Korrekturausdruck, nur für private Zwecke

# LOGIK DER FREUDE

## Einführung in die Buddhistische Philosophie

### nach der Übertragung der tibetischen Kagyü-Tradition

Copyright:
Dr. Michael Kalff
Im Hofacker 21
D-79219 Staufen
Tel. 07633 80 82 07

**BUDDHISTISCHE GESCHICHTE** **5**
Der historische Buddha 5
Die Lehre 9
Buddhismus in Indien: die frühe Phase 12
Das Mahayana tritt in Erscheinung 16
Buddhismus in Indien: die späte Phase 18
Erste Übertragung des Buddhismus nach Tibet 20
Das Dharma verläßt Indien 21
Die zweite Übertragung des Buddhismus nach Tibet 23
Politischer Mißbrauch des Dharma in Tibet 25
„Wenn der Eisenvogel fliegt...“ - der Buddhismus kommt in den Westen 29

**Disput um die Authentizität von Mahyana und Vajrayana** **33**

**Zwei Vorschläge zum Umgang mit buddhistischem Denken** **39**
Buddhismus und Buddhologie 39
Buddhismus und „Wahrheit“ 40

**„VIER EDLE WAHRHEITEN“** **46**

**Die erste der vier edlen Wahrheiten: Unzulänglichkeit, das Leiden an Samsara** **46**

**Die zweite edle Wahrheit: die Ursache des Leidens** **49**

**Die dritte edle Wahrheit: das Aufhören des Leidens** **53**

**Die vierte edle Wahrheit: der Weg zum Aufhören des Leidens** **58**
Theravada: der edle achtfache Pfad 59
Das große Fahrzeug: Mahayana 62
Der Diamantweg 67

**DAS BUDDHISTISCHE WELT- UND MENSCHENBILD** **74**

**Das Modell der „fünf Skandhas“** **74**
Form 75
Empfindung 77
Unterscheidendes Erkennen 78
Bewußtsein bei der Arbeit: Geistesfaktoren 78
Bewußtsein 82
Die „Ganzheit“ und ihre Teile - Person und Skandhas 90

**Die zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit** **96**
Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit 97
Form ist Leerheit, Leerheit ist Form 98
Fünf Merkmale des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit 101

Zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit: das buddhistische Lebensrad 104
Die sechs Daseinsbereiche 111

**DIE VIER PHILOSOPHISCHEN SCHULEN 117**

**Nicht-buddhistische Denkschulen 118**
Widerlegung empiristischer Systeme 119
Widerlegung idealistischer Systeme 122
Widerlegung holistischer Systeme 126

**Hinayana: die Vaibashika-Schule 131**

**Hinayana: die Sautrantikas 136**

**Mahayana: die Cittamatra-Schule 142**

**Mahayana: Madhyamaka-Rangtong 150**
Die wichtigsten Beweisführungen der Madhyamaka 152
Die Madhyamaka-Unterschulen 158

**Mahayana/Vajrayana: Madhyamaka-Shentong 164**
Die höchste Sichtweise im Buddhismus: Einheit von Rangtong- und Shentong-Madhyamaka 180

**DIE THEMEN DER BUDDHISTISCHEN ERKENNTNISTHEORIE 182**

**Wahrnehmungszustände 184**
Unmittelbare klare Wahrnehmung 185
Die vier Arten unmittelbarer klarer Wahrnehmung 185
Objekte unmittelbarer klarer Wahrnehmung 188
Konzeptuelle Wahrnehmung 192
Die Funktionsweise konzeptueller Wahrnehmung 192

**Buddhistische Logik 201**
Logische Beziehungen 201
Beweissätze 203

**ANATOMIE DES GLÜCKS 207**

**Konzeptionstypen des Glücks 207**
Der empirische Typ (Naturalismus) 210
Glück als Summenspiel: der Utilitarismus 211
Epikur: Glück ist die Abwesenheit von Leid 214
Der idealistische Typ (Idealismus der Freiheit) 217
Kant: vom Heldentum der Glücksverachtung 218
Das wahre Glück des Christen: Thomas von Aquin 220

Der holistische Typ (objektiver Idealismus) 223
Stoa: Glück als Verwirklichung des Selbst 224
Buddhismus: Samsara und Nirvana 228

**Glück: „Aufzucht und Pflege“ eines zerbrechlichen Wesens 241**

**LITERATURVERZEICHNIS 247**

## Buddhistische Geschichte

Aus der Lebenszeit des historischen Buddha vor etwas mehr als 2500 Jahren existieren keine unmittelbaren schriftlichen Quellen. Seine Belehrungen wurden memoriert und mündlich übertragen, bis kurz nach seinem Tod das erste buddhistische Konzil zusammentrat. Hier wurden die Lehrreden des Buddha erstmals kodifiziert, so entstand der *Tipitaka,* die *drei Körbe*: Unterweisungen für die Praxis des buddhistischen Weges (Sutra); philosophische Lehrreden (Abhidharma); und Verhaltensregeln für die Mitglieder der buddhistischen Gemeinschaft (Vinaya). Spätere Konzile sahen weitere Niederschriften von bis dato mündlich übertragene Lehren, vor allem die der Mahayanasutras.

Die Buddhistische Geschichtsschreibung in Asien stützt sich bis heute auf zwei Quellen: Texte (die einzige als authentisch akzeptierte Quelle für westliche buddhologische Forschung) und mündliche Übertragung innerhalb einer buddhistischen Tradition. Die Grundzüge der buddhistischen Geschichte inklusive der Biographie Buddhas stimmen in den verschiedenen Übertragungen der asiatischen Kulturen überein, in Details gibt es aber eine verwirrende Vielfalt von Lesarten. Allein der Versuch einer realistischen Rekonstruktion der Lebensgeschichte Buddhas beschäftigt schon einige Generationen von Historikern und Philologen in Ost und West. Solches kann nicht Thema der vorliegenden Arbeit sein. Ohne auf westlich-buddhologische Interpretationen detailliert einzugehen, sollen hier deswegen die wesentlichen Ereignisse buddhistischer Geschichte so skizziert werden, wie im tibetischen Buddhismus gelehrt.

### *Der historische Buddha*

Buddha wurde als erster Sohn der Fürstenfamilie im heutigen indisch-nepalesischen Grenzland geboren. Als Tag seiner Geburt wird in allen buddhistischen Ländern der Vollmond im Mai/Juni (Vaishaka-Tag) begangen, der Kangyur[1] legt das Geburtsjahr auf ein „Holz-Ratte"-Jahr (DE KOROS 1982 S.58), ca. 563 v.Chr.[2] Seine Geburt fiel in eine ausgesprochen fruchtbare Periode der indischen Kultur. Alte Lehren und die spirituelle Autorität der Brahmanen wurden in Frage gestellt. Ganze Scharen von Wanderpredigern zogen durch das Land, in philosophischen Debatten nach letztendlicher Wahrheit suchend.[3] Das Fürstenhaus gehörte zum Geschlecht der *Shakyas*, und zur Linie der *Gautamas,* wes-

---

[1]Sammlung der Lehrreden Buddhas nach der tibetischen Tradition in ca. 100 Bänden.

[2]Nach dem 60-jährigen tibetischen Kalenderzyklus. Moderne Quellen nennen Jahreszahlen zwischen 560 und 623 v.Chr., weithin anerkannt wird 563 v.Chr. Vergl.ROSCOE 1992 S.14; die ausführlichen Diskussionen bei SCHUMANN 1994(b) S. 22ff, THOMAS 1993 S.26, AKIRA 1993 S.22f und COOK 1992 S.XXff. Buddhistische Angaben über das Jahr der Geburt reichen von 961 v.Chr. (tibetische Nyingma Tradition) bis 460 v.Chr. (nördliche Tradition des indischen Buddhismus), vergl. MIZUNO 1980, S.11f und CRYSTAL MIRROR Vol.VII, S. 28 ff.

[3]vergl. CRYSTAL MIRROR, Vol.VII S.24ff ; SCHUMANN 1994 (b) S.26ff, MIZUNO 1980, S.3ff; AKIRA 1993, S.13 ff; CHAKRAVARTI 1987, GOYAL 1987 S.55ff.

wegen das Kind den Namen Siddhartha Gautama Shakyamuni trug. Seine Mutter starb sieben Tage nach seiner Geburt, Prinz Siddhartha wurde von seiner (ebenfalls mit dem Vater verheirateten) Tante großgezogen. Wie in vornehmen Familien dieser Zeit üblich, wurde nach der Geburt ein Brahmane eingeladen, die Zukunft des Kindes zu deuten. Die Prophezeiung lautete, daß aus dem Jungen ein großer Herrscher werde, wenn er „im Hause" bliebe. Sollte er aber fortziehen und sich religiöser Praxis widmen, werde er ein großer spiritueller Führer für die Menschheit.

Wie allen Vätern lag auch dem von Siddhartha an einer eher greifbaren Karriere seines Sprößlings, und so wurde Siddharta in den Künsten seiner Zeit ausgebildet, um ein würdiger Nachfolger auf dem Thron zu werden. Siddhartha zeigte sich außerordentlich begabt und gelehrig („Siddhartha" = der Geschickte). Mit 16 Jahren wurde er mit seiner Cousine Yashodara verheiratet.

Siddharthas Vater suchte zu verhindern, daß Siddhartha auszog, um sich spiritueller Praxis zu widmen. Er ließ in dem bergigen Land drei Paläste in jeweils angenehmer Lage für die indischen Jahreszeiten (Sommer, Regenzeit, Winter) bauen. Prinz Siddhartha verbrachte die Zeit dort mit allen weltlichen Freuden. Eine ganze Schar junger Frauen sorgte sich um sein Wohlbefinden in jeder Hinsicht. Mit Yashodara zeugte er einen Sohn, Rahula.

Im Alter von 29 Jahren nahm sein Leben eine Wende. Die Legende berichtet von vier Ausfahrten, bei denen er einem Alten, einem Kranken, einem Toten und einem Meditierenden begegnete. Dabei wurde ihm die Unausweichlichkeit von Krankheit, Alter und Tod bewußt:

> What a misfortune, Charioteer,
> for the weak and ignorant creature
> who, drunk with the pride of youth, does not see old age!
> Turn the chariot around; I will return home.
> What do games and pleasure matter to me,
> I who will be the abode of old age!
> [...]
> Then health is just the play of a dream!
> And the horror of illness has this terrible form!
> Seeing such a condition of existence,
> can the wise retain the concepts of joy and pleasure?
> [...]
> What a pity that old age undermines youth!
> What a pity that disease destroys health!
> What a pity that man's life does not endure!
> What a pity that even the wise are attached to pleasure!
>
> Old age and disease are always followed by death.
>
> (LALITAVISTARA SUTRA; VOL.I S.286ff)

Wie ihm die Vergänglichkeit seines eigenen Daseins und die Vergänglichkeit all der Freuden seines luxuriösen Lebens bewußt wurde, verließ er Paläste, Frauen und Kind. Siddhartha nahm das Mönchsgewand, zog zu hinduistischen Einsiedlern und mit den Wanderpredigern. Von namhaften Meistern lernte er die Methoden der Meditation und die verschiedenen philosophischen Sichtweisen seiner Zeit. Bald übertraf er seine Lehrer und wurde eingeladen, selbst zu lehren. Er sah jedoch, daß die Praktiken und Sichtweisen nicht jenseits begrenzter, vergänglicher Geisteszustände führten. Deswegen wandte er sich von den hinduistischen Systemen ab und schloß sich einer Gruppe von Asketen an, die in den Wäldern beim heutigen Bodhgaya lebte. Die Begegnung mit Menschen vermeidend, nur von Wurzeln, Beeren und „täglich einem Reiskorn" lebend versuchter er sechs Jahre lang alle Anhaftung an das Leben und angenehme Sinneseindrücke zu überwinden. Diese Praxis schwächte ihn schließlich so, daß er nach einem Bad im Fluß kaum noch die Kraft hatte, ans Ufer zu kommen. Ein Mädchen aus dem nahen Dorf rettete ihn, und sorgte dafür, daß Siddharta wieder zu Kräften kam. Diese Erfahrung stellte wiederum einen Wendepunkt dar - die Abkehr von den Extremen. Von nun an sollte der „mittlere Weg" jenseits von Luxus oder Askese zum Erfolg führen - zur Überwindung aller begrenzten, vergänglichen und leidvollen Zustände im Geist.

Nachdem Siddharta wieder zu Kräften gekommen war, setzte er sich in den Schatten eines Baumes auf ein Bündel Gras und schwor :

> Here on this seat my body may shrivel up,
> my skin, my bones, my flesh may dissolve,
> but my body will not move from this very seat
> until I have obtained Enlightenment,
> so difficult to obtain in the course of many kalpas[4].
> (LALITAVISTARA SUTRA VOL II,S. 439)

Wie lange er so in Meditation verweilte, läßt sich nicht sicher sagen, darüber gehen die Quellen auseinander (zwischen einer Nacht und sieben Wochen). Unstrittig hingegen ist, was in dieser Zeit geschah. Zunächst wurde Siddharta mit allen Illusionen und Störgefühlen konfrontiert, die unser Geist zu produzieren vermag. Wer tief in seinen Geist schaut, hat zunächst Furcht zu überwinden, weil er in unbekannte Bereiche vorstößt. Er darf den eigenen Projektionen nicht in die Falle gehen, und muß den Anwandlungen von Stolz widerstehen.

> At the very moment of realisation there is a final crisis: the full powers of the mind shine forth and all the areas of darkness are illuminated; the chasm of utter negativity and the endless reaches of supreme bliss are simultaneously revealed.
> (CRYSTAL MIRROR Vol.VI S.18)

---

[4]Kalpa (Skrt.) = Weltzeitalter

In der Legende versucht *Mara*, der Herrscher der Illusion und des Negativen, den Meditierenden abzulenken. Er wendet die Elemente gegen Siddharta und schleudert Waffen auf ihn, aber dieser läßt sich nicht von der Meditation ablenken. Schließlich erscheinen „die Töchter“ Maras: Begehren, Unzufriedenheit, Leidenschaft. Aber auch sie vermögen die Geistesübung des Siddharta nicht zu unterbrechen.

Er durchschaute alle Erfahrung als illusorisch, so war Mara besiegt. In der letzten Nacht vor seiner Erleuchtung erkannte Siddharta, wie die Wesen mit ihren Gedanken, Worten und Taten ihre Welten schaffen, wie sie wieder und wieder, entsprechend ihrem Karma, geboren werden. Er suchte nach der Ursache für den ziellosen, sich selbst erhaltenden Kreislauf von Geburt, Tod und wieder Geburt (Samsara) und entdeckte die Kette des abhängigen Entstehens. Aus gestörten Geisteszuständen wie Zorn und Anhaftung entstehen leidverursachende Handlungen, die wiederum zu leidvollen Erfahrungen und zu gestörten Geisteszuständen führen, ein Kreislauf ohne Anfang und ohne Sinn. Als Basis für all dies sah er die grundlegende Unwissenheit - der Geist erfährt seine Projektionen, seine Bilder, aber nicht seine grundlegende Natur. Würde diese Unwissenheit entfernt, hätte der Kreislauf des Leidens ein Ende.

> Now the structure of reality stood revealed before him as open and infinitely vast, a creative vision of ceaseless becoming. With the coming of dawn, his awareness broke through every limitation, and the sage of the Shakyas merged with the formless Dharmakaya.[5] Gone beyond Samsara, gone beyond pain, sorrow, and the chain of Karma, he manifested as the Buddha Shakyamuni, [...].
> (CRYSTAL MIRROR Vol.VI, S.20)

In der Morgendämmerung des Vollmondtages im Mai (Vaishaka) erlangte Siddharta die Erleuchtung und wurde zum *Buddha*. Das Sanskritwort bedeutet „voll Erwachter“, die tibetische Übersetzung *Sangye*[6] enthält eine kurze Beschreibung der Erleuchtung: der Geist ist *vollkommen gereinigt* (Sang) von allen Schleiern der Unwissenheit, allen Konzepten und Vorstellungen (wie der von einem realen *Ich* oder der von *wirklichen* Dingen), von allen Störgefühlen wie Zorn oder Anhaftung; und der Geist ist *vollkommen entwickelt* (Gye), d.h. zu seiner eigentlichen Natur völlig erwacht, in seinen Fähigkeiten durch nichts mehr behindert. Beide Aspekte sind nicht getrennt voneinander, Erleuchtung sprengt alle Dualität, jedes bloß konzepthafte Verständnis. Sie ist vollkommen ungehinderte, totale Erfahrung des Geistes, ohne Trennung in Erfahrenden, Vorgang der Erfahrung und Erfahrenem (Subjekt, Aktion und Objekt).

Noch immer saß Siddharta unter dem Baum (dem Bodhi-Baum, der - im heutigen Bodhgaya gelegen - zum zentralen buddhistischen Wallfahrtsort geworden ist), und um die

---

[5]Dharmakaya (Skrt) = „Wahrheitszustand“ - Geisteszustand von völliger Erleuchtung jenseits aller Dualität

[6]Glossar buddhistischer Begriffe in Tibetisch, Sanskrit und Deutsch am Ende der Arbeit

Erde „als Zeuge für seine Erleuchtung anzurufen“, berührte er mit den Fingerspitzen der rechten Hand den Boden. Diese Geste im Moment der Erleuchtung ist berühmt geworden, meist wird Buddha Shakyamuni in dieser Haltung dargestellt: im Meditationssitz mit gekreuzten Beinen, der linken Hand nach oben geöffnet im Schoß, der rechten die Erde berührend und mit dem Lächeln desjenigen, der die dem Geist ursprünglich innewohnende Freude, Furchtlosigkeit und Liebe unmittelbar erfährt.

Noch einige Wochen verblieb der Buddha in Meditation unter dem Bodhi-Baum. Für ihn gab es nichts mehr zu erlangen oder zu vermeiden, „höchste Wahrheit ist höchste Freude“ heißt es in den Mahamudra-Belehrungen des tibetischen Buddhismus.

## *Die Lehre*

Erste Bitten, seine Lehre zu geben, lehnte der Buddha ab. Er glaubte nicht, seine Erfahrung verständlich mitteilen zu können; die Erfahrung des „nackten“ Geistes, so wie er ist, ohne jeden Schleier, sprengt alle Begriffe.
Im Wald nahe Benares (Varanasi) begegnete er seinen früheren Mitpraktizierenden, fünf Asketen. Zunächst beschimpften sie den Buddha, daß er die Praxis gebrochen habe. Da der Buddha nicht verletzt oder zornig reagierte, wurden sie neugierig, und Buddha lehrte zum ersten Mal den *mittleren Weg* jenseits der Extreme von Askese und Luxus, von Ab-neigung und Anhaftung. Dann gab er die Grundlagen des buddhistischen Weges - die *vier edlen Wahrheiten* und den *achtfachen Pfad.* Die fünf Asketen wurden die ersten Schüler des Buddha.

Die nächsten Belehrungen enthüllten die illusorische Natur des *Ich* und die Art und Weise, in der diese Illusion zustandekommt. Mehr und mehr entfaltete der Buddha das *Dharma*, die buddhistische Lehre. Schon in den ersten drei Monaten, während der Buddha im Wald von Benares weilte, wuchs die Gemeinschaft seiner Schüler, die *Sangha,* rasch heran. Unüblich für die Zeit war die gemischte Zusammensetzung quer durch die Schichten der Bevölkerung: Könige, Kaufleute und Bettler gehörten zu den Schülern Buddhas. Das schon damals sozial verheerende Kastenwesen hatte in der Sangha keine Bedeutung.

Von nun an zog der Buddha 45 Jahre lang lehrend durch Nordindien, meist umgeben von mitreisenden Schülern. Mehrere Zentren kristallisierten sich heraus, an denen der Buddha sich häufiger aufhielt und an denen er besondere Belehrungen gab: der Wald von Benares, hiermit sind vor allem die Lektionen des „ersten Zyklus“ verbunden, aus denen historisch die Schulen des Hinayana[7]entstanden; dann der Geierhügel in Rajgir, an dem vor allem Prajnaparamita-[8] und andere Mahayana[9]-Belehrungen gegeben wurden, der „zweite

---

[7]Hinayana (Skrt.), wörtl. „kleines Fahrzeug“, südliche Schule des Buddhismus

[8]Belehrungen über die Leerheit aller Phänomene von inhärenter Existenz, z.B. das berühmte Herz-Sutra.

Zyklus"; und schließlich Mayala und Vaishali, an denen Buddha den „dritten Zyklus", den Diamantweg[10] lehrte.

Die drei Zyklen entsprechen unterschiedlichen Dispositionen und Entwicklungsstadien seiner Schüler. In den ersten Jahren lehrte Buddha vor allem die grundlegenden Teile des Hinayana, auf das alle anderen Schulen aufbauen. Wiewohl hier die Leerheit der Person von einem realen *Ich* zentrales Thema ist, enthalten diese Lehrreden aus „pädagogischen Gründen" eternalistische Elemente wie die Annahme der Existenz von Atomen und kleinsten, unteilbaren Zeitmomenten (vergl.THARTANG TULKU, 1991, S.99f). Mit dem zweiten Zyklus ging er über diese Annahmen hinaus und lehrte die Leerheit *aller* Phänomene von inhärenter Existenz. Das ist die Basis für das Mahayana. Um der Gefahr nihilistischer Mißinterpretation vorzubeugen, lehrte er im dritten Zyklus schließlich die *Buddhanatur*[11] und damit verbunden die „geheimen" Methoden des Diamantwegs. Dieser dritte Zyklus wird im Westen zuweilen als „buddhistische Mystik" bezeichnet, und hier wird der subtile mittlere Weg zwischen den Extremen des Eternalismus und des Nihilismus vervollkommnet. (Vergl. BUTÖN in OBERMILLER 1980, S.50ff; CRYSTAL MIRROR Vol.VII, S.33).

Die neue Lehre breitete sich rasch in Nordindien aus, wiewohl der Buddha seine Schüler anwies, zu *lehren,* und nicht zu *missionieren.* Auf seinen Wanderungen besuchte der Buddha nach vielen Jahren auch seine Familie, die sich der Sangha anschloß.

Natürlich wurde die neue Bewegung angefeindet - von religiösen Neidern ebenso wie von solchen, die gesellschaftlichen Umsturz befürchteten (schließlich akzeptierte der Buddha das Kastenwesen nicht und nahm Frauen als Nonnen in die Ordensgemeinschaft auf). Der Buddha wies seine Schüler an, sich nicht auf religiösen oder politischen Streit einzulassen, sondern freundlich und die Motive des Buddha und seine Lehre darzulegen. Zwar wurde Buddha mit seinen Schülern im Laufe der politischen Streitereien zwischen lokalen Herrschern auch das eine oder andere mal aus einem Gebiet ausgeschlossen, aber es gab wohl keine schwerwiegenden Zwischenfälle. Hin und wieder gelang es dem Buddha, Frieden zwischen verfeindeten Fürsten zu stiften.

Selbstverständlich kamen Konflikte innerhalb der wachsenden Gemeinschaft auf, die schließlich zur Einführung von festen Regeln führten. Auch sie konnten nicht verhindern, daß es zu vorübergehenden Spaltungen in der Sangha und sogar zu Mordversuchen gegen

---

[9]Mahayana (Skrt.), wörtl. „Großes Fahrzeug", nördliche Schule des Buddhismus

[10]Skrt. *Vajrayana;* Buddhistisches Tantra, das heute in vor allem im tibetischen Kulturraum praktiziert wird; nicht zu verwechseln mit der in den Westen importierten erotischen Gymnastik des *hinduistischen* Tantra.

[11]Zugrundeliegende, allen Wesen innewohnende „erleuchtete" Natur des Geistes

den Buddha kam. Schon aus dieser Zeit läßt sich lernen: Buddhisten sind nicht erleuchtet, sie möchten es werden[12].

Die Regenzeiten verbrachten Buddha und seine Schüler jeweils zurückgezogen im „Retreat“ mit intensiver Meditationspraxis, während die anderen Zeiten des Jahres für Reisen und Lehrtätigkeit genutzt wurde. So sammelten sich in 45 Jahren die 84.000 Belehrungen des Buddha an, die heute noch in tibetischer und in chinesischer Sprache in jeweils etwa hundert Bänden komplett erhalten sind.
Im Alter von 80 Jahren vergiftete sich der Buddha an einer verdorbenen Speise. Mit den letzten Sutras vor seinem Tod faßte er die Lehre nochmals zusammen. In den Schriften sind als letzte Worte des Buddha dokumentiert:

> [...] all the elements of existence, that are caused and conditioned are liable to destruction.
> (zit. aus BUTÖN's historischen Schriften bei OBERMILLER 1986, S.61)

In der Kagyü-Linie werden mündlich noch zwei andere Versionen überliefert. Nach der einen hat der Buddha seine Schüler zuletzt angewiesen, nichts von der Lehre zu *glauben,* bloß weil der Buddha es gesagt hat, sondern alles zu prüfen und nur das zu verwenden, was der eigenen Erfahrung entspricht. In der anderen Version stirbt der Buddha glücklich, weil er alle Belehrungen gegeben hat, die zu geben waren, und nichts in der geschlossenen Hand zurückbehalten hat. Ob dies nun die *letzten* Worte Buddhas waren mag offen bleiben, alle diese Aussagen finden sich aber bereits in früheren Lehrreden.

Im kleinen Dorf Kushinagara (nicht weit von seinem Geburtsort und nahe der heutigen indisch-nepalesischen Grenze) starb der Buddha in der Nacht zum Vollmond im Mai, Vaishaka.

Nachdem die Bestattungsriten vollendet waren, berief Mahakashyapa (vom Buddha zum Nachfolger in der Leitung der Sangha bestimmt) ein Konzil nach Rajgir ein, um die Lehrreden des Buddha zusammenzutragen. 500 realisierte Praktizierende (*Arhats)* versammelten sich in der folgenden Regenzeit, um die bis dahin meist in Versform memorierten und übertragenen Lehrreden niederzuschreiben.

---

[12]vergl. dazu die inspirierte, wohl realistische Buddhabiographie von THICH NHAT HANH 1992 sowie SCHUMANN 1994 (b) S.264ff.

> As described in the Vinaya, Ananda[13] was the first to address the assembly. With perfect recall, he recited the Sutras, stating in each case the place and circumstance which gave rise to the teachings. As he finished reciting each Sutra, Arhats who had been present at the time of the original teaching stepped forth to verify its authenticity, and the assembly took responsibility for preserving the words of the sutra exactly as Ananda had spoken them. Continuing in this way, the council eventually collected and verified all the teachings heard by them.
> (CRYSTAL MIRROR, Vol.VII, S.39, vergl. auch THAKUR 1996, S.110ff)

So beginnt jedes Sutra mit den Worten „So habe ich es gehört..." und nennt einleitend den Ort, die Zuhörer, Anlaß und Umstände der Belehrung.[14]

Auf diese Weise wurde die Lehre des Buddha, unterteilt in *Vinaya* (Verhalten in der Sangha), *Sutra* (spirituelle Praxis) und *Abhidarma* (Philosophie), für die Zukunft bewahrt. Die besonderen Sutras des Mahayana und die *Tantras*[15] wurden zu dieser Zeit noch nicht veröffentlicht, weil sie für fortgeschrittene Schüler bestimmt waren. Sie wurden unter den Praktizierenden weiterhin mündlich übertragen.

## *Buddhismus in Indien: die frühe Phase*

In dem Jahrhundert nach Buddhas Tod verbreitete sich die neue Lehre im nördlichen und mittleren Teil des indischen Subkontinents. Reisende Kaufleute brachten sie bis an die Küsten. Dabei blieb es nicht aus, daß unterschiedliche Interpretationen des Dharma aufkamen, vor allem über die Regeln für das monastische Leben brachen Konflikte aus. Ein zweites Konzil wurde einberufen, das eine Spaltung aber nur besiegelte. Die *Mahasangikas* (wörtl.: die Gruppe der Vielen) legten die Regeln liberaler aus, und trennten sich vom Ideal der Besitzlosigkeit für Mönche und Nonnen, während die *Theravadins* (wörtl.: die Schule der Älteren) an den strengeren Richtlinien festhielten (vergl. THAKUR 1996 S.158ff). Damit entstand ein für den Buddhismus typisches Muster - die meist regio-nal geprägte unterschiedliche Praxis der buddhistischen Lehre (vergl. die „buddhistischen Landkarten" bei COOK 1992, S.234 ff). Im Laufe der Zeit gab es weitere Differenzierun-gen, bis man im 3.Jh. v.Chr. 18 verschiedene Schulen zählte (ausführlich bei COOK 1992 S.227ff).

Politisch hatte eine entgegengesetzte Tendenz eingesetzt, der Flickenteppich nordindischer Fürstentümer wurde von machthungrigen Herrschern zu immer größeren Königreichen vereinigt, bis die Nanda-Dynastie Nordindien und angrenzende Gebiete komplett beherrschte. Sie wurde 327 v.Chr. durch Alexander den Großen beendet, der griechische

---

[13] Ananda war persönlicher Diener des Buddha und während vieler Lehrreden persönlich anwesend

[14] Am Karmapa International Buddhist Institute (KIBI) in New Delhi konnte ich die Erfahrung machen, daß das Memorieren von Texten bis heute Teil der buddhistischen Tradition ist. Die Mönche lernen alle ihre Studientexte auswendig, und fortgeschrittene Khenpos können auf eine Nachfrage zu unklaren Textpassagen unverzüglich mehrere Kommentare aus verschiedenen Zeitaltern zu der fraglichen Textstelle rezitieren.

[15] Buddhas Lehrreden zur Praxis des Diamantweges

Stellvertreterkönige in Nordwestindien installierte. Der indische Heerführer Chandragupta sammelte Truppen gegen die griechische Herrschaft und konnte schließlich große Teile ganz Indiens unter seine Kontrolle bringen. Damit war erstmals eine politische Einheit des Subkontinents geschaffen. Die Macht ging an Chandraguptas Sohn Bindusara über, der 268 v.Chr. starb. Dessen Sohn Ashoka brachte seinen zur Thronfolge vorgesehenen Bruder um und wurde selber zum König. Die ersten zehn Jahre seiner Herrschaft werden als sehr grausam geschildert, Ashoka führte Kriege und war nicht zimperlich mit poli-tischen Widersachern (vergl. STRONG 1989 und AKIRA1993, S.78f u.S.95ff). Er hörte im siebten Jahr seiner Regentschaft von den buddhistischen Lehren und „nahm Zuflucht“[16], änderte jedoch nichts an seinem gewalttätigen Regierungsstil. Es muß wohl ein Schlüsselerlebnis gegeben haben, das ihm die Folgen seines Tuns vor Augen führte:

> In the eighth year of his reign he conquered the country of Kalinga after a campaign in which he saw many innocent people killed. Prisoners were deported to other lands, children were separated from their parents. and husbands from wives. The king was greatly saddened by these scenes and came to believe that war was wrong, that the only real victory was one based on the truths of Buddhist teachings, not based on force and violence.
> (AKIRA 1993, S.96, vergl. die bei AHIR 1995 lebendig geschilderte Szene von Ashokas Umkehr, S.25ff und S.63ff).

Später stellte Ashoka „Siegesdenkmale“ auf, die bis heute ihresgleichen in der Geschichte nicht finden: die Inschrift erinnert an den Krieg gegen Kalinga und erwähnt 150.000 Verschleppte, 150.000 Gefallene und eine vielfache Zahl an Toten. „Thence arises the King’s remorse for heaving conquered Kalingas, because the conquest of a free country involves the slaughter, death and carrying away of the people. That is the matter of profound sorrow and regret of the King“ (bei AHIR 1995 S.64f). Die Inschrift fährt fort mit dem Unrecht, das unschuldigen Menschen mit einem solchen Überfall angetan wird, und zu welcher Gewalttätigkeit sie gezwungen werden, um sich zu wehren. Die Völker des Reiches werden dazu aufgerufen, kein Unrecht mehr zu tun, „because the King desires for all animate beings security, self-control, peace in mind and joyousness:“(ebd.).

Ashoka scheint nach diesem Krieg eine Zeit als buddhistischer Mönch gelebt zu haben, zumindest in unmittelbarer Nähe eines Klosters, von wo er Belehrungen erhielt. Er versuchte von nun an, dem buddhistischen Ideal eines gerechten Königs zu folgen, führte keine Kriege mehr, sondern stellte das Leben von Mensch und Tier unter Schutz. Ashoka ließ Krankenhäuser und sogar Tierkliniken im ganzen Land bauen, medizinische Behandlungen für jedermann wurden von der Staatskasse getragen. Er richtete Zuchtgärten für Heilpflanzen und Früchte ein, ließ schattenspendende Obstbäume sowie Trinkwasseranlagen entlang der Landstraßen anlegen; Jagd und Tieropfer (in der hinduistischen

---

[16]“Zuflucht nehmen“ zu Buddha, Dharma und Sangha anstelle weltlicher Ziele bedeutet, Buddhist zu werden

Tradition damals noch überaus gängig) wurden untersagt. Jedes unnötige Töten von Tieren wurde bestraft, schwangere und stillende Tiere mußten geschont werden. Ashoka stellte seine Hofküche auf vegetarische Ernährung um und propagierte fleischfreie Versorgung im ganzen Reich. Es ist zum guten Teil Ashokas Verdienst, daß die hinduistische Religion sich von dem archaischen Ritual der Tieropfer löste, und Inder sich bis heute mehrheitlich vegetarisch ernähren. (Das Kastenwesen, wiewohl Ashoka es nicht respektierte, vermochte dessen Regierungszeit hingegen zu überdauern). König Ashoka in einem Edikt:

> There is verily no duty which is more important to men than promoting the welfare of all men. And whatever effort I make is made in order that I may discharge the debt which I owe to all living beings, that I may make them happy in this world , and that they may attain heaven in the next world.
> (ASHOKA bei AHIR 1995,S.55, vergl.auch AKIRA 1993S.98 und COOK 1992 S.189ff)

Im zwölften Jahr seiner Regierungszeit begann Ashoka, den Buddhismus aktiv zu unterstützen und in ganz Indien zu verbreiten. Er besuchte die zu Pilgerstätten gewordenen Schauplätze der Lebensgeschichte des Buddha. Dort ließ er Monumente und Säulen erstellen, deren Inschriften in den lokalen Sprachen zentrale Teile der Lehre wiedergaben. Mittelpunkt des Dharma, so wie Ashoka es interpretierte, ist die Achtung vor dem Leben - andere fühlende Wesen sind ebenso an ihrem Leben interessiert, wie man selbst. Darauf baute Ashoka die Tugenden: Freundlichkeit, Großzügigkeit, Vertrauen, Gerechtigkeit, Dankbarkeit gegenüber Eltern und der Gesellschaft etc. (vergl AKIRA 1993, S.99, AHIR 1995, S.69ff). Viele dieser Inschriften sind über die Jahrtausende erhalten geblieben, allein zwei Ashoka-Säulen und ein steinernes Edikt stehen im heutigen Delhi.[17]
Statt wie früher auf die Jagd zu gehen, unternahm Ashoka nun „Dharma-Reisen“ zu buddhistischen Lehrern oder diskutierte mit den Bewohnern des Landes über die Lehre Buddhas. Die Legenden berichten anekdotenreich von Ashokas Ablehnung allen königlichen Gehabes, er verbeugte sich selbst vor einfachen Mönchen. Unter seiner Regierung (der ersten, die buddhistischen Prinzipien folgte) erlebte Indien eine einzigartige kulturelle und wirtschaftliche Blüte, womöglich die beste Zeit, die das leidgeprüfte Land je gesehen hat. Noch heute erinnern Ashokas Insignien, das „Dharmarad“ (jetzt in Indiens Flagge) und die Ashoka-Säule mit den vier Löwenköpfen (auf jeder Rupie-Note) an jene Zeit.
Ashoka ließ aus einer Vision des Völkerfriedens das Dharma auch in angrenzende Länder tragen, etwa nach Sri Lanka oder in den mittleren Osten (Afghanistan, Iran - Ashoka-Edikte existieren sogar in altgriechisch). Nachhaltige Wirkung erzielte dies aber nur in Sri Lanka, in das Ashoka immerhin seinen Sohn Mahinda und danach seine Tochter Sanghamitta mit einem Ableger des Bodhibaums entsandte. Seither ist die buddhistische Tradition in Sri Lanka nicht mehr abgerissen.

---

[17]die Geschichte der Ashoka-Säulen und Edikte durch die Zeitalter ist wieder eine eigene, s. AHIR 1995

Ashokas Versuch, die divergierenden buddhistischen Schulen wieder zu vereinigen[18], schlug fehl, vielleicht zum Glück, denn die Vielfalt des buddhistischen Geisteslebens sollte sich als Stärke erweisen. Keine der Schulen strebte eine „beherrschende Stellung“ an, so wie der Buddhismus in keinem Land je eine ausschließliche Religion wurde. Überall mußte das Dharma sich gegenüber anderen Traditionen behaupten und zwar mit seiner Philosophie und seinen Methoden, nicht „mit Feuer und Schwert“. Die buddhistische Vielfalt führte zu einer für Religionen ungewöhnlichen Flexibilität bei der Adaption an andere Kulturen. Der Buddhismus verstand sich selbst stets als bloßes „Angebot“, und die jeweilige Konkurrenzsituation hat alle bereichert: in Indien befruchtete der Buddhismus den Hinduismus (der u.a. mit der Bildung der Advaita-Vedanta-Schule reagierte), später inspirierten sich Taoismus und Buddhismus gegenseitig in China, in Tibet integrierte der Buddhismus Teile der schamanistischen Bön-Religion und umgekehrt.

Als Ashoka 231 v.Chr. starb, war die Lehre Buddhas in ganz Indien etabliert. Ohne den Einsatz Ashokas wäre der Buddhismus womöglich eine auf Zentralindien beschränkte Sekte geblieben, ähnlich dem zu Buddhas Zeit entstandenen und bis heute so gut wie ausschließlich in Indien praktizierten Jainismus. Ashoka verdanken wir, daß der Buddhismus zu einer Weltreligion heranreifte, die den Völkern Ost- und Zentralasiens für Jahrtausende ein einigendes geistiges Band wurde, die den Menschen in so unterschiedlichen Kulturen (z.B. Indien, China, Tibet, Japan, Vietnam oder Indonesien) Sinn und Richtung vermittelte, und die heute auch viele Menschen im Westen berührt. H.G. WELLS urteilte über den ersten Dharma-König der Menschheitsgeschichte:

> Amidst the tens of thousands of names of monarchs that crowd the columns of history, their majesties and graciousnesses and serenities and royal highnesses and the like, the name of Ashoka shines, and shines almost alone, a star.
> (bei AHIR 1995, S.XI)

Die politische Einheit Indiens zerbrach 50 Jahre nach Ashoka an den Intrigen der um ihre Privilegien gebrachten Brahmanenkaste. Wiewohl die hinduistischen Priester heftig gegen den Buddhismus agierten (bis hin zur Zerstörung von Klöstern und Ermordung buddhistischer Mönche), blühte das Dharma weiter. Die Griechen drangen erneut in Nordwestindien ein und errichteten dort Königreiche, ohne die buddhistische Kultur jedoch zu zerstören. Es kam im Gegenteil zu einer befruchtenden Begegnung des antiken griechischen Geisteslebens mit dem Buddhismus. Eine inspirierende Episode dieser Begegnung sind die im buddhistischen Schrifttum überlieferten Debatten des feinsinnigen Königs Menandros mit dem buddhistischen Mönch Nagasena (vergl.MÜLLER 1965/92 und 1965/93 oder

[18]Dieser Einigungsversuch wird im Theravada und auch von GOYAL 1987, S.176ff sowie von THAKUR 1996, S. 179ff als „drittes“ buddhistisches Konzil gezählt. Im Mahayana wird die Versammlung unter König Ashoka aber nicht als Konzil gewertet, hier gilt ein späteres Treffen als drittes Konzil. Vergl. COOK 1992, S.226f

BIKKHU PESALA 1991, sowie COOK S.204ff). Menandros konvertierte, wie eine ganze Reihe von einflußreichen Griechen in Indien, zum Buddhismus, und unterstütze das Dharma nach Kräften. Plutarch berichtet, daß der weise und gerechte König von seinen indischen Untertanen hoch geachtet wurde, und als er starb, wurde er ähnlich einem Buddha bestattet (vergl.HAZRA 1995, S.62ff). Umgekehrt haben griechische Einwirkungen die buddhistische Kunst beeinflußt (Gandhara-Stil), sie sind auf diese Weise weit in den späteren buddhistischen Kulturraum bis nach Japan gelangt (vergl.AKIRA 1993, S.232).

Das Dharma breitete sich nun bis in den Iran und nach Zentralasien hinein aus. Im letzten Jahrhundert vor Christus gewann das aus Innerasien stammende Volk der Kusanas Herrschaft über Nord- und Zentralindien, die der König Kanishka im ersten Jh. n.Chr.[19] noch nach Westen ausdehnte, bis „only about six hundred miles" an die östlichen Grenzen des Römischen Reiches heran (CRYSTAL MIRROR, Vol.VII, S.71). Ihm gelang erstmals nach dem Zerfall des Reiches von Ashoka, große Teile Indiens wieder zu vereinen Wie Ashoka wurde auch Kanishka zum *Dharma-König*, der den Buddhismus unterstützte. Das buddhistische Denken paßte gut zum kosmopolitischen Reich der Kusanas, das so unterschiedliche Menschen wie Inder, Zentralsasiaten, Afghanen und sogar Griechen umfaßte. Außerdem führten die wichtigsten Handelsrouten zwischen Ost und West, auf denen schon lange die Begegnung verschiedener Geisteswelten stattgefunden hatte, quer durch ihr Reich.

### *Das Mahayana tritt in Erscheinung*

König Kanishka berief (vermutlich im mittleren oder späten 1.Jh.n.Chr.) ein drittes buddhistisches Konzil in Kashmir ein[20]. Hier traten zum ersten Mal die Praktizierenden des Mahayana öffentlich in Erscheinung, die den zweiten Lehrzyklus des Buddha Shakyamuni übertrugen: Am Konzil nahmen neben 500 Arhats auch 500 *Bodhisattvas*[21] teil (vergl. THARANATHA 1990 S.91ff; CRYSTAL MIRROR Vol.VII S.72, THAKUR 1996 S.205ff). Ziel des Konzils war, die mittlerweile über 30 buddhistischen Schulen zusammenzuführen. Wiederum gelang dies nicht, aber immerhin gestanden sich die Vertreter der verschiedenen Richtungen gegenseitig zu, auf jeweils unterschiedliche Teile der Lehre Buddhas

---

[19]Über die Regierungszeit Kanishkas herrscht Unsicherheit - sie wird zwischen dem ersten vor- und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angesiedelt. Neuere Quellen verlegen sie eher in die zweite Hälfte des 1.Jh.*n*.Chr. Vergl. THAKUR 1996,S. 205ff und COOK 1992 S. 227ff u.287ff.

[20]GOYAL 1987 und auch THAKUR 1996, S.205ff sprechen dabei vom „4." Konzil, Ashokas Versuch einer Wiedervereinigung der buddhistischen Schulen zählen sie entsprechend dem Theravada als „3."Konzil. Die Geschichtsschreibung des Mahayana rechnet Ashokas Versammlung aber nicht als Konzil, auch wenn es in einigen buddhistischen Quellen Verwechslungen sowohl des zweiten als auch des dritten Konzils mit der Versammlung unter König Ashoka gab. Vergl. BUTÖNs (bei OBERMILLER 1986 S.96ff, 101f.) und TARANATHAS (1990, S.68ff u.S.91ff.) Versuche der Klarstellung, sowie COOK 1992, S.226f.

[21]Bodhisattvas (Skrt.) sind fortgeschrittene Praktizierende des Mahayana.

aufzubauen und daher authentisch zu sein. Umfassende Erläuterungen zu den Sutras, zum Abhidharma und zum Vinaya wurden abgefaßt, erstmals in Sanskrit.

