

**5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn**

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

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

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

Einige der chinesischen Exponate waren großartig - niemals zuvor hatte ich so etwas gesehen. Und an eines erinnere ich mich besonders: eine maßstabsgetreue Kopie einer alten Wandmalerei, die sich vollkommen über eine der Wände erstreckte. Sie stammte, so weit ich mich erinnern kann, aus der T'ang-Dynastie, oder aus vielleicht noch etwas früherer Zeit, und sie stellte eine Anzahl von mehr oder weniger lebensgroßen Figuren dar. Aber es gab zwei dieser Figuren in der Mitte des Bildes, die besonders hervortraten. Auf der linken Seite saß ein wunderschöner junger Mann unter einem mit Juwelen geschmückten Baldachin auf einem prächtigen Lotusthron. Er war mit vielerlei Seiden und Juwelen bekleidet, und er war umgeben von Figuren in gelben Roben. Aufgrund der Haltung seiner Hände und Finger - seinem *mudra* - schien er der anderen Hauptfigur etwas zu sagen, die auf der rechten Seite innerhalb eines verschleierte Pavillons saß. Es war ein sehr alter Mann. Sein Gesicht war von kleinen Falten überzogen, und er hatte einen langen weißen, ziemlich dünnen Bart. Er trug eine blaugraue Robe, die traditionelle Robe eines chinesischen Gelehrten - obwohl dies, wie wir sehen werden, eine künstlerische Freiheit war. Und auch er war von noch mehr stehenden Figuren in weißen Roben umgeben. Die Haltung seiner Hände und Finger ließ darauf schließen, dass er dem jungen Mann antwortete. Die beiden Figuren waren natürlich Mañjuśrī, der Bodhisattva der Weisheit - zur Linken, und Vimalakīrti, der weise Alte aus Vaiśālī - zur Rechten. Die Malerei zeigt die berühmte Begegnung der beiden, wie sie zu Beginn des 5. Kapitels des *Vimalakīrti-nirdeśa* mit dem Titel 'Die Tröstung des Kranken' beschrieben wird.

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

## 5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn

solch einem kraftvollen Strom spiritueller Energie wie Vimalakīrti in Berührung, kann man einen Schock bekommen. Aber er sagt:

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

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

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

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

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

**5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn**

Beispiel beim Schreiben: man bemüht sich sehr intensiv, aber gleichzeitig fühlt man sich empfänglich; etwas fließt in uns ein.

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

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

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

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

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

## 5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn

Sitzgelegenheiten - alles verschwindet plötzlich. Alles, was noch zu sehen ist, ist der alte Vimalakīrti selbst, wie er in der Luft schwebend auf seiner Couch liegt.

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

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

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

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

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

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

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

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

Dies ist die Erwiderung Vimalakīrtis, und der Klang dieser Worte hallt durch die ganze Geschichte des Mahāyāna-Buddhismus. Aber worüber er spricht - das Erleben des großen Mitgefühls eines Bodhisattvas, das *mahā-karuṇā* - erscheint uns wie ein schwer handhabbares Mysterium. Für uns sind Freude und Leid eigentlich nicht zusammenpassend.

## 5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn

Wie kann ein Wesen, das unter allen Umständen und Verhältnissen die Freude der Befreiung erlebt, ebenso das Leiden erleben, das Vimalakīrti beschreibt? Man könnte sagen, dass dies ein Aspekt der sich nicht unterscheidenden Erfahrung von Weisheit und Mitgefühl ist, von *prajñā* und *karuṇā*. Will sagen, es ist ein sich von der tiefeschürfenden Erkenntnis der Leerheit aller Dinge - einschließlich der der lebenden Wesen und ihres Leidens - nicht unterscheidender Aspekt der mitfühlenden Reaktion eines Bodhisattvas auf das Leiden (und natürlich auch dessen tiefeschürfende Erkenntnis). Man könnte sagen, wenn man gleichzeitig in *nirvāṇa* und *samsāra* weilen kann, ist es vermutlich auch möglich, die Freude an der Befreiung zu erleben und gleichzeitig mit den Wesen durch großes Mitgefühl mitzuleiden.

