

Karl-Heinz Brodbeck

Buddhismus interkulturell gelesen



Interkulturelle Bibliothek

Karl-Heinz Brodbeck

—

**Buddhismus
interkulturell gelesen**

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall, Jan D. Reinhardt und Ina Braun

Band 2

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen
Prof. Dr. Horst Dräger
PD. Dr. Mir A. Ferdowsi
Prof. Dr. Hans-Jürgen Findeis
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdson
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle
Prof. Dr. Wolfgang Klooß
Prof. Dr. Peter Kühn
Dr. habil. Jürgen Maes
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks
Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Prof. Dr. Alois Wierlacher

**Buddhismus
interkulturell gelesen**

von
Karl-Heinz Brodbeck

Traugott Bautz
Nordhausen 2005

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2005

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 3-88309-161-8
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml

Inhaltsübersicht

Vorwort.....	7
1. Einleitung	9
2. Erkennen.....	20
2. 1. Theorien über das Erkennen	20
2. 2. Buddhismus als kritische Philosophie.....	25
2. 3. Das Subjekt der Erkenntnis.....	29
2. 4. Der Ort von Subjekt und Objekt	34
2. 5. Die Quellen der Erkenntnis.....	39
2. 6. Begriff und Wahrnehmung	44
2. 6. 1. Entwicklung buddhistischer Erkenntnislehre	44
2. 6. 2. Die Nur-Geist-Schule (Cittāmatrin)	50
2. 6. 3. Allgemeinbegriffe und Apoha-Theorie	55
2. 6. 4. Europäische Parallelen	65
3. Handeln.....	72
3. 1. Die Rolle des Bewußtseins im Handeln.....	72
3. 2. Zur Entwicklung der Theorie des Handelns.....	78
3. 3. Der Ort des Handelns (die fünf Skandhas).....	83
3. 4. Zeichen, Handeln und Karma	92
4. Wissen	101
4. 1. Abhängige Entstehung und Leerheit.....	101
4. 2. Die Diskussion um den Begriff der Leerheit.....	110
4. 3. Die Leere und der Demiurg.....	124
Der Autor und das Buch	133

Vorwort

»Buddhismus« ist ein Sammelbegriff für eine nahezu unüberschaubare Vielfalt von Praktiken, philosophischen Systemen, Kulturen und Lebensweisen. Sie leiten sich aber alle ab vom historischen Buddha, dessen achtzigjährige Lebensspanne meist auf die Zeit 563-483 v.u.Z. datiert wird. Was als seine ursprüngliche Lehre gelten darf, ist keineswegs unumstritten. Während die Tradition der südlichen Länder des Buddhismus beansprucht, das ursprüngliche Wort Buddhas zu bewahren, kennen nordindische, tibetische und ostasiatische Schulen weitere und andere Lehrverkündigen Buddhas. Man teilt alle diese Schulen ein in das ursprüngliche Fahrzeug (Hinayāna), das »große Fahrzeug« (Mahayāna) und das tantrische Fahrzeug (Tantrayāna). Letzteres wird vor allem in Tibet, aber auch in einigen Schulen Japans tradiert. Im Rahmen dieser Schulen – man spricht vom dreimaligen Drehen des Rades der Lehre – entfaltete sich neben vielfältigen Meditationspraktiken eine schier unüberschaubare Fülle an Kommentarliteratur, Berichten vom Leben buddhistischer Lehrer, Meditationsanleitungen usw. In jüngerer Zeit kommt eine rasch anwachsende Literatur der wissenschaftlichen Aufarbeitung buddhistischer Traditionen hinzu, in der bereits mehrfach interkulturelle Beziehungen herausgearbeitet wurden.

Auf den nachfolgenden Seiten knüpfe ich daran an, muß mich aber doch angesichts dieser Vielfalt und dieses Reichtums sehr stark thematisch beschränken. Ich werde einige ausgewählte Teile der buddhistischen *Philosophie* herausgreifen und mich hierbei auf drei Gebiete beschränken. Aus einer europäischen Perspektive könnte man die nachfolgenden drei Hauptkapitel mit »Erkenntnistheorie«, »Ethik« und »Metaphysik« überschreiben. Von der damit verbundenen *Erfahrungsweise* aus betrachtet, lassen sie sich auch den drei berühmten Fragen von Immanuel Kant zuordnen: »Was

kann ich wissen?« – »Was soll ich tun?« – »Was darf ich hoffen?«. Die gewählten Überschriften (Erkennen, Handeln, Wissen) entsprechen inhaltlich zugleich einer bekannten Einteilung des buddhistischen Pfades (*prajñā*, die unterscheidende Weisheit; *śīla*, das ethische Handeln und *dhyāna*, die Meditation).