Um die selbe Zeit kamen die Lehrreden des zweiten und dritten Zyklus, vor allem die Prajnaparamita-Sutras, verstärkt schriftlich in Umlauf (zunächst von Südindien her). Daß viele der Texte im Stil der damaligen Zeit niedergelegt sind, spricht dafür, daß sie erst um das dritte Konzil herum kodifiziert wurden, aber nicht gegen ihre Authentizität als ursprüngliche Belehrungen des Buddha. Dies in der buddhologischen Forschung häufig diskutierte Thema soll am Ende dieses Kapitel noch behandelt werden.

Traditionell beschreiben sieben Punkte den Unterschied des sich von nun an rasch verbreitenden Mahayana (wörtl.: *"großes Fahrzeug*") gegenüber den bisher etablierten buddhistischen Schulen.[22]

1. "*Große Lehre*" aufgrund ihrer „tiefgründigen" und ihrer „weiten" Aspekte. Die *Weite* des Mahayana meint einmal die große Zahl der Texte, die *Tiefe* betrifft ihre Bedeutung. Darauf bezogen bedeutet der *weite* Apekt wiederum die nur im Mahayana erläuterte Leerheit aller Phänomene von inhärenter Existenz, der *tiefe* Aspekt dann die Leerheit der Person. [23]
2. "*Große Praxis*", weil man nicht nur für sich selbst, sondern zum Besten aller Wesen praktiziert. Das Ziel der Praktizierenden im Hinayana besteht darin, für sich selbst Befreiung aus dem Kreislauf des Daseins zu erlangen. Im Mahayana gilt es, mit der eigenen Befreiung fähig zu werden, andere aus dem Kreislauf des Leidens zu befreien, so wie der Buddha es tat. Eine größere Praxis als die, die auf Befreiung aller Wesen zielt, gibt es nicht.
3. "*Große Weisheit*", da die Mahayana-Methoden zu einer unmittelbaren, nicht-konzeptuellen Erfahrung der Leerheit der Person *und* der Leerheit der Phänomene führen. Die philosophischen Grundlagen des Hinayana waren häufig eternalistisch interpretiert worden. Die *Leerheit der Person* wird im Hinayana zwar völlig realisiert, es bietet aber weder die notwendige Sichtweise, noch Methoden, um die *Leerheit der Phänomene* vollständig zu erkennen.
4. "*Großer Fleiß*", bezogen auf die Motivation (zum Besten aller Wesen ohne Ausnahme), bezogen auf die Zeit (ohne zeitliche Einschränkung, weil man sich mutig bis zur Erleuchtung durcharbeitet, ohne aufzugeben) und bezogen auf das Ziel. Das Ziel ist dreifach: den Geist von allen Störgefühlen und festen Vorstellungen reinigen; die dem Geist natürlich innewohnenden Qualitäten verwirklichen; und ungehinderte Aktivität zum Besten der Wesen zu entfalten. Im Hinayana hört „die Arbeit" hingegen auf, sobald man für sich selbst bloße Befreiung aus Samsara erreicht hat.
5. "*Große Methoden*", weil der Mahayana-Weg zur vollen Verwirklichung der Natur des

---

[22]so z.B. der 8.KARMAPA MIKYÖ DORJE; vergl. auch ASANGA 1992, 1.Kap:

[23]Die jeweiligen philosophischen Konzepte werden später ausführlich erläutert.

Geistes, zur Buddhaschaft führt. Die Methodik des Hinayana dreht sich „nur“ um Realisation der *Arhatschaft*, um die Befreiung aus dem Leid, dem sogenannten „verweilenden“ oder „kleinen“ Nirvana. Die Methoden des Mahayana führen Schritt für Schritt zur vollen Realisation als Buddha, d.h. zur vollen Verwirklichung der Natur des Geistes jenseits der Konzepte von Samsara und Nirvana. Weil man als Buddha nicht in der bloßen friedvollen Befreiung von Samsara verweilt, sondern ununterbrochen Aktivität zum Nutzen der Wesen entfaltet, heißt dieser Zustand auch „nicht-verweilendes“ oder „großes“ Nirvana. Es gibt keine größeren Methoden als jene, die zur vollen Realisation, zur Buddhaschaft führen.
6. "*Große Verwirklichung*", weil nicht bloß "Nirvana" erreicht wird, sondern das "Nicht-verweilende Nirvana", jenseits der Trennung in Nirvana und Samsara. Das Mahayana führt zur vollkommenen Verwirklichung der Natur des Geistes, jenseits dessen gibt es nichts mehr weiter zu verwirklichen. Alle im Geist natürlich vorhandenen Qualitäten zeigen sich voll ohne jede Begrenzung.[24]
7. "*Große Aktivität*", weil mit dieser erreichten Verwirklichung die volle Buddhaaktivität ohne jede Einschränkung zum Besten aller Wesen entfaltet werden kann.

NAGARJUNA und ASANGA sind die prominentesten unter jenen buddhistischen Meistern, die seit dem 1.Jh.v.Chr. die Belehrungen des zweiten und dritten Lehrzyklus sammelten, zusammenfaßten und philosophisch auf den Punkt brachten: NAGARJUNA, SARAHA, ARYADEVA, BUDDHAPALITA, CHANDRAKIRTI als Vertreter der sich entwickelnden Madhyamaka-Schule[25]; und ASANGA, VASUBANDHU, CHANDROGMIN und andere als Väter der später auftretenden Cittamatra-Schule[26]. (Inspirierende Lebensbilder bei COOK 1992 S.308ff und 327ff, sowie bei THARTANG TULKU 1991 S.53ff. Sammlung der Biografien bei TSONAWA 1985).

## *Buddhismus in Indien: die späte Phase*

Während in den ersten Jahrhunderten nach Christus die Dynastien in Nordindien kamen und gingen, erlebte der Mahayana-Buddhismus eine außerordentliche Blüte. Schon 60 n.Chr. folgten die ersten Mönche einer Einladung des Kaisers von China und begannen, Mahayana-Sutras ins Chinesische zu übertragen. Von da an breitete sich der Buddhismus in China rasch aus und bildete dabei, auf die chinesische Kultur reagierend, ganz eigene Schulen des Mahayana aus (vergl.TAKAKUSO 1956/75).

Nagarjunas Wirkungstätte, die Klosteruniversität von Nalanda (nicht weit von Bodhgaya und Rajgir) wurde für Jahrhunderte zum geistigen Zentrum der neuen Bewegung (vergl.

---

[24]vergl. dazu die Erläuterungen über „Buddhanatur“ im Kapitel über die vier philosophischen Schulen.

[25]Madhyamaka (Skrt.): „der mittlere Weg“ jenseits der Extreme von Eternalismus und Nihilismus.

[26]Cittamatra (Skrt.): „Nur Geist“ - alle Realität ist nur Erfahrung, sie hat keine inhärent materielle Substanz.

COOK 1992, S.329ff). Um 320 n.Chr. gelang es einem Herrscher erneut, diesmal durch geschickte Verheiratungspolitik, große Teile Nord- und Zentralindiens unter eine einheitliche Regierung zu bringen; das Reich der „Gupta-Könige“ war geschaffen und sollte bis fast 500 n.Chr. dauern. Die Guptas waren wieder ein Glücksfall für den Buddhismus - sie alle waren „Dharma-Könige“, die den Buddhismus unterstützten und die Entwicklung des indischen Geisteslebens pflegten („Golden Age of Sanskrit“). Sechs Schulen der hinduistischen Philosophie standen in voller Entwicklung. Chinesische Pilger beschrieben das Gupta-Reich als friedvoll, angenehm und wohlhabend.

> From Fa-hien’s report is known that no one killed any living thing or drank any liquor or touches onions or garlic. No one kept pigs or fowls and there were no butcher’s shops or distilleries in their market places.
> (HAZRA 1995, S. 79)

Seit den Zeiten des König Ashoka hatte der Buddhismus sich ungehindert entfalten können. Von der Mitte des 5.Jahrhunderts an aber wurde das Dharma erstmals bedroht. Im nördlichen China wurde die buddhistische Religion für weit über hundert Jahre verboten. Von 500 an überwanden die seit 50 Jahren anrennenden Hunnen den Widerstand des Gupta-Reiches, sie warfen Nord-, West- und Zentralindien nieder. Die Angreifer brandschatzen Klöster und verfolgten Buddhisten, es gab hunderttausende von Toten. Ein Schüler von VASUBANDHU, der König Baladitya von Magadha, schlug die Hunnen zwar zurück, konnte die politische Einheit Indiens aber nicht wieder herstellen.

Statt dessen entstand von neuem ein bunter Teppich von Königreichen, und ebenso bunt wurde die religiöse Landschaft. In manchen Gebieten blühte das Mahayana weiter, in anderen das Hinayana, in anderen konnten hinduistische Schulen den Buddhismus verdrängen. Der indischen Kultur als Ganzes hat das nicht geschadet, die Wissenschaften (Mathematik, Astronomie, Geometrie etc.) machten große Fortschritte, die „vier philosophischen Schulen“ des Buddhismus (*Vaibashikas* und *Sautrantikas* aus der Hinayanatradition; *Madhyamaka* und *Cittamatra* für das Mahayana) und eine hochentwickelte Erkenntnistheorie gelangten zur vollen Reife. Es war eine Zeit angeregten Austausches hinduistischen und buddhistischen Geisteslebens, das buddhistische System der Logik beeinflußte indisches Denken für Jahrhunderte. Trotzdem kam es aufgrund politischer Eifersüchteleien hin und wieder zu Angriffen gegen Zentren des Buddhismus, gar zu lokalen Verboten des Dharma.

Die geistige Blütezeit hielt trotzdem auch im 7.und 8.Jh.n.Chr. noch an. Die Lehre des Buddha, besonders das Mahayana verbreitete sich in die südostasiatischen Länder. Chinas Buddhismus erfuhr durch den „Import“ neuer philosophischer Schriften aus Indien wieder einen großen Aufschwung. In Indien wurden nach wie vor bedeutende Texte geschaffen (etwa von DHARMAKIRTI, SHANTIDEVA, SHANTARAKSHITA), nach und nach wurden die

*Tantras* kodifiziert. Chinesische Pilger berichteten allerdings auch von Zeichen des Verfalls in dieser Zeit: verfallende Klöster und Monumente, Hereinnahme von Aberglauben in einen verflachten Volks-Buddhismus, Verfall der klösterlichen Sitten (vergl.HAZRA 1995 S.341ff und S.377ff, sowie CRYSTAL MIRROR Vol. VII, S. 99).

### *Erste Übertragung des Buddhismus nach Tibet*

In eben jene Epoche fällt Tibets Begegnung mit dem Buddhismus. An Tibets Grenzen in China, Nepal und Kaschmir war die Lehre Buddhas schon lange etabliert und reisende Händler müßten Kunde davon in das „Land der Schneeberge" gebracht haben. Aber das zu dieser Zeit wenig entwickelte Volk vom Dach der Welt war nicht nur geographisch isoliert, den Tibetern waren fremden Menschen wie fremden Ideen, die in ihr riesiges und kaltes Land eindrangen, schon immer suspekt. Tibets König Songtsen Gampo heiratete um die Mitte des 7.Jh., friedlicher Bande mit den Nachbarn wegen je eine nepalesische und eine chinesische Prinzessin. Beide waren Praktizierende des Dharma und brachten kostbare Reliquien mit nach Tibet, darunter die bis heute berühmteste Buddhastatue Tibets, den Jowo. In der tibetischen Königsfamilie wurden zwar schon buddhistische Reliquien und Texte aufbewahrt, die fünf Generationen zuvor ins Land gelangt waren. Allerdings sah sich kein Tibeter imstande, die Texte zu lesen. Songtsen Gampo lud deshalb indische Gelehrte ein, eine Schrift für die tibetische Sprache zu entwickeln und Texte des Buddhismus zu übersetzen. Erste Klöster wurden eingerichtet, Tempel erbaut, schließlich sogar eine Gesetzgebung nach buddhistischen Prinzipien erlassen. Songtsen Gampo war der erste tibetische Dharma-König.

Der zweite, Trisong Detsen, kam vier Thronfolgergenerationen später, im 8.Jahrhundert an die Macht. Er ließ zahlreiche Klöster und Tempel bauen, lud berühmte indische Pandits (Gelehrte) ein, unter ihnen den damaligen Abt von Nalanda, SHANTARAKSHITA, sowie VIMALAMITRA und KAMALASHILA. Trisong Detsen ließ Texte in großem Umfang übersetzen. Die Priester des Bön[27] fürchteten daraufhin um ihren Einfluß und setzten dem Buddhismus substantiellen Widerstand entgegen. Um die an magische Rituale gewöhnten Tibeter zu überzeugen, lud der König schließlich den berühmten Tantra-Meister PADMASAMBHAVA aus Kaschmir nach Tibet ein. Die Legende berichtet davon, wie PADMASAMBHAVA all die von Bön-Priestern gegen ihn geschickten Dämonen aufgrund seiner Verwirklichung besiegt und zu buddhistischen Schützern umfunktioniert hat (YESHE TSOGYAL 1993, S.62ff). Der kraftvolle tantrische Meister hat die Tibeter nachhaltig beeindruckt Er hinterließ eine ganze Reihe von Mahayana- und Tantralehren, sowie seine in der Praxis fortgeschrittene Gefährtin YESHE TSOGYAL, bevor er Tibet wieder verließ. Er hatte nicht nur das bis dahin größte Kloster in Tibet gebaut (Samye bei Lhasa), sondern

[27]Ursprüngliche schamanistische Religion Tibets.

auch die Tradition der *Yogis* in Tibet begründet, der in den Bergen zurückgezogen, den Diamantweg praktizierenden „wilden“ Buddhisten. Die Nyingma-Übertragungslinie[28] geht auf PADMASAMBHAVA zurück.

Im 9.Jahrhundert setzte Ralpacan die Reihe der tibetischen Dharmakönige fort. Er ließ von indischen und tibetischen Gelehrten eine einheitliche Sprache für die buddhistischen Texte entwickeln. Um besserer Verständlichkeit und größerer Exaktheit willen wurden alle indischen Texte noch einmal neu übersetzt. Ralpacan entwickelte das tibetische Maß- und Gewichtssystem und gab dem Land seine erste Münzwährung. Vor allem aber hat er mit der buddhistischen Lehre dahingehend ernst gemacht, daß er als erster tibetischer Dharmakönig die ständigen Angriffe auf Nachbarländer stoppte. Tibet hatte sich gegenüber China, Nepal, Indien und den Himalayakönigreichen Buthan, Sikkim und Ladakh zur regionalen Hegemonialmacht entwickelt (vergl.BELL1994, S.42). Jetzt wurde mit China ein Frieden beschlossen, an den Inschriftsäulen im tibetischen Lhasa, in der chinesischen Hauptstadt und an der sino-tibetischen Grenze mahnen sollten. Von da an ist Tibet nicht mehr im großen Stil als Aggressor gegen Nachbarländer aufgetreten (wiewohl es über die folgenden Jahrhunderte hinweg immer wieder aus kurzfristiger Machtpolitik motivierte Übergriffe auf die anderen Himalayaländer gab). Die vielversprechende Herrschaft des Königs Ralpacan fand mit Beginn des 10.Jahrhunderts ein jähes Ende, als sein Bruder Langdarma, ein Anhänger der Bön-Tradition, ihn ermorden ließ und die Macht an sich riß. Langdarma regierte selbst zwar nur sechs Jahre, zerstörte den Buddhismus in Tibet durch systematische und brutale Verfolgung aber so nachhaltig, daß das Dharma fünfzig Jahre lang (zumindest in Zentraltibet) nicht mehr Fuß fassen konnte. Nur die völlig unorganisierte Yogi-Tradition blieb davon unberührt. Ein kleiner Teil der Mönche und Lehrer konnte nach Osttibet fliehen, wo die Nyingma-Linie erhalten blieb. Die erste Periode der Übertragung des Buddhismus nach Tibet war damit aber abgeschlossen. Langdarma wurde im sechsten Jahr seiner Regierung umgebracht - von einem buddhistischen Mönch, der das Leiden der Wesen unter dem Terror Langdarmas beenden wollte. Danach zerfiel Tibet in mehrere Fürstentümer.

### *Das Dharma verläßt Indien*

In Nordindien blühte das Mahayana in dieser Periode weiter, vor allem in Kaschmir sowie am Ganges und seinen Nebenflüssen gab es große Universitäten (neben Nalanda etwas weiter flußabwärts Odantapuri und Vikramashila), in denen die Sutras und Tantras studiert wurden. Neben dieser organisierten Form zeigte sich die bis dahin im Verborgenen übertragene Tradition der Yogis, der nicht an einen Orden gebundenen Diamantwegs-

[28]Eine der heute noch vier existierenden Übetragungslinien des tibetischen Buddhismus.

praktizierenden, nun öffentlich. Herausragende Vertreter sind die *84 Mahasiddhas*[29], auf die sich viele Übertragungslinien von Texten und Praktiken des tibetischen Buddhismus zurückführen. Zu ihnen gehören etwa PADMASAMBHAVA, BAIRUPA, VIRUPA, TILOPA, NAROPA, NIGUMA (vergl. DOWMAN 1985; THARTANG TULKU 1991 S.103ff). Die buddhistischen Yogis werfen ein Schlaglicht auf ein Problem des Dharma im Indien dieser Zeit. Der etablierte und von den jeweiligen Herrschern protegierte Mahayana-Buddhismus war elitär geworden. Die ausufernde Scholastik an den Klosteruniversitäten führte zu übermäßiger Intellektualisierung des Mahayana, der „gewöhnliche Menschen" nicht mehr zu folgen vermochten. Wesentlich volksnähere Ideen und Praktiken des Hinduismus faßten überall in Indien, auch im Norden, wieder Fuß. Die buddhistischen Yogis verstanden sich mit ihren unkonventionellen Methoden als Opposition zum etablierten Buddhismus (zur ähnlichen Beziehung der Yogis mit den großen Klosteruniversitäten in Tibet vergl. SAMUEL 1995, S.408ff). Von den Yogis sind Inspirationen in alle nördlichen buddhistischen Länder ausgegangen, vor allem aber nach Tibet.

Im 11. und 12.Jahrhundert festigte sich der Buddhismus in den südostasiatischen Ländern als Theravada (deswegen heute: „südlicher Buddhismus", in Sri Lanka, Thailand, Burma, teilweise Vietnam, Kambodscha, Laos, Indonesien und Bali ), sowie in den nördlich und östlich von Indien gelegenen Gebieten als Mahayana bzw. Vajarayana (Diamantweg) (heute: „nördlicher Buddhismus", in China, Japan, Vietnam, Korea, Tibet, ab 15./16.Jh. auch Mongolei). Das Ursprungsland Indien verlor den Buddhismus jedoch in dieser Zeit.

Um die Jahrtausendwende begannen islamische Aggressoren, Indien von Nordwesten her nach und nach unter ihre Gewalt zu bringen. In Kaschmir wurde bis 1100 der Buddhismus restlos zerstört, Lehrer und Praktizierende flohen nach Osten in die zentralindischen Ebenen oder über die Berge nach Tibet. Um 1200 beherrschten die Moslems ganz Nord- und Zentralindien Die Universität von Nalanda, für Jahrhunderte der geistige Angelpunkt Asiens, wurde von den Aggressoren niedergebrannt. Das gleiche Schicksal traf so gut wie alle buddhistischen Zentren in Indien. Wer der Verfolgung durch islamische Eiferer entkam, floh in buddhistische Länder, vor allem nach China und Tibet. Gut hundert Jahre später herrschten die Eroberer schließlich über ganz Indien. Der Buddhismus, der seinen breiten Rückhalt in der Bevölkerung offenbar zuvor schon weitgehend verloren hatte, verschwand vom Subkontinent.

In der Endphase des indischen Buddhismus setzten die Lehrer alles daran, das Dharma vollständig in jene Länder zu übertragen, die sich für die Lehre geöffnet hatten. So ging trotz des Wütens der islamischen Eroberer nichts verloren, die verbrannten Bücher aus Nalanda waren schon längst in viele Sprachen übersetzt, sie kursierten in weiten Teilen

[29]Ein Mahasiddha (Skrt.) ist ein realisierter Praktizierender der Tantras

Asiens. In allen Ländern, die den Buddhismus aufnahmen, prägte dieser die Kultur für Jahrhunderte, wenn nicht ein ganzes Jahrtausend bis in unsere Zeit hinein (eine Ausnahme davon ist Indonesien, das im 14./15.Jh. ebenfalls in die Hände der Moslems fiel). So beerbt der Buddhismus die Moderne mit einem außerordentlich reichhaltigen Geistesleben aus zweieinhalb Jahrtausenden, aus so unterschiedlichen Kulturen wie z.B. dem antiken Indien, Japan, Tibet, China, Sri Lanka, Thailand oder der Mongolei.

### *Die zweite Übertragung des Buddhismus nach Tibet*

Ein Ausschnitt davon ist der tibetische Buddhismus, in dem die Ganzheit der drei Lehrzyklen bis heute bewahrt geblieben ist. Nach dem Zerfall des tibetischen Königreichs mit dem Ende der Schreckensherrschaft Langdarmas existierte der Buddhismus nur noch im Untergrund. Diese Situation beflügelte nicht wenige Scharlatane, sich als buddhistische Lehrer auszugeben. Sie verbreiteten verwirrte Ideen und unsinnige Methoden als „Tantra" in Tibet. Um wieder Klarheit im Dharma zu schaffen, engagierten sich eine Reihe von einzelnen Persönlichkeiten unabhängig voneinander für die Erneuerung des Buddhismus und seine Re-Etablierung in Tibet. Einige gingen nach Indien, um die Lehre von dort wieder in das „Land der Schneeberge" zu holen, andere luden indische Gelehrte nach Tibet ein. Bekannteste Beispiele dafür sind die Tibeter RINCHEN ZANGPO (10./11. Jh.) und MARPA (11.Jh.), sowie der indische Pandita ATISHA, der zu Beginn des 11.Jahrhunderts nach Tibet ging. Ein seltener Fakt für die Geschichte des Buddhismus ist, daß die Initiative zur Etablierung der buddhistischen Lehre diesmal nicht von der herrschenden Elite ausging, sondern von individuellen Praktizierenden.

Die tibetische Nachfrage traf mit der Bedrängnis des Dharma in Nordindien durch die Moslems zusammen, so daß im 11. und 12. Jahrhundert eine kraftvolle zweite Phase der Übertragung des Buddhismus nach Tibet einsetzte. Den tibetischen Buddhisten und indischen Lehrern gemeinsam gelang es, das Dharma komplett, so wie es damals in Nordindien gelehrt und gelebt wurde, nach Tibet zu bringen. Die vollständige Sammlung der Sutras wurde übersetzt und bildete später den tibetischen Kanjur, ebenso die kommentierenden Schriften, deren fast lückenlose Sammlung im Tenjur aufbewahrt wurde. Tibetische und indische Gelehrte übersetzten die Texte gemeinsam, dabei mühten sich die Tibeter um absolut exakte Wiedergabe der Sanskritschriften. Interpretierende Übersetzungen galten als Verbrechen (vergl.BELL 1994, S.45). Vom Übersetzer des *Madhyamakavatara* (CHANDRAKIRTIs Kommentar zu NAGARJUNA, ein Schlüsseltext der Madhyamakaphilosophie) wird beispielsweise berichtet, daß die korrekte Übertragung ins Tibetische 20 Jahre in Anspruch nahm.

Angesichts der äußeren Hindernisse wurde hier eine gewaltige Kulturleistung vollbracht: ohne besondere Verkehrsmittel mußten die Pandits und ihre Übersetzer auf dem Weg nach Tibet den Himalaya überqueren, und sich in einem jeweils völlig fremden Land zurecht-

finden. Sie waren leichte Beute für Krankheiten und für Räuberbanden, so daß ein beachtlicher Teil der Reisenden ums Leben kam. Von einem der indischen Gelehrten wird berichtet, daß er auf der Reise durch Tibet seinen Übersetzer verlor und sich, der Sprache des Nomadenvolks unkundig, mehrere Jahre als Hirte durchschlagen mußte, bevor ihm Buddhisten begegneten, die seine Identität erkannten. Das weite, menschenleere Hochland von Tibet, mit seinen klimatischen und geographischen Widrigkeiten ist nicht eben dazu geeignet, eine differenzierte Hochkultur aufzubauen. Die Bön-Religion war immer noch stark und wehrte sich gegen die neue Lehre. Technologisch und sozial hinkte das tibetische Volk der Entwicklung in Indien und China um Jahrhunderte hinterher. Nachrichtenverbindungen und Verkehrswege funktionierten nur über kurze Distanzen, was durch die ganze tibetische Geschichte hindurch ein Handicap für zentrale Regierungen blieb. Das riesige Land mit seinen unzähligen Tälern war nie so recht zu beherrschen. Andererseits war Tibet dadurch auch vor Angriffen und kultureller Auslöschung geschützt (Erst die Moderne, für die Entfernungen kein Hindernis mehr darstellen, brachte mit Rotchina einen erdrückenden Aggressor ins Land.)

Mit dem 12. Jahrhundert war das Zeitalter des Überbringens der Lehre von Indien nach Tibet abgeschlossen. Entsprechend der wenig organisierten Struktur dieser Phase bildeten sich eine ganze Reihe verschiedener Übertragungslinien heraus, die sich auf jeweils bestimmte Texte und Praktiken spezialisierten. Noch aus den Zeiten SHANTARAKSHITAs und PADMASAMBHAVAs gab es die *Nyingma-Schule*, die an dem erneuten Aufschwung der Lehre Buddhas in Tibet regen Anteil hatte. Sie trat in modernen Zeiten mit herausragenden Meistern (PATRUL RINPOCHE, 19.Jh.; JAMGÖN KONGTRUL, 19.Jh. MIPHAM RINPOCHE, 19./20.Jh.) hervor. Die *Kagyü-Linie* geht auf MARPA zurück, der im 11.Jh. vor allem beim indischen Mahasiddha NAROPA lernte. MARPAs Schüler MILAREPA (ca.1040-1123), „Tibets großer Yogi“ ist eine der schillerndsten Figuren des tibetischen Buddhismus und hat enorme Popularität erlangt. Sein Schüler GAMPOPA (1079-1153) baute die ersten Kagyü-Klöster und verfaßte grundlegende Texte. GAMPOPAs Schüler DÜSUM KYENPA (1110-1193) begründete die Tradition der bewußt wiedergeborenen Lamas, und ist bis heute (in seiner 17. Inkarnation als KARMAPA THAYE DORJE) das Oberhaupt der Kagyü-Schule. Auf NKHON KONCHOG GYALPO (11.Jh.) geht die Gründung des Klosters *Sakya* und damit die *Sakya-Schule* zurück. Ihr größter Gelehrter, SAKYA PANDITA, verfaßte im 12. und 13.Jh. nicht nur wesentliche Texte (z.B. *Tsema Rigter*, ein bis heute bedeutendes Standardwerk der buddhistischen Erkenntnistheorie), sondern brachte den Buddhismus auch in die Mongolei. Sein Schüler PHAGPA entwickelte eine Schrift für die Mongolen, damit die buddhistischen Texte übersetzt werden konnten. Auf ATISHAs Besuch in Tibet geht die *Kadampa-Linie* zurück, die im 14.Jh. von TSONG KHAPA reformiert und damit zur *Gelug-Schule* wurde. Der erste DALAI LAMA war Schüler von TSONG KHAPA, und bildete fortan die Spitze dieser Linie, heute in seiner 14. Inkarnation, dem mit Nobelpreis geehrten DALAI

LAMA TENZIN GYATSO. Die *Chö* - Linie wurde durch den Besuch des indischen Meisters PHADAMPA SANGYE im 11.Jh. initiiert, herausragende Yogini[30] war MACHIG LABDRÖN (ca.1031-1129). Ihre Schule wurde später von den Kagyüs und den Nyingmas absorbiert. Ähnlich erging es anderen Übertragungen, wie den *Shangpas* und den *Orgyenpas,* deren Texte und Praktiken zu einem Bestandteil der größeren Linien wurde. Ein besonderes Schicksal traf die *Jonangpas* , die den berühmten TARANATHA (16./17.Jh.) hervorbrachten. TARANATHA ist im Westen vor allem wegen seiner „Geschichte des Buddhismus in Indien" bekannt (TARANATHA 1990), für die er (heute verlorene) Sanskritquellen akribisch studierte. Im 17.Jahrhundert wurden die Klöster der *Jonangpas* infolge politischer Rivalitäten zerstört bzw. der Gelug-Schule zwangsweise einverleibt. (Zu den Linien des tibetischen Buddhismus, ihren herausragenden Lehrern, ihren Texten und Praktiken vergl. TULKU THONDUP RINPOCHE 1987, CRYSTAL MIRROR Vol.IV, Vol.VI, S.S.138ff und Vol.VII S.158ff, THARTANG TULKU 1991, TUCCI 1980).

### *Politischer Mißbrauch des Dharma in Tibet*

Zwei Momente sorgten in Tibet immer wieder für unheilvollen Mißbrauch der buddhistischen Lehre zu politischen Zwecken (vergl. SAMUEL 1995). Zum einen hatte jeweils ein Clan die Patenschaft für ein oder mehrere Klöster übernommen und sorgte für deren wirtschaftliches Wohlergehen. Dafür wurde andererseits die Auffindung wichtiger Inkarnationen innerhalb des Clans erwartet (schon im alten Tibet galt ein Viertel der Inkarnationen führender Lamas als gefälscht, vergl. DAGYAB KYABGÖN RINPOCHE 1993 S.71) und natürlich auch politische Unterstützung im Kampf um die Vorherrschaft über die jeweilige Region. Die Klöster hatten eine immense Bedeutung für die Gesellschaft Tibets: Nicht nur, daß die Lamas Anerkennung und Gefolgschaft des größten Teils der Bevölkerung genossen, darüber hinaus funktionierten die Klöster als einzige Schulen, Universitäten und Administrationszentralen.
Der zweite unglückliche Umstand bestand darin, daß auch mongolische und chinesische Führer die Bedeutung der Klöster für die Beherrschung Tibets erkannten und die Lamas für ihre Ziele zu instrumentalisieren verstanden.

Zu Beginn des 13.Jh. bedrohten die Mongolen unter Dschingis Khan die tibetischen Fürstentümer, die sich kampflos ergaben. Godan Khan stabiliserte die mongolische Herrschaft über Tibet um 1250, indem er das Oberhaupt der Sakya-Schule, den bereits erwähnten SAKYA PANDITA, zum Stellvertreterkönig über ganz Tibet ernannte. Zwar konnte SAKYA PANDITA und auch sein Nachfolger PHAGPA die Mongolen nachhaltig mit dem Buddhismus „infizieren"[31] und zum Teil zivilisieren (PHAGPA entwickelte wie oben erwähnt die

---

[30]Weibliche Diamantwegspraktizierende außerhalb eines Ordens

[31]Marco Polo war Zeuge einiger Debatten der Religionen -Buddhismus, Taoismus, Christentum, Islam - am Hof des Kublai Khan. Dabei begegnete er sowohl Phagpa als auch dem 2.Karmapa

mongolische Schrift), aber die Sakyas machten sich als Herrscher in Tibet nicht eben beliebt. Mit dem Niedergang des mongolisch-chinesischen Reichs nach dem Tod von Kublai Khan 1295 wurde den Sakyas die Macht von DSCHANGCHUB GYALTSEN entrissen, dem Angehörigen einer der Kagyü-Unterschulen. Die chinesischen Kaiser versuchten in der Folgezeit mehrfach, das Oberhaupt der Kagyü-Schule, den KARMAPA, in ihrem Interesse zum König von Tibet zu machen, aber der KARMAPA lehnte regelmäßig ab.

1372 gründete TSONG KHAPA, ein Schüler der Kadampa-Tradition und des 4.KARMAPA, die Gelug[32]-Schule als Reformbewegung gegen die in Politik verwickelten Klöster, in denen oft mehr intrigiert als meditiert oder studiert wurde. Zu Beginn des 15.Jh wurden die Gelug-Klöster Ganden, Sera und Drepung errichtet, die in der tibetischen Geschichte fortan eine führende Rolle spielten. TSONG KHAPAs Schüler GENDÜN DRUPA baute 1447 das Kloster Tashi Lhünpo bei Shigatse auf und wurde dessen erster Abt, mit GENDÜN DRUPA begann die Reihe der (später so betitelten) DALAI LAMAs. Die folgenden Jahrhunderte sahen zahllose Kämpfe um die Vorherrschaft in Zentraltibet, in die vor allem die Gelug-Linie und Kagyüs verwickelt waren. Es wundert nicht, daß die Architektur tibetischer Klöster bis heute so sehr an die von Festungen erinnert. Der DALAI LAMA war oft nur eine Marionette in den Händen ehrgeiziger Minister, und der KARMAPA vermochte seinerseits nicht immer, seine Linie „beschützende“ Clans zu mäßigen. Zusätzlich versuchten die Mongolen erneut, ihre Herrschaft über Tibet zu etablieren, diesmal mit Hilfe der Gelug-Klöster. Zwar bändigte der buddhistische Einfluß das Volk der Mongolen weiterhin (Altan Khan, ein Schüler des 3.DALAI LAMA erließ eine buddhistische Gesetzgebung für die Mongolei), änderte aber kaum ihre auswärtige Machtpolitik. Die Mongolen schufen den Titel des DALAI LAMA und ernannten ihn zum Herrscher über Tibet, ohne das jedoch gegen den Widerstand vor allem der Kagyü-Clans durchsetzen zu können. Unter dem 5.DALAI LAMA wurde die Kagyü-Gegenwehr dann endgültig gebrochen, in der Mitte des 17.Jh. etablierte sich die Herrschaft des DALAI LAMA mit Hilfe der Mongolen über ganz Tibet. Viele Klöster der Kagyüs und ihrer Unterstützer (z.B. der Jonangpas, deren Linie damit ein Ende fand) wurden niedergebrannt oder der Gelug-Linie zwangsweise einverleibt, wichtige

---

Karma Pakshi. Marco Polo und auch der Kublai Khan waren nachhaltig von den magischen Fähigkeiten der Tibeter beeindruckt. Inwieweit die Mongolen dem philosophischen Wettstreit der Religionen zu folgen vermochten, muß offen bleiben; Marco Polo konnte es jedenfalls nicht, er kam über die Einschätzung des Buddhismus als Götzenanbetung nicht hinaus. Offensichtlich zerknirscht mußte er beobachten, wie auch das Christentum gegen den Buddhismus unterlag, woraufhin der Diamantweg zur verbindlichen Religion der Mongolen und für weite Teile Chinas wurde. Interessant ist dieser Vorgang, weil er sowohl von westlichen, als auch von tibetischen Quellen festgehalten wurde. (Vergl. MARCO POLO 1983, S. 82; S.124ff, S.136f; S.175f; KARMA THINLEY 1980 S.49ff und DOUGLAS/WHITE S.42ff).

[32]Gelug (tib.) = Tugend

Kagyü-Texte verbrannt und ihr Studium verboten[33]. In den angrenzenden kleineren Königreichen Sikkim und Buthan konnten sich die Kagyüs indes als führende Linie etablieren.

Vielleicht war es aus Protest gegen die Politisierung des Dharma, daß der 6.DALAI LAMA völlig „aus der Reihe“ fiel: er vergnügte sich mit Frauen und schrieb erotische Liebesgedichte (die bis heute erhalten und sehr populär geworden sind: DALAI LAMA VI 1986). Weil er sich für politische Zwecke nicht verwenden ließ, wurde er schließlich umgebracht.

Die Jahrhunderte darauf waren vom Kampf der Chinesen und Mongolen um die Beherrschung Tibets gekennzeichnet, der sich hauptsächlich in der Hauptstadt Lhasa abspielte, sowie von den Rivalitäten der tibetischen Clans. Vier weitere der DALAI LAMAS wurden umgebracht, bevor sie ihr Amt übernehmen konnten.

Es wäre ungerecht, die Geschichte des tibetischen Buddhismus aber nur unter dem Gesichtspunkt seiner Involvierung in die Machtpolitik zu betrachten. Während falsche Lamas und echte Schurken ihre wenig buddhistischen Interessen verfolgten, gab es in allen Zeitaltern unter Mönchen, Nonnen, Laien und Yogis große Praktizierende und herausragende Gelehrte, die die Natur des Geistes realisierten. Sie waren bedeutende Lehrer, deren Texte bis heute von Gewicht sind. Unter ihnen sind neben schon genannten Meistern z.B. der 3., der 7., 8.und 9.KARMAPA mit Belehrungen über Buddha-Natur und Mahamudra[34], oder LONGCHEN RABJAMPA, der im 14.Jh. die mündlich übertragenen Dzogchen-Belehrungen systematisierte und niederschrieb. Die Yogi-Tradition vermied es durchgängig, in Politik verwickelt zu werden. Sie stand auch in Tibet in Opposition zum elitären Selbstverständnis monastischer Buddhisten.. Es gibt einen reichen Schatz von Legenden, in denen „verrückte“ Erleuchtete wie DRUKPA KÜNLE festgefahrene Tradition, hohle Rituale oder bloß oberflächiges Verständnis der Lehre Buddhas in den Klöstern entblößen (vergl.SAMUEL 1995 S.320ff und SURYA DAS 1992). Nicht zuletzt ist es auch dem konservativen Wesen der Tibeter zu verdanken, daß die buddhistische Lehre auf dem Dach der Welt allen Widrigkeiten zum Trotz während eines ganzen Jahrtausends in ihrer Gesamtheit erhalten geblieben ist, während in Japan und China die Ausdifferenzierung in Schulen zum Verlust all jener Texte und Praktiken führte, die in keiner der Richtungen besondere Bedeutung genoß.

---

[33]Noch heute sind eine Reihe von Texten der Kagyü-Linie in tibetischen Gelug-Klöstern unter Verschluß!

[34]Mahamudra (Skrt) = „großes Zeichen“. Alle Phänomene und alle Erfahrungen tragen das eine, große Zeichen, das der Einheit von „Leerheit“(=Leerheit von inhärenter Existenz) und „Klarheit“(= Fähigkeit des Geistes, bewußt zu sein). In der Kagyü-Linie bezeichnet Mahamudra Grundlage, Weg und Ziel von Diamantwegsmeditationen ohne formhafte Elemente. Entspricht dem *Dzogchen* der Nyingmapas.

Christliche Missionare, die im 18.Jh. mehrfach nach Tibet gelangten, mußten unverrichteter Dinge wieder abziehen. Gegen die buddhistische Philosophie und debattengeübte Mönche hatten sie keine Chance, und beim Volk konnten sie ohne magische Rituale (die die Lamas, wegen der immer noch präsenten Konkurrenz des Bön, z.B. für langes Leben, zur Heilung, für gutes Wetter oder für großen Wohlstand ausführen mußten) nicht verfangen. Chinesen und Mongolen hatten überdies kein Interesse an einer neuen Religion in Tibet, weswegen Jesuiten und Kapuziner in Tibet keine Unterstützung erfuhren.

Erst im Jahre 1912 unter dem modern eingestellten 13. DALAI LAMA gelang es Tibet, sich von fremden Mächten zu befreien. Diese Unabhängigkeit ging in den 50er Jahren wieder verloren, als Rotchina das Land mit einer massiven Invasion unter seine Gewalt brachte. Der 14.DALAI LAMA mußte 1959 nach Indien fliehen, ebenso wie der 16.KARMAPA und viele andere hohe Lamas. Den Kagyüs, deren Linie in Tibet bis zuletzt klein gehalten wurde, gelang es als einzige, alle wichtigen Lehrer, Texte und Reliquien ins Ausland zu retten.

Das Terrorregime der Chinesen setzte darauf, den Buddhismus in Tibet auszulöschen. 6000 Klöster wurden zerstört, über eine Million Menschen umgebracht (von einem Volk mit gerade einmal 6 Millionen Menschen!). Mehr als 100.000 Tibeter flohen über die Himalayapässe nach Nepal und Indien, wo sie in Lager bis ins tropische Südindien hinein verteilt wurden. Der DALAI LAMA und die tibetische Exilregierung residieren heute in Dharamsala, in den nordindischen Himalayas nahe der tibetischen Grenze. Der KARMAPA errichtete seinen Exilsitz in Rumtek/Sikkim, ebenfalls nahe den Gebirgspässen nach Tibet. Viele neue Klöster wurden in Nordindien, Nepal und Buthan gebaut, damit der Diamantwegsbuddhismus weiter übertragen wird.

Den Chinesen gelang es trotz brutaler Diktatur und planvoller Überfremdungspolitik (heute sind die Tibeter eine Minderheit im eigenen Land) nicht, die 1000jährige buddhistische Kultur völlig zu zerstören. Seit den 90er Jahren bedienen sie sich deshalb der gleichen Taktik, wie die Machthaber früherer Zeiten - sie instrumentalisieren Klöster und Lamas. Was zunächst wie eine Liberalisierung der strikten Unterdrückungspolitik gegen das Dharma anmutete, hat sich inzwischen entpuppt: die Chinesen machen Lamas zu willfährigen Gehilfen und fälschen systematisch Inkarnationen. Wichtige Positionen im buddhistischen Klerus besetzen sie mit Marionetten. Prominenteste Beispiele dafür sind die Inthronisation eines falschen KARMAPA (1992) und eines falschen PANCHEN LAMA (1995), jeweils mit Echtheitsbestätigung als „Living Buddha“ von der kommunistischen Partei. (Vergl. NESTERENKO 1992; KAGYÜ-LIFE Hefte August 1992 und April 1994; DER SPIEGEL Nr.3 vom 15.1.1995, S.128 ff; BADISCHE ZEITUNG vom 30.11.1995, S.3).

### *„Wenn der Eisenvogel fliegt..." - der Buddhismus kommt in den Westen*

Mit unserem Jahrhundert setzte eine neue Phase buddhistischer Geschichte ein, die sich mit der Vertreibung der Lamas aus Tibet intensiviert hat: die Begegnung des Westens mit dem Buddhismus (vergl. BATCHELOR 1994). Britische, russische, deutsche und französische Gelehrte setzten sich schon im 19., vermehrt seit Beginn des 20. Jh. mit dem buddhistischen Schrifttum auseinander, zunächst mit dem Pali Kanon (der Sammlung von Buddhas Lehrreden in Sri Lanka) und Sanskritquellen, dann auch mit chinesischen, japanischen und tibetischen Texten (vergl.DE JONG 1987). Selbst in Afghanistan entdeckten europäische Forscher Relikte und Schriften des Buddhismus, der dort einmal für kurze Zeit heimisch war. Der Buddhismus übte eine eigene Faszination auf das europäische Geistesleben aus. Die Phase purer Neugier wurde bald von akademischem Interesse abgelöst, und dann entdeckten Europäer den Buddhismus schließlich auch als Lebensweg. 1901 wurde der erste Brite in einen Theravada-Orden auf Sri Lanka aufgenommen. 1904 folgte der erste Deutsche, NYANATILOKA, der für seine Übersetzungen buddhistischer Schriften berühmt wurde. In Europa, überwiegend in Deutschland und England, entstanden die ersten buddhistischen Gemeinschaften, die dem Theravada-Weg folgten (vergl. BAUMANN 1995, S.54ff). Die Universität von St.Petersburg legte eine immense Sammlung buddhistischer Texte an.
Chinesische und japanische Einwanderer hatten ihre Religion in die Vereinigten Staaten mitgebracht, blieben aber zunächst unter sich. Erst nach dem zweiten Weltkrieg wandten sich weiße Amerikaner dem Buddhismus zu, vor allem der Zen-Tradition.

