

mein gewissestes Wissen? Betrifft es die Tatsache, daß ich sterblich bin? Oder betrifft es nicht vielmehr die Überzeugung, daß ich selbst am Ursprung des Todes stehe? Jedenfalls rührt die Gewißheit nicht notwendig von einem Wissen her, das man in den Bewußtseinsakt hineinnehmen könnte, außer wenn man es in ein theoretisches Phantasiebild transponiert, wie beispielsweise Freud, der dartun wollte, daß am Anfang die Söhne sich zusammengetan hätten, um den Vater der Urhorde zu töten. *Totem und Tabu*, ein bewundernswertes Buch, gipfelt bekanntlich in dieser ausgefallenen Vorstellung, um abzuschließen mit dem impliziten Zitat der Übersetzung, die Faust von dem ersten Vers des Johannesevangeliums geben will: «Im Anfang war die Tat», – jener Faust Goethes, der «das Wort nicht so hoch in Ehren halten» kann. So schließt das Buch nicht, ohne zuvor daran erinnert zu haben, daß es wohl wahr ist, «daß wir alle arge Sünder sind». Zwar ist diese letzte Bemerkung mehr scherzhaft gemeint – und sie bezieht sich auf die Art von Verfehlung, deren jeder von uns sich unvermeidlich schuldig macht; dennoch hätte Freud gewiß niemals zugegeben, daß seine Theorie auf einer bestimmten Form von Glauben an die Erbsünde beruhe. Ich bin nichtsdestoweniger gewiß, daß die Schuldhaftigkeit, die in der Analyse so großes Aufsehen erregt, letztlich aus der Leugnung des Todes er-

wächst, genauer gesagt: aus der Überzeugung, daß man selbst am Ursprung des Todes steht, über dem Tod, verantwortlich für jeden Tod, der eintreten kann, nicht so sehr schuldig der Verfehlungen, deren man sich anklagen kann, als im Tiefsten befleckt von einer bösen Macht, die eben das ist, was uns den Gebrauch des Wortes verleiht, das seinerseits Vorbedingung für jedes Denken ist. Mir scheint, daß auf einem solchen Verlangen der Mythos von der Erbsünde aufbaut, – ein Mythos, der die wesenseigentümliche Sterblichkeit des Menschen auf einen Sturz zurückführt, – ein grundlegender Mythos erster Ordnung, wovon abgesehen von den biblischen Schriften zahlreiche primitive Glaubensvorstellungen zeugen. Doch vielleicht sollte ich mir versagen zu verallgemeinern.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CONRAD STEIN

geboren 1924 in Berlin, Doktor der Medizin, ehemaliger Klinikchef der Medizinischen Fakultät von Paris, Psychoanalytiker in Paris, seit 1961 Seminardirektor am Institut für Psychoanalyse von Paris, Mitredaktor der Zeitschrift «L'Inconscient» (P.U.F., Paris 1967–1968), Begründer der Zeitschrift «Etudes Freudiennes» (Denoël, Paris 1969ff.). Der hier veröffentlichte Text bezieht sich auf das wichtigste Werk des Verfassers: *L'Enfant Imaginaire* (Paris 1971) sowie auf den «Commentaire de l'Interprétation des rêves de Sigmund Freud» (in Vorbereitung), zu dem Vorarbeiten erschienen sind in den Zeitschriften «L'Inconscient» Nr. 1 und 5 und «Etudes Freudiennes» Nr. 7–8 und 9–10.

## Etienne Cornélis Buddhistische Erfahrungen

Innerhalb des Gesamtthemas dieses Heftes ist mit Recht auch für die religiösen und profanen «Erfahrungen» des Transzendierens der Zeit/Raum ausgespart worden. Jeder der Begriffe, die hier im Spiel sind (Zeit, Transzendenz), ist zumindest viedeutig, wenn nicht zum Verzweifeln doppelsinnig. Es wäre deshalb nicht überflüssig gewesen, sich zunächst darum zu bemühen, alle möglichen Bedeutungen oder wenigstens diejenigen, auf die man in den Berichten über solche Erfahrungen stößt, zu klassifizieren – ein Unterfangen, das infolge der überbegrifflichen (doch deswegen nicht auch

schon über jede Klassifizierung hinausliegenden) Natur der zu beschenden Bewußtseinszustände äußerst schwierig ist. Die Planer dieses Heftes waren der Meinung, daß beim Fehlen einer solchen a priori oder a posteriori erschöpfenden Untersuchung das Studium zweier hinreichend dokumentierter bedeutungsschwerer «Fälle» von ganz verschiedenem Inhalt und aus sehr unterschiedlichen Kulturwelten als eine Art «Gabel» dienen könnte, mit der man sowohl die weiteren konkreten Zeugnisse als auch die theoretischen Deutungen, zu denen sie Anlaß gaben, zu situieren und so zu relativieren vermöchte. Mit diesen Hinweisen möchten wir die Wahl rechtfertigen, die wir getroffen haben: die Wahl der in den buddhistischen Dokumenten bezeugten Fakten.

### *Warum der Buddhismus?*

Die buddhistische Thematik steht in mancher Hinsicht geradezu im Gegensatz zu den westlichen