Man kann über den Buddhismus nur wirklich urteilen, wenn man bereit ist, sich auch auf sein Herzstück – die Praxis des Geistesstrainings – einzulassen. Damit ist kein Glaubensakt verknüpft. Die Übung der Achtsamkeit auf die Funktion und die Struktur der eigenen Gedanken und Gefühle, die Übung von Mitgefühl und ethischem Verhalten ist von jeder kulturellen Tradition aus zugänglich. Diese Übungen aus Büchern zu erlernen, ist nur ein Notbehelf; ich gehe auf den nachfolgenden Seiten darauf nur am Rande ein und beschränke mich auf die buddhistische Philosophie. Dennoch hätte ich ohne diesen Hintergrund die nachfolgenden Seiten nicht schreiben können.

Der vorliegende Text schließt an frühere Untersuchungen an, bei denen ich den Buddhismus mit der europäischen Philosophie, Religion und Wissenschaft in einen Dialog zu bringen versucht habe.¹ Ich danke Elisabeth Müller-Brodbeck, Tulku Thubwang, Connie Krause, Franz-Johannes Litsch, Silja Graupe und vielen anderen Freunden, von denen ich im Gespräch, bei Seminaren und Vorträgen vielfältige Hinweise, Kritik, Anregung und Ermutigung erhielt.

Karl-Heinz Brodbeck
Gröbenzell im Februar 2005

¹ Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Der Spiel-Raum der Leerheit. Buddhismus im Gespräch, Düsseldorf-Solothurn 1995; ders.: Der Zirkel des Wissens. Vom gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung, Aachen 2002; ders.: Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine vergleichende Einführung, Aachen 2002.

1. Einleitung

Der Zugang zu einer philosophischen, spirituellen oder kulturellen Tradition erfolgt immer von einem Ort aus, der bereits durch Philosophien, Religionen und Kulturen geprägt ist. Die Vorstellung, man könne eine überlieferte Denk- und Erlebnisform *aus sich selbst* heraus rekonstruieren, verkennt diese einfache Tatsache. Wenn wir heute Texte von Platon oder Hegel, der uns zeitlich und sprachlich bereits viel näher liegt, lesen, so findet eine Übersetzung statt, selbst dann, wenn wir uns auf die eine oder andere Weise zu den kulturellen Nachfahren der genannten Autoren rechnen dürfen. Die Situation der Auslegung wird noch sehr viel komplexer, wenn es sich um Denktraditionen handelt, die sich in ganz anderen kulturellen Kontexten entwickelt haben.

Es gilt hierbei jedoch, zwei Extreme zu vermeiden. Wenn man die *Differenz* zwischen Kulturen als zentrales Merkmal behauptet, scheint eine Vermittlung nahezu unmöglich. Betont man dagegen die *Identität* – gleiche natürliche Bedingungen, allgemeine »Gesetze« der Soziologie, dieselbe biologische Abstammung oder *einen* Schöpfergott für alle Menschen –, gehen wichtige Unterschiede in einem überlagerten Erklärungsmodell verloren. Eine *interkulturelle Lektüre* setzt eine Verwandtschaft jenseits der Identität und eine Kunst der Unterscheidung jenseits absoluter Differenzen voraus.¹ »Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also. Sie wird überall erfordert, wo

¹ Vgl. Yousefi, Hamid Reza und Ram Adhar Mall: *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie* (Interkulturelle Bibliothek Bd. 1), Nordhausen 2005.

etwas fremd ist, das die Kunst des Verstehens zu eigen machen soll.«²

Was sich als »Buddhismus« an Reichtum von Personen, Praktiken, Traditionen und philosophischen Systemen dem Beobachter darbietet, ist bereits *in sich* ein interkulturelles Phänomen. Der Buddhismus hat sich *räumlich* in vielen Kulturen ausgebreitet – in den letzten hundert Jahren ist eine wachsende Popularität in Europa und den USA zu beobachten –, er hat sich aber auch in 2.500 Jahren *historisch* in vielen Formen entwickelt. Anders als bei den monotheistischen Weltreligionen, gibt es im Buddhismus keinen Kanon mit Texten, der von allen Schulen als autoritativ anerkannt wird. Im Buddhismus ist selbst die Natur des Stifters – Gautamo Buddha – mehrdeutig.