Mit dem geistigen Aufbruch der westlichen Welt in den sechziger Jahren setzte eine verstärkte Suche nach Sinn und Orientierung ein. Indien mit seiner bunten Vielfalt an spirituellen Lehren und Methoden war schon immer ein lohnendes Reiseziel für Suchende, und so kam es (neben allerlei Swamis, Gurus und Baghwans) auch zur Begegnung mit den Lamas vom Dach der Welt. In einer ersten Welle der Begeisterung ließen sich Menschen aus dem Westen vor allem von Exotik, Mystik und Magie des tibetischen Buddhismus ansprechen. Es dauerte eine Weile, bis sie merkten, daß hinter der faszinierenden Fassade eine tiefgründige Lehre steckt, die ordentliches Studium und ausdauernde Praxis verlangt. Fortschrittliche Wissenschaftler und Philosophen entdecken die Bedeutung des Buddhismus, der auf eine Reihe von Problemen der modernen Welt interessante Antworten bereithält (Vergl. BATCHELOR 1992; HAYWARD 1987; HAYWARD/VARELA 1992; VARELA 1992; DALAI LAMA 1993, MACY 1994 und 1995; FENNER 1995 ). Mit all dem wird eine berühmte Prophezeiung von PADMASAMBHAVA erfüllt: „Wenn der Eisenvogel fliegt und der Feuerochse auf Rädern fährt, kommt die Lehre Buddhas in den Westen."

Inzwischen sind viele tausend Menschen im Westen zu Praktizierenden geworden und haben sich buddhistischen Gemeinschaften angeschlossen (vergl. BAUMANN 1995, der die

Zahl deutscher Buddhisten, die sich einer authentischen Tradition zurechnen, auf 40.000 schätzt; vergl. auch CRYSTAL MIRROR Vol.VII, S.263f; CORELESS und PREBISH in PREBISH 1995, S.248ff; COLEMAN 1995; SAALFRANK 1994). Ob dies ein kurzfristiges Phänomen ist, oder ob es eine nachhaltige Übertragung des Buddhismus in den Westen geben wird, läßt sich noch nicht absehen.

In Asien befindet sich die Lehre heute fast überall auf dem Rückzug. Was der Kommunismus nicht zerstört hat (China, Vietnam, Kambodscha, Nordkorea, Tibet), fällt nun der Coca-Cola-Kultur zum Opfer. Der mancherorts unter starrer Tradition und Hierarchie verschüttete Buddhismus spricht junge Menschen in Asien nicht mehr an, die ihr Glück in westlichem Stil verwirklichen möchten. Die Tibeter im indischen Exil, viele sind schon dort geboren und haben Tibet nie gesehen, können unter den schwierigen wirtschaftlichen, politischen und klimatischen Bedingungen ihre Kultur kaum bewahren. Ohne kulturellen Hintergrund mit entsprechender Infrastruktur (Retreat- und Praxismöglichkeiten, Klöster mit Universitäten und Bibliotheken, eine gewisse Anzahl gut ausgebildeter und realisierter Lamas) läßt sich das Erbe des tibetischen Buddhismus nicht am Leben erhalten. Vielleicht bleiben noch ein oder zwei Generationen, das Dharma in den Westen zu übertragen.

Das ist kein leichtes Unterfangen, denn die Kluft zwischen den Kulturen war bei der Übermittlung der Lehre in ein neues Land wohl noch nie so groß. Technologisch und vor allem sozial steckte Tibet noch tief im Mittelalter, als die chinesische „Volksbefreiungsarmee“ das Land überrollte. Der Rückstand ist bis heute nicht aufgeholt, zum Beispiel mochten junge Mönche am KIBI in New Delhi unsere „Geschichten“ über Dinosaurier nicht glauben - das seien Fabelwesen, die sich die Westler ausgedacht hätten, um ihre Kinder zu erschrecken.

Im Westen steht das inzwischen tief verwurzelte reduktionistische Denken und außerdem unser hektischer Lebensstil (mit wenig Möglichkeit zu Reflexion, zu Achtsamkeit und ernsthafter Meditation) einer authentischen Übernahme des Dharma entgegen. Die Lamas mußten erfahren, daß viele westliche Schüler nur solche Teile der Lehre aufzunehmen bereit sind, die ihren jeweils eigenen Überzeugungen schon entsprechen. Viele Schüler projizieren ihr Wunschbild einer perfekten Religion (nach Belieben streng rational oder betont esoterisch) auf den Buddhismus. Westler verlangen gerne einen einfachen, schnellen Weg, der außerdem sehr besonders sein soll: geheim, außerordentlich hoch begabten Schülern vorbehalten, oder sonstwie besser als alle anderen (Vergl. CRYSTAL MIRROR Vol.VII S.261ff; LÜTKEHAUS 1995). Hinter all dem steckt die moderne Suche nach Selbstverwirklichung, für die der Buddhismus nun wirklich das falsche Gefährt ist, geht es im Dharma doch darum, die Substanzlosigkeit des Selbst zu erkennen. Ob nach der gegenwärtigen „Buddhismuswelle“ noch genügend Praktizierende übrig bleiben, für die der Buddhismus mehr als ein „Trip“ war, bleibt abzuwarten. Überdies gibt es Beispiele für

buddhistische Lehrer aus allen Traditionen, die den Verlockungen des Westens erlegen sind, und wenig inspirierende Vorbilder für buddhistische Lebenspraxis in der modernen Welt abgeben. Die buddhistische „Insiderpresse“ verzeichnet in langer Reihe Alkoholexzesse, sexuellen Mißbrauch (sogar durch zölibatäre Lamas), sektenhafte Auswüchse und dergleichen mehr. Unter den Tibetern kursiert, daß mittlerweile jeder Klosterkoch als hohe Inkarnation in den Westen geht, sich mit großartigen Titeln schmückt und damit viel Geld verdient (vergl.DAGYAB KYABGÖN RINPOCHE 1993, S.69ff). Selbst ranghohe Lamas der Kagyü-Linie haben dem Dharma im Zuge der Karmapa-Affäre nicht gerade zur Ehre gereicht. Von direkter Kolaboration mit den Chinesen über Hetzkampagnen gegen ihre Kritiker bis zu offener Gewaltanwendung reichen die Fehltritte einiger Männer in den roten Roben Buddhas.[35]

Um den Buddhismus im Westen fest zu etablieren (nicht als führende Religion, aber, wie in so vielen asiatischen Ländern als ein seriöses Angebot unter mehreren) wäre wohl eine Reihe von Bedingungen notwendig, die derzeit noch nicht gegeben sind: eine gewisse Anzahl verwirklichter westliche Lehrer, die in unserer Kultur aufgewachsen sind und sie mit ihren Licht- und Schattenseiten kennen; eine buddhistische Infrastruktur (Retreatstellen[36], Hochschulen, Bibliotheken, Übersetzungen des Schrifttums); stabile, ernsthaft praktizierende buddhistische Gemeinschaften; Kooperation der verschiedenen buddhistischen Traditionen (fast alle asiatischen Schulen des Buddhismus sind in Europa vertreten, und manche davon führen sinnlos alte Kämpfe weiter); und herausragende Praktizierende, die Ihr Selbst nicht mehr so wichtig nehmen:

> Traditional Buddhists learn through years of practice and study to dedicate their efforts to serving the Dharma, without worrying too much about their own realisation. Today they feel such dedication with special force, for the sun of the Dharma is sinking - the precious wisdom is in decline, and the need to act is very great. Yet while a Buddhist from the East might find this so obvious that it needs no saying, Westerners would find the same attitude surprising, Though they may respect the Dharma, their real inspiration comes from their own need and concerns. „Help me“, says the western student, „and then I'll help the Dharma“.
> (TARTHANG TULKU in CRYSTAL MIRROR Vol VII, S.269)

Bleibt zu hoffen, daß das geistige Erbe des Buddha lebendig gehalten werden kann. Es hält für jetzige und für spätere Generationen kostbares Wissen über unseren Geist bereit. Der

---

[35]Im Mittelpunkt dieses Skandals steht Tai Situpa, einer der vier Linienhalter der Kagyü-Linie, der seine Anhänger mehrfach zu gewalttätigem Vorgehen gegen karmapatreue Mönche veranlaßt hat und 1994 von der indischen Bundesregierung wegen prochinesischer Agententätigkeit des Landes verwiesen wurde. Vergl. SIKKIM OBSERVER (Rumtek) v. 23.3.1992, 20.6.92; THE KATHMANDU POST 5.8.93; THE SUNDAY TIMES (Delhi) 14.6.92; THE SUNDAY STATESMAN (Delhi) 4.9.93 und 8.9.93; THE HINDUSTAN TIMES (Delhi) 5.8.93, 21.9.93, 18.4.94, 21.3.93, 22.3.94; INDIAN EXPRESS (Delhi) 9.1.94, 28.1.94, 26.1.94, 18.3.94, 19.3.94 und 24.3.94; THE STATESMAN (Delhi) 18.3.94; SUNDAY (Delhi) 3.-9.4.94; THE INDEPENDANT (Delhi) 19.1.94, SÜDDEUTSCHE ZEITUNG 29.3.94, DIE PRESSE (Wien) 17.6.93 u.a.m.

[36]Orte zur Zurückziehung für längere Phasen der Meditationspraxis

Buddhismus vermag heute, wiewohl schon seit zweieinhalb Jahrtausenden gelehrt, hilfreiche Impulse zu geben, wie wir unsere Zukunft gewinnen können.

## *Disput um die Authentizität von Mahyana und Vajrayana*

Die Tradition der Theravadins auf Sri Lanka war von der Entwicklung in Nordindien offenbar schon abgeschnitten, als das dritte Konzil dort einberufen wurde. Jedenfalls ist in ihrem Schrifttum dieses (in den nördlichen Quellen dokumentierte) Konzil nicht erwähnt (vergl.GOYAL 1987,S.182ff; THAKUR 1996 S.212 ff und 221f; TARNATHA 1990 S.91ff, BUTÖN 1986,S.96ff). Dieses Konzil sah das erste öffentliche Auftreten des Mahayana, und etwa um die selbe Zeit erschienen die Belehrungen der zweiten und dritten „Drehung des Dharmarades" erstmals schriftlich. Der südliche Buddhismus läßt diese Lehren nicht als authentisch gelten, weil sie in den beim ersten Konzil zusammengetragenen Lehrreden des Buddha nicht enthalten seien. Aus verschiedenen Gründen schlossen sich viele westliche Buddhismusforscher seit dem späten 19.Jahrhundert dieser Sichtweise an. Zum einen war die Veröffentlichung und Übersetzung von Pali-Texten[37] schon Mitte des 19.Jahrhunderts weit fortgeschritten (vergl.DE JONG 1987, S.24ff), die Sanskritquellen der nördlichen Tradition standen hingegen noch kaum zur Verfügung. Das hat möglicherweise einer gewissen Voreingenommenheit Vorschub geleistet, die dann durch einen Methodenstreit unter den Buddhologen gegen Ende des 19. Jahrhunderts gefördert wurde. SENART und KERN als Exponenten einer mythologischen Interpretation des Buddhismus kamen die Mahayanatexte gerade gelegen, ein recht phantastisches System indischer Kosmologie aus den Sutras herauszudeuteln. Das ging so weit, den historischen Buddha vollständig in einen „Sonnengott" aufzulösen, mit seiner Mutter als göttlicher, alles ernährender Schaffenskraft, den *12 Gliedern des abhängigen Entstehens* als den 12 Monaten und dem *Mittleren Weg* als Mitsommernachtsritual (im Ernst!, Quellennachweise bei DE JONG 1987, S.26f). Derartige Mißdeutung des Buddhismus konnte nicht ernstgenommen werden und brachte die Mahayanasutras in einen zweifelhaften Ruf. Darin spiegelte sich vielmehr ein Hang zu naturalistischer Mythologie in jener Zeit, der auch andere Publikationen prägte (DE JONG verweist a.a.O. auf KUHNs *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Berlin 1859). Auf der anderen Seite standen DE LA VALLÉE POUSSIN und vor allem OLDENBERG, die rationalitisch-reduktionistisch vorgingen. Um an die historischen Fakten über Buddha und seine Lehre zu gelangen, verglichen sie verschiedene Quellen und subtrahierten alles, was den Texten nicht gemeinsam war. Auf die selbe Weise war zuvor versucht worden, aus den vier Evangelien den historischen Gehalt des Neuen Testaments herauszuarbeiten. Während die sogenannte „Substraktionsmethode" bei Texten, die auf einer vergleichbaren Ebene angesiedelt sind, zuverlässige Ergebnisse liefern mag, kann sie der Mahayanatradition nicht

[37]Im dem Sanskrit verwandten Pali wurden in Sri Lanka die Texte der südlichen Tradition bis heute erhalten

gerecht werden: das Mahayana überträgt ja erklärtermaßen größere Teile der Lehre, als der südliche Buddhismus.

Wie der Buddhismus durch die europäisch-christliche Brille mißverstanden wurde, belegt eine Redensart über jenen Streit: die mythologische Interpretation nehme dem Buddha alles Menschliche; die Substraktionsmethode alles Göttliche (DE JONG 1987 S.29). Mit dem Konzept des „menschgewordenen Gottes“ (oder gar „gottgewordenen Menschen“) verfehlt man Buddha nun völlig.

Stiluntersuchungen zeigten später, daß die frühesten Mahayanasutras um das erste Jh.v.Chr. erschienen (vergl.AKIRA 1993,S.252). Die meisten (heute noch erhaltenen) Sutras stammen aus den ersten Jahrhunderten n.Chr. Daraus wurde abgeleitet, die Lehren des Mahayana seien auch in dieser Zeit erst entstanden und stellten eine Weiterentwicklung von Buddhas ursprünglicher Lehre dar. Das ist gegenwärtig Sachstand der westlichen Buddhologie, die damit der buddhistischen Geschichtsschreibung nicht unerheblich widerspricht.

Aus Sicht des Mahayana-Buddhismus steht diese buddhologische Einschätzung jedoch auf nicht ganz so sicheren Füßen, wie es die Verwendung wissenschaftlicher Methoden vielleicht glauben macht. Mit dem Subtraktionsverfahren läßt sich nichts weiter belegen, als daß die Theravadins nur einen Teil der buddhistischen Lehre übertragen haben, der im Mahayana allerdings ebenso enthalten ist. Daß Buddhas zweiter und dritter Lehrzyklus auf dem ersten aufbauen, läßt sich mit der Subtraktionsmethode nicht angreifen. Sie ist in diesem Fall schlicht ungeeignet, einen „wahren Kern“ aus den Übertragungen herauszuschälen. Überdies sind wesentliche Elemente des Mahayana (Philosophie der *Leerheit,* betonte Praxis des *Mitgefühls*) in den Hinayanatexten nachzuweisen, bis hin zur zentralen logischen Figur der Madhyamakaphilosophie, dem von NAGARJUNA so umfänglich angewandtem Tertralemma (vergl. BUDDHA 1991, z.B. S. 141ff oder S.212ff, ; GOYAL 1987, S.221; oder die Buddhabiographie von THICH NHAT HANH 1992, in der er den Buddha als Lehrer des Mahayana allein aus Pali-Quellen nachzuweisen imstande ist). Folglich zieht GOYA den Schluß,

> that both the Hinayana and the Mahayana derived their views from the same teachings of the master, and it was their interpretation that made their religion different. (1987, S.221)

Die Behauptung, das Mahayana sei nicht vom Buddha gelehrt worden, wird damit substanzlos - ob eine Belehrung zum Hinayana oder Mahayana gehört, hängt nach eben zitierter Sichtweise also nicht allein vom historisch faktischen Inhalt der Lehrrede ab, sondern vor allem vom jeweiligen Verständnis der Zuhörer.[38] Für die Zeitgenossen des

[38]Das deckt sich mit meiner persönlichen Erfahrung während der Studienzeiten in Delhi - je detaillierter wir den Buddhismus kennenlernten, um so mehr Inhalt und Tiefe erlangten für uns die

Buddha wird es nicht leicht gewesen sein, seinen für die Epoche neuen Gedanken und Methoden unmittelbar zu folgen. So mag die nördliche buddhistische Tradition recht haben, wenn sie sagt, daß Zuhörer mit „Hinayanapotential“ (vergl. GAMPOPA 1989, S.25ff) die Mahayana- und Tantra-Belehrungen nur als Hinayana-Lehrreden verstanden haben, und daß nur wenige Schüler eine tiefere Bedeutung erfaßten. Ein Beleg dafür, daß Mahyana und Hinayana historisch nicht zu trennen sind, mag König Ashoka sein, dessen Interpretation des Dharma durchaus Züge des „großen Fahrzeugs“ aufweist, obwohl es dies zu seiner Zeit nach buddhologischer Lesart noch gar nicht geben dürfte. Chinesische Pilger berichten aus den ersten Jahrhunderten n.Chr., daß Hinayana und Mahayana praktizierende Mönche häufig in den Klöstern zusammenlebten (vergl.AKIRA 1993,S.256ff). Hochinteressant ist die Analyse der drei buddhistischen Fahrzeuge aus Sicht der Anfang unseres Jahrhunderts vom deutschen Philosophen DILTHEY entwickelten *Weltanschauungstypologie* (DILTHEY 1931). Sie bereichert der Diskussion um Authentizität der drei Lehrzyklen um ganz neue Aspekte und bestätigt die buddhistische Auffassung, die drei Lehrzyklen seien vom Buddha für unterschiedliche Menschentypen gegeben worden (vergl. das Kapitel über „Glück“ in vorliegender Arbeit).

Ein weiteres buddhistisches Argument für die Authentizität der Mahayana- und Tantra-belehrungen stellt die Frage, warum ein Buddha, der die Natur des Geistes vollkommen erkannt hat, unvollkommene Belehrungen geben sollte, wie es das altindische Hinayana[39] in philosophischer wie methodischer Hinsicht gewissermaßen darstellt. Das historische Faktum von Buddhas Erleuchtung wird damit begründet, daß ein nur unvollständig verwirklichter Lehrer kaum eine Lehre hätte geben können, die über die Zeitalter und Kulturen hinweg derart viele Praktizierende und Verwirklichte hätte hervorbringen können. Von der Wirkung (eine große Weltreligion mit beeindruckender Vielfalt effektiver Methoden und tiefgründiger Philosophie) müsse auf die Ursache (Buddha) zu schließen sein.
Da die philosophischen Standpunkte des historischen Hinayana logisch nicht haltbar sind (s.dazu die folgenden Kapitel), können sie keine letztendliche Belehrung eines völlig erleuchteten Buddha gewesen sein. Weil die Methoden des Hinayana nicht zur vollen Verwirklichung der Natur des Geistes, zur Buddhaschaft führen, sondern „nur“ zur Befreiung von der Ich-Illusion und damit aus dem unfreiwilligen Geburtenkreislauf, können auch diese nicht die letztendlichen Belehrungen eines Buddha darstellen. Das Theravada beschränkt sich tatsächlich auf die Verwirklichung eines *Arhat*. Was hier für das Mahayana

---

Vorträge der Lehrer. Jede wesentliche buddhistische Aussage hat Bedeutung auf unterschiedlichen Ebenen, die sich je nach Verständnis und Meditationserfahrung des Schülers erschließen.

[39]das moderne Theravada wird nicht mehr mit der diskriminierenden Bezeichnung „Hinayana“ angesprochen. Es hat sich zwar aus dem historischen Hinayana entwickelt, läßt sich aber nicht darauf reduzieren. Mahayanaschüler die sich für die „besseren“ Buddhisten halten, verfehlen ihre Praxis.

gesagt wird, gilt in gleicher Weise für das Tantra, das sich zwar in der Methode, nicht aber in Sichtweise und Ziel vom Mahayana unterscheidet und daher klassischerweise dem Mahayana hinzugerechnet wird.
Warum, so ist also zu fragen, soll der Buddha nur „die halbe Wahrheit“ gesagt haben?

Daß Mahayana und Tantra zunächst nicht kulturhistorisch wirksam wurden, liegt an der Radikalität der philosophischen Aussagen und im zweiten Fall auch der Methoden. Indiens Geistesgeschichte ist von der Suche nach einem letzten Grund, einem „höchsten Selbst“ (*Atman*) oder einem absoluten Prinzip (*Brahman*) geprägt (vergl. DASGUPTA, O.J. oder auch die buddhistische Auseinandersetzung damit von SHANTARAKSHITA bei JHA 1986, S.25-226). Buddhas Lehre, daß das Ich und alle Phänomene leer von inhärenter Existenz seien, war zu schockierend, um breite Akzeptanz zu finden. Sie ist ja auch im Westen oft als bloßer Nihilismus mißverstanden worden und auf entsprechende Ablehnung gestoßen. Daß in der Phase des Mahayanabuddhismus in Nordindien die vom Buddha gelehrte Untrennbarkeit von „Leerheit und Mitgefühl“ nicht durchgängig realisiert wurde, zeigt die Geschichte: das Dharma wurde zur Angelegenheit eines studierten, etablierten Klerus und der Eliten, verlor die „Bodenhaftung“ und bald seine Relevanz als spiritueller Weg für die Allgemeinheit. Auch von Tibetern kann man nicht generell als praktizierende Mahayanabuddhisten sprechen. Zwar hat es auf dem Dach der Welt während eines Jahrtausends hervorragende Bedingungen für Praktizierende gegeben, aber die meisten Tibeter nutzten das Dharma für ihre Zwecke: wenn sie zur Elite gehörten für Politik, und sonst erwarteten sie von den Lamas Segen und Rituale für Gesundheit, langes Leben, geschäftlichen Erfolg, und die Betreuung der Geister ihrer verstorbenen Angehörigen (vergl. TUCCI 1980 Kap.6 und SAMUEL 1995 S.31 und Kap.10).

Daß das Mahayana in den nordostasiatischen Kulturen trotzdem mehr Anhänger gewann, als das Hinayana, kann an seiner ausgereiften Philosophie gelegen haben. Mit dem Taoismus kannte China schon den „unerhörten“ Gedanken der Leerheit von inhärenter Existenz, außerdem mag die soziale Wärme des Mahayana verfangen haben. Von China aus gelangte das Mahayana dann auch in angrenzende Gebiete wie Japan und Korea, die mit klassischen Theravada-Ländern nicht so bedeutsame Bande teilten, wie mit China. Tibet konnte der Buddhismus nur in Form des Diamantwegs gewinnen, weil die tantrischen Methoden in die „psychologische Atmosphäre“ der lokalen Bön-Religiön paßten, gleichzeitig aber einen sehr viel weiteren geistigen Horizont eröffneten (vergl.TUCCI 1980, KAP.6).

Stellten die Lehren des Mahayana also schon eine große Herausforderung, oft eine Überforderung für den wohl größeren Teil der Praktizierenden dar, so gilt dies noch mehr für den dritten Zyklus - die Lehrreden Buddhas über die Buddhanatur und die Methoden des

Diamantweges (= Vajrayana[40], Mantrayana, tantrischer Buddhismus). Die Effektivität des buddhistischen Tantra[41]beruht auf unmittelbarer Arbeit mit dynamischen Aspekten des Geistes und auf provozierender Konfrontation mit den eigenen festen Vorstellungen. Solche Methoden können auf das soziale Umfeld sehr befremdlich wirken, weswegen sie nicht öffentlich praktiziert werden. Weil ein Teil der Diamantwegsmeditationen ohne Hilfestellung eines verwirklichten und erfahrenen Lehrers zu nachhaltig verwirrten Zuständen führen kann, sind die Anleitungen dazu verschlüsselt abgefaßt. Für Uneingeweihte klingen solche Texte recht bizarr. Zur Arbeit mit dem Energieaspekt des Geistes kann überdies auch Sexualität gehören, dies hat aber wesentlich weniger Bedeutung als die Fülle und Phanstastik westlicher Publikationen dazu glauben machen mag, und wird, weil sehr anspruchsvoll, tatsächlich kaum praktiziert.

Der Diamantweg fällt also leicht allerhand Mißverständnissen anheim. Im Osten sahen sich die Praktizierenden der Gefahr ausgesetzt, ob ihrer gegen gesellschaftliche Konventionen verstoßenden Methoden geächtet zu werden. Im Westen reichen die Fehlinterpretationen von bloßer magisch-mystischer Esoterik bis hin zu Taktiken für die Intensivierung (und Extensivierung) des Sexuallebens. Diamantwegspraxis rüttelt übrigens nicht nur an den Konzepten des Meditierenden. Buddhologen verurteilten das Tantra als „the worst immorality and sin"(BHATTARCHARYA in GOYAL 1987, S261), oder glaubten gar , die

> teachings of one of the most noblest minds were thus deformed into a systems of magical spells, exorcisms, spirit-beliefs, and worship of demons and divinities. [...] in the name of religion and philosophy, necessity and circumstances have debased human mind to the lowest conceivable vulgarity.
> (DUTT, ebd.)

und GOYA selbst verwirft Teile des Diamantwegs als bloße sexuelle Libertinität (ebd., S.262). Man kann sich ausmalen, wie das soziale Umfeld der Praktizierenden im alten Indien reagierte, wenn schon studierte Männer unseres aufgeklärten Zeitalters von derartigen Reflexen überfallen werden. Genauso leicht ist vorstellbar, daß Diamantwegsmethoden auch von vorgeblich Praktizierenden mißbraucht wurden, um sich ein Alibi für die Übertretung von Tabus zu schaffen. Fallweise ist auch im Westen zu beobachten, wie unbuddhistisches Verhalten mit dem Hinweis auf „verrückte Weisheit" und Diamantwegspraxis „jenseits der Konzepte" verbrämt wird.

Es ist also durchaus richtig, wenn es von den Belehrungen des dritten Zyklus heißt, sie seien nur von besonders gelagerten Praktizierenden verstanden worden. Der Buddha war weise genug, die effektiven Methoden des Tantra und ihre philosophischen Grundlagen

---

[40]wörtl. „Diamantfahrzeug" - mit dem Symbol des Diamanten wird auf die unzerstörbare und die ursprünglich reine, klare Natur des Geistes hingewiesen.

[41]Tantra bedeutet wörtlich „Kontinuum". Im Buddhismus meint man damit das Kontinuum von erleuchtetem Geist oder Buddhanatur und gewöhnlichem „Alltagsgeist".

nicht so öffentlich zu lehren, daß dies Anstoß erregt oder zu Mißverständnissen und Mißbrauch in großem Stil angeregt hätte. Andererseits wäre wiederum nur ein Teil der Wahrheit gelehrt worden, hätte der Buddha den dritten Zyklus nicht gegeben. Philosophisch kann man nicht bei der Leerheit stehenbleiben, und auch die Buddhisten in China, Japan, Korea usw. haben das Konzept der Buddhanatur in spezifischer Weise aufgegriffen (ohne aber die entsprechenden Methoden einzubeziehen).

Nur weil das alte Tibet bereits an allerhand Magisches und ungewöhnliche Praktiken gewöhnt war, hat der Diamantweg eine Chance gehabt, als historisch wirksame Strömung der buddhistischen Lehre in Erscheinung zu treten. Die Übertragung wäre sonst wahrscheinlich auf kleine Zirkel Praktizierender beschränkt geblieben, und womöglich irgendwann verlöscht.

Ein letztes Argument von buddhistischer Seite mahnt die Buddhologen zu Bescheidenheit. TARTHANG TULKU weist im CRYSTAL MIRROR, den modernen Annalen des Buddhismus der Nyingma-Tradition, auf die erst kurze Geschichte der Buddhologie und auf die Beschränktheit ihrer Methoden hin (Vol.VII S.78). Auch wenn literarische und linguistische Analysen bestimmte Schlußfolgerungen nahelegten, sollte man sich hüten, diese zur einzig möglichen Wahrheit zu erklären. Die Geschichte der Wissenschaft ist eine Geschichte von Irrtümern, und bevor die spirituelle Praxis von Millionen Buddhisten sowie zweieinhalb Jahrtausende buddhistische Tradition in Frage gestellt werden, sollte man sich seiner Sache sehr sicher sein:

> Before we risk setting such a course in motion, it seems vitally important to study carefully all available sources, withholding final judgement until the evidence is in. After all, the study of Buddhism in the West is still in its infancy. Perhaps in this early stage it would be best to follow the tradition; not blindly, but with an open mind, waiting to see whether we may not learn more through such an approach than by assuming that we have a monopoly on valid means of knowledge. In the end, such a position may save the Dharma from serious harm.
> (CRYSTAL MIRROR, Vol.VII, S.79)

## *Zwei Vorschläge zum Umgang mit buddhistischem Denken*

### Buddhismus und Buddhologie

Seit dem historischen Buddha hat sich seine Lehre in die verschiedenen Teile Ostasiens hinein ausgebreitet. Aufgrund historisch und kulturell jeweils stark variierender Mentalitäten haben sich regionale Ausprägungen entwickelt, die sich jedoch alle auf Lehrreden des Buddha zurückverfolgen lassen. Der Buddhismus ist keine Buchreligion, sondern wird in einer lebendigen Tradition von autorisierten Lehrern auf deren Schüler übertragen; die Zugehörigkeit zu einer solchen Übertragungslinie kennzeichnet einen Lehrer oder eine Belehrung als authentisch. Die Inhalte bleiben in der Essenz unverändert, werden aber in einer der jeweiligen Kultur entsprechenden Form vermittelt. In der buddhistischen Welt beliebt ist das Beispiel eines Diamanten, der auf blauem Tuch blau, auf rotem Tuch rot und auf gelbem gelb erscheint, in seinem Wesen aber unverändert klar bleibt.

Abendländische Wissenschaft beschäftigt sich seit dem letzten Jahrhundert mit dem Phänomen „Buddhismus“ aus religionswissenschaftlicher, ethnologischer, philologischer oder historischer Perspektive. Diese akademischen Bemühungen werden unter dem Stichwort *Buddhologie* zusammengefaßt. Die wichtigsten Beiträge liefert das Studium und die Übersetzung klassischer buddhistischer Texte aus den verschiedenen Schulrichtungen. Frühere Buddhologen stützten sich dabei nicht auf die Erläuterungen buddhistischer Lehrer, sondern auf bloße Textexegese. Aus buddhistischer Sicht reicht dies erstens nicht hin, um zu einem wirklichen Verständnis der Texte zu gelangen, denn Bücher haben hier nur die Bedeutung einer Gedächtnisstütze für den Lehrer, nicht die eines Lehrwerks. Zum Studium eines Textes gehört in der buddhistischen Tradition immer die ausführliche mündliche Darlegung des Lehrers, die *Übertragung*. Zweitens liegt der Zweck des Studiums nicht im Zugewinn von Wissen, sondern in der Hilfe auf dem Weg zur Überwindung des Ego und zur Verwirklichung des vollen geistigen Potentials, das ist schließlich auch die Intention buddhistischer Schriften. Die Motivation des Studierenden beeinflußt die Deutung eines Textes, so daß buddhologische Interpretationen in der buddhistischen Welt meist nicht akzeptiert werden. Eine Reihe von modernen Buddhologen, wie JEFFREY HOPKINS oder ELIZABETH NAPPER studieren historische Vorlagen jedoch bei buddhistischen Lehrern und erstellen/publizieren Übersetzungen gemeinsam mit diesen.

Buddhistisches Denken erschließt sich also nicht durch allein akademische Annäherung, sondern in der lebendigen Begegnung mit authentischen buddhistischen Lehrern.

*Vorschlag 1: Man unterscheide zwischen der westlich-wissenschaftlichen Rezeption des Buddhismus in der verschiedenen Disziplinen der* Buddhologie *und dem Selbstverständnis*

*des* Buddhismus *als einem durch authentische Lehrer lebendig übertragenen geistigen Weg*.

Grundlage vorliegender Arbeit ist deshalb das traditionelle Studium der buddhistischen Philosophie und Erkenntnistheorie am *Karmapa International Buddhist Institute (KIBI)* in New Delhi. Das KIBI ist offizielle Hochschule der tibetischen Karma-Kagyü-Linie im indischen Exil, die Kagyü-Linie eine der vier bis heute erhalten gebliebenen Übertragungslinien des tibetischen Buddhismus. Aufgrund der geographischen und kulturellen Isolation Tibets blieb die im Diamantweg (Skrt.*Vajrayana*) bewahrte Ganzheit der buddhistischen Lehre dort über ein Jahrtausend unverfälscht, erst seit den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts ist dieses große geistige Erbe auch für Menschen aus dem Westen zugänglich. Nachdem anfangs vor allem Exotik und Mystik des Diamantwegs faszinierten, interessieren sich mehr und mehr Menschen aus Europa und Amerika für den Buddhismus als einen tiefgründigen Weg zu Mitgefühl und Weisheit (vergl. etwa BAUMANN 1995, CORELESS und PREBISH in PREBISH 1995, S.248ff; COLEMAN 1995; SAALFRANK 1994). Entsprechend wurden Möglichkeiten zu Studium und Praxis der buddhistischen Lehre geschaffen, unter anderem auch das 1989 eröffnete KIBI.

## Buddhismus und „Wahrheit“

Eine erste Schwierigkeit im Umgang mit buddhistischem Denken ergibt sich schon damit, die Lehre des Siddharta Gautama Buddha innerhalb westlicher Schemata einzuordnen. Gemeinhin wird sie zu den *Religionen* gezählt, was in der einen Hinsicht stimmt, daß Buddhismus wie alle großen Religionen auf die Entwicklung des „Guten im Menschen“ zielt. Andererseits gibt es im Buddhismus keinen schöpfenden, richtenden oder gar strafenden Gott, keine Offenbarungen und auch kein *re-ligare*, kein *wieder-verbinden* mit einer ursprünglichen Einheit, aus der wir einmal herausgefallen wären. Wir bewegen uns nach buddhistischer Auffassung seit anfangsloser Zeit im Kreislauf der Wiedergeburten, ohne Verlust einer ursprünglichen Einheit und ohne eingebaute „Automatik“ zur Erleuchtung.

Wegen des Verzichts auf metaphysische Konstrukte eines Gottes, eines Paradieses oder einer Hölle, aber dennoch klaren Aussagen zu unserer Situation jetzt, zu einem lohnenswerten Ziel und zu dem Weg dahin könnte man den Buddhismus als *Philosophie* einschätzen. Dies ist wieder in der Hinsicht richtig, daß buddhistisches Denken für sich in Anspruch nimmt, den Regeln der Logik zu folgen und empirisch überprüfbar zu sein. Es ist in anderer Hinsicht aber auch wieder falsch, denn Buddhismus will nicht nur *verstehen* und *beschreiben*, sondern einen praktischen Weg zur Verwirklichung des vollen geistigen Potentials anbieten. Die Mittel sind neben Studium der Lehre eben auch Meditation und Übungen im alltäglichen Verhalten, es geht um unmittelbare *Arbeit* mit dem Geist.

Deswegen kommt es ab und an zur Einschätzung des Buddhimus als *Psychologie.* In gewissen Punkten stimmt auch dies wieder - beide Systeme versuchen sich in der Beschreibung der Funktionsweise unseres Geistes und leiten daraus praktische Methoden ab. Während Psychologie jedoch auf eine gesunde, starke Persönlichkeit zielt, setzt Buddhismus an jenem „normalneurotischen" Zustand der Person mit gesundem Selbstbewußtsein erst an. Ziel ist es, alle Identifikationen nach und nach zu transzendieren, um so das *volle* Potential des Geistes zu erschließen. Selbstverständlich ist dies ein Weg für Menschen mit intakter Persönlichkeit, „man muß erst jemand werden, bevor man niemand werden kann". Der Buddhismus verfügt im Gegensatz zur Psychologie über keine Therapien für neurotische oder gar psychotische Zustände, aber eben über einen Weg vom „gesunden Normalzustand" bis zum vollen Erwachen des Geistes, der Erleuchtung.

Die für uns teilweise sehr ungewohnten Denkfiguren der buddhistischen Philosophie lösen zunächst skeptische Distanz und Widerspruch aus. Es wäre allerdings eine unreflektierte Reaktion, dieses System zu verwerfen, nur weil es quer zu unseren gewohnten Orientierungen steht. Einem solch fremdartigen Phänomen muß man sich mit Methode nähern, wenn man wissen möchte, ob es nicht doch etwas daraus zu lernen gibt. Ein verbindendes Glied zwischen westlichem Denken und dem so anders strukturierten buddhistischen System liefert der europäische Philosoph KARL POPPER.

POPPER hat sein philosophisches Programm selbst so betitelt: „*Auf der Suche nach einer besseren Welt*". Er beginnt mit der Beobachtung, daß alle Lebewesen mit Problemen konfrontiert sind: Amöben mit der Suche nach Nahrung und angenehmen Temperaturzuständen, Menschen etwa mit Krankheiten, sozialen Problemen, technischen Aufgaben. Probleme werden mit „Theorien" bewältigt. Theorien können angeboren oder erworben sein; angeborene Theorien sind Instinkte (etwa die Theorie, daß es für eine neugeborene Antilope nützlich ist, sich kurz nach der Geburt auf die Beine zu stellen und Laufen zu lernen) oder Organe (z.B. das Auge als gestaltgewordene Theorie, daß die Verarbeitung von Lichtwellen für die Orientierung in der Welt nützlich ist). Erworbene Theorien sind erlernte Verhaltensweisen, Wissen, Ideen. Popper faßt dies als Prinzip zusammen: „Alles Leben ist Problemlösen" (1995, S.255). Dabei entsteht Evolution durch die Entwicklung besserer Theorien, die die vorhergegangenen verdrängen (dies gilt sowohl für die biologische, als auch die wissenschaftliche Evolution). Da jede Lösung, jede Theorie nur so lange gültig bleibt, bis sie von einer besseren verdrängt wird, können wir nie sicher sein, ob eine Theorie wirklich „wahr" ist. Vielleicht gibt es bessere Strategien zum Schutz neugeborener Antilopen, oder bessere Orientierungssinne als das Auge, bessere physikalische Modelle als die klassische Mechanik, bessere als die Relativitätstheorie. Alle *Gewißheit* ist trügerisch, denn alles Wissen ist nur Hypothese, es ist potentiell ersetzbar durch bessere Hypothesen. POPPER glaubt an eine letzte Wahrheit, eine endgültige Realität, an der Theorien sich

bewähren oder scheitern - aber wir können niemals sicher sein, diesen letzten Grund der Wahrheit bereits erreicht zu haben. Die Theorie, alle Schwäne seien weiß, kann nie mit letzter Sicherheit belegt werden - denn es könnte ja einmal ein schwarzer Schwan auftauchen. Auch eine noch so große Anzahl empirischer Belege „für“ die Theorie, also Beobachtungen von weißen Schwänen, kann nicht *ausschließen*, daß es schwarze Schwäne gibt. POPPER entlarvt damit das Verifikationsprinzip. Wir können zwar überprüfen, ob eine Theorie innerhalb eines gewissen Rahmens *funktioniert*, aber nicht, ob sie *stimmt.* Absolutistische Wahrheitsansprüche aller Art (wissenschaftliche, philosophische, religiöse) sind irrational, Gelassenheit gegenüber dem Wissen ist angebracht. Die Wahrheiten von heute sind die Irrtümer von morgen - damit läßt sich ein guter Teil der Wissenschaftsgeschichte auf den Punkt bringen.

Wenn wir schon nicht die *Wahrheit* einer Theorie prüfen können, so zumindest aber deren *Falschheit.* Ein einziger schwarzer Schwan bringt die Theorie „alle Schwäne sind weiß“ zu Fall. POPPER ersetzt Verifikation durch Falsifikation - eine Theorie ist dann wissenschaftlich, wenn sie im Prinzip falsifiziert werden kann, wenn sie also Aussagen macht, deren Richtigkeit in der Erfahrung überprüft werden kann. Wird eine Aussage durch die Erfahrung widerlegt, ist die Theorie falsch. Wenn die Aussagen der Theorie empirisch bestätigt werden, ist sie zwar nicht *wahr*, aber *brauchbar*; so lange, bis eine Aussage eines Tages empirisch widerlegt wird, oder eine bessere Theorie die jetzige ablöst. Evolution ist bei POPPER die Entwicklung immer brauchbarerer Theorien, die Suche nach besseren Problemlösungen, nach einer besseren Welt.

Aus buddhistischer Sicht kann man POPPER einen genialen Wurf bescheinigen: das aus einer ganz anderen Geistestradition stammende buddhistische System läßt sich an seinen Leisten messen. Zunächst sollen aber Berührungspunkte und Differenzen von Buddhismus und dem Denken KARL POPPERs kurz angesprochen werden.

POPPERs Ausgangspunkt vom Leben als Problemlösen hat Anklänge an die erste der „vier edlen Wahrheiten“, der Wahrheit vom Leiden. Im Unterschied zu POPPERs linearer Denkgestalt von einer progressiven Evolution durch fortschreitende Problemlösungen ist dem Buddhismus der Widerspruch darin allerdings bewußt: wenn alles Leben aus dem Lösen von Problemen besteht, ist „Leben“ und „Probleme haben“ unauflöslich miteinander verbunden; deshalb lehrte der Buddha mit den *zwölf Gliedern des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit* ein zyklisches Modell der gegenseitigen Perpetuierung von „Leben“ und „Problemen“. Anders als POPPER glauben Buddhisten nicht daran, daß Lebewesen eine falsche Theorie immer aufgeben, wenn diese sich nicht bewährt hat, von einer ständig voranschreitenden Evolution des Problemlösens kann also keine Rede sein. Andernfalls müßte irgendwann ja auch einmal das letzte Problem bewältigt sein. Es sei denn, man

nimmt ein asymptotische Annäherung an ein Optimum an, das niemals erreicht wird, aber auch in diesem Fall bleibt *Leben immer in Problemen gefangen*.

In der ersten und zweiten der vier edlen Wahrheiten wird die Theorie von einem „Ich“ angesprochen: so lange „Leben“ und „Problemlösen“ von der Ich-Illusion charakterisiert sind, d,h.so lange sie vornehmlich auf den Erhalt und das Wohlbefinden des Individuums zielen, werden immer neue Probleme geschaffen. Wiewohl die Theorie eines „Ich“ sich langfristig nicht bewährt, wird nur schwer von ihr abgelassen - sie ist den fühlenden Wesen nicht als bloße Annahme bewußt, sondern sie wird als gegebene Wirklichkeit erlebt. Ein Teil der buddhistischen Methode besteht darin, jede „gegebene Wirklichkeit“ zu hinterfragen und auf versteckte Theorien (im Buddhismus werden sie *Konzepte* genannt) zu untersuchen. Wohl kaum ein anderes System ist so radikal darin, denn der Buddhismus akzeptiert als einzige „gegebene Wirklichkeit“ die Leerheit von inhärenter Existenz und die leere, klare, unbegrenzte Natur des Geistes, in den Worten BODHIDHARMAs[42]: „Offene Weite.“ (Vergl. SAYAMA 1986, S.20).

Ebenso wie POPPER ging also auch der Buddha von einer letztendlichen Wahrheit aus, die allerdings weit jenseits dessen liegt, was POPPER für die letzte Ebene gehalten haben mag, und weit jenseits dessen, was sich in Theorien fassen und allein mit dem Verstand begreifen läßt. Wiederum im Unterschied zu POPPER lehrte der Buddha in der dritten der vier edlen Wahrheiten die Möglichkeit des Erkennens von absoluter Wahrheit - in der Erleuchtung. Die totale Erfahrung der Erleuchtung transzendiert *alles* - so etwas ist in POPPERS System nicht vorgesehen.

Ist der Buddhismus nun ein ernstzunehmendes Theoriesystem in Sinne KARL POPPERs?

Der Buddha war zu seinen Erkenntnissen aufgrund eigener Meditationserfahrung gelangt und forderte seine Schüler auf, nichts von seiner Lehre zu glauben, sondern nur das zu verwenden, was mit ihrer eigenen Erfahrung übereinstimmt. Buddhismus ist ein empirisches System, keine Offenbarung göttlicher Wahrheiten, kein dogmatisches Lehrgebäude. Indessen arbeitet der Buddhismus auch mit Ebenen der Erfahrung, die POPPER wahrscheinlich nicht unmittelbar zugänglich waren, und die westlichen Menschen nur schwer nachvollziehbar sind, etwa die Erfahrungen auf den verschiedenen *Bodhisattvastufen*[43] oder die des Sterbeprozesses, des Nachtodes und der Wiedergeburt. Hier fällt es schwer, empirische Evidenz zu definieren. Vielleicht muß man solche Aussagen, die im Buddhis-

---

[42]BODHIDHARMA (5./6.Jh.n.Chr.) war einer der indischen Meister, die den Mahayanabuddhismus nach China brachten und gilt als Vater des Chan/Zen.. Er wurde berühmt für seine unkonventionellen Lehrmethoden, die den Chan-/Zen-Buddhismus prägen.