Gedankengängen über die Unsterblichkeit. Infolgedessen stellt sie eine interessante Alternative zu ihnen dar und damit eine wenigstens implizite Relativierung und Infragestellung von ihnen. Die vom Buddhismus bezeugten Fakten legen uns nahe, über die Perspektiven, die wir uns im Okzident angewöhnt haben, hinauszugehen und die Probleme in einem weitergespannten Rahmen – der sich aber doch nicht als allgemein ausgeben darf – zu situieren und zu stellen. Dies ist zweifellos ein genügender Grund, um eher nach dem Buddhismus zu greifen als nach den monotheistischen islamischen oder christlichen mystischen Erfahrungen (die im allgemeinen in Begriffen ausgedrückt werden, die dem platonischen Spiritualismus entstammen) oder nach den «Besessenheits»-Phänomenen von «schamanischem» Typus, wie sie in den archaischen Kulturen auftreten (für die sie höchst charakteristisch sind), deren Spuren sich im kulturellen Substrat vieler Völker, die sich scheinbar zu einer der «großen Religionen» bekehrt haben, noch oft entdecken lassen. Ein den schamanischen Ekstasen gewidmeter Aufsatz wäre in diesem Heft am Platze gewesen. Sein Fehlen wird zwar einigermaßen kompensiert durch den einleitenden Aufsatz. Was den Beitrag betrifft, der sich mit den anthropologischen Hintergründen des Unsterblichkeitsverlangens befaßt, muß es vor allem darum gehen, die philosophischen Konsequenzen des Zusammenbruchs des spontanen Consensus zu ermessen, der die spiritualistischen Kulturen charakterisiert hat, während wir uns mit dem Schamanismus irgendwie vor Kulturen befinden, die präspirituell sind in dem Sinn, daß darin Natur und Geist, Leib und Seele noch nicht in dualistischer Denkweise einander entgegengesetzt werden.<sup>1</sup> Die Beachtung, die wir den buddhistischen Erfahrungen schenken, kann das Fehlen eines Aufsatzes über den Schamanismus in etwa ersetzen. Auch diesbezüglich ist nämlich die Position des Buddhismus beachtenswert. Einerseits stellt er zwar eine Strömung dar, die gegen einen der radikalsten und folgerichtigsten Spiritualismen, die es überhaupt je gegeben hat, reagiert, nämlich gegen den Spiritualismus, der in den vorbuddhistischen Upanischaden wurzelt, in der klassischen Vedanta (die den Buddhismus aus Indien vertreibt) gipfelt und dem Hinduismus noch jetzt zur Rechtfertigung seiner Unsterblichkeitshoffnung dient. Andererseits aber ist dieser gleiche Buddhismus, der in ganz Südostasien bis heute die Begriffe diktiert, worin man sich die Unsterblichkeit denkt, sowohl in seinem Wurzelgrund als

auch im ganzen Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung ein Erbe und Fortsetzer der archaischen Überlieferung von schamanischem Typus, die wir soeben als präspiritualistisch taxiert haben.<sup>2</sup>

*In Indien entstanden, aus einer Erfahrung heraus*

Die Erfahrung des Transzendierens der zeitlichen Daseinsweise – von der buddhistischen Tradition unter der Benennung «*bodhi*» einmütig als ihre einzige intentionelle «Norm» bezeugt –, die Gautama im fünften Jahrhundert v. Chr. unter dem Feigenbaum von Bodh Gaya erlebt hat, wird zwar von dieser Überlieferung als jede geschichtliche, psychische und selbst ontologische Grundbefindlichkeit sowohl im räumlich-zeitlichen als auch im geistigen Sinn absolut transzendierend hingestellt, wird aber tatsächlich, wenigstens in ihrer kanonischen<sup>3</sup> wie außerkanonischen Wiedergabe (Übermittlung) offensichtlich vom geschichtlichen Stand der Kultur bestimmt, in deren Schoß (und im Gegensatz zu der) sie stattgefunden hat. Konkret gesprochen will dies vor allem heißen, daß der Buddhismus ein indisches Phänomen und in einem Kontext zu sehen ist, worin sowohl in den arisierten oder brahmanisierten Milieus wie im nicht-arischen Kultursubstrat von schamanischer Struktur magisch-rituelle Praktiken übermittelt wurden, die physiologische Zustände herbeizuführen vermögen, indem sie den Atem- und Herzrhythmus und die Aktivität der Nervenzentren ändern. Der Genuß des *soma*, des rituellen vedischen Opfergetränks, vor allem aber die Praktik der Yoga-Askese, die eine innerhalb wie außerhalb der buddhistischen Kreise bis heute weiterübermittelte Tradition ist, sind zwei Beispiele dafür.<sup>4</sup> Doch das besagt auch, daß derselbe Buddhismus von Anfang an und während seiner ganzen Geschichte in Indien innerhalb einer spekulativen Strömung steht, deren Wurzeln zu einem großen Teil – wenn auch nicht ausschließlich – im experimental «Gegebenen» liegen, das von diesen Yoga-Praktiken geliefert wird. In dieser «Achszeit», in der das Leben und Wirken Gautamas verlief, war es dieser Strömung schon gelungen, sich eine vielseitige, ausdrucksmächtige Begriffs-, Symbol- und Klassifizierungssprache zu schmieden, die für alle klassischen Entwicklungen der indischen Philosophie die gemeinsame Grundlage bieten wird. Wenn man sich so in die geschichtliche Perspektive hineinversetzt, kommt übrigens eine methodolo-

gische Frage in den Blick, die in dem von diesem Heft untersuchten Bereich absolut allgemein und grundlegend ist, nämlich die Frage nach der wechselseitigen Beeinflussung von Lehren und Praktiken.

### *Glaube oder Gnosis?*

Selbst ein ganz oberflächlicher Vergleich zwischen dem Osten und dem Westen läßt ohne weiteres zutage treten, daß sie ein ganz verschiedenes Werturteil fällen in bezug auf die Frage, ob man sich an die methodische Erfahrung (vom Typ des Yoga, der im christlichen Orient im Hesychasmus vorhanden ist) zu halten hat, um sich eine gültige Grundlage zu Spekulationen zu sichern, die das «Absolute», «Unsterbliche», «Unbedingte» zum Gegenstand haben.

Indes stellt sich in bezug auf die Mystiker des Westens wie des Ostens für den Historiker die dringliche, vielleicht nicht in befriedigender Weise zu lösende Frage, inwieweit die «Gnosis» (die eine Reproduktion der unmittelbaren Erfahrung des «ewigen Lebens» mit sich bringt, wie sie beispielsweise ein Jesus oder ein Buddha erlebt hat) den «Glauben» transzendiert, der hier als Akt verstanden wird, worin der Jünger *ex auditu* der unbezweifelten Autorität eines «Wegbahners» vertraut, sich auf sie einläßt und sich (wenigstens anfänglich) von außen her nach dem Handeln, dem Wort, der Seinsweise eines Jesus oder Buddhas ausrichtet. Die Heftigkeit der Konflikte, die in der jungen Christenheit im Zusammenhang mit dieser Frage ausbrachen, hat die Kirche schließlich veranlaßt, Stellung zu nehmen und den gnostischen Elitarismus derjenigen zu verurteilen, die sich gerettet *wissen*, weil sie behaupten, sie erlebten bereits die Evidenz eines dem irdischen Dasein fremden Existierens im Licht (in buddhistischen Begriffen: sie seien bereits im Nirwana).