Die nachfolgende Untersuchung reiht sich ein in eine Reihe von Versuchen, den Buddhismus aus einer westlichen Perspektive zu verstehen. Diese *Rezeption* des Buddhismus im Westen hat eine erstaunliche Entwicklung durchgemacht. Obgleich die Aussagen vieler Philosophen über den Buddhismus im 19. und noch im 20. Jahrhundert auf einer weitgehenden Unkenntnis der Originalliteratur beruhten, haben ihre (Vor-)Urteile doch immer noch eine erstaunliche Nachwirkung. Das wichtigste dieser Vorurteile ist die Behauptung, der Buddhismus sei eine frühe, indische Variante des »Nihilismus«.

Anfangend mit Herder konnte man im Buddhismus nur eine »abergläubische Gedankenlosigkeit«³ entdecken. In der europäischen Tradition gelten »Unachtsamkeit, Gedanken-

² Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften Bd. VII, Stuttgart-Göttingen 1958, S. 225.

³ Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Bd. 2, Berlin-Weimar 1965, S. 24.

losigkeit und Zerstreutheit«⁴ oftmals als identische Begriffsgruppe. Die Gleichsetzung von meditativer Erfahrung mit »Gedankenlosigkeit« führte deshalb konsequent zu der Vorstellung, die Buddhisten würden das »Nichts« predigen. Hegel sah auf der Grundlage der spärlichen Berichte, die er über den Buddhismus hatte, in der Yoga-Praxis deshalb nur eine »negative Erhebung«; sie beruhe auf dem »Grunddogma, daß das Nichts das Prinzip aller Dinge sei«⁵. Der Philosophiehistoriker Windischmann nennt die buddhistische Praxis gar ein »Vernichtungswerk«⁶. Die förmliche *Angst*, die man auch heute noch in zahlreichen neueren Stellungnahmen zum Buddhismus aus christlichen Kreisen spürt, drückt Windischmann so aus: »Dieses entsetzliche Verschlingen eines Abgrundes [...] ist das Ende der stolzen Anschauung der reinen Vernunft, der Anstrengung des Menschen, die Geheimnisse Gottes, seiner Selbst und der Welt zu durchdringen«.⁷

Windischmann hat immerhin als einer der Ersten den Begriff »Buddhismus« (bei ihm: »Buddhismus«) als Zusammenfassung für die verschiedenen Phänomene dieser Tradition eingeführt. Schelling, der auch den Ausdruck »Buddhismus« verwendet, deutet das »Nichts« bereits philosophisch tiefer. Er sieht in Buddha einen Gott, der sich dem Absoluten weiter annähert als der Gott der monotheistischen Religionen, ein Gott, der »nicht nur keinen seinesgleichen, sondern der *Nichts* außer sich hat.«⁸ Schelling hat auch

⁴ Johann G. Fichte: Werke Bd. 7, S. 445.

⁵ Georg W. F. Hegel: Philosophie der Geschichte, Werke Bd. 12, S. 210f.

⁶ Carl J. H. Windischmann: Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte (1832); in: Ludger Lütkehaus (Hg.): Nirwana in Deutschland, München 2004, 120.

⁷ Carl J. H. Windischmann aaO., S. 125.

⁸ Friedrich Wilhelm J. von Schelling: Philosophie der Mythologie (1856), Bd. II, Darmstadt 1957, S. 499.

bereits die innere Differenzierung des Buddhismus und seine Dynamik sehr viel deutlicher erkannt: »Überhaupt ist der Buddhismus selbst nicht als ein abgeschlossenes und stillstehendes System zu betrachten. Überall hat auch er sich nach dem Charakter der Länder und Verfassungen bequemt, mit welchen er in Verbindung kam.«⁹ Auch Nietzsche hat Buddhismus und Nihilismus gleichgesetzt.¹⁰ Andererseits bewunderte er den Buddhismus und rief aus: »wie ferne ist Europa noch von dieser Stufe der Kultur!«¹¹