[43]Praktizierende nähern sich stufenweise der Erfahrung von Erleuchtung; die erste Stufe ist das Überwinden der Ich-Illusion und heißt „die Freudvolle“. Jede der Stufen zeigt sich anhand bestimmter Merkmale und Fähigkeiten, die vom Lehrer überprüft werden.

mus als empirisch gelten, im Westen erst einmal als Theorien hinnehmen und auf ihre Brauchbarkeit prüfen - eignen sie sich zur Bewältigung des Problems, zu dessen Lösung sie antreten?

Abgesehen davon aber versteht sich der Buddhismus als ein Theoriesystem mit einem einzigen Ziel: Leiden zu verringern und Glück zu vermehren - Probleme zu lösen[44]. Buddhistische „Lehrsätze“ werden niemals als absolute Wahrheiten verstanden, sondern als bloßes Mittel zum Zweck. Sie sind Theorien, nichts weiter. Buddha verglich sie mit einem Floß, das man benötigt, um einen Fluß zu überqueren, und das man -am anderen Ufer angelangt- nicht weiter mit sich herumschleppen braucht (vergl.BUDDHA 1991 S.132).

Aus dem Buddhismus lassen sich Aussagen ableiten, die im Sinne westlicher Wissenschaft und Philosophie falsifizierbar sind. Drei Beispiele:

- Das Konzept der *Leerheit von inhärenter Existenz* fordert, daß es nur zusammengesetzte, aber keine unteilbaren Teilchen geben kann, daß man also niemals absolute, nicht zusammengesetzte Elementarteilchen wird finden können.
- Das Konzept des *Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit* fordert, daß es keinen absoluten Anfangspunkt des Entstehens gibt, kein Entstehen aus wirklichem, absoluten Nichts, und keinen Schöpfergott. Gelänge etwa der sichere Nachweis eines Schöpfergottes oder eines absoluten Nichts, wäre der Buddhismus widerlegt. Ebenso wird man nichts „absolut Seiendes“, also etwas aus sich selbst heraus Existierendes, Unvergängliches finden können. Die Entdeckung eines unvergänglichen, sich selbst genügenden Elementarteilchens würde den Buddhismus falsifizieren.
- Das Konzept der *Leerheit der Person* fordert, daß es unmöglich ist, einen unteilbaren, unabhängigen dauerhaften Kern der Persönlichkeit, ein wesenhaftes *Ich* nachzuweisen.

Zusammengefaßt: der Buddhismus ist keine Offenbarungsreligion und erhebt keinen Absolutheitsanspruch, sondern versteht sich als empirisch überprüfbare Theorie mit dem Ziel, klar umrissene Probleme zu lösen. Das im Interesse der Problemlösung entworfene Welt- und Menschenbild läßt die Ableitung falsifizierbarer Aussagen zu.

Es mag eine überraschende Erkenntnis sein, daß der Buddhismus den POPPER’schen Kriterien für eine wissenschaftliche Theorie standhält, auch wenn buddhistisches Denken die Grenzen westlicher Wissenschaft sprengt. Aber es ist deutlich, daß man sich mit dem Buddhismus auf seriöse Weise auseinandersetzen kann, ohne sich auf Aberglauben, Mystik, Irrationalität oder asiatische Folklore einzulassen.

---

[44]Im Klartext: die leidverursachenden „Störgefühle“ *Unwissenheit, Anhaftung und Abneigung* zu überwinden und statt dessen das dem Geist inneliegende Potential jenseits aller Identifikation, Begrenzung und Bedingung zu realisieren.

*Vorschlag 2: Anstelle über die „Wahrheit“ der buddhistischen Lehre nachzusinnen, möge man im Sinne des Denkens von Karl Popper vielmehr ihre „Brauchbarkeit“ prüfen.*

## „Vier edle Wahrheiten“

Die „vier edlen Wahrheiten“ bilden die Basis des buddhistischen Denkens. Sie wurden vom Buddha gleich in seiner ersten Lehrrede gegeben und in den 45 Jahren danach hat er sie häufig wiederholt. Tatsächlich erschließt sich von ihnen her Anliegen und Methode des Buddhismus. Die Redewendung von den „edlen“ Wahrheiten hebt auf die Besonderheit dieser Grundaussagen ab: sie weisen auf unsere Situation im Geburtenkreislauf hin und öffnen einen Weg zur Befreiung. Wer die vier edlen Wahrheiten begreift, kann das verwirklichen, was alle fühlenden Wesen sich wünschen: Glück zu erlangen und Leid zu vermeiden.

### *Die erste der vier edlen Wahrheiten: Unzulänglichkeit, das Leiden an Samsara*

Alle fühlenden Wesen wünschen Glück und suchen Leid zu vermeiden. *Jede* Handlung von fühlenden Wesen dient letztlich diesem Ziel. Angesichts dessen ist es angebracht, den Erfolg unseres Glücksstrebens einmal zu untersuchen, gemessen am Aufwand ist das Ergebnis nämlich mager: unser unaufhörliches Dürsten nach Wohlergehen wird nur mit kurzen Momenten bewußt erfahrenen Glücks belohnt. Die Vergänglichkeit jener seligen Augenblicke ist beliebtes Thema der Dichtung, und ebenso der „Kater“ danach. (Mehr über „Glück“ im entsprechenden Kapitel dieser Arbeit). Außerdem ist es unmöglich, Leiden (wie Krankheit, Alter, Tod) zu vermeiden. Siddhartha wurde die Vergeblichkeit des „kurzen Glücks“ während seiner berühmten Ausfahrten bewußt. Was nutzt jede Wonne, wenn sie doch nur von Krankheit, Alter und schließlich Tod abgelöst wird? Das mag pessimistisch klingen (und so wurde der Buddha im Westen oft mißverstanden), zielt aber auf etwas ganz anderes. Das, von dem wir unser Glück erwarten, kann dauerhaftes Glück nicht bringen, Leid nicht fernhalten. Mit den Worten des Tien[45]-Meisters THICH NHAT HANH:

> Welche deiner Tätigkeiten ist die wichtigste in deinem Leben?
> Ein Examen zu bestehen, ein Auto zu kaufen, ein Haus zu bauen, eine Beförderung zu erhalten?
> Viele Menschen haben ihre Examina bestanden, sich Autos gekauft und Beförderungen erhalten, aber sie sind nicht in Frieden, fühlen sich nicht erfüllt.
> (1991, S.19)

An die Vergeblichkeit weltlichen *Glücks* haben sich nur die heldenhaftesten abendländischen Denker herangetraut und versucht, Leben und Leiden trotzdem sinnvoll zu deuten.

Buddha ging einen anderen Weg und untersuchte die Natur des *Leidens*. In der ersten edlen Wahrheit lehrte er drei Kategorien von Leiden:

---

[45]Tien: vietnamesische Variante des Zen

**1. Unmittelbares Leid;**[46] in den Worten des Buddha:

> Birth is suffering; Decay is suffering; Death is suffering; Sorrow, Lamentation, Pain, Grief, and Dispair is suffering; not to get what one desires is suffering; [...]
> (bei NYANATILOKA 1981 S.3)

Hierunter fällt alles, was gemeinhin als leidvoll erlebt wird. Vor allem auf Geburt, Krankheit, Alter und Tod als leidvolle Erfahrungen jedes Menschenlebens kam Buddha immer wieder zurück. Unmittelbares Leid ist also körperlicher oder seelischer Schmerz. Ein häufiger Vergleich beschreibt die erste Art des Leidens mit dem Essen von rohem Reis auf ein Magengeschwür - unmittelbares Leid ist die Folge.

**2. Leiden an Veränderung**. Alles Zusammengesetzte ist vergänglich, und tatsächlich ändert sich alles in jedem Moment. Bedingtes Glück trägt den Keim des Leidens in sich, da es vergehen muß. Das Glück an Besitz schlägt um in Leid, wenn die geliebten Dinge vergehen, oder wenn sie etwa gestohlen werden. Das Glück der Liebe und der Familie verwandelt sich in Leid, sobald es zu Konflikten oder gar zur Trennung kommt. Glück durch den Beruf wird bald vom Streß verdrängt oder geht mit der Berentung zu Ende. Und selbst, wenn äußere Bedingungen stabil bleiben, „gewöhnen“ wir uns daran, so daß nach der tausendundersten Nacht die Liebe auch mit dem attraktivsten Partner nicht mehr ganz so aufregend ist, wie in der ersten, daß Dauerurlaub in der Südsee ebenso langweilig wird, wie ein Hauptgewinn im Lotto an jedem Tag.[47] Die mögliche Antwort auf dieses Phänomen, Glück bestehe eben in der angenehm aufeinander abgestimmten Folge von Reizen, ist bloß theoretisch. Stehen uns doch geradezu unerschöpfliche Möglichkeiten zur Verfügung, dieses Glück zu zelebrieren, von denen die „Erlebnsigesellschaft“ ja auch ausgiebig Gebrauch macht, (SCHULZE 1992, S.54ff) - aber wer wäre nachhaltig glücklich dabei? Erwächst daraus grundlegende Zufriedenheit? Eben nicht:

---

[46]Skrt. *Dukkha-Dukkha;* wörtl.etwa „Leiden des Leidens“ oder „Unzulänglichkeit der Unzulänglichkeit“. Für den Sanskritbegriff *Dukkha* gibt es kein direktes Äquivalent in westlichen Sprachen, vergl.RAHULA 1974 S.16ff

[47]vergl. dazu die bei HAYWARD (1987.S.89f) zitierten psychologischen Befunde. Danach wird nur das als „Glück“ oder „Leid“ erlebt, was von einem unbewußt erwarteten „Normalablauf“ abweicht. Nicht nur, daß das Erleben abweichender Erfahrungen als „Glück“ oder „Leid“ im wesentlichen von der Beurteilung der jeweiligen Erfahrung abhängt, sondern jede andauernde abweichende Erfahrung integriert sich bald in die Erwartung des Normalablaufs. Auch der „Kick“ des Bungee-Springens, eines roten Porsche-Cabriolets oder einer gehobenen beruflichen Stellung verbraucht sich, und bald schon verlangt das hungrige Ich nach einer neuen „Glückserfahrung“.

> Unter Lebensbedingungen, die es erst ermöglichen, schöne Erlebnisse zur Hauptsache zu machen, verflüchtigen sich schöne Erlebnisse, die sich als Nebensache ergeben würden.[...]. Nach einer Phase des Anstiegs der Faszinierbarkeit, in welcher der psychische Rahmen des Erlebens aufgebaut wird, schwächt sich die Resonanz ab. Auf der Suche nach dem verlorenen Reiz braucht man stärkere Dosen und erlebt weniger. Für schöne Erlebnisse gilt dieselbe Paradoxie wie für andere Werte: Was erstrebenswert ist, fördert zur Anhäufung heraus, damit aber auch zu seiner Inflationierung.
> Im Laufe einer erlebnisorientierten Lebenspraxis kann sich das Subjekt in einer Weise verändern, daß die Paradoxie schon vor der Erlebnisepisode entsteht. Erlebnisorientierung wird zum habituellen Hunger, der keine Befriedigung mehr zuläßt. Im Moment der Erfüllung entsteht bereits die Frage, was denn nun als nächstes kommen soll, so daß sich Befriedigung gerade deshalb nicht mehr einstellt, weil die Suche nach Befriedigung zur Gewohnheit geworden ist.
> (SCHULZE 1992, S.64f)

Das bereits erwähnte Beispiel vergleicht das Leid der Veränderung mit dem Essen von gekochtem, jedoch vergiftetem Reis: man wird zunächst einmal satt, die Wirkung des Giftes setzt aber ein und verwandelt Sattheit in Leiden.

**3. Existentielles Leid.**[48] Diese subtile Form zieht sich wie ein roter Faden durch unser Dasein, und weil wir meist mit den manifesteren Formen des Leidens konfrontiert sind, bemerken wir es kaum oder gar nicht. GAMPOPA (einer der Väter der tibetischen Kagyü-Linie):

> Gewöhnliche Individuen empfinden die Unzulänglichkeit alles dessen, was zusammengesetzt ist, nicht[,] genausowenig wie einer, der vom Typhus befallen ist[,] weder Schmerzen noch Fieberhitze empfindet.
> (1989,S.67)

Fühlende Wesen greifen nach einer festen Existenz, nach einem inhärentem „Ich“, das aber tatsächlich nur als Zusammensetzung verschiedener physischer und geistiger Komponenten (der fünf Skandhas) besteht[49]. Diese fünf Skandhas entstehen in Abhängigkeit vom Greifen nach einem Ich, und sie sind wiederum die Basis für alles Leiden. Aufgrund des zusammengesetzten, vergänglichen Körpers erfahren wir Geburt, Alter und Tod; aufgrund fester Vorstellungen und Identifikationen die anderen Arten des Leids.
Wir greifen nach einem Ich und bringen damit unseren Körper und unser individuell

---

[48] Andere Übersetzungen lauten *suffering of „conditioned state“* (Rahula 1974, S.20), *unsactisfactoriness of conditioned state* (PIYADASSI 1974S.43) *Unzulänglichkeit alles Konstruierten* (GUENTHER für GAMPOPA 1989, S.67)

[49] Der Nachweis, daß kein inhärentes Ich existieren kann, gehört zu den Lieblingsthemen der buddhistischen Philosophie, hat sie sich doch hiermit gegen eine zentrale Anschauung fast aller Kulturen zu behaupten. Aus der reichhaltigen Fülle der Literatur zum Thema seien nur als Beispiele genannt: BUDDHA in BIKKHU BODHI 1978; NAGASENA in MÜLLER 1992 S.41ff; CHANDRAKIRTI in GESHE RABTEN 1983 S.74ff, in WILSON 1986 und in HUNTINGTON 1992 S.175ff; DHARMAKIRTI in JACKSON 1993 S.221ff und 427ff; KHENPO TSÜLTRIM GYAMTSO RINPOCHE 1994; MOOKERJEE 1993 S.140ff.
Wegen der Bedeutung des Konzepts der Leerheit der Person von einem inhärentem Ich werden die *fünf Skandhas* und die *zwölf Glieder abhängigen Entstehens* (gewissermaßen ein statisches und ein dynamisches Modell der Erfahrung des „Ich“) hier in eigenen Kapiteln behandelt.

strukturiertes Bewußtsein hervor. Beides erzeugt wiederum die illusorische Erfahrung eines Ich. Aufgrund der Identifikation mit den Skandhas erfahren wir Leid, ein „Teufelskreis“ ohne Anfang und ohne Sinn. Solange wir als „Ich“ versuchen, glücklich zu werden, bauen wir auf eine Illusion, entsprechend fruchtlos sind unsere Bemühungen. Unser Verlangen nach Glück wird wie ein Durst beschrieben, den wir die ganze Zeit mit Salzwasser zu stillen suchen.
Weil die Skandhas, die Basis für das Erleben unseres Ich, zusammengesetzt sind, sind sie vergänglich. Jener Vergänglichkeit müssen wir ständig entgegenwirken, in dem wir Körper und Geist „beisammenhalten“, wir müssen ununterbrochen etwas dafür tun: Ernährung, Bekleidung, Behausung... bis hin zu Feuchtigkeitscremes und Egostabilisatoren wie schnellen Sportwagen, großem Einkommen, hohem Status. Wir sind ständig auf der Suche nach etwas, und finden nie Zufriedenheit, irgend etwas fehlt noch immer zum letzten Glück, irgendwas stört immer noch. Und immer fallen wir Krankheit, Alter, Tod sowie anderen Arten des Leidens anheim. Das ist das existentielle Leid.

Das existentielle Leid wird mit dem Essen von unreifen Reis verglichen: man hat zwar etwas im Magen, wird aber nicht satt davon.

## *Die zweite edle Wahrheit: die Ursache des Leidens*

Im Buddhismus gib es keinen allerersten Anfang, keinen „Schöpfungsakt“, keinen „ersten Tag“. Insofern ist das von den westlichen Wissenschaften festgestellte Phänomen der physikalischen, chemischen, biologischen und dann mentalen Evolution nur ein Ausschnitt aus dem Auf und Ab, das sich schon zuvor auf unendlich vielen Planeten in unendlich vielen Universen gezeigt hat: Welten entstehen, verweilen ihre Zeit und vergehen dann wieder, und neue Welten entstehen, verweilen, vergehen... Buddhistisches Denken akzeptiert keinen schöpfenden Gott, der dafür verantwortlich wäre, sondern beschreibt das anfangslose Entstehen und Vergehen von Welten, Wesen und Objekten als bloßen Prozeß von Ursache und Wirkung.

Westliche Menschen tun sich zunächst schwer mit dem Gedanken, daß das *Entstehen in Abhängigkeit von Ursachen* keinen Anfang hat (vergl. dazu die Diskussion des bereits erwähnten König Menandros mit NAGASENA, MÜLLER 1992 S.77ff). Für abendländisches Denken wäre es aber auch absurd, etwa nach dem Anfang von „Gott“ zu fragen.

Das Konzept eines Schöpfergottes wird wegen logischer Fehler von Buddhisten jedoch zurückgewiesen. Wie, so fragten buddhistische Philosophen durch alle Zeitalter, kann ein ewiger, unveränderlicher Gott eine vergängliche Welt schaffen? Wie kann aus einer universellen Einheit (Gott) eine Vielheit (Welt und ihre Wesen) hervorgehen? Und wie kann ein liebender Gott (so wird er ja in den monotheistischen Religionen postuliert) eine derart unvollkommene Welt schaffen, in der so viel gelitten und so wenig Glück erfahren wird?

Zwischen Ursache („Gott“) und Wirkung („Welt und ihre Wesen“) kann keine klare Beziehung hergestellt werden, im Kapitel über die Madhyamakaphilosophie soll dies noch vertieft behandelt werden (vergl. auch DHAMAKIRTI in JACKSON 1993 S.193ff).

Wenn nicht von einem Gott, woraus sind die Welt und das Leiden dann entsprungen? Eine buddhistische Antwort auf dieses Problem ist die Untersuchung der Natur von „Anfang“. Was ist ein Anfang? Der Neujahrstag? Der Sonnenaufgang? Eine Geburt? Genaugenommen beschreibt das Wort nur Übergänge, jedem „Anfang“ geht etwas voraus, ohne das der „Anfang“ nicht sein könnte, folglich gibt es keinen echten Anfang. Selbst der Urknall entstand aus einer Fluktuation des Quantenvakuums, jenseits aller „Zeit“ und damit jenseits eines Anfangs (vergl. FAHR 1992, S.12ff, 22ff, 251ff; PAGELS 1987, S. 375ff; ATKINS 1984). „Anfang“ ist nur ein Konzept. (Gleiches gilt übrigens für das Wort „Ende“). Es hat unter gewissen Umständen seine Nützlichkeit, beschreibt aber keine wirklich vorhandene Realität. Real gibt es keinen Anfang, sondern nur abhängiges Entstehen, Ursache und Wirkung.

Eine moderne abendländische Antwort auf die Frage nach der Ursache für Leiden besteht darin, es für das „blinde Wüten“ der Natur (oder des Schicksals) zu halten, und die Suche nach einer Ursache zum naiven Unterfangen einer alles erklären wollenden Menschheit zu stempeln. Auch diese Einstellung wird von Buddhisten zurückgewiesen, sie ist unkorrekt, weil nihilistisch. Alle Erfahrung belegt, daß die Regel von Ursache und Wirkung zutrifft. Wo diese außer Kraft zu sein scheint, ist nicht genau genug untersucht worden. Hauptargument gegen nihilistische Antworten ist jedoch, daß aus ihnen keine Lösungen gewonnen werden können, es bliebe bloße Resignation.[50]

Die Ursache des Leidens läßt sich also weder auf einen womöglich schlecht gelaunten Schöpfergott, noch auf unglückliche Ausgangsbedingungen beim Beginn des Universums (ist die Menschheit eine Montagsproduktion?), noch auf bloßes Schicksal abschieben. Wir müssen dort suchen, wo das Leiden erfahren wird, in unserem eigenen Geist.

Einen Hinweis gab es schon in der Erläuterung der ersten edlen Wahrheit - das Greifen nach einem Ich. Wir identifizieren uns mit dem Körper, mit Empfindungen, Gedanken, Reaktionsmustern und den Geistmomenten, die dies alles erleben, als „Ich“. Diese Identifikation ist von *Begehren* motiviert, denn aus der Bemühung, Glück zu erlangen und Leid zu vermeiden, entsteht

[50]Zur Beweisführung, daß Leiden eine Ursache haben muß, und welche, vergl.DHARMAKIRTI in JACKSON 1993 S.379ff und in VETTER 1990 S.82ff

> „thirst“ (craving, *tanha*), which produces re-existence and re-becoming (*ponobhavika*) and which is bound up with passionate greed (*nandiragasahagata*) and which finds fresh delight now here and now there, namely, (1) thirst for sense pleasures (*kama-tanha*), (2) thirst for existence and becoming (*bhava-tanha*) and (3) thirst for non-existence (self-annihilation, *vibhava-tanha*).
> (BUDDHA bei RAHULA 1974, S.29, kursiv gedruckte Termini in Pali)

Buddha lehrte den Geist als eine Folge von Momenten: jeder Moment ist durch den vorherigen verursacht und gibt seinerseits den Grund für den nächsten. Diese Ursache-Wirkungs-Kette kann auf verschiedenen Ebenen beschrieben werden, je nach Subtilität der unterschiedenen Geistmomente. Eine Darstellung gab der Buddha mit den *zwölf Gliedern des abhängigen Entstehens*. Darin ist *Begehren* das Glied, welches immer wieder die Bindung an die fünf Skandhas auslöst. Aus Begehren entstehen Handlungen, dieses Glied der Kette heißt *Ergreifen*. Die Handlungen hinterlassen ihrerseits Eindrücke im Geist, die sich wiederum als entsprechende Erfahrungen zeigen. Solche Erfahrungen sind je nach ihrer Ursache, d.h. der Handlung und ihrer Motivation, mehr oder weniger leidvoll. *Begehren* schließt zwei Motive ein: *Abneigung*, man begehrt, Unangenehmes loszuwerden; oder *Anhaftung*, man begehrt, Angenehmes zu bekommen. Im ersten sind alle Formen von Ärger, Zorn, Haß, Neid, Ekel usw. eingeschlossen; das zweite umfaßt Gier, Stolz, Geiz und dergleichen. Aus all dem entstehen die unzähligen Gedanken, Worte und Handlungen, bewußt und unbewußt, bedeutend und unbedeutend, die wir Tag für Tag vollziehen. Damit „füttern“ wir den Geist und schaffen *Karma*, Ursachen für zukünftige Geistmomente:

> All beings are the owners of their deeds (*kamma, Skrt. Karma),* the heirs of their deeds: their deeds are the womb from which they sprang, with their deeds they are bound up, their deeds are their refuge. Whatever deeds they do - good or evil - of such there will be the heirs.
> And wherever the beings spring into existence, there their deeds will ripen, there they will earn the fruits of those deeds, be it in this life, or be it in the next life, or be it in any future life.
> (BUDDHA bei NYANATILOKA 1981, S.19)

Alles Glück und Leid der Welt entsteht aus früheren Gedanken, Worten und Taten. Alle jetzigen Gedanken, Worte und Taten schaffen zukünftiges Glück und Leid.

In den westlichen, „politisch korrekten“ Sozialstaaten klingt dies zunächst ungeheuerlich: Die Menschen in der Dritten Welt seien an Armut, Hunger, Krankheiten, Kriegen selber schuld? Die Judenvernichtung - nur Erfüllung ihres schlechten Karmas? Behinderte hätten sich ihr Schicksal selbst zuzuschreiben?

Im Konzept von „Schuld“ und „Verantwortung“ steckt ein Werturteil, das buddhistischem Denken fremd ist Eine solche Betrachtung wäre bar jeden Mitgefühls. Auch wenn wir wissen, daß ein Kind die Scheune beim Spiel mit dem Feuer selbst angezündet hat, würden wir versuchen, es aus den Flammen zu retten.
Zum einen gibt es im Buddhismus keine Kontinuität eines „Selbst“ zwischen diesem und

vergangenen Leben, sondern eine Ursache-Wirkungs-Beziehung. Die vergangene Person hat die jetzige verursacht, ist aber nicht identisch mit ihr - „Person“ ist ein Prozeß, keine Identität, sie ist leer von einem inhärentem Ich.
Zweitens wird zwar von „schlechten Taten“ gesprochen, aber es gibt nichts *an sich* Schlechtes. Auch „Negatives“ ist nur zusammengesetzt, ist Ursache und Wirkung, entbehrt eines eigenen innewohnenden Wesens. Strenggenommen sind Worte wie „schlecht“, „böse“, „negativ“ nur Konzepte, die genauso wie „Anfang“ und „Ende“ keiner wirklichen Realität entsprechen. Im Gegenteil - weil sie so ernst genommen werden, entsteht viel Leid. Letztlich ist sogar „Leid“ nur Konzept, und Leiden entsteht, weil es ernst genommen wird.

Ursache für *Begehren*, *Ergreifen* und das daraus folgende Karma ist *grundlegende Unwissenheit*, oder mit einem passenderen englischen Begriff: *basic unawareness.* Kein Wesen in Samsara ist sich der Täuschung bewußt, der es immer wieder aufsitzt - der Täuschung eines wirklichen Ich. Wir alle teilen die tiefsitzende Überzeugung eines wirklichen, individuellen Wesens, das durch unsere Augen schaut und durch unsere Ohren hört, einen bestimmten Namen hat, einen bestimmten unverwechselbaren Körper, Empfindungen, Gedanken, charakteristische Reaktionsmuster und Bewußtsein. Dieses Ich aufrechtzuerhalten und zu beglücken sind wir Tag und Nacht rastlos beschäftigt, die Mittel dazu variieren nach den Umständen.
Für die grundlegende Unwissenheit kann niemand etwas, sie ist seit anfangsloser Zeit unser Merkmal. Niemand hat sie erschaffen. Die Eigenbewußtheit des Geistes wird fehlerhaft als „Ich“ wahrgenommen - der Geist ist wie ein Auge, das alles umher sieht, aber nicht sich selbst; er sieht „die Welt“, aber nicht seine eigene Natur. Anders als etwa in hinduistischen Systemen gibt es im Buddhismus auch keine Automatik zur Erleuchtung, keine selbsttätige Evolution zu immer höheren Ebenen von Bewußtheit, und auch keine Möglichkeit mystischer Errettung durch höhere Wesen. Ohne die eigene Anstrengung gibt es keine Befreiung aus dem Kreislauf des Samsara.

Es wird deutlich, daß nicht vorrangig Bosheit, sondern schlicht Unwissenheit die grundlegende Ursache für Leiden ist. Da niemand in Samsara frei von Unwissenheit ist, gibt es keinen Grund, hochmütig auf andere herabzuschauen, nur weil es ihnen gerade schlechter geht, als einem selbst. Niemand weiß, welches Karma noch auf ihn wartet.

So faßte der Buddha die zweite edle Wahrheit abschließend zusammen:

> And what, monks, is the Noble Truth of the Arising of Suffering? Dependant on Ignorance arise volitional formations[51], dependant on volitional formations, consciousness... (and so on)[52]... Thus does this whole mass of suffering arise. This, monks, is called the Noble Truth of the Arising of Suffering.
> (BUDDHA bei PIYADASSI THERA 1974, S.57)

Auf den Punkt gebracht: Ursache für die Unzulänglichkeit Samsaras, das Leiden, sind drei grundlegende *Störgefühle* („Geistesgifte"): *grundlegende Unwissenheit; Anhaftung; Abneigung* und die daraus resultierenden Handlungen, die entsprechende Eindrücke in unserem Geist (Karma) hinterlassen.

## Die dritte edle Wahrheit: das Aufhören des Leidens

Wenn Leiden eine Ursache hat, was geschieht dann, wenn diese Ursache entfernt wird? Was geschieht, wenn unser Geist von Anhaftung und Abneigung gereinigt wird? Wenn er von der Illusion eines inhärenten Ich und von aller Unwissenheit befreit seine eigene Natur klar erkennt? Ein Zustand jenseits eines begrenzten Ich, jenseits von Konzepten und beschränkenden Bedingungen ist innerhalb unserer gewohnten Erfahrungs- und Denkwelten nicht vorstellbar. Er ist mit Worten (=Konzepten) nicht vermittelbar. Unter Buddhisten berühmt ist die Geschichte vom Fisch und seiner Freundin, der Schildkröte: Als die Schildkröte von ihrem Landausflug berichtet, daß sie über die Erde gekrochen sei, wirft der Fisch ein: „Du meinst natürlich geschwommen!". Welchen Versuch die Schildkröte auch unternimmt, dem Fisch die Solidität des Erdbodens und die Natur des Darüberkriechens zu erklären, er kann nicht jenseits von Wasser und vom Schwimmen in Strömungen denken (vergl. RAHULA 1974 S.35). Es ist nachvollziehbar, daß der Buddha zunächst glaubte, seine Erfahrung nicht adäquat mitteilen zu können. Er versuchte es dennoch, indem er vom jenem Zustand in Negationen sprach: vom *Aufhören* des Leidens, vom *Verlöschen* der leidverursachenden Geistesgifte und der fünf Skandhas (was mitnichten ein Verlöschen des Erfahrungsstroms bedeutet!); *frei* von begrenzenden Merkmalen; vom *Nicht*-Zusammengesetzten; *Un*-Bedingten; vom *Nirvana*[53] (vergl. PIYADASSI 1974 S.67ff und RAHULA 1974 S.36f).

Das hat im Westen oft zum nihilistischen Mißverständnis geführt, aber Nirvana ist alles andere als „Nichts". Es ist die volle Verwirklichung der Natur des Geistes, die Realisierung seines vollen Potentials. Mit fortschreitender Meditationserfahrung und Realisation seiner

---

[51]karmische Eindrücke

[52]die *zwölf Glieder abhängigen Entstehens,* darin *Begehren, Ergreifen, Geburt, Alter und Tod.*

[53]Nirvana (Skt.) hat zwei etymologische Wurzeln:
Ni-vana = Aufhören des Begehrens
Nir-va = Verlöschen (des Bedingten); (PIYADASSI 1987)
der tibetische Begriff *Shiwa* für Nirvana bedeutet „Frieden"; ein anderer, *Nyangde*, „jenseits von Leiden".

Schüler konnte der Buddha dann auch in poetischen Vergleichen von der Erleuchtung sprechen, und bis heute gehört es zu den Übungen buddhistischer Meister, diese „totale“ Erfahrung etwa in Gedichten auszudrücken:

> Unaufhörliche Große Freude; frei von Anhaftung
> Unverschleiertes Klares Licht[54]; frei von Festhalten an Merkmalen
> Spontane Nicht-Konzepthaftigkeit, jenseits von Vorstellungen
> [...]
> Anhaftung am Angenehmen, das Festhalten an guten Erfahrungen, befreit sich in sich selbst, und die Illusion negativer Gedanken reinigt sich in der Weite der Natur des Geistes.
> (KARMAPA RANGJUNG DORJE 1995 S.18)

> Like the centre of a cloudless sky,
> The self-luminous mind is impossible to express.
> It is wisdom of nonthought beyond analogy,
> Naked ordinary mind.
> (JAMGÖN KONGTRUL 1992, deutsche Fassung 1989 (b), S. 16f)

Man könnte die dritte edle Wahrheit, vom Aufhören des Leidens, als eine Art „froher Botschaft“ des Buddhismus verstehen. Mit der Gewißheit von der *Erleuchtung,* einem dauerhaften Zustand jenseits all der Beschränkungen durch Anhaftung, Abneigung und Unwissenheit, und des daraus resultierenden Leidens, machte uns der Buddha ein großes Geschenk. Nun wäre der Buddhismus aber nicht das, was er ist, wenn Praktizierende diese „Wahrheit“ einfach glauben müßten. Zwar gibt es in einigen Schulen vor allem chinesischer und japanischer Prägung und auch im tibetischen Volksbuddhismus durchaus Elemente echten Glaubens (SUNG BAE PARC [o.J.]; CHIH 1994), aber generell hat der Ruf des Buddhismus als einer „Religion ohne Glauben“ seine Berechtigung. Ohne rationale Analyse der realistischen Möglichkeit von Erleuchtung wäre die dritte edle Wahrheit nicht hinnehmbar.[55]

So ist es elementares Anliegen der buddhistischen Erkenntnistheorie (tib. *Tsema*), Funktionsmuster des Bewußtseins und die Natur unseres Geistes zu untersuchen mit der Fragestellung: „Is Enlightenment possible?“[56] Diese Frage hat Gewicht - geht es doch um die Hoffnung, den immer wieder leidvollen Zustand von Samsara *völlig* und *ein für alle Mal* überwinden zu können. Alles andere wäre nicht als Erleuchtung oder Nirvana akzeptabel - bedingte, begrenzte und daher vergängliche Zustände lohnen der Mühe nicht!

---

[54]“Licht“, „Klarheit“, „Leuchtkraft“ sind Metaphern für die Qualität des Geistes, bewußt zu sein

[55]Überdies erwächst wenig Nutzen aus dem bloßen Glauben an buddhistische Grundaussagen. Was nicht erschöpfend untersucht und dadurch wirklich verstanden wurde, kann nicht auf die richtige Weise praktiziert werden: „Wer ohne Sichtweise meditiert, ist wie ein Blinder, der in einer Ebene umherirrt, ohne Sicherheit darin, ob der Weg richtig ist oder nicht.“ (JAMGÖN KONGTRUL 1989 (b), S.14 und 37ff). Gründliche Analyse ist ein integraler Bestandteil des authentischen buddhistischen Wegs.

[56]JACKSONs Buchtitel seiner kommentierenden Übersetzung von DHARMAKIRTI's *Pramanavarttika*, 1993

Also: ist der Geist so beschaffen, daß das Leiden in Samsara auszulöschen, und statt dessen Nirvana zu verwirklichen ist?

In aller Kürze läßt sich die Analyse so zusammenfassen:
1. Leiden ist *verursacht*, und damit keine dem Geist *inhärente* Eigenschaft. Variabilität des Leidens und die Vergänglichkeit jeder einzelnen leidvollen Erfahrung belegen Leiden als *zusammengesetztes* Phänomen, das folglich von Ursachen und Bedingungen (nämlich Unwissenheit, Abneigung und Anhaftung, dem Greifen nach einem Ich) abhängt. (DHARMAKIRTI bei VETTER 1990, S.82ff; bei JACKSON 1993 S.379ff).

2. Wenn Leiden ein von Ursachen abhängiges Phänomen ist, kann es, einmal seiner Ursache beraubt, ohne diese Ursache nicht wieder entstehen. (DHARMAKIRTI bei VETTER 1990, S.92ff; bei JACKSON 1993 S.389ff). Folglich - „einmal erleuchtet - für immer erleuchtet". Herausfallen aus dem Nirvana ist nicht möglich.

3. Man könnte die grundlegende Ursache des Leidens, Unwissenheit, für eine dem Geist inhärente Eigenschaft halten. Vielleicht ist der Geist einfach prinzipiell unfähig, seine eigene Natur zu erkennen. Dann wäre Nirvana ein bloßes Wunschgebilde. Wer so denkt, liefert sich der Logik des Madhyamaka, des mittleren Weges (tib. *Uma*) aus. Hier wird Buddhas Lehre von der Leerheit der Phänomene auf das Gründlichste geprüft, und es zeigt sich, daß jedwedes Phänomen abhängig entsteht, d.h. es ist leer von eigenständiger Existenz. Dies wird nicht etwa als These bewiesen, sondern umgekehrt - jede Annahme inhärenter Existenz führt zwingend zu Absurditäten. Die Welt kann nur funktionieren, wie sie funktioniert, wenn jedes Phänomen leer von Eigensein ist. Die Annahme inhärenter Unwissenheit führt zu der Konsequenz, daß der Geist zu einem „steifen" Phänomen wird - inhärente Unwissenheit wäre unveränderlich, dauerhaft, und „eine" Qualität - nicht Vielheit. Aus inhärenter Unwissenheit könnte aber nicht die beobachtbare Vielfalt von Erscheinungsformen der Unwissenheit hervorgehen, nicht die unzählige Variabilität der Erfahrungen fühlender Wesen. Solche Vielfalt ist nur möglich, wenn der Geist bar einer ihm innewohnenden beschränkenden Qualität ist. Unwissenheit ist ein fluktuierendes Phänomen, ständig in Veränderung begriffen, reich an Erscheinungs-weisen, daher seinerseits von Ursachen und Bedingungen abhängig und selbst leer von inhärenter Existenz.

Der Geist selbst also ist notwendig leer von inhärenten Merkmalen, Unwissenheit daher eine *veränderliche* „Verschleierung" seiner leeren Natur. Da Unwissenheit ein bedingtes, damit prinzipiell vergängliches Phänomen ist, muß sie durch Beseitigung ihrer Ursache zu überwinden sein. Wenn die Ursache beseitigt ist, hat Unwissenheit keine Chance, erneut zu entstehen. (DHARMAKIRTI zu alledem bei VETTER 1990, S.106ff und JACKSON 1993 S.416ff). Über die Beseitigung der Gliederkette des abhängigen Entstehens mit Unwissen-

heit als erstem Element hat der Buddha im Sutra vom Reissprößling gelehrt (ROSS REAT 1993).

Die Erkenntnis der leeren Natur des Geistes gehört zu den faszinierendsten Entdeckun-gen des Buddha. Sich auf diese Entdeckung einzulassen, ist ein echtes Abenteuer für unseren Geist, der bisher (seit anfangsloser Zeit...) von der inhärenten Existenz eines Ich und der Objekte umher überzeugt war. Leerheit bedeutet dabei nicht „nichts“, Nirvana ist kein schwarzes Loch. *Form ist Leerheit, Leerheit ist Form, Form und Leerheit untrennbar*, heißt es im Herz-Sutra (vergl.GESHE RABTEN 1990 (b) oder LOPEZ 1990, S.19 und 5.Kapitel). Von der in Konzepten nicht faßbaren Natur des Geistes läßt sich nur in Paradoxen sprechen. Noch einmal KARMAPA RANGJUNG DORJE:

Alle Phänomene sind die Projektionen des Geistes.
Der Geist ist nicht „ein“ Geist, denn der Geist ist leer in seinem Wesen.
Obwohl leer, entsteht ständig alles in ihm.
Mögen wir durch die gründliche Untersuchung des Geistes
seine innerste Wurzel finden.

Die Selbstmanifestation, die niemals als solche existiert hat,
wird fehlerhaft als Objekt erlebt.
Die Eigen-Bewußtheit wird durch Unwissenheit als Ich erlebt.
Wegen Anhaftung an diese Dualität irren wir in der bedingten Welt herum.
Möge die Wurzel der Verwirrung gefunden werden.

Er ist nicht existent, denn sogar die Buddhas sehen ihn nicht.
Er ist nicht nicht-existent, denn er ist die Grundlage sowohl für Samsara
als auch für Nirwana.
Er ist nicht die Gegensätze, noch beides, noch etwas anderes,
Sondern ihre Vereinigung - der Mittlere Weg.
Mögen wir die wirkliche Natur des Geistes, der jenseits von Extremen ist, erkennen.

Er kann nicht beschrieben werden, indem wir sagen: er ist.
Er kann nicht verneint werden, indem wir sagen: er ist nicht.
Die unfaßbare, absolute Wirklichkeit ist nicht zusammengesetzt.
Mögen wir Gewißheit über die Richtigkeit dieser endgültigen Bedeutung erlangen.

Solange dieses nicht erkannt ist, dreht sich das Lebensrad[57];
wurde es verstanden, ist der Buddhazustand nichts anderes als das.
Es gibt nichts, was als seiend oder nicht seiend beschrieben werden kann.
Möge das Wesen der Wirklichkeit, die wahre Natur des Buddha-Geistes[58],
erkannt werden.

Erscheinung ist nur Geist.
Leerheit ist nur Geist.
Erleuchtung ist nur Geist, Verwirrung ist nur der eigene Geist.
Entstehen ist nur Geist, Auflösung ist nur Geist.

---

[57]Samsara; die zwölf Glieder abhängigen Entstehens zusammen mit den sechs „Bereichen“, in denen ein Wesen je nach Karma Wiedergeburt erfahren kann.

[58]„Buddha“ meint im Mahayana nicht nur den historischen Buddha, sondern auch die Natur des Geistes („Buddhanatur“) und den Zustand der vollen Erleuchtung („Buddhaschaft“).

Möge jedes Zweifeln und Zögern, das den Geist betrifft, überwunden werden.
[...]

Betrachten wir immer wieder den Geist, der nicht betrachtet werden kann,
wird das gesehen, was nicht gesehen werden kann,
mit voller Klarheit, so wie es ist.
Möge der fehlerfreie Geist, befreit von jedem Zweifel über Sein und Nicht-Sein
sich selbst erkennen.

Durch das Betrachten äußerer Dinge sehen wir den Geist, nicht die Dinge.
Durch das Betrachten des Geistes sehen wir seine leere Essenz, aber nicht den Geist.
Durch das Betrachten beider löst sich das Anhaften an alle Dualität von selbst auf.
Möge das klare Licht, das wahre Wesen des Geistes, erkannt werden.

(in NYDAHL 1988, S.42 ff)

Erleuchtung bedeutet nicht, dem Geist eine neue Qualität hinzuzufügen, sondern alle seine Natur verhüllenden Schleier (Unwissenheit, Störgefühle, feste Vorstellungen) zu entfernen. Nirvana wird durch buddhistische Praxis nicht „erzeugt", sondern heißt, die Natur des Geistes, seine Leerheit, sein volles Potential, zu realisieren. Nirvana ist nicht das *Entstehen* eines Phänomens, sondern das *Aufhören* von allem, was die Natur des Geistes verschleiert.

Im Theravada und im Mahayana wird „Nirvana" jeweils unterschiedlich interpretiert. Im südlichen Buddhismus gilt ein *Arhat* als Realisierter, der die Ich-Illusion und die Störgefühle überwunden hat. Solange ein solch Realisierter noch auf Erden weilt, spricht man vom *Arhat mit Überresten*, weil sein Karma sich noch nicht ganz erschöpft hat. Mit seinem Tod erfüllt sich das letzte Karma, damit geht er jenseits von Samsara und verweilt im friedvollen Zustand des Nirvana, nun ein *Arhat ohne Überreste.*
Im Mahayana nennt man diesen Zustand das „verweilende Nirvana". Er wird nicht als letztendliche Verwirklichung angesehen, weil hier noch zwischen Samsara und Nirvana unterschieden wird. Dem Arhat wird seine Realisation (Überwindung der Ich-Illusion und der Störgefühle) nicht abgesprochen, aber in seinem Geist seien noch subtile Konzepte, wie z.B. das der Verschiedenheit von Samsara und Nirvana. Erst, wer auch über die subtilsten Konzepte hinausgeht[59], verwirklicht die volle Erleuchtung, das *nicht verweilende Nirvana*, Buddhaschaft. Wer im Nirvana des Arhats verweilt, realisiert nicht das volle Potential des Geistes, das jenseits der Unterscheidung von Samsara und Nirvana liegt. Buddhas können in Samsara erscheinen und zum Besten der Wesen wirken. Da die fühlenden Wesen ihrer Natur nach nicht getrennt voneinander sind, sind Liebe und Mitgefühl eine mit Erleuchtung verbundene Erfahrung - ein Buddha gibt sich nicht mit seiner „eigenen" Erleuchtung

[59]In diesem Sinne kann man das im Herzsutra gelehrte „Mantra transzendenter Weisheit" verstehen: *Täyata Gate Gate Paragate Parasamgate Bodhi Soha.*
Sinngemäß: „Praktiziere die Weisheit so: Gehe darüber hinaus; Gehe darüber hinaus; gehe über alles hinaus; gehe auch darüber vollständig hinaus!". Vergl.dazu GESHE RABTEN 1983 S. 19 u. 42ff und LOPEZ 1990 Kap.7

zufrieden. Weil er das sinnlose Leiden der Wesen in Samsara sieht, entfaltet er spontan Aktivitäten zum Nutzen der Wesen.