Doch diese westlichen Gnostiker, ob Christen oder Nichtchristen, sind im Unterschied zu ihren hinduistischen oder buddhistischen Artgenossen in ihrer Auffassung über die Beziehung zwischen Theorie und Praxis von der für den Westen charakteristischen Vorbetonung des Dogmas bestimmt. Die *adeptio* der numenalen Allogenität seines pneumatischen Selbst durch den Jünger – im Gegensatz zum Entfremdetsein der in den Wechselfällen der empirischen Zeitlichkeit verirrteten Seelen – scheint nach Meinung der großen Lehrmeister der Gnosis allgemein mit der intellektuellen Zustimmung zu der sich selbst befreienden Evi-

denz ihres Systems der Welterklärung ineinsgehen zu müssen. Von da her ersieht man, daß es voreilig und trugschlüssig ist, die indischen Lehren und Praktiken, wonach das Heil im Innewerden der wesentlich außerzeitlichen Natur des befreiten Bewußtseins besteht, als «Gnosis» zu taxieren, denn die indischen Spiritualitätslehren im allgemeinen, vor allem aber der indische wie der außerindische Buddhismus stellen die – je nach den Schulen als mehr oder weniger notwendig erachtete – intellektuelle Zustimmung zur Lehre nie als hinreichend hin, vor allem aber nie als *determinierend* im Sinn einer formellen inneren Determination zur Erfahrungsevidenz, die der Zeit enthebt.

### *Buddhismus und Mystik des eigenen Selbst*

Die Wege zur Befreiung, die von den Upanischaden vorgeschlagen und von den Buddhisten verurteilt werden, sind relativ ausgeprägter «gnostisch» als diejenigen, die sich auf Gautama berufen, oder die, die in den *Yogasutra* ihren klassischen Ausdruck in dem Sinn finden, als sie dem intellektuellen Verlangen entspringen, zum universalen Urquell des eigenen Wesens zurückzugelangen. Wenn die Upanischaden die Methoden, um dieses Ziel zu erreichen, als ein Wissen, eine Gnosis (*jnana*) bezeichnen, so darf man sie sich doch nicht als der Methode der gnostischen Systeme entsprechend vorstellen. Die Erleuchtung ergibt sich hier aus einem eigentlich asketischen Apophatismus, der damit operiert, daß er jeden noematischen Inhalt, der nicht in der Aktuation des noetischen Moments besteht, leugnet. Somit handelt es sich dabei um eine spontane Erleuchtung, die das eigene Selbst aus dem «weltlichen» Kontext herausreißt, um es in einer herrlichen Isolierung sich selbst zurückzugeben. Um die Position des Buddhismus im Vergleich zur Mystik des Selbst (*atman*), der er seine Lehre und seine geistliche Methode des *anatman* entgegenstellt, richtig zu erfassen, muß man den Umweg über die brahmanischen Lehren und Praktiken einschlagen, die den Upanischaden vorausgehen, aber noch zur Zeit der Entstehung des Buddhismus einen Einfluß ausüben. Aus diesem Moment des indischen Denkens hat der Buddhismus die Idee übernommen (und er geht von der Erfahrung aus), daß alles, was dem zeitlichen Werden unterliegt, wie auch schon die Zeitdauer selbst, von konstruierter, zusammengesetzter Natur ist. Die ganze religiöse Opferpraxis und die darauf vorbereitende Askese

sowie die Reflexion, die deren grundlegenden Sinn erhob, um ihre Wirksamkeit zu kontrollieren und zu garantieren, ging zur Zeit der *brahmana* vom Gedanken aus, daß das, was die Perennität der Welt insgesamt ausmacht, die perfekte Qualität ihrer Disposition ist. Die Analyse dieser Disposition wird im Opferritus in den Dienst einer Synthetisierung gestellt, die bei dem, dem sie zugute kommt, eine ideale Integration aller seiner Teile in ein Ganzes zustandebringt, die nicht mehr von Krankheit und Tod bedroht, also vollkommen «gesund» ist.

### *Die Illusion der Dauer*

Die Lehre Buddhas wie die brahmanische Unterweisung zeigt auf, wie man aus unsteten Elementen die Dauer konstruiert. Nach den *brahmana* zerstückelt sich Prajapati-das Eine zunächst in Tage und Nächte und sodann wird von diesen aus die Zeit in ihrer Totalität rekonstituiert. Der zweite Moment ist in der Sicht der *brahmana* grundlegend. Die Upanischaden hingegen interessieren sich nur für den ersten Moment, für Prajapati als das undifferenzierte Ganze, und behaupten, sie fänden allein auf dem Weg der Intuition zum Einen jenseits des Disponierten, zum integral Gegebenen, zum Ungemachten in seiner ursprünglichen Fülle zurück. Obwohl sich Buddha bemüht, durch eine Intuition zum Zeitlosen, das jenseits des Disponierten liegt, zu gelangen, richtet er dennoch seine ganze Aufmerksamkeit auf den von den *brahmana* ausgemachten zweiten Moment: Er geht vom Leeren, Unsteten aus und gelangt dann durch eine Aktivität des Auffüllens und Verfestigens zur Dauer und zum Kontinuum. Doch der Buddhismus begnügt sich damit, daß er *lehrt*, auf welche Weise sich die Dauer konstituiert. De facto ist sein ganzes Bemühen gegenläufig gerichtet und strebt ihre Zerstörung an.<sup>5</sup>

Wenn die Einstellung des alten Buddhismus zur Dauer treffend mit der eines Proust verglichen worden ist als eine Haltung, die auf eine Erfahrung der Ewigkeit im Augenblick ausgeht, indem die durch die Egokonzentration des Verlangens herbeigeführten Zeitauern abgebaut werden, so hat seine jahrhundertelange Debatte mit den Anhängern der Vedanta-Mystik doch zu einer Annäherung der theoretischen Perspektiven beigetragen, was in gewissen Fällen bis zur Auswechselbarkeit der epistemologischen und soteriologischen Modelle ging.