Daß der Buddhismus zunächst als Nihilismus gedeutet wurde, hat neben der Fehlinterpretation meditativer Geisteszustände noch einen anderen Grund. Die zentrale These des Buddhismus in allen seinen Schulen ist die Aussage, daß alle Phänomene (*dharmas*) *leer* sind.¹² Wenn man, in seinem Denken, herkommend aus der europäischen Tradition, buddhistische Denkformen interpretiert, so geschieht dies immer *innerhalb* einer kulturell geprägten Begriffsmatrix.¹³ Die europäische Philosophie ist eine Philosophie des *Seins*, das in der sinnlichen Erfahrung zugänglich ist und durch logische, sprachliche Operationen modelliert wird. Aus dieser Perspektive erscheint die auf einer vielfältigen Meditationserfahrung beruhende Einsicht in die *Leerheit* der Dinge als eine reine *Negation* des Seins. Durch die Gleichsetzung von Bewußtsein, Ich und Denken erscheint im Raster europäischer Kategoriensysteme auch ein von Begriffen

⁹ Friedrich Wilhelm J. von Schelling: Philosophie aaO., S. 510.

¹⁰ Vgl. Friedrich Nietzsche: Werke Bd. 2, München 1954, S. 267.

¹¹ Friedrich Nietzsche aaO., S. 1074.

¹² Vgl. Theodore Stcherbatsky: The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word ›Dharma‹, London 1923.

¹³ »Aristotle's categorical scheme is the clearest example of a vocabulary that has become so integrated within our worldview that we no longer see it as a system of reference but as the very structure of the world.« Georges B. J. Dreyfus: Recognizing Reality, New York 1997, S. 53.

leeres Bewußtsein als »abergläubische Gedankenlosigkeit«. Verkannt wird bei dieser Auslegung, daß auch Europa immer wieder die Einsicht hervorbrachte, daß »Denken« und »Bewußtsein« nicht dasselbe sind. Die christliche und die islamische Mystik kennen die Erfahrung des »so ganz Leeren, welches auch das Heilige genannt wird«¹⁴.

Es gibt gleichwohl erhebliche Differenzen zwischen Buddhismus und europäischer Tradition (die US-Philosophie ist in diesem Sinn vollständig »europäisch«). Und es muß stets beachtet werden, daß auch philosophische Fragen, die sehr ähnlich wirken, durch einen anderen Kontext eine andere Bedeutung haben. Wichtig ist es aber, mit dem Vorurteil aufzuräumen, jede Philosophie sei in ihrem Wesen »griechisch«, damit europäisch, eine These, die auf den ersten Philosophiehistoriker, Diogenes Laertius, zurückgeht: »So hat denn die Philosophie ihren Ursprung bei den Griechen, und auch ihr Name schon weist jede Gemeinschaft mit den Barbaren entschieden von sich ab.«¹⁵ Diese, von Hegel bis Heidegger wiederholte Behauptung läßt sich nicht einfach durch eine *Gegenthese* widerlegen, sondern nur dadurch, daß man an den sachlichen Problemen aufzeigt, wie in Asien philosophische Fragen diskutiert wurden, die auch in Europa – oft mit mehrhundertjähriger Verspätung im Vergleich zu indischen Debatten – zentraler Gegenstand von Auseinandersetzungen wurden.

Ich möchte vor allem im zweiten Kapitel an einigen zentralen Fragen der Erkenntnistheorie zeigen, wie eng verwandt teilweise die Fragestellungen sind, die in der europäischen und in der indischen Tradition diskutiert wurden. Die buddhistischen Erkenntnistheoretiker haben hier allerdings

¹⁴ Georg W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. 3, S. 118.

¹⁵ Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, I,4-5; Hamburg 1967, S. 5.

Lösungen für auch in der europäischen Tradition diskutierte Probleme vorgeschlagen, die aus einer westlichen Perspektive neuartig sind. Dies darf aber nicht umgekehrt zu der vergeblichen Hoffnung veranlassen, eine Zuwendung zum Buddhismus würde nun endlich jene Antworten liefern, die man in den westlichen Traditionen vergeblich gesucht hat. Dreyfus nennt dies eine »falsche und gefährliche Erwartung«¹⁶. Diese Hoffnung, eine andere Kultur werde die Antworten auf die Fragen der eigenen Kultur liefern, beruht auf einem Mißverständnis philosophischer Probleme. Derartige Probleme sind nie endgültig, weder *empirisch* noch *logisch*, lösbar.