Das Mahayana kennt die drei *Kayas*, die *Buddhazustände*. Der *Dharmakaya* (übersetzbar als *Wahrheitszustand*) drückt die ungehinderte, ständige Erfahrung der Natur des Geistes, das Erleben der Erleuchtung aus. Mit dem *Sambogakhaya* (*Freudenzustand*) und dem *Nirmanakaya* (*Form- oder Ausstrahlungszustand*) ist der Buddha für die unterschiedlichen Wesen wahrnehmbar. Der Nirmanakaya ist (meist) ein menschlicher Körper, mit dem er den Wesen nutzt, indem er zum Beispiel die Lehre gibt. Buddhas erscheinen also als historische Buddhas oder als buddhistische Lehrer, aber auch als große Erfinder, Ärzte, Künstler... die Natur des Geistes ist in ihrem Ausdruck völlig ungehindert.
Der Sambogakaya und der Nirmanakaya sind nicht identisch mit dem Buddha, sondern sie spiegeln die Qualitäten des Dharmakaya, der Erfahrung der Erleuchtung, so wie eine Spiegelung im Wasser den Mond spiegelt, ohne selbst der Mond zu sein (bei MAITREYA/ ASANGA im *Mahayana Uttaratantra Shastra*, 1985, S.105ff, 113f).

Die dritte edle Wahrheit schloß der BUDDHA:

> There is an Unborn, Unoriginated, Uncreated, Unformed. If there were not this Unborn, this Unoriginated, this Uncreated, this Unformed, escape from the world of the born, the originated, the created, the formed would not be possible.
> But since there is an Unborn, Unoriginated, Uncreated, Unformed, therefore is escape possible from the world of the born, the originated, the created, the formed.
> (bei NYANATILOKA 1981,S.25)

## Die vierte edle Wahrheit: der Weg zum Aufhören des Leidens

Die vierte edle Wahrheit faßt Methoden zusammen, mit denen Unwissenheit, Störgefühle, das Haften an einem Ich, feste Vorstellungen etc. aus dem Geist gereinigt werden. Sie ist sozusagen „angewandte Wissenschaft vom Geist“, und setzt die Erkenntnisse der ersten drei edlen Wahrheiten in praktische Arbeit mit dem eigenen Geist um. Statt mit leidbringenden Gedanken, Worten und Taten immer wieder neues Karma zu verursachen, werden heilsame Gedanken, Worte und Taten gepflegt, durch die sich positive Eindrücke im Geist ansammeln. Mit Hilfe gründlicher Analyse werden all die Konzepte gesprengt, in denen sich grundlegende Unwissenheit ausdrückt, und schließlich übt man in der Meditation, den Geist auf seine eigene Natur zu richten. Man hält dem Auge, das alles sieht, aber nicht sich selbst, gewissermaßen einen Spiegel vor.

So einfach das vielleicht klingt, die seit anfangsloser Zeit in unserem Geistkontinuum residierende Unwissenheit läßt sich nicht „mal eben“ loswerden, und auch der Buddha konnte kein Patentrezept für die Befreiung aus Samsara anbieten. Für die unterschiedlich disponierten Menschentypen und die verschiedenen Stadien des Wegs gab er insgesamt 84.000 einzelne Belehrungen zur Befreiung aus Samsara.

Generell wird buddhistische Praxis in drei Arten der Übung eingeteilt:
Weisheit (tib. *Sherab*),
Verhalten[60](tib.*Tsültrim*) und
Meditation (tib.*Tingdzin*).

## Theravada: der edle achtfache Pfad

Im ersten Lehrzyklus hat der Buddha die Gesamtheit des buddhistischen Wegs unter acht Faktoren zusammengefaßt, dem „edlen achtfachen Pfad". Er wird bis heute in dieser Weise im südlichen Buddhismus praktiziert.
Zur ersten Übung, der Weisheit, gehören *rechtes Verständnis(1)* und *rechtes Denken(2).*
Zum Training des Verhaltens gehören *rechte Rede(3), rechtes Handeln* und *rechter Lebensunterhalt*.
*Rechte Bemühung, rechte Achtsamkeit* und *rechte Einsgerichtetheit* bilden die Praxis der Meditation.

*Rechtes Verständnis* meint das korrekte Verständnis der buddhistischen Philosophie, insbesondere der vier edlen Wahrheiten, die Funktionsweise von Ursache und Wirkung (Karma) und der zwölf Glieder des abhängigen Entstehens sowie die Nichtexistenz eines inhärenten Ich. Dazu gehört ferner, sich von unsinnigen und leidverursachenden Theorien (etwa über ein „höheres Selbst", eternalistische oder nihilistische Sichtweisen) zu befreien und auch, nutzlose Gedankenspiele aufzugeben. Ausdrücklich wird davor gewarnt, mit Hilfe der Idee von Wiedergeburt das Ego zu stärken, etwa indem man sich für die Inkarnation besonders wichtiger Figuren der Vergangenheit hält. Rechtes Verständnis bedeutet gründliches Studium und Analyse buddhistischen Denkens und diszipliniert den Geist: verwirrte Ideen und entbehrliches Spekulieren werden abgelegt, die Fähigkeiten des Geistes statt dessen für ein sinnvolles Ziel genutzt.

*Rechtes Denken* vertieft die Disziplin des Geistes. Alle Worte und Taten nehmen ihren Anfang im Denken Deswegen gilt es, von Gier, Böswilligkeit oder Zorn motivierte Gedankenmuster aufzugeben und sie durch Gelassenheit, Geduld und Mitgefühl zu ersetzen. Um negative Gedanken nicht bloß zu unterdrücken (damit sie an anderer Stelle nur um so stärker wirksam werden), ist es wichtig, ihre Leerheit zu erkennen. Anhaftung, Böswillig-

---

[60]andere Übersetzungen lauten *Ethik* (das ist die wörtl.Bedeutung des tibetischen Begriffs *Tsültrim*); *Moral Purity* (GRIMM 1982S.311); *Virtue* (PIYADASSI 1987 S.77); *Morality* (NYANATILOKA 1981 S.27), *Ethical Conduct* (RAHULA 1974,S. 46). Für die Bedeutung des Terms im südlichen Buddhismus und auch im Mahayana sind diese Übersetzungen angemessen. Im Diamantweg gehört zu dieser Praxis aber auch die *Reine Sicht*, und aus dieser Perspektive stellt sich dieses Training auch im Theravada und im Mahayana noch einmal anders dar - als Praxis der Achtsamkeit auf das Verhalten (Theravada), auf Verhalten und Motivation (Mahayana), oder auf Verhalten, Motivation und Sichtweise (Diamantweg). Inhaltlich korrekte Beschreibungen dieser Übung wären auch *Haltung*, das schließt „äußeres" und „inneres" Verhalten ein; oder *Disziplin*, was Übungsaspekt und klare Ausrichtung in den Vordergrund rückt.

keit, Zorn werden nicht verdrängt, sondern statt dessen nicht ernstgenommen. Der aus der humanistischen Psychologie stammenden westlichen Mode, auf Wut einzugehen und sie auszuleben[61], wird hier ein anderes Motiv entgegengesetzt:

> Hatred never by hatred
> Is appeased in this world;
> By love alone is it appeased.
> This is an ancient principle.
> (BUDDHA in der Verssammlung Dhammapada, zit. bei PIYADASSI 1987, S.118)

Die Debatte zwischen westlicher Psychologie und buddhistischer Praxis wäre reizvoll, sprengt aber den Rahmen dieser Arbeit. Deswegen hier nur so viel dazu: wer negative Gedankenmuster und Emotionen ernstnimmt, gibt ihnen durch die Zuschreibung einer Wirklichkeit erst Kraft. Wer statt dessen ihre letztendliche Leerheit erkennt, kann Störgefühle in Leerheit, in den „Raum des Geistes" sich wieder auflösen lassen, wie Wolken im Himmel. Buddhistische Lehrer kommentieren die westliche Praxis, Emotionen wichtig zu nehmen und auszuleben, schon einmal mit dem Hinweis auf eine Generation beziehungsunfähiger Singles, die dadurch im Westen herangewachsen sei.[62]

*Rechte Rede* ist eine Disziplin der Achtsamkeit auf das Verhalten. Der Buddha lehrte, nicht zu lügen, nicht zu hetzen, nicht grob zu reden, und nicht nutzlos oder Unsinn zu sprechen. Statt dessen übt sich der Praktizierende in wahrer Rede, in schlichtender und zusammenführender Rede, in sanfter Rede und in sinnvoller Rede, die den Wesen nutzt. Wer seine Kommunikation einmal achtsam beobachtet, wird erschrecken, wie oft und leichtfertig wir lügen, schlecht über andere reden, grob sind oder Unsinn von uns geben. Dahinter steht immer das Ich, das sich bestätigen will, das um Anerkennung buhlt und um Durchsetzung kämpft.

*Rechtes Handeln* beinhaltet drei Punkte. (1) Statt zu töten und zu verletzen schützt man Leben. Der Buddha lehrte z.B., daß Praktizierende kein Tier für eine Mahlzeit töten oder töten lassen sollen. (2) Anstelle zu stehlen in jeder Form praktiziert man Großzügigkeit (eine gute Gelegenheit, das enge Ego herauszufordern). (3) Schließlich übt man sich darin, keine illegitimen sexuellen Beziehungen zu pflegen. Der Buddha hat weitgehend offengelassen, was darunter zu verstehen sei - es gibt keine buddhistische Vorgabe eines „richtigen" Sexuallebens, und auch keine der Ehe vergleichbare buddhistische Institution. In den vielfältigen Kulturen Asiens war von der Monogamie bis zur Ehe mit mehreren Männern oder Frauen alles gängig, es gab und gibt sexuell sehr tolerante wie auch sehr konservative

---

[61]Das war sicher ein gewisser Fortschritt gegenüber der Verdrängungs- und Unterdrückungsatmosphäre früherer Jahre, ist aber auch nicht der Weisheit letzter Schluß im Umgang mit negativen Emotionen.

[62]Etwas anderes ist, zornig auszusehen, ohne zornig zu sein, z.B. um ein Kind vom Spiel mit Feuer abzuhalten, oder eine bedrohliche Situation zu bewältigen.

Gesellschaften im Osten. Ziel buddhistischer Praxis ist, Leid zu vermeiden und Glück zu erlangen. Das heikle Thema Sexualität verleitet aber zu doktrinären Grabenkämpfen, ohne diesem Ziel dabei näher zu kommen. Deswegen riet der Buddha lediglich von sexuellen Beziehungen mit Minderjährigen sowie Verwandten ab, und davon, bestehende Beziehungen (wie Ehe oder Verlobung) zu stören[63]. Im Übrigen hält man sich an die Regeln seiner Kultur. Das Prinzip ist, niemandem sexuelles Leid zuzufügen.

*Rechter Lebensunterhalt* heißt, daß man keinen Beruf ausübt, mit dem man anderen Schaden zufügt, ausdrücklich erwähnt sind Herstellung und Handel von Waffen, Rauschmitteln, Giften, das Handeln und Töten von Tieren, sowie alle Arten von Betrug.

Diese drei Faktoren des achtfachen Pfads, die sich auf äußeres Verhalten beziehen, werden als unabdingbare Grundlage spiritueller Entwicklung verstanden. Ihr Ergebnis ist nicht nur Wohlergehen für den Praktizierenden, sondern ebenso für seine Umwelt.

*Rechte Bemühung* hat vier Aspekte: (1) die entschlossene Bemühung, aus Anhaftung oder Abneigung entstehende ungute Geisteszustände nicht aufkommen zu lassen; (2) die entschlossene Bemühung, ungute, aus Anhaftung und Abneigung bereits entstandene Geisteszustände zu überwinden; (3) die entschlossene Bemühung, heilsame, auf Erleuchtung zielende Geisteszustände zu entwickeln (z.B. Gleichmut; Achtsamkeit; die Vergegenwärtigung der Vergänglichkeit alles Bedingten); (4) die entschlossene Bemühung, bereits entstandene heilsame Geisteszustände aufrechtzuerhalten, sie zu entwickeln und zur Reife zu bringen.
Samsara zu überwinden ist ein „großes Projekt“, und ohne entschlossene Bemühung ist das Ziel nicht zu erreichen.

*Rechte Achtsamkeit* ist Meditationspraxis auf (1) den Körper, (2) die Empfindungen, (3) den Geist und (4) die Objekte der Wahrnehmung (geistige und materielle Objekte). Hierin bestehen die vielfältigen Meditationsmethoden des Theravada, für deren ausführliche Erläuterung hier kein Raum ist. In aller Kürze: Meditation auf den Körper führt zu einer *unmittelbaren Erfahrung* des Körpers als zusammengesetztem, vergänglichem Phänomen ohne inhärentes Ich. Die Meditation auf die Empfindungen führt zur *unmittelbaren Erfahrung* der Empfindungen als aus jeweiliger Gelegenheit entstehender, eine Zeit verweilender und dann sich wieder auflösender Reaktionen, hinter denen kein inhärentes Ich wahrzunehmen ist. Die Meditation auf den Geist führt zur *unmittelbaren Erfahrung* des Geistes als leer und ohne Begrenzung auf ein Ich oder Selbst irgendeiner Art. Als Objekte des Geistes meditiert der Praktizierende auf fünf hindernde Geisteszustände (Gier, Zorn,

---

[63]“He [der Praktizierende, M.K.] avoids unlawful sexual intercourse, and abstains from it. He has no intercourse with such persons as are under the protection of father, mother, brother, sister, or relatives, nor with married women, nor female convicts, nor, lastly, with betrothed girls“ BUDDHA bei NYANATILIOKA 1981 S.53.

Trägheit, Aufgeregtheit, unentschlossenen Zweifel[64]), auf die Bedingtheit der fünf Skandhas, auf die Bedingtheit der Sinnesorgane und ihrer Objekte, auf die zwölf Glieder abhängigen Entstehens, auf sieben der Erleuchtung förderliche Geisteszustände (wie Gleichmut, Achtsamkeit, freudvolle Anstrengung), und schließlich auf die vier edlen Wahrheiten. Die grundlegende Methode der Meditation legte der Buddha in sehr einfachen Worten dar (bei der Erklärung der Meditation auf den Atem als erstes Stadium der Meditation auf den Körper):

> Herein the disciple retires to the forest, to the foot of a tree, or to a solitary place, seats himself with legs crossed, body erect, and with mindfulness fixed before him, mindfully he breathes in, mindfully he breathes out. When making a long inhalation, he knows: 'I make a long inhalation'; when making a long exhalation he knows 'I make a long exhalation'. When making a short inhalation he knows 'I make a short inhalation; when making a short exhalation he knows 'I make a short exhalation'. 'Clearly perceiving the entire (breath-) body, I shall breath in': thus he trains himself. 'Clearly perceiving the entire (breath-) body, I shall breath out': thus he trains himself.
> (BUDDHA bei NYANATILOKA 1981 S.61f)

*Rechte Einsgerichtetheit* beschreibt schließlich das Herz der Meditation. Durch Fokussierung des Geistes (Skrt.*Shamata*; tib.*Shine*) auf die eben erläterten vier Objektgruppen der rechten Achtsamkeit und durch tiefe, unmittelbare Einsicht (Skrt.*Vipashyana*; tib. *Lhakthong*) in ihre Natur werden die Schleier im Geist gereinigt. Über vier Stufen der Realisation wird schließlich Nirvana verwirklicht.

## Das große Fahrzeug: Mahayana

Der achtfache Pfad gilt ebenso für Praktizierende des Mahayana, auch wenn die Themen der Meditation z.T. andere sind. Die Praxis des Mahyanabuddhismus wird aber für gewöhnlich nicht als achtfacher Pfad beschrieben, sondern durch die *sechs Paramitas* (Skrt.), die sich (nur unzureichend) als *befreiende Handlungen* übersetzen lassen: (1) befreiende Großzügigkeit, (2) befreiende Ethik, (3) befreiende Geduld, (4) befreiende freudvolle Anstrengung, (5) befreiende Meditation, (6) befreiende Weisheit. Ein wesentlicher Unterschied zum Theravadabuddhismus ist das Motiv der Praxis:

Alle Wesen suchen Glück und wollen Leid vermeiden. Das Theravada zielt auf die Befreiung des Praktizierenden aus Samsara, arbeitet also mit dem Motiv *eines* fühlenden Wesens. Im Mahayana geht um die Erlangung der Fähigkeit, ausnahmslos allen Wesen bei der Befreiung aus Samsara zu helfen; hier verbindet man also die Motivation aller fühlen-den Wesen, Glück zu erlangen, mit der eigenen Praxis, die auf diese Weise großen „Schub" erfährt. Das Leiden *aller* fühlenden Wesen wird einem Verpflichtung zur Praxis.

---

[64]im Gegensatz zum konstruktiven Zweifel, der ein gelöstes Problem an das andere reiht, und mit dessen Hilfe man sich immer weiter vorwärtsbewegt

Einerseits wird die Überzeugung von einem wirklich vorhandenen „Ich“ durch die Praxis im Mahayana unmittelbar geschwächt, andererseits gilt diese Praxis nicht vorrangig einem selbst, sondern dem Wohl aller - jeder „Verdienst“ wird unmittelbar dem Nutzen der Wesen gewidmet und ist damit nicht mehr persönlich. Richtig praktiziertes Mahayana stellt dem Ego insofern gründlicher nach, als das Theravada.

Die Entwicklung von Liebe und Mitgefühl ist demzufolge herausragender Teil des Mahyana-Weges, dafür stehen besondere Methoden zur Verfügung. Der Komplexität des großen Fahrzeugs nähert man sich am besten durch die eingangs angesprochenen drei Übungen des buddhistischen Weges.

*Weisheit* umfaßt das letztendliche Verständnis der Leerheit der Person *und* aller Phänomene, sowie der Untrennbarkeit von Leerheit und Mitgefühl: Kein Ding existiert aus sich alleine, alle Phänomene und alle Wesen entstehen in Abhängigkeit voneinander. Deswegen sind die Wesen nicht voneinander getrennt. Aus echter Erfahrung von Leerheit entsteht spontan Mitgefühl. Die gezielte Entwicklung von Liebe und Mitgefühl ermöglicht wiederum die Wahrnehmung der Leerheit, weil man die existentielle Verbundenheit aller Wesen erfährt.

*Verhalten* schließt nicht nur das im achtfachen Pfad gelehrte „gute Benehmen“ ein, sondern auch Achtsamkeit auf die Motivation, zum Besten aller die Erleuchtung anzustreben (Skrt. *Bodhicitta*, häufig wörtlich übersetzt als *Erleuchtungsgeist*). Der Mahyana-praktizierende verspricht, zum Nutzen aller Wesen zu handeln. Das heißt praktisch, er bemüht sich ernsthaft und ausdauernd um Realisation (denn was kann er für die Wesen tun, solange er selbst grundlegend unwissend ist und leidet?). Jede Handlung dient dem Glück aller Wesen, er verabschiedet sich von der rastlosen Suche nach Beglückungen seines privaten Ego, er ist statt dessen vom Glück für alle motiviert und schließt *kein* Wesen davon aus. Selbstredend darf er keinem fühlenden Wesen schaden. All dies drückt sich im *Bodhisattvagelübde* aus, einem Versprechen, daß der Praktizierende gegenüber seinem Lehrer, den Buddhas, den Bodhisattvas und vor allem den fühlenden Wesen in Samsara gibt, und das täglich wiederholt wird. Eine im Zen-Buddhismus geläufige Form davon lautet:

> Zahllos sind die Lebewesen, ich werde nicht ruhen, bevor sie alle frei sind.
> Zahllos sind die Bindungen, ich werde nicht ruhen, bevor ich sie alle gelöst habe.
> Zahllos sind die Dharma-Worte, ich werde nicht ruhen, bevor ich sie alle verstanden habe.
> Zu leben wie ein Buddha ist unsagbar schwer, ich werde nicht ruhen, bevor ich es gelernt habe.
> (MEUTES-WILSING/BOSSERT 1994, S.49)

Die Übung des Verhaltens besteht im Mahayana darin, dieses Versprechen in keinem Moment zu vergessen oder gar zu verletzen. Das schließt die Praxis *rechter Rede, rechten Verhaltens* und *rechten Lebensunterhalts* ein.

*Meditation* als dritte Übung beruht auf den gleichen Methoden, die im Theravada verwendet werden - Einsgerichtetheit und tiefe Einsicht. Die Übung der Einsgerichtetheit (Skrt. *Shamatha*; tib. *Shine*; Geistesruhe, Konzentration) zielt auf die Fähigkeit, den Geist auf ein Objekt beliebig lange ausrichten zu können, ohne durch Gedanken, Gefühle oder äußere Reize abgelenkt zu werden. Mit dieser Fähigkeit wird dann die Natur der Phänomene, etwa der Person, der Objekte oder des Geistes, konzentriert untersucht (Skrt. *Vipashyana*; tib.*Lhakthong*, tiefe Einsicht), wodurch unmittelbare Erfahrung entsteht. Die Themen dieser Meditation wechseln von Schule zu Schule. In der *Mahamudra*-Tradition des tibetischen Buddhismus beispielsweise wird mit Hilfe paradoxer Fragen die *Natur des Geistes* untersucht: welche Farbe der Geist habe, ob er eins oder viele sei, etc. (vergl. KARMAPA WANGCHUNG DORJE 1989 S.73ff). Die Dzogchen-Lehren empfehlen hingegen, die *Essenz aller Erfahrungen* genau zu untersuchen (vergl. SHABKAR LAMA bei DOWMAN 1994). Spezielle Methoden zielen direkt auf die Entwicklung von Liebe und Mitgefühl sowie die Schwächung egoistischer Motive, zu ihnen gehört das berühmte „Geistestraining in sieben Punkten“ (JAMGÖN KONGTRUL 1989 b; DALAI LAMA 1991 e; GESHE RABTEN/GESHE DHARGYEN o.J.).

Detaillierter beschreiben die sechs Paramitas die Praxis des Mahayana. Die Paramitas lassen sich allerdings nicht immer nur einem der drei Trainings zuordnen.

*Befreiende Großzügigkeit* hat drei Aspekte: den Wesen günstige Lebensbedingungen verschaffen (d.h. vor allem materielle Bedingungen verbessern); bedrohtes Leben schützen; das Dharma geben. Letzteres wird als höchste Form der Großzügigkeit eingeschätzt, weil es die einzige Gabe ist, die den Wesen letztendlich nutzt. Großzügigkeit wird dann befreiend, wenn sie mit der Motivation zum Besten aller geübt wird, und wenn dabei nicht an die Konzepte von einem Gebendem, einem Empfangenden und einer Gabe angehaftet wird, und schließlich wenn der „karmische Verdienst“ für das Wohlergehen aller Wesen gewidmet wird.

*Befreiende Ethik* bezieht sich auf gutes Benehmen, das auf reiner Motivation beruht. Darin eingeschlossen sind die drei Praktiken des achtfachen Pfades, die sich auf äußeres Verhalten beziehen: rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt. GAMPOPA (1989, S.180ff) faßt diese drei gemeinsam mit reiner Motivation, klarem Denken und ordentlicher Praxis unter *Disziplin* zusammen. Zu befreiender Ethik gehört außerdem die *Praxis des Guten und Heilsamen* und das *Wirken zum Besten der Wesen*.

*Befreiende Geduld* ist die Übung, unangenehme Erfahrungen ohne Störgefühle zu bewältigen. Vor allem Zorn wird als Feind geistiger Entwicklung angesehen - Zorn ist Ausdruck völliger Verblendung. Wir nehmen die Situation und die Beteiligten als wirklich existent wahr, haften an unserem Ich und verteidigen es - dabei richten wir Leid an und prägen äußerst negative Eindrücke in unseren Geist. Wenn wir es ehrlich betrachten, haben wir in unserem Leben mit Zorn mehr Schaden angerichtet, als Nutzen. Basis für die Entwicklung von Geduld ist folgende klare Analyse: wer sich unmöglich benimmt (und unseren Unwillen provoziert) tut dies nicht aus inhärenter Bosheit, sondern aus grundlegender Unwissenheit. Wäre nicht auch ein entsprechender karmischer Eindruck in unserem eigenem Geist, könnten wir diese Situation gar nicht erleben, einen Teil der Verantwortung haben wir also bei uns selbst zu suchen. Nähmen wir unser Ich darüber hinaus nicht so ernst, wäre es nicht so leicht zu treffen. Ohnehin ist weder die „unmögliche" Person inhärent existent, noch ihr Verhalten - beides sind vorübergehende Muster. Obendrein - und das ist ein wichtiger Punkt - bieten schwierige Menschen die kostbare Möglichkeit, Geduld zu üben. Ohne Entwicklung von Geduld wird man gewiss niemals Erleuchtung. realisieren. Provozierende Sitauationen sind aber das einzige Mittel, Geduld zu lernen.
Für die Lebenspraxis geben buddhistische Lehrer heute im wesentlichen drei Ratschläge: Wenn man sehr ungeduldig ist, sollte man schwierige Situationen, von denen man schon weiß, daß sie Zorn hervorrufen, bewußt meiden. Im zweiten Schritt bemüht man sich um Mitgefühl - man weiß, daß sich jemand schlecht benimmt, weil es ihm schlecht geht. Die schwierige dritte Ebene besteht darin, den Zorn im Geist zwar aufziehen zu sehen, ihn aber gar nicht ernstzunehmen. Man betrachtet die Kraft und Wildheit dieses wundersamen Tieres aus dem geistigen Zoo, läßt sich aber nicht darauf ein. Der Praktizierende weiß um die Substanzlosigkeit dieser Erfahrung - sie war zuvor im Raum des Geistes nicht da und wird sich später im Raum des Geistes auch wieder aufgelöst haben. Welchen Sinn hat es, während der kurzen Dauer ihres Erscheinens darauf einzugehen, wenn die Folgen verheerend sind? Im Diamantwegsbuddhismus verwenden fortgeschrittene Praktizierende die mit dem Zorn aufkommende Energie für nützliche Zwecke - für formelle Praxis, oder für eine sowieso gerade anstehende Alltagsaufgabe.
Geduld ist überdies erforderlich für den langen Weg bis zur Erleuchtung, auf dem bisweilen auch Hindernisse auftauchen. Und schließlich braucht es geduldige Ausdauer, die Wirklichkeit bis auf den letzten Grund zu analysieren und sich den Ergebnissen dann auch zu stellen.

*Befreiende freudige Anstrengung* schließt die *rechte Bemühung* des achtfachen Pfades ein, bezieht sich im Mahayana aber auf die ganze Praxis. Drei Arten von Faulheit gilt es zu überwinden: die erste ist Trägheit, der Praktizierende verschiebt seine Übung ständig auf später, und geht seine Aufgaben nicht wirklich an; die zweite liegt im Kleinmut - in der Überzeugung, Nirvana sowieso nicht verwirklichen zu können; die dritte darin, so sehr mit

anderen Dingen beschäftigt zu sein, daß für die Praxis keine Zeit mehr bleibt. Freudige Anstrengung bedeutet, nicht mit der Praxis nachzulassen, bis Buddhaschaft zum Besten der Wesen voll verwirklicht wurde.

*Befreiende Meditation* beschreibt vor allem die Übung der Geistesruhe, der Einsgerichtetheit auf ein Objekt. GAMPOPA faßt unter diesen Punkt auch die Gegenmittel gegen Störgefühle wie Anhaftung, Abneigung, Unwissenheit, Neid, Stolz, unentschlossenen Zweifel (1989, S.210ff). Sie entsprechen teils den Meditationen des Faktors *rechte Achtsamkeit* im achtfachen Pfad und teils denen des Sieben-Punkte-Geistestrainings.

*Befreiende Weisheit* hat zwei relative und einen absoluten Aspekt. Der erste und niedrigere relative Aspekt bezieht sich auf das Verständnis der „Funktionsweise" unserer Welt, auf gewöhnliches Wissen. Er alleine hat keine befreiende Qualität, ist aber durchaus nützlich auf dem Weg. Der zweite und höhere relative Aspekt befreiender Weisheit beschreibt korrektes intellektuelles Verständnis des Dharma und hat befreiendes Potential. Wirklich befreiende Weisheit ist direkte Einsicht in die Natur aller Phänomene, die unmittelbare Erfahrung der Leerheit. Korrektes Verständnis des Dharma („Weisheit"), sowie die Praxis von Meditation und Mitgefühl („Methode") sind die Basis, aufgrund derer absolute befreiende Weisheit verwirklicht wird.

Der Weg des Mahayanapraktizierenden führt über *fünf Pfade* und *zehn Stufen* zur Realisation eines Buddha. Mit der Zufluchtnahme[65]und dem Aufnehmen der Praxis beginnt der *Pfad der Ansammlung* von Verdienst und Weisheit. Wird ein Verständnis erreicht und hat sich ein gewisses Potential an guten Eindrücken im Geist gesammelt, kommt es zu ersten Erfahrungen in der Meditation. Der Praktizierende hält sie zwar schon für Momente von Leerheitserfahrung, ist aber tatsächlich noch entfernt davon. Von jetzt an geht er den *Pfad der Verbindung* (Verbindung von Wissen und Erfahrung, von Methode und Weisheit, von Leerheit und Mitgefühl). Die Erfahrungen während der Meditation vertiefen sich, bis die Ich-Illusion durchbrochen wird. Die Leerheit der Person wird unmittelbar wahrgenommen, alle ichbezogenen Konzepte gesprengt, das Ego ist dauerhaft „geknackt". Mit dieser Realisation wird man zum Bodhisattva, einem verwirklichten Wesen, das zum Besten für alle anderen arbeitet. Die Störgefühle sind überwunden, aber gewisse Schleier der Unwissenheit verbleiben noch im Geist. Die Leerheit aller Phänomene von inhärenter Eigennatur ist noch nicht realisiert, das volle Potential des Geistes noch lange nicht verwirklicht. Die Leerheit der Person wird zwar in der Meditation unmittelbar erfahren, ist aber außerhalb der Meditation nicht stabil (weswegen Störgefühle zwar aufkommen, aber sie können von einem Bodhisattva nicht mehr Besitz ergreifen, er geht nicht darauf ein). Mit

[65]Statt zu weltlichen Dingen nimmt man von nun an Zuflucht zum Ziel (Buddha), zu den Mitteln, es zu verwirklichen (Dharma) und zu den Freunden und Helfern auf dem Weg, der buddhistischen Gemeinschaft mit den Lehrern und den Mitpraktizierenden (Sangha) - das heißt, man wird Buddhist.

dieser ersten Stufe der Realisation beginnt der *Pfad des Sehens.* Auf diesem und dem darauf folgenden *Pfad der Meditation* arbeitet ein Praktizierender sich Schritt für Schritt durch weitere Reinigungen des Geistes. Immer subtilere Schleier werden entfernt, bis zur Realisation der zehnten Stufe eines Bodhisattvas, und dann schließlich bis zur vollen Erleuchtung, der vollen Reinigung des Geistes von allen Schleiern, der vollen Verwirklichung seines Potentials, der Buddhaschaft. Damit erreicht der Bodhisattva den *Pfad des Nicht-mehr Lernens*, weil es keinerlei begrenzten Zustand, nichts mehr zu lernen, keinen Unterschied mehr zwischen Meditation und Nicht-Meditation gibt. Als Buddha entfaltet er jetzt ungehinderte, spontane Aktivität zum Nutzen aller Wesen.

## Der Diamantweg

Mahayana und Vajrayana haben das gleiche Ziel (Buddhaschaft...) und die gleiche Motivation (...zum Besten aller Wesen), arbeiten aber mit teilweise unterschiedlichen Methoden. Zu den gemeinsamen Methoden gehören die sechs Paramitas und das Bodhisattvagelübde. Wegen seiner großen Nähe zum Mahayana ist es richtig, den Diamantweg als Spezialfall des großen Fahrzeugs zu betrachten, wie es in Tibet üblicherweise geschehen ist.

In seinem dritten Lehrzyklus legte der Buddha die Natur des Geistes dar. Hierbei betonte er nicht die Leerheit des Geistes, sondern sein Potential. Wenn der Geist seiner Natur nach leer ist, dann ist er auch nicht *Nichts*[66]. Der Geist erlebt ja ständig etwas. Die Leerheit des Geistes ist nicht trennbar von seiner Klarheit: offene, bewußte Weite. Daraus ergeben sich Konsequenzen:

*Alle fühlenden Wesen haben die Buddhanatur.*

Die Natur des Geistes, Leerheit, ist nicht teilbar. Wenn die Leerheit des Geistes nicht teilbar ist, muß sein volles ungeteiltes Potential in jedem fühlenden, d.h. mit Geist begabten Wesen anwesend sein. Das ist die Buddhanatur, die wir alle haben - ob Menschen, Hunde, Spinnen, Regenwürmer, Bodhisattvas oder Buddhas. Weil der Geist seiner Natur nach leer ist, ist er unzerstörbar. Auch die dichtesten Schleier der Unwissen-heit vermögen es nicht, dem Geist einen Schaden zuzufügen, so wie Wolken den Himmel zwar vorübergehend bedecken, ihn aber nicht zerstören können. Die Buddhanatur ist in keinem Wesen größer oder kleiner, sondern überall gleich, nämlich vollkommener, leerer, klarer, unbegrenzter Geist. Wir alle sind Buddhas, mit dem einzigen (aber entscheiden-den) Unterschied - die Buddhas wissen es, und wir nicht. Als Nachweis für das Vorhan-densein der Buddhanatur in jedem fühlenden Wesen gilt das Streben nach wirklichem Glück und die Unzufriedenheit mit den bedingten Zuständen Samsaras:

---

[66]"Nichts" wäre ja wieder eine Festlegung, eine Art inhärenten Merkmals. Außerdem läßt sich all unsere Erfahrung nicht aus einem reinen Nichts herleiten. Mehr dazu im Kapitel über die vier philosophischen Schulen.

If beings didn't have the buddha nature, they wouldn't feel weariness of suffering and wouldn't therefore want to go beyond suffering (nirvana). One can see that non-sentient objects such as trees or stones don't have buddha nature; consequently they don't have any wish to achieve Buddhahood. (THRANGU RINPOCHE 1994,S.65) (vergl. GAMPOPA1989 S.24f; MAITREYA 1985 S.35f)

*In der Natur des Geistes liegt ein Potential unbegrenzter Qualitäten.*

Leerheit ist nicht Nichts, denn der an sich leere Geist manifestiert sich unaufhörlich, *Leerheit* und *Klarheit* des Geistes sind untrennbar (TARTHANG TULKU 1991 S.102). Jenes Potential wird im samsarischen Zustand begrenzt - durch Unwissenheit, Identifikationen, und den damit verbundenen Ängsten, Störgefühlen, Konzepten. Werden die Begrenzungen aufgehoben, kann sich das Potential ungehindert entfalten. Nun ist „Potential" ein abstrakter Begriff, dem nichts Manifestes gegenübersteht. Es gibt kein „anonymes" Potential, das sich entfaltet, sondern nur jeweils konkrete Eigenschaften; Form ist Leerheit, Leerheit ist Form, Form und Leerheit untrennbar. Andererseits bedeutet die Beschreibung konkreter Eigenschaften wiederum eine unzulässige Einschränkung, und überdies liefe man Gefahr, solche als solide Qualitäten dem Geist inhärent zuzuschreiben. Definierbre inhärente Qualitäten sind nicht möglich. Die Natur des Geistes sprengt die Möglichkeiten der Sprache:

„It is not eternal, for nothing whatsoever about it has been proved to exist. It is not a void, for there is brilliance and wakefulness. It is not unity, for multiplicity is self-evident in perception. It is not multiplicity, for we know the one taste of unity. It is not an external function, for Knowledge is intrinsic to immediate reality."
(SHABKAR LAMA im *Flug des Garuda* bei DOWMAN 1994,S.91)

Die Natur des Geistes kann durch Unwissenheit nicht zerstört, sondern nur verschleiert werden. Insofern drücken alle Erfahrungen Buddhanatur aus - alle *Fähigkeiten* in unserem Geist zeigen sein Potential. Alle *Unfähigkeiten* hingegen sind nur begrenzende Verschleierung seiner eigentlichen „offenen Weite". Insofern stellen *Unwissenheit*, *Angst*, *Egoismus* etc. keine Entitäten an sich dar, sondern sind nur Begrenzung des an sich ungehinderten Potentials. *Intelligenz, Weisheit, Freude, Liebe, Kreativität...* etc. sind Manifestationen der unbegrenzten Möglichkeiten des Geistes. Im samsarischen Zustand sind diese Fähigkeiten begrenzt, mit der Erleuchtung verliert sich jede Einschränkung. Erleuchtete Liebe, erleuchtete Weisheit, erleuchtete Intelligenz ist jenseits aller Bedingungen, jenseits jeder Einschränkung - „inconceivable" (MAITREYA 1985, S.85f u. S.99f). Dabei sind diese Qualitäten an sich leer. Uns Menschen mag die transzendente Qualität erleuchteter, unbegrenzter Intelligenz beeindrucken, ein Hund schätzt vielleicht eher den uneingeschränkten Riechsinn eines erleuchteten Geistes, und eine Brieftaube seinen Orientierungssinn. Wiewohl ein Geist jenseits aller Bedingungen solche Qualitäten zeigen kann, sind sie nicht selbst-existent. Trotzdem drücken die Fähigkeiten des Geistes eine höhere Wahrheit aus, als seine Begrenzungen. „Höchste Freude ist höchste Wahrheit".

*Alle Erfahrungen sind Ausdruck der leeren, unbegrenzten Klarheit des Geistes.*
Weil der Geist seinem Wesen nach unzerstörbar ist, drückt jede Erfahrung die ungehinderten Möglichkeiten des Geistes aus. Alles, was geschieht, manifestiert sich als Spiel des unbegrenzten Geistes - und ist seiner Natur nach rein. Gleich, was erfahren wird, sei es die Freude des Orgasmus oder das Leiden am Krebs, alles ist die ursprüngliche, leere, klare Unbegrenztheit des Geistes. Es ist die tiefsitzende Identifikation mit einem Ich und die Beurteilung aller Erfahrungen als förderlich oder bedrohlich für ebenjenes Ich, daß wir Leid erfahren. Jenseits dieser Identifikation gibt es kein Leid; als wachte man aus einem Alptraum auf, muß man die Gespenster nicht mehr fürchten. Statt dessen kann man staunen über den unbegrenzten Reichtum im „Kino" unseres Geistes.

Im dritten Zyklus lehrte der Buddha zusätzlich zur Mahayanapraxis auch Methoden, die mit der erleuchteten Qualität einer jeden Erfahrung arbeiten. Sie bilden das „Handwerkszeug" für den Diamantwegspraktizierenden. Den drei Übungen des buddhistischen Wegs entsprechend:

*Weisheit*: Verständnis der letztlich erleuchteten Qualität aller Wesen und jeder Erfahrung. Die Buddhanatur darf dabei nicht eternalistisch mißverstanden werden, sonst gelangt man schnell zur fehlerhaften Ansicht eines „göttlichen Prinzips", eines „höheren Selbst" oder Ähnlichem. Praxis auf dieser Grundlage wäre kaum verschieden von hinduistischen Tantra, das letztendliche Entitäten annimmt, und deswegen nicht jenseits des Bedingten gelangt. Mit eternalistischen Konzepten lassen damit sich evt. zwar angenehme, aber bedingte und deshalb vergängliche Geisteszustände erzeugen; auf keinen Fall wäre damit Buddhaschaft zu verwirklichen.

*Verhalten:* Es gilt, die Erkenntnis der Leerheit und Reinheit aller Erfahrungen im Alltag zu praktizieren. Statt des unaufhörlichen Flusses von Be- und Verurteilungen der Erleb-nisse üben Praktizierende „reine Sicht". Sie wissen nicht nur um die leere Natur der Phänomene und der Wesen, sondern auch um die unbegrenzten Qualitäten des Geistes und suchen deshalb nicht stetig nach dem „Haar in der Suppe", sondern nach dem erleuchteten Moment einer jeden Situation. Reine Sicht darf nicht mit einer rosa Brille oder gar mit Blindheit verwechselt werden. Erfahrungen künstlich mit Konzepten „positiven Denkens" zu verkleistern oder einfach zu verdrängen, wäre unbuddhistisch. Die Aufgabe für Praktizierende besteht darin, achtsam auf die eigenen Reaktion, auf die Sichtweise zu sein, und alles, was der Erkenntnis der ungehinderten Natur des Geistes widerspricht, nicht ernst zu nehmen. Man übt sich darin, Begrenzungen, Unfähigkeiten (und ihre Erscheinungen an sich selbst und anderen) als leer und als weniger wahr zu durchschauen, als etwa Freude, Liebe und Furchtlosigkeit. Der VII. Dalai Lama KAYSANG GYATSO beschreibt in seinem *Gesang der vier Achtsamkeiten* die Grundelemente dieser Praxis (in NAGARJUNA/ KAYSANG GYATSO

1975, S.117ff): reine Sicht auf den *Lehrer* als erleuchtetem Ausdruck des Geistes[67]; reine Sicht des eigenen *Körpers* als erleuchtetem Ausdruck des Geistes; reine Sicht aller *Erfahrungen und Phänomene* als leer von einem eigenem Wesen; und Aufrechterhaltung der *reinen Motivation*, Erleuchtung zum Besten aller Wesen zu verwirklichen (Bodhicitta).

*Meditation*. Der Diamantweg zeichnet sich durch die Einbeziehung von Körper, Rede und Geist in die Meditation aus:

Objekt der konzentrativen Meditation[68] sind *Yidams* (tib., wörtl. *Geist-Verbindung*), am treffendsten übersetzt als *Licht-Energie-Formen*. Sie drücken erleuchtete Qualitäten aus, wie unbedingte Liebe, Freude, Weisheit, usw. Es handelt sich *nicht*, wie gelegentlich unterstellt wird, um „Gottheiten" oder gar „Dämonen" (vergl.DUTT in GOYAL 1987, S261), sondern um symbolische Darstellungen erleuchteter Fähigkeiten des Geistes im oben besprochenen Sinn.
Die Rezitation von Mantras unterstützt die Konzentration. Jedem Yidam, d.h. jedem Ausdruck der Erleuchtung ist ein bestimmtes Mantra zugeordnet, und die Verbindung von Mantra und Yidam unterstützt die Realisation der jeweils angesprochenen erleuchteten Qualität.
Die Verwendung des Körpers beruht auf der tantrischen Sichtweise des Körpers als dynamischem Eigenausdruck des Geistes. Arbeit mit dem Körper unterstützt daher die Arbeit mit dem Geist, und so gibt es zum einen Körperübungen (meist mit dem Atem und in Verbindung mit Energieaspekten des Geistes), und zum anderen die Visualisation des eigenen Körpers als entsprechender Yidam.
Während in der „aufbauenden Phase" einer Diamantwegsmeditation konzentrative Elemente (Visualisation, Mantra, etc.) im Mittelpunkt stehen (Geistesruhe, Shine), löst der Praktizierende in der „Verschmelzungsphase" alle formhafte Erscheinung auf und verschmilzt mit dem Yidam. Der Meditierende identifiziert sich so gut er kann mit Erleuchtung und „ruht in der spontanen Natur des Geistes". Da Erleuchtung sein eigentliches Wesen ist, gehört dieser Teil zur Methode des Lhakthong (tiefe Einsicht).
Der Diamantweg arbeitet somit konsequential, vom Ziel her: „Man benimmt sich solange wie ein Buddha, bis man ein Buddha geworden ist". Das ist deswegen besonders effektiv, weil der leere, klare, unbegrenzte Geist, die Buddhanatur *aller* unserer Erfahrung zugrundeliegt. Tatsächlich hört man also auf, so zu tun, als sei man etwas anderes, als ein Buddha. (Authentische Informationen über Diamantwegsmethoden s. KARMAPA WANGCHUNG DORJE 1989, JAMGÖN KONGTRUL 1979; PATRUL RINPOCHE 1994, CHÖGYAM TRUNGPA 1985, TARTHANG TULKU 1991 S.163ff , DALAI LAMA/TSONGKHAPA 1987 a und 1987 b).

