosa übertragen und auch entsprechend gelesen würden. Die Gefahr liegt darin begründet, dass Dichtung die Literatur der Macht *par excellence* ist. Aus eben diesem Grund vermag Dichtung uns in einem viel größeren Ausmaß zu bewegen als Prosa. Deshalb verliert in Prosa übertragene Dichtung viel von ihrer ursprünglichen Macht und damit auch von ihrer Kraft uns zu bewegen. Wenn wir Werke der buddhistischen kanonischen Literatur lesen, sollten wir sorgsam darauf achten, sie möglichst in solchen Übersetzungen zu lesen, die auch ihrer dichterischen Qualität gerecht werden. Andernfalls können wir sie nicht als Literatur im vollen Sinn lesen und in dem Umfang von ihnen bewegt werden, wie es möglich wäre.

Wenn wir aber fähig sind, Dichtung als Dichtung zu lesen und den wahren Charakter von Literatur zu verstehen; wenn wir zu sehen vermögen, wie weit es gerechtfertigt ist, buddhistische kanonische Literatur als Literatur anzugehen und was es praktisch gesehen wirklich bedeutet, das zu tun; wenn wir es überdies zulassen, die Macht von Werken wie dem *Mahāparinibbāna-Sutta* und dem *Vimalakīrti-nirdeśa* in uns zu spüren, dann werden wir zumindest einen Schimmer von der Pracht der literarischen Welt sehen und ein besseres Verständnis für den wahren Charakter der buddhistischen kanonischen Literatur gewinnen.

4.6 Pali- Schriften und Mahayana-Sutras

Wenn wir uns darauf einlassen, tief in ein Mahayana-Sutra einzutauchen, werden wir ein Teil davon. Wir treten in die große Versammlung ein und erleben uns in ihr – mitwirkend an den Ereignissen des Sutras, wie sie sich entfalten.

Liest man zunächst die Pali-Schriften und dann erst Mahayana-Schriften – vielleicht je zwei oder drei Bände, also genug, um einen Geschmack zu bekommen –, dann kann man bemerken, dass die Mahayana-Schriften uns etwas geben, was wir nicht in gleicher Weise auch aus den Pali-Schriften erhalten. Damit will ich die einzigartige geschichtliche und spirituelle Bedeutung der Pali-Schriften in keiner Weise mindern. Sie zeichnen ein lebendiges, tief berührendes Bild vom Leben des menschlichen historischen Buddha und seinem Weg als Lehrer. Sie enthalten alle spirituellen Grundprinzipien und Übungen, aus denen sich die späteren Formen des Buddhismus entwickelt haben. Sie sind inhaltsreich und äußerst inspirierend. Unter keinen Umständen wollen wir auf die Pali-Schriften verzichten; als Buddhisten verdanken wir ihnen ungeheuer viel. Ja, die Menschheit verdankt ihnen sehr viel. Man kann sie gar nicht genügend preisen, man kann nicht dankbar genug für sie sein.

Und doch enthalten sie nicht alles für jeden Menschen. Ein gewisses Element fehlt, und eben das ist es, was wir in den Mahayana-Schriften finden. Wenn wir die Mahayana-Schriften lesen, werden wir vom Zufälligen und Bestimmten, von Zeit, Raum und Kausalität, von der geschichtlichen Wirklichkeit frei. Wir erleben archetypische Wirklichkeit, Mythos, das Reich nicht definierter Bedeutungen. In der Fachsprache ausgedrückt begegnen wir dem

sambhogakaya. Das heißt: Wir begegnen den Buddhas und Bodhisattvas des Mahayana in ihren archetypischen Gestalten. Diese Erfahrung rührt etwas in uns an, dessen wir vorher nicht gewahr waren. Etwas wird entzündet, das sogar die Pali-Schriften nicht zu entzünden vermochten. Und das geschieht deshalb, weil etwas in uns selbst dem Bereich archetypischer Wirklichkeit, des Mythos und der nicht definierten Bedeutungen entspricht.

Dem *Tibetischen Buch der Toten* zufolge erleben wir diesen Bereich ganz direkt, wenn wir sterben. Im Zwischenzustand zwischen Tod und Wiedergeburt erfahren wir alle Arten von Visionen, darunter solche von Buddhas und Bodhisattvas in ihren friedvollen und zornigen Gestalten. Die buddhistische Überlieferung mahnt uns, furchtlos zu bleiben und all diese Visionen, all diese Buddhas und Bodhisattvas als unsere eigenen Gedankengebilde zu erkennen, als Erscheinungen unseres eigenen wahren Geistes. Wenn wir das zu tun vermögen, erlangen wir direkt Befreiung.

Als Autor bemerkt man unvermeidlich einen gefühlsmäßigen Unterschied zwischen der Erfahrung beim Schreiben begrifflich durchgestalteter Prosa und der Erfahrung, etwas eher Kreatives, Inspiriertes oder Poetisches zu schreiben. Einen Umschwung dieser Art empfinden wir auch, wenn wir von der Prosa der Pali-Schriften zur Poesie der Mahayana-Schriften oder von Geschichte zum Mythos im großen Stil übergehen.

Leider können manche diesen Übergang nicht machen. Denken Sie nur an das bekannte Beispiel von Charles Darwin. Als junger Mann liebte er Gedichte und Literatur, zumal Shakespeare, doch während des größten Teils seines Lebens vertiefte er sich in wissenschaftliche Forschung. Als alter Mann versuchte er, wieder zu Shakespeare zurück zu finden, musste aber bestürzt entdecken, dass Dichtung ihm nichts mehr bedeutete. Er hatte die Fähigkeit verloren, sie zu genießen. Im Lauf der vielen Jahre und Jahrzehnte seines wissenschaftlichen Forschens war ein Teil in ihm verkümmert und abgestorben. Ganz ähnlich erging es John Stuart Mill, zumindest während einer Phase seines Lebens. Schon als kleiner Junge hatte er sich vor allem für Themen wie Logik und politische Ökonomie interessiert; als er älter wurde, fühlte er sich immer mehr von Dichtkunst abgeschnitten. Aber ihm war nicht nur der Zugang zur Poesie im literarischen Sinn versperrt. Er war – eher poetisch ausgedrückt – von der Poesie des Lebens ausgeschlossen.

Einer solchen Gefahr sind wir alle heutzutage ausgesetzt. Wir alle leiden zumindest in gewissem Grad an dieser Art Verlust. Schon seit der industriellen Revolution leidet man daran. Damals, in ihren ersten Tagen, warnte William Blake vor dem Verlust dessen, was er „die göttliche Vision“ nannte. Er kritisierte Bacon, Newton und Locke so heftig, weil er fühlte, dass sie dazu tendierten, die Menschheit auf den Bereich historischer Wirklichkeit, den Bereich von Zeit, Raum und Kausalität zu beschränken. In seinem eigenen Schaffen als Schriftsteller und Künstler war Blake natürlich nicht in solcher Weise beschränkt. Zumal in seinen prophetischen Werken erforscht er die tieferen Schichten menschlichen Erlebens. Seine innige Beziehung zu archetypischen Kräften und Formen macht wohl erklärlich, warum Blake auch auf heutige Menschen weiterhin so große Faszination ausübt.

Unser Verlangen, mit dem Bereich des Archetypischen verbunden zu sein, erklärt auch die Beliebtheit mythisch-phantastischer Geschichten, seien es überlieferte wie die *Sagen der Artusrunde* oder moderne wie *Der Herr der Ringe* und gewisse Arten von Science Fiction. Solche Werke erkunden Facetten des menschlichen Strebens nach Sinn. Wenn wir sie lesen, versuchen wir, vielleicht unbewusst, aus dem Gefängnis einer bloß historischen Wirklichkeit auszubrechen und eine tiefere Bedeutung unserer Existenz zu erfahren.

Sinn oder Bedeutung lassen sich nicht erfassen, indem man im Wörterbuch nachschlägt. Sinn muss Sinn *für Sie* sein: etwas, das Sie persönlich erleben. Insofern ist unsere Sinnsuche eine Suche nach uns selbst, eine Suche nach Ganzheit, nach Heilsein unseres eigenen Wesens. Auf der einen Ebene gehören wir dem Bereich historischer, auf der anderen Ebene aber dem Bereich spiritueller Wirklichkeit an. Die Mahayana-Schriften offenbaren diese Welt für uns, und Mythos wie Poesie tun es ebenfalls. Sie offenbaren diese Welt nicht als etwas, das außerhalb von uns ist, sondern als unsere eigene Welt – eine Welt, in der wir selber tatsächlich leben, wenn wir davon zumeist auch nicht wissen.

Eine Maxime der Neuplatonisten lautete, das Auge könne die Sonne nicht schauen, es sei denn, es hätte in seinem Wesen etwas Sonnenhaftes, also etwas, das der Sonne entspricht.¹⁸ Genauso können wir die archetypische Welt nur erfahren, weil wir selbst, auf einer anderen Ebene, archetypische Wesen sind. Wenn wir uns darauf einlassen, tief in ein Mahayana-Sutra einzutauchen, werden wir ein Teil davon. Wir treten in die große Versammlung ein und erleben uns in ihr – mitwirkend an den Ereignissen des Sutras, wie sie sich entfalten.

Doch obwohl wir den Übergang zum Bereich archetypischer Wirklichkeit machen können, heißt das nicht, dass wir damit die Welt historischer Wirklichkeit hinter uns lassen. Wir können – wir dürfen – nicht Mythos wählen und Geschichte verwerfen. Wir brauchen beide, denn wir leben in beiden Welten. Die ganze Zeit über existieren wir in ihnen beiden, ob wir uns dessen gewahr sind oder nicht. Oft sind wir uns natürlich nicht gewahr. Unsere Beziehung zum archetypischen Bereich entspricht unserer Beziehung zum Traumzustand. Wenn wir schlafen und träumen, existieren wir, so könnte man sagen, in der Traumwelt und machen alle möglichen Erfahrungen. Wenn wir aufwachen, befinden wir uns nicht mehr im träumenden Zustand, doch die Gefühle, die wir träumend erlebt haben, dauern fort. Es ist wie ein unterirdischer Strom, in den wir hin und wieder durch ein Loch im Boden hinabsteigen: So wie der Strom die ganze Zeit über fließt, so gibt es auch Kontinuität zwischen Träumen. Wir können sogar einen Traum haben, aufwachen und dann erneut einschlafen und mit dem gleichen Traum fortfahren, als ob er die ganze Zeit über weitergegangen wäre.

In einem gewissen Sinn leben wir ständig in diesem Traumreich. Und wir können es in den Bereich archetypischen Erlebens hinein ausdehnen. So wie ein sehr kraftvoller Traum weiter wirkt, wenn wir schon aufgewacht sind, so wirkt auch der archetypische Bereich fortgesetzt auf uns ein, ob wir uns dessen nun bewusst sind oder nicht.

¹⁸ „Kein Auge könnte je die Sonne sehen, wenn es nicht sonnenhaft wäre; so sieht auch keine Seele das Schöne, wenn sie nicht schön geworden ist.“ Plotin, *Enneaden* I 6,9,30–32. Zitiert nach Wikipedia: de.wikipedia.org/wiki/Plotin#cite_note-77

5. Träume, Mythen und Symbole

5.1 Das Wesen des tantrischen Buddhismus

Tantrischer Buddhismus befasst sich nicht mit Theorie und Spekulation, mit förmlicher Religiosität und äußerlicher Frömmigkeit, sondern damit, in der tiefsten Schicht des eigenen Seins das direkt zu erleben, was man wahrhaft und essenziell ist.

Meine ersten Eindrücke vom Tantra erinnere ich noch genau. Ich versuchte damals, ein wenig tiefer in die tantrischen Lehren einzudringen, um zu sehen, worum es ging und wie es mit anderen Formen des Buddhismus und mit neuzeitlichem Denken (Psychologie, vergleichender Symbolik und so weiter) verbunden war. Zunehmend aber währte ich mich in einer Art Dschungel, in dem man leicht verloren gehen konnte. Anscheinend gab es außerordentlich viele verschiedene Überlieferungen darin, so viele Meditationsmethoden und rituelle Handlungen, so viele Arten von Opfern und sogar die unterschiedlichsten zeremoniellen Roben bis hin zu Zeremonienhüten.

Meist sagte ich zu meinen tibetischen Freunden, ich fände den tantrischen Buddhismus viel zu umfangreich und kompliziert, um ihn als Ganzes zu studieren und würde mich damit begnügen wollen, einen kleinen Ausschnitt zu erforschen. Ich sagte, ich hätte mir die Hüte als Studiengebiet erkoren, denn einige von ihnen seien doch wahrlich seltsam und wunderbar. Nun würde ich mindestens hundert Arten tantrischer Hüte sammeln und dann ein Buch darüber schreiben. Natürlich tat ich das nie. Doch selbst als ich das Tantra ernsthaft zu studieren begann, gab es so viele Bildnisse in den Tempeln, so viele Rollbilder, so viele Gestalten von Buddhas, Bodhisattvas und Gurus, von *dakas*, *dakinis* und *dharmapalas*, dass ich noch lange das Gefühl hatte, das Tantra sei wahrlich ein riesiger Dschungel.

Wahrscheinlich werden die meisten westlichen Menschen etwas Ähnliches erleben, wenn sie beginnen, das Tantra zu untersuchen. Anfangs ist der Eindruck von Fülle und Vielfalt, Wachstum, Fruchtbarkeit und Üppigkeit wahrlich verwirrend. Doch das Gefühl, sich zwischen den schöpferischen Symbolen des tantrischen Buddhismus zu verlieren, sollte kein Grund zu Panik sein. Es ist sogar etwas ziemlich Positives, wenn man sich intellektuell im Rahmen des Tantra verliert. Man findet sich vielleicht von den Symbolen berührt und aufgestört, ohne zu wissen, wie oder warum das so ist. Mit zunehmender Erfahrung entdeckt man dann, dass das Tantra nicht wirklich der Dschungel ist, als der es erscheint. Eher ist es wie ein Garten, besser noch, eine Anlage aus mehreren Gärten. Trotz des Reichtums des Tantra, trotz seines unglaublichen Überflusses, seiner materiellen Hülle und Fülle und seiner Überschwänglichkeit, gibt es darin ein Muster oder mehrere ineinander verschränkte Muster. Das sind aber keine intellektuellen, sondern spirituelle Muster. Sie sind dem Tantra nicht von außen aufgesetzt, sondern entfalten sich von innen her und drücken sein innerstes Wesen und seinen eigentlichen Zweck aus.

5. Träume, Mythen und Symbole

Was ist dieser Zweck? Tantrischer Buddhismus befasst sich nicht mit Theorie und Spekulation, mit förmlicher Religiosität und äußerlicher Frömmigkeit, sondern damit, in der tiefsten Schicht des eigenen Seins zu erleben, was man wahrhaft und essenziell ist. Er will uns unsere innerste Natur offenbaren – nicht bloß psychologisch, sondern existenziell, metaphysisch, sogar transzendental. Soweit es das Tantra betrifft, ist diese Erfahrung nicht begrifflich vermittelbar. Begriffe geben nicht einmal eine Vorstellung davon, führen nicht dahin und deuten es auch in keiner Weise an. Tantra ist jenseits von Worten, jenseits von Gedanken, jenseits des bewussten Geistes und der Persönlichkeit. Aber diese direkte Erfahrung lässt sich mithilfe von Symbolen wachrufen, heraufbeschwören oder wenigstens ahnen. Den gesamten tantrischen Pfad zur Erleuchtung entlang sind symbolische Bilder, Mantras und Rituale ausgestreut. Bei jedem Schritt stolpern wir darüber; genau genommen besteht der tantrische Pfad vor allem daraus. Und sie alle wollen nur Eines widerspiegeln oder vermitteln: einen Schimmer dieser direkten Erfahrung.

5.2 Der Wert des Traumzustandes

Es ist wunderbar sagen zu können: Wir leben.

Viele Menschen glauben, sie hätten so viel zu tun, dass sie es sich nicht leisten können, einen Teil ihrer kostbaren Zeit darauf zu verwenden, über das Leben nachzusinnen. Wenn wir uns aber doch einmal Zeit nehmen, etwas ernsthafter als gewöhnlich nachzudenken, müssen wir vielleicht ein paar Dinge über uns zugeben, die wir nicht gerade leicht akzeptieren können und die uns auch nicht ins beste Licht rücken. Etwas, das wir bei tieferem Nachsinnen vielleicht zugeben müssen, ist die Tatsache, dass wir als Menschen ziemlich viel für selbstverständlich nehmen. Es gibt Dinge, von denen wir wissen, dass wir sie besitzen und die wir auch wissentlich nutzen, deren Wert und Bedeutsamkeit uns aber gänzlich verborgen bleiben – so unbewusst, dass wir sie ebenso gut nicht besitzen könnten.

Nehmen Sie einmal an, jemand hätte Ihnen als Kleinkind einen Kieselstein zum Spielen gegeben, sie hätten diesen Kiesel behalten und tagein tagaus damit gespielt, so dass er ihnen so vertraut geworden wäre wie ihre Hände. Allmählich hätten Sie sich so sehr an den Kiesel gewöhnt, dass Sie ihn nicht mehr sorgsam gehütet und ihm einen besonderen Wert beigemessen hätten. Vielleicht hätten Sie überhaupt nie erkannt, dass der „Kiesel“ eigentlich gar kein Kiesel, sondern ein unbezahlbar teurer Juwel war.

Etwas, das wir wie einen Kiesel statt als den wertvollen Juwel zu behandeln pflegen, der er tatsächlich ist, ist unser Leben. Wir verstehen die Bedeutsamkeit der Tatsache nicht, dass wir lebendig sind. Sie ist aber bedeutsam. Schließlich könnten wir ja tot sein oder nie gelebt haben. Doch wir leben, wir existieren. Wir können sagen, dass es da eine einzigartige, unwiederholbare Zusammenwirkung von Umständen gab, und nun sind wir da. Die Wahr-

5. Träume, Mythen und Symbole

scheinlichkeit war vielleicht 1 zu 1 Billion, und dennoch ist sie eingetreten. Es ist wunderbar sagen zu können: Wir leben. Hier sind wir. Wie wunderbar!

Sicherlich war es dies, was der alte Zenmönch feierte, der ausrief: „Wie erstaunlich! Wie wunderbar! Ich ziehe Wasser vom Brunnen und schleppe Brennholz.“ Ihm war klar geworden, dass er sein gewöhnliches, alltägliches Leben bislang für selbstverständlich genommen hatte, ohne auch nur im Geringsten seinen Wert und seine Bedeutsamkeit zu erkennen.

Etwas anders, das wir stillschweigend voraussetzen, ist unser „gewöhnliches“ menschliches Bewusstsein, unser normaler Wachzustand. Wir gehen schlicht davon aus, sehen und hören zu können. Wir nehmen es als selbstverständlich, denken zu können, uns gewahr zu sein. Die unerklärliche Einzigartigkeit des Ganzen fällt uns schlicht und einfach gar nicht erst auf.

Ebenso halten wir den Schlaf für selbstverständlich – eine so wunderbare, erfrischende Sache wie Schlaf –, es sei denn, wir haben das Pech, auf Schlaftabletten angewiesen zu sein. Wir, oder die meisten von uns, halten sogar unsere Träume für selbstverständlich. Unsere Großmutter erzählte vielleicht noch, schlechte Träume kämen, wenn wir abends zu viel Käse gegessen hätten – aber das sei auch alles, was es mit ihnen auf sich habe. Oder, eine andere beliebte Theorie: Träume sind durcheinander gewürfelte Erinnerungen an Ereignisse des vergangenen Tages.

Wenn Sie aber darüber nachdenken, sind Träume doch etwas ziemlich Seltsames. Im Traumzustand funktionieren die Körpersinne nicht, und dennoch sehen und hören wir, ja wir riechen und schmecken sogar. Im Traumzustand sind wir uns des Körpers nicht bewusst, doch wir scheinen eine Art Körper zu haben. Wir können uns sozusagen frei bewegen, verschiedene Orte aufsuchen – wir haben sogar mehr Freiheiten als im Wachzustand. Wir können mit jeder beliebigen Methode überall hingehen. Manchmal können wir sogar fliegen.

In unseren Träumen erleben wir auch eine andere Art von Zeit, eine andere Art Raum –sogar eine andere Art Welt. Gewöhnlich ist die Traumwelt eine erkennbare Erweiterung der Welt des alltäglichen Wachbewusstseins, doch das trifft nicht immer zu. Manchmal ist sie eine ganz andere Welt, eine Welt, von der wir bisher keinerlei Erfahrung hatten. Es ist, als seien wir durch den Traumzustand in einen ganz anderen Bewusstseinszustand hinüber gegliitten, eine andere Art zu sein – vielleicht sogar in einen höheren Bewusstseinszustand, eine höhere Art zu sein. Zu glauben, höhere Bewusstseinszustände seien nur vom Wachzustand aus erreichbar, ist reine Vermutung. Das ist nur eine weitere Sache, die wir für selbstverständlich halten. Tatsache ist aber, dass der Traumzustand uns einen Zugang zu diesen höheren Bewusstseinszuständen geben kann.

Im Buddhismus, besonders im Mahayana und im Vajrayana, gilt der Traumzustand aus zwei Gründen als wertvoll. Erstens zeigt er uns, dass es möglich ist, einen Bewusstseinszustand zu erfahren, der sich vom Wachsein unterscheidet. Das ist zwar ziemlich offensichtlich, wird dadurch aber nicht weniger tiefgründig. Zweitens zeigen gewisse Träume, dass

5. Träume, Mythen und Symbole

wir Bewusstseinszustände erfahren können, die nicht nur anders, sondern auch höher als normales Wachsein sind. Aus diesem Grund spielen Träume eine wichtige, manchmal sogar eine ausschlaggebende Rolle in der individuellen spirituellen Entwicklung.

5.3 Was ist Mythos?

Wie werden wir als westliche Buddhisten am Hervortreten eines Mythos mitwirken?

So wie ich den Begriff verwende, meine ich mit „Mythos“ nichts Falsches oder bloß Eingebildetes. Man könnte wohl denken, Mythen seien Geschichten von Göttern und Göttinnen, und in gewisser Weise stimmt das auch, wir müssen aber danach fragen, was diese Götter und Göttinnen denn sind oder wofür sie stehen. Sie sind Wesen, Mächte oder Kräfte, die auf einer anderen Stufe, einer anderen Ebene des Seins existieren. Ist auch unser Leben von einer mythischen Dimension inspiriert, dann geben wir auf geschichtlicher Ebene etwas Gestalt, das von archetypischer Bedeutung ist. Man könnte sagen, im Buddhismus sei das *Bodhicitta*¹⁹ jener Mythos, der die ganze spirituelle Gemeinschaft inspiriert.

Soviel das rationale, begrifflich arbeitende, geschichtlich orientierte Bewusstsein auch zu begreifen vermag, gibt es doch auch eine imaginative oder archetypische Dimension im Leben, die sich dem rationalen Bewusstsein immer entzieht. Ein Vergleich mit dem Traumleben kann hier helfen. Vielleicht haben Sie ein reiches, lebendiges Traumleben – vielleicht sogar lebendiger als Ihr Wachleben. Wenn Sie nun einen vollständigen Bericht über sich geben sollten, müssten Sie nicht nur Ihr Wachleben, sondern auch Ihr Traumleben beschreiben. Bezeichnenderweise finden die meisten von uns das aber sehr schwierig. Oft können wir unsere Träume nicht erinnern, und während wir träumen, erinnern wir uns nur selten an unser Wachleben. Beide verlaufen mehr oder weniger getrennt voneinander auf ihrer je eigenen Ebene. In gleicher Weise passiert, wenn man viel meditiert, vielleicht nur wenig auf der materiellen Ebene – man befindet sich vielleicht auf einem Retreat und „tut“ währenddessen nicht viel – eine ganze Menge hingegen ereignet sich auf jener anderen Existenzebene meditativen Gewahrseins.