Der Buddhismus bietet allerdings eine *besondere* Antwort an, die in der Kritik der Frage besteht. Man kann philosophische Fragen *philosophisch* zu lösen versuchen, doch man wird dann immer in einer Welt der Begriffe verbleiben. Denn jede »Idee bedeutet schon eine Parteinahme, sie impliziert schon eine bestimmte Entscheidung innerhalb des Wirklichen, durch die wir seine Gesamtheit aus den Augen verlieren.«¹⁷ Was Jullien hier vor dem Hintergrund der ganz anderen Auffassung von *Begriffen* in den chinesischen Überlieferungen sagt, gilt uneingeschränkt für die buddhistische Tradition: Eine begriffliche Lösung der Probleme, die aus der *Natur des Begreifens* selbst hervorgehen, ist unmöglich. Kulturelle Differenzen und unterschiedliche philosophische Traditionen sind aber dennoch Differenzierungen in *einer* Wirklichkeit, die je verschieden ergriffen wird.

Es ist auch innerhalb des Buddhismus durchaus eine vielfach diskutierte Frage, inwieweit diese Wirklichkeit *rational*, durch logisch-epistemologische Analyse, erkannt werden kann oder inwieweit sich diese Einsicht der Ratio ver-

¹⁶ George B. J. Dreyfus: Reality aaO., S. 447. Soweit nicht anders angegeben, sind alle Übersetzungen meine eigenen.

¹⁷ François Jullien: Der Umweg über China, Berlin 2002, S. 68.

schließt. Die Erfahrung Buddhas ist kein philosophisches System. Dennoch hat der Erleuchtete (d.h. Buddha) *gelehrt*, und sobald er zu lehren begann, bewegte er sich denkend in den tradierten Kategorien. Die Systematisierung und Auslegung des Gebrauchs von Kategorien für diese Erfahrung stellt die Geschichte der buddhistischen Philosophie dar. Wie in Europa, bildeten sich immer wieder *scholastische* Systeme von hoher, teils spitzfindiger Gelehrsamkeit, ebenso differenziert wie gegensätzlich. Es lassen sich hierbei nicht nur Antworten auf *außerbuddhistische* Lehrsysteme beobachten (wie die Antworten der Erkenntnistheoretiker auf die Logik des Nyāya-Systems); auch *innerhalb* des Buddhismus bildeten sich höchst gegensätzliche Denksysteme heraus, die einander in vielen Traktaten kritisierten.¹⁸

Ich möchte das einleitend kurz skizzieren. Buddhas Ausgangspunkt, den er mit einigen Systemen des Hinduismus teilt, ist die Erfahrung des *Leidens am Dasein*. Alle Lebewesen leiden, früher oder später, und sie alle erleiden Alter, Krankheit und Tod. Für diese Erfahrung wurden zahlreiche Erklärungen gegeben. Auch Europa kennt im Christentum diese Diagnose. Das Leiden wird dort als *Sündenfall* der Menschen, als eine Hybris beschrieben, die aus dem Streben nach *Erkenntnis* (»Essen der Früchte vom Baum der Erkenntnis«) erwachsen sei. In Indien wurde und wird das Leiden dagegen durch eine Theorie des Handelns (*Karma-Lehre*) erklärt.¹⁹ Handlungen reifen in einem späteren Leben in der Form einer künftigen Verkörperung und künftiger *Situationen*. Im Wandel der Wiedergeburten bleibt aber eine Seelensubstanz (*ātman*) erhalten. Die Wiedervergeltung der

¹⁸ Vgl. Edward Conze: *Buddhistisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988, S. 165ff.; David J. Kalupahana: *A History of Buddhist Philosophy*, Hawaii 1992.

¹⁹ Vgl. zur Entwicklung der Karma-Theorie: Govind C. Pande: *Studies in the Origins of Buddhism*, Delhi 1999, S. 286f.

Taten wird in Hindusystemen auch mit einem göttlichen Urteil gleichgesetzt: Die gerechte Strafe ist jene, die eine Handlung an dem mißt, was sie selbst *bewirkt* hat.