---

[67]der Lehrer -Lama- hat im Diamantweg besondere Bedeutung, deswegen wurde der tibetische Buddhismus im Westen früher zuweilen als „Lamaismus" bezeichnet

[68]Es gibt sowohl Meditation auf Formen, die hier beschrieben wird, als auch solche ohne Formen.

Dieser Überblick kann nur grob einige Prinzipien des Diamantwegs skizzieren. Tatsächlich bietet die Schriftensammlung der Tantras tiefgründige Einblicke in die Funktionsweise des Geistes und eine Vielfalt wirksamer Methoden. Aber selbst unter bedeutenden tibetischen Gelehrten hatten nicht alle Zugang zu einem qualifizierten Studium der Tantras, und noch viel weniger ist dies Westlern gelungen. Die Tantras wurden auch nicht zum Zweck geisteswissenschaftlicher Studien gelehrt, sondern als Methode, seinen Geist aus Samsara zu befreien. Nach wie vor werden sie von erfahrenen Lamas übertragen und *den* wenigen Schülern gelehrt, die mit diesen Methoden arbeiten. Da tantrische Meditationen (in der Kagyü-Linie typischerweise die Praxis auf *Vajrayogini* und die *sechs Yogas des Naropa*) kaum unter den Bedingungen des alltäglichen Lebens im Westen geübt werden können, werden sie fast ausschließlich Praktizierenden im traditionellen Drei-Jahres-Retreat in buddhistischen Klöstern gegeben, in Europa z.B. in der Abgeschiedenheit der Auvergne unter der Leitung von Lama Gendün Rinpoche.

Mit den vier edlen Wahrheiten setzte der Buddha das „Dharmarad“ in Gang, das achtspeichige Rad der Lehre, das weltweit zum Symbol für den Budddhismus geworden ist.

# *Die drei Lehrzyklen des Buddha*

| | **Philosophie** | **M e t h o d e n** | | **Fahrzeug** | |
|---|---|---|---|---|---|
| | *Weisheit* | *Meditation* | *Verhalten* | Übertragungstradition | |
| **1** | Ursache und Hinayana<br>Wirkung (Karma);<br>Theravada<br>Leerheit der Person,<br>Abhängiges Entstehen<br>Vier Edle Wahrheiten | Konzentration (Shamatha, Shine)<br>Einsicht (Vypassana, Lhakhtong)<br>4 Achtsamkeiten | 5 Laiengelübde: Nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen, nicht berauschen, kein sexuelles Fehlverhalten | Rechte Rede, Rechtes Handeln,<br>Rechter Lebensunterhalt.<br>südlicher Buddhismus | |
| **2** | Leerheit<br>und Mitgefühl | Konzentration und Einsicht<br>6 Paramitas<br>Gegenmittel gegen Störungen<br>u.a. "7-Punkte-Geistestraining" | 6 Paramitas | Bodhisattva-Gelübde<br>Chan, Zen,<br>Reine-Land-Schulen<br>Lotus-Schule u.a.<br>nördlicher Buddhismus | Mahayana |
| **3** | Buddhanatur,<br>Natur des Geistes,<br>Freiheit von allen begrenzenden Vorstellungen | "Tiefen-psychologische" Methoden;<br>Identifikation mit den Qualitäten des Geistes;<br>Erkennen der reinen Natur der Störungen. | Reine Sicht,<br>Bezug zum Lehrer | Vajrayana<br>tibetischer Buddhismus<br>"buddhistisches Tantra"<br>Diamantweg<br>Mantrayana | |

## Das buddhistische Welt- und Menschenbild

### *Das Modell der „fünf Skandhas“*

Strukturierender Mittelpunkt all unserer Erfahrung ist ein „Ich“. Das Ich identifiziert sich als selbst-existente, unabhängige, dauerhafte Entität, deutlich unterschieden von anderen Ichs und von der Umwelt. Es wird als unteilbare Einheit erfahren, als *Individuum*, unteilbar im Sinne von nicht aufteilbar und auch in dem Sinne, daß kein Ich seine eigene Erfahrung mit einem anderen Ich wirklich teilen kann. Jedes Ich erscheint abgegrenzt für sich, niemand ist sicher, welche Erfahrung ein anderes Ich wirklich macht.

Das Ich zeichnet sich durch Sympathie für sich selbst aus - es ist sich selbst wichtiger als alle anderen. Es hat überaus vitale Selbsterhaltungstendenzen, es versichert sich seiner selbst durch wiederholte Bestätigungen und wehrt Bedrohungen ab.

Die Anhaftung an jenes Ich ist die Ursache allen Leids in Samsara. Denn aus der Selbstbehauptungstendez des Ich resultieren alle Formen von Anhaftung und Abneigung: Stolz, Gier, Zorn, Ekel, Neid... Aus derartigen Gefühlen motivierte Handlungen führen zu den entsprechenden Eindrücken im Geist und damit zwangsläufig zu Leiden. Buddhistische Praxis beinhaltet deshalb die genaue Analyse des Phänomens „Ich“.

Buddhistisches Denken unterscheidet zwei Ebenen der Ich-Identifikation: die angeborene Tendenz zur Ich-Identifikation und das „erworbene“ Ich. Die angeborene Identifikation mit einem Ich beruht auf *grundlegender Unwissenheit* und bildet eine tiefsitzende Gewohnheitstendenz im Geist. Alle fühlenden Wesen haben diese Art der Ich-Identifikation. Alle suchen Glück zu erlangen und Leid zu vermeiden, und das ist nur möglich aufgrund einer Identifikation. Ohne sich selbst von seiner Umwelt und anderen Wesen zu unterscheiden, kann kein Wesen Nahrung suchen, Gefahren vermeiden, sich vermehren, etc. Es ist die grundlegende Erfahrung von dem, „was durch die Augen schaut und durch die Ohren hört“, als *Ich*, als etwas besonderem, von der Umwelt verschiedenem. Auch ein Neugeborenes hat diese Ich-Tendenz.
Anders aber als etwa Tiere identifizieren wir Menschen uns bald mit unserem Namen, später mit Beruf, Nationalität, Hobbys, Talenten, Automarken ... Dies ist das erworbene Ich. Darüber hinaus gibt es auch noch religiöse und philosophische Zuschreibungen - Menschen identifizieren sich als ewige Seele, als Wiedergeburt ägyptischer Pharaonen, als Abbild eines höheren Selbst, als Geschöpfe eines Gottes, und mit dem Aufkommen reduktionistischen Denkens sogar als bloße Maschinerie, als Emergenz komplexer Interaktionen von Molekülen und Atomen.

Die angeborene und die erworbene Ich-Identifikation samt ihrer philosophischen Überbauten stellen ein *eternalistisches* Extrem dar. Jede Handlung dient der Aufrechterhaltung

eines unbewußt oder bewußt als inhärent und mit sich selbst identisch erfahrenem, hochgeschätzten Ich. Die alternative Beschreibung des Ich als bloßer Funktion zusammengesetzter Materie (die es im alten Indien bereits als Lokayata- bzw. Charvaka-Schule gab) ist hingegen ein *nihilistisches* Extrem. Weder vermag dieses Konzept die *Ursache* der Ich-Erfahrung befriedigend zu erklären, noch seine *Qualität* als geistige Wahrnehmung. Überdies läßt sich damit kein Weg zur Überwindung der Ich-Illusion begründen, Samsara wäre unentrinnbares Schicksal, Selbstmord eine Erlösung.
Als *mittleren Weg* der Erkenntnis lehrte Buddha das Ich als zusammengesetztes Phänomen mit einer physischen und vier geistigen Hauptkomponenten, den *fünf Skandhas*.[69] Mit dem Werkzeug der fünf Skandhas werden zwei Zwecke erfüllt: es präsentiert eine befriedigende Beschreibung der gesamten Spannbreite menschlicher Erfahrung, ohne auf ein inhärentes Ich zurückgreifen zu müssen; zugleich wird belegt, daß jede Erfahrung eines Ich zusammengesetzt, vergänglich, abhängig entstanden und damit alles andere als unteilbar, inhärent, selbst-identisch abgegrenzt oder dauerhaft ist.

Wohlgemerkt - es geht darum, beiden Ebenen der Ich-Illusion, der angeborenen, wie der erworbenen, den Boden unter den Füßen zu entziehen. Mit den philosophischen Ich-Konzepten hat sich der Buddha nur allgemein auseinandergesetzt,[70] er zielte nicht auf gebildete Debatten unter Gelehrten im alten Indien, sondern auf eine effektive Methode, die Relativität des Ich zu erkennen, die Leerheit der Person von einem inhärenten Wesenskern zu realisieren, und damit das Leid in Samsara zu überwinden.

## Form

Unter dem Skandha der Form wird alles Materielle zusammengefaßt, der klassischen Definition gemäß alles, was Ausdehnung hat, aus den vier Elementen[71] besteht oder aus diesen abgeleitet ist (VASUBANDHU bei ANACKER 1994 S.65).
Äußere Form (Umwelt) wird von innerer Form (Körper) unterschieden, und zu äußerer Form gehören die Objekte der Sinnesorgane, nämlich Farbe, Form und Bewegung; Schall; Geruch; Geschmack; Fühlbares. Darin ist die äußere Welt, so wie wir sie erleben, vollständig enthalten.
Zur inneren Form gehören alle Organe, insbesondere die fünf Sinnesorgane Auge, Ohr, Nase, Zunge, Tastsinn[72]mit ihren jeweils sensiblen Anteilen (Sehzellen der Retina;

---

[69]Skandha (Skrt.), wörtl. Zusammenballung; Haufen; Aggregat

[70]Brahmajala Sutra und Mulapariyaya Sutra bei BIKKHU BODHI 1978 und 1980, detaillierte Widerlegung philosophischer Ich-Konstruktionen haben spätere buddhistische Meister vorgeneommen. S. VASUBANDHU im 9.Kapitel des Abhidharmakosha (VALÉE POUSSIN 1990, Vol.IV); CHANDRAKIRTI in HUNTINGTON 1992 S.171ff und vor allem SHANTARAKSHITA in JHA 1986, S.139-226.

[71]Festigkeit (Erde); Flüssigkeit (Wasser); Wärme (Feuer); Gasförmigkeit (Luft).

[72]genauer: Körpersinn, weil hierunter auch Empfindungen wie Durst, Hunger, Schmerz, Gleichgewicht etc. gezählt werden

Schnecke im Innenohr; Geruchs- und Geschmackszellen etc., die traditionellen Texte sprechen zwar nicht von „Zellen“, beschreiben die Anatomie der jeweils sensiblen Anteile aber recht genau).

*Form* als konstituierender Anteil der Ich-Erfahrung hat also drei wesentliche Aspekte, die in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander stehen: *Körper*, *Sinne* und deren *Objekte* (=Umwelt). Mit unserem *Körper* sind wir unmittelbar identifiziert, die Welt erleben wir jedoch als *Um*welt, als vom Ich Verschiedenes. Unsere *Sinne* determinieren die erlebte Umwelt, weil sie sie auf bestimmte Weise und nur bruchstückhaft wahrnehmen. Sinneswahrnehmungen werden verarbeitet, d.h.anhand bestimmter Vorstellungen, Erwartungen, Befürchtungen usw. bewertet (dieser Vorgang wird in den folgenden drei Skandhas beschrieben). Dem Ergebnis entsprechend reagieren wir dann auf Umwelt, interagieren, verändern Umwelt. Die Umwelt ihrerseits wirkt wieder uns selbst zurück. Wir sind also auch mit und durch unsere Umwelt identifiziert: zu unserem Menschsein gehört eine bestimmte Umwelt, die sich von der Umwelt etwa einer Ameise oder eines Delphins in wesentlichen Punkten unterscheidet. Menschsein erfährt sich auch in menschlichen Umwelten verschieden: in der Umwelt des Urwaldes am Amazonas anders, als in einer hochtechnisierten Großstadt, in den Slums von Delhi anders, als im Zürcher Bankenviertel. Wer für längere Zeit von seiner vertrauten Umwelt in eine davon sehr verschiedene versetzt wird, wird ein anderer Mensch.

Die Sinneserfahrungen werden unter der Regie unserer Vorstellungen zu einer Umwelt erst „zusammengebaut“, die „Umwelt“ ist also tatsächlich ein Konstrukt aus Sinnesdaten und unseren eigenen Konzepten[73](vergl. HAYWARD 1987 S.111ff und S.148ff). Andererseits beeinflussen wir unsere Umwelt in hohem Maß, teilweise schaffen wir sie sogar erst (Bauten, Wohnungen, Autos, Straßen, Siedlungen...). *Umwelt* und *Ich* definieren und determinieren sich gegenseitig. In der modernen Evolutionsbiologie nennt man dieses Phänomen *strukturelle Koppelung* (vergl. VARELA 1992 S. 210ff, 228ff, 274ff; Hayward 1987, S.110f). Damit wird die gegenseitige Abhängigkeit von Organismus und Umwelt beschrieben: Organismen sind so strukturiert, daß sie in ihrer Umwelt überleben, aber sie verändern auch die Struktur der Umwelt, und das wiederum wirkt auf die Struktur von Organismen zurück.. Wir schaffen die Umwelt und sie schafft uns - das Ich ist nicht abgegrenzt, unabhängig, aus sich selbst existent, sondern entsteht in Abhängigkeit von *seiner* Umwelt, *seine* Umwelt wiederum in Abhängigkeit von der Struktur dessen, was wir ein *Ich* nennen.

Weitere Merkmale des Formskandhas sind Zusammengesetztheit und Vergänglichkeit, und beides widerspricht der Erfahrung eines ungeteilten, kontinuierlichen Ich. In der Meditation

[73]die Bildung der Konzepte gehört allerdings nicht zum *Form*skandha

auf die fünf Skandhas sucht der Praktizierende nach dem unteilbaren Ich: Ist das Ich etwa identisch mit den Händen, oder mit dem Kopf, oder mit dem Herzen (aber sind die anderen Körperteile dann nicht Ich?). Wo genau sitzt das Ich im Körper? Ist es vielleicht die „Ganzheit“ des Körpers? Was aber, wenn dann Teile des Körpers etwa durch einen Unfall verloren gehen? Ist das Ich um 30% kleiner, wenn die Beine amputiert wurden? Und was mit dem Strom der Materie, der durch unseren Körper hindurchgeht: vor einer Mahlzeit sind wir nicht mit dem Kohlrabi auf dem Teller identifiziert; wenn seine Substanz in unsere Zellen eingebaut ist, sagen wir „Ich“ dazu; und nach der Ausscheidung wieder nicht. Nichts im Körper bleibt dauerhaft, die materielle Substanz wird ständig ausgetauscht. „Körper“ ist *bloße Bezeichnung* für eine *Funktion*, nicht für ein wirklich existierendes *Ding*. Ebenso ist das „Ich“ ist bloße Zuschreibung für eine Gruppe von Funktionen. Ein wesenhafter Kern des Ich läßt sich im Formskandha nicht finden. (Vergl. KHENPO TSÜLTRIM GYAMSTO RINPOCHE 1994,S.33f).

Nun könnte man fragen, „wer“ denn einen Körper hat - *dahinter* müsse es doch eine Art von Ich geben. Die Wahrnehmung des Körpers geschieht im Geist, deswegen wird der Geist in den folgenden vier Skandhas weiter untersucht.

## Empfindung

*Empfindung* als zweites Skandha beschreibt eine grundlegende wertende Reaktion auf alle Wahrnehmungen. Sie kann *positiv* („angenehm“), *negativ* („unangenehm“) oder *neutral* („indifferent“) ausfallen. Zu jedem der fünf materiellen Sinne (s.o.) und dem einen geistigen Sinn[74] gibt es angenehme, unangenehme oder neutrale Empfindung, also 18 verschiedene Empfindungsqualitäten. Angenehme Empfindung weckt das Bestreben, diese zu wiederholen; unangenehme das Bestreben, die Erfahrung zu vermeiden. Eine Wahrnehmung wird als angenehm bewertet, wenn sie angeborenes oder erworbenes Ich unterstützt, und als unangenehm, wenn sie es bedroht.[75] Erfahrungen, die das angeborene Ich bedrohen, wären z.B. Schmerz, Durst, extremer Geschmack, ..., alles, was wir „instinktiv“ zu vermeiden suchen. Das erworbene Ich wird bedroht zt.B. durch soziale Zurückweisung oder auch den Entzug von Identifikationsmerkmalen (z.B.Statusverlust).

*Empfindung* unterstützt das Ich zwar, ist aber kaum identisch damit: Empfindungen entstehen abhängig von Wahrnehmungen und Bewertungskonzepten, sie sind recht kurzlebig, und deshalb leer von Eigenexistenz. Nichtsdestoweniger sind wir mit Empfindungen identifiziert. Meditation auf *Empfindung* zielt auf die Erfahrung, daß sie leer von Eigenstän-

---

[74] Zu „Geistsinnesfähigkeit“ siehe weiter unten in diesem Kapitel die Erläuterungen zu „Bewußtsein“.

[75] Das deckt sich mit psychologischen Untersuchungen, s.dazu HAYWARDS Vergleich des Systems der fünf Skandhas mit modernen Befunden aus Anthropologie, Psychologie und Neurobiologie (1987), besonders das Kapitel *Feeling and Emotion* S.81ff.

digkeit ist. Das konstante, homogene Ich, das wir zu sein glauben, ist im flüchtigen und von äußeren Bedingungen abhängigen Phänomen der Empfindung nicht zu finden..

## Unterscheidendes Erkennen

Unser Geist hat die Fähigkeit, Wahrnehmungen der sechs Sinne (fünf Körpersinne plus Geistsinn) zu identifizieren. Das geschieht, indem die Merkmale der jeweiligen Sinnesobjekte erfaßt und zugeordnet werden. Ein Phänomen wird als ein bestimmtes Objekt erkannt, bzw. alles, was das Phänomen *nicht* ist, wird ausgeschlossen. *Unterscheidendes Erkennen* befähigt uns, Phänomenen Begriffe zuzuschreiben, die Begriffe in Kategorien zu ordnen und logisch aufeinander zu beziehen. Die westlichen Vokabeln „Verstand“ oder „Vernunft“ sind hierfür zu eng, weil auch Tiere die Fähigkeit *unterscheidenden Erkennens* haben, ohne jedoch zu ausgeprägter Begriffsbildung fähig zu sein. Auch Tiere identifizieren Phänomene als bestimmte Objekte: als Nahrung, als Versteck, als Feind, etc.

*Unterscheidendes Erkennen* ist kein selbstexistentes Phänomen, sondern entsteht aufgrund von von Ursachen und Bedingungen, z.B. den erlernten Verknüpfungen der Phänomene mit bestimmten Funktionen, Begriffen, der jeweils erlernten Logik usw. Damit ein Moment unterscheidenden Erkennens im Geist überhaupt aufkommt, muß zuvor eine Sinneswahrnehmung stattfinden. Ob die Identifizierung dieser Wahrnehmung dann zutreffend oder fehlerhaft ist, hängt von den Bedingungen der Wahrnehmung, von korrekt angewendeten Zuschreibungen, sowie von Gewohnheitstendenzen im Geist ab. Jeder Moment unterscheidenden Erkennens ist vergänglich, gefolgt von einem weiteren Moment unterscheidenden Erkennens mit wieder eigenen Bedingungen. Ein aus sich selbst heraus existierendes, homogenes, konstantes *Ich* ist im abhängig entstehenden und unbeständigen Phänomen unterscheidenden Erkennens nicht aufzufinden. Auch der Versuch, die *Fähigkeit* des unterscheidenden Erkennens als solche zum gesuchten Kern des Ich zu ernennen, schlägt fehl - wir halten unsere Persönlichkeit für etwas Einzigartiges, besonders charakterisiertes. Die Fähigkeit unterscheidenden Erkennens teilen wir aber mit allen fühlenden Wesen.

Die folgende Analyse wird zeigen, daß auch die „individuellen“, also unteilbaren, Charaktereigenschaften eines Menschen nicht allzuweit tragen, wenn wir nach dem wirklichen Kern der Persönlichkeit suchen.

## Bewußtsein bei der Arbeit: Geistesfaktoren

Das vierte Skandha umfaßt, je nach Übertragungstradition, 46 bis 55 einzelne *Geistesfaktoren*. Dies sind Arbeitsstrukturen des Geistes, gewissermaßen verschiedene Programme. Fünf davon sind ähnlich einem Betriebssystem im Hintergrund ständig präsent und bilden die Basis für andere, je nach Bedarf oder Anlaß aktivierte Faktoren.
Diese fünf im Hintergrund tätigen Faktoren heißen *allgegenwärtige Geistesfaktoren*:

- *Kontakt* bezieht sich auf das Zusammentreffen von Phänomen, Sinnesorgan und Bewußtsein. Erst wenn diese drei zusammenkommen, findet eine Wahrnehmung statt.
- *Aufmerksamkeit* richtet den Geist auf ein Objekt und seine Merkmale.
- *Empfindung* beschreibt die Reaktion auf die Wahrnehmung; identisch mit dem zweiten Skandha.
- *Unterscheidendes Erkennen* ist das dritte Skandha, die Identifikation und Zuordnung von Objekten.
- *Intention*. Jeder komplexe Geistmoment[76] in Samsara ist von Absicht durchzogen. Intention färbt die Identifizierung eines Phänomens als bestimmtes Objekt und involviert der Absicht entsprechende Geistesfaktoren. Gemäß der Intention entsteht Karma - spätere Geistmomente (in diesem oder einem späteren Leben).

Die nächste Gruppe von Geistesfaktoren ist nur von Fall zu Fall präsent, sie enthält ebenfalls fünf Faktoren. Sie heißen *objektgerichtete Faktoren*, weil sie auf unterschiedliche Weise Gewißheit über das Objekt zu erzeugen suchen. Die Übersetzung und noch mehr die Erläuterung dieser fünf Geistesfaktoren variieren in den verschiedenen Quellen und werden in den buddhistischen Traditionen offenbar auch nicht einheitlich verwendet [77]. SEEGERS

---

[76]komplexe Geistmomente sind eine Folge einzelner Geistmomente im Sinne einer Ursache-Wirkungs-Kette. Jeder *erste* einzelne Moment der Wahrnehmung eines Objektes ist völlig frisch und klar, d.h. korrekt in Bezug auf das Phänomen und ohne Entstellung durch Konzepte. Dieser erste Moment ruft unmittelbar einen zweiten und dieser einen dritten usw. hervor, die das Phänomen nach Merkmalen erfassen, unterscheiden, einordnen etc., d.h. die Wahrnehmung konzeptuell verarbeiten. Die ganze Kette kann man einen komplexen Geistmoment nennen, und sie enthält die fünf *allgegenwärtigen Geistesfaktoren*.

[77] Am KIBI in Delhi wird wie folgt gelehrt:

*Verlangen* ist Begierde nach dem materiellen Objekt oder immateriellen Gut.

*Würdigung* beschreibt den Vorgang, sich von den Charakteristika des Objekts zu überzeugen und derer dann sicher zu sein.

*Achtsamkeit* ist die Fähigkeit des Geistes, sich mit vollem Gewahrsein auf ein Objekt zu konzentrieren. Achtsamkeit hat drei unterschiedliche Qualitäten: die erste Art besteht darin, sich mit einem Objekt detailliert vertraut zu machen; die zweite Qualität ist häufig wiederholte Konzentration auf das vertraute Objekt; die dritte schließlich einsgerichtete Konzentration ohne jede Ablenkung.

*Meditative Konzentration* beschreibt die Fähigkeit, den Geist einsgerichtet auf einem Objekt ruhen zu lassen. Diese Aktivität ist mental und betrifft den (weiter unten erläuterten) sechsten Aspekt des Bewußtseins, nicht jene Bewußtseinsarten, die Sinnesobjekte unmittelbar wahrnehmen (die ersten fünf Aspekte). Der Unterschied zu *Achtsamkeit* besteht darin, daß hier nicht das Objekt im Mittelpunkt steht, sondern die Fähigkeit, sich von äußeren oder inneren Ereignissen (z.B. Geräuschen, Gedanken) nicht ablenken zu lassen.

*Unterscheidende Weisheit* hat drei Aspekte: *erlerntes Wissen* und die *Reflexion* dessen befähigt uns, Objekte zu verstehen, d.h. ihre Funktionen und Charakteristika zu erkennen, sie Kategorien zuzuordnen usw. Mit Hilfe buddhistischen Wissens gewinnen wir auch ein zumindest intellektuelles Verständnis von der Natur der Phänomene. Als Resultat fehlerfreier Meditation entsteht schließlich die *Weisheit der Realisation*, die die Natur der Phänomene unmittelbar erkennt.

übersetzt die fünf objektgerichteten Faktoren: „Streben, Wertschätzung, Achtsamkeit, Konzentration und Unterscheidende Weisheit“ (1993, S.42).

Elf *positive* oder *heilsame Geistesfaktoren* fassen eine Gruppe von komplexen Gefühlen/ Verhaltensmustern zusammen, die Frieden, Wohlergehen und Reife für einen selbst und andere bewirken (d.h. positives Karma schaffen): Vertrauen, Schamgefühl, Anstand, Gleichmut, Freiheit von Haß, Freiheit von Begierde, Freiheit von Dummheit, Fleiß, Gewissenhaftigkeit, Flexibilität, Gewaltlosigkeit.
Hier wird die Relativität der Definition von einzelnen Geistesfaktoren deutlich. Eine vielfache Anzahl von positiven Gefühlen und Reaktionsmustern ist denkbar, und westliche Buddhisten vermissen möglicherweise einige für sie bedeutsame Faktoren unter den elf (etwa Ehrlichkeit, Großzügigkeit oder Zivilcourage). Andererseits scheinen manche der elf einander recht ähnlich und eher in Asien relevante Differenzierungen auszudrücken (wie Anstand und Schamgefühl). HAYWARD weist zu Recht auf die Kulturbedingtheit von emotionalen Mustern hin, wie sie von diesen und den noch folgenden Geistesfaktoren beschrieben werden (1987, S.88f). Auch buddhistische Lehrer sprechen von letztlich „unzähligen“ Geistesfaktoren (KHENPO TSÜLTRIM GYAMTSO RINPOCHE 1994, S. 38), und HAYWARD zitiert PLUTCHIK, der versucht hat, allgemein beobachtbare emotionale Muster zu katalogisieren (1987 S.83ff und 279f): PLUTCHIK fand acht Grundmotivationen für Verhalten, aus denen sich an die 150 komplexe Gefühle ableiten.

Einen ähnlichen Schritt von Basismustern hin zu Differenzierungen vollzieht die Erklärung der *Störfaktoren*, jenen zwei Gruppen von Geistesfaktoren, die „für jede Form von Leid und Unzufriedenheit verantwortlich sind“[78]. Die erste beschreibt sechs *grundlegende Störfaktoren*: Grundlegende Unwissenheit; Anhaftung; Abneigung; Stolz; unentschlossener Zweifel[79]; irreführende Ansichten[80].
Aus diesen sechs leiten sich 20 *sekundäre Störfaktoren* ab: Wut; Unversöhnlichkeit; Groll/Rachsucht; Gehässigkeit; Neid; Verhehlen/Verdrängen (eigener Fehler und dafür auf die Fehler anderer zeigen); Scheinheiligkeit/Heuchelei; Skrupellosigkeit; Rücksichtslosigkeit; Geiz; Arroganz/Hochmut; mangelndes Vertrauen; Verheimlichung (dessen, was

---

Die fünf objektgerichteten Faktoren sind außerdem zu studieren z.B. bei VASUBANDHU in ANACKER 1994 S.67; bei KHENPO TSÜLTRIM GYAMSTO RINPOCHE 1994 S.38f; ausführlicher bei GESHE RABTEN 1992, S.116ff; RIKEY 1992, S.13f, oder DALAI LAMA 1993, S.95.

[78]KHENPO TSÜLTRIM GYAMTSO RINPOCHE 1994, S.40

[79]Es gibt auch konstruktiven Zweifel - wenn man sich von einer gelösten Frage zur nächsten bewegt, und sich einem Weg gewissermaßen „entlangzweifelt“. Unentschlossener Zweifel bringt hingegen nicht weiter.

[80]Die fünf irreführenden Ansichten sind die eines *Selbst* in den Skandhas; die Wertschätzung der eigenen Skandhas (bzw. des Ich) als wichtiger, als die aller anderen; die der eternalistischen und nihilistischen Extreme; Nichtverstehen von Ursache und Wirkung; sowie die Wertschätzung falscher Ethik und falscher Disziplin

man falsch gemacht hat, ohne es zu bereuen); Faulheit; Dumpfheit; Vergeßlichkeit; Nachlässigkeit; Erregtheit; Abgelenktsein; Mangel an Selbstprüfung.

Auch diese Liste läßt sich erweitern, hat man nur den Mut, nach ähnlich unangenehmen „Haustieren“ in unserem Geist zu suchen. Kulturbedingt gibt es sicher auch manche, die der Buddha noch nicht lehrte.

Die Frage, ob solche Programme im Geist nun *störend* oder *heilsam* sind, ist hingegen nicht vor bloß kulturellem Hintergrund zu entscheiden. Der Buddha wollte keinen guten Benimm für das alte Indien lehren, sondern hatte im Sinn, mit den *heilsamen* und *störenden* Geistesfaktoren auf grundlegend positive und grundlegend negative Tendenzen im verwirrten samsarischen Geist hinzuweisen. Als „heilsam“ können alle die Muster gelten, die auf die Natur des Geistes, also auf Offenheit, Nicht-Identifikation, Mitgefühl usw. zielen, und die „angenehmes“ Karma nach sich ziehen. Ihre Praxis resultiert in Glück für einen selbst und andere. „Störend“ sind jene Faktoren, die die offene Natur des Geistes negieren - alles Enge, alle Identifikation mit Bedingtem, Begrenztem, alles Ausschließende, Dualistische. Sie haben leidvolle Erfahrungen für einen selbst und andere zur Konsequenz.

Der Zweck dieser Belehrung des Buddha liegt außerdem darin, sie als Meditation zu praktizieren. Wer den zoologischen Garten des Geistes mit seiner großen Sammlung an penetranten Parasiten unerschrocken betrachtet, ist nicht mehr gar so stolz auf sein Ich. Sind die „unmöglichen“ Gewohnheiten einmal benannt und klar erkannt als abhängig entstandene Muster, fällt es leichter, sie nicht mehr ernst zu nehmen. Anstatt sich mit Zorn, Groll, Neid usw. zu identifizieren, läßt der Praktizierende solche Emotionen durch seinen Geist ziehen, wie Wolken am Himmel; sie betrachtend, aber nicht darauf eingehend.
Für diese Zwecke reicht die traditionelle Zählung der elf heilsamen, der sechs grundlegend störenden und der 20 störenden Geistesfaktoren aus. Wer vermöchte auf 150 solcher Geistesfaktoren zu meditieren?

Vier Geistesfaktoren sind von *variabler* Natur - ob sie negativ oder positiv wirken, hängt von der jeweiligen Intention ab: Schlaf; Reue; ungefähres Erfassen eines Objektes; detaillierte Analyse eines Objektes. „Wer schläft, der sündigt nicht“, aber wer seinen Körper für negative Zwecke erfrischt oder wer seine Zeit mit übermäßigem Schlaf vertut, handelt nicht heilsam. Negatives zu bereuen ist nützlich; wer hingegen Positives bereut, löscht sein „gutes Karma“ wieder aus. Und Erfassen sowie Analyse eines Objektes ist ebenso für heilsame wie für gestörte Motivationen verwendbar.[81]

Schließlich gibt es noch eine Gruppe von Geistesfaktoren, die in keine der bisherigen Gruppen paßt, und ehrlicherweise als „Vermischtes“ bezeichnet werden müßte. Sie heißen *nicht*

[81]Detallierte Erläuterung aller bisher genannten Geistesfaktoren bei GESHE RABTEN 1992

*assoziierte Faktoren*, und VASUBANDHU beschreibt sie als „motivating dispositions dis-associated from cittas[82]“ und „pure designations for situations in materialities, cittas and events associated with cittas“ (bei ANACKER 1994 S.70)[83]. In diese Gruppe gehören so unterschiedliche, gleichwohl den Menschen mit konstituierende Faktoren wie Sprache (genauer: Laute/Buchstaben; Worte; Vernetzung von Worten); Lebenskraft; Geburt; Wachstum; Verfall/Tod usw.. Die Aufzählung der Faktoren variiert in den verschiedenen Traditionen[84].

Zusammenfassend kann man sagen, daß das Skandha der *Geistesfaktoren* eine Sammlung der Elemente menschlicher Persönlichkeit enthält. Was unseren „individuellen“ Charakter ausmacht, ist die jeweils eigene Mischung mehr oder weniger vorherrschender Geistesfaktoren. Diese Mischung ist in jedem Fall zwar einzigartig, aber sie ist zusammengesetzt aus vielen einzelnen Faktoren, und selbst jeder dieser Faktoren ist selbst wieder bedingt. Nicht alle Faktoren sind in jedem Moment mit jeweils festgelegter Dominanz aktiv, das Phänomen der Persönlichkeit ist ein fließendes, bedingtes, zusammengesetztes. Ein in sich selbst wesenhaftes, homogenes Ich läßt sich nicht auf „Charakter“ oder „Persönlichkeit“ begründen. Das westliche Paradigma der Verwirklichung des Selbst (als Verwirklichung des Ego) geht ins Leere, die Suche nach dem „wahren“ Ich muß scheitern. Alles, mit dem wir uns identifizieren können, ist vorübergehend, ist von anderem bedingt. Es kommt nicht aus einem „individuellen Kern“ in unserer Mitte, sondern ist abhängig von Ursachen und Bedingungen entstanden. Es gibt nichts, das uns wirklich ganz zu eigen wäre, ohne von anderem bedingt zu sein.

Auf all dies ließe sich ja erwidern, daß es vielleicht das Bewußtsein selber ist, das unser Ich bildet. Buddhas Antwort auf diese Vermutung ist die genaue Untersuchung des Phänomens „Bewußtsein“.

## Bewußtsein

Über Geist und Bewußtsein läßt sich im Abstrakten allerhand spekulieren. Buddhistische Analyse beginnt mit dem, wie sich das Phänomen in der Erfahrung zeigt, also empirisch.[85]

---

[82]cittas (Skrt., pl.von Citta), hier: Geistmomente

[83]Einen Ansatz zum genaueren Verständnis nicht assoziierter Faktoren unternimmt HALDAR 1981, S.120ff.

[84]detaillierte Erörterung im Abschnitt über die Vaibashikas im Kapitel übder die vier philosophischen Schulen

[85]Die buddhistische Philosophie benutzt ein hochdifferenziertes Vokabular für die verschiedenen Phänomene in Zusammenhang mit Geist. Für viele der Begriffe gibt es keine Entsprechung in westlichen Sprachen, überdies folgt die Benutzung der Termini auch im Buddhismus nicht immer strengen Regeln, besonders in tibetischen Texten. Trotz der Schaffung einer „Fachsprache“ durch König RALPACAN im 9./10.Jh. wurden die Sanskritbegriffe nicht einheitlich übersetzt. Zu dem kommt die Schwierigkeit, daß auch in den verschiedenen westlichen Sprachen (etwa englisch, deutsch, russisch und französisch als häufigste Sprachen der Übersetzung von buddhistischen

Die allgemeinste Definition von *Geist* ist im Buddhismus ist „das, was bewußt ist und er-

---

Originaltexten) keine zueinander analogen Begriffe im semantischen Feld „Geist“ existieren, so daß es bei der Übertragung von Sanskrit- oder tibetischen Begriffen zu unterschiedlichen Konnotationen in westlichen Sprachen kommt. Da viele moderne Übersetzer auch noch individuelle Stilpräferenzen pflegen, kommt man nicht umhin, jeden Fachbegriff nicht nur (möglichst treffend) zu übersetzen, sondern auch erklärend zu definieren.

**Die sieben wichtigsten Termini und ihre Bedeutung:**
(zugrunde liegen die Sanskrit-Wörterbücher von EDGERTON 1985 [ED.]und MONIER-WILLIAMS 1990 [MW], sowie Tibetisch-Wörterbücher von RIGZIN 1993 [RG.] und CHANDRA DAS 1989 [CD], vergl. aber auch die Erläuterungen in HALDAR 1981 S.51ff, VASUBANDHU in DE LA VALLÉE POUSSIN1988 S.74ff und bei ANACKER 1994 S.71ff)

***Citta*** (Skrt.), ***Sem*** (tib.): *Geist* als Grundlage für alle konkreten Bewußtseinsmomente, Oberbegriff für alle geistigen Phänomene (ED.229, MW 395, RG 283). Z.B. in *Cittamatra*-Schule = Nur-Geist-Schule; *Sem Tschen* (tib.) = fühlende Wesen

***Jñana*** (Skrt.), ***Yeshe*** (tib.); ***Shepa*** (tib.): *Transzendente Weisheit*, Gewahrsein. *Shepa* betont mehr den Gewahrseinsaspekt und schließt gewöhnliche Bewußtseinszustände aller Art ein (RG 247); *Yeshe* drückt transzendente Weisheit aus (ED 244, MW 426, CD 1142). *Yeshe* wird je nach philosophischer Schule unterschiedlich interpretiert, Autoren der Kagyü-Linie verstehen darunter vor allem das realisierte Potential der Buddhanatur, den unbegrenzten Buddhageist -„*Buddhaweisheit*“. Z..B. in *Yeshe Nga* (tib.) = die fünf Buddhaweisheiten, *Melong Tabui Yeshe* (tib.) = eine dieser fünf, die spiegelgleiche Weisheit.

***Prajña*** (Skrt.), ***Sherab*** (tib.): *Unterscheidende Weisheit*, erworbenes *Wissen,* Verständnis der Phänomene auf relativer und auf absoluter Ebene. (ED. 358, MW 659, RG.275, CD 1244) Z.B. in *Prajnaparamita* (Skrt.) = befreiende Weisheit*, Sherab Nyingpo* (tib.) = Essenz der Weisheit (Herzsutra).

***Buddhi*** (Skrt.), ***Lo*** (tib.): Intellekt, Intelligenz, *konzeptueller Geist*. *Lo* wird oft synonym mit *Yi* verwendet, Tibeter benutzen beide Begriffe neben *Sem* auch gerne als Allgemeinbegriff für „Geist“ (MW 733, RG 188, CD 902). Z.B. *Lodrö* (tib.) = weltliches Wissen, bedingte Weisheit

***Manas*** (Skt.), ***Yi*** (tib.): Mentale Fähigkeiten und Funktionen des Geistes, im Unterschied zur Fähigkeit der Sinneswahrnehmung: Intellekt, Vorstellung, Konzentration usw.; häufig übersetzt als *Geistbewußtsein*, aber auch das „siebte“ (*verschleierte)* Bewußtsein trägt diesen Namen. Im Sanskrit gibt es eine große Anzahl von mit *Manas* gebildeten Begriffen, die verschiedene mentale Funktionen und Fähigkeiten des Geistes beschreiben. (ED 418, MW 783, CD 1134).
Z.B. in *Yi Ngön Nga* (tib.) = die fünf Arten unmittelbarer und klarer (d.h.konzeptfreier) *mentaler Wahrnehmung* von Sinnesbewußtseinseindrücken (mentaler Wahrnehmung von Seheindrücken, Höreindrücken ...bis Körpereindrücken); *Yidam* (tib.) = Licht-Energieform, die während der Meditation visualisiert wird.

***Vijñana***(Skrt., ***Namshe*** (tib.): alle konkreten, bedingten, von grundlegender Unwissenheit gekennzeichneten Geistmomente, meist übersetzt mit *Bewußtsein*. Das 5.Skandha wird mit diesem Oberbegriff benannt, meist wird *Namshe* aber in Verbindung mit konkreten Arten des Bewußtseins benutzt (Seheindrücke, Höreindrücke, Riecheindrücke ... bis zu geistigen Eindrücken). (ED 485f, RG 161ff, CD 761) Z.B. *Mig gi Namshe* (tib.) = Sehbewußtsein; *Yi gyi Namshe* (tib.) = Geistbewußtsein

***Vidya*** (Skrt.), ***Rigpa*** (tib.): *Gewahrsein*, Wachheit, Intelligenz, lernen, Weisheit. Kagyü-Autoren beziehen sich mit *Rigpa* meist auf den Gewahrseinsaspekt des Geistes. (MW 963, RG 258). Z.B. *Marigpa* (tib.) = grundlegende Unwissenheit

(Der Lesbarkeit zuliebe sind die tibetischen Begriffe in ihrer Ausspracheform geschrieben. Korrekte tibetische Schreibweise im Glossar).

Es wird deutlich, daß die buddhistische Begriffsbildung ein leeres, weil allzu umfassendes Abstraktum wie „Geist“ vermeidet, sondern sich immer auf beobachtbare Phänomene zu beziehen versucht. Damit soll verhindert werden, Abstraktion („Geist“) und Phänomen (verschiedene geistige Funktionen) zu verwechseln, aus Geist darf man kein *Ding* machen. Ein solcher Fehler führt zu inhaltsleeren philosophischen Konstrukten.

kennt“[86]. *Bewußtsein* „is an awareness of an object-of-consciousness, visibles etc.“ bzw. „the impression relative to each object“ (VASUBANDHU bei ANACKER S.71, bei VALÉE POUSSIN S.74). Von Geist oder Bewußtsein läßt sich also nicht „als solchen“ sprechen. Geist oder Bewußtsein bestehen nur in Beziehung zu etwas, nämlich einer Wahrnehmung.