Wenn das innere Erleben von Menschen kollektiv im Rahmen der einen oder anderen Art spiritueller Bewegung Ausdruck findet, kann man das auch so sehen, als hätte diese Bewegung ihr eigenes Traumleben oder ein mythisches Leben. Vielleicht existiert sie somit auch auf einer anderen Ebene. Wäre das nicht so und wäre sie bloß eine Organisation auf der materiellen Ebene, dann würde sie sehr schnell verkümmern. Sie bedarf sehr tiefer Wurzeln – Wurzeln im Himmel.

Ein Mythos entsteht, wenn Menschen sehr stark für etwas empfinden: Gefühle, die von den vorhandenen Umständen nicht angemessen unterstützt werden. Anscheinend empfan-

¹⁹ Der „Wille zur Erleuchtung zum Wohle aller“; die tiefe Entscheidung, spirituelle Vollkommenheit zum Wohl aller Lebewesen zu erlangen. A. d. Ü.

5. Träume, Mythen und Symbole

den die Mahayana-Buddhisten die Notwendigkeit, einen Mythos zu erschaffen, der nicht nur ihre positiven Emotionen, sondern auch die höheren Wahrheiten des Buddhismus widerspiegeln konnte. Das – aus ihrer Sicht – trockene Brot des *Abhidharma* konnte sie nicht sättigen, und so *mussten* sie an jene Art von Buddhismus glauben, den ihre Mythen darstellen. Deshalb darf man aber nicht denken, die Mahayanisten hätten sich aufgrund rationaler Überlegung entschlossen, es sei an der Zeit, ein wenig Mythos in den Buddhismus einzuführen. Ihre Mythen traten aus spiritueller Not und Notwendigkeit hervor. Wie es für alle Mythen gilt, so war auch die Erschaffung dieser Mythen eher ein gemeinsames als ein individuelles Unternehmen. Sie waren auch nicht etwa aus der Luft gegriffen, sondern schon in den Lehren, die in die Zeit des Buddha zurückgingen, gab es Elemente, auf denen die Mythenbildner aufbauen konnten. Der Pali-Kanon ist reich an mythischem und legendenhaftem Material, wenn auch der neuzeitliche Theravada diese Aspekte der Schriften eher ignoriert.

Im Pali-Kanon kann man Mythen förmlich im Geburtsstadium sehen. Im *Mahāparinibbana-Sutta* des *Dīgha Nikāya* gibt es eine Episode, in der Ananda den Buddha fragt, ob er tatsächlich vorhabe, in der Lehmhütteniedlung Kusinara ins Parinirvana überzugehen. Könne er denn keinen ansehnlicheren Ort wählen? Doch der Buddha sagt, „Sprich nicht so, Ananda. Dies war früher die Hauptstadt eines sehr großen Königreiches.“²⁰ Ein anderes Sutta des *Dīgha Nikāya*, das *Mahāsudassana-Sutta* erzählt eine offenbar erweiterte Version derselben Episode mit vielen Bildern von nahezu mahayanistischer Art. Man könnte sagen, dass die *Sukhavatī-vyūha-Sūtras* des Mahayana den Faden dort wieder aufnehmen, wo dieses Pali-Sutta ihn niedergelegt hat; gewisse Hinweise (beispielsweise auf Reihen von Juwelenbäumen) sind wahrlich sehr ähnlich.²¹

Damit stellt sich für uns die Frage, wie wir diese mythische Dimension erneuern können. Wie werden wir als westliche Buddhisten am Hervortreten eines Mythos mitwirken? Einerseits haben wir die gesamte buddhistische Überlieferung sowie die Mythologie des Abendlandes als Inspirationsquellen. Andererseits haben wir eine Menge theoretischer Kenntnisse, die dieser Inspiration eher den Weg versperren. Die Erschaffung von Mythen wird von unseren innigsten Gefühlen und unserem tiefsten Verlangen abhängen, von Gefühlen, die sowohl über unsere gegenwärtige persönliche Lage, als auch über die gegenwärtige Lage der Welt hinausgehen. Wenn wir solche Gefühle und ein solches Verlangen empfinden, wird es irgendwann nötig, sie als Mythos in eine objektive Gestalt zu projizieren. Bis es so weit ist, bleibt es wichtig, Mythen wie das *bodhicitta* als das zu erkennen, was sie sind und sich ihrer mythischen Bedeutung bewusst zu sein.

20 Vgl. Dahlke, P. (Üb.), *Buddha. Auswahl aus dem Pali-Kanon*. Fourier Verlag, Wiesbaden 1994, S. 213. Vergleiche auch zu Parallelen in der Sanskritüberlieferung: C. Weber, *Buddhistische Sūtras. Das Leben des Buddha in Quellentexten*. Hugendubel, Kreuzlingen und München 1999, S. 206.

21 *Die Heiligen Schriften des Amitabha-Buddhismus. Das große Sukhavatī-vyūha-Sūtra, Das kleine Sukhavatī-vyūha-Sūtra, Das Meditationssūtra*, übersetzt und herausgegeben von Hisham A. Hapatsch, Berlin 2003. Ein Auszug findet sich auch in E. Conze (Hrsg.), *Im Zeichen Buddhas. Buddhistische Texte*. Fischer Verlag, Frankfurt/M. und Hamburg 1957, S. 164f.

5.4 Das Hervortreten des Mythos im Buddhismus

Der Buddha ist eindeutig eine historische Gestalt, die einzelne Individuen lehrt, sich als Menschen weiter zu entwickeln. Erst später, besonders im Mahayana und dann auch im Vajrayana, kommen Mythen auf.

Zeitgenössischen Buddhisten mag es so vorkommen, als seien Mythen integrale Bestandteile des Buddhismus. Mit „Mythen“ meine ich nicht etwas Unwahres, sondern etwas zutiefst Wahres: einen Ausdruck (in Bildern oder Geschichten) von verstandesmäßig nicht fassbaren Wahrheiten. Tatsächlich haben sie sich im Buddhismus aber erst recht spät entwickelt. In der historischen Entwicklung des Christentums hingegen kam der Mythos zuerst: als Mythos des Erlösers, des Gottessohns, der von seinen Feinden ermordet wurde, wieder aufersteht und zu seinem Vater im Himmel zurückkehrt und nun die Gläubigen mit sich nimmt. Die Kraft – aber auch die Schwäche – des Christentums liegt darin, dass es in einem Mythos dieser Art gründet. Im Lauf der Zeit wandelte man diesen Mythos allmählich in Geschichte um; ethische und spirituelle Lehren wurden in ihn eingegliedert, doch der Mythos war zuerst da. Erst später, als der Mythos als historische Tatsache schon fest eingeführt war, kam die Lehre. Das zeigt sich auch im heute noch rezitierten Glaubensbekenntnis. Was an ihm verblüfft ist, dass es nichts anderes als einen Mythos ausdrückt. Anscheinend wurden die Lehren, die es den Evangelien zufolge in einem gewissen Ausmaß gab, für nicht weiter bedeutsam gehalten und einfach übergangen. Christen sind nicht Menschen, die an die Bergpredigt glauben – dergleichen Lehren gibt es auch in anderen Religionen –, sondern sie glauben an jungfräuliche Geburt, Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt. Anders gesagt: Sie glauben an Mythen.

Im Buddhismus ist es umgekehrt: erst die Lehre, dann der Mythos. Der Buddha ist eindeutig eine historische Gestalt, die einzelne Individuen lehrt, sich als Menschen weiter zu entwickeln. Erst später, besonders im Mahayana und dann auch im Vajrayana, kommen Mythen auf. Das zeigt sich anschaulich in der Entwicklung des Mandalas der fünf Buddhas. Zunächst gibt es bloß den Buddha Schakyamuni in den verschiedenen Abschnitten seines Lebensweges: meditierend unter dem Bodhibaum; dann die Erdgöttin als Zeugin anrufend; dann lehrend; dann seine Schüler ermutigend; schließlich den Schülern und der Welt die Gabe des Dharma anbietend. Aus diesen naturalistischen Darstellungen heraus entwickeln sich allmählich eigene Buddhasymbole: Jeder dieser Buddhas macht eine Geste oder Mudra und verweist dadurch auf die ursprüngliche, biographische Situation. Eine Darstellung des Buddha mit im Schoß gefalteten Händen stellt seine Meditation unter dem Bodhibaum dar. Die Berührung der Erde mit den Fingerspitzen steht für die Anrufung der Erdgöttin, wohingegen eine Mudra, die aussieht, als drehe er ein Rad, das Drehen des Dharmarades veranschaulicht.

Auf diese Weise entstand eine Gruppe von fünf Episoden mit fünf Mudras, und diese wurden im Lauf der Zeit beinahe zu fünf verschiedenen Buddhas. Die Vorstellung von

5. Träume, Mythen und Symbole

Buddhaschaft selbst wurde auf eine eher ideale oder archetypische Ebene gehoben. Das konnte den Gehalt des ursprünglichen, historisch verkörperten Buddha-Ideals reicher und vielfältiger – sogar multidimensional – ausdrücken. So entstand das Mandala der fünf Buddhas. Im Zentrum gab es den Buddha. Wir könnten ihn den zentralen Buddha nennen. (Einzelne Schulen, die im Lauf der Zeit entstanden, erlaubten es, die zentrale Stellung jeweils dem Buddha zuzuweisen, der in dieser Schule als vorrangig galt.) Manchmal besetzte ein besonderer Schüler diese Position. Zur Rechten und zur Linken des zentralen Buddha gab es die Buddhas des Ostens und des Westens, die Weisheit beziehungsweise Mitgefühl oder die intellektuellen und emotionalen Aspekte der Buddhaschaft verkörperten. Dies war eine Mahayana-Entwicklung. Mit dem Tantra erschienen dann die Buddhas des Nordens und des Südens und stellten weitere Aspekte von Erleuchtung dar – mitfühlendes Handeln und Schönheit. Somit gab es nun fünf Buddhas: einen im Zentrum und je einen in den vier Richtungen.

Gelegentlich bezeichnet man diese fünf Buddhas als *Dhyani-Buddhas*. Das ist aber kein wirklich buddhistischer Begriff, und er taucht auch nie in buddhistischen Schriften auf. Er wurde im 19. Jahrhundert von einem Autor geprägt, der über nepalesischen Buddhismus schrieb (das Wort war von *dhyana*, einem Sanskrit-Wort, abgeleitet, das sich auf Stufen meditativer Sammlung bezieht). Theosophen nahmen den Begriff auf und verbreiteten ihn. Zutreffender spricht man von den fünf Buddhas als den fünf *Jinas* – das sind die fünf Sieger – oder den fünf *Tathagatas*. Jeder Jina oder Buddha hat eine aktive Seite, die von der Gestalt eines oder auch zweier ihn begleitender Bodhisattvas verkörpert wird: Sie stehen für Mitgefühl und Weisheit, oder auch für Weisheit und Aktivität beziehungsweise Aktivität und Mitgefühl dieses Buddha. Manchmal werden sie in weitere Aspekte unterteilt, die alle wiederum eigens dargestellt werden. Eine wesentliche Entwicklung im Vajrayana war die Einführung weiblicher Entsprechungen zu allen diesen Aspekten.

In allen diesen Entwicklungen kann man eine allmähliche Ausfüllung des ursprünglichen Buddha-Ideals erkennen. Es ist, als hätten wir anfangs einen ungeschliffenen Diamanten: Da seine Oberfläche das Licht nicht aufnimmt und zurückwirft, übersieht man leicht seine wahre Schönheit. Nachdem er aber von einem Meisterjuwelier bearbeitet worden ist, glitzern die Schliffkanten mit funkelndem Licht und bunt schillernden Farben, und seine Schönheit ist nun ganz deutlich. Auf ähnliche Weise nahm das Mandala der fünf Buddhas allmählich Gestalt an.

Die fünf Buddhas sind ein Versuch, etwas vom vielfältigen Wesen der Erleuchtung zu vermitteln. Wenn man Buddhaschaft bloß als „weise Erkenntnis der Realität“ definiert, dann mag eine solche Umschreibung wohl zutreffen, sie ist aber nicht gerade schön oder inspirierend. Was für eine Art weiser Erkenntnis ist gemeint, was für eine Art Realität? Um das zu erhellen, stellt man die Weisheit des Buddha in vier grundlegenden Aspekten dar: Spiegelgleiche Weisheit, Weisheit der Wesensgleichheit, Unterscheidende Weisheit und Alles-vollendende Weisheit. Das gibt eine umfassendere, vollere Vorstellung davon, was

5. Träume, Mythen und Symbole

Buddhaschaft ist, und bringt ihr Wesen deutlicher zum Ausdruck. Nun kann man es klarer sehen.

Viele der Buddhas und Bodhisattvas innerhalb des Mandalas wurden ihrerseits zu Objekten eigener Kulte; man visualisierte sie und meditierte über sie, man rezitierte ihre Mantras, bis sie im Vajrayana-Buddhismus und ganz besonders im tibetischen Buddhismus als Grundlage einer riesigen Bandbreite spiritueller Übungen und Erfahrungen dienten – so als ob regenbogenfarbenes Licht von den vielen tausend Facetten des Mandalas widergespiegelt würde.

Durch die Teilung jedes Buddha in männliche und weibliche Aspekte, den Buddha und seine Gefährtin, wurde es möglich, das leidenschaftliche Engagement herauszustellen, das ein Wesensmerkmal transzendenter Weisheit ist. Sollte die Weisheit der Buddhas vielleicht ein wenig kalt erscheinen, dann wirken sie nun in der Vereinigung mit ihren Gefährtinnen diesem Gefühl entgegen. Auch die im Mandala dazugehörigen Bodhisattvas haben eine eigene Wirkung; jeder von ihnen verkörpert einen besonderen Aspekt der Tätigkeit der Buddhas. Die *dbarmapalas*, die Beschützer des Dharma, weisen auf weitere Aspekte hin. In einem vielfältigen, komplexen Mandala können überdies sowohl zornige als auch friedvolle Buddhas erscheinen und so mehr und mehr Aspekte von Erleuchtung verdeutlichen.

5.5 Mythen wörtlich nehmen

Ein Kernpunkt der mythischen Welt ist, dass sie keine Welt klar definierter Bedeutungen, sondern undefinierter und sogar nicht definierbarer Bedeutungen ist.

Wendet man sich einem Mythos auf moderne, aufgeklärte Art zu, dann wird er zwar seine Wirkung ausüben, wenn man aber zu glauben vermag, dass der Mythos buchstäblich wahr ist, dann wird seine Wirkung ungleich größer sein. Gehen Sie einmal davon aus, Sie seien Christ oder Christin und davon überzeugt, die Auferstehung Jesu habe tiefe symbolische Bedeutung: Ogleich Jesus aus Ihrer Sicht nicht im buchstäblichen Sinn von den Toten auferstand, ist die Auferstehung dennoch ein höchst bedeutungsvolles Symbol für Sie. Wenn Sie aber in eher traditionell christlicher Weise glauben, Jesus sei im buchstäblichen Sinn von den Toten auferstanden, weil er Sohn Gottes war und ihm das entsprechende Vermögen angeboren war, dann hätte Ihr Glaube ein viel tieferes Fundament, oder Sie wären zumindest viel stärker motiviert. Die Art und Weise, wie wir an „Mythen“ herangehen, ist eine der Grundfragen, vor denen heute nicht nur Christen, sondern auch Buddhisten stehen.

Für Buddhisten ist das aber nicht eigentlich eine Schlüsselfrage, denn es hat im Buddhismus, zumal im frühen Buddhismus, keinen wichtigen Stellenwert, ob man Mythen für buchstäblich wahr nimmt. Wenn Sie beispielsweise lesen, der Buddha sei in der Luft auf und ab gegangen und habe dabei Wasser und Feuer versprüht, dann können Sie das wörtlich nehmen und es sicherlich auch inspirierend finden. Diesen Mythos wörtlich zu verste-

5. Träume, Mythen und Symbole

hen, ist aber im Buddhismus viel weniger zentral als der Glaube an die Auferstehung im Christentum. Ohne Zweifel jedoch werden Sie Ihre Religion eifriger und tatkräftiger üben, wenn Sie die Mythen als buchstäblich wahr nehmen können.

Natürlich kann ein solcher Buchstabenglaube auch zum unerwünschten Extrem eines fanatischen Fundamentalismus führen. Doch bei unserem Versuch, ein solches Extrem zu vermeiden, müssen wir Sorge tragen, dass wir uns den Mythen nicht auf allzu ausgeklügelte Weise zuwenden. Ein Kernpunkt der mythischen Welt ist, dass sie keine Welt klar definierter Bedeutungen, sondern undefinierter und sogar nicht definierbarer Bedeutungen ist. Sie ist dieselbe Welt, in der es auch Dinge wie Symbole, archetypische Bilder, die Imagination selber und Poesie gibt.

5.6 Das tibetische Rad des Lebens

Das Lebensrad ist eigentlich gar kein Bild. Es ist ein Spiegel, in dem wir uns selbst sehen – was denn sonst?

Das tibetische Lebensrad stammt nicht aus Tibet: es wurde schon in den frühen buddhistischen Schriften und auch in den Mahayana-Sutras beschrieben. Diese Überlieferungen wurden im Tantra bewahrt, das dieses Symbol mit einem typisch tantrischen Geist bereicherte. Das Rad ist allerdings nur teilweise symbolisch. Manche Teile seiner komplexen Struktur sind echte Symbole (indem sie für gewisse Dinge stehen, sie aber nicht eigentlich abbilden), andere sind bloß illustrativ und veranschaulichen in Bildern Lehren, die man auch anders ausdrücken könnte. Im Folgenden wird es uns mehr um die symbolischen als um die bildhaften Elemente des Rades gehen.

Beginnen wir mit einer einfachen Beschreibung: Was ist zu sehen, wenn wir das Rad anschauen? Eine Menge kleiner Bilder. Das Rad besteht aus vier konzentrischen Kreisen – das heißt, aus vier ineinander gelegten Kreisen unterschiedlicher Größe. Im innersten, in der Nabe des Rades, sieht man drei Tiere: einen Hahn, eine Schlange und ein Schwein. In einer Art Dreiecksbeziehung hängen sie aneinander, und dabei beißt jedes Tier in den Schwanz desjenigen vor ihm.

Dieses Zentrum des Rades ist von einem Ring umgeben, der in zwei Hälften – die eine licht, die andere dunkel – geteilt ist. Im hellen Abschnitt gibt es Menschen, die sich wie auf einer Art Himmelsleiter aufwärts bewegen. Ihr Gesichtsausdruck ist friedvoll und erfreut, und sie sind gut gekleidet. Auch die Wesen im dunklen Abschnitt scheinen Menschen zu sein, doch sind sie es wirklich? Nackt und aneinander gekettet, mit Mienen, die von Angst und Schrecken gezeichnet sind, stürzen sie kopfüber hinab, anscheinend in einen tiefen Abgrund.

Der nächste Kreis in Richtung zum Rand ist in sechs gleich große Teile geteilt. Oben beginnend sehen wir zunächst die Welt der Götter. Wir blicken gewissermaßen in den

5. Träume, Mythen und Symbole

Himmel hinein, in eine Welt der Freuden und Genüsse, in der Götter in wunderschönen Palästen inmitten von Bäumen und Gärten leben, eine Welt, in der alle Wünsche sofort erfüllt werden. Sobald sich auch nur ein Verlangen nach irgendetwas in unserem Geist regt – und sei es noch ganz unbestimmt –, erscheint diese Sache schon vor uns, in unseren Händen, im Mund, an unserem Körper. So leben Götter.

Im Uhrzeigersinn weiter gehend, zeigt das zweite Segment die Welt der *asuras*, der Halbgötter oder Titanen. Dies sind grimmige, kriegerische Wesen; sie werden als muskelbepackt und massiv im Körperbau dargestellt, und sie liegen in ständigem Krieg mit den Göttern. Vor allem kämpfen sie um den Besitz des *kalpataru*, des magischen Baumes, der alle Wünsche erfüllt und befriedigt.

Der dritte Abschnitt zeigt die Welt der *pretas*, der hungrigen Geister. Diese Wesen sind nackt und schrecklich missgestaltet: Sie haben gewaltig aufgeblähte Bäuche, doch nur einen ganz dünnen Hals, und ihr Mund ist kaum größer als ein Nadelöhr. Die ganze Zeit über leiden sie an einem unersättlichen Hunger; sie greifen nach Nahrung und Getränken, versuchen verzweifelt, sie in ihren Nadelöhr-Mund zu stecken, doch genau dann verwandeln Speise und Trank sich in Kot und flüssiges Feuer.

Im vierten Bild, unten im Rad, sehen wir die Welt der gepeinigten Wesen, die Hölle. Mitten in dieser Welt thront eine fürchterliche Gestalt. Das ist Yamaraja, der König des Todes. Er ist dunkelblau, in ein Tigerfell gehüllt und von Flammen umlodert. In der Hand hält er einen Spiegel – den Spiegel des Karma – und wenn die gerade gestorbenen Wesen vor ihn gezerrt werden, blickt er in den Spiegel und sieht darin alles, was sie getan, was sie gesagt und was sie gedacht haben. Wenn sie in ihrem letzten Leben mehr Böses als Gutes getan haben, befiehlt er, man solle sie abführen und bestrafen. Wir sollten hier betonen, dass diese Welt eher so etwas wie ein Fegefeuer als eine Hölle ist, denn sie ist kein Dauerzustand – gleichwohl sehen wir schuldbeladene Menschen in ihr so schreckliche Qualen leiden, dass es weh tut, auch nur daran zu denken, geschweige denn sie zu beschreiben. Die Luft ist mit den Lauten von Jammer, Brüllen und Klagen erfüllt.

Im fünften Abschnitt befindet sich die Welt der wilden und der gezähmten Tiere. Sie sind paarweise, Weibchen und Männchen, dargestellt, und es scheint, als würden sie friedlich und idyllisch leben – fast wie Löwe und Lamm in der biblischen Geschichte. Kein Anklang an Darwin ist zu sehen, wenigstens nicht in diesem Bild der tibetischen buddhistischen Kunst. Es ist eine Natur ohne das Blutrot reißender Zähne und Pranken – die Tiere wirken allesamt beschaulich. Vielleicht soll das Bild das Tierleben aus dem Blickwinkel von Tieren zeigen, denn diese sorgen sich schließlich nicht um das, was ihnen morgen vielleicht zustoßen könnte.

Das sechste und letzte Segment zeigt die Menschenwelt, in der Männer und Frauen kaufen und verkaufen, reden, lesen, auf Feldern arbeiten, unter Bäumen meditieren und schließlich als Leichen zum Verbrennungsplatz getragen werden.

5. Träume, Mythen und Symbole

In allen Abschnitten gibt es ein wichtiges Element, das ich noch nicht erwähnt habe. In jeder der sechs Welten erscheint eine Buddhagestalt in einer jeweils besonderen Farbe, und sie bietet den Bewohnern dieser Welt etwas an, das sie benötigen. Ein schneeweißer Buddha, der ein Saiteninstrument hält – meistens eine indische Vina, die so ähnlich wie eine mittelalterliche Laute ist – erscheint in der Götterwelt. Er spielt den Göttern eine liebliche, eindringende Melodie: das Lied der Vergänglichkeit. Nichts bleibt, so klingt die Weise; alles wandelt sich. Ein Buddha von prächtigem Smaragdgrün erscheint in der Welt der *asuras* und hält ein Flammenschwert in der rechten Hand. Es glüht von Feuer, denn es ist das Schwert transzendenter Weisheit, und er schwingt es gegen die kämpfenden *asuras*. In der Welt der *pretas* oder hungrigen Geister sehen wir einen rubinroten Buddha, der sie mit Speise und Trank labt, die sie tatsächlich verzehren können. Ein rauchfarbener, blaugrauer Buddha tritt in der Welt der gefolterten Wesen auf und ergötzt sie mit *amrta*, jener Götternahrung, die in der westlichen Überlieferung als Nektar oder Ambrosia bekannt ist. In der Welt der Tiere erscheint ein dunkelblauer Buddha, der den Tieren ein Buch zeigt. Und in der Menschenwelt gibt es einen goldgelben Buddha, der die beiden im antiken Indien gebräuchlichen Insignien des spirituellen Lebens trägt: eine Bettelschale und einen Stab mit drei Ringen. Diese sechs Buddhas veranschaulichen die Einführung eines mahayanistischen Elements in die Symbolik des Lebensrades. Es ist die Qualität großen Mitgefühls, das, gemeinsam mit Weisheit, die Nöte aller Wesen sieht und angemessen auf sie antwortet.