Buddha hat diese Auffassung aus seiner Erleuchtungserfahrung kritisiert. Erstens lehnte er eine substanzielle Entität (Seele) ab, die in den Wiedergeburten erhalten bleibt. Er übernimmt aber den Gedanken einer Tatvergeltung, die an die Stelle des subjektiv-göttlichen Aktes einer Bestrafung oder Belohnung tritt. Und an die Stelle einer Seelen-Substanz tritt eine dynamische Verkettung von Funktionen. Der Grund, weshalb die Wesen in diesen Kreislauf von Geburt und Tod (*samsāra*) verwickelt sind, ist die fehlende *Erkenntnis* (*avidyā*) von dessen eigentlicher Natur. *Alle Dinge sind vergänglich; die Wirklichkeit ist ein dynamischer Prozeß gegenseitig abhängiger Funktionen. Wenn man dies nicht erkennt und gegen den Wandel die Illusion bleibender Entitäten (Ego und Substanz) denkend und handelnd verteidigt, dann erleidet man den Wandel. Läßt man diese falsche Auffassung los, so findet man genau darin Befreiung. Der Befreite (= Buddha) hat alle Begriffe hinter sich gelassen (nirvāna = Freiheit von Wahn) und ist, wie es im Majjhima-Nikāya heißt, »in der Erscheinungswelt unauffindbar.«²⁰*

Aus dieser – hier nur sehr grob skizzierten – Struktur der ursprünglichen Einsicht Buddhas ergaben sich in der Nachfolge zahlreiche Fragen: »Wenn alle Phänomene vergänglich und wandelbar sind, wie ist dann ihre Natur zu beschreiben?« Hierauf versuchte die »Augenblickstheorie« eine Antwort zu geben (die Schule der *Sautrāntikas*): Zwar sind die Phänomene »real«, aber sie existieren als Augenblick.²¹ »Dauer« ist eine Illusion, die durch konstruierte Begriffe erzeugt wird. Eine andere Antwort auf diese Frage versuch-

²⁰ Majjhima-Nikāya 22; übers. v. Kurt Schmid, Berlin 1978, S. 77.

²¹ Vgl. Satkari Mookerjee: The Buddhist Philosophy of Universal Flux, Calcutta 1935.

te die »Nur-Geist-Schule« (*Cittamātrin*) zu geben, die sagt, daß es außerhalb der konstruierten Realität des Geistes keine äußere Wirklichkeit gibt – auch keine nur augenblicks-haft existierende. Eine weitere Frage war: »Wie kann man das Fehlen einer Substanz und einer Seele in Einklang mit dem Gedanken von Ursache und Wirkung bringen?« Die Schule der Sautrāntikas war bemüht, die psychischen Phänomene auf *objektive* Prozesse zu reduzieren, deren Realität sie nicht bestritten. Auch die Schule der Älteren (*Theravāda*) und die Autoren der »Abhidharma«-Texte, eines Kompendiums buddhistischer Philosophie, neigten zu dieser Auffassung.²² Nāgārjuna, der Begründer der Mādhyamika-Schule des Buddhismus, entwickelte dagegen eine andere Theorie, die die Leerheit aller Phänomene aus ihrer abhängigen Entstehung erklärt (vgl. Kapitel 4).

Eine wichtige Frage in der Nachfolge Buddhas war auch: »Was ist die genaue Eigenschaft der Erleuchtungserfahrung? In welchem ›Zustand‹ befindet sich ein Erleuchteter?« In der Beantwortung dieser Frage lassen sich zwei immer wiederkehrende Linien erkennen. Eine Richtung, die dem rationalen Denken vertraut, und eine andere, die auf direkte Erfahrung Wert legt. Candrakīrti, ein Kommentator der Texte Nāgārjunas, vertraute hierbei besonders auf die Logik, auf die Fähigkeit, durch Kritik aller nur denkbaren Auffassungen ihre verblendende Macht im Denken zu mindern. In Tibet wird diese Tradition »Prasangikā-Mādhyamika« genannt. Sie bildet die Grundlage wohl aller tibetischen Schulen, wird aber teilweise sehr unterschiedlich interpretiert. Vor allem die *Gelugpa*-Linie pflegt die Tradition dieser Schule. Die zweite Antwort wurde von den Anhängern des »buddhistischen Idealismus« (*Cittamātrin*) gegeben, die –