Wir Menschen haben sechs Arten von Wahrnehmungen: Sehwahrnehmungen, Hörwahrnehmungen, Geruchswahrnehmungen, Geschmackswahrnehmungen, Tast- bzw. Körperwahrnehmungen und geistige Wahrnehmungen. Jede dieser Wahrnehmungsarten hat ihre eigene Qualität, sie sind nicht austauschbar oder übertragbar:
Wo Geist, ein sichtbares Phänomen mit den ihm besonderen Qualitäten (Farbe, Form, etc) und das Auge mit seiner besonderen sensorischen Fähigkeit des Sehens zusammentreffen, entsteht eine Sehwahrnehmung, ein *Sehbewußtsein.*
Wo Geist, ein hörbares Phänomen mit seinen besonderen Qualitäten (Tonhöhe, Lautstärke etc.) und das Ohr mit seiner besonderen sensorischen Fähigkeit des Hörens zusammentreffen, entsteht eine Hörwahrnehmung, ein *Hörbewußtsein.*
Genauso entstehen durch das Zusammentreffen von Geist, spezifischem Phänomen (Geruch, Geschmack, Spürbares) mit jeweils eigener Qualität, und Sinnesorgan (Nase, Zunge, Haut/Körper) mit jeweils spezifischer sensorischer Fähigkeit *Riechbewußtsein, Schmeckbewußtsein* und *Tast-* oder *Körperbewußtsein.*
Damit sind die fünf Sinnesbewußtseinsarten beschrieben. Jedes Sinnesbewußtsein ist der jeweils erste, *unmittelbare* Moment der Wahrnehmung eines Phänomens (= „direkt“) und *ohne Konzept* (= „klar“); der bloße durch das Sinnesorgan vermittelte Eindruck des Phänomens auf den Geist. Jeder Geistmoment ist vergänglich, und das Vergehen eines Momentes etwa von Sehbewußtsein hat zwei Effekte: Zum einen entsteht ein neuer Moment der Sehwahrnehmung, der ein sichtbares Phänomen wiederum direkt und klar erfaßt. Zum anderen entsteht ein Moment des *Geistbewußtseins*, dessen Inhalt die Wahrnehmung des eben vergangenen Sehbewußtseins ist. Wiewohl das Geistbewußtsein keinen unmittelbaren Kontakt mit dem Phänomen hat, ist sein erster Moment *klar*, weil auch dieser frei von Konzepten ist. Jener erste Moment des Geistbewußtseins vergeht ebenfalls und verursacht eine ganze Kette von weiteren Geistmomenten, die sich dann mit der Identifikation und Bewertung des Phänomens sowie mit der Zuordnung verschiedener Sinneswahrnehmungen zu einem Phänomen befassen[87], bis hin zur bewußten Wahrnehmung einer kugelförmigen roten Form mit süßsaurem Duft als „angenehm“, „eßbar“, „Apfel“ - und dem Greifen danach. Damit ist die sechste Bewußtseinsart beschrieben, das Geistbewußtsein:
Wo Geist, ein geistiges Phänomen mit seiner spezifischen Qualität (z.B. Wahrnehmung,

---

[86]vergl. KHENPO TSÜLTRIM GYAMSTO RINPOCHE 1994 S.43; ausführliche Diskussion bei GESHE RABTEN 1992, S. 20f, LATI RINPOCHE 1980, S.15ff

[87]hier wird ein wahrgenommenes Phänomen dann als *Objekt*, als *Ding* interpretiert.

geistiges Bild, Gedanke, Gefühl, Erinnerung) und Geistsinnesfähigkeit mit ihrer besonderen sensorischen Fähigkeit zusammentreffen, entsteht eine geistige Wahrnehmung, ein *Geistbewußtsein*. „Geistsinnesfähigkeit" ist dabei ein technischer Ausdruck für eine bestimmte Funktion des Geistes: jeder vergehende subtile Moment des Geistes wird zur Ursache für die Entstehung des folgenden subtilen Moments. Dabei ist der zweite Moment dem ersten, gemäß dem Prinzip von Ursache und Wirkung, ähnlich. So werden „Inhalte" des einen Geistmoments Ursache für die Inhalte des nächsten Geistmoments. Auf diese Weise ist Geistsinnesfähigkeit eine Bedingung für mentale Wahrnehmungen, d.h. für alle Wahrnehmungen des Geistbewußtseins, die ja immer auf vorherigen Wahrnehmungen (Geistmomenten) beruhen.
Das Geistbewußtsein hat drei Funktionen: es hat unmittelbare klare Wahrnehmung der Inhalte des Sinnesbewußtseinsarten; es verarbeitet diese Wahrnehmungen mit Hilfe von Konzepten; es leistet die Wahrnehmung von Erinnerungen.

Der Buddha legte großen Wert auf die detaillierte Analyse von Geistmomenten, die in ihrer komplexen Zusammensetzung einen jeweils momentan aktuellen Bewußtseinszustand bilden[88]. Bewußtsein läßt sich dabei nicht als Hort eines unteilbaren, inhärenten Ich ausmachen, es zeigt sich als zusammengesetztes, von vielen Ursachen und Bedingungen abhängiges Phänomen. Nicht das *Ich* macht Erfahrungen, sondern abhängig von Ursachen und Bedingungen entstehen momentane, vergängliche Zustände von Bewußtsein. Das Ich ist vielmehr selbst eine Erfahrung, denn der „Erfahrer". Die cartesianische Deduktion *Ich denke, also bin ich* stellt aus buddhistischer Sicht einen Kurzschluß dar: Ein Ich wird zwar *erfahren*, aber das prozeßhafte, von Begriffen und Bedingungen abhängige *Denken* vermag kein aus sich selbst existierendes, kontinuierliches Ich zu begründen. Auch die ebenso flüchtige, von Bedingungen jeweils abhängige *Erfahrung* des Ich ist kein Beleg für dafür, daß das angenommene substantielle Ich wirklich existiert.
Es ist auch falsch zu sagen, das Ich *habe* Bewußtsein oder Geist. Jeder konkrete Moment von Geist/Bewußtsein ist durch oben charakterisierte Bedingungen gekennzeichnet, ohne daß ein Ich darin notwendigerweise vorkäme. Geist „an sich" ist nichts persönliches im Sinne einer dem Ich zueigenen Entität, Geist „an sich" ist leer von eigenständiger Existenz[89].

---

[88]Der Buddha lehrte zu diesem Zweck noch zwei weitere, den „fünf Skandhas" verwandte Modelle: Das der **12 Ayatanas** (Skrt., wörtl. *Ursprünge*, oft übersetzt als *Sinnesfelder*) beschreibt die sechs Arten von Sinnesobjekten und die sechs Sinnesfähigkeiten als *Quellen aller Erfahrung*.
Die **18 Dhatus** (Skrt., wörtl. *Elemente*) beschreiben die sechs Arten Sinnesobjekte, die sechs Sinnesfähigkeiten und die sechs Bewußtseinsarten als *vollständige Aufzählung aller Elemente* der Erfahrung.
Auch diese beiden Modelle zeigen, daß ein inhärentes Ich weder ein notwendiger Grund für Erfahrung ist, noch daß es irgendwo aufgefunden werden kann, wenn man „Bewußtsein" analysiert.

[89]das bedeutet z.B., daß es einen Moment von „Geist an sich", also einen Geistmoment ohne Gewahrsein von „etwas", nicht geben kann. Geist, d.h. Wahrnehmendes, und Objekt, das

Die ganze Spannbreite menschlicher Erfahrung läßt sich befriedigend ohne die Annahme eines inhärenten Ich, eines individuellen Seelenkerns o.ä. beschreiben.

Wer hier immer noch nicht bereit ist, dem „Ich“ eher den Status einer Arbeitshypothese anstelle dem einer wirklichen Entität zuzuweisen, für den hält die Mahayanatradition noch einen „Angriff“ auf zwei letzte Argumente für die Existenz eines Ich bereit. Zum einen ja ist die deutliche *Erfahrung* eines Ich nicht von der Hand zu weisen. Ebenso unabweisbar ist die Erfahrung der Kontinuität einer Person: wir erinnern uns beispielsweise an unsere Kindheit, dabei haben wir das deutliche Gefühl, *wir selbst* seien es gewesen, die unsere Vergangenheit erfahren haben.
Nun kann man mit HAYWARD fragen

> [...] does consciousness of a phantom limb by an amputee imply the existence of that limb? Does consciousness of a ringing in the ears imply the existence of a bell? Does consciousness of anger imply the existence of anger? Well, you may answer, consciousness of these things may not imply existence of exactly what we think we are conscious of, but it does imply existence of *something*: consciousness of a phantom limb implies damage to nerve endings in the still present parts of the limb; consciousness of ringing in the ear implies inner ear infection or high blood pressure; consciousness of anger implies, as we now know, a structure of arousal and bad negative meaning analysis. Could we, then, say that consciousness of ‘self’ implies a particular conglomeration of thoughts, feelings, and bodily sensations, various unconscious mechanisms for processing these things and, apart from this, what?
> (1987, S. 121)

Nicht die *Erfahrung* eines Ich wird in der buddhistischen Analyse bestritten, das wäre ein nihilistisches Extrem. Die *Basis* dieser Erfahrung wird untersucht. Es finden sich unterschiedliche Ursachen und Anlässe für die Ich-Erfahrung, aber kein Ich. Im Mahayana werden zwei Funktionen des Geistes als siebte und achte Bewußtseinsart analysiert, die im Hinayana nicht detailliert diskutiert werden, sondern im Geistbewußtsein impliziert sind. Diese beiden beschreiben einmal die so deutliche Erfahrung des Ich (siebte Bewußtseinsart) sowie zweitens die Kontinuität der Person (achte Bewußtseinsart).

Die siebte Bewußtseinsart wird meist als *verschleiertes Bewußtsein* übersetzt. Verschleiertes Bewußtsein repräsentiert diejenige Funktion des Geistes, alle Erfahrung auf ein Selbst zu beziehen, es ist sozusagen die „Ego-Brille“. Diese Brille konstituiert sich durch vier Faktoren als unterschiedlichem Ausdruck *grundlegender Unwissenheit*:
(1) Nicht-Gewahrsein der illusorischen Natur des Ich; (2) Annahme inhärenter Existenz der Phänomene (d.h. die Gewohnheit, von Phänomenen als „Dingen“ zu denken, und aus dem Strom der Erfahrungen ebenso ein „Ding“ zu machen, eben das *Ich*, vergl. dazu auch HAYWARD 1987 S.126); (3) Stolz als höhere Wertschätzung des „eigenen Ich“ gegenüber allen anderen; (4) Selbstliebe als Anhaftung an das eigene Ich. (vergl. VASUBANDHU in

---

Wahrgenommene, konstituieren sich gegenseitig, keines von beiden existiert aus sich selbst heraus. Mehr dazu im Kapitel über die vier philosophischen Schulen.

KOCHMUTTON 1989 S.136; in GANGULI 1992 S.43f und 90f und bei ANACKER 1994 S.72 und S.186). Diese Faktoren sind in den sechs *grundlegenden Störfaktoren* des vierten Skandha unter „irreführende Ansichten“ enthalten.
Das siebte Bewußtsein ist ebenso eine Folge von Geistmomenten, wie alle anderen Bewußtseinsarten, enthält aber keinen Moment unmittelbarer klarer Wahrnehmung. Es ist die fortwährende konzeptuelle Interpretation aller Erfahrungen vor dem Hintergrund des angenommenen Ich. Genaugenommen besteht die Funktion des siebten Bewußtseins darin, das achte Bewußtsein (Speicherbewußtsein, s.u.) in verkehrter Weise wahrzunehmen: die kontinutätsstiftende Ursache-Wirkungsbeziehung der aufeinanderfolgenden Geistmomente mit ihrer grundlegenden Essenz der „Eigenbewußtheit“ wird als *Ich* mißverstanden. Das verschleierte Bewußtsein bildet die Basis für eine ganze Reihe von Geistesfaktoren und natürlich auch für unsere Handlungen. Damit wird es selber zur Ursache fortgesetzter Ich-Erfahrungen, weil es immerzu derartige Eindrücke in unseren Geist prägt.

Eine moderne Buddhismusinterpretation westlicher Kognitionswissenschaftler[90] deutet die fünf Skandhas als „Systemmodell“ des Menschen, was sicher nicht aus der Luft gegriffen ist.[91] Die Systemtheorie kennt das Bestreben offener Systeme zur Aufrechterhaltung ihrer selbst. HAYWARD interpretiert das fortgesetzte Entstehen der Icherfahrung als Ausdruck der Selbsterhaltungstendenz des Systems der fünf Skandhas. Auf diese Weise gelingt ihm, westliche philosophische Konzepte der „existentiellen Angst“[92]mit dem buddhistischen Konzept des verschleierten Bewußtseins, des „Programms der Ich-Illusion“ in Beziehung zu setzen:

> However, the fixating tendency of the self-image goes on all the time as the tendency of the self-image toward self-preservation, and the tension between this and the ever changing flux of mental representations and perceptions give rise to the underlying nameless anxiety sometimes known as ‘existential anxiety’. We find , then, to answer our original question, that far from being evidence of the real existence of a ‘self’, self-consciousness, or the consciousness of mental self-image, and its fixating tendency is the primary cause of the basic anxiety underlying human life.
> (1987, S.127)

---

[90]jede Generation im Westen scheint ihren spezifischen Zugang zu den traditionellen Lehren des Buddha zu haben, was so lange kein Fehler ist, wie man nicht glaubt, mit jenem spezifischen Verständnis schon das Ganze der Lehre Buddhas erfaßt zu haben. Faszinierten in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts vor allem die religiösen Momente des Buddhismus mit gewissen Anklängen an das Christentum (ohne dessen philosophische und historischen Schwachpunkte), so waren es in den siebziger und achtziger Jahren die psychologischen Aspekte, und sind es heute die Parallelen zur Systemtheorie und neuen Physik. Vergl. MACY 1995, FENNER 1995, HAYWARD/VARELA 1992.

[91]Daß Menschsein sich nicht bloß aus der Zusammenhäufung der Skandhas, sondern aus ihrer spezifischen Anordnung und Bezogenheit aufeinander, aus ihrem Zusammenwirken in der Zeit ergibt, war auch den buddhistischen Philosophen bewußt, vergl. dazu VASUBANDHU in ANACKER 1994 S.72 und ANACKERs Anmerkung dazu auf S.80f. Das Verhältnis von Ganzem (Mensch, Ganzheit, System...) und Teil wird im Buddhismus ausführlich diskutiert, aber dazu später mehr.

[92]vergl. etwa „Grundbefindlichkeit der Angst“ bei DILTHEY und HEIDEGGER, z.B. in KERN 1985, S. 31ff

Darin findet sich ein Zusammenhang zur ersten und zweiten der vier edlen Wahrheiten, zum Leiden und der Ursache des Leidens. Die Aktivität des siebten, des *verschleierten Bewußtseins*, das Greifen nach einem Ich, ist die Ursache für Samsara.

Die achte Bewußtseinsart wird treffend als *Speicherbewußtsein* übersetzt. Hiermit wird die Fähigkeit des Geistes beschrieben, Eindrücke zu „speichern". Das darf man sich keinesfalls vorstellen, wie die Speicherung von Daten auf einer Computerfestplatte. Auch das Speicherbewußtsein ist eine Folge von Momenten, und deshalb ein lebendiger Prozeß. „Eindrücke" im Geist sind momenthafte Phänomene und keine dauerhaften Entitäten. Die Funktion des Speicherbewußtseins entsteht, indem jeder vergehende Geistmoment die Ursache für das Entstehen des nächsten Geistmoments bildet, der Zustand des vergehenden Momentes also zur Ursache für den Zustand des entstehenden Momentes wird. Ein komplexer Geistmoment, der aus allen bisher besprochenen Aspekten von Bewußtsein besteht, ist ein sehr vielschichtiger, aber vergänglicher Zustand. Im Vergehen verursacht er den folgenden komplexen Geistmoment. Dieser ist *ähnlich* (weil die Wirkung ja von der Ursache abhängt), aber nicht gleich. Der riesige Satz von Eindrücken im einen Geistmoment vergeht vollständig, bringt aber im Vergehen einen ähnlichen Satz von Eindrücken im nächsten Geistmoment hervor. Jene Eindrücke heißen mit dem buddhistischen Fachausdruck *Samen*, und die Assoziation zur Botanik ist durchaus gewollt: im *Sutra vom Reissprößling* lehrte der Buddha das Verhältnis von Ursache und Wirkung am Beispiel der Entwicklung eines Reiskorns bis zur Pflanze. Dabei ist es nicht etwa so, daß hinter dieser Entwicklung eine dauerhafte *Entität* etwa der Reispflanze aufzufinden sei, sondern jedes Stadium der Entwicklung stellt einen momentanen Zustand dar, der vergeht und dabei einen neuen Zustand hervorbringt. Nicht, daß das Reiskorn sich in den Keimling verwandelt, sondern das Reiskorn hört auf zu existieren, und sein Ende verursacht den Keimling (ohne, daß dazwischen eine Unterbrechung aufzufinden wäre). Reiskorn und Reiskeimling sind nicht zwei Erscheinungsformen der selben Sache, sondern unterschiedliche Phänomene, Ursache und Wirkung (mehr dazu im Kapitel über das *Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit*). Ebenso dynamisch sind die Eindrücke im Geist, die „Samen" im Speicherbewußtsein zu verstehen:

Alles, was wir denken, tun und sagen, hinterläßt Spuren in unserem Geist, es beeinflußt seinen Zustand, denn der Geist ist unaufhörlich bewußt. Dieses Bewußtsein registriert nicht nur Wahrnehmungen, es ist sich dieser eben auch „bewußt", jede Wahrnehmung hat einen nach innen gerichteten Aspekt, „Eigenbewußtheit". Aufgrund dieser Eigenbewußtheit funktioniert das Phänomen der Erinnerung, und auch das der karmischen Samen. Jeder komplexe, momentane Zustand des Geistes vergeht, bringt im Vergehen aber einen ihm ähnlichen Zustand hervor, getreu der Regel von Ursache und Wirkung. Auf diese Weise vererben wir unzählige, langsam oder schnell heranreifende „Samen"von Geistmoment zu Geistmoment.

Zum einen wird diese Ursache-Wirkungs-Kette als Kontinuität der Person erlebt. Es ist richtiger zu sagen, daß die frühere Person die spätere „verursacht“ hat, als daß es die gleiche Person wäre. Auch König MENANDROS muß gegenüber NAGASENA zugeben, daß er als König nicht die gleiche Person ist wie die, die einst in Windeln lag und nach der Brust schrie (MÜLLER 1992 S.63). Das Phänomen *Person* wird im Buddhismus als kontinuierlicher Fluß der fünf Skandhas verstanden, nicht als mit sich selbst identische kontinuierliche Entität. Die vergangene Person existiert nicht mehr, sie ist durch nichts wiederzubeleben. Die gegenwärtige Person ist nur für einen kurzen Augenblick, bloß um von der von ihr verursachten, ähnlichen, aber nicht gleichen, und ebenso momenthaften Person gefolgt zu werden, usw. Hinter dieser Ursache-Wirkungs-Kette ist keine dauerhafte Entität (oder gar Identität) aufzufinden. Der Fluß individueller Geistmomente, die von jeweils „einer“ Person unteilbar erfahren werden, benötigt keinen individuellen Geist als Basis, Individualität im Sinne von Unverwechselbarkeit ist bereits durch das jeweils eigene Kontinuum von Ursache und Wirkung gegeben.

Da jeder Geistmoment im Vergehen einen neuen Geistmoment hervorbringt, gibt es kein Ende des Geistkontinuums. Mit dem Tod endet zwar die Verbindung von gegenwärtigem Formskandha und den vier geistigen Skandhas, aber nicht der Strom von Erfahrungen. Was nach dem Tod erfahren wird, ist ebenso die Wirkung von Eindrücken im Geist wie das, was wir als lebende Menschen erfahren. Damit wird neben der Funktion der Kontinuität ein zweiter, dynamischer Aspekt des Speicherbewußtseins angesprochen, nämlich der, daß geistige Eindrücke *heranreifen*, und dann in Form einer Art Projektion als entsprechende Erfahrungen wahrgenommen werden. Im Grunde besteht die Welt, die wir erleben, nur aus solchen Projektionen (ähnlich einem Traum) - denn was anderes ist die erfahrene Welt, als eine komplexe Ansammlung von Wahrnehmungsmomenten; was sonst, als Geist, der sich selbst erfährt?
Um ein drastisches Beispiel anzuführen: welche Spur im Geist hinterläßt die Vergewaltigung und Ermordung einer Frau im Geist des Täters? Das Bild des Lebens und des menschlichen Körpers wird in einem solchen Geiststrom völlig gestört, entsprechend gestörte Erfahrungen von Leben und Körper werden die Folge sein. Umgekehrt - wer Leben rettet, hinterläßt den Eindruck des hohen Wertes und der Unversehrtheit von Leben in seinem Geist, und erfährt Entsprechendes. Das ist das Konzept von Karma, zutreffend übersetzt mit *Ursache-Wirkung*. Jeder Gedanke, jedes Wort und vor allem jede Handlung hinterläßt Eindrücke im Geist, die als Samen für zukünftige Erfahrungen heranreifen. Alle jetzigen Erfahrungen sind nichts anderes, als herangereifte Samen aus vergangenen Gedanken, Worten und Taten. Das achte Bewußtsein beschreibt also eine Art Rückkoppelungscharakter des Geistes. Darauf beruht der Kreislauf von Samsara, detailliert beschrieben in der Kette der 12 Glieder des abhängigen Entstehens.

Fazit: Das Phänomen des Ich ist zusammengesetzt aus einem Satz unzähliger einzelner Bewußtseinszustände, die von einem Moment zum anderen vergehen, und dabei einen neuen Satz ebenso vorübergehender Bewußtseinszustände erzeugen. Eine homogene, dauerhafte Entität des Ich ist nicht aufzufinden.

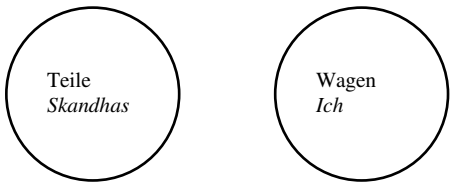
Die allerletzte Möglichkeit, das Ich als existente Entität zu retten, besteht noch darin, es als die „Ganzheit“ der Skandhas zu postulieren...

## Die „Ganzheit“ und ihre Teile - Person und Skandhas

„Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“ wird oft zitiert, um reduktionistisches Denken in die Schranken zu weisen. Reduktionistische Ansätze versuchen, die Vielfalt der Phänomene und ihre Komplexität auf einfache, meist materielle Vorgänge zurückzuführen. Aus buddhistischer Sicht ist reduktionistisches Denken *nihilistisch*, insofern es versucht, Geist aus Materie abzuleiten, und *eternalistisch*, wo es Materie für inhärent existent erklärt. Der Buddhismus kritisiert allerdings auch das Ganzheitsdenken, nämlich dort, wo „Ganzheit“ als *Ding*, als inhärent existierende Entität angenommen wird. Abhängig von den Teilen und deren Zusammenwirken entsteht das, was als Ganzes bezeichnet wird. Aber das Ganze existiert nicht aus sich selbst, sondern nur als Bezeichnung, als Zuschreibung, es gibt keine Entität „Ganzheit“, die für sich selbst Gültigkeit hat.

Der berühmte Madhyamaka-Philosoph CHANDRAKIRTI belegt das in seiner „siebenfachen Beweisführung“, in der er Aussagen des Buddha, NAGARJUNAs und aktuelle Debatten seiner Zeit (6.Jh.n.Chr.) zusammenfaßt. Sieben unterschiedliche Ansätze, eine wesenhafte Ganzheit zu etablieren, werden widerlegt. Ziel ist es, alle zusammengesetzten Phänomene, insbesondere aber das Ich, als *leer von einer Eigenexistenz*, als bloße Zuschreibung zu entlarven. Er führt das zunächst am häufig benutzten Beispiel eines Wagens durch (bei GESHE RABTEN 1983 S. 79 ff; HUNTINGTON 1992 S.175ff; WILSON 1986; vergl. das Wagen-Beispiel auch bei NAGASENA, das er sehr humorvoll bringt, in MÜLLER 1992 S.42ff). CHANDRAKIRTI überträgt das Verhältnis von Ganzheit und ihren Teilen dann aber auch auf das Ich und die Skandhas.

1. *Ein Wagen ist nicht verschieden von seinen Teilen*, das Ich nicht verschieden von den Skandhas:

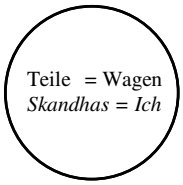



(zu den hier grafisch wiedergegebenen logischen Figuren siehe im Kapitel über Erkenntnistheorie).

Wäre der Wagen von seinen Teilen verschieden, müßte die Entität „Wagen“ ohne Vorhandensein seiner Teile wahrgenommen werden, aber ohne Räder, Deichsel, Aufbauten

etc., ohne seine Bestandteile wird kein Wagen identifiziert. Ohne Körper, Geistesfaktoren, Bewußtsein usw. gibt es keine Wahrnehmung eines Ich; wir identifizieren das Ich mit unseren Skandhas - in hohem Maße „sind“ wir unser Körper, unsere Gefühle, Gedanken etc. Fazit: es gibt keine Ganzheit jenseits der Teile.

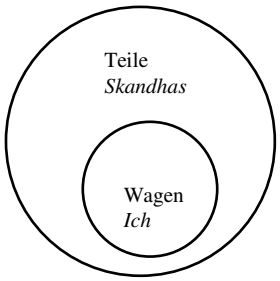
2. *Ein Wagen ist nicht identisch mit seinen Teilen*, das Ich nicht identisch mit den Skandhas*:*




Wenn dem so wäre, könnte man kein Teil entfernen, ohne den Wagen zu zerstören oder plötzlich mehrere Teilidentitäten des Wagens zu haben. Aber auch der Wagen, dem ein Rad abhanden gekommen ist oder dessen Achse ersetzt wurde, wird Wagen genannt, und die ausgetauschte Achse dient womöglich als Stützholz an einem Bau, ohne die Identität des Wagens (oder einen Teil davon) mitgenommen zu haben.
Wäre das Ich identisch mit den Skandhas, müßten viele verschiedene Ichs wahrgenommen werden: ein Körper-Ich, ein Empfindungs-Ich, ein Unterscheidungs-Ich usw. Das ist nicht der Fall, wir beziehen uns auf Ich als *eine* Identität. Überdies sind auch die Skandhas wiederum zusammengesetzt - also existierte im Formskandha ein Hand-Ich, ein Fuß-Ich, ein Leber-Ich, ein Schilddrüsen-Ich... - bei operativer Entfernung der Schilddrüse würde ein Stück Ich weggenommen und fortan eigene Wege gehen. Das wird so aber nicht erfahren. Und zuletzt sind die Skandhas vergängliche Phänomene, in relativ kurzer Zeit ersetzt sich beispielsweise das Material des Körpers. Genaugenommen existieren Skandhas nur einen Moment, um von Entstehung neuer Skandhas im nächsten Moment ersetzt zu werden. Jeden Moment entstünde also ein neues Ich, aber das ist nicht das konstante Ich, nach dem wir greifen.
Folge: die Ganzheit ist auch nicht identisch mit ihren Teilen.

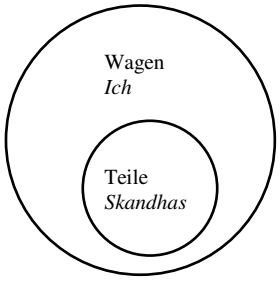
3. *Der Wagen „besitzt“ nicht „seine“ Teile,* das Ich „besitzt“ nicht „seine“ Skandhas: Wenn Besitzer und Besitz voneinander verschieden sind, wie wenn etwa ein Bauer eine Kuh besitzt, tritt der logische Fehler von Argument 1 auf, denn in diesem Fall wären Wagen und seine Teile, Ich und seine Skandhas verschiedene Entitäten. Das aber wurde widerlegt. Da der Wagen aus seinen Teilen besteht, muß er sich mithin selbst besitzen, Besitzer und Besitz sind nicht zu unterscheiden. Da das Ich auf den Skandhas beruht, besitzt folglich auch dieses sich selbst. Hier tritt der logische Fehler von Argument 2 auf - Wagen und Teile, Ich und Skandhas sind ja eben nicht identisch miteinander.
Fazit: die Ganzheit ist nicht eine Entität jenseits der Teile, die diese Teile *besitzt*, aber auch keine mit ihren Teilen identische und gleichzeitig diese *besitzende* Entität.

4. *Der Wagen verweilt nicht in den Teilen*, das Ich nicht in den Skandhas:




Man kann keine Entität „Wagen“ innerhalb der Anordnung seiner Teile finden; keine Entität “Ich“ in den Skandhas. Ergo: die Teile enthalten keine Ganzheit in sich. Weder läßt sich ein Ding „Wagen“ bzw. „Ich“ als eigenes unter der Ansammlung der Teile ausmachen (dann tritt wieder der Fehler von Argument 1 auf, Ganzheit und Teile wären unterscheidbar), noch enthält jedes Teil für sich eine Wagenheit oder ein Ich (Fehler von Argument 2: entfernt man Teile, die die Ganzheit in sich tragen, müßten sie ja einen Teil der Ganzheit mit sich nehmen).

5. *Die Teile verweilen nicht in einer Entität „Wagen“*, das Skandhas nicht im Behälter „Ich“.




Man findet keine umfassende Entität Wagen, in dem die Teile enthalten wären, kein Ich als eine die Skandhas umfassende, enthaltende Entität. Hiermit wäre etwa der platonischen Ideenlehre zu widersprechen, die in jedem Wagen den konkreten Ausdruck einer ideellen „Wagenheit“ sieht. Aus buddhistischer Sicht entsteht ein Wagen in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen, die alle für sich „Nicht-Wagen“ sind: Holz, Handwerker, Räder, Verstrebungen.... schließlich auch Wege, Siedlungen, Handel usw. Analog gilt für das Ich, daß es aus lauter Nicht-Ich-Elementen entsteht: Eizelle der Mutter und Samen des Vaters; Kohlrabi und Kartoffeln, Worte und Ideen, kulturelle Muster... Eine eigenständige Entität „Wagen“ oder „Ich“ läßt sich nicht auffinden.
Fazit: die Ganzheit ist keine die Teile in sich enthaltende Entität.

6. *Der Wagen besteht nicht aus der bloßen* Anhäufung *seiner Teile (a),* das Ich nicht aus dem bloßen *Zusammenwirken* der Skandhas (b). Wäre dem so, könnte (a) jede beliebige Anordnung der Teile ohne entsprechend zweckgerichteten Zusammenbau die Funktion eines Wagens erfüllen, oder (b) die fünf Skandhas ohne Zuschreibung eines Ich funktionie-

ren.

Hier zeigt CHANDRAKIRTI, daß „Ich“ als Zuschreibung für die fünf Skandhas nicht selbst Teil der Skandhas ist.(z.B. als Moment des verschleierten Bewußtseins), weil in diesem Fall Zuschreibung (Ich) und Basis der Zuschreibung (Skandhas) nicht verschieden voneinander wären, und erneut ein logischer Fehler aufträte. So ist z.B. das Konzept „Tisch“ in keiner Weise identisch mit dem Phänomen Tisch oder auch nur einem Teil des Tisches[93]. Ein weitere Fehler besteht darin, daß in diesem Fall Ursache (zugeschriebenes „Ich“) und Wirkung (fünf Skandhas) identisch wären. Wiewohl der *Akt der Zuschreibung* selbst, das Greifen nach einem Ich, Teil der Skandhas ist (nämlich verschleiertes Bewußtsein), ist es das *phantasierte Phänomen*, eben jenes individuelle, dauerhafte Ich, nicht. In der Realität läßt sich das Ich nicht auffinden, es existiert nur als bloße Zuschreibung. Eben jene Zuschreibung aber ist *Bedingung* für das immer neue Entstehen der Skandhas, für Samsara, und kann deswegen nicht identisch mit der Wirkung, ebendiesen Skandhas sein. Andererseits existiert das Ich wiederum nicht getrennt von den Skandhas, denn ohne das Zusammenwirken der Skandhas kommt es nicht zur Zuschreibung eines Ich. So wie der Wagen als Ganzes und seine Teile sich *gegenseitig definieren* (denn ohne zweckgerichteten Zusammenbau keine Teile, was soll eine Deichsel ohne Wagen?), so entstehen auch das phantasierte Ich und die fünf Skandhas in gegenseitiger Ab-hängigkeit. Keines von beiden spielt die Rolle einer Basis, die alleine trägt, deswegen ist es aus buddhistischer Sicht falsch, zu behaupten, die Ganzheit sei mehr als die Summe der Teile. Ganzheit und Teile definieren sich gegenseitig - kein Körper ohne Leber, keine Leber ohne Körper; keine Leber ohne Leberzellen, keine Leberzelle ohne Leber. Und mehr - jede dieser kleineren „Ganzheiten“ ist auch nur Zuschreibung, so wie das Ich. Eine abgeschlossene Ganzheit „Leber“ existiert genausowenig, wie eine einzelne Leberzelle für sich. Wir sammeln viele einzelne Phänomene unter einem Begriff und stellen uns als Entsprechung des Begriffs ein *Ding*, ein wirklich existentes Objekt vor (etwa einen „Wagen“). Untersucht man genauer, läßt sich ein *Ding* nicht finden, sondern nur Zusammenwirken einzelner Teile. Jedes dieser Teile ist aber wiederum selber kein Ding, sondern seinerseits das Zusammenwirken von Teilen, und deswegen nur eine Zuschreibung, nur Definition, aber keine existente Entität: Zellorganellen, Biomoleküle, Aminosäuren, Atome Protonen, ... ad infinitum[94]. Die buddhistische Analyse zeigt: es gibt keine Basis, auf der dies alles ruht, keine letztendliche Existenz, keinen „Boden im Universum“, sondern „nur“ Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Trotzdem ist nicht *nichts*, sondern die offene, klare Unbegrenztheit des Geistes, „offene Weite“, in der das alles geschehen kann.

---

[93]Die Beziehung zwischen Phänomenen und den sie bezeichnenden Worten bzw. Konzepten ist Thema ausgedehnter Analysen der buddhistischen Erkenntnistheorie. Vergl. MOOKERJEE 1993 S. 90ff und 108ff, GESHE RABTEN 1992 S.33ff

[94]Ein letztes unteilbares Teilchen ist logisch unmöglich, aber dazu später mehr.

Also: die Ganzheit ist nicht die bloße Summe der Teile, aber auch nicht *mehr* als die Summe, sondern *anderes*: Ganzheit ist eine Zuschreibung für jeweils spezifisch zusammengesetzte, nicht aus sich selbst heraus existierende Phänomene. Das spezifische Zusammenwirken der Teile ist wiederum abhängig von der zugeschriebenen Ganzheit.

7. *Ein Wagen ist nicht die bloße Form seiner Teile,* das Ich nicht die bloße Form seiner Skandhas. In der traditionellen Lesart bezieht sich die auf das Aussehen, also äußere Form. Immerhin ist die Form leitendes Identifikationsmerkmal, um einem Phänomen die Bezeichnung „Wagen", „Haus", „Herr Müller" oder „Bello" zuzuschreiben. Ist die für existent gehaltene Ganzheit „Wagen" also durch ihr Aussehen identifiziert? Die Form des Wagens entsteht aus der Form seiner Teile. Wäre „Wagen" aber eine auf die Form seiner Teile gegründete Entität, müßte sich der Wagen auch dann finden, wenn die Teile nicht oder anders zusammengebaut sind - denn die *Form der Teile* ändert sich ja nicht durch ihre Anordnung als Wagen. Aber ohne die richtige Anordnung der Teile ergibt sich kein Aussehen eines Wagens.
Ein von der Form der Teile getrenntes Aussehen des Wagens gibt es hingegen auch nicht, die Form des Wagens ist abhängig von der seiner Teile. Wenn der Wagen jedoch abhängig von den Teilen ist, gibt es keine eigenständige Entität „Wagen", und wenn es keine Ganzheit Wagen gibt, kann es wiederum keine Teile davon geben.
Heute würde man dem entgegenhalten, es sei die funktionelle Anordnung, das „Muster" der Teile, welche aus den Teilen die Form bzw. die Identität des Wagens entstehen läßt. Mit dem Begriff *Muster* läßt sich die ganze siebenfache Beweisführung erneut durchspielen - ist ein funktionelles Muster verschieden von den Teilen oder identisch damit? Ist es in den Teilen enthalten oder enthält es die Teile? Besitzt das Muster die Teile? Ist es die bloße Anhäufung von Teilen? „Gerade nicht" wird man auf die letzte Frage antworten, ein Muster sei ja eben ein koordiniertes Zusammenwirken, das nicht einmal auf die dauerhafte Identität seiner Teile angewiesen ist - es ist ja nicht das *Teil* was zählt, sondern seine Funktion an seinem Platz. Aber *ohne* Teil kann diese Funktion nicht wahrgenommen werden. Damit ist *Muster* ein abhängiges, zusammengesetztes Phänomen, vergänglich, keine aus sich selbst existierende Entität, kein wirkliches *Ding*, sondern eine zusammenfassende Zuschreibung. Auch das funktionelle Muster der Teile vermag dem Wagen keine wahrhafte Existenz zu stiften, „Wagen" bleibt eine Zuschreibung, gestützt auf das Phänomen funktional zusammengesetzter Teile.
Das Aussehen (bzw. funktionale Muster) eines Wagens kann also nicht als aus sich selbst existierende Entität „Wagen" gewertet werden.

Auch fühlende Wesen werden anhand ihrer Form identifiziert, wir erkennen „Bello" oder „Herrn Müller" oder auch uns selbst anhand von Körpergestalt, Gesicht, Stimme, Bewegungsmuster etc. Im Unterschied zum Wagen haben fühlende Wesen aber nicht nur Form,

sondern auch Geist, deswegen können sie mit ihrer individuellen Form nicht identisch sein. Form reicht nicht hin, eine wahrhafte Entität des Ich zu begründen. Dem läßt sich wiederum entgegenhalten, es sei ein *Muster*, das sich sowohl im Aussehen als auch in geistigen Prozessen eines fühlenden Wesens ausdrücke, und das in seiner Einmaligkeit die Identität des Individuums ausmache. Solche Muster mögen tatsächlich aufzufinden sein, aber auch sie sind, siehe oben, bedingt und veränderlich, also vergänglich. Das Muster und seine Bestandteile entstehen in Abhängigkeit voneinander, und wenn sich äußere Bedingungen ändern, ändert sich auch das Muster. „Muster" ist nur ein weiterer Versuch, einer strukturierten Ansammlung von Bestandteilen einen Namen zuzuschreiben, es ist als substantielle Entität genausowenig aufzufinden wie ein Ich oder ein Wagen.

Fazit: Eine wesenhafte Ganzheit läßt sich nicht auf Form oder Muster ihrer Teile gründen.

(Weitere Erläuterungen der siebenfachen Beweisführung bei HOPKINS 1983 S.178ff und 1987, Kap.14,15 u.16)

Der Sinn der siebenfachen Beweisführung liegt nicht darin, uns Begriffe wie „Wagen", „Ich", „Muster" usw. aus der Hand zu schlagen. Es ist im Alltag durchaus sinnvoll, Herrn Müller von Bello oder von einem Wagen unterscheiden zu können, und von sich selbst als der Person Soundso zu sprechen. Unser Problem in Samsara ist jedoch, jene Begriffe mit der Realität zu verwechseln, und mit festen Dingen, mit steifen Entitäten (und Identitäten) umzugehen, wo in Wirklichkeit nur zusammengesetzte, fließende Prozesse aufzufinden sind. Der wesentliche Schritt zur Befreiung aus Samsara besteht darin, das Ich als bloße Fiktion zu erkennen, sich selbst nicht mehr so wichtig zu nehmen. Diese Fiktion hat zwar praktischen Wert für die Kommunikation im täglichen Leben, wer als Ich jedoch glücklich werden will, schafft sich selbst und anderen immer wieder Leid. Wer sich nicht mehr mit der Vorstellung einer dauerhaften, wahrhaften, wesenhaften Person identifiziert, sich selbst nicht mehr so wichtig nehmen muß, gewinnt die Freiheit, die dem offenen, klaren unbegrenzten Geist innewohnt. Wird die Leerheit der Person realisiert, hat Samsara ein Ende.

Nicht umsonst heißt diese erste Stufe der Verwirklichung „Große Freude".

## *Die zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit*

Der Buddha lehrte die zwölf Glieder abhängigen Entstehens, um zu zeigen, auf welche Weise die von uns erfahrene Welt zustande kommt. Er griff nicht auf einen schöpfenden oder gar richtenden Gott zurück, nicht auf eine eine „erste Ursache", ein einmaliges Ereignis wie den „Urknall", sondern auf *Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit* (Skrt.: *Pratitya Samutpada*). Die Erkenntnis der Phänomene als in gegenseitiger Abhängigkeit entstehend brachte dem Buddha den Durchbruch zur Erleuchtung in seiner letzten Nacht unter dem Bodhi-Baum, und später lehrte er immer wieder:

> Whoever, monks, sees conditioned arising sees Dharma, and whoever sees Dharma, sees the Buddha.
> [...]
> Whosoever, Venerable Shariputra[95], [...] understands conditioned arising perfectly, for him [...] the Buddha predicts unsurpassable perfect, complete enlightenment (saying): „He will become a perfect, complete Buddha!"
> (bei ROSS REAT 1993 S.27 und S.72)

In der Tat ist die Vision vom Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit *das* den Buddhismus auszeichnende Merkmal gegenüber allen anderen Religionen und Philosophien[96], und der Buddha selbst sah die Essenz seiner Lehre darin zusammengefaßt. Das Konzept der *Leerheit von inhärenter Existenz* ist untrennbar von der Einsicht in abhängiges Entstehen (ein anderer Anweg zum Verständnis der Leerheit ist die subtile Vergänglichkeit der Phänomene, die ebenfalls in diesem Kapitel diskutiert wird). Dabei darf man sich nicht von der logischen Eleganz der Lehren des Buddha darin täuschen lassen, Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit sei ohne weiteres zu begreifen - die Bedeutung dieser Lehre reicht weit tiefer, als Verstand zu erfassen vermag. Buddhas Schüler Ananda ging in genau diese Falle, als er seinem Lehrer erklärte:

> It is wonderful and marvellous, venerable sir, how this dependant arising is so deep and appears so deep, yet to myself it seems as clear as clear can be.

Buddha antwortete:

---

[95]Shariputra war einer der herausragenden Schüler des Buddha

[96]Erst die moderne Systemtheorie schickt sich an, Denkwerkzeuge zu entwickeln, mit denen Bedeutung und Tiefgründigkeit des *Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit* nachvollzogen werden kann. Vergl. MACY 1995 und FENNER 1995.

> Do not say so, Ananda! Do not say so, Ananda! This dependant arising , Ananda, is deep and appears deep. Because of not understanding and not penetrating this Dhamma[97], Ananda, this generation has become like a tangled skein, like a knotted ball of thread, like matted rushes and reeds, and does not pass beyond samsara with its plane of misery, unfortunate destinations, and lower realms.
> (in BIKKHU BODHI 1984, S.52)

Mit anderen Worten: wer noch an seinen Konzepten hängt, sich selbst und andere als wahrhaft existent wahrnimmt, an wirkliche „Dinge“ glaubt und in Samsara leidet, hat Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit nicht wirklich realisiert.

Die prägnanteste Lehrrede des Buddha zum Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit ist sicherlich das *Sutra vom Reissprößling* (Skrt. *Shalistamba Sutra*, ROSS REAT 1993)[98] und daneben das *Mahanidana Sutta*[99], das *Große Sutra vom abhängigen Entstehen* (BIKKHU BODHI 1984). Tatsächlich gab der Buddha aber ungezählte Belehrungen aus verschiedenen Perspektiven dazu, entsprechende Passagen finden sich in vielen Sutras (vergl. die Zitate bei MACY 1995).

## Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit

Westlichem Denken ist nicht neu, daß Phänomene *abhängig von Ursachen und Bedingungen* entstehen, es ist ja gerade das Kausalitätsprinzip, auf dem unsere technologische Zivilisation beruht. Es gehört auch zur Allgemeinbildung im Westen, daß Ursachen und Bedingungen *jeweils spezifische* Wirkungen hervorbringen. Insofern erscheint Buddhas allgemeine Formel vom abhängigen Entstehen zunächst nicht besonders aufregend:

> This being, that becomes; from the arising of this, that arises; this not being, that becomes not; from the ceasing of this, that ceases.
> (BUDDHA bei MACY 1995,S.39; vergl. das gleiche Zitat bei BIKKHU BODHI 1984, S.2f)

Im Sutra vom Reissprößling erklärte der Buddha Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit als *äußeres abhängiges Entstehen* (Objekte) und *inneres abhängiges Entstehen* (fühlende Wesen), außerdem unterschied er *Ursachen* und *Bedingungen*.