Selbst wenn gewisse buddhistische Sektoren sich in einer Sprache ausdrücken, die mit der des klassischen Gnostizismus scheinbar identisch ist, und beispielsweise sagen, das Denken des *bodhi* (*bodhicitta*) sei in jedem Augenblick in jedem Bewußtsein aktuell präsent und man müsse es nur realisieren, um ipso facto aus den «Mißgeschicken» (*dukha*) der Zeit herauszukommen und den Zustand Buddhas zu erreichen, der den Folgen des Karman, dem Gefesseltsein an das zeitliche Werden enthoben sei, wobei man nicht einmal deren Erschöpfung abzuwarten brauche, so bleibt doch bestehen, daß ihre Spekulationen, im Gegensatz zu denen der Vedanta, nicht als eine Metaphysik des Einen interpretiert werden dürfen, aus der man – wie bei Plotin – die praktischen Folgerungen zu ziehen sucht, sondern vielmehr als ein theoretisches Modell, das von der Erfahrung des *samadhi a posteriori* Rechenschaft geben soll.

Was zur Erarbeitung eines solchen Modells Anlaß gibt, ist die Notwendigkeit, andere Modelle zur Interpretation dieser Erfahrungen zu bekämpfen, von denen man annimmt, sie könnten den Jünger, der sich bereits auf diesen Weg begeben hat, ablenken. Nach den buddhistischen Lehrern aller Tendenzen gibt es ja falsche Auswege aus der Zeit, trügerische Erfahrungen, denen man nicht abspricht, daß sie wirklich Ruhe und eine wirkliche Befriedigung verschaffen, die aber durch die Selbstzufriedenheit, die sie hervorrufen, die Illusion eines dauerhaften *ego* noch gefährlicher, weil unbehebbarer verewigen als die tägliche Kette der Erwartungen und Enttäuschungen, welche die Erfahrung des In-der-Zeit-Existierens insgeheim charakterisieren.

### *Die Weisheit des Buddhismus*

Wenn man auf dieser Grundlage, innerhalb der östlichen Hemisphäre der geistlichen Praxis, die Eigenart der geistlichen Erfahrung und der intellektuellen Geistesart des Buddhismus zu charakterisieren sucht, so wird deutlich, daß sie in der außerordentlich starken Integration der intellektuellen Betätigung in das voluntative und affektive Streben liegt, wie man sie sowohl auf der Ebene der Praxis, die er verfolgt, als auch auf der der theoretischen Erklärung, die er dafür gibt, feststellen kann. Daran wird man sich beständig erinnern müssen, wenn man die ununterbrochene Anstrengung gebührend würdigen will, welche die Buddhisten auf sich nehmen, um jenseits der

Geschichte die echte Erfahrung Gautamas zu Bodhi Gaya zu erreichen.

Diese besondere «Weisheit» Buddhas, worin seine Jünger die Frucht seiner einzigartigen Erfahrung verkostet haben, ist für sie der Idealtypus der heilsamen Haltung geblieben, die Zugang zum *acyta pada* (zum unerschütterlichen Ort) verschafft und denjenigen, der dazu gelangt, zu einem *tathagata* (zu einem, der von hier weggegangen ist und dieses hohe Endziel erreicht hat) macht. Sie wird im *pali*-Kanon mit dem Ausdruck *nana* bezeichnet und wird im «Großen Fahrzeug» zur *prajñāparamita*. Trotzdem sie sich in keine Definition einfangen läßt, die von weltlichen Begriffsbestimmungen aus logisch konstruiert wird, kann sie dank der in jeder Rede über die letzten Dinge üblichen Zuflucht zum Apophatismus und zum Paradox doch vom Intellekt angezielt werden. Die unablässig durch die Erfahrung kontrollierte Zuhilfenahme dieses intellektuellen Lichtes hat sich im Gebrauch als hinreichend erwiesen, um die Marschroute der Jünger, die sich auf den Weg (*marga*) begeben haben, zu erhellen, anzudeuten und zu berichtigen.

Die buddhistische asketische Praxis zeichnet sich vor allem durch ihre Mäßigung aus; wir dürfen uns jedoch durch diese plakatierte Klugheit («in medio virtus», «ne quid nimis») nicht täuschen lassen, so daß wir übersehen, auf welch erbarmungslos, unerbittlich entschiedenen Radikalismus der Zielvorstellung sie sich stützt. Müßte man ihren Geist mit einem Wort charakterisieren (und hier gilt ein Wort so viel wie tausend Wörter, denn keines gilt «etwas», da ein Wort nur insofern Geltung hat, als es in eben dem Moment, wo es etwas besagt, sich selbst relativiert und aufhebt), so würde ich sagen, das erste und letzte Wort der buddhistischen Weisheit sei es, stets gegenläufig zu sein oder, wenn man sich an den indischen Wortgebrauch halten will, stets «gegen den Strich» (*pratiloma*) von allem, sogar ihrer selbst zu gehen.

#### *Weisheit der Alten (theravada)*

Das buddhistische Bestreben hat nichts Geringeres vor als die Welt zu zerstören, zu zerstören im Sinn von besiegen, das wohl auch, aber noch mehr in dem Sinn, daß man sie in ihre Elemente auflösen und diese Elemente selbst in Unwirklichkeit und damit Bedeutungslosigkeit auflösen will, daß man sie im blendenden Licht der empirischen Evidenz als leer ansehen und empfinden will, letztlich als

substanzeleer, bedeutungsleer, wertleer. Der Skopus der buddhistischen Askese besteht eben darin, daß man sich (aktiv) bewußt wird, daß alle Aggregate, alle Wahrnehmungsgegenstände konfektionierte und somit akzidentell sind. Und unter denjenigen dieser Aggregate, die in ihrer Ordnung einen hervorragenden Rang einnehmen, d. h. mit deren Lösung und Auflösung das Kartenhaus aller übrigen Aggregate von selbst zusammenstürzt, figuriert die «Zeit», nämlich das (falsche) Gefühl der Kontinuität der Wahrnehmung der Objekte durch das Subjekt in der Dauer.<sup>6</sup>

#### *Neue Weisheit oder vollkommene Weisheit (prajñāparamita)*

Während aber die buddhistische Weisheit der «Alten» vor allem auf diese «detaillistische» Auflösung der Scheinphänomene in ihre isolierten, atomisierten «Momente» ausging<sup>7</sup>, entscheidet sich die «neue» Weisheit der Befürworter der Methode der *bodhisattva* für eine Abkürzung, für ein in der Praxis abrupteres<sup>8</sup>, aber vielleicht in seinen theoretischen Umschweifungen noch subtileres Verfahren, gegen den Strom der weltlichen Weisheit zu schwimmen (die von dem weltlichen Verlangen nach dem Meinigen und dem Ich getragen wird). Es handelt sich um den Weg der Leere, der dem Weg der Einseitigkeit (*quidditas – tathata*) äquivalent ist.