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

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

Das Leiden des Bodhisattva ist - mit den Worten Tennysons <sup>o</sup> - eine 'schmerzlose Sympathie mit Schmerz', was in gewisser Weise *involves a pain of its own*. <sup>o</sup> (*AdÜ: Lord Alfred, 1809 - 1892.*) Und dieser Schmerz unterscheidet sich sowohl in Art und Ausmaß sehr von der Art von Zuneigung, die wir fühlen mögen. Für manche Menschen mag die Zuneigung eines Bodhisattvas überhaupt nicht wie Zuneigung aussehen, da es sich nicht um eine sentimentale Zuneigung handelt.

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

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

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

**5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sim**

die Vier Heiligen Wahrheiten weiß, noch diese Wahrheiten zur falschen Zeit erkennt, dort ist die Domäne des Bodhisattvas.’

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

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

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

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

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

Der Wettbewerb zwischen ihnen findet darum in einem vollkommen positiven Rahmen statt. Blake sagt: ‘Opposition ist wahre Freundschaft.’ Freundschaft, besonders spirituelle Freundschaft, ist nicht sentimental und nachgiebig. Sie ist energisch,

## 5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn

herausfordernd, fördernd, stärkend, erfrischend und stimulierend - eine kalte Dusche, kein warmes Bad. Im letzten Kapitel sahen wir, wie Vimalakīrti den verschiedenen Arhants und Bodhisattvas diese Art von herausfordernder Freundschaft anbot. Sie waren jedoch nicht in der Lage, sie annehmen zu können - es war einfach zu viel für sie. Aber Mañjuśrī ist zu dieser Herausforderung bereit. Die beiden sind sich in der Tat mehr oder weniger ebenbürtig - und so können sie Freunde sein.

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

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

Worauf Vimalakīrti erwidert:

‘Ehrwürdiger Mahākāśyapa, (in den Mahāyāna-Texten geht man immer sehr höflich miteinander um), die Māras, die in den unzähligen Universen der zehn Richtungen den Teufel spielen, sind alle in der unvorstellbaren Befreiung lebende Bodhisattvas, die den Teufel spielen, um die lebenden Wesen durch ihr Geschick in den befreienden Methoden zu entwickeln. Ehrwürdiger Mahākāśyapa, all die elenden Bettler, die zu den Bodhisattvas der unzähligen Universen kommen, um um eine Hand, einen Fuß, ein Ohr, eine Nase, etwas Blut (in den Jātaka-Geschichten tun sie so etwas), um Muskeln, Knochen, Knochenmark, ein Auge, einen Rumpf, einen Kopf, ein Glied, einen Thron, ein Königreich, ein Land, eine Frau, einen Sohn, eine Tochter, einen Sklaven, eine Sklavin, ein Pferd, eine Koralle, einen Beryll, um Schätze, Essen, Trank, Elixiere und Kleidung zu bitten - diese fordernden Bettler sind in der Regel in der unvorstellbaren Befreiung lebende Bodhisattvas, welche durch ihr Geschick in den befreienden Methoden, die Beständigkeit der höchsten Entschlossenheit der Bodhisattvas prüfen und demonstrieren wollen. Warum dies? Ehrwürdiger Mahākāśyapa, die Bodhisattvas demonstrieren diese Beständigkeit durch außerordentliche Strenge. Gewöhnliche Personen haben nicht die Kraft, solch eine Herausforderung für die Bodhisattvas zu sein, *unless they are granted the opportunity* (?). Sie sind nicht fähig in dieser Weise zu töten und zu rauben, *without being freely given the chance* (?)’.

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

Im letzten Kapitel sahen wir, wie Indra, der König der Götter, sich dem Bodhisattva Jagatīṃdhara näherte und ihm 12.000 himmlische Jungfrauen anbot, welche Jagatīṃdhara ablehnte. Und wir sahen, wie Vimalakīrti hinzu kam und sagte, dass es ganz und gar nicht Indra sei, sondern Māra, das Böse. Aber angesichts des obigen Abschnitts scheint es dazu

**5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn**

noch mehr zu sagen zu geben. Sicher war 'Indra' Māra. Aber - und diese Frage sollten wir uns etwas genauer ansehen - : Wer war Māra?