Der äußere Ring des Rades ist in zwölf Abschnitte mit je einem winzigen Bild geteilt. Im Uhrzeigersinn von oben an sind dies: (1) ein blinder Mann mit einem Gehstock, (2) ein Töpfer mit Rad und Krügen, (3) ein auf einem blühenden Baum turnender Affe, (4) ein Boot mit vier Passagieren, von denen einer steuert, (5) ein leeres Haus mit fünf Fenstern und einer Tür, (6) ein Paar in Umarmung, (7) ein Mann, dem ein Pfeil im Auge steckt, (8) eine Frau, die einem sitzenden Mann ein Getränk anbietet, (9) ein Mann, der Früchte von einem Baum pflückt, (10) eine schwangere Frau, (11) eine gebärende Frau, und (12) ein Mann, der einen Leichnam zum Friedhof trägt.

Ein monströser Dämon hält das ganze Rad umklammert: Sein Gesicht lugt über seinen oberen Rand hervor, und mit Klauen und Füßen packt er es an den Seiten, während sein schuppiger Reptilienschwanz sich unter dem Rad hervorschlängelt. Dieser Dämon ist die leibhaftige Vergänglichkeit mit einer Krone aus fünf Menschenschädeln – eine Spur von Tantra und somit Andeutung radikaler Verwandlung.

Zur Rechten oberhalb des Rades steht, auf Wolken schwebend und mit ausgestrecktem Arm den Pfad zur Erleuchtung weisend, die Gestalt des Buddha Schakyamuni. Links sehen wir den vollen Mond, in dem die Gestalt eines Hasen zu erkennen ist.

Dies ist das tibetische Lebensrad, wie man es in ganz Tibet und den benachbarten Himalaja-Gegenden an die Wände von Tempeln und Klöstern sowie auf Rollbilder gemalt findet – oder finden konnte. Was aber bedeutet das alles? Was das betrifft, so ist vieles – wenigstens die Symbole selber – überhaupt nicht erklärbar. Am wichtigsten ist es für uns, das Rad

5. Träume, Mythen und Symbole

einfach anzuschauen: nicht auf, sondern in es hinein – denn das Lebensrad ist eigentlich gar kein Bild. Es ist ein Spiegel, in dem wir uns selbst sehen – was denn sonst? Vielleicht können wir auch sagen, das Lebensrad bestehe nicht aus vier konzentrischen Ringen, sondern aus vier Spiegeln. Oder: Wir schauen viermal in den Spiegel und sehen jedes Mal mehr von uns selbst, entdecken mehr von uns, erkennen uns tiefer. Das Lebensrad ist eine Art Zauberspiegel oder eine Kristallkugel, in die wir hinein schauen können.

Schauen wir also nun in diesen Spiegel – nicht nur viermal, sondern so oft es nötig sein mag – und fassen wir den Mut, uns so darin so zu sehen, wie wir sind. Wir werden wahrlich einigen Mut benötigen. Wenn wir zum ersten Mal in den Spiegel schauen, erblicken wir die drei Tiere: den Hahn, die Schlange und das Schwein. Gewöhnlich heißt es, sie stünden für Gier, Hass und Verblendung, und diese drei Gifte gebe es in unseren Herzen. Doch diese Erklärung lässt uns viel zu leicht davonkommen; sie ist so etwas wie eine defensive Rationalisierung. Der Schock ist viel größer, wenn wir in den Spiegel blicken und nicht das Menschenantlitz sehen, das wir erwartet haben, sondern die Gesichter von Tieren: einen Vogel, ein Reptil, ein Schwein. Das sind wir, und so unbequem es sein mag und auch sein soll, wir sollten doch lange hinschauen. Diese Spiegelung lässt uns unsere eigene Tiernatur direkt sehen. Wir erkennen, dass wir nicht ganz so menschlich und zivilisiert sind, wie wir geglaubt hatten. Wir sind bloß Tiere, manchmal sogar animalisch. Dies zu erkennen, ist der Beginn des spirituellen Lebens. Wir sehen uns selbst so, wie wir auf einer ganz grundlegenden Stufe sind; und das akzeptieren wir. Von dort aus schreiten wir voran.

Von dort aus weiter zu gehen heißt, erneut in den Spiegel zu schauen: Nachdem wir uns von dem Schock erholt haben, dieses Tiergesicht zu sehen, blicken wir ein zweites Mal hin. Diesmal sehen wir zwei Pfade, einen, der aufwärts, und einen der abwärts führt, einen lichten und einen dunklen Pfad. Wir stehen somit vor zwei Alternativen: aufwärts oder abwärts. So einfach ist das. Wir können uns entweder weiter entwickeln oder zurückfallen; wir haben die Wahl. Und wir haben diese Wahl in jedem Moment, in jeder Minute, in jeder Situation, in der wir uns befinden. Werden wir aufwärts gehen, oder werden wir abwärts gehen? Werden wir dem lichten Pfad folgen oder dem dunklen? Wir entscheiden selbst.

Sollten wir uns, nachdem wir darüber nachgesonnen haben, entscheiden dem lichten Pfad zu folgen, dann stellt sich als nächste Frage: wie? Was müssen wir tun, um spirituell zu wachsen? Was ist der nächste Schritt? Das hängt offensichtlich davon ab, wo wir jetzt sind. Um das herauszufinden, müssen wir ein drittes Mal in den Spiegel schauen. Diesmal sehen wir eine der sechs Welten: die Welt der Götter, die Welt der *asuras*, die Welt der Hungergeister, die Welt der gemarterten Wesen, die Welt der Tiere und die Menschenwelt. Anders gesagt, sehen wir, wo wir uns in einem bestimmten Moment oder zu einer bestimmten Zeit befinden. Manchmal sehen wir, wenn wir in den Spiegel blicken, ein glückliches, friedliches, heiteres Gesicht: das Gesicht eines Gottes. Manchmal sehen wir das wütende, aggressive Gesicht eines *asuras*. Dann wieder sehen wir ein hungriges, hohlwangiges Gesicht mit verkniffenem Mund und einem Ausdruck der Unzufriedenheit: das Gesicht eines

5. Träume, Mythen und Symbole

Hungergeistes. Ein andermal sehen wir das elende, gepeinigte Gesicht eines Höllenwesens. Hin und wieder ein Gesicht mit einer langen Schnauze und Schnurrhaaren oder großen, scharfen Zähnen: ein Tiergesicht. Und gelegentlich erblicken wir schlicht ein menschliches Gesicht. Was immer wir aber sehen, wir sind es selbst.

Die sechs Abschnitte, in die dieser Ring des Lebensrades unterteilt ist, lassen sich wörtlich als Daseinsbereiche verstehen, in die hinein die Lebewesen als Ergebnis ihres Karmas wieder geboren werden und in denen sie leben, bis dieses Karma sich erschöpft hat. Das ist aber nur die halbe, von diesem Symbol verkörperte Wahrheit. Man kann die Abschnitte auch als Darstellungen von Geistesverfassungen sehen, die wir hier und jetzt im Lauf unseres täglichen menschlichen Daseins erleben können. Manchmal sind wir so ausschließlich in unserem Erleben dieser Zustände, dieser so intensiven Herzens- und Geistesverfassungen, dass wir dann wirklich im Himmel oder in der Hölle oder unter hungrigen Geistern zu leben scheinen. Anders gesagt: Wir erfahren sie nachgerade als Seinszustände, nicht mehr bloß als Geisteszustände.

So betrachtet verkörpert die Götterwelt einen glücklichen Geisteszustand, eine Situation der Entspanntheit, Zufriedenheit und Ruhe. Das ist ein Zustand, in dem alles glatt und geschmeidig zu fließen scheint, und es gibt keinerlei Hindernisse oder Probleme. Es ist eine Erfahrung ästhetischen Erlebens und künstlerischen Genießens wie auch der Meditation im Sinn von tiefer Sammlung oder *samatha*, wenn auch nicht im Sinn von Einsicht in die Realität oder *vipasyana* (Pali *vipassana*).

Im Gegensatz hierzu steht die Welt der *asuras* für einen aggressiven, wettbewerbsorientierten Geisteszustand. Es gibt es eine Menge Energie darin – vielleicht sogar zu viel – und sie richtet sich ganz nach außen. Es gibt Rastlosigkeit, Misstrauen und Eifersucht. So wie die *asuras* um den Besitz des wunscherfüllenden Baumes kämpfen, ist ihre Geistesverfassung eine Haltung, die nach immer höherem Lebensstandard strebt, nach noch mehr Geld und so weiter. Sie ist die Haltung eines durchsetzungsstarken Egoismus, in der man besser oder bedeutender als andere Menschen sein will und sie sogar kontrollieren oder Macht über sie ausüben möchte.

Die Welt der Hungergeister ist ein Zustand neurotischen Verlangens. Wünsche werden neurotisch, wenn sie von ihrem Objekt mehr oder auch etwas anderes erstreben, als es geben kann. Ein neurotisches Bedürfnis zu essen, ist ein leicht verständliches Beispiel: Manchmal schlingt ein Mensch große Massen Essen hinunter, besonders Süßigkeiten, doch eigentlich ist er oder sie überhaupt nicht hungrig. Solches Essen ist Ersatz für etwas anderes – oftmals für Zuneigung, sofern man den Erklärungen der Psychologen folgen will. Neurotisches Verlangen dieser Art gibt es sehr oft in persönlichen Beziehungen, zumal in eher intimen Beziehungen. Es kann manchmal so weit gehen, dass die beiden beteiligten Menschen wie Hungergeister sind, die einander zu verschlingen suchen.

Die Welt der gepeinigten Wesen ist ein Zustand akuten geistig-emotionalen Leids, tiefer Enttäuschung und psychischen Zusammenbruchs bis hin zu Geisteskrankheit. Zu dieser

5. Träume, Mythen und Symbole

Verfassung kommt es auf unterschiedliche Weise, etwa durch lang anhaltende Unterdrückung natürlicher menschlicher Impulse, durch plötzlichen Verlust, durch unbewusste psychische Konflikte und viele andere Bedingungen und Ursachen.

Die Tierwelt steht für den Zustand rein sinnlichen Schwelgens, jene Verfassung, in der man nur an Essen, Sex, materieller Bequemlichkeit sowie an den elementaren Freuden des Lebens interessiert ist. Wenn diese Bedürfnisse befriedigt sind, ist man einigermaßen sanft und zahm, doch wenn sie frustriert werden, wird man bissig und vielleicht sogar ausgesprochen gefährlich.

Die Welt der Menschen schließlich ist die Verfassung eines im eigentlichen Sinn menschlichen Bewusstseins: weder ekstatisch noch gelähmt, weder streitlustig ergrimmt noch unachtsam sinnlich, noch auch neurotisch begehrlieh. In diesem Zustand sind wir unserer selbst und anderer Menschen gewahr; wir befriedigen unsere objektiven Bedürfnisse, erkennen aber zugleich, dass sie ihre Beschränkungen haben. Es ist ein Zustand, in dem wir uns der spirituellen Entwicklung widmen. Wir nennen es „menschlichen Bereich“, doch eigentlich ist der wahrhaft menschliche Zustand einer, den die meisten „menschlichen Wesen“ nur zwischendurch – oder vielleicht auch nie – erleben.

Unser dritter Blick in den Spiegel hat uns gezeigt, wo wir uns befinden, ob wir zurzeit ein Gott oder ein *asura*, hungriger Geist oder gepeinigtes Wesen, Tier oder Mensch sind. Wenn wir sehen, wo wir sind, kennen wir den nächsten Schritt, den wir gehen müssen – und das bringt uns zu den sechs Buddhas, die in jeder der sechs Welten auftreten. Der tibetischen buddhistischen Lehre zufolge sind alle diese Buddhas Manifestationen von Avalokiteschwara, dem Bodhisattva, der den mitfühlenden Aspekt der Erleuchtungserfahrung verkörpert. Wie wir schon gesehen haben, hält jeder der sechs Buddhas einen besonderen Gegenstand in der Hand, etwas, das die Wesen in der Welt seines Erscheinens benötigen. Wir werden nun sehen, dass die Art dieser Gegenstände uns einen Hinweis darauf gibt, was zu tun ist, um von jener Welt oder aus jenem Geisteszustand heraus weiter zu gehen.

Der weiße Buddha in der Götterwelt hält eine Laute, auf der er die Melodie der Vergänglichkeit spielt. Das legt nahe, dass der nächste Schritt, wenn wir uns in einem Zustand ästhetischen Genießens befinden, darin besteht, uns daran zu erinnern, dass der Genuss nicht andauern wird und auch, dass wir dieses ästhetische Vergnügen, so groß es auch sein mag, nicht mit dem höchsten Glück der Erleuchtung verwechseln sollten. Obwohl zurzeit vielleicht alles glatt geht, liegt noch ein langer Weg vor uns. Die buddhistische Überlieferung betont, Zeiten ausgedehnten Glücks könnten spirituell gefährlich, wenn nicht gar verhängnisvoll sein. Wenn wir immer glücklich und zufrieden sind, wenn die Dinge gerade so gehen, wie wir es wollen, wenn wir keinerlei Schwierigkeiten oder Hindernissen begegnen, dann neigen wir dazu selbstzufrieden, von uns eingenommen und sogar leichtsinnig zu werden. Wir neigen dazu zu vergessen, dass wir sterblich sind, dass das Leben kurz und die Zeit kostbar ist. Das trifft auch für den Genuss des Meditierens zu sowie für die Freude an

den schönen Künsten. Wir müssen den Übergang von den Gipfeln des weltlichen Erlebens zum Erleben des Transzendenten machen.

Beachten Sie, dass der weiße Buddha sich nicht unter die Götter begibt und ihnen einen Vortrag über Vergänglichkeit hält; er vermittelt seine Botschaft, indem er eine Lautenmelodie spielt. Wenn wir einer Geschichte glauben dürfen, die über Aschwagoscha erzählt wurde, dem die Überlieferung einen bahnbrechenden Text mit dem Titel *Die Vertrauens-erweckung im Mahayana* zuschreibt, ist dies nicht bloß eine symbolische Vorstellung. Aschwagoscha war nicht nur ein großer Philosoph und spiritueller Lehrer, sondern auch ein großer Musiker, und er reiste Laute spielend durch das Indien seiner Tage. Der chinesische Pilger Xuan Zang, der seinem Pfad einige Jahrhunderte später (im 7. Jahrhundert u. Z.) folgte, erzählt in seinem Reisebericht über seine Erfahrungen in Indien, dass auch damals noch von der Wirkung der Musik Aschwagoschas erzählt wurde. Wenn die Menschen seine Musik hörten, empfanden sie anscheinend ein unmittelbares Gespür für die Vergänglichkeit der Dinge. Irgendwie vermittelte die Melodie die Botschaft, dass alles Bedingte unbefriedigend, alle weltlichen Dinge nicht wahr und ohne Eigensubstanz sind und dass Nirwana die einzige Realität ist. Aschwagoschas Musik nur zu lauschen, gab den Menschen dieses direkte Verständnis. Die Musik, die der weiße Buddha im Reich der Götter spielt, hat dieselbe Wirkung. Sie weckt jene auf, die so sehr von sich eingenommen und selbstzufrieden sind, und sie macht ihnen eine höhere Realität und Wahrheit bewusst, dies aber nicht mittels Philosophie, Religion oder intellektuellem Diskurs, sondern durch Musik.

In der Welt der *asuras* erscheint ein grüner Buddha und schwingt ein Flammenschwert, das Schwert des Wissens, der transzendenten Weisheit. Dabei geht es nicht einfach um Verstandeserkenntnis, sondern um Ergründung der Realität als spirituelle Erfahrung. Damit wird nahe gelegt, der nächste Schritt, wenn man sich in einem Zustand der Wettbewerbsorientierung und Aggressivität befindet, sei der, intellektuelle Einsicht in Wahrheit und Realität zu entwickeln. Anders gesagt: Der Kampf wird an die intellektuelle Front verlagert. Warum aber wird Weisheit durch ein Schwert symbolisiert? In einem Essay mit dem Titel „Hass, Liebe und Vollkommene Weisheit“ bekräftigte der große buddhistische Gelehrte Dr. Edward Conze, dass es eine Geistesverwandtschaft zwischen Hass und Weisheit gibt.²² Wer viel Wut und Hass erlebe, so schrieb er, werde auch verhältnismäßig leicht Weisheit entwickeln können.

Auf den ersten Blick mag das seltsam erscheinen, doch kurzes Nachdenken macht es verständlich. Kennzeichen von Hass ist, dass man das verhasste Objekt zerstören will. Wenn Sie etwas oder jemanden hassen, wollen Sie ihn oder es beseitigen, in tausend Stücke zerbrechen, es gänzlich auslöschen. Wir gestehen uns das selbst vielleicht nicht immer ein, und doch ist es genau das, was wir gerne tun würden. Zerstören ist auch Kennzeichen transzendenten Weisheit: Zerstören der bedingten Existenz selbst, Zerstören von allem, das nicht

²² Dieser Aufsatz ist in Conzes Buch *Thirty Years of Buddhist Studies* enthalten. Cassirer Verlag, London 1967, S. 185-190.

5. Träume, Mythen und Symbole

Realität, nicht Wahrheit, nicht Buddhaschaft ist. Das alles wird in Staub und Asche verwandelt. Aus diesem Grund wird transzendente Weisheit oft auch vom Vajra, dem Donnerkeil, symbolisiert, von dem man sagt, dass er alle Hindernisse zerschmettere und zerstöre.

Somit gibt es diese Verwandtschaft zwischen Hass und Weisheit, obwohl Hass äußerst unethisch und Weisheit äußerst ethisch ist. Bemerkenswerterweise gehen ein hitziges Temperament und ein hoch entwickelter Verstand oft miteinander einher, und das auch dann, wenn dieser Verstand sich mit dem Buddhismus befasst, der doch geradezu der Inbegriff von Gleichmut sein sollte. Auf buddhistische Studien spezialisierte Gelehrte können, zumal unter einander, bemerkenswert gallig und streitsüchtig sein – Dr. Conze selbst, der nicht nur für seine überragende Gelehrsamkeit und seinen intellektuellen Tiefgang, sondern ebenso für sein aufbrausendes Temperament berühmt war, ist ein gutes Beispiel dafür. Es scheint, als könne man die zerstörerische Kraft, die sich im Hass ausdrückt, auch in intellektuelle Kanäle umleiten und dafür nutzen, die Entdeckung und Verwirklichung der Wahrheit voran zu treiben.

Dr. Conze weist darauf hin, dass die Überlieferung der Vollkommenen Weisheit mit dem Buddha Akschobhya verknüpft ist, den man auch den „Unerschütterlichen“ nennt. Er ist einer der fünf archetypischen Buddhas und gilt als Schutzbuddha von Menschen mit vorwiegend cholericem Temperament. Auf solche Weise scheint die tantrische Überlieferung eine Verwandtschaft zwischen Hass und Weisheit anzuerkennen. Anscheinend haben *asura*-ähnliche Menschen ein natürliches Vermögen, nicht nur mit den Göttern zu kämpfen, sondern auch Wahrheit selbst, zumindest intellektuell, wirksamer zu bewältigen als andere Menschen, mit denen man vielleicht leichter zurechtkommen kann.

Nun müssen wir aber darauf achten, aus dem gerade Gesagten nicht eine zwangsläufige Verbindung zwischen Aspekten psychischer Konditionierung und Aspekten spiritueller Wahrheit abzuleiten. Es gibt hier nicht mehr als nur eine Entsprechung. Die Andeutung einer Verwandtschaft zwischen Hass und Weisheit geht auf Buddhagoscha, den großen Pali-Kommentator zurück, der im 6. Jahrhundert u. Z. lebte. Was er aber wirklich sagte, war – so weit wir es überhaupt noch erkennen können – dies: So wie Hass darauf aus geht, sich auf die negativen Aspekte der Dinge zu stürzen, so greift Weisheit die Mängel der bedingten Existenz heraus. Er zieht also einen Vergleich zwischen Hass und Weisheit, aber nicht mehr. Anders gesagt: Menschen mit einem kritischen, intellektuell angriffslustigen Geist haben vielleicht ein größeres Potenzial, dem Pfad der Weisheit zu folgen, doch so lange sie das nicht tun, sind sie wahrer Weisheit kein Stückchen näher als irgendjemand sonst. Aus dem gleichen Grund sind Menschen, die warmherzig sind, so lange sie nicht die entsprechenden Schritte tun, ihr Potenzial auch zu entfalten, der Entwicklung echten Mitgefühls kein Stückchen näher als weniger kontaktfreudige Menschen.

In der Welt der hungrigen Geister erscheint ein roter Buddha und überschüttet die leidenden Bewohner dieses Daseinsbereichs mit Speise und Trank von einer Art, die auch sie gut vertragen können. Ganz praktisch gesehen bedeutet das für uns, dass unser nächster

5. Träume, Mythen und Symbole

Schritt, falls wir uns in einer Verfassung neurotischen Verlangens befinden, der Schritt zurück zu einer genauen objektiven Wahrnehmung der Situation und das heißt auch, zurück in die Gegenwart, sein muss. Wir müssen erkennen, was das begehrte Objekt uns tatsächlich zu geben vermag und was nicht. Darüber hinaus müssen wir auch herausfinden, was wir wirklich wünschen und woher dieses Verlangen kommt. Nachdem wir das getan haben, können wir unsere Wünsche entweder, sofern es möglich ist, auf eine angemessene Weise befriedigen oder – falls das unangemessen oder unheilsam wäre – sie nach bestem Vermögen gehen lassen.

Der *amṛta* oder Nektar, mit dem der rauchfarbene Buddha die Höllenwesen erquickt, lässt sich auf mindestens zwei - recht gegensätzliche - Weisen deuten. Ganz offensichtlich ist es eine Tatsache, dass wir, wenn wir uns in einem Zustand intensiven psychischen Leidens befinden, zunächst einmal der Erholung bedürfen, also einer gewissen Erleichterung und Entspannung. Oft ist dies das Beste, was wir unter den gegebenen Umständen tun können. Auf einer anderen Bedeutungsebene aber betrifft dieser Nektar etwas, das sowohl herausfordernder als auch tiefgründiger ist. Man übersetzt *amṛta* meist als „Nektar“ oder „Ambrosia“, doch in vielen buddhistischen Texten ist es ein Synonym für Erleuchtung selber: der *amṛtapāda*, der Zustand von Nektar, der todlose, ewige Zustand. Somit gibt der rauchfarbene Buddha den Wesen in den Höllen nicht bloß Nektar, sondern Nirwana. Damit wird nahe gelegt – was in gewisser Weise geradezu unfassbar erscheint –, der nächste Schritt für uns, wenn wir uns in einer Verfassung intensiven Leidens befinden, sei es, Erleuchtung zu gewinnen. Doch das ergibt durchaus Sinn. Etwas anderes bleibt uns nämlich gar nicht übrig. Alle weltliche Hoffnung hat sich zerschlagen. Das einzige, das wir noch tun können, ist direkt Erleuchtung anzugehen. Anscheinend gibt es hier eine weitere seltsame Verwandtschaft zwischen einem äußerst negativen Zustand und einem äußerst positiven – diesmal zwischen intensivem psychisch-geistigen Leiden und einer Befähigung, das höchste spirituelle Ziel zu erreichen.