Diese Reform führt zu philosophischen Konstruktionen, die von paradoxester Logik funkeln, da sie über die – wenn auch noch so tiefen, gerechtfertigten und heilsamen – Erwägungen über den Augenblick und den Augenblickscharakter der Wahrnehmung hinausgehen. Sie erhebt sich so auf die Ebene einer allgemeinen Theorie der Erleuchtungsintention (*bodhicitta*), die das einzige Ausgangstor zum nicht in Worte zu fassenden zeitlosen Nirwana ist, das sie zur (quasi-metaphysischen!) Grundlage der Erfahrung der Substanzlosigkeit (*anatta*), Unstetigkeit (*anicca*) und der schmerzlichen Unbehaglichkeit (*dukkha*) macht, die alle Dinge in dieser Welt charakterisieren. Die Intention (*citta*), worin ein in eine bestimmte Richtung tendierendes Wollen liegt, wird so (wenn es vom vulgären Durst nach Existieren beseelt ist, der die «welthafte» Existenz charakterisiert) denunziert als der (einzige) Erbauer<sup>9</sup> der Dinge und vor allem der «Zeit» (als Produkt der Verflechtung unserer Erwartungen und Enttäuschungen), als Bringer und Verheißer des Todes,

und gleichzeitig *sublimiert* zu einer potentiell laueren, «leeren» Intention, d. h. zu einer Intention, die nicht mehr von Unwissenheit verdunkelt, sondern von der Weisheit der Leere (*prañāparamita*) erhellt wird, die die Erleuchtung (*bodhi*) verschafft.

*Rückkehr zur Urerfahrung*

Dieses Bemühen, sich treu an das ursprüngliche buddhistische Denken zu halten, ging nicht ab ohne Kampf zwischen den qualifiziertesten, genialsten Vertretern der Tradition, was uns diese unbezahlbaren Schätze, diese erhabenen Monumente des menschlichen Geistes verschafft hat: die großen klassischen Werke der buddhistischen Philosophie. Als der Buddhismus nach China gezogen war und es den emsigen, genauen und gelehrten Übersetzern nach jahrhundertelanger Anstrengung gelungen war, den «leeren» Inhalt der Weisheit des Buddhismus in den jahrtausendealten Geist der chinesischen Kultur hinüberzugießen, übernahm diese die Verantwortung für die kritische Übermittlung der authentischen Überlieferung. Daraus ging der chinesische Zen (*Cb'an*) hervor, den man selbst in seiner Treue zur Tradition als eine neue Weise charakterisieren muß, gegen den Strom schwimmend zur Urerfahrung Gautamas zurückzugelangen – mehr als je «gegen den Strich» der monumentalen Summe der Einsichten der traditionellen buddhistischen Weisheit des Kleinen wie des Großen Fahrzeugs. Während die beiden Weisheiten ihre Diskurse paradoxerweise im Hinblick darauf erarbeitet hatten, den Geist dazu zu bringen, das Universum selbst des Diskurses zu transzendieren, der zwar mit seinen eigenen Mitteln – mit Hilfe vor allem des Apophatismus – auf ein Jenseits der Zeit verweist, aber doch an die Aufeinanderfolge der Denkmomente gebunden bleibt) mag dieses Denken auch so paradox und selbstzerstörend sein wie das bei der *madhyamika*-Schule der Fall ist), «pfeift» die Zenweisheit auf jede Logik, entzieht sich jeder intellektuell wahrnehmbaren Verwendung und bedient sich des Anscheins des Diskurses nur, um den Geist zu frappieren, wie die Latte des Zenmeisters auf den Leib des Schülers einhaut, der in Gefahr schwebt, sich in den tödlichen Genugtuungen einer (allzuleichten und nirgendwohin führenden) Außerzeitlichkeit ekstatischer Art zu gefallen. Die Analyse oder die Deutung eines Zen-Diskurses können definitionsgemäß nie erhoffen,

dessen Inhalt zu erhellen. Alles, was sie versuchen können, ist, dessen Eigenart aufzudecken durch den Vergleich mit anderen buddhistischen Diskursen, die darauf abzielen, den Jünger auf die Wege der *bodhi* zu bringen.

*Der Diskurs, der die Praxis befreit von der Praxis, die vom Diskurs befreit*

Wir wollen diesen Aufsatz durch eine solche Analyse beenden, wobei wir uns bloß im Gebrauch, den wir von der historischen und phänomenologischen Methode machen, bemühen, uns möglichst wenig von den Intentionen des Buddhismus selbst zu entfernen. Unsere Analyse setzt also die Berechtigung des Anspruchs des Zen-Buddhismus voraus, mit der Urintention übereinzustimmen, aus der die Geschichte des Buddhismus hervorgegangen ist – selbst wenn der Zen «zu den Chinesen chinesisch spricht» (zu den Chinesen buddhistisch sprechen läuft darauf hinaus, den Chinesen gegen den Strich seines «Chineseseins» anzupacken, ohne ihm Gelegenheit zu geben, unter dem Vorwand, ein eifriger «indischer» Buddhist werden zu wollen, Reißaus zu nehmen). Wir halten uns dabei an einen Text, der auf den ersten Blick weniger kryptisch, wenn auch nicht weniger paradox ist als manche andere, sagen wir, der «offensichtlicher» paradox ist und dessen Tragweite für uns westlich Denkende leichter zu erfassen ist als viele andere, die aus der gleichen Tradition hervorgingen.