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

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

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

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



**5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn**

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

Wenn man sich einem Mythos in einem modernen, intellektuellen Sinne nähert, hat das zwar einen Effekt, aber wenn man in der Lage ist zu glauben, dass dieser Mythos wortwörtlich wahr ist, hat er einen um so größeren Effekt. Wenn man zum Beispiel ein Christ ist und glaubt, dass die Wiederauferstehung Christi von tiefer symbolischer Bedeutung ist - auch wenn er nicht buchstäblich von den Toten auferstanden ist - so hat diese Wiederauferstehung eine sehr große symbolhafte Bedeutung. Wenn man jedoch als strenggläubiger Christ daran glaubt, dass Christus tatsächlich von den Toten auferstanden ist, da er der Sohn Gottes war und die Kraft dazu in sich hatte, wird dieser Glaube viel tiefere Grundlagen besitzen, oder zumindest wird man stärker motiviert sein. Die Art unseres Zugangs zu den Mythen ist eine der grundlegendsten Fragen, denen wir uns heutzutage zu stellen haben. Dies gilt nicht nur für Christen sondern auch für Buddhisten.

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

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

### 5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn

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

Wie die Gestalt Vimalakīrtis gehört der Buddhismus der Pälischriften eher zum Bereich historischer als zum Bereich archetypischer Wahrheit. Zweifellos sind auch in den Pälischriften gewisse mythische Elemente zu finden, doch nur in rudimentärer, wenngleich sehr schöner Form, hauptsächlich in Parabeln oder ausgedehnten Vergleichen. In den Mahāyānaschriften hingegen nimmt die historische Wirklichkeit einen deutlich untergeordneten Platz ein. Das *Vimalakīrti-nirdeśa* beispielsweise spielt in Āmrāpālīs Garten in der Stadt Vaiśālī. Doch in diese Welt der wohlvertrauten historischen Wirklichkeit bricht das Reich archetypischer, sogar spiritueller Wirklichkeit herein. Anders ausgedrückt: Die Welt der wohlvertrauten historischen Wirklichkeit wird nach allen Richtungen hin in das Reich der archetypischen Wirklichkeit hinein geöffnet, wenn beispielsweise Vimalakīrti oder der Buddha Wunder vollbringen oder magische Kräfte spielen lassen.

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

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

Sie wollten den Dharma nicht bloß von den Beschränkungen der Geschichte befreien, sondern auch zu einer universellen Lehre machen und sie so umformulieren, dass sie nicht nur für die Menschen im nördlichen Indien des 6. Jahrhunderts v.u.Z.R. galt, sondern für alle Lebewesen immer und überall. Natürlich war das im Dharma, wie ihn der Buddha verkündet hatte, bereits angelegt. Schließlich hatte er ihn *bahujana hitāya, bahujana sukhāya*, ‘zum

*5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sim*

Wohle und Segen der Vielen' gelehrt. Aber die Mahāyānisten ahnten, dass die universelle Qualität des Buddhismus deutlicher gemacht werden müsse. Diese sich von der Historie lösende, universelle und idealisierende Tendenz war ein Aspekt der Entwicklung, welche später allgemein Mahāyāna genannt wurde, und die schließlich in den Mahāyānaschriften ihren Ausdruck fand.

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

Wir können diesen Prozess vielleicht deutlich an der Entwicklung der Figur des Buddhas selbst sehen. In den Pälischriften wird der Buddha als wandernder religiöser Bettelmönch dargestellt. Die Texte beschreiben ihn auch als kahlgeschoren, aber wir sollten ihn uns nicht mit einem glänzenden Schädel vorstellen; sein Kopf und Kinn waren möglicherweise voller Stoppeln. Seine 'Roben' waren nicht wie die strahlende und sorgfältig gewaschene Garderobe eines heutigen Bhikkhus, sondern bestanden aus ockerfarbigen Lumpen. Er trug eine hölzerne oder metallene Bettelschale. Aus der Ferne wird er kaum von den Tausenden anderer Wanderasketen zu unterscheiden gewesen sein, die sich zu jener Zeit in Indien drängten - und es heute noch tun. Die Pälischriften beschreiben Situation, in denen der Buddha von anderen Menschen nicht erkannt wurde - selbst nicht von Bhikkhus aus seiner Nähe.

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

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

### 5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn

verdanken wir ihnen unermesslich viel, ja, die ganze Menschheit verdankt ihnen sehr viel. Wir können sie gar nicht genug rühmen und können nicht dankbar genug dafür sein.