In der Welt der Tiere zeigt ein blauer Buddha den Tieren ein Buch. Damit ist zweifellos die Empfehlung verbunden, um aus einem barbarischen und wilden Zustand heraus zu kommen, sei es als Erstes erforderlich, zivilisiert zu werden, sich mit Wissenschaften und Künsten, dem kulturellen Leben der Menschheit vertraut machen, denn diese Dinge wirken als verfeinernde Einflüsse. Es ist schwierig, wenn nicht unmöglich, aus einem barbarischen Zustand direkt in ein Leben spiritueller Entwicklung überzugehen. Dies ist einer der Gründe, weshalb Buddhisten immer auch als Vermittler und Träger von Kultur gewirkt haben. Sie verbreiteten nicht nur spirituelle Lehren, sondern auch die höhere Kultur Indiens über ganz Asien, weil diese verfeinerte humanistische Kultur als eine Grundlage für spirituelles Leben diente. Deshalb stellen die Mahayana-Schriften den Bodhisattva, den idealen Buddhisten, als Meister der Künste, Wissenschaften und sogar Handwerke dar – am vollkommensten vielleicht in der Gestalt Manjughosas, des großen Bodhisattvas der Weisheit, von dem es heißt, er walte über die Künste und Wissenschaften.

5. Träume, Mythen und Symbole

Der gelbe Buddha schließlich, der in der Welt der Menschen erscheint, trägt die Bettelschale und den mit drei Ringen versehenen Wanderstab, also die Zeichen der Angehörigen von Bettelorden und insofern des spirituellen Lebens ganz allgemein. Was das bedeutet, ist offenkundig: Wenn wir uns in einem wahrhaft menschlichen Zustand befinden, ist der nächste Schritt der, uns mit ganzem Herzen der Aufgabe spiritueller Entwicklung zu widmen. Wenn wir den wahrhaft menschlichen Zustand schon erreicht haben, sollte das unser Hauptinteresse im Leben sein.

Die allgemeine Botschaft aus der Anwesenheit der verschiedenen Buddhas in den sechs Welten ist die, dass jeder dieser Daseinsbereiche oder -zustände das Potenzial zur Entwicklung in sich birgt. Immer gibt es einen nächsten Schritt. Eine der Grundlehren des Buddhismus, besonders des Mahayana, ist die, dass alle empfindenden Wesen Buddhaschaft erlangen können. Über oder jenseits der Welt der Zeit und der erscheinenden Dinge sind sogar alle Wesen Buddha, sie sind erleuchtet. Innerhalb der Zeit aber sind alle Wesen fähig – irgendwann – Erleuchtung zu erlangen.

Doch die Wesen sind nicht alle in gleicher Weise fähig, aus ihrem jetzigen Zustand heraus, was immer dieser sein mag, erleuchtet zu werden. In der chinesischen Mahayana-Überlieferung heißt es, einige Menschen seien mit mehr „Buddhasamen“ ausgestattet als andere. Dieser Überlieferung zufolge gibt es in empfindenden Wesen drei Arten von Samen, drei Arten von Potenzial. Es gibt gute Samen (manchmal werden sie „rote Samen“ genannt), schlechte Samen (schwarze) und Buddhasamen (gelbe oder goldene Samen). Buddhasamen stehen für spirituelle Wachstumsmöglichkeiten. Die Unterscheidung zwischen guten Samen und Buddhasamen erinnert daran, dass Gutes zu tun einen nicht zwangsläufig zu einem Buddha macht, wenn man auch vermutlich, sofern man ein Buddha ist, gar nicht anders kann, als gut zu sein. In den Wesen der sechs Welten sind die drei Arten von Samen in verschiedenem – und gelegentlich recht überraschendem – Grad vorhanden.

In der Welt der Götter gibt es keine schlechten Samen. Die Götter haben keine Möglichkeit Schlechtes zu tun – und es gibt auch Menschen, die keiner Fliege etwas zuleide tun könnten. Fast alle Samen in der Götterwelt sind gute Samen, weil die Götter tatsächlich sehr gut sind – glücklich, heilig, zufrieden, friedlich und freundlich. Was aber vielleicht überrascht, ist die Tatsache, dass sie nur sehr wenige Buddhasamen besitzen; das Erleuchtungspotenzial der Götter ist sehr begrenzt.

Die Samen in der Welt der *asuras* sind zu zwei Dritteln schlecht, zu einem Drittel gut, wenn auch nur mit einem einzigen Buddhasamen darunter. In der Welt der hungrigen Geister gibt es gar keine guten Samen und ein Übergewicht an schlechten Samen, aber auch eine ganze Menge Buddhasamen. In der Welt der gepeinigten Wesen ist es fast genau so, nur gibt es hier noch mehr Buddhasamen. In der Tierwelt findet man sehr wenig gute Samen – es scheint also, dass sie doch keine allzu gute Zeit erleben –, sondern ein Übergewicht an schlechten mit einigen wenigen Buddhasamen. In der Menschenwelt schließlich gibt es die drei Arten von Samen in ungefähr gleicher Verteilung.

5. Träume, Mythen und Symbole

Daraus kann man ein paar ziemlich offensichtliche Folgerungen ableiten. Die *asuras* – kriegerische, wettbewerbsorientierte Menschen – haben das geringste Potenzial zur Buddhahaft. Wenn Sie also in einem Umfeld hochgradiger Konkurrenz – beispielsweise einem Großkonzern oder in der Politik – leben, haben Sie anscheinend nur das geringste Erleuchtungspotenzial. Das heißt aber nicht, dass man jeglichen Wettbewerb aus dem spirituellen Leben beseitigen sollte. Konkurrenz kann negativ und zerstörerisch, aber auch gesund und positiv sein. Es ist möglich, Wettbewerb als Mittel zu nutzen, sich zu größerer spiritueller Bemühung anzustacheln, ohne dass man deshalb feindliche Gefühle gegenüber den Menschen hegen müsste, mit denen man sich misst. So können Sie beispielsweise mit einem Freund oder einer Freundin wetteifern, wer von Ihnen beiden beständiger in der Übung von Meditation ist. Wenn sie oder er es trotz all Ihrer Bemühung häufiger schafft, früher aufzustehen als Sie, dann haben Sie letzten Endes nichts dagegen, besiegt zu werden, denn Sie selbst haben ebenfalls Ihr Bestes gegeben, und nur darauf kommt es an.

Die Konkurrenzhaltung der *asuras* hingegen ist dem spirituellen Leben völlig entgegengesetzt. Ihr Wetteifer ist keine spielerische Art und Weise, einander zu stärkerer Bemühung anzuregen; es geht ihnen um Sieg, Triumph und darum, auf jemandem herumzutampeln. Auch das gibt es gelegentlich unter jenen, die sich bemühen spirituell zu leben. Besonders häufig zeigt es sich in einer Weigerung zusammenzuarbeiten, doch es findet manchmal auch in Reden und Witzeleien Ausdruck. Wenn wir erkennen sollten, dass wir dazu neigen, nicht kooperativ zu sein, sollten wir uns mehr darum bemühen, den Wünschen anderer entgegenzukommen und nicht so feste Ansichten über sehr belanglose Dinge zu hegen. Viel zu häufig kommt bitterer Streit über Trivialitäten auf – denn natürlich geht es nicht wirklich darum, ob man dies oder jenes tut, sondern, ob es nach meiner oder nach Ihrer Nase geht. Es ist eine gute Übung, nur sehr zurückhaltend (wenn überhaupt) Stellung zu etwas zu nehmen, es sei denn, es geht um etwas wirklich Grundsätzliches. Oft ist die Sache den Streit nicht wert, doch der *asura* in uns flüstert, „Warum sollte ich tun, was er will? Warum sollte ich immer ihr folgen?“ Es ist ein Fehler, auf diese leise Stimme zu hören. In den meisten Situationen gilt: Je bereitwilliger und herzlicher die Zusammenarbeit, desto besser für alle.

Es ist ernüchternd zu sehen, dass die Götter ein geringeres Potenzial für Erleuchtung haben als die Hungergeister und auch die Höllenwesen. Leider ist es äußerst schwierig, aus einem Zustand ungetrübten Glücks und Vergnügens heraus Erleuchtung zu gewinnen. Viel leichter, wenn auch noch immer äußerst schwierig, ist es, aus einem Zustand intensiven Leids heraus spirituellen Fortschritt zu machen. Leid kann als Katalysator wirken, denn es macht uns bewusster. Schwer kranke Menschen machen, obwohl sie massive körperliche Veränderungen, Schmerzen und oft starke Bedrängnis erleiden, manchmal spirituelle Erfahrungen von einer Tiefe und Stärke, die unter angenehmeren Umständen nicht leicht zugänglich sind. In solchen Zeiten sind wir empfindsamer und deshalb auch für spirituelle Einflüsse empfänglicher. Ein Leid, das man sich selbst zufügt, ist natürlich etwas anderes,

5. Träume, Mythen und Symbole

und der Buddha sprach sich klar darüber aus, dass Selbstkasteiung ebenso weit vom mittleren Weg, dem Pfad zur Erleuchtung, weg führt wie Genusssucht, das andere Extrem.

Spricht somit aus spiritueller Sicht rein gar nichts für das Leben in der Götterwelt? Ist es schlicht Zeitverschwendung? Nicht unbedingt. Es ist eine Art Schlaf, von dem wir auch wissen, dass er keine Zeitverschwendung ist, sondern nötig um gesund zu sein und überhaupt leben zu können. Nachdem Sie ein gesundes, positives Leben geführt haben, steht ein Aufenthalt in der Götterwelt für eine Ruhepause vom weltlichen Dasein, eine Gelegenheit, Erfahrungen tiefer in sich aufzunehmen und gewissermaßen zu verdauen. Als Überrest aus den heilsamen Taten, die dazu führten, dass Sie unter den Göttern geboren wurden, werden Sie danach vielleicht eine glückliche und positive menschliche Geburt erfahren – wie jemand, der erfrischt aus einem erholsamen Schlaf erwacht und sich nun weiter mit gesunder Kraft spirituell bemühen kann. So lange Sie sich aber tatsächlich in der Götterwelt befinden, ist es, nicht anders als in Träumen, schwierig (wenn auch nicht unmöglich) sich überhaupt zu bemühen.

Zufriedenheit liegt natürlich gefährlich nahe bei Selbstzufriedenheit, und das ist die fatale Schwäche des Lebens in der Götterwelt. Im *Juwelenschmuck der geistigen Befreiung* schreibt der tibetische Lehrer Gampopa:

Wie kommt es, dass wir das geistige Wachsein noch nicht erlangt haben [...]? Das liegt daran, dass Menschen wie wir unter den Einfluss von vier Hindernissen, die dem Erlangen des geistigen Wachseins im Wege stehen, geraten sind. Die vier Hindernisse sind unser Verhaftetsein an die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung während unseres gegenwärtigen Lebens sowie an die Sinnenfreuden dieser Welt; unsere selbstzufriedene Einstellung sowie die Tatsache, dass wir über die Methoden, die zum geistigen Erwachen beitragen, zu wenig Bescheid wissen.²³

Vom ersten dieser Hindernisse zurückgehalten, nehmen Sie es für selbstverständlich, dass Ihre eigene Welt fort dauern wird. Vom zweiten gebremst – Lust gilt als höchster Lebenswert –, packen Sie die Vergnügungen des Augenblicks beim Schopf und vergessen Ihre langfristigen Interessen. Vom dritten, Selbstzufriedenheit, besessen, genügen Sie sich selbst so, wie Sie sind, und was könnte ein größeres Hindernis sein? Sie sagen, „Nun, ich bin ganz in Ordnung, ich bin ziemlich glücklich, mir geht’s gut, ich meditiere täglich“ – und Sie verlieren das Gespür für die Dringlichkeit spiritueller Entwicklung.

Es ist entscheidend, dieses Hindernis *als* ein Hindernis zu verstehen. Wenn Sie sich erst einmal auf den spirituellen Pfad begeben haben und nun meditieren, an Retreats teilnehmen und mit Menschen zusammenkommen, die Ihre Werte mit Ihnen teilen, dann fühlen Sie sich natürlich und durchaus zurecht zufrieden über diese Umstände. Doch nun ist es an der Zeit, zu sich selbst zu sagen, „Ich muss mich vor Selbstzufriedenheit hüten. Ich will

²³ Gampopa, *Juwelenschmuck der geistigen Befreiung*. *Das Buch des tibetischen Buddhismus*. Aus dem Tibetischen übertragen und mit einem Glossar schwieriger Begriffe versehen von Herbert Guenther. Eugen Diederichs Verlag, München 1989, S. 54.

5. Träume, Mythen und Symbole

weiter wachsen.“ Sie sollten nicht nachlassen sich zu fragen, ob ihre Lebenssituation Ihnen hilft, weiterhin spirituell zu wachsen.

Allerdings können Sie Selbstzufriedenheit nicht einfach dadurch überwinden, dass Sie sich das Leben schwer machen. Man kann auch darüber selbstzufrieden sein, dass man jemand ist, der kämpfen und sich im Leben erheblich anstrengen muss. Nur weil Sie kämpfen, heißt das nicht, dass Sie auch zwangsläufig wachsen; besonders wenn Sie im Stillen sehr zufrieden mit sich sind, weil Sie immer diejenige sind, die sich bemüht. Obwohl Giertypen im Allgemeinen anfälliger für Selbstgefälligkeit sind als Hasstypen, sind letztere doch auf ihre eigene Weise ebenfalls dafür empfänglich.

Wenn die Lehre von den Samen überhaupt etwas taugt, dann sollten wir, wenn wir spirituell weiterkommen wollen, wohl am besten darauf setzen, in der Menschenwelt wieder geboren zu werden, denn dort sind, wie William Blake sagte, „Wohl und Weh fein verwoben“²⁴. Das ist aber nicht leicht. Im *Dhammapada* sagt der Buddha, „Schwer erreicht man das Menschendasein.“²⁵ Man kann diese Aussage auf zweierlei Weise, eine eher traditionelle und eine zeitgenössische, betrachten. Der überlieferten Sichtweise zufolge ist es buchstäblich schwierig, als Mensch geboren zu werden. Diese Anschauung wird mithilfe eines Vergleichs veranschaulicht: Die Wahrscheinlichkeit als Mensch geboren zu werden entspricht der Häufigkeit, mit der eine blinde Schildkröte, die nur einmal alle hundert Jahre aus der Meerestiefe auftaucht, ihren Kopf genau durch einen kleinen, mitten auf der Wasserfläche schwimmenden Ring stecken wird.²⁶

Wir sollten das wahrscheinlich nicht wörtlich nehmen. Zweifellos ist die statistische Wahrscheinlichkeit, dass ein Lebewesen als Mensch geboren wird, verschwindend gering, wenn man daran denkt, wie unzählig viele Insekten, Fische und alle Arten von Wesen es gibt – vielleicht sollten wir uns die menschliche Geburt als in diesem Sinn sehr selten vorstellen. Es ist aber unwahrscheinlich, dass jene, die in früheren Leben Menschen waren, nicht als Menschen wieder geboren werden. Wenn wir uns dieser Vorstellung zuwenden, dass es schwierig ist, den menschlichen Zustand zu erlangen, ist es fruchtbarer zu fragen, was es eigentlich bedeutet, ein Mensch zu sein. Das bringt uns zu der eher zeitgenössischen Interpretation der Aussage. Was ist der menschliche Zustand? Sind Sie schon deshalb zwangsläufig ein Mensch, weil Sie eine entfernte Ähnlichkeit mit den höheren Affen haben? Was ist ein menschliches Wesen?

Wenn wir davon sprechen, als Mensch *geboren* zu sein, bezieht sich dies offenbar auf Menschsein im gewöhnlichen biologischen Verständnis. Doch davon zu sprechen, den menschlichen Zustand zu *erlangen*, legt nahe, es sei nicht genug, bloß im biologischen Sinn menschlich zu sein. Sie müssen bestimmte Eigenschaften entwickeln, um wirklich als Mensch zu gelten. Der Prozess der Menschwerdung besteht in der umfassenden Ent-

24 William Blake, „Auguries of Innocence“. Aus: *Complete Works*, Oxford 1966, S. 431-434.

25 *Dhammapada*, Vers 182. Nyanatilokas Übersetzung in *Dhammapada. Des Buddhas Weg zur Weisheit*. Jhana Verlag, Uttenbühl 1999, S. 178.

26 *Majjhima Nikaya*, M iii.169; M 129.24; *Balapanidita Sutta*. Auch an anderen Orten.

5. Träume, Mythen und Symbole

wicklung von Qualitäten wie Selbstgewahrsein, emotionaler Positivität, Verantwortlichkeit, Treue und Fähigkeit zusammenzuarbeiten. Es ist offenbar nicht leicht Mensch zu sein; wie der Buddha sagte, ist der menschliche Zustand „schwer zu erlangen“.

Wir sollten uns fragen, welchen Zweck diese Lehre von den Samen verfolgt. Sie sagt nicht, es gebe buchstäblich so und so viele rote, schwarze und gelbe Samen in einem Tier, so und so viele in einem Menschen und so weiter. Sie ist nicht wissenschaftlich gemeint. Sie ist bloß eine Erinnerung daran, dass wir als Menschen großes Potenzial für spirituelle Entwicklung mitbringen und uns deshalb bemühen sollten, unser Potenzial zu entwickeln, wie groß es auch sein mag. Ob man die sechs Daseinsbereiche wörtlich versteht oder sie als im Menschenleben enthalten begreift – die ganze Lehre soll ermutigen und uns daran erinnern, dass es immer ein gewisses Potenzial für Erleuchtung gibt. Wenn Sie ein menschliches Menschenwesen sind, ist das Potenzial größer. Doch selbst wenn Sie sich in einem Höllen-gleichen oder Hungergeist-ähnlichen Geisteszustand befinden, selbst wenn Sie neurotisch oder aggressiv sind, ist Ihr Potenzial zur spirituellen Entwicklung doch nicht ganz verborgen – Sie können noch immer Fortschritte machen. In soweit Sie ein Mensch sind, gibt es auch die Samen zur Buddhaschaft in Ihnen.

Mit unserem dritten Blick in den Spiegel haben wir gesehen, wo wir uns befinden, in welchem Geisteszustand wir sind und welchen Schritt wir als nächsten gehen sollen. Nun müssen wir erneut in den Spiegel schauen. Diesmal sehen wir die Bilder in der Felge des Lebensrades: den alten, blinden Mann mit seinem Stock, den Töpfer mit Rad und Krügen, den auf dem blühenden Baum turnenden Affen und so weiter. Dies sind die zwölf *nidanas* oder Kettenglieder, die darstellen, wie das alles geschieht, wie wir von einem Daseinszustand in einen anderen, von einer Geistes- und Herzensverfassung in eine andere übergehen. Dies ist der Prozess, den ich den reaktiven Geist genannt habe. Wenn wir das sehen, es wirklich sehen, sind wir frei davon. Dann haben wir den reaktiven Geist durchschaut und gehen über ihn hinaus. Und nach einer Weile blicken wir erneut in den Spiegel.

Diesmal sehen wir den Dämon, der das Rad fest in seinen Klauen gepackt hält. Auge in Auge stehen wir dem Tod, der Tatsache der universellen, kosmischen Vergänglichkeit gegenüber. Wir sehen, dass die bedingte Existenz – das heißt, ein Dasein, das in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen entsteht – nicht nur unbeständig, sondern auch letztlich unwirklich ist. Zugleich aber sehen wir in den Tiefen der Unwirklichkeit der bedingten Existenz, schimmernd wie eine Perle am Meeresboden, das Wahre, letztendlich und absolut Wirkliche. Es ist eigentlich nicht einmal vom Unwirklichen getrennt, sondern bildet eine andere seiner Dimensionen.

Wenn wir noch einmal in den Spiegel schauen, sehen wir den Buddha – diesmal aber nicht oben in der Ecke des Bildes, sondern mitten im Zentrum der Dinge. Kurz und knapp: Wir sehen Erleuchtung selber. In der Sprache des Zen sehen wir unser eigenes ursprüngliches Antlitz. Wir erleben direkt, was wir wahrhaft und eigentlich in den Tiefen unseres Seins sind. Und dann sehen wir den Bodhisattva. Das ist es, wofür der Hase in dem vollen

5. Träume, Mythen und Symbole

Mond steht: der Bodhisattva – das heißt, der Buddha in einem seiner früheren Leben. Den überlieferten *jataka*-Geschichten zufolge wurde der Buddha einmal als ein Hase geboren und warf seinen Körper ins Feuer, um einem hungrigen Gast als Mahlzeit zu dienen. Wie so oft in Legenden dieser Art, stellte sich der Gast als ein verkleideter König heraus – in diesem Fall war es Indra, der König der Götter. Er gab dem Hasen das Leben zurück und zeichnete sein Bild in den Vollmond als ewiges Zeugnis seiner Großzügigkeit und Opferbereitschaft.²⁷ Deshalb heißt es in indischen Geschichten bis auf den heutigen Tag, man könne im Mond den Hasen sehen und nicht, wie bei uns im Westen, den Mann im Mond. Jedes Mal, wenn Sie zum Hasen im Mond aufblicken, werden Sie an die Großzügigkeit und das Selbstopfer des Bodhisattvas erinnert.

Der Bodhisattva steht aber nicht bloß für einen Einzelnen. Den Bodhisattva zu sehen, heißt, den Erleuchtungsgeist im Kosmos wirken zu sehen. Es heißt auch, uns selbst zu sehen, wie wir an dieser Arbeit mitwirken. Nachdem wir den Buddha, unser eigenes ursprüngliches Antlitz jenseits von Zeit erblickt haben, sehen wir dasselbe Buddhaprinzip in den Handlungen der Bodhisattvas innerhalb der Zeit, durch die Geschichte, am Werk.

Ein letztes Mal in den Spiegel schauend sehen wir gar nichts. Vielmehr verschwindet der Spiegel. Es gibt nichts zu sehen und niemanden, der es sehen könnte. Und doch ist zur selben Zeit auf geheimnisvolle Weise alles gesehen. Alles ist gehört. Alles ist verstanden. Alles ist verwirklicht. Die Symbolik des tibetischen Lebensrades ist transzendierte worden – und erfüllt.

5.7 Das Gleichnis vom brennenden Haus

Das brennende Haus brennt heutzutage lustiger als je zuvor; um das zu erkennen, müssen wir nur an einem beliebigen Wochentag unsere Zeitungen aufschlagen oder den Fernseher einschalten.

Es war einmal ein ehrwürdiger, reicher alter Mann, der lebte in einem riesigen Haus mit seinen vielen Kindern und Hunderten von Bediensteten. Die Geschichte sagt nichts über Frauen oder Mütter, doch wissen wir, dass der würdige Alte mehr als dreißig Kinder hatte, alle noch recht jung. Früher einmal war das Haus, in dem sie lebten, prunkvoll, doch nun war es alt und baufällig. Die Pfeiler waren morsch, die Fensterscheiben geborsten, Holzdielen faulten und Mauern zerbröckelten. Und in den Winkeln und Ecken des baufälligen Hauses versteckten sich alle möglichen Gespenster und bösen Geister.

Eines Tages brach plötzlich ein Feuer aus. Weil es so alt war und seine Balken so trocken, loderte das Haus in kürzester Zeit in hellen Flammen auf. Wie der Zufall es wollte, befand sich der alte Mann gerade draußen, als das Feuer ausbrach, doch seine Kinder spielten drinnen. Sie waren zu jung, um die Todesgefahr zu erkennen, in der sie schwebten, und so spielten sie einfach weiter und bemühten sich nicht zu fliehen.