«Paï-ma T'an-tchao hatte die Gewohnheit, zu sagen: «Welche Lust, welche Freude!» Als er im Sterben lag, schrie er auf: «Welche Agonie!» oder von Zeit zu Zeit: «Der König Yama ist gekommen, um mich zu sich zu holen.» Der residierende Priester fragte: «Wie ist dies möglich, Meister? Als Sie einmal vom Statthalter verhaftet und ins Wasser geworfen wurden, waren Sie ganz ruhig und gelassen; was kann Sie nun so in Verwirrung bringen?» Der Meister hob das Haupt und sagte: «Sagen Sie mir, wann hatte ich recht, damals oder jetzt?» Der Priester gab keine Antwort.»<sup>10</sup>

Um die Tragweite zu erfassen, die die diesen Worten zugeschriebene Autorität für die Geschichte des Buddhismus hat, muß man sie innerhalb der Sammlung der Aussprüche der Zenmeister besehen, die imstande sind, in einem Jünger die befreiende Erfahrung hervorzurufen. Solche Aussprüche sind dazu angetan, einen Bewußtseinszustand zu ändern, so wie eine bloße Erschütterung in einer übersättigten Lösung einen

Kristallisationsprozeß hervorzurufen vermag, die u. a. alle ihre optischen Eigenschaften von Grund auf ändert. Die Anekdote versetzt uns in die Gegenwart eines angesehenen Meisters, dessen Autorität im Kreis seiner Schüler mit der Erfahrung beständiger Freude zusammenhängt, die – wie er ihnen an seiner eigenen Person aufgehen läßt – selbst in dieser Welt des Schmerzes möglich ist. Er bezeugt so, daß er ein schon in diesem Leben Befreiter ist, der andern den Weg zu einem Ziel zu lehren vermag, das er mit seiner Hand bereits berührt hat. Und jetzt, in der Stunde der äußersten Prüfung, als der Priester, der kraft seiner Funktion den Auftrag hat, ihm in seiner Agonie beizustehen, selbstverständlich erwartet, er werde durch einen angstlosen Tod ein Leben bestätigen, das so offensichtlich «in der Gnade befestigt» war (wie wir in westlicher Manier sagen würden), macht das erwartete erbauliche Bild anscheinend dem allgemeinen Schauspiel der Furcht vor dem Tod Platz. Nun aber ist diese Geschichte unter die heilsamen «Ausprüche» eingereiht worden. Das besagt, daß sie von den Jüngern als Geschichte entgegengenommen und erfahren worden ist, die ihren Willen entscheidend in eine Richtung zu lenken vermag, wie sie dem Sinn jener Geschichte entspricht, die Gautama seine Qualität als *tathagata* eintrug, der jedes zeitliche Werden transzendiert und bereits das Nirwana erreicht hat. Nach dem, was wir weiter oben gesagt haben, wird es nicht schwierig sein, in der auffälligen Abkehr von der gewöhnlichen «erbauenden» Haltung des Meisters ein weiteres Beispiel für die Absicht zu erblicken, gegenläufig, «gegen den Strich» zu handeln, wie das wiederholt als für das buddhistische Zurückgehen zu den Quellen charakteristisch aufgezeigt worden ist. Der Meister bezeugt bis zum Ende seine Treue zu diesem Geist, indem er hell-sichtig in die beängstigende Erfahrung des Herannahens des Todes eintaucht. Einmal mehr hat er sich «ins Wasser geworfen», d. h. in den finsternen Schoß einer Welt, die durch die Unwissenheit erschaffen wird und von Substanzlosigkeit, Dürftigkeit, Schmerz, kurz vom Tod gezeichnet ist. Und er «bietet die Stirn», er lebt seinen Tod. Die Jünger nehmen ehrfurchtsvoll die Geschichte entgegen, die ihnen weiterhin zeigen wird, in welcher Richtung man das Erwachen, den Zugang zum «wahren» Leben, zum «ewigen» Leben zu suchen hat, der sich demjenigen eröffnet, der die Weisheit und den Mut hat, den gegebenen «Augenblick» als solchen zu leben. Die Agonie verklärt sich zur Seligkeit nur für den, der diese Welt sieht, erfährt

und lebt als das, was sie gilt – kurz, wer sie für das nimmt, was sie *ist*: Agonie.

### *Kurze Rückwendung zur Geschichte*

Kehren wir nun «wider den Strich» zum Anfang unseres Aufsatzes zurück. Wie sich erwies, konnte die treue Übermittlung der buddhistischen Weisheit geschichtlich nur durch eine Reihe sukzessiver Brüche hindurch erfolgen. Um sich gleich zu bleiben, mußte sie die Übermittlungsweise, die Sprache ändern. Die Zenmeister haben Verfahren verwendet, die imstande waren, die chinesischen Studenten der *sutra* des «Großen Fahrzeugs» aus ihrem hoch spekulativen Schlummer herauszureißen; diese Studenten waren zu eifrig, zu fleißig, um nicht sich selbst und die ernstesten Texte, die sie sich anzueignen suchten, allzu ernst zu nehmen. Deshalb suchten die Zenmeister sie zu «entlasten», indem sie diese beeindruckenden Weisheitsaufhäufer «kurzzuschließen» suchten. Ein mächtiger Funke entspringt ja nur da, wo die glühende Akkumulation zwischen den Polen ein hinreichendes Potentialgefälle und eine genügend starke Ladung hergestellt hat. Die Zenmeister brachten so *in der Praxis* zwei Strömungen miteinander in Einklang, die in der fernsten Vergangenheit des Buddhismus wurzeln: die Strömung der plötzlichen Erleuchtung und die Strömung des langen Weges.

Die abhidarmistischen Lehrer, welche die Weisheit der «Alten» zu ihrem spekulativen Abschluß gebracht hatten und in denen ihre Gegner die vorzüglichsten Vertreter der *anattavada* erblicken werden, hatten ihre Aufmerksamkeit auf das Phänomen der Aufeinanderfolge der Zeitmomente konzentriert. Sie waren so zu einer Philosophie der Dauer<sup>11</sup> gelangt, die zum theoretischen Schluß kam, daß bloß der gegenwärtige Augenblick «existiert», und aus dem sich als praktische Konsequenz eine Geistesaskese ergab, die dazu dienen soll, die Illusion eines *ego*, eines unveränderten Zeugen einer beständigen zeitlichen Veränderung zu bekämpfen. Diese Lehrer waren von der Gültigkeit ihrer Analysen und infolgedessen von der getrennten Existenz der psychischen Elemente überzeugt, in die sie die Sinneswahrnehmung und das Wollen zerlegten. Der Weg zum Heil führt nach ihrer Ansicht über den gleichen Pfad einer sowohl erstrebten als auch erfahrenen Zerlegung des Gefühls der Dauer in seine theoretischen und praktischen Momente.