²² Vgl. Nyānaponika: *Abhidhamma Studies*, Kandy 1998; Herbert V. Guenther: *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Berkeley-London 1976.

trotz eines differenzierten philosophischen Systems²³ – sehr viel stärker die *Erfahrung* und die Meditationspraxis betonen, um auf diesem Wege Buddhas Erleuchtung im eigenen Geist zu erlangen. Viele Texte (*sūtras*), die etwa ab unserer Zeitrechnung entstanden sind (*Mahāyāna*), betonen diesen Weg. Im Zentrum stehen dabei die Kultivierung von *Mitgefühl* und die *Meditationsübung*, um *praktisch* die Schranken des Ich-zentrierten Denkens und Wahrnehmens zu überwinden. Aufgrund der Betonung der eigenen Erfahrung und der Praxis der Meditation werden die Anhänger dieser Nur-Geist-Schule (*Cittamātrin*) auch »Yogāchāras« (Anhänger der Yogā-Praxis) genannt. Der chinesische Chan- und der japanische Zen-Buddhismus kommen aus dieser Tradition, in der die Logik eher als Hindernis gilt, die eigene Buddha-Natur zu erkennen. Auch die älteste tibetische Tradition (*Nyingmapa*) hat eine besondere Lehre entwickelt (*Dzogchen*), die auf der direkten Erfahrung beruht.²⁴ Ähnliche Schulen gibt es im *Tantrismus*, die ein sehr enges Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler voraussetzen und über eine Transformation aller Erfahrungen das Gewahrsein eines Buddhas erreichen wollen.²⁵

Ich breche meine kurze Skizze hier ab. Eine Reihe der aufgeworfenen Fragen werde ich auf den nachfolgenden Seiten wieder aufgreifen. Wenn man die grobe Einteilung von Rationalismus und Metaphysik bemüht, kann man unschwer Parallelen in der europäischen Philosophie entdecken. Der äußere Denkstil vieler buddhistischer Erkenntnistheoretiker erinnert an den englischen Empirismus oder die

²³ Vgl. Stefan Anacker: *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi et al. 1986.

²⁴ Vgl. John M. Reynolds: *The Golden Letters*, Ithaca 1996; Dalai Lama: *Dzogchen*, Ithaca 2000.

²⁵ Vgl. Herbert V. Guenther: *Tantra als Lebensanschauung*, Bern-München 1974.

analytische Philosophie. Andere Autoren betonen wiederum eine große Nähe zwischen dem Deutschen Idealismus oder der Philosophie Heideggers und den ostasiatischen, japanischen Schulen des Buddhismus. Viele weitere Vergleiche lassen sich in der Literatur finden. Doch es zeigt sich rasch, daß derartige Analogien oft zu kurz greifen. Die Praxis der »Geistesschulung« im Buddhismus – Hintergrund fast aller buddhistischen Philosophen – ist in der abendländischen Tradition weitgehend unbekannt. Somit hat auch die buddhistische *Logik* eine andere Bedeutung. Umgekehrt gibt es in der mystischen Tradition, in der Gnosis oder in einigen kontemplativen Orden des Christentums, Judentums und des Islams Ansätze, die eben dieser Praxis durchaus nahe kommen – dort allerdings fast immer getrennt von einer kritisch-philosophischen Reflexion. Es ist also nicht schwer zu erkennen, daß sich die europäische und die buddhistische Tradition vielfältig gegenseitig befruchten können. Die im Buddhismus gepflegte geistige Disziplin scheint mir ein wirksames Gegenmittel gegen viele postmoderne Schaumgebilde zu sein, die sich als Erbe europäischen Denkens verstehen. Umgekehrt kann die analytische Philosophie durch eine Spiegelung in der buddhistischen Tradition viele implizite Voraussetzungen der eigenen Denkrichtung erkennen (vgl. Kapitel 2). Schließlich – und das war eines meiner Hauptanliegen in bislang publizierten Texten²⁶ – kann die buddhistische *Ethik* ein rationales Korrektiv bei aktuellen ethischen Fragestellungen sein (vgl. Kapitel 3.1 und 3.4).

²⁶ Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: *Wirtschaftsethik* aaO.; Karl-Heinz Brodbeck: *Ethik und Moral. Eine kritische Einführung*, Würzburg 2003, Kapitel 4.1.3.