²⁷ *jataka* 316.

5. Träume, Mythen und Symbole

Der Alte fürchtete natürlich zutiefst um seine Kinder und fragte sich, wie in aller Welt er sie retten könne. Anfangs dachte er daran, sie eins nach dem anderen aus dem Haus zu tragen, denn er war stark und kräftig, doch rasch wurde ihm klar, dass die Zeit nicht reichte, um alle rechtzeitig herauszuholen. Also entschied er sich, sie zu rufen. Laut rief er: „Das Haus steht in Flammen! Ihr seid in schrecklicher Gefahr! Kommt schnell heraus!“ Doch die Kinder hatten keine Ahnung, was der Vater wohl mit „Gefahr“ meinen mochte. Munter trieben sie ihre Spiele weiter, schauten beim Hin- und Herrennen gelegentlich zum Vater hinüber, beachteten ihn aber sonst kaum.

Der Alte sah, dass es keine Zeit zu verlieren gab, denn das Haus konnte jederzeit in sich zusammenkrachen. In höchster Verzweiflung fasste er einen anderen Plan: Er würde die Kinder mit einem Trick aus dem Haus locken. Es kannte das Temperament jedes einzelnen Kindes, und so wusste er, welche Arten von Spielzeug sie liebten, der eine dies, die andere jenes. Also rief er zu ihnen hinüber: „Kommt her und schaut, was für Spielzeuge ich für euch habe. Hier habe ich vielerlei Karren und Gefährte; manche werden von Hirschen gezogen, andere von Ziegen und einige von Ochsen, und sie alle stehen hier draußen am Tor. Kommt schnell und schaut sie an!“ So taub die Kinder vorher noch für seine Warnrufe gewesen waren, diesmal hörten sie ihn. Holterdiepolter eilten und stolperten sie alle aus dem brennenden Haus, und dabei stießen und schubsten sie einander in ihrem Eifer, um ja schnell die neuen Spielzeuge zu bekommen.

Als der Alte sah, dass sie alle herausgekommen und in Sicherheit waren, setzte er sich mit einem tiefen Seufzer der Erleichterung nieder, doch schon kamen die Kinder tobend herbei und verlangten die versprochenen Spielzeuge. Der Alte liebte seine Kinder innig und wollte ihnen alles geben, wonach ihr Herz nur verlangte. Glücklicherweise war er auch überaus reich – ja, sein Reichtum war grenzenlos – und so konnte er es sich leisten, ihnen das Beste vom Besten zu geben. Anstatt ihnen also die verschiedenen Karren zu schenken, so wie er es versprochen hatte, gab er nun jedem Kind ein prächtiges Ochsendgespann, größer und besser als alles, was sie sich in ihren kühnsten Träumen hätten ausmalen können. Obwohl er ihnen also eine Sache versprochen hatte, nun aber eine andere gab, lag keine Falschheit darin, denn er handelte aus dem Wunsch, seine Kinder mögen wohlbehalten und sicher sein.

Dies ist das Gleichnis vom brennenden Haus.²⁸ In gewisser Hinsicht gibt es nichts weiter dazu zu sagen, denn ein Gleichnis spricht unmittelbar in seiner eigenen Symbolsprache. Es bedeutet genau das, was es sagt, und wir müssen es nur einsinken lassen. Es kann aber hilfreich sein, ein wenig bei den einzelnen Ereignissen der Geschichte zu verweilen und nachzuforschen, was ihre Bedeutung für uns sein könnte.

Der alte Mann ist natürlich der Buddha, der Erleuchtete, und das Herrenhaus, in dem er wohnt, ist die Welt – nicht bloß diese Erde, sondern das ganze Universum, das Ganze

²⁸ *Lotos-Sutra. Sutra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes.* Nach dem chinesischen Text von Kumarajiva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von Margareta von Borsig. Verlag Lambert Schneider, Gerlingen 1992, S. 97ff.

5. Träume, Mythen und Symbole

der bedingten Existenz, alle Welten. In diesem großen Haus – im Universum – wohnen viele Wesen, dem Buddhismus zufolge nicht bloß Menschen, sondern alle Arten empfindungsfähiger Wesen, von denen manche weniger und andere höher entwickelt sind als die Menschen. Und so, wie das Herrenhaus alt und verfallen ist, so ist auch diese Welt mit allen möglichen Unvollkommenheiten gezeichnet. Zunächst einmal ist sie unbeständig und wandelt sich fortwährend. Wir können nicht lange in ihr bleiben; sie gleicht eher einem Hotel als einem Zuhause. In den Winkeln des Hauses leben Gespenster, und das deutet darauf hin, dass es in unserer Welt spukt. Was für ein Spuk? Es ist der Spuk der Vergangenheit. Wir bilden uns gerne ein, wir lebten in der Gegenwart, doch öfter als uns lieb ist, sind wir von den Geistern der Vergangenheit umgeben. Wir glauben vielleicht, wir erlebten objektiv existierende Wesen und Situationen, doch oft sind sie wirklich nur die Projektionen unseres unbewussten Geistes, Gespenster der Vergangenheit, die wir die ganze Zeit lang mitschleppen.

Im Gleichnis fängt das große alte Haus zu einem bestimmten Zeitpunkt Feuer, doch in Wahrheit steht das Haus der Welt immer schon in hellen Flammen. Feuer ist im Buddhismus wie auch allgemein in der indischen Religion ein weit verbreitetes Symbol. Der Buddha verwendete es schon kurz nach seiner Erleuchtung in einer Lehre, die als die „Feuerpredigt“ bekannt wurde. Damals sprach er zu einer Gruppe von Schülern, ehemaligen „Filzhaar“-Asketen, deren wichtigste religiöse Übung die Feueranbetung gewesen war. Zweifellos spielte der Buddha auf ihre frühere Praxis an, als er Eintausend von ihnen auf die Spitze eines Hügels führte und dann sagte: „Die Welt steht in Flammen. Die ganze Welt brennt. Womit brennt sie? Sie brennt mit dem Feuer der Begierde und des neurotischen Verlangens. Sie brennt mit dem Feuer des Zorns, Hasses und der Aggression. Sie brennt mit dem Feuer der Unwissenheit, Verblendung, Verwirrung und des Mangels an Gewahrsein.“²⁹ Das war zweifellos nicht einfach nur irgendeine Idee des Buddha, eine bloße Vorstellung, die er sich ausgedacht hatte. Bestimmt sah er die Welt wie in einer Vision auf eben solche Art. Vielleicht hatte er, bevor er sprach, von der Spitze des Hügels in die unten liegenden Dschungel hinabgeschaut und in der Ferne ein Buschfeuer flackern gesehen. In seiner spirituellen Vision sah er dann vielleicht, dass nicht nur der Wald brannte, sondern auch die Häuser, die Menschen brannten, die Berge brannten, die Erde brannte, Sonne, Mond und Sterne brannten – alles Bedingte brannte mit dem dreifachen Feuer der Gier, des Hasses und der Verblendung.

Feuer ist im Buddhismus übrigens keineswegs ein nur ein negatives Symbol, sondern es legt auch viel Positives nahe. Zum Beispiel lässt es an Veränderung denken. Feuer, der Prozess der Verbrennung, ist Veränderung, und zwar nicht nur ein Anderswerden, sondern eine Umwandlung. In der indischen Spiritualität ist Feuer deshalb nicht nur ein Symbol für Zerstörung, sondern auch für Erneuerung und spirituelle Neugeburt. In vedischen Zeiten,

²⁹ *Vinaya Pitaka* (Mahavagga I, 21) sowie *Samyutta Nikaya* (S iv.19, S 35.28). Vgl. Geiger, W., Nyanaponika und Hecker, H., *Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung. Samyutta-Nikaya*. Verlag Beyerlein – Steinschulte, Herrnschrot 1997, Buch IV, S. 28.

5. Träume, Mythen und Symbole

lange vor dem Buddha, legten die Menschen Opfergaben auf einen Feueraltar, damit sie, in feinen Rauch verwandelt, zur Welt der Götter aufsteigen würden. Auch der Ritus der Leichenverbrennung geht mit einer ähnlichen Umwandlung einher, die den Körper zwar in Asche verwandelt, doch den feinstofflichen Aspekt, die „Seele“ des Verstorbenen – so glaubten die alten Inder – zum Mond oder zur Sonne, zur Welt der Väter oder der Götterwelt sendet. Im Hinduismus ist der Verbrennungsplatz das Herrschaftsgebiet von Schiva, dem Zerstörer, der aber nicht nur der Gott der Vernichtung, sondern auch der spirituellen Neugeburt ist, denn ehe man aufbauen kann, muss man niederreißen. Auch die Flammen, von denen die zornigen Gottheiten des tibetischen Buddhismus umgeben sind, symbolisieren eine Transformation durch Feuer – den feurigen Durchbruch des Erleuchtungsgeistes in die Düsternis und Verblendung der Welt.

Für die Kinder im Herrenhaus aber ist Feuer eine Bedrohung; in der Tat droht ihnen der Tod durch Verbrennung. Wer sind die Kinder? Wen stellen sie dar? Offensichtlich sind sie Lebewesen, ganz besonders Menschen – also wir. Im Zusammenhang des *Saddharma Pundarika*, des *Lotos-Sutra*, aus dem diese Geschichte stammt, stehen sie für Schüler, die niedrigere spirituelle Ideale anstreben. Doch allgemeiner gesprochen können wir sagen, sie stehen für alle, die sich bisher nur bis zu einem bestimmten Punkt entwickelt haben und noch eine gewisse Strecke – vielleicht sogar eine lange Strecke – vor sich haben.

Den Kindern im Gleichnis droht die Gefahr, im Feuer umzukommen. Das legt nahe, dass Menschen gefährdet sind – wir befinden uns in Gefahr. Was heißt das? Es könnte bedeuten, auch uns drohe die Gefahr, dass wir in der Welt, im Geschehen der bedingten Existenz, dem Kreislauf von Geburt, Sterben und Wiedergeburt, wie es im tibetischen Lebensrad veranschaulicht ist, stecken bleiben. Gefährlich wäre das, weil wir, wenn wir weiterhin im Rad kreisen und kreisen, unvermeidlich leiden werden, wenigstens manchmal. Doch die Symbolik könnte auch auf die Gefahr hindeuten, die darin liegt, auf einer tieferen Stufe der Entwicklung stecken zu bleiben. Das passiert leider sehr vielen Menschen, und es ist nicht immer nur ihr Fehler. Biologisch, psychologisch und sogar spirituell gesehen hat der menschliche Organismus eine natürliche Neigung zu wachsen. In der Tat, das Wesen des Lebens ist Wachstum. Leben in allen Formen will seine inneren Potenziale entfalten, und wenn ein lebendiges Ding dies nicht tun kann, fühlt es sich elend oder wenigstens unbehaglich und unzufrieden. Oft werden Menschen von ihren Umständen so eingeschränkt, dass sie schlichtweg nicht wachsen können – und manchmal empfinden sie es sogar so, dass sie nicht einmal atmen können. Vielfältige unerfreuliche und unkontrollierbare Faktoren bedrängen sie von allen Seiten. Sie würgen sie, unterdrücken sie, lassen sie spüren, dass sie sich nicht so entwickeln, wie sie es sollten und könnten, und so fühlen sie sich nicht nur frustriert und gebremst, sondern in jeder Hinsicht elend, empört und unglücklich.

Im Gleichnis ist derjenige, der die Kinder aus der Gefahr zu retten versucht, natürlich ihr Vater. Wenn „Vater“ hier so etwas wie Erzeuger der Kinder meint, dann könnte das wohl nahelegen, der Buddha sei eine Art Schöpfergott, ein Weltenschöpfer von Männern

5. Träume, Mythen und Symbole

und Frauen und allen Lebewesen. Doch „Vater“ steht hier bloß für jemanden, der älter, erfahrener und höher entwickelt ist. Er ist eher wie der „kulturelle Vater“ jener Kulturen, in denen man sowohl einen biologischen Vater hat, von dem man gezeugt wurde, als auch einen kulturellen Vater – meistens den Bruder der Mutter –, der für Erziehung und gedeihliches Heranwachsen verantwortlich ist. (In modernen Gesellschaften hat der biologische Vater beide Rollen, doch das ist nicht überall die Regel.) Somit gibt es hier keinerlei Andeutung von Theismus.

Der erste Impuls des Alten beim Ausbruch des Feuers ist es, ins Haus zu eilen und die Kinder herauszuholen – er wäre stark genug das zu tun –, doch nach kurzer Besinnung verwirft er die Idee. Damit wird gezeigt, dass man, so willig und fähig man auch sein mag, andere Menschen nicht gewaltsam spirituell befreien kann. Natürlich wäre es wahrscheinlich möglich, sie gegen ihren Willen aus einem brennenden Haus zu zerren, doch es ist unmöglich, sie auch gegen ihren Willen dazu zu bringen, sich höher zu entwickeln. Sie können Ihre Freunde oder Freundinnen vielleicht in einen Meditationskurs schleppen oder auch in die Kirche. Sie können sie sogar zwingen, das Glaubensbekenntnis zu rezitieren und die Bibel zu lesen. Sie können sie einschüchtern und so dazu bewegen, dies oder jenes zu unterlassen. Sie können sie aber nicht dazu bringen, sich gegen ihren Willen zu entwickeln. Ihrem inneren Wesen nach ist die höhere Evolution ein freiwilliges Geschehen, etwas, das Sie selbst tun, weil Sie selbst es tun wollen.

Das wird leider manchmal vergessen. Einige religiöse Lehrer sind der Ansicht, Disziplin sei das, was die Menschen tatsächlich benötigen, um spirituell zu wachsen – und manche dieser Lehrer sind allzu leicht bereit, auf Gehorsam zu bestehen und ihren Schülerinnen und Schülern das Leben schwer zu machen. Natürlich mangelt es auch nicht an Leuten, die sich bereitwillig einer solchen Art von Disziplin unterwerfen. Es ist nicht schwierig Möglichkeiten zu finden, wie man Menschen einer bestimmten Bahn entlang konditionieren kann. Eine solche Konditionierung ist aber etwas ganz anders als eine echte spirituelle Entwicklung. Buddhistische Lehrerinnen und Lehrer zwingen deshalb niemanden, sie treiben nicht, sie schüchtern nicht ein, sie greifen nicht auf Disziplin in einem derart militärischen Verständnis zurück, denn es ist völlig zwecklos, zu versuchen, Menschen dazu zu zwingen, sich zu entwickeln. Während der ganzen Geschichte des Buddhismus waren buddhistische Lehrer äußerst tolerant. Tatsächlich hat Buddhismus nie versucht, irgendjemanden zu irgendetwas zu zwingen.

So gibt der alte Mann die Idee schließlich auf, die Kinder zu retten, und stattdessen ruft er zu ihnen hinüber. Dieser Ruf ist nun aber äußerst bedeutungsvoll. Es ist der Ruf der Wahrheit oder, wenn Sie so wollen, der Ruf des Göttlichen. Wenn wir uns erneut der hinduistischen Überlieferung zuwenden, finden wir dort die Symbolik des Rufs besonders schön in der mittelalterlichen Geschichte von Krischna und seiner Flöte ausgedrückt. Krischna ist eine der großen spirituellen Gestalten des Hinduismus, ein Halbgott, von dem es heißt, er sei eine Inkarnation Vischnus, des Bewahrers. Mythen und Legenden aller Art

5. Träume, Mythen und Symbole

umranken Krischna. Die Geschichte seiner Flöte spielt in einem indischen Dorf namens Vrindavana, dessen Bewohner davon leben, die Kühe zu hüten. Stellen Sie sich die Szene einmal vor: eine dunkle Nacht ganz ohne Mond. Das ganze Dorf liegt in tiefem Schlaf. Die Kühe sind über Nacht in ihren Unterständen eingepfercht und überall – in den kleinen, schilfgedeckten Lehmhütten, in Feld und Wald – ist es absolut still. Dann, plötzlich, inmitten der Dunkelheit, inmitten des Schweigens, erklingt aus der Tiefe des Waldes ein Ton, zart, doch süß und zugleich schrill, ein Ton wie aus unendlich weiter Ferne – der Ton einer Flöte. Auch heute noch kann man in Indien manchmal diese Erfahrung machen. Vielleicht sind Sie ganz alleine irgendwo auf dem Land; niemand ist in Ihrer Nähe, und ganz plötzlich kommt aus der Dunkelheit und der Stille der Ton einer Flöte.

Nun, der Ton der Flöte erklingt zwar nur ganz schwach und wie aus weiter Ferne, doch er bleibt im Dorf Vrindavana nicht ungehört. Als hätten sie geradezu darauf gewartet, ihn zu hören, wachen die Frauen der Kuhhirten – die *gopis* – auf und wissen sofort, dass es Krischna ist, der sie ruft. Ohne den geringsten Lärm zu machen, ohne auch nur ein Wörtchen zu sagen, stehen sie auf, schleichen sich aus ihren Hütten und dann, entlang der Dorfstraße, in den Wald. Sie lassen Männer und Kinder zurück, die Töpfe und Pfannen, ihre Kühe und Ziegen und stehlen sich fort. Und sobald sie in sicherer Entfernung von ihren Hütten sind, beginnen sie zu laufen, um im Herzen des Waldes mit Krischna zu tanzen.³⁰

In dieser Geschichte ist Krischna ein Symbol für das Göttliche, während die *gopis* das Menschenherz oder auch die Menschenseele verkörpern; der Ton von Krischnas Flöte ist der Ruf des Göttlichen, wie er aus den tiefsten Tiefen der Existenz erklingt. Irgendwann im Leben hören wir fast alle einen solchen Ruf. Vielleicht ertönt er in einem Augenblick der Stille auf dem Land oder im Erleben großer Kunst, Literatur oder Musik. Vielleicht vernehmen wir ihn auch nach einem tragischen Ereignis oder wenn wir unseres Lebens einmal ziemlich überdrüssig sind. In einer solchen Zeit hören wir vielleicht den Ruf – jenen Ruf, den man manchmal auch den „Ton der Stille“ genannt hat, die Stimme aus etwas Jenseitigem. Doch selbst, wenn wir diesen Ruf sehr deutlich vernommen haben, ignorieren wir ihn zumeist. Schon der bloße Gedanke, dass es da vielleicht eine Stimme gegeben haben könnte, erfüllt uns mit einer unbestimmten Sorge. Wir wissen nicht, woher sie kam oder in welchem geheimnisvollen Land sie uns wohl rufen mag. Wenn wir ihr aber ins Unbekannte folgen, fürchten wir alle möglichen Dinge aufgeben zu müssen, an denen wir hängen. Darum reden wir uns selbst ein, wir hätten uns das alles nur eingebildet oder es sei doch bloß ein Traum gewesen, und dann leben und arbeiten und genießen wir weiter so, als hätten wir nie irgendetwas gehört.

Ziemlich oft sind wir natürlich viel zu sehr mit unseren Vergnügungen beschäftigt, als dass wir den Ruf auch nur hören würden. Es geht uns wie den Kindern im Gleichnis des brennenden Hauses. Sie ignorieren die Rufe ihres Vaters fast völlig, weil sie, so sagt der

³⁰ Die Geschichte von Krischnas Flöte wird in der *Srimad-Bhagavata* erzählt. Siehe beispielsweise: <http://www.srimadbhagavatam.org/contents.html>

5. Träume, Mythen und Symbole

Buddha im Sutra – vielleicht mit einem Lächeln –, in ihre Spiele vertieft sind. Wir sind in unsere Spiele vertieft: die psychologischen und spirituellen Spiele und die kulturellen Spiele, die wir nahezu ständig spielen. Unsere kleinen Spiele von Erfolg, Prestige, Beliebtheit, das Spiel der als Selbstverwirklichung verkleideten Selbstdarstellung und dergleichen mehr faszinieren uns so sehr, dass wir zwar den Ruf des Göttlichen, die Stimme des Buddha hören mögen, aber dennoch mit unserem Spiel fortfahren.

Und wie die Kinder im brennenden Haus spielen wir nicht allein unsere Spiele, sondern wir rennen auch von einem Spiel zum nächsten hin und her. Wir sind rastlos, besorgt und unfähig, länger bei irgendetwas zu verweilen. Ständig wollen wir das Spiel wechseln, das wir gerade spielen oder auch unseren Spielpartner – in mehr als nur einer Hinsicht – und so rennen wir verzweifelt vor und wieder zurück. Nur eine Sache kann uns manchmal dazu bringen anzuhalten. Vielleicht erinnern Sie sich daran, dass die Kinder in der Geschichte gelegentlich zu ihrem Vater hinüber blicken, wenn sie an ihm vorbeilaufen. Genau so werfen auch wir, während wir bei unseren Spielen hin und her laufen, gelegentlich einmal einen Blick auf die Religion.

Was soll der Alte da tun? Gewalt kommt nicht in Frage, und die Kinder antworten nicht auf eine direkte Ansprache. Schließlich hat er nur noch die Alternative, sich einer Taktik zu bedienen – im Klartext, sie auszutricksen. Derartige „Tricks“, die der Person nützen, der gegenüber man sie anwendet, werden im Buddhismus *upaya kausalya* – „förderliche“ oder „geschickte Mittel“ – genannt. Der Alte weiß, wie sehr seine Kinder Spielzeuge mögen, und so beschließt er, sie aus dem brennenden Haus herauszulocken, indem er ihnen Spielzeugkarren aller Art verspricht: von Hirschen, Ziegen und Ochsen gezogene Karren. Diese drei unterschiedlichen Gefährte stehen für das, was man in der Fachsprache die drei „Fahrzeuge“, die drei *yanas* nennt: das *sravakayana*, das *pratyekabuddhayana* und das *bodhisattvayana*. Diese drei sind das Arahant-Ideal, das Ideal privater Erleuchtung und das Bodhisattva-Ideal.³¹ Weniger fachspezifisch kann man sagen, sie stehen für unterschiedliche Formulierungen der Lehre des Buddha oder sogar für verschiedene buddhistische Schulrichtungen, die den Bedürfnissen verschiedener Temperamente entsprechen.

Obwohl die Kinder die Warnungen des Vaters nicht beachtet haben, kommen sie sofort herbei gerannt, als er ihnen diese wunderbaren Spielzeuge verspricht. In ihrer eifrigen Antwort auf das Versprechen ihres Lieblingsspielzeugs ist eine scharfsichtige Erkenntnis versteckt, was es an den verschiedenen Religionen ist, das die Menschen anzieht. Wenn wir im Sinn halten, wofür die Spielzeuge jeweils stehen, wird hier offenbar angedeutet, ein subjektiver oder sektiererischer Zugang zur Wahrheit sei für viele Menschen viel attraktiver als ein eher objektiver, universeller Zugang. Das scheint in der Praxis tatsächlich zuzutreffen. Zweifellos üben die exklusiveren Religionsformen die mächtigste Anziehungskraft aus. Wenn Sie mit Ihrem Eröffnungszug sagen, „Nun, schauen Sie, ich sehe das so. Andere

³¹ Umfassender werden diese drei *yanas* in Sangharakshitas *A Survey of Buddhism*, Windhorse, Birmingham 2001, S. 241ff., besprochen. Die hier genannten *yanas* sind zwar nicht identisch, überschneiden sich aber teilweise mit den großen historischen buddhistischen Strömungen des Hinayana, Mahayana und Vajrayana.