Ihr heiliger Patron, der gelehrte Sariputa, wurde in den Texten der «Vollkommenen Weisheit», die die Fahne der Revolte des «Großen Fahrzeugs» gegen die engstirnigen Ansichten der Alten erhoben, ins Lächerliche gezogen. Während es die Überzeugung der Alten gewesen war: es bestehen bloß die *dharmas*, d.h. die nichtempirischen Elemente, in die die abhidharmische Meditation, die «Agglomerate» der allgemeinen Sinneserfahrung zu analysieren (und sie damit um ihr Prestige zu bringen) versteht, lautet der Kriegsruf der Modernen: Die *dharmas* selbst bestehen nicht. Diese kopernikanische Wende der buddhistischen Spekulation stürzt alles von Grund auf um, angefangen mit der theoretischen Auffassung über die Bezüge zwischen Dauer und Befreiung und ihren Konsequenzen für die Praxis. Der wichtigste theoretische Begriff wird fortan der der Leere (*sunyata*) sein. Die praktische Folgerung ist das Bestehen darauf, daß allen abhidharmistischen Analysen die letzte, absolute Wahrheit abgeht; man läßt nun die direkte Experimentation (buddhistischer Tantrismus) von Bereichen zu, die für die *bhikkus* vordem tabu waren, und will damit die unter den monastischen Routinen verschüttete Urbewegung des Strebens nach Befreiung wieder beleben. Die neue Weisheit interessiert sich nicht mehr für die Auflösung der Erfahrung in Augenblicke, sondern geht darauf aus, überall und in allem das einförmige Licht der Leere, der «Buddheit» zu erblicken. Diese Weisheit, die im Vergleich zur alten neu ist, proklamiert jedoch, sie halte sich treuer an die Botschaft Gautamas, für den die Entleerung der Zeit und die Zerstück-

kelung der Kontinuität eine Entsprechung zu der Betonung und Ausdehnung der Erfahrung der Leere gebildet hatte.

### Paradise now

Die Zenpatriarchen hatten die literarischen Zeugnisse über diese Dispute vor Augen gehabt. Sie hatten mit unterschiedlichem Erfolg die entsprechenden Methoden zur inneren Sammlung praktiziert oder praktizieren gesehen. Etwas war ihnen gleichzeitig auf der theoretischen und auf der praktischen Ebene evident geworden: die relative Bedeutungslosigkeit der Kenntnisse und Techniken, die von der Tradition einerseits jedem wichtigen festen Entschluß, ans Ziel zu gelangen, und andererseits der wenn auch noch sehr in den Anfängen steckenden und unvollkommenen Erfahrung eines Bruches mit der Empfindung einer nicht abreißenden Dauer vorgeordnet worden waren. Man mußte über den erschöpfenden und sterilen Disput zwischen den Anhängern des langen Weges und den Vertretern einer plötzlichen Erleuchtung hinauskommen. Eines der Instrumente zu dieser Reform war die Meditation über den *koan*, diesen Punkt der Umkehr des logischen Denkverlaufs. Dauerndes Ich und logisches Ich sind miteinander im Bunde, wenn nicht identisch. Die Zerstörung des logischen Ichs wird zum Verlust des dauernden Ichs führen. Zu wessen Gunsten? Im Dienst eines reinen, vorstellungsleeren Lebens, das aber durchaus zusammenzuwohnen vermag mit den Wechselfällen des empirischen Lebens, das zum «ewigen Leben» verklärt wird.<sup>12</sup>

<sup>1</sup> Der tibetanische Buddhismus ist ein ausgezeichnete Zeuge für die Verwandtschaft zwischen Schamanismus und Buddhismus was das Fehlen des Leib-Seele Dualismus betrifft: G. Tucci – W. Heissig, Die Religionen Tibets und der Mongolei = Die Religionen der Menschheit 20 (Stuttgart 1970) 74–75. Daß man sich nicht vorstellen darf, das alexandrinische Milieu, die christlichen und heidnischen Gnosens sowie der mittlere und der Neuplatonismus blühten, sei von diesem magisch-numinösen «Somatismus» freigeblieben, erhellt z.B. aus dem Unsterblichkeitsrezept in: Papyri Graecae Magicae IV, 475 ff.

<sup>2</sup> Dieser paradoxe Zusammenhang zwischen Buddhismus und Schamanismus ist für die sehr notwendige Überprüfung der Kategorien, welche die Religionswissenschaft in bezug auf die Seele und die Unsterblichkeit verwendet, von großer Wichtigkeit. Zwei bekannte Autoren haben aus verschiedener Sicht diese Wichtigkeit erkannt: J. Campbell, The Symbol without Meaning: Eranos-Jahrbuch XXVI (1958) 457; R. Otto, West-östliche Mystik (Gotha 1926) 147–148. Als er chinesisch wurde, trat der Buddhismus mit dem Taoismus in Kontakt und verschmolz mit diesem bis zu einem gewissen Punkt zu einer Einheit; als er tibetisch wurde, ging er eine Symbiose mit der Bon-Religion

ein, wobei in beiden Fällen seine Einwurzelung im Schamanismus verstärkt wurde.

<sup>3</sup> «Viele Male erinnert Buddha daran, daß er (die Aeonen transzendiert) (*kappatiito, vipamutto*), daß er (nicht der Mann der Aeonen) ist, d.h. daß er in den zyklischen Zeitverlauf nicht wirklich hineingenommen, sondern über die kosmische Zeit hinausgekommen ist. Für Buddha sind alle Zeiten präsent geworden, d.h. er hat die Unumkehrbarkeit der Zeit aufgehoben... Um den keinen Bedingungen unterworfenen, befreiten Zustand Buddhas zu benennen, verwendet der Buddhismus – wie übrigens der Yoga – Ausdrücke, die die Unbeweglichkeit, die *stasis* (*tbitacitto, tbit'atta*) bezeichnen» (M. Eliade, Le Temps et l'Éternité dans la Pensée Indienne: Eranos-Jahrbuch XX (1952) 242).

<sup>4</sup> «Es gibt weder Himmel noch Hölle noch selbst Befreiung, kurz, in der yogischen Ekstase gibt es überhaupt nichts» (Astavakra Samhita, 80). Tucci (aaO. 175) beschreibt die Yogatechniken gewisser tibetanischer Schulen und stellt sich dabei die Frage, ob ein historischer Zusammenhang mit den Praktiken der christlichen Eremiten in Ägypten vorliege, die studiert werden von A.J. Festugière, Les Moines d'Orient IV/1: Enquête sur les Moines d'Égypte (Paris 1964). Ein charakteristischer der gemeinsamen Züge

besteht in der vollständigen Abgeschlossenheit des Asketen in einer vermauerten Grotte, ohne Licht, fern von den Menschen, ohne einen andern Anhaltspunkt in der Zeit als in langen Zeitabständen die Belieferung mit Wasser und Nahrung.