Äußeres abhängiges Entstehen beschrieb er am Beispiel eines Reissprößlings. Die *Ursache* für einen Reissprößling ist das Reiskorn. Aus dem Sprößling entsteht der Schößling, aus dem Schößling Halm und Blätter usw. bis zur Blüte. Aus der Blüte entsteht die Frucht - neue Reiskörner - , der Kreis ist geschlossen.
Ohne Reiskorn entsteht kein Sprößling, ohne Sprößling kein Schößling, ohne Schößling kein Halm, Blatt usw. bis zur Blüte. Ohne Blüte keine Frucht - keine Reiskörner. Hier wird deutlich, was Entstehen in *gegenseitiger Abhängigkeit* bedeutet - jedes Glied der Kette

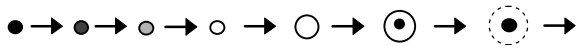
---

[97]Dhamma (Pali) für *Dharma* (Skrt.)

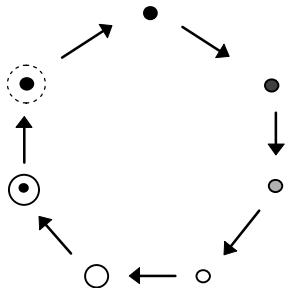
[98]s. dazu auch die deutsche Übersetzung und gründliche Kommentierung bei TOPGA RINPOCHE 1994

[99]Sutta (Pali) für *Sutra* (Skrt.)

zwischen Reiskorn und Blüte ist auf alle anderen angewiesen, die Glieder der kreisförmigen Kette halten sich gegenseitig. Die Blüte braucht das Reiskorn, das Reiskorn braucht die Blüte. Westliches lineares Kausalitätsdenken sucht nach einer *ersten* Ursache, und von da an entwickeln sich Dinge in einer unendlichen, linearen Reihe, jedes Ding in der Reihe ist für sich selbst gültig:



Buddhistisches Denken versteht jedes „Ding“ (auf „Dinge“ wird zurückzukommen sein) als abhängig von allen anderen. In seinen Lehrreden benutzte der Buddha häufig das Bild aneinander gelehnter, sich gegenseitig stützender Schilfbündel (vergl. MACY 1995,S.55f):



### *Form ist Leerheit, Leerheit ist Form*

Für alle Objekte (z.B. auch die unseres Alltagsleben) hat dies zur Konsequenz, daß jedes davon in Abhängigkeit von anderen besteht, daß nichts für und aus sich selbst zu existieren vermag: eine Kaffeetasse besteht aufgrund mineralischer Rohstoffe in der Erde (die ihrerseits wieder in langen Prozessen entstanden sind bis zurück zum Atom-Backofen einer Sternexplosion vor vielleicht 10 Milliarden Jahren), in Abhängigkeit von einer komplexen Kulturgeschichte, von den zu ihrer Herstellung benutzen Energiequellen, nicht trennbar von den Menschen, die sie hergestellt, verpackt, transportiert und verkauft haben, deswegen verbunden auch mit dem Licht der Sonne und davon lebenden Pflanzen, die diese Menschen wieder ernährt haben... [100] Jedes Objekt im Universum ist auf alle anderen Objekte angewiesen, sie stützen sich gegenseitig, keines ist eine „erste Grundlage“, auf der alles andere ruht. Die chinesisch-buddhistische Hua-Yen Philosophie hat dafür einen eigenen Ausdruck geschaffen: alle Phänomene *durchdringen sich gegenseitig*. Der vietnamesische Tien-Meister THICH NHAT HANH erläutert:

[100] Auch ein sogenanntes Elementarteilchen besteht in Abhängigkeit von anderen Teilchen, von Zeit, von den Bedingungen des Raums, von seiner unmittelbaren Umgebung (und diese wiederum von der weiteren Umgebung), von der Entwicklung unseres Universums in seinen ersten Minuten und dessen Geschichte bisher...

> Alle die Organe des Körpers, einschließlich des Nervensystems und der Drüsen verlassen sich aufeinander zu ihrer Existenz. Die Lungen sind notwendig für das Blut, so gehören die Lungen zum Blut. Blut ist notwendig für die Lungen, deshalb gehört Blut zu den Lungen. In gleicher Weise können wir sagen, daß Lungen zum Herz gehören, die Leber zu den Lungen usw., und wir sehen, daß jedes Organ im Körper die Existenz aller anderen voraussetzt. Man nennt dies in der Avatamsaka Sutra „die gegenseitige Abhängigkeit aller Dinge" oder „interbeing" (intersein). [...]
> Nicht nur, daß alle Organe in sich selbst die Existenz aller anderen Organe enthalten, auch jede Zelle enthält in sich alle anderen Zellen.[...]
> In Wirklichkeit ist unser Körper nicht auf das begrenzt, was innerhalb der Grenzen unserer Haut sich befindet. Unser Körper ist viel größer, viel, viel ausgedehnter. Wenn die Schicht von Luft um unsere Erde auch nur für einen einzigen Augenblick verschwinden würde, würde „unser" Leben enden. [101]
> (1989, S.78ff)

Alle Phänomene stützen sich gegenseitig, aber außer jenem gegenseitigen Durchdrungensein ist da nichts - nichts existiert substantiell, aus sich alleine. Die Objekte sind *leer* von inhärenter Existenz, sie bringen sich nur gegenseitig ins „Dasein". Obwohl leer, *erscheinen* die Objekte also und werden erfahren.

Das Herzsutra: „Form ist Leerheit. Leerheit ist Form. Form und Leerheit untrennbar."

In der Hua-Yen Philosophie ist dies die *wechselseitige Identität* von Leerheit und Erscheinung. Jedes Phänomen trägt beide Momente in sich, die nicht voneinander zu trennen sind:

- Nur *weil* die Objekte leer sind, können sie erscheinen. Kein Objekt hat inhärente Charakteristika, sondern ist leer von einem Eigenwesen, von inhärentem Sein. Wäre eine Kaffeetasse eine Kaffeetasse von sich selbst her, könnte sie nicht auch als Teetasse, Wassertasse, Büroklammerbehälter, Groschensammler, Eierwärmer, Schneckenfalle...und zehntausend anderen Zwecke dienen. „Kaffeetasse" ist lediglich eine Zuschreibung. Ein Phänomen mit inhärenten Charakteristika wäre gewissermaßen „steif", nicht fähig, mit anderen Phänomenen zu interagieren. So aber ist ein Kuhfladen ein unangenehmer Stinker (für Stadteuropäer), Dünger (für Bauern), Brennstoff (für Inder), ebenso ein riesiger Kuchen (für einen Mistkäfer), ein Universum zum Essen (für ein Bakterium), vielleicht auch ein faserreicher Baustoff (für einen Dritte-Welt-Öko-Architekten), ein Lager bislang unentdeckter Heilstoffe (für einen Pharmakologen), ... - und was *ist* nun ein Kuhfladen wirklich? Es gibt nicht *den* Kuhfladen, sondern nur Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Der Kuhfladen ist, was in der Interaktion mit anderen daraus wird. Er hat kein Eigenwesen, er ist leer.[102]

- Und umgekehrt -die Erscheinung der Phänomene ist natürlicher Ausdruck von Leerheit. Auch „Leerheit" ist kein selbstexistentes Ding, keine substantielle Basis, auf der die

---

[101] So ist auch die buddhistische Redewendung gemeint, daß alle Wesen nicht wirklich getrennt voneinander sind.

[102] das klassische buddhistische Beispiel an dieser Stelle ist übrigens Wasser, das für unterschiedliche Wesen unterschiedliches ist: Getränk, Whnstätte, Gift...

> Phänomene ruhen. Leerheit ist leer von inhärenter Existenz, sonst wäre Leerheit ein gewissermaßen „steifes“ Phänomen, nämlich ein dauerhaftes Nichts. Es gibt keine Leerheit an sich - sondern ungehindertes Erscheinen aller Phänomene.[103]

Den Ablauf der voneinander abhängigen Ursache-Wirkungs-Glieder wie am Beispiel der Reispflanze dargelegt darf man nun nicht im Sinne einer Wiederkehr des Immergleichen oder als engen Determinismus mißverstehen - Evolution ist darin durchaus möglich. Gerade die biologische und soziale Evolution ist ein Beispiel von Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit - Umwelt schafft Individuen/ Individuen schaffen Umwelt: Ein in der Stadt geborener Mensch ist anders, als ein Bewohner einsamer Bergregionen; der Stadtmensch wird seine Wohn-, Lebens- und Arbeitsumgebung anders gestalten, als der Bergbewohner. Weder Individuen noch Umwelt sind ein primärer, gar unveränderlicher Grund, beide stützen und entwickeln sich gegenseitig (vergl. VARELA 1992, S. 253ff, und besonders S.295ff), und zwar mit offenem Ergebnis.
Aus buddhistischer Sicht ist aber die Suche nach einem Ausgangspunkt der Evolution verfehlt. Der Prozeß des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit hat keinen Anfang, keinen ersten Grund. Für Buddhisten ist der gegenwärtige westliche „Schöpfungsmythos“ - nämlich die These vom Urknall aus dem schwangeren Nichts des Quantenvakuums über die Phasen der physikalischen, chemischen, biologischen bis zur geistigen Evolution - nur die halbe Wahrheit.[104] Buddhistisches Denken akzeptiert keine Weltentstehung und keine Evolution aufgrund maßgeblicher Wirkung bloßen Zufalls. Das Prinzip von Ursache und Wirkung zu verneinen wird als nihilistisches Extrem betrachtet. Die kosmologischen, paläontologischen, biologischen und soziologischen Befunde widersprechen dem Prinzip vom Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit nicht. Ihre gängige Interpretation läßt ebendieses Prinzip aber außer acht. Unser Universum ist eben kein totes Gebilde, sondern die Welt lebender Wesen - ohne fühlende Wesen kein Universum; ohne Universum keine fühlenden Wesen. Weder die Wesen, noch ihre Welten sind aus buddhistischer Sicht primär, sie entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit.

Das Bild von den sich gegenseitig stützenden Schilfbündeln wäre also dahingehend zu präzisieren, daß diese eigentlich nicht auf einem festen Boden stehen. Sie schweben nicht

---

[103]Inspirierende Einführungen in die Hua-Yen Philosophie von CHANG 1989 und COOK 1994.

[104]Man muß darauf hinweisen, daß die moderne wissenschaftliche Version von der Entstehung und Entwicklung unserer Welt im wesentlichen auf dem materialistischen Paradigma beruht, nämlich daß Materie/Energie ein primäres, Leben ein sekundäres und Geist gar ein tertiäres Phänomen sei. Wie würden die modernen wissenschaftlichen Befunde interpretiert, akzeptierte man Geist als primäres Phänomen, wie die buddhistische Cittamatra-Schule? Oder man ließe ganz von der Vorstellung eines primären Phänomens los, wie die Madhyamaka-Schule, und dächte die Welt einschließlich Geist als System interdependenter Phänomene? Welche Form von Wissenschaft hätte in diesem Fall dann mit welchen Experimenten welche Befunde erhoben, und wie wären diese interpretiert worden?

einmal frei im Raum, es sei denn „Raum“ wäre eines der sich gegenseitig stützenden Bündel, denn auch Raum existiert nicht für und aus sich selbst, sondern entsteht in Abhängigkeit von anderem.

Wichtig ist zu verstehen, daß Evolution zwar offen, aber in gewisser Hinsicht begrenzt ist, denn abhängiges Entstehen transzendiert sich nicht selbst. Evolution kommt über das bedingte Entstehen und Vergehen immer neuer Formen nicht hinaus, evolutionäre Prozesse allein vermögen den Kreislauf abhängigen Entstehens nicht zu durchbrechen, sie bleiben an Ursache und Wirkung gebunden. Evolution hat kein Ziel, keinen Sinn in sich, denn sie führt zu keinem „letztendlichen“ Zustand, sondern zu immer wieder anderen, aber doch bedingten und damit vergänglichen Stadien[105]. Die auf der Erde festgestellte „Höherentwicklung“ der Arten ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem anfangslosen Entstehen und Vergehen von Gestalten - auch die Erde mit all ihrem Leben wird wieder vergehen. Nach buddhistischer Überzeugung findet dieser Prozeß an unzähligen Orten in vielen Universen statt, und aus dieser totalen Perspektive gibt es keine wirkliche „Höherentwicklung“, sondern anfangsloses Entstehen und Vergehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Auch geistige Höherentwicklung im Sinne einer Evolution zu immer höheren Stufen von Bewußtheit o.ä., wie sie etwa im „New Age“- Denken (und auch in einer Reihe hinduistischer Schulen) vertreten wird, ergibt sich nicht selbsttätig aus dem Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Es gibt keine „Automatik zur Erleuchtung“.

### *Fünf Merkmale des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit*

Zurück zum Sutra vom Reissprößling. Zur Entwicklung einer Reispflanze bedarf es außer den Ursachen auch *Bedingungen*, nämlich fruchtbaren Bodens, Wasser, Wärme und Licht, Luft, Raum und (Jahres-)Zeit. Dabei ist es nicht so, daß diese sechs Bedingungen und das Reiskorn etwa planvoll zusammenwirken, um einen Reissprößling hervorzubringen usw.; es gibt keine zielgerichtete treibende Kraft oder gar Absicht darin. Es ist nacktes Entstehen in Abhängigkeit - wenn die (unspezifischen) Bedingungen und die (spezifische) Ursache zusammenkommen, entsteht die spezifische Wirkung. Die Wirkung „Reissprößling“ beruht also weder auf der Absicht des Reiskorns, zu einer Reispflanze zu wachsen, noch auf gutem Willen der unterstützenden Bedingungen (Erde, Wasser, Luft usw.), noch auf dem weisen Plan eines Schöpfers, den Reissprößling hervorzubringen. Wenn die Ursache eine oder Bedingung fehlt, entsteht keine Wirkung (bzw. eine andere Wirkung).

Fünf Merkmale charakterisieren Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit, genauer: die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung. Diese fünf bilden eine Art „buddhistisches

[105]ausführlich wird dies weiter hinten mit der Kette der zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit dargelegt.

Welträtsel“. Wer diese fünf Merkmale wirklich versteht, durchschaut die Natur aller Phänomene.

*Im Prozeß abhängigen Entstehens gibt es keine statische Entität.* In Abhängigkeit vom Reiskorn entsteht der Reiskeimling; in Abhängigkeit vom Reiskeimlimg entsteht der Reissprößling; usw. Aber Reiskorn, Reiskeimling, Reissprößling usw. sind verschiedene Dinge. Sie haben verschiedenes Aussehen, verschiedenen Geschmack und bringen jeweils verschiedene Wirkungen hervor (das Korn einen Keimling; der Keimling einen Sprößling usw.). Mit dem Vergehen des Reiskorns entsteht der Keimling. Mit dem Vergehen des Keimlings entsteht der Sprößling usw. Eine statische Entität ist im Prozeß abhängigen Entstehens nicht aufzufinden. Es gibt kein unveränderliches Wesen *hinter* diesem Prozeß, etwa einer Reispflanze, von dem Korn, Keimling und Sprößling nur unterschiedliche Stadien wären. Ein solches Wesen ist bloße Abstraktion, entstanden aus der Gewohnheit, in „Dingen“ zu denken. Um die Entwicklung einer Reispflanze vollständig zu verstehen, reicht der Prozeß des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit aus. Man kann man auf ein *Wesen der Reispflanze* verzichten. Es ist nicht etwa ein in der Realität wirkendes Phänomen, sondern ein bloßes Konzept. Sucht man nach diesem „Wesen“ der Reispflanze, ist es nicht aufzufinden.[106]

*Im Prozeß abhängigen Entstehens gibt es keine Vernichtung, keine Unterbrechung*, *es ist ein dynamischer, fortlaufender Vorgang.* Es ist nicht etwa so, daß das Reiskorn aufhört zu existieren, und dann, *nach* einer noch so kurzen Zeit, der Keimling ins Sein springt. Weder kann der Keimling entstehen, ohne daß das Korn schon vergangen wäre, sie existieren nicht gleichzeitig. *Korn* und *Keimling* sind eigentlich Synonyme für zwei Momentaufnahmen im Prozeß der Entwicklung einer Reispflanze. Ebensogut könnte man sagen: Korn 12:00h und Korn 12:10h.. Auch für diese beiden würde gelten, daß sie verschieden sind (s.o.), und daß es keine Unterbrechung zwischen dem Vergehen von Korn 12:00h und dem Entstehen von Korn 12:10h gibt. Man könnte sogar noch kleinere, letztlich beliebig kleine Zeitabschnitte zwischen $Korn_1$ und $Korn_2$ wählen, und immer noch würde gelten, daß sie verschieden sind, und daß ihr Erscheinen ohne Unterbrechung aufeinanderfolgt, ohne ein Vernichten dazwischen. Worum es geht, ist das Problem der Momentaufnahme an sich - sie zeigt nur einen Augenblick eines dynamischen, ununterbrochenen Prozesses. Streng genommen *gibt* es kein $Korn_1$, kein $Korn_2$, keinen Keimling, keinen Sprößling, weil jeder Moment sofort von einem weiteren, davon verschiedenen Moment gefolgt wird; wäre nicht jeder Moment vom vorhergehenden verschieden, könnte es überhaupt keine Veränderung geben. Unsere Worte sind hingegen nichts anderes als Momentaufnahmen - alle unsere Konzepte gefrieren Prozesse zu „Dingen“. Aber kein Ding *ist* wirklich, sondern vergeht sofort, und ist Ursache

[106][106]vergl. Chandrakirtis „Siebenfache Beweisführung“ am Ende des Kapitels über die fünf Skandhas.

für das unmittelbar entstehende Ding. Aber auch das vergeht sofort... und Worte reichen nicht hin, zu beschreiben, was *wirklich* geschieht[107]. Gedanken, Konzepte, Worte können nicht erfassen, was *wirklich* geschieht. Nur Meditation ist ein Weg zur unmittelbaren Wahrnehmung der dynamischen Natur der Phänomene, jenseits von Konzepten.

*Im Prozeß abhängigen Entstehens gibt es keine Verwandlung.* Es ist nicht so, daß das Korn sich in den Keimling verwandelt. Korn und Keimling sind, wiewohl voneinander abhängig, dennoch verschieden (s.o.). Verwandlung würde bedeuten, daß ein wirklich existierendes Ding, „Korn", sich in ein anderes wirklich existierendes Ding, „Keimling", verwandelt. So denken wir zwar im Alltag, aber die genaue Analyse zeigt, daß ein reales Ding „Korn" und ein reales Ding „Keimling" nicht existieren. Überdies müßte es ja eine plötzliche Umwandlung des Korns in den Keimling geben (oder auch von $Korn_1$ in $Korn_2$). Wiederum zeigt sich, daß unser Denken in *Dingen* der Wirklichkeit der Phänomene nicht gerecht wird - Korn, Keimling, $Korn_1$ oder $Korn_2$ sind nur augenblickliche Zustände eines dauernden Flux. Es gibt nichts, daß sich verwandelt, sondern $Moment_1$ vergeht und bringt im Vergehen $Moment_2$ hervor, der augenblicklich vergeht und damit $Moment_3$ verursacht... und auch diese Beschreibung ist nur ein Modell und trifft nicht wirklich zu. Sprache und die Logik unserer Konzepte sind schlicht nicht tauglich, den Prozeß des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit zu erfassen: eigentlich gibt es keine *Momente*, keinen einzigen statischen Augenblick, keine Dinge, folglich nichts, was entsteht, und auch nichts, was vergeht. Es gibt nichts, das *existiert*. Alle Phänomene sind „ungeboren", leer. Das Verständnis der subtilen Vergänglichkeit der Phänomene[108] ist neben Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit der zweite Anweg zum Verständnis der Leerheit.
„This dependent arising is deep and it appears deep."
(BUDDHA im Mahanidana Sutta, BIKKHU BODHI 1984, S.52).

*Kleine Ursachen können große Wirkungen haben.* Das Beispiel ist ein kleiner Samen, aus dem ein großer Baum entsteht. Dieses Charakteristikum abhängigen Entstehens bereitet keine Verständnisprobleme, seine Bedeutung wird daher leicht unterschätzt. Wird es wirklich verstanden, lebt man sehr viel achtsamer - denn auch aus einer kleineren, „läßlichen" Bosheit gegen ein fühlendes Wesen kann viel Leid für andere und einen selbst entstehen; und umgekehrt: aus kleinen heilsamen Handlungen kann sehr viel Positives erwachsen.

---

[107]Nicht einmal, um einem Vorschlag von ALAN WATTS zu folgen, daß man sagen könnte: es *kornt,* es *keimt,* es *sproßt*, anstelle von Korn, Keimling, Sproß Denn auch solche Worte gehen ja noch von einer fest umrissenen Aktivität *kornen* aus, aber $kornen_1$ und $kornen_2$ sind wiewohl ähnliche, dennoch verschiedene Prozesse. (Vergl. WATTS 1977).

[108]grobe Vergänglichkeit bezieht sich auf augenfälliges Vergehen, etwa das Verbrennen von Holz, das Verrosten eines Autos.

*Spezifische Ursachen haben spezifische Wirkungen*. Auch dies ist ein einleuchtendes Prinzip, aus einem Reiskorn wächst eine Reispflanze und eben kein Weizen. Während wir das Prinzip von Ursache und Wirkung zwar auf materieller Ebene akzeptieren und es für unsere Zwecke benutzen, wenden wir es für gewöhnlich nicht auf den Geist an. Welche spezifische Wirkung erwarten wir von Gedanken, Worten und Taten, die durch Zorn, Anhaftung, Stolz, Neid oder Dumpfheit charakterisiert sind?

## Zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit: das buddhistische Lebensrad

Der Buddha hat das Prinzip vom Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit nicht gelehrt, um die philosophische Welt um ein beeindruckendes ontologisches Modell zu bereichern. Sein Anliegen war, die fühlenden Wesen aus Leid zu befreien und ihnen einen Weg zu dauerhaftem, nicht von Bedingungen abhängigen Glück zu zeigen. Dazu gehört das Verständnis, wie Leid und bedingtes Glück entstehen. Nicht ein schöpfender und richtender Gott oder blindes Schicksal sind für unsere Erfahrung verantwortlich. Die Kette der zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit beschreibt, aufgrund welcher Ursachen und Bedingungen Glück oder Leid aufkommen, und worin ihrerseits wiederum diese Ursachen und Bedingungen ruhen. Die zwölf Glieder geben wesentliche Momente buddhistischen Denkens wieder, traditionell werden sie als große Zeichnung des *Lebensrades* im Eingangsbereich jedes buddhistischen Klosters angebracht (s. Abb....). Schon Kinder in buddhistischen Ländern lernen die Bedeutung der Elemente des Lebensrades kennen (vergl. GESHE LOBSANG TARCHIN 1984). Auch hier darf man sich nicht von der eingängigen Symbolik täuschen lassen. Das Lebensrad gehört zu den tiefgründigsten Einsichten über die Funktionsweise des Geistes, die die zweieinhalbtausendjährige Tradition des Buddhismus zu vermitteln hat, und es enthält bedeutende Inspirationen auch und gerade für moderne Gesellschaften, die Welt und Menschen in den Kategorien des Systemdenkens zu interpretieren beginnen (vergl. MACY 1995, Kap. 6-12).

### 1. Grundlegende Unwissenheit

Nicht-Gewahrsein der Natur aller Phänomene ist Unwissenheit: Unwissenheit bedeutet, Prozesse von abhängigem Entstehen für existente *Dinge* zu halten. Wir identifizieren das Gewahrsein des ununterbrochenen Geiststroms in seiner jeweilig bedingten Verfaßtheit als *Ich.* Alles Nicht-Ich, d.h. andere Wesen und alle Objekte nehmen wir als getrennt von uns selbst wahr. Wir halten das Ich sowie alles äußere für existent und glauben, daß den Phänomenen jeweils bestimmte Charakteristika zueigen sind. Wir halten uns selbst vielleicht für klug, konsequent, liebevoll usw., andere möglicherweise für anziehend, talentiert, fleißig oder für anstrengend, stupide, ungerecht. So denken wir auch, daß wahrgenommene Qualitäten wie Farbe, Geschmack, Konsistenz oder Zuschreibungen wie Funktion, Nutzen, Wert usw. „Eigen-“schaften der Objekte selbst seien. Eine genaue Analyse zeigt, daß alle Phänomene leer von inhärenten Qualitäten sind.

*Grundlegend* ist die Unwissenheit, weil aus ihr heraus alles andere entsteht - Störgefühle wie Abneigung, Anhaftung und daraus motivierte Handlungen; aus den Handlungen entstehen wiederum Erfahrungssituationen, daraus wieder Reaktionen... Trotzdem ist Unwissenheit nicht ein *erster* Grund, keine feste Basis, auf der alles andere steht. Das Reiskorn wurde zwar als erstes Glied in der Kette des Entstehens einer Reispflanze erklärt, es ist aber keine *ursprüngliche* Ursache, sondern selbst auch abhängig entstanden - aus einer Reispflanze. Nicht umsonst werden die zwölf Glieder als Kreis dargestellt, Unwissenheit selbst ist bedingt, und zwar durch die anderen Glieder der Kette, als letztes „Alter und Tod". Darauf wird zurückzukommen sein.
Im Lebensrad wird Unwissenheit durch einen Blinden symbolisiert, der sich mit Hilfe eines Stockes unbeholfen durch die Landschaft tastet, über Steine stolpert, an Hindernisse stößt und immer wieder Leid erfährt (oberstes Segment im äußeren Kreis). Weil wir die Landschaft unseres Geistes, d.h. die Natur der Phänomene nicht erkennen, irren wir in der selben Weise ziellos und ohne Sinn umher.

**2. Karmische Eindrücke**

Da wir das Ich , die anderen Wesen und äußere Objekte für real halten, entwickeln wir störende Gefühle wie Zorn, Gier, Neid, Stolz, Verwirrung usw.. die ganze Palette der Geistesfaktoren. Wir reagieren auf andere Wesen und auf Objekte. Mit unseren Gedanken, Worten und Taten setzen wir Eindrücke in unseren Geist. Diese Eindrücke entsprechen den jeweiligen Motivationen der Gedanken, Worte und Taten, und weil wir mitunter positiv (zum Nutzen anderer) und mitunter negativ (zum Schaden anderer) motiviert sind, entstehen entsprechend unterschiedliche karmische Eindrücke. Die gemischte Ansammlung dieser Eindrücke bildet das zweite Glied der Kette, ikonographisch repräsentiert durch einen Töpfer, der eine Reihe sehr unterschiedlicher Gefäße um sich gesammelt hat (rechts von Unwissenheit, die Darstellung der zwölf Glieder folgt dem Uhrzeigersinn). Aus diesem Reservoir speist sich, was als Erfahrung konkret wird.

**3. Bewußtsein**

Abhängig von den karmischen Eindrücken entsteht individuelles Bewußtsein, d.h. die Ansammlung der Bewußtseinsarten, die als „Ich" erfahren wird. Individuelles Bewußtsein ist bei Menschen aus den sechs Sinnesbewußtseinsarten zusammengesetzt, so findet sich in der Darstellung des Lebensrades ein Haus mit sechs Öffnungen. Öfter wird ein Affe mit abgebildet, der als „das Bewußtsein" aus einem der Fenster schaut. Das illustriert die flüchtige Natur des Bewußtseins, das bald diesen, bald jenen Eindruck wahrnimmt, wie ein Affe, der in einem Haus eingesperrt von Fenster zu Fenster rennt. Selten sieht man sogar sechs Affen - und eine beliebte Frage buddhistischer Lehrer ist, ob nun ein Affe so schnell von Fenster zu Fenster rennt, daß der eine wie sechs Affen erscheint, oder ob tatsächlich sechs verschiedene Affen im Haus eingesperrt sind. Letztlich ist Bewußtsein kein *Ding*,

und damit weder *eins* noch *viele*, sondern ein ununterbrochener Strom abhängigen Entstehens.

**4. Name und Form**

Unwissendes Bewußtsein ist dadurch gekennzeichnet, daß es sich mit etwas zu identifizieren sucht.Es erlebt sich deswegen als *Form*, als Körper in einer entsprechenden Umwelt. *Form* bezieht sich auf das Formskandha; *Name* auf Bewußtsein , d.h. die vier geistigen Skandhas. Name und Form entstehen in Abhängigkeit voneinander - ohne Bewußtsein kein Körper, aber ohne Körper auch kein individuelles Bewußtsein (wie zwei sich gegenseitig stützende Schilfbündel). Aufgrund der karmischen Eindrücke entsteht ein Bewußtsein, das sich in entsprechender Form erfährt: z.B. als Kraftprotz, als Invalide, als Walfisch oder als Skorpion. Die Erfahrung dieses Körpers in seiner Umwelt bildet wiederum ein Feedback für das Bewußtsein. Jene Eindrücke werden verarbeitet und bringen abermals Reaktionen hervor, die wieder auf Körper und Umwelt wirken - „Name“ und „Form“ stützen sich gegenseitig, bringen sich in gegenseitiger Abhängigkeit zur Existenz.

Das entsprechende Segment des Lebensrades zeigt zwei Personen in einem Boot. Manchmal werden die zwei als Name und Form gedeutet, die im gleichen Boot sitzen - niemand kann aussteigen. Eine andere Erklärung ist die des Bootes als Form-Skandha und der Insassen als geistige Skandhas. In dem Fall wird das Boot von den beiden Personen zu Wasser gebracht und gesteuert, ist insofern von ihnen also abhängig, andererseits sind sie auf das Boot angewiesen, um ihr Ziel zu erreichen.

Welche Beziehung Bewußtsein und Körper, oder allgemeiner Geist und Materie letztlich miteinander haben, ist Thema der Debatte unter den vier philosophischen Schulen, sie wird in einem eigenen Kapitel nachgezeichnet.

**5. Die sechs Sinnesfelder (Ayatanas)**

Wer sich mit einem Körper identifiziert und in einer Umwelt lebt, erfährt Körper und Umwelt aufgrund verschiedener *Sinnesfelder* - d.h. Sinnesorgane mit ihren respektiven Objekttypen: Menschen haben Augen mit der spezifischen sensorischen Fähigkeit des Sehens, und können damit Farben, Formen, Bewegung etc. wahrnehmen; sie haben Ohren mit der spezifischen sensorischen Fähigkeit des Hörens und können damit Schall wahrnehmen; sie haben Nasen..., Zunge..., Tast- bzw. Körpersinn... und schließlich den Geistsinn mit seiner spezifischen sensorischen Fähigkeit, geistige Objekte wahrzunehmen. Damit sind alle Quellen menschlicher Wahrnehmung beschrieben, aus diesen sechs Sinnesfeldern besteht *unsere* Welt. Die verschiedenen Tierarten haben anders strukturierte Sinne, teilweise ganz andere sensorische Fähigkeiten, als wir - ihre Welt ist eine andere, aber auch diese besteht aus den jeweiligen Sinnesfeldern. Auch hier wieder - abhängig von der karmischen Disposition, die sich als jeweilige Zusammensetzung der Sinnesfelder manifestiert, entsteht die Wahrnehmung einer Welt. Auf diese reagiert ein Wesen, was wiederum karmische Eindrücke im Geist hinterläßt .

Die sechs Sinnesfelder als die „sechs Tore aller Wahrnehmung“ sind im Lebensrad ebenfalls als Gebäude mit sechs Öffnungen symbolisiert, diesmal aber ohne Bewohner. Die sechs Ayatanas beschreiben ja nicht *Bewußtsein* als Wahrnehmenden, sondern die *Quellen* für Wahrnehmung.

**6. Kontakt**

Das Zusammentreffen von Bewußtsein, Sinnesfähigkeit und analogem Sinnesobjekt heißt *Kontakt*. Es ist durch diesen Kontakt, daß eine Wahrnehmung entsteht - modern könnte man dieses Glied die Interaktion von Objekt, Sinnesorgan und Bewußtsein nennen. Um die Innigkeit des Kontaktes von Bewußtsein, Sinnesorgan und Objekt zu illustrieren, zeigt das sechste Glied im Lebensrad ein liebendes Paar. So wie Liebe erst durch die Begegnung der zwei entsteht, entsteht Wahrnehmung durch das Zusammenkommen der drei.

**7. Empfindung**

Jede Wahrnehmung wird vor dem Hintergrund der Aufrechterhaltung des Ich beurteilt. Was das Ich zu bedrohen scheint, wird als *unangenehm* empfunden, was das Ich zu unterstützen scheint, als *angenehm* und was indifferent ist, als *neutral.* So bekommt jede Wahrnehmung ein Etikett. Deutlich wird das am Symbol eines Mannes mit einem Pfeil im Auge, das als siebtes Glied im Lebensrad Empfindung repräsentiert, in diesem Fall einer äußerst heftigen negativen Empfindung. Charakteristisch an positiven und negativen Empfindungen ist ihr Aufforderungscharakter, der im achten Glied der Kette beschrieben wird.

**8. Begehren**

Aufgrund von Empfindung entsteht Begehren: unangenehme Erfahrungen begehren wir zu beenden, angenehme zu wiederholen. Die Darstellung des Begehrens im Lebensrad spielt auf den Sanskritbegriff *Trsna* an, der gleichzeitig *Durst* bedeutet: ein durstiger Mann sitzt am Wasser, meist mit einem Krug.

**9. Ergreifen**

Auf Begehren folgt die entsprechende Handlung, *Ergreifen,* symbolisiert durch einen Affen, der eine Frucht am Baum ergreift. Damit sind Handlungen mit Körper, Rede oder Geist gemeint. Handlungen im Geist sind von Abneigung oder Anhaftung gekennzeichnete Gedanken, das Ergreifen falscher Vorstellungen (etwa der Trennung von Subjekt und Objekt), oder auch - subtil, aber sehr bedeutsam - das Greifen nach einem Ich. Handlungen der Rede betreffen jede Art der Kommunikation, und Handlungen des Körpers alle physischen Aktionen. Handlungen können negativ (zum Schaden fühlender Wesen), positiv (zum Nutzen fühlender Wesen) oder neutral motiviert sein.

Rekapitulation: Handlungen entstehen abhängig von Begehren, dieses abhängig von Empfinden, dieses abhängig von Wahrnehmungen. Modern gesprochen drückt diese Kette eine Art rückgekoppeltes Reiz-Reaktionsschema aus: Organismus und Umwelt interagieren miteinander, das Ergebnis der Interaktion wird vor dem Hintergrund der Aufrechterhaltung

des Organismus überprüft und bewertet, worauf eine entsprechende Reaktion folgt, d.h. eine neue Interaktion stattfindet - die Kette beginnt von neuem.
Für Tiere mag man dieses Schema akzeptieren, aber für Menschen erscheint dies doch als arge Reduktion. Wo ist Raum für Persönlichkeit, Verantwortlichkeit, freien Willen?

Wiewohl es die im westlichen Denken so wichtige Debatte um freien Willen, um die Freiheit der Person, im Buddhismus nicht gibt[109], so ist die zwölfgliedrige Kette des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit doch nicht als deterministisches System gemeint. Gerade der Übergang vom „Begehren" zum „Ergreifen" ist eine der beiden Stellen des Kreislaufs, an denen er unterbrochen werden kann[110]- Karma zwingt nicht zum Handeln. Die Natur des Geistes ist leer, klar und unbegrenzt, seinem Wesen nach ist der Geist absolut frei. Diese grundlegende Offenheit des Geistes ist aber durch Schleier der Unwissenheit verdeckt - wir identifizieren uns mit den begrenzten Erlebnissen, z.B. einem vorübergehenden, zusammengesetzten Ich, anstelle des unbegrenzten Erlebers „Geist". Dadurch wird Freiheit begrenzt, um so mehr, je dichter die Schleier der Unwissenheit sind: Tiere haben nur sehr geringe Freiheit, ihr Verhalten ist durch die zwölf Glieder nahezu determiniert; Menschen können um so größere Freiheit verwirklichen, je mehr sie Unwissenheit aufgelöst haben. Wie frei ein Mensch davon ist, reflexartig auf „Begehren" zu „ergreifen", ist eine Frage der Realisation - wie frei ist man davon, sich mit dem Ich und seinen Erlebnissen zu identifizieren? Welchen Grad von Gewahrsein hat man entwickelt, um auch subtiler Momente von Begehren und Ergreifen innezuwerden, und die Kette zu unterbrechen? Damit wird deutlich, daß aus buddhistischer Sicht die „Freiheit der Person" ein riskantes Konzept ist: Freiheit ist ein dem Geist innewohnendes Potential, aber das Potential zu realisieren, gelingt allein in dem Maße, wie man sich von der Identifikation mit der „Person" zu lösen vermag. Freiheit ist also weniger die Freiheit *der Person*, als Freiheit *von* der Person. Das Entstehen (und Vergehen) der Person ist eingebunden in das bedingte Entstehen und Vergehen der zwölf Glieder.

Die Kette der zwölf Glieder abhängigen Entstehens stellt einen sich selbst perpetuierenden Prozeß dar. Da jedes der zwölf Glieder von allen anderen abhängt, hat dieser Prozeß keine absolute Realität - er kann unterbrochen werden. Die Möglichkeit der Unterbrechung ergibt sich immer dort, wo ein „automatischer" Ablauf der Kette nicht zugelassen wird, wo „Raum" (als Potential an Alternativen) geöffnet wird. Solcher Raum entsteht, indem der Natur des Geistes *widersprechende* Tendenzen (Begrenzung, Einengung, Trennung, Identifikation), nicht nachgegeben wird, bzw. der Natur des Geistes eher *entsprechende* Ten-

[109]hier geht es ja nicht um die Freiheit *der Person,* sondern Freiheit von der Ego-Illusion!

[110]die andere ist „Unwissenheit". Während mit Hilfe der beiden Trainings der *Weisheit* und der *Meditation* Unwissenheit als erstes Glied der Kette aufgelöst wird, setzt *Verhalten* am Übergang von „Begehren" zu „Ergreifen" an, und verhindert so das immer neue Entstehen von negativen karmischen Eindrücken im Geist.

denzen (Öffnung, Mitgefühl, De-Identifikation), d.h. gute karmische Eindrücke gestärkt werden. Wegen grundlegender Unwissenheit neigen fühlende Wesen aber eher zum ersteren, als zum letzteren, weswegen viel häufiger Egoismus und „schlechtes Karma“, seltener aber Mitgefühl, Offenheit und „gutes Karma“ in Samsara (und in uns selbst) anzutreffen ist. Noch viel seltener begegnet ein Wesen solchen Methoden und Lehrern, die einen effektiven Weg zur Befreiung des Geistes aus Samsara zeigen. Deswegen gilt es Buddhisten als „kostbare Menschengeburt“, wenn man die Möglichkeit hat, Dharma zu praktizieren. Eine solche Gelegenheit gilt es nicht zu versäumen, denn die Bedingungen zur Praxis buddhistischer Methoden kommen nicht oft zusammen: es muß einen Lehrer wie den Buddha gegeben haben, der auch gelehrt hat; es muß eine lebendige Übertragung bis zur Gegenwart geben; das Land muß frei von Unterdrückung, Hunger, Armut, Krieg usw. sein, und man selbst muß in entsprechender körperlicher und geistiger Verfassung sein, um praktizieren zu können (vergl. GAMPOPA 1989 S.33ff oder PATRUL RINPOCHE 1994 S.19ff).

*Ergreifen* ist ein maßgebliches Glied innerhalb der zwölf, weil aus Handlungen neue karmische Eindrücke entstehen. Sie sind je nach der Motivation der Handlung *positiv* („raumgebend“ und positive Erfahrungen verursachend), *negativ* (einengend, und leidvolle Erfahrungen bewirkend) oder *neutral*.

**10. Werden**

Handlungen hinterlassen karmische Eindrücke im Geist. Diese sind nicht sichtbar, reifen aber dennoch heran und werden ihr Ergebnis bringen, so wie das Kind im Mutterleib zwar nicht sichtbar ist, aber unausbleiblich zur Welt kommen wird. Entsprechend findet sich als zehntes Glied die Darstellung einer schwangeren Frau. Das verborgene Heranreifen karmischer Eindrücke heißt *Werden*. Wie bereits im Kapitel über die fünf Skandhas bei der Erläuterung des Speicherbewußsteins besprochen, tragen fühlende Wesen eine große Anzahl solcher Keime für zukünftige Erlebnisse in ihrem Geist.

**11. Geburt**

Abstrakt gesprochen ist Geburt der Moment, in dem ein karmisches Potential als Situation in die Wirklichkeit tritt. Konkret findet in jedem Augenblick Geburt statt (die Welt und wir selbst entstehen in jedem Augenblick neu), das elfte Glied der Kette beschreibt aber auch die Geburt eines fühlenden Wesens (im Lebensrad: die Geburt eines Menschen) als Anfang einer Lebenszeit; den Beginn eines Lebensabschnittes; das Erscheinen einer bestimmten Situation (z.B. eines Unfalls oder eines Lottogewinns). All dies kommt als reif gewordenes Karma auf. Unsere komplette Erfahrungswelt ist nichts anderes, als das Ergebnis der Eindrücke in unserem Geist. Buddha beschrieb „Geist“ und „Welt“ also als rückgekoppeltes System - wir erfahren eine Welt, handeln darin, und die Welt erscheint als Konsequenz der Handlung. In dieser Welt handeln wir wiederum... usw. Dieser Kreislauf, *Samsara*, hat keinen Anfang, aber er kann zu einem Ende, *Nirvana*, gebracht werden.

## 12. Altern und Tod

Was geboren wurde, muß sterben. Wir verdrängen oft die Tatsache, daß die Ursache für den Tod nicht ein Unfall, eine Krankheit oder Altersschwäche ist, sondern Geburt. Vom Moment der Geburt an altern wir, und eilen dem Tod entgegen, wie ein Pfeil von einem Bogen abgeschossen, seinem Ziel zufliegt (bei GAMPOPA 1989 S.61). Das zwölfte Bild in der Reihe zeigt, wie eine Leiche fortgetragen wird. In eindringlichen Worten legt GESHE LOBSANG THARCHIN Kindern aus Kalmückien dar, was Altern und Tod bedeutet:

> Each Person has it. He is with us, all the time. *All the time,* with us. Everybody has that monster, then that monster, from the very beginning of our lives, tries to eat us. He starts to eat us from the beginning; when he finishes eating us, that is the time we die. How does he start to eat us? We don't know he is eating us. You don't know, but he makes you older and older, older and older, ... older and older. He eats your health, the health of your youth -- eats, rapidly rapidly, rapidly... quickly, quickly, quickly ... eats your youth and good health. Eats, eats, eats it, then sometime the strength of the body finishes , then he has finished eating it. Therefore, that monster, we have it all the time, together with us. That is our nature, our nature is that. We cannot avoid that nature, we have that nature all the time. That nature finishes us, finishes us.
> (1984, S.175)

So, wie in jedem Moment Geburt stattfindet, so ist auch Tod in jedem Moment. Vergänglichkeit kennzeichnet alle Erfahrungen in Samsara. Gute wie ungute Erlebnisse hören auf, sobald sich ihre Ursache erschöpft. Da kein Phänomen dauerhaft existiert, kann keine einzelne Erfahrung ewig verweilen.

Altern und Tod hat aber noch eine andere Konsequenz: *Unwissenheit*. KALU RINPOCHE: „Dem Moment des Todes folgt die Trennung von Körper und Geist, und es entsteht ein grundlegender Zustand von Unbewußtheit - Unwissenheit." (1990, S. 34). Auch das gilt nicht nur für den physischen Tod, sondern für jeden einzelnen vergänglichen Moment unseres Erfahrungsstroms. Nach buddhistischer Überzeugung werden wir zwar ständig älter, aber kaum klüger, solange wir uns in der Tretmühle des Samsara bewegen, d.h. so lange wir an wirklich vorhandene *Dinge* und an ein wesenhaftes *Ich* glauben. Jeder Zustand des Ich, alle Erfahrung, jedwedes Wissen einer Person ist vergänglich, geht unweigerlich verloren. Erinnerungen verändern und verlieren sich mit der Zeit, auch das nicht in ständiger Interaktion mit der Umwelt lebendig gehaltene Wissen vergeht langsam, aber sicher. Dabei ist Vergänglichkeit nicht etwa ein Phänomen an sich - Vergänglichkeit entsteht erst durch die Konnotation von