5. Träume, Mythen und Symbole

Menschen sehen die Dinge anders, doch vielleicht haben wir alle aus unserer eigenen Sicht Recht. Gehen wir einfach gemeinsam weiter“, dann werden Sie damit die meisten Leute bestimmt nicht überzeugen. Um eine Gefolgschaft zu finden, müssen Sie verkünden, Ihre Religion sei die einzig wahre, während alle anderen völlig falsch seien. Dies erklärt auch, warum jene Formen des Buddhismus, die im Lauf der Geschichte zunehmend exklusiv wurden – exklusiv nach buddhistischem Standard – zu den beliebtesten im Westen geworden sind.

Nun mag ein sektenartiger Ansatz zwar populär sein, doch fragt es sich, ob er auch nötig ist. Müssen wir, um einem bestimmten Pfad folgen zu können, glauben, er sei der einzig wahre Weg, um dann später mit größerer spiritueller Erfahrung zu einer weiteren Sicht zu gelangen. (So ging es beispielsweise den Arahants im *Lotos-Sutra*, die widerwillig erfahren mussten, das es auch für sie noch weitere Entwicklungsschritte gab.) Wenn wir unsere Lage betrachten, erscheint es wirklich zweifelhaft, ob das für uns überhaupt möglich wäre. In den Tagen des Buddha war es sicherlich möglich. Seine Schüler hätten überhaupt nur eine Lehre derzeit lernen und üben können. Damals gab es, wenigstens soweit es um religiöse Dinge ging, nichts Geschriebenes, und entsprechend lehrte der Buddha nur mündlich. Seine Schüler konnten nicht einfach Bücher über Religion zur Hand nehmen und sie miteinander vergleichen, und gewiss gingen sie auch nicht zu anderen Lehrern, sondern sie kannten nur das, was der Buddha sie gelehrt hatte.

Es ist noch nicht so lange her, dass die verschiedenen Religionen ganz getrennt von einander in unterschiedlichen Gegenden der Welt existierten – manchmal sogar in verschiedenen Regionen desselben Landes. Damals war es durchaus möglich, sich nur an eine Lehre oder Schule zu halten und alle anderen zu ignorieren. Bis vor Kurzem konnte man im Westen Christ oder Christin sein und noch nie etwas über Buddhismus oder Hinduismus gehört haben, und ebenso konnte man im Osten Buddhist sein und noch nie das Wort Christentum und dergleichen gehört haben.

Heute leben wir in einer anderen Welt. Jede und jeder kann heute alles studieren. Sämtliche spirituelle Lehren sind in schriftlicher Form zugänglich – „wer laufen kann, kann lesen“³², sagte der englische Theologe und Dichter John Keble – und so ist es gar nicht länger möglich, die Menschen von einer Lehre abzuhalten, für die sie vielleicht noch nicht bereit sind. Das bedeutet, dass wir heute alle Arten von Lehren aufnehmen können, die wir, wenn wir spirituell ungenügend entwickelt sind, nur missverstehen und falsch deuten können. Da ist auch keine Abhilfe möglich. Dank verbesserter Bedingungen in Kommunikation und Transport wird die Welt von Tag zu Tag kleiner. Nahezu überall sind sämtliche Religionen, sogar alle religiösen Sekten zu finden, und so kann man gar nicht mehr nur einer folgen und alle anderen ignorieren – wir werden sie wenigstens aus Büchern oder vom Hörensagen kennen.

³² John Keble, *The Christian Year*, London 1887. Download unter:
<http://www.gutenberg.org/files/4272/4272-h/4272-h.htm>, (24.4.2017)

5. Träume, Mythen und Symbole

In dieser Lage bleibt den Religionen nur der Versuch übrig, das Gleichnis vom brennenden Haus in seiner universellen Bedeutung zu verstehen. Wir müssen versuchen zu erkennen, dass all die Wege verschiedene Aspekte ein und desselben Pfades sind, des Pfades zur vollkommenen Buddhaschaft, des Pfades zum Erwachen. Natürlich gibt es auch weiterhin Temperamentsunterschiede, doch brauchen wir kein Sektierertum mehr, um für sie zu sorgen. Es reicht aus, eine Methode der spirituellen Übung zu wählen, die unseren Bedürfnissen entspricht – beispielsweise eine angemessene Meditationsmethode. Wir müssen keiner sektiererischen Organisation angehören, die alle anderen ausschließt. Wir müssen nicht „Theravadins“ oder „Zen-Praktiker“ oder „Mahayanisten“ sein – warum sollten wir nicht schlicht Buddhistinnen und Buddhisten sein? Auch der Buddhismus selber lässt sich sehr breit deuten. Dem vom Buddha gegebenen Kriterium zufolge ist Buddhismus alles, was zum Erwachen des Individuums führt. Anscheinend verstand der Buddha als einziger unter den großen religiösen Lehrern, dass Religion eigentlich der Prozess der Evolution und Entwicklung von Individuen ist. Sektiererische Organisationen neigen dazu, dies aus dem Blick zu verlieren, und in der Tat drücken viele von ihnen die meiste Zeit über vorwiegend negative Emotionen aus. Wir können auf ihre Exklusivität und Intoleranz gut verzichten.

Sie werden bemerkt haben, dass die Kinder – in ihrer Begierde, ihren jeweils besonderen Karren zu erhalten – einander stoßen und schubsen, als sie aus dem brennenden Haus kommen. In unserer Eile, das Haus zu verlassen und das Spiel unserer Wünsche zu bekommen, drängeln und schieben auch wir einander, statt nebeneinander oder auch Hand in Hand zu gehen. Und andere tun dasselbe. Zwar verfolgen wir einander nicht gerade – wenigstens nicht, wenn wir Buddhisten sind – doch zugleich strahlen wir keineswegs positive Gefühle zu den Menschen aus, die einem anderen Pfad folgen. Wie wir gesehen haben, muss sich das ändern, und tatsächlich fährt das Gleichnis fort und zeigt, dass es sich ändert, wenn man auf dem gewählten Pfad weiter fortschreitet. Als die Kinder erst einmal alle draußen sind, gibt der Alte jedem von ihnen das denkbar beste Gespann – oder auch ein und dasselbe Gespann – größer und besser als alles, das sie sich hätten ausmalen können. Das weist darauf hin, dass die Pfade der Menschen, je näher sie zum Ziel kommen, immer mehr zusammenlaufen.

Menschen finden auf unterschiedliche Weise ins spirituelle Leben – einige durch Musik, Kunst oder Dichtung, manche durch sozialen Dienst an anderen, manche durch Meditation und wieder andere aufgrund ihres Wunsches, bedrückende psychische Probleme zu lösen. Manche Menschen fühlen sich zu Zen hingezogen, andere zum Theravada. Wir alle haben unsere Eigenarten, und so neigen wir anfangs ganz natürlich zu verschiedenen Dingen. Wenn wir uns aber immer tiefer in den von uns gewählten Zugang hinein begeben, erkennen wir, dass er uns ändert. Wir bemerken, dass die Eigenheiten unseres Temperaments – sogar jene, die uns zu diesem besonderen Ansatz gebracht hatten – sich allmählich auflösen. Schließlich gelangen wir in eigener Erfahrung zu der Erkenntnis, dass alle Kunstformen, alle Arten von Religion Mittel zur höheren Evolution der Menschheit sind. Dadurch, dass wir eines dieser Mittel anwenden, entwickeln wir uns selbst; und auch andere Menschen

5. Träume, Mythen und Symbole

entwickeln sich, obwohl ihre Interessen und Hauptbeschäftigungen sich von den unsrigen unterscheiden. Wir alle entwickeln uns miteinander, wir alle nehmen an demselben Geschehen der höheren Evolution teil, dem, was man in buddhistischen Begriffen, den Prozess des kosmischen Erwachens nennen würde. Dies ist die eigentliche Botschaft des Gleichnisses vom brennenden Haus.

Bedeutet das nun, dass dieses Gleichnis einen Universalismus lehrt? Schließlich sagt es ja, der Unterschied zwischen den einzelnen *yanas* sei illusionär und in Wahrheit gebe es nur ein *yana*. Ist das aber Universalismus? In meinem Verständnis behauptet Universalismus, alle Religionen lehrten dasselbe und es gäbe deshalb zwischen ihnen keinen Unterschied.³³ Die Lehren mögen wohl unterschiedlich erscheinen, doch würden Universalisten behaupten, dabei gehe es bloß um Worte – die Substanz sei dieselbe –, und sie würden das mit dem Versuch belegen, Lehren aus verschiedenen Religionen einander gleichzusetzen. Beispielsweise würden sie sagen, die christliche Dreifaltigkeit – Vater, Sohn und Heiliger Geist – entspreche dem buddhistischen *trikaya* (*dharmakaya*, *sambhogakaya* und *nirmanakaya*) und der hinduistischen *trimurti* (Brahma, Vischnu, Maheschvara). Diese Art Bausch-und-Bogen-Vergleiche, ein Wesensmerkmal des Universalismus, führt oft zu brachialen Deutungen.

Dass das Gleichnis vom brennenden Haus nicht in diesem Sinn Universalismus lehrt, ist offensichtlich genug. Es behauptet nicht, alle Religionen würden dasselbe lehren; ganz offenkundig lehren sie unterschiedliche Dinge. Das Gleichnis sagt nicht einmal, dass alle *yanas* im Buddhismus dasselbe lehren. Es betont nur sehr entschieden, dass all diese unterschiedlichen Wege zu denselben „Strömungen einer Tendenz“ (engl.: *stream of tendency*) gehören, um einen Ausdruck des englischen Dichters Matthew Arnold zu verwenden. Wir alle versuchen aus demselben brennenden Haus zu fliehen. Das Gleichnis betont in der Tat Bewegung, Flucht; es ist dynamisch, ganz anders als die statische Lehre des Universalismus. Universalisten fixieren Glaubenssysteme in Mustern, die sich stark auf verstandesmäßige Ähnlichkeiten berufen müssen. Das Gleichnis vom brennenden Haus hingegen kann sich auf die Einheit des evolutionären Geschehens stützen.

Eine weitere allgemeine Betrachtung im Anschluss an dieses Gleichnis, eine Betrachtung, die wir ansprechen müssen, weil es dabei um das Hauptthema der Geschichte geht, betrifft die Vorstellung von Flucht als Vorbild für das spirituelle Leben. Es geht dem alten Mann einzig und allein darum, dass die Kinder aus dem brennenden Haus fliehen sollen. Heißt dies nun, das Gleichnis lehre Eskapismus? Ganz offensichtlich ja – wenigstens in gewissem Sinn. Viele Menschen würden sagen, dies sei typisch für die Art und Weise, in der die Religionen uns auffordern, vor den Problemen der Welt und sogar unseren eigenen Problemen davonzulaufen. Und sie würden ergänzen, auf den Buddhismus treffe das ganz besonders zu. Man müsse doch nur den Buddha betrachten – wie er Frau und Kind einfach

³³ Hier bezieht sich „Universalismus“ auf die Ansicht, alle religiösen Lehren seien gleichermaßen wahr und führten gleichermaßen zur Erlösung. Diese Bedeutung des Begriffs hat nichts mit der Verwendung des Begriffs „Universalismus“ im spezifisch christlichen Sinn zu tun.

5. Träume, Mythen und Symbole

so verlassen und sich vor seiner Verantwortung und seinen Verpflichtungen gedrückt habe! Manche würden ergänzen, Christen dagegen blieben in der Welt und versuchten, sie zu einer besseren Welt zu machen; sie würden versuchen, Kranken zu helfen und für Bedürftige zu sorgen, wohingegen Buddhisten bloß meditierend herumsäßen und die Sündhaftigkeit und das Leiden um sie herum ignorierten. Reiner Eskapismus!

Aber – ist Eskapismus moralisch falsch? Nehmen Sie an, sie seien tatsächlich in einem brennenden Haus eingeschlossen. Da sind sie nun und stehen, von Rauch und Flammen eingehüllt, am Fenster des oberen Stockwerks. Die Feuerwehr kommt und sie können fliehen, ob Sie nun in ein Netz springen oder die Treppe hinunter getragen werden. Würden Ihre Freunde danach sagen: „Das hättest du aber nicht tun dürfen. Das war purer Eskapismus?“ Der Buddhismus sieht schlicht und einfach, dass unsere Lebenslage voller Schmerz und Leid ist – oder wenigstens voller Beschränktheit, Unvollkommenheit, Enttäuschung –, und er lehrt: „Komm’ dort heraus.“ Das ist nichts anderes als realistisches Handeln, so wie es auch die Flucht aus einem brennenden Haus ist.

Vielleicht ist das Wort „Eskapismus“ auch irreführend. Das englische Wort *escape* bedeutet ursprünglich „sicher ent schlüpfen“, „sich durch Flucht befreien“ und so weiter. Im 19. Jahrhundert nahm es eine neue Bedeutung an: sich geistig oder emotional den Realitäten des Lebens entziehen, sich ablenken. Dies ist die Bedeutung, die zur Vorstellung des Eskapismus geführt hat, der Neigung, derartige Ablenkungen zu suchen oder sie zu pflegen. Das brennende Haus in unserem Gleichnis steht für die missliche Lage, in der wir uns als Menschen befinden. Wenn wir die verschiedenen Nebenbedeutungen berücksichtigen, die mit Flucht und Eskapismus einhergehen, sprechen wir vielleicht besser davon, diese menschliche Zwangslage zu überwinden, als aus ihr zu flüchten. Das Gleichnis zeigt, wie wir unsere gegenwärtige Situation überwinden können, wie wir von einem niedrigeren, weniger befriedigenden Daseinszustand zu einem höheren, eher befriedigenden aufwachsen können.

Das soll aber natürlich nicht sagen, dass es so etwas wie Eskapismus nicht gibt; nur sollten wir verstehen, was das tatsächlich ist. Nicht alle sind bereit, eine solche Anstrengung zu machen, die der Prozess zu wachsen und sich zu entwickeln fordert – und das, diese Trägheit ist es, woraus wir fliehen sollten. Unsere Versuche, Situationen zu vermeiden, die von uns verlangen, über uns hinauszugehen, die Leugnung unserer menschlichen Notlage und der Versuch, uns ein leichtes Leben zu sichern – das sind die Zeiten, in denen wir tatsächlich „eskapistisch“ sind. Eskapismus ist Stagnation und sogar Regression. Manchmal, so muss man zugeben, ist religiöse Übung Eskapismus – wenn man beispielsweise Lippenbekenntnisse ablegt, aber sich nicht darum bemüht zu wachsen –, doch heutzutage gibt es davon schon deshalb nicht mehr so viel, weil überhaupt viel weniger Menschen sich religiös betätigen. Heute sind es meist eher nichtreligiöse Aktivitäten, die als Ventil für Eskapismus dienen. Für viele Menschen ist Arbeit Eskapismus; Politik und auch die Künste dienen oft eskapistischen Neigungen. Lesen, Fernsehen, Sex ist Eskapismus. Kurz gesagt: Jede beliebige Lebensweise, in der es keine positive, absichtliche Bemühung sich zu entwickeln gibt, ist

5. Träume, Mythen und Symbole

Eskapismus – und das bedeutet, wenn man darüber nachdenkt, dass Eskapismus heute wohl eher die Regel als die Ausnahme ist. Ein Eskapismus dieser Art ist natürlich überhaupt nicht das, was mit dem Gleichnis vom brennenden Haus gemeint ist. Dabei geht es in erster Linie um Wachstum, Entwicklung, Evolution.

Das brennende Haus brennt heutzutage munterer als je zuvor; um das zu erkennen, müssen wir nur an einem beliebigen Wochentag unsere Zeitungen aufschlagen oder den Fernseher einschalten. Daher wird das Problem des Eskapismus – oder besser, die Frage nach Transzendierung, Wachsen und Entwicklung in einen höheren Zustand – nur umso dringlicher, und zwar für das einzelne Individuum nicht weniger als für das Individuum als Mitglied einer spirituellen Gemeinschaft.

Zur Verzweiflung aber besteht kein Anlass. Wenn wir die Botschaft des Gleichnisses vom brennenden Haus beherzigen, können wir sogar hier und sogar die menschliche Notlage transzendieren.

5.8 Der Mythos von der Rückkehr

Recht verstandene Religion ist nicht lebensfern, kein trüber Friedhofstümpel, sondern sie ist Leben, das sich seiner eigenen Aufwärtstendenz, seiner Tendenz zu wachsen und sich zu entwickeln, bewusst geworden ist. Und wir alle, ob wir es nun wissen oder nicht, sind an dieser Aufwärtstendenz direkt oder indirekt beteiligt.

Das Gleichnis vom brennenden Haus gibt uns die Metapher des Lebens als Notlage oder sogar Falle, doch das ist natürlich nur eine Art, wie man es betrachten kann. Das menschliche Dasein ist facettenreich, tief und geheimnisvoll, schwer zu verstehen. „Der Wunder sind viele, doch nichts ist wunderbarer als der Mensch“, singt der Chor in Sophokles' *Antigone*. Im Lauf der Geschichte wurden Facetten des Wesens und Zwecks des Menschseins in Symbolen und Vergleichen gespiegelt, aus denen Mythen, Legenden und Geschichten entstanden – und diese kristallisierten sich zu epischen Gedichten, Romanen, Dramen und Gleichnissen aus. Weil das Geheimnis des menschlichen Lebens immer die unwiderstehliche Hauptbeschäftigung der Menschheit war, werden die großen Werke der klassischen und neuzeitlichen Literatur, in denen es um manche Aspekte der menschlichen Existenz geht, wieder und wieder gelesen, und dies sogar nach Hunderten und Tausenden von Jahren.

Manche dieser Werke sehen das Menschenleben als Streit, Konflikt oder sogar Krieg. Homers *Ilias* erzählt beispielsweise die Geschichte vom Krieg zwischen den Griechen und den Trojanern, der über Helena entflammte und nicht nur Männer und Frauen einbezog, sondern auch Götter und Göttinnen. Zwei oder dreihundert Jahre nach der *Ilias* entstand ein anderes Epos, das aus literarischer Sicht vielleicht weniger bedeutend, wenngleich sehr viel länger ist: das *Mahabharata*. Es wurde vom indischen Dichter und Weisen Vyasa verfasst und berichtet vom Kampf zwischen den Kauravas und ihren Vettern, den Pandavas, um die

5. Träume, Mythen und Symbole

Herrschaft über das Königreich ihrer Ahnen. Nordeuropa brachte im achten Jahrhundert das anonyme angelsächsische Epos *Beowulf* hervor, in dem von den Kämpfen des Helden *Beowulf* mit drei fürchterlichen Gegnern berichtet wird: dem teuflischen Monster Grendel, Grendels noch teuflischerer Mutter und dem Drachen. Aus vergleichsweise moderner Zeit haben wir eins der größten aller epischen Gedichte überhaupt, Miltons *Verlorenes Paradies*, dessen Hauptthema der Krieg im Himmel, der Kampf zwischen Satan und Messias ist. In allen diesen Werken wird das Leben als Konflikt betrachtet. Leben ist ein Kampf – zwischen richtig und falsch, zwischen Licht und Finsternis, zwischen Himmel und Hölle, zwischen Bewusstem und Unbewusstem – und der Kampfplatz ist das Menschenherz.

Die menschliche Existenz kann aber auch als Rätsel, als Mysterium oder auch als Problem angesehen werden. So geschieht es etwa im Buch *Hiob* in der Bibel. Hiob wuchs im Glauben auf, Gott werde die Guten für ihre Tugend belohnen – und die Bösen bestrafen –, und zwar schon in diesem Leben. Doch obwohl sich Hiob keiner bösen Neigung oder Tat bei sich selbst bewusst ist, leidet er, und es scheint, als sei sein Leid die Strafe Gottes. Warum sollten Gerechte zu Staub zermahlen werden, während die Ungerechten „wie das Grün des Lorbeerbaumes gedeihen“? Um das Leben zu verstehen, muss Hiob die Antwort darauf finden. Dieselbe Art Frage plagt Shakespeares Hamlet angesichts der Ermordung seines unschuldigen Vaters durch seinen schurkischen Onkel. Als Hamlet seine berühmte Frage „Sein oder Nichtsein?“ stellt, ist ihm das Leben zum Problem geworden.

Man kann die menschliche Existenz auf viele andere Arten betrachten. Das vielleicht meist verbreitete und bedeutsamste Symbol und Gleichnis des Lebens ist aber wohl das der Reise oder der Pilgerfahrt. Leben ist nicht nur ein Kampf, nicht nur ein Problem. Es ist eine Reise: eine Reise von der Wiege bis ins Grab, aus der Unschuld zur Erfahrung, aus den Tiefen der Existenz zu ihren Höhen, aus der Dunkelheit ans Licht, aus Tod in die Unsterblichkeit. In vielen Werken können wir das Leben als Reise erkennen. Hier nur einige von zahllosen Beispielen: die *Odyssee*, die *Göttliche Komödie*, die *Reise in den Westen*, die *Pilgerreise zur seligen Ewigkeit* („The Pilgrim's Progress“), *Wilhelm Meister*, *Peer Gynt*.

Das *Lotos-Sutra* gibt seine eigene Darstellung vom menschlichen Leben als einer Reise. Das Gleichnis von der Rückkehr, im vierten Kapitel des Sutras, wird nicht vom Buddha, sondern von vier ehrwürdigen alten Männern erzählt. Sie haben den Buddha in der Versammlung sagen hören, Sariputra sei inzwischen so weit auf dem Pfad fortgeschritten, dass er mit Gewissheit das höchste aller Ziele erreichen werde – und zwar nicht nur Befreiung aus seinen persönlichen Sünden und seinem Leid, sondern Buddhaschaft selber. Sie sind erstaunt und beglückt zu erfahren, dass es ein höheres Ziel im spirituellen Leben gibt, von dessen Existenz sie bisher keine Ahnung hatten. Die vier großen alten Männer sagen, es sei, als hätten sie ganz unerwartet einen kostbaren Juwel erhalten, und im Chor sprechend drücken sie ihre Gefühle in einem Gleichnis aus.³⁴

³⁴ *Lotos-Sutra*, a.a.O., S. 125ff.

5. Träume, Mythen und Symbole

Einstmals, so sagen sie, gab es einen Mann, der hatte seinen Vater verlassen und war fort gegangen in ein fernes Land. Dort lebte er für lange Zeit – viele Jahre lang –, und während all der Zeit war er arm und elend. Er wanderte umher, nahm hier und da eine Arbeit an, lebte von der Hand in den Mund, und alles, was er jemals besaß, waren die Kleider an seinem Körper.

Sein Vater führte währenddessen ein ganz anderes Leben. Er war ein Kaufmann, dem in seinen verschiedenen Handelsgeschäften so großer Erfolg beschieden war, dass er es zu sehr großem Reichtum brachte. Seine Geschäfte führten ihn von einem Ort zum anderen, bis er sich schließlich in einem anderen Land niederließ, und auch dort häufte er weiterhin Reichtümer an – Gold, Silber, Juwelen und Korn. Er hatte Sklaven, Arbeiter und Handlungsreisende, Pferde und Gespanne, Kühe und Schafe. Er besaß sogar Elefanten – und wer im Osten Elefanten besitzt, der ist wahrlich reich. Und so war er unvermeidlich auch von vielen abhängigen Gefolgsleuten umgeben, die sich in der Hoffnung auf irgendwelche Vorteile um ihn geschart hatten. Sein geschäftlicher Einfluss – in Geldverleih, Landwirtschaft und Handel – erstreckte sich sehr weit, und er führte das Leben eines Handelsfürsten.

Doch trotz seines wachsenden Reichtums und all seiner Geschäftsaktivitäten hörte der reiche Mann niemals auf, seinen Sohn zu vermissen. Wie mochte es dem Jungen wohl gehen? Würden sie einander jemals wieder sehen? Voller Trauer über ihre lange Trennung, war es seine einzige Hoffnung, der Sohn möge eines Tages nach Hause kommen, um den ihm zustehenden Reichtum zu erben. „Schließlich werde ich alt“, dachte der reiche Mann, „und eines Tages werde ich gewiss sterben.“

Währenddessen zog der Sohn weiter von einer Stadt zur nächsten, von einem Königreich zum nächsten, bis er eines Tages eher zufällig an jenen Ort kam, wo sein Vater lebte – doch wusste er natürlich nichts davon, dass er sich nun nahe bei seinem Vater befand. Als er durch die Straßen wanderte, oder eher schlich, und nach Gelegenheitsarbeiten suchte, mit denen er ein paar Pfennige für etwas Brot verdienen konnte, sah er ein riesiges Haus und davor, unter dem Torbogen, saß ein anscheinend sehr, sehr reicher Mann. Der war von einer gewaltigen Menge von Leuten umgeben, die ihm alle aufwarteten oder seiner harrten. Einige hielten Rechnungen in den Händen und andere dicke Geldbündel, die sie ihm geben wollen. Wieder andere hatten Geschenke und manche vielleicht auch Bestechungsgelder.

Der reiche Mann saß auf einem großartigen Thron im Eingang – sogar sein Fußschemel war mit Gold und Silber verziert. Die Goldstücke flossen in großen Mengen durch seine Finger, und hinter ihm stand jemand, der ihm mit einem Yakschweif Kühlung zufächelte. In Indien gehören Yakschweife zu den Symbolen der Könige und Götter; um auf solche Weise bedient zu werden, muss man überdies reich und geradezu auf die Stufe von Göttern erhoben worden sein. Doch nicht nur das: Er saß unter einem prachtvollen, mit Perlen und Blüten bestickten Seidenbaldachin, von dem rundum wunderbare Juwelengirlanden herabhingen. Es war ein überwältigender Anblick.

5. Träume, Mythen und Symbole

Als der arme Mann den Reichen dort auf seinem Thron sitzen sah, wurde er von Horror und Schrecken erfüllt. Er glaubte, das müsse der König selber oder wenigstens einer der größten Edelleute sein. „Ich verschwinde hier besser“, sagte er zu sich. „In den Gassen der Armen werde ich eher Arbeit finden. Wenn ich hier bleibe, machen sie mich vielleicht noch zum Sklaven.“ Und er eilte fort, ohne auch nur einen blassen Gedanken daran, der reiche Mann könnte vielleicht sein Vater sein.

Doch dieser hatte den erbärmlichen Armen am Rand der Masse seiner Gefolgsleute erblickt, und er wusste sofort, dass dies sein Sohn war, der nach all den Jahren zurückgekehrt war. Welch eine Erleichterung! Nun würde er sein Vermögen endlich dem rechtmäßigen Erben übergeben und dann glücklich sterben können. Freudig rief er ein paar Bedienstete herbei und wies sie an, hinter dem armen Mann her zu laufen und ihn zurückzubringen. Doch als sie den elenden Gesellen einholten, war der noch furchtsamer als zuvor. „Sie sind geschickt worden, um mich gefangen zu nehmen. Wahrscheinlich wird man mir den Kopf abschlagen!“ So dachte er – und er hatte solche Angst, dass er ohnmächtig zu Boden fiel.

Sein Vater war zunächst einigermaßen überrascht, doch dann wurde ihm klar, dass sein Sohn, während er selbst immer reicher geworden war, stets in Armut gelebt hatte, und dass dadurch ein großer psychischer Unterschied zwischen ihnen entstanden war. Der Junge war offensichtlich nicht daran gewöhnt, mit den Reichen und Mächtigen umzugehen. Doch der treue Vater dachte: „Das macht nichts. So tief er auch gesunken ist, er ist doch mein Sohn“ – und er beschloss, einen Weg zu suchen, wie er ihre Beziehung wieder herstellen konnte. So wie die Dinge nun einmal lagen, entschied er, es sei vorläufig das Beste, die wahre Identität seines Sohnes geheim zu halten. Deshalb rief er einen anderen Diener und wies ihn an, dem armen Mann zu sagen er sei frei zu gehen, wohin er wolle. Der Arme konnte sein Glück kaum fassen und er machte sich so schnell wie möglich davon, um im ärmsten Viertel der Stadt nach Arbeit zu suchen.

Doch zwei von den Leuten des Vaters, die man wegen ihres einfachen Erscheinungsbildes ausgewählt hatte, folgten ihm. Sie holten ihn ein und boten ihm Arbeit an, ganz so, wie der reiche Mann sie beauftragt hatte. Er solle einen großen Dreckhaufen wegschaffen, der auf der Rückseite des Herrenhauses angewachsen war, und man würde ihm zweimal so viel Lohn wie üblich zahlen. Der arme Mann nahm das Angebot sofort an und machte sich mit den beiden anderen an die Arbeit. Tag um Tag schaufelte er den Dreck vom Haufen in Körbe und trug ihn dann an einen abgelegenen Ort. Als Unterkunft fand er eine Strohhütte gleich beim Herrenhaus, so nah, dass der Reiche ihn aus seinem Fenster sehen konnte. Oft schaute der Reiche hinaus und dachte, wie seltsam es doch sei, dass er selbst in diesem prächtigen Haus wohne, sein Sohn aber ganz in der Nähe im Schmutz.

Eines Tages, der arme Mann hatte nun schon eine Weile lang in der Nähe des Herrenhauses gearbeitet, zog der reiche Mann schmutzige alte Kleidung an, nahm einen Korb in die Hände, und so gelang es ihm, mit seinem Sohn zu reden: „Nimm keine Arbeit anderswo an“, sagte er, „ich werde dafür sorgen, dass du reichlich Geld hast. Wenn du irgendetwas

5. Träume, Mythen und Symbole

brauchst – einen Topf oder Krug, mehr Korn oder was auch immer – frag mich einfach. Ich habe übrigens noch einen alten Mantel, den kannst du haben, wenn du willst. Sei unbesorgt. Du hast gut gearbeitet und ich bin mit dir zufrieden. Du scheinst ehrlich und aufrichtig zu sein, nicht so wie manche der Spitzbuben, die oft für mich arbeiten. Ja – nun, ich bin ein alter Mann – betrachte mich am besten wie deinen eigenen Vater, und ich werde dich genau so wie meinen eigenen Sohn behandeln.“

Ein paar Jahre lang war der arme Mann auf diese Weise damit beschäftigt, den Dreckhaufen abzutragen, und dabei gewöhnte er sich daran, im Herrenhaus ein- und auszugehen, ohne weiter darüber nachzusinnen, obwohl er nach wie vor in seiner alten Strohütte wohnte. Dann trug es sich zu, dass der Alte erkrankte und wusste, dass er nun bald sterben würde. Er rief den armen Mann zu sich und sprach: „Ich bin gewiss, dass ich dir nun ganz vertrauen kann, so wie ich meinem eigenen Sohn vertrauen würde; darum übergebe ich dir nun die Aufsicht über alle meine Geschäfte. Du wirst das alles an meiner Stelle machen.“ Und von diesem Tag an war der arme Mann der Verwalter des Reichen und übersah sämtliche seiner Investitionen und Geschäfte. Wie zuvor kam und ging er frei im Herrenhaus umher, lebte aber weiterhin in seiner alten Strohütte. Obwohl er nun alle diese Reichtümer verwaltete, hielt er sich doch weiterhin für arm, denn soweit er wusste, gehörte das Geld nicht ihm, sondern seinem Herrn.

Doch mit der Zeit änderte sich der arme Mann. Der Vater, der ihn ständig beobachtete, bemerkte, dass er sich allmählich an den Umgang mit Reichtum gewöhnt hatte und sich schämte, weil er in der Vergangenheit so elend gelebt hatte. Es wurde deutlich, dass der arme Mann nun selber ebenfalls reich sein wollte. Zu dieser Zeit aber war der Reiche wahrlich schon sehr alt und schwach, und er wusste, er würde bald sterben. Da sandte er nun nach den Menschen in der Stadt – zum Vertreter des Königs, zu den Kaufherren, seinen Freunden, entfernten Verwandten, normalen Bürgern und Landvolk aus der Umgebung – und als sie sich alle versammelt hatten, stellte er ihnen seinen Sohn vor und erzählte ihnen die ganze Geschichte. Als er ans Ende gekommen war, übergab er sein ganzes Vermögen an den Sohn, der sein Glück natürlich kaum fassen konnte.

Im Rahmen des *Lotos-Sutra* hat dieses Gleichnis eine spezifische Bedeutung, die von den vier alten Männern auch gleich erläutert wird, nachdem sie die Geschichte zu Ende erzählt haben. Bistlang, so gestehen sie, hätten sie sich mit einem niedrigeren spirituellen Ideal zufrieden gegeben. Doch nun habe der Buddha ihnen in seiner Freundlichkeit und Großzügigkeit gezeigt, sie könnten das Ideal der höchsten Erleuchtung nicht nur für sich selber, sondern zum Wohl aller Wesen erlangen, und auf diese Weise habe er sie zu Erben aller seiner spirituellen Schätze gemacht. Wie der Sohn im Gleichnis, so fühlen sich die vier Alten überglücklich angesichts des Reichtums, den sie ganz unerwartet gewonnen haben.

Die Erklärung der vier Alten geht schon ziemlich weit, doch mit nur ein wenig Imagination können wir noch viel weiter und auch tiefer gehen. Zunächst einmal können wir über den merkwürdig vertrauten Klang dieser Geschichte nachsinnen. Wahrscheinlich haben Sie

5. Träume, Mythen und Symbole

schon gedacht: „Ich weiß, dass ich diese Geschichte schon irgendwo gehört habe.“ Und Sie werden ziemlich sicher sein, dass Sie das *Lotos-Sutra* bisher noch nicht gelesen hatten – es ist nichts, was man an einem Wochenende lesen kann und dann wieder vergisst – warum also wirkt das Gleichnis von der Rückkehr so vertraut? Vielleicht haben Sie den Grund schon erkannt. Es ähnelt einem bei uns viel weiter verbreiteten Gleichnis, dem Gleichnis vom verlorenen Sohn. Jesus von Nazareth erzählt dieses Gleichnis, um eine andere Sache zu erhellen, und es hat auch ein anderes Ende, doch im allgemeinen stimmen die beiden Geschichten überein. In beiden Gleichnissen gibt es einen gütigen Vater und einen Sohn, der davonläuft; in beiden Gleichnissen lebt der Ausreißer eine Zeitlang im Elend, bevor er in den Schoß des Vaters zurückkehrt; und in beiden Gleichnissen wird die Stellung als Diener der Stellung als Sohn gegenübergestellt.

Soweit zu den Ähnlichkeiten zwischen den Gleichnissen; es gibt auch bedeutsame Unterschiede. Der wichtigste ist vielleicht, dass der verlorene Sohn im Gleichnis des Neuen Testaments sich anscheinend eines bewussten Ungehorsams schuldig macht, während der Sohn im *Lotos-Sutra* schlicht durch Achtlosigkeit und Vergesslichkeit auf Abwege geraten ist. Dies veranschaulicht einen entscheidenden Unterschied zwischen Buddhismus und Christentum. Das Christentum versteht die menschliche Lage als eine von Sünde, Ungehorsam und Schuld, während der Buddhismus sie eher als eine von Vergesslichkeit, Unachtsamkeit und spiritueller Unwissenheit sieht.

Ein anderes Gleichnis von einem Vater und seinem Sohn, das ungefähr aus gleicher Zeit stammt wie das Gleichnis von der Rückkehr, gibt eine noch interessantere Parallele. Wir finden es in den apokryphen *Thomas-Akten*, einem im wesentlichen gnostischen Werk, das es noch im ursprünglichen Syrischen wie auch in griechischer Übersetzung gibt. Moderne Übersetzer nennen die Geschichte das „Lied der Perle“, der Text selber aber gibt ihr die Überschrift „Gesang des Apostels Judas Thomas im Land der Inder.“³⁵ In der Überlieferung gilt der Heilige Thomas, einer der zwölf Apostel, als Apostel Indiens, denn es heißt, er habe kurz nach Jesu Tod Indien besucht. Es wird erzählt, dieses Gleichnis sei verfasst worden, als er dort eingekerkert war. Wir können nur darüber spekulieren, ob er nähere Berührung mit dem Buddhismus hatte und ob das „Lied der Perle“ vom Gleichnis von der Rückkehr beeinflusst worden ist.

In der Hymne heißt es, irgendwo im Osten lebe ein Vater mit seinem Sohn. Der Sohn ist durchaus glücklich, die Pracht und den Reichtum im „Königreich, das meines Vaters Haus ist“ zu genießen, doch eines Tages schickt ihn sein Vater in einer Gesandtschaft zum Land der Ägypter, damit er die eine Perle zurückbringen möge, die, von einem gewaltigen Drachen eingekreist, im tiefen Meer liegt. Als er in Ägypten ankommt, findet der Sohn den Drachen sogleich und wartet darauf, dass dieser einschläft, damit er die Perle nehmen kann. Doch die Ägypter werden angesichts des Fremdlings misstrauisch, obwohl er sich in ägyptischer Kleidung maskiert hat, und sie geben ihm einen betäubenden Trank, durch den er

³⁵ Siehe beispielsweise <http://www.celtoslavica.de/sophia/Perle.html>

5. Träume, Mythen und Symbole

sein Gedächtnis verliert. Er vergisst, dass er der Sohn eines Königs ist, er vergisst die Perle und tritt in den Dienst des Königs von Ägypten ein. Schließlich, als er so mit den Ägyptern lebt, ihre Speisen isst, ihre Getränke trinkt, wird er immer mehr einer der Ihren. Am Ende, so heißt es, fällt er in einen tiefen Schlaf. Sein Vater im Osten, der wohl weiß, was geschehen ist, wird besorgt und schickt seinem Sohn einen Brief in Gestalt eines Vogels, um ihn an seine Aufgabe zu erinnern. Sobald der Sohn den Brief erhält, kommt er wieder zu Sinnen, verzaubert den Drachen und ergreift die Perle. Im Triumph kehrt er in die Heimat zurück und sein Vater empfängt ihn mit großer Freude.

Jedes dieser Gleichnisse – die Rückkehr, der verlorene Sohn und das „Lied der Perle“ – ist reich an Symbolik, doch ihnen allen ist dasselbe Hauptsymbol gemein. Sie beginnen mit der Trennung zwischen einem Vater und einem Sohn; aus diesem Ereignis folgt alles andere. Was also bedeutet diese Trennung von Vater und Sohn? Wer oder was sind der Vater und der Sohn?

Nun, wir könnten sagen, der Vater stehe für das, was man das höhere Selbst nennen könnte (obwohl wir uns davor hüten müssen, den Ausdruck buchstäblich zu nehmen), und der Sohn sei das niedere Selbst. So, wie der Sohn von seinem Vater getrennt ist, ist das niedere Selbst vom höheren Selbst getrennt – oder in heutiger Sprache - entfremdet. Mit diesem Wort haben wir übrigens eine weitere Metapher für die menschliche Lage: Entfremdung. Wir sind unserem höheren Selbst, unserer besseren Natur, unserer höchsten Potenzialität entfremdet. Wir sind der Wahrheit, der Realität entfremdet. Und so wie der Sohn sich nicht nur ein kleines Stück von seinem Vater entfernte, sondern in einen ganz anderen Teil der Welt fort ging, so ist auch die Entfremdung zwischen dem höheren und dem niederen Selbst sehr schwerwiegend. Die Spaltung zwischen den beiden ist wahrhaft umfassend, es gibt keinerlei Verbindung zwischen ihnen.

Wir können wohl sagen, die Lage des Menschengeschlechts sei eine der Entfremdung von Wahrheit, doch wann begann das? Dass der Sohn viele Jahre lang in einem fernen Land lebte, legt nahe, dass es sich um eine lang anhaltende Entfremdung handelt. Doch wenn wir das Gleichnis wörtlich nehmen, müssen wir folgern, dass die Entfremdung zwar vor langer Zeit eingetreten sein mag, aber doch zu einem bestimmten Zeitpunkt. Das ist die Sichtweise des strenggläubigen Christentums, der zufolge Adam und Eva glücklich im Garten Eden lebten, in Harmonie mit Gott und seinen Geboten gehorsam, bis Adam einen Biss von dem Apfel zu sich nahm, und genau damals fiel die Menschheit in Ungnade und entfremdete sich von Gott.

Im Buddhismus wird das anders gesehen. Dem Buddha zufolge mag man Millionen Jahre oder Millionen Zeitalter in der Zeit zurückgehen und wird doch nie zu einem absoluten ersten Anfang der Dinge kommen. Soweit zurück Sie auch gehen, Sie können immer noch weiter gehen. Sie werden niemals an einen Punkt vor dem Punkt gelangen, an dem die Zeit beginnt. Daher liegt der Anfang des Gleichnisses gar nicht in der Zeit, sondern ganz außerhalb von Zeit. Das bedeutet, dass die „Rückreise“ keine Reise zurück in die Vergangenheit

5. Träume, Mythen und Symbole

ist, sondern eine Reise über alle Zeit hinaus, eine Reise, die Zeit transzendiert. Es ist sehr wichtig dies zu verstehen.

In den Büchern über Zen, die heute so beliebt sind, gibt es alle möglichen seltsamen und wunderbaren – und scheinbar bedeutungsvollen – Ausdrücke, zahlreiche reizvoll schlagfertige *Mondos* und *Koans*. Einer dieser Zen-Sprüche – der natürlich absolut wahr ist – spricht von „deinem ursprünglichen Gesicht, bevor du geboren wurdest“. Anscheinend fordern die Zenmeister ihre Schüler gerne auf, ihnen sofort ihr ursprüngliches Gesicht, bevor sie geboren wurden, zu zeigen. „Komm schon!“, befehlen sie, „zeig es mir. Ich will es sehen.“ Natürlich scheitert der unglückselige Schüler meist kläglich, wie es unglückselige Schüler in diesen Geschichten, die offenbar von den Meistern geschrieben worden sind, gewöhnlich tun. Schüler pflegen sich dem Problem zu widmen, indem sie sich hinsetzen und an gestern, vorgestern, die vorige Woche, den letzten Monat, vor zwei Monaten, ein Jahr zurück, zwei Jahre, zwanzig und dreißig Jahre zurück denken – bis sie zu dem Tag kommen, an dem sie geboren wurden. Sie glauben, wenn sie hinter diesen Tag zurückgehen können, werden sie ihrem ursprünglichen Gesicht begegnen.

Das ist komplett falsch. Zu glauben, es habe vor einem bestimmten Zeitpunkt das ursprüngliche Gesicht gegeben, danach aber nicht mehr, ist ein völliges Missverständnis. Es mag so scheinen, als würde der Ausdruck so etwas bedeuten, doch wenn wir versuchen, in der Vergangenheit die Spur des ursprünglichen Gesichts zu finden, wenn wir also den Begriff „ursprünglich“ oder auch „original“ wörtlich nehmen, üben wir nicht Zen, sondern wir regredieren (sprich: entwickeln uns zurück) bloß in einem psychoanalytischen Sinn. Die Vergangenheit ist der Erleuchtung nicht näher als die Gegenwart oder die Zukunft, weil Zeit mit Erleuchtung nichts zu tun hat. Wir sind – im Zen-Sinn – außerhalb von Zeit „geboren“, und unser ursprüngliches Gesicht ist ebenfalls außerhalb von Zeit. Darum hat der Zen-Ausdruck „dein ursprüngliches Gesicht sehen“ nichts damit zu tun, in der Zeit zurück oder nach vorne zu gehen, oder im gegenwärtigen Moment still zu stehen. Wenn man im Zen davon spricht, das ursprüngliche Gesicht, bevor man geboren wurde, zu sehen, dann bedeutet das, ganz aus oder über Zeit hinaus zu gehen, gewissermaßen durch Zeit zu schießen und an der anderen Seite in einer Dimension herauszukommen, wo es keine Zeit, keine Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft gibt. Dort ist das ursprüngliche Gesicht zu sehen und nirgends sonst. Und dort „ist“ es immer

Es ist also nicht die Rede davon, in der Zeit zurück zu gehen und den Beginn unseres entfremdeten Zustandes zu erforschen. Wir sind der Realität hier und jetzt entfremdet, und das einzige, das wir zu tun haben, ist diese Entfremdung von der Realität zu überwinden. Das können wir nicht einfach dadurch tun, dass wir immer weiter in die Vergangenheit zurückgehen, weil wir auch dabei immer noch auf den Schienen der Entfremdung weiterlaufen. Wir müssen einen Sprung machen, einen Sprung überquer – einen Satz von der Spitze des Mastes, um es mit einem anderen Zen-Ausdruck zu sagen –, um dann, sofern wir Glück haben, im Absoluten zu landen.

5. Träume, Mythen und Symbole

Um eben diesen Punkt geht es auch in dem berühmten Gleichnis, das der Buddha im Pali-Kanon über den vergifteten Pfeil erzählte – wieder ein Gleichnis, das mit der Metapher des Krieges verbunden ist.³⁶ Der Buddha sagte, ein Soldat sei im Kampf durch einen vergifteten Pfeil verwundet worden. Glücklicherweise ist auch ein Arzt da, doch als dieser versucht, den Pfeil herauszunehmen, sagt der Verwundete: „Eine Minute noch! Bevor ich dir erlaube, den Pfeil zu entfernen, habe ich noch ein paar Fragen. Wer hat ihn abgeschossen? War es ein Brahmane, ein Kschatriya oder ein Vaischya? Hatte er dunkle oder helle Haut? War er jung oder alt? Was für einen Bogen hat er benutzt? Und was für ein Pfeil ist es? Ist er aus Holz? Aus Eisen? Falls er aus Holz ist, was für ein Holz? Eiche? Zeder? Woher kommt die Feder? Ist es eine Gänsefeder oder eine Pfauenfeder? Beantworte bitte alle diese Fragen; danach kannst du den Pfeil herausnehmen.“

Natürlich würde der Soldat schon lange, bevor seine Fragen beantwortet wären, am Gift des Pfeils sterben. Es ist nur wichtig, den Pfeil loszuwerden, nicht aber herauszufinden, woher er stammt. Genauso werden wir niemals an ein Ende kommen, wenn wir versuchen, immer weiter in der Zeit zurück zu gehen: „Wie ist die Welt entstanden? Wie sind wir in diese Misere hineingeraten? Was war ich in meinem letzten Leben? Was sind die Wurzeln meiner Neurose?“ Das alles ist endlos. Wir könnten Schritt für Schritt in die Vergangenheit zurückgehen, und würden in Millionen Jahren noch immer gehen. Was wir aber tun müssen, ist, nur unseren gegenwärtigen entfremdeten, neurotischen, bedingten, negativen Zustand zu sehen, uns über ihn erheben, weiter hinaufsteigen in die Ewigkeit, in eine spirituelle Dimension hinein. Das ist die Botschaft des vergifteten Pfeils. Ebenso geht es in der „Rückkehr“ des Sohnes nicht darum, in der Zeit zurückzukehren, sondern über Zeit hinaus zu gehen.

Der Sohn, der das niedere Selbst verkörpert, wandert von einem Ort zum anderen und sucht Arbeit, denn er braucht nun einmal Nahrung und Kleidung. Er hat keine höheren Ideale. Er teilt nicht den Ehrgeiz seines Vaters, erfolgreich in Handel und Geschäften zu sein. In heutigen Begriffen ausgedrückt (diesmal in Anlehnung an Abraham Maslows *Psychologie des Seins*): Das niedere Selbst ist bedürfnisorientiert. Was immer der Sohn macht, er tut es aus seinem subjektiven Bedürfnis, aus Begehren heraus. Im Gegensatz dazu ist der Vater, das höhere Selbst, wachstums-motiviert. Im Gleichnis wird das dadurch ausgedrückt, dass er Reichtümer ansammelt. Das bedeutet aber keinesfalls eine Verherrlichung des Kapitalismus oder etwas Vergleichbares; es ist ein Gleichnis, und die Bedeutung ist symbolisch. Der Vater, das höhere Selbst, häuft Wohlstand auf, bis er alle nur vorstellbaren spirituellen Reichtümer und Qualitäten besitzt.

Trotz all seines Reichtums ist der Vater nicht glücklich, denn er denkt die ganze Zeit über an seinen Sohn. Was können wir daraus ableiten? Damit ist gesagt, dass das höhere Selbst sein Gewahrsein nie verliert. Es ist *immer* bewusst. Wir mögen zwar das höhere Selbst völlig vergessen, doch das höhere Selbst vergisst uns nie. Zugleich aber – und das ist das

³⁶ Sutta 63, *Culamunkya Sutta*, im *Majjhima Nikaya*.

5. Träume, Mythen und Symbole

Mysterium – sind wir es selbst. Vielleicht hilft ein Bild um dies klarer zu machen. Stellen Sie sich eine riesige, von innen hell erleuchtete, unterirdische Kammer vor. Sie selbst wohnen in einer kleinen Kammer unmittelbar nebenan – genau genommen sogar in – der großen. Eine von nur einer Seite durchsichtige Glasscheibe trennt die beiden Kammern auf solche Weise, dass jemand in der großen Kammer zwar alles sehen könnte, was in der kleinen vor sich geht, doch von der kleinen aus können Sie nichts von dem sehen, was in der großen Kammer geschieht. Sie haben überhaupt keine Ahnung, dass es eine große Kammer gibt. Doch obwohl Sie, eingepfercht in Ihre kleine Kammer, die Existenz der großen vergessen haben oder auch blind für sie sein mögen, geht doch immer von der großen Kammer dieses Fenster auf die kleine aus. Obwohl das niedere Selbst das höhere Selbst vergisst, bleibt das höhere Selbst doch das höhere Selbst *des* niederen Selbst.

Das Gleichnis erzählt, der arme Mann sei von Stadt zu Stadt und von Land zu Land gewandert, bis er eines Tages dort angekommen sei, wo auch sein Vater lebte. Er befand sich also schon auf dem Weg zurück zum Vater, wenn er es auch selbst nicht wusste. Es sind seine Bedürfnisse nach Nahrung und Kleidung, seine Begierden, die ihn von Ort zu Ort treiben und fast an die Türschwelle des Vaters bringen. Was sollen wir davon halten?

Denken wir an ein Beispiel: Jemand hat gewisse psychische Probleme. Er oder sie (von nun an „sie“) ist so besorgt, dass sie nicht schlafen kann, und auch Schlaftabletten helfen nicht. Verzweifelt sehnt sie sich nach etwas Geistesruhe. Eines Tages trifft sie eine Freundin, die sagt: „Ich weiß, was dir helfen würde. Du musst meditieren.“ Zu diesem Zeitpunkt ist die Frau bereit, alles nur Erdenkliche auszuprobieren. Sie erkundigt sich, wo sie lernen kann zu meditieren und besucht einen Kurs. Ihr geht es nur darum, ihr Problem loszuwerden und endlich etwas Schlaf zu finden. Doch im Meditationskurs hört sie auch noch von etwas anderem: Buddhismus. Anfangs ist sie daran nicht weiter interessiert, doch nach einigen Monaten entdeckt sie zu ihrer eigenen Überraschung, dass sie nun nicht mehr nur nach einer gewissen Beruhigung strebt, sondern sich auch bemüht, dem spirituellen Pfad zu folgen. Nach einer Weile beginnt sie sogar, an Erleuchtung zu denken. Wann hatte sie nun den ersten Schritt in diese Richtung getan? Es geschah, als sie, von ihrem Bedürfnis nach Geistesruhe getrieben, an dem Meditationskurs teilnahm. In derselben Weise legte der arme Mann, angetrieben von seinen Grundbedürfnissen, unwissentlich den Weg zum Haus des Vaters zurück. Dies ist der erste Abschnitt der Rückkehr.

Als er endlich dort eintrifft, sitzt sein Vater draußen vor dem Tor inmitten von Gold, Juwelen und Blumenschmuck. Die poetische Beschreibung des reichen Mannes – der Verkörperung des höheren Selbst – ist hochbedeutsam. Er ist eine prächtige archetypische Gestalt, ein Gott, sogar ein Buddha, und deshalb wird er mit Licht und Farbe, Juwelen und Glanz beschrieben. Wie aber reagiert der arme Mann? Der Anblick versetzt ihn in einen solchen Schrecken, dass er weglaufen will. Er glaubt, er sei einem König oder Adligen begegnet und erkennt nicht seinen eigenen Vater in dieser prächtigen Gestalt. Das zeigt, wie schwerwiegend die Entfremdung zwischen dem niederen Selbst und dem höheren Selbst ist. Sogar

5. Träume, Mythen und Symbole

dann, als die beiden einander gegenüber stehen, erkennt das niedere Selbst das höhere nicht als sein eigenes höheres Selbst, sondern hält es für etwas Merkwürdiges und Fremdartiges. Zu einer solchen Begegnung kommt es, wenn wir einer Verkörperung des spirituellen Ideals Aug in Auge gegenüber stehen. Ob wir eine Beschreibung lesen oder ein Buddhabildnis sehen, oder auch das eines Gottes oder Heiligen – wir denken oder unser niederes Selbst denkt: „Das hat nichts mit mir zu tun. Ich bin hier unten, arm und einfach. Ich bin nicht so. Ich habe keine solchen Eigenschaften.“ Die theistischen Systeme, die an einen persönlichen Schöpfergott glauben, sowie überhaupt alle dualistischen Systeme, unterstützen eine solche Haltung.

Wir können dies die Phase religiöser Projektion nennen. Wir projizieren alle die Eigenschaften nach Außen, die in den tiefsten Tiefen unseres eigenen Wesens vergraben sind, und wir erkennen nicht, dass es unsere eigenen sind. Es kommt uns so vor, als seien diese wunderbaren äußeren Gestalten mit all den Eigenschaften ausgestattet, an denen es uns mangelt. Wir sind arm, und sie sind reich. Diese religiöse Projektion ist ein Schritt in die richtige Richtung; sie ist wirklich der nächste Schritt auf der Reise. Sie ist eine positive Sache, denn sie befähigt uns, spirituelle Eigenschaften konkret zu erkennen. Allerdings muss die Projektion wieder aufgelöst werden. Diese Eigenschaften gehören zu uns selbst – nicht zu unserem Ego, sondern zu den echten und wahren Tiefen unseres Seins – und wir müssen sie als unser Eigen beanspruchen.

Vorläufig aber erkennt der Sohn seinen Vater nicht, obwohl der Vater ihn sofort erkennt und Boten aussendet, die ihn zurückbringen sollen. Doch der arme Mann gerät in Panik; er glaubt, man werde ihn gefangen nehmen, und er fällt in Ohnmacht. Das erinnert mich an die Darstellung des Todeserlebnisses im *Tibetischen Buch der Toten*. Im Augenblick des Todes, so heißt es im Text, bricht plötzlich das Klare Licht, ein ganz und gar unerträgliches, strahlend weißes Licht, hell wie Millionen Sonnen, in die Vision der sterbenden Person hinein. Dieses Licht ist das Licht der Wirklichkeit, das Licht der Wahrheit, das Licht der Leerheit. Wenn wir erkennen, dass es kein Licht ist, das von außen auf uns trifft, sondern das Licht unseres eigenen ursprünglichen Geistes, unseres wahren Selbst, das sich aus unserer Tiefe entfaltet; wenn wir unser Einssein mit diesem Licht erkennen können, dann gewinnen wir in diesem Augenblick Erleuchtung. Was aber geschieht? Das Licht kommt – blendend, schrecklich, überwältigend – und die meisten Sterbenden schrecken furchtsam davor zurück. „Der Mensch verträgt nicht sehr viel Wirklichkeit³⁷“, schrieb T. S. Eliot in seinen *Four Quartets*, und das trifft nicht nur im Augenblick des Todes zu, sondern auch in allen jenen Momenten, wenn wir einer Wahrheit begegnen, die mehr zu sein scheint, als wir zu ertragen vermögen.

Wir bemerken, dass der arme Mann nicht nur erschreckt ist. Seine Einbildung macht Überstunden. Er glaubt, er werde eingesperrt; in seiner Vorstellung malt er sich schon die Wippe und das Fallbeil des Scharfrichters aus. Seine ersten Gedanken richten sich auf Ein-

37 T.S. Eliot, „Burnt Norton“. Aus: *Vier Quartette Four Quartets*, Berlin 2015, S. 11.

5. Träume, Mythen und Symbole

kerkerung, Sklaverei und einen gewaltsamen Tod. Nur zu oft, wenn wir mit der Wahrheit in Kontakt kommen, erscheint sie uns nicht befreiend, sondern fesselnd, beschränkend oder wenigstens als Beeinträchtigung. Wir wollen unsere Ideen nicht ändern und erst recht nicht uns selbst, und in einem derart krankhaften Zustand erscheint uns die Wahrheit als begrenzend und einengend. Mehr noch: Wie der arme Mann im Gleichnis, so fürchten auch wir zu sterben. Wenn das niedere Selbst – das Ich, das Ego – mit Realität in Berührung kommt, denkt es gewissermaßen: „Jetzt bin ich fällig. Ich bin erledigt; das ist mein Ende.“ Und so weicht es zurück.

So lässt der Reiche es zu, dass sein Sohn sich aus dem Staub macht, doch er gibt die Hoffnung natürlich nicht auf, und mit ein paar klugen Zügen bringt er den Sohn dazu, den Dreckhaufen hinter dem Herrenhaus abzutragen. In der Deutung der vier Älteren, die das Gleichnis im *Lotos-Sutra* erzählen, steht das Wegschaffen des Drecks durch den Sohn für den engstirnigen, selbstbezogenen Typ des religiösen Lebens, das nur individuelle Entwicklung unter Ausschluss jeglicher Sorge für Andere anstrebt. Die vier Älteren erkennen in diesem Zugang die weniger weit reichende Lehre, die auch sie bis vor kurzem nur gekannt hatten. Eine bessere – oder wenigstens eine eher zeitgenössische – Deutung könnte nahelegen, die Beseitigung des Drecks stehe für den Prozess einer Psychoanalyse, wobei der Dreckhaufen für alle die Verdrängungen steht, die der entfremdete Mensch während der Analyse aufdeckt. Das Sutra erwähnt, es habe zwanzig Jahre gedauert, den Dreck zu beseitigen, und das scheint ziemlich lange, doch Verdrängungen, negative Emotionen, Komplexe und all das Übrige aufzulösen, ist ziemlich zeitaufwändig, so dass Analysen manchmal sogar so lange dauern.

Schließlich, während das Abtragen des Dreckhaufens noch im Gang ist, gelingt es dem Vater, mit seinem Sohn zu sprechen und allmählich wächst Vertrauen zwischen ihnen. Dann, als es stärker wird, geht der Sohn ohne Zögern im Herrenhaus des reichen Mannes ein und aus, doch er wohnt weiterhin in seiner Strohütte. Was bedeutet das? Auf gewisser Ebene kann man es auf die Gelehrten, die akademischen Spezialisten der Vergleichenden Religionswissenschaft beziehen. Sie kennen die Texte manchmal in den Ursprungssprachen, und sie kennen die Lehren einschließlich der höheren Lehren. Gelegentlich behaupten sie sogar, die esoterischen Lehren zu „kennen“. Anders gesagt, gehen sie ohne Zögern im Haus ein und aus und wissen genau, was es darin gibt – aber sie leben nicht darin. Sie leben noch immer in der Strohütte, die für all die Dinge steht, an denen sie als Universitätsgelehrte wirklich interessiert sind: Beförderung in ihrem Institut; jährliche Gehaltssteigerung; ihr wissenschaftlicher Ruf; Dispute und heftiger Austausch von Artikeln und Meinungen mit anderen Gelehrten.

Auf einer höheren Ebene kann man in der Tatsache, dass der arme Mann nun im Haus ein und ausgeht, leicht einen Bezug auf die durchschnittlichen Anhänger der Religionen sehen. Diese Leute sind zweifelsohne aufrichtig und hatten vielleicht eine echte religiöse Erfahrung; sie gehen gewissermaßen im Haus ein und aus, doch ihr Zuhause ist anderswo.

5. Träume, Mythen und Symbole

Obwohl sie, vielleicht am wöchentlichen Meditationsabend, etwas spirituelle Erfahrung haben, sind sie doch die meiste Zeit über mit weltlichen Dingen beschäftigt. In einem seiner Bücher erörtert William James, der große Psychologe und Verfasser von *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, die Frage, was ein religiöser Mensch sei. Er sagt, ein religiöser Mensch sei nicht jemand, der religiöse Erfahrungen hat – jede und jeder kann sie haben –, sondern ein Mensch, der die religiösen Erfahrungen in den Mittelpunkt des Lebens stellt. Es kommt nicht darauf an, wo wir hin und wieder zu Besuch sind; wichtig ist vielmehr, wo wir ständig oder wenigstens die meiste Zeit über leben – in anderen Worten, wo der wahre Schwerpunkt unserer Interessen liegt. Wie es im Evangelium heißt: „Wo deine Schätze sind, dort ist auch dein Herz.“

Als der reiche Mann krank wird, übergibt er die Aufsicht über seine Geschäfte dem Armen, der auf diese Weise damit vertraut wird, mit Reichtümern umzugehen, aber weiterhin in der Hütte wohnt. Mit diesem Element verkörpert das Gleichnis die theistischen Gläubigen, vielleicht auch theistisch geneigte Mystiker und ganz allgemein den dualistischen Ansatz. Solche Menschen haben vielleicht mächtige, überwältigende und erhebende spirituelle Erfahrungen, doch es scheint ihnen, als kämen sie von außen, nicht von innen. Mystiker sagen: „Das sind nicht meine Erfahrungen; sie sind die Gaben Gottes.“

Wenn Sie diesen Abschnitt der Reise einmal erreicht haben, brauchen Sie nur noch einige Zeit. Der reiche Mann erkennt, dass sein Sohn sich nun an den Reichtum gewöhnt und sich seiner Armut schämt, und dass er nun auch danach strebt, selbst reich zu sein. In anderen Worten: Die Entfremdung des niederen Selbst vom höheren Selbst wird immer geringer. Als die Sterbestunde des reichen Manns naht, ist die Entfremdung fast aufgehoben. Es gibt nur noch eine ganz feine Spaltung; das niedere Selbst und das höhere Selbst sind nahezu eins. Nachdem der reiche Mann den armen schließlich als seinen Sohn anerkannt hat, stirbt er und es gibt nicht mehr zwei Menschen – Vater und Sohn, den Reichen und den Armen –, sondern nur noch einen: einen reichen Mann, der einstmals ein armer Mann war. Die Einheit zwischen dem niederen und dem höheren Selbst ist nur ganz wiederhergestellt. Die Rückkehr hat ihr Ziel erreicht.

Auch unsere Reise ist fast abgeschlossen. Die vier Älteren, die Erzähler des Gleichnisses, vergleichen sich selbst mit dem Sohn und den Buddha natürlich mit dem Vater. Früher, so sagen sie, hätten sie gar nicht daran zu denken gewagt, dass auch sie wie der Buddha werden könnten. Sie hätten nur beabsichtigt, den Worten seiner Lehre zu folgen, die anscheinend auf ein eher niederes Ziel, das Ziel individueller Befreiung, das Ziel der Zerstörung der negativen Emotionen hindeuteten. Nun aber würden sie erkennen, dass dies nicht genug sei, da auch vielerlei positive Eigenschaften entwickelt werden müssten. Es sei nicht genug, Weisheit zu haben, sondern man benötige auch Mitgefühl. Es sei nicht genug, ein Arahant zu sein, denn man könne wie der Buddha selber werden. Man könne dem Bodhisattva-Pfad folgen und höchste, vollkommene Erleuchtung anstreben.

5. Träume, Mythen und Symbole

Wir können es auch so sagen, dass die Älteren zur Wahrheit der höheren Evolution der Menschheit erwacht sind. Sie haben erkannt, dass der Buddha nicht einzigartig und unwiederholbar ist, sondern ein Vorläufer, ein Beispiel für das, was auch andere werden können, wenn sie sich nur bemühen. Sie haben erkannt, dass das religiöse Leben nicht bloß ein persönliches Vorhaben in einem negativen, begrenzten Sinn ist, sondern Teil eines kosmischen Abenteuers – und das ist etwas, das auch wir zu erkennen versuchen sollten. Recht verstandene Religion ist nicht lebensfern, kein trüber Friedhofstümpel, sondern sie ist Leben, das sich seiner eigenen Aufwärtstendenz, seiner Tendenz zu wachsen und sich zu entwickeln, bewusst geworden ist. Und wir alle, ob wir es nun wissen oder nicht, sind an dieser Aufwärtstendenz direkt oder indirekt beteiligt. Jede und jeder von uns ist der arme Mann des Gleichnisses, der Sohn, der weggelaufen ist. Doch jede und jeder von uns ist auch, wenn wir es vielleicht auch noch nicht wissen, der reiche Mann, der Vater. Und wir alle befinden uns, auch in diesem Moment jetzt, auf der Reise zurück.

6. Quellen der Werkauswahl Teil 3:

Kunst, Schönheit und Mythos in der buddhistischen Überlieferung

1. Hauptabschnitt: Welchen Platz hat Schönheit im spirituellen Leben

- 1.1 *The Rainbow Road* (S. 436-437)
- 1.2 *In the Realm of the Lotus* (S. 47-49)
- 1.3 *Sehen wie die Dinge sind* (S.147-149)
- 1.4 *Complete Poems* (S. 103)
- 1.5 *Wisdom Beyond Words* (S. 186-189)
- 1.6 *Stepping Stones* (S. 39-41)
- 1.7 *Crossing the Stream* (S. 95-96)
- 1.8 *Crossing the Stream* (S. 91-94)

2. Hauptabschnitt: Buddhismus und Kunst

- 2.1 *The Religion of Art* (S. 36-39)
- 2.2 *Facing Mount Kanchenjunga* (S. 270-272)
- 2.3 *Transforming Self and World* (S. 159-161)
- 2.4 *Facing Mount Kanchenjunga* (S. 471)
- 2.5 *The Religion of Art* (S. 110-112)

3. Hauptabschnitt: Das schöpferische Leben

- 3.1 *Complete Poems* (S. 332)
- 3.2 *Dharma Life* (Zeitschrift)
- 3.3 *The Inconceivable Emancipation* (S. 38-39)
- 3.4 *Aspects of the Bodhisattva Ideal* (S. 139-140)
- 3.5 *Wisdom Beyond Words* (S. 191-194)

4. Hauptabschnitt: Eine „buddhistische Bibel“? – Buddhistische Schriften ...

- 4.1 *Crossing the Stream* (S. 106-107)
- 4.2 *Transforming Self and World* (S. 19-20)
- 4.3 *The Inconceivable Emancipation* (S. 8-9)
- 4.4 *The Eternal Legacy / Das Buddhawort* (S. 55, 58-60)
- 4.5 *The Priceless Jewel* (S. 169-175)
- 4.6 *The Inconceivable Emancipation* (S. 96-99)

5. Hauptabschnitt: Träume, Mythen und Symbole

- 5.1 *Creative Symbols of Tantric Buddhism* (S. 5-6)
- 5.2 *Transforming Self and World* (S. 35-37)
- 5.3 *Aspects of the Bodhisattva Ideal* (S. 40-42)

- 5.4 *Creative Symbols of Tantric Buddhism* (S. 183-186)
- 5.5 *The Inconceivable Emancipation* (S. 93-94)
- 5.6 *Creative Symbols of Tantric Buddhism* (S. 13-29)
- 5.7 *The Drama of Cosmic Enlightenment* (S. 70-81)
- 5.8 *The Drama of Cosmic Enlightenment* (S. 89-102)

7 Deutschsprachige Bücher aus dem Kreis der Triratna-Gemeinschaft

7.1 Bücher von Sangharakshita

Erleuchtung, Do Publikationen, (Essen) 1992 (als Download abrufbar bei www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen))

Das Buddha-Wort: das Schatzhaus der „heiligen Schriften“ des Buddhismus; eine Einführung in die kanonische Literatur, O. W. Barth, Bern, München, Wien 1992

Mensch, Gott, Buddha. Leben jenseits von Gegensätzen. do evolution 1998

Buddhadharma. Auf den Spuren des Transzendenten. do evolution, Essen 1999

Sehen, wie die Dinge sind. Der Achtfältige Pfad des Buddha. do evolution, Essen (2., bearbeitete und erweiterte Auflage) 2000

Einführung in den tibetischen Buddhismus. Herder-Verlag, Freiburg 2000

Wegweiser Buddhismus. Ideal, Lehre, Gemeinschaft. do evolution, Essen 2001

Buddhistische Praxis. Meditation, Ethik, Weisheit. do evolution, Essen 2002

Buddhas Meisterworte für Menschen von heute. Satipatthana-Sutta. Lotos-Verlag, München 2004

Die Drei Juwelen. Ideale des Buddhismus. do evolution, Essen 2007

Herz und Geist verstehen. Psychologische Grundlagen buddhistischer Ethik. do evolution, Essen 2012

Die zehn Pfeiler des Buddhismus. Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2014.

Ethisch leben. do evolution, Essen 2015

Was ist der Dharma. Die wesentlichen Lehren des Buddha. Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2014.

Aus Herzensgüte leben. Die Lehren des Buddha über Metta. Essen 2014. Download unter www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen). [Für 2015 geplant]

Sangharakshita Werkauswahl (Essential Sangharakshita). 5 Teile. Download unter www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen). [Teile 4 und 5: in Arbeit]

7.2 Bücher von Angehörigen des Buddhistischen Ordens Triratna

Bodhipaksa, *Leben wie ein Fluss*. Goldmann, München 2011

(Dhammaloka) Jansen, Rüdiger, *Säe eine Absicht, ernte ein Leben. Karma und bedingtes Entstehen im Buddhismus*. do evolution, Essen 2013

(Kamalashila) Matthews, Anthony, *Auf dem Weg Buddhas. Durch Meditation zu Glück und Erkenntnis*. Herder-Verlag, Freiburg 2010

(Kamalashila) Matthews, Anthony, *Buddhistische Meditation für Fortgeschrittene. Der Weg zu Glück und Erkenntnis*. Kamphausen, Bielefeld 2013

Kulananda, *Buddhismus auf einen Blick. Lehre, Methoden und Entwicklung*. do evolution, Essen 1999

Maitreyabandhu, *Leben in voller Achtsamkeit*. Beyerlein und Steinschulte, Stambach 2012

Nagapriya, *Schlüssel zu Karma und Wiedergeburt: warum die Welt gerechter ist, als sie erscheint*. Lotos-Verlag, München 2004

Paramananda, *Der Körper*. Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2014.

Ratnaguna, *Weisheit durch Denken? Über die Kunst des Reflektierens*. Beyerlein und Steinschulte, Stambach 2012

(Subhuti) Kennedy, Alex, *Was ist Buddhismus?* Barth Verlag, München 1987

Subhuti, *Buddhismus und Freundschaft*. Beyerlein und Steinschulte, Stambach 2011

Subhuti, *Neue Stimme einer alten Tradition. Sangharakshitas Darlegung des buddhistischen Wegs*. do evolution, Essen 2011

Vessantara, *Das weise Herz der Buddhas. Eine Einführung in die buddhistische Bilderwelt*. do evolution, Essen 1999

Vessantara, *Zum Wohl aller Wesen. Eine Einführung in die Welt der Bodhisattvas*. do evolution, Essen 2001

Vessantara, *Flammen der Verwandlung. Eine Einführung in die tantrisch-buddhistische Bilderwelt*. do evolution, Essen 2003

Vessantara, *Das Herz*. Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2014.

Vessantara, *Der Atem*. Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2014