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

Nach dem *Tibetischen Totenbuch* erleben wir bei unserem Tod diesen Bereich auf direkte Weise. Im Zwischenzustand zwischen Tod und Wiedergeburt erleben wir alle Arten von Visionen, einschließlich der Visionen von Buddhas und Bodhisattvas in ihrer friedvollen oder auch furchterregenden Form. Und die buddhistische Tradition rät uns, nicht ängstlich zu sein, sondern all diese Visionen, all diese Buddhas und Bodhisattvas, als Bestandteil unserer eigenen Gedanken und als Erscheinung unseres eigenen wahren Geistes anzuerkennen. Wenn uns das möglich ist, werden wir umgehende Befreiung erlangen.

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

Unglücklicherweise sind manche Menschen zu solch einem Übergang nicht fähig. Denken wir nur an den bekannten Fall von Charles Darwin. Als junger Mann liebte er Gedichte und Literatur, besonders Shakespeare, doch dann vertiefte er sich für den Großteil seines Lebens in die wissenschaftliche Forschung. Als er sich im Alter wieder Shakespeare zuwenden wollte, musste er bestürzt feststellen, dass Dichtung ihm nichts mehr sagte; er hatte seine Fähigkeit, sich daran zu erfreuen, verloren. Mit den Jahren, den Jahrzehnten war eine ganze Seite in ihm verkümmert und schließlich abgestorben. Ziemlich das gleiche geschah John Stuart Mill, zumindest in einem Teil seines Lebens. (*AdÜ: 1806-1873, Philosoph und Volkswirt. Grundlegende Elemente seiner Erkenntnistheorie sind die Assoziationspsychologie und die induktive Logik. Als einzige Quelle der Erkenntnis gilt die Erfahrung, als einzige Methode die Induktion. Er war u.a. ein Hauptvertreter des Utilitarismus in der Ethik*). Schon als kleiner Junge interessierte er sich vor allem für Logik und politische Ökonomie; und als er älter wurde, musste er feststellen, dass ihm Dichtung mehr und mehr fremd geworden war. Es war nicht nur so, dass er buchstäblich keine Verbindung zur Dichtung mehr hatte; er hatte - um es einmal poetisch auszudrücken - die Verbindung zur Poesie des Lebens verloren.

Heutzutage sind wir alle dieser Gefahr ausgesetzt. In gewissem Maß leiden wir alle an diesem Verlust. Bereits seit den Anfängen der industriellen Revolution leiden wir daran. Und schon damals warnte William Blake vor dem Verlust der 'göttlichen Vision'. Er kritisierte

### 5. Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn

Bacon, Newton und Locke so heftig, da er spürte, dass sie dazu neigten, die Menschheit auf den Bereich der historischen Realität begrenzen zu wollen, auf den Bereich von Zeit, Raum und Kausalität. Blake selbst war in dieser Hinsicht natürlich nicht begrenzt. Besonders in seinen Prophetischen Büchern legte er die tieferen Ebenen menschlichen Erlebens dar. Blakes lebhaftes Bemühen um die Erforschung von archetypischen Kräften und Gestalten macht verständlich, warum er noch heute so starke Anziehungskraft auf viele Menschen ausübt.

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

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

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

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

In gewissem Sinn leben wir also die ganze Zeit in dieser Traumwelt. Und das ist auch auf den archetypischen Bereich übertragbar. So wie ein sehr bewegender Traum in den Wachzustand hinein weiterwirkt, wirkt auch die archetypische Welt auf uns ein, ganz gleich, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht. Insofern kann man auch nicht sagen, dass wir buchstäblich von einem in den anderen Bereich übergehen, ja, sie liegen nicht einmal

5. *Geschichte versus Mythos im menschlichen Streben nach Sinn*

nebeneinander. In dem Wandgemälde treffen Vimalakīrti und Mañjuśrī in einem äußerst lebhaften Gespräch *aufeinander*. Dies ist ein *Gegenüberstehen* von Geschichte und Mythos - und es ist unsere Aufgabe, die beiden zu vereinen. Es muss eine Art 'Hochzeit' zwischen Vimalakīrti und Mañjuśrī geben. Wir müssen erkennen, dass Vimalakīrti Mañjuśrī *ist* und Mañjuśrī Vimalakīrti. Zeit ist Ewigkeit, und Ewigkeit ist Zeit. *Rūpa* ist *śūnyatā*, und *śūnyatā* ist *rūpa*. Form ist Leerheit, und Leerheit ist Form. Wenn wir das erkennen können, dann haben Geschichte und Mythos ihre Rolle im Streben des Menschen nach Sinn gespielt. Und diese Sinnsuche - die Suche nach uns selbst - wird vollendet sein.