<sup>5</sup> L. Silburn, *Instant et Cause. Le Discontinu dans la Pensée philosophique de l'Inde* (Paris 1955) 404. Dieses gründliche Werk bleibt bis heute auf seinem Gebiet unerreicht. Es hat zu einem guten Teil die Grundlagen zu diesem Aufsatz geliefert.

<sup>6</sup> L. Silburn ebd. 212: «Für den versklavten Menschen. . . ist die Beziehung zwischen zwei aufeinanderfolgenden Zeitpunkten eine Bestimmung des einen durch den andern, eine kausale Abhängigkeit nach der Formel: Da dies so ist, ist jenes so. . . Der Mensch aber, der nicht diese Abhängigkeit konstruiert, wird inne, daß die Erfahrungen, die in ihm aufeinander folgen, sich bloß aneinander anschließen und einander nicht mehr bedingen. Somit ist er von jeder zeitlichen Konstruktion befreit.»

<sup>7</sup> «Stelle auf die Seite, was vor dir ist, und nachher soll es hinter dir nichts geben. Weigere dich zu umfassen, was in der Mitte ist. Dann wirst du in der Ruhe fortschreiten» (Sutta-Nipata, 949). Durch das eitle Aufblähen des eigenen Ichs werden neun Illusionen geschaffen: ich bin, ich bin dies, ich werde sein, ich werde nicht sein, ich werde eine Gestalt haben, ich werde gestaltlos sein, ich werde einen Gedanken haben, ich werde gedankenlos sein, ich werde weder mit einem noch ohne einen Gedanken sein (Majjhima-Nikaya, 40).

<sup>8</sup> «Das spricht sich besonders deutlich darin aus, daß nach ihrer Erlösungstheorie die erlösende Erkenntnis zwar durch Intuition erfolgt, daß es dazu aber keineswegs nötig ist, die vom Buddha gelehrteten vier Versenkungsstufen zu durchlaufen» (E. Frauwallner in C.J. Bleeker (Hrsg.), *Anthropologie religieuse* (Leiden 1955) 129).

<sup>9</sup> «Ich irrte auf dem endlosen Weg der vielfachen Wiedergeburt dahin und suchte vergeblich nach dem Architekten des Gebäudes. Es ist eine große Qual, immer wiedergeboren zu werden! O Architekt, ich habe dich entdeckt! Du wirst das Gebäude nicht mehr errichten! Deine Balken sind zerbrochen, der Giebel ist zerstört. Dieses *citta* (gedachtes Wollen) hat seine Aufbauenergien verloren und das Ende der Dürste (*tanha*) erreicht» (Dhammapada, 153 bis 154).

<sup>10</sup> Angeführt von D. T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen = Spiritualités vivantes*, 3e série (Paris 1972) 23 = *Essays in Zen Buddhism* (London 1927) 34.

<sup>11</sup> Die Konvergenzen und die Divergenzen zwischen den buddhistischen Auffassungen und den Ansichten der zeitgenössischen Philosophie im Westen treten deutlich zutage im ausgezeichneten Artikel von W. Dupré über das Stichwort «Zeit» in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (München 1974) 1813–1816.

<sup>12</sup> Die buddhistischen Auffassungen und Praktiken in bezug auf die Transzendierung des sterblichen Daseins werden von der (neothomistischen) christlichen Theologie und Philosophie her kritisch gewürdigt bei J. Maritain, *L'expérience mystique naturelle et le vide: Etudes Carmélitaines* 23, Bd. II (1938) 130; L. Gardet, *Thèmes et Textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée* (Paris 1958) 53–55; J. Masson, *Le chrétien devant le Yoga et le Zen: Nouv. Revue Théol.* 104 (1972) 389–396. Zu einem vergleichenden Studium vgl. N. Smart, *A Dialogue of Religions* (London 1960) cap. III. Über das damit zusammenhängende Thema des Schamanismus vgl. schließlich: M. Harmer (Hrsg.), *Hallucinogens and Shamanism* (London 1973).

Übersetzt von Dr. August Berz

#### ETIENNE CORNELIS

geboren 1915 in Oostakker (Belgien), 1944 in den Dominikanerorden eingetreten, 1950 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Mathematik (Freie Universität Brüssel 1936), Lizentiat der Geschichte und orientalischen Literaturen (Universität Lüttich 1949), Doktor der Theologie (Theologische Fakultät Le Saulchoir 1958). Gegenwärtig ist er Priester der Diözese 's Hertogenbosch, ordentlicher Professor für Philosophie und Geschichte der Religionen an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen sowie Professor für Theologie der nichtchristlichen Religionen am Institut für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen der Theologischen Fakultät des Institut Catholique zu Paris. Er veröffentlichte u.a. Beiträge in den Sammelwerken: *Mysterium Salutis, Sacramentum Mundi, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert.*

Jean-Pierre Jossua

### «Der von der Zeit freigewordene Mensch» im Werk von Marcel Proust

Zwar bildet die Zeit nicht – wie das schon übertreibend behauptet worden ist – das eigentliche Thema des großen Romanwerkes von Marcel Proust, wohl aber durchzieht sie es von Anfang bis Ende: in ihren Momenten und deren Abfolge bildet sie dessen Stoff und Wesensstruktur (in die

wie auserlesene Steine Bruchstücke eingefügt werden, die in den vorhergehenden Entwürfen schon seit langem angefertigt worden waren) und gleichzeitig die Forschungsmethode, dient sie doch als Wahrheitsfindungsinstrument in der Selbsterkenntnis, weil sie uns alle Masken vom Gesicht reißt; auch ermöglicht sie gewisse bedeutsame Erfahrungen, von denen wir hier zu sprechen haben. Wie nach dem Titel seines Hauptwerkes zu erwarten steht, liegt für Proust die Haupteigenschaft der Zeit darin, daß sie «verloren» geht, und die Reflexionselemente, die er in seinem Werk über den Zeitbezug des Menschen beibringt, deuten zum großen Teil in die Richtung dieses Verlustes: Hinfälligkeit des Augenblicks, Macht des Vergessens, Veränderung des Wesens und selbstverständlich auch der Existenz in der Dauer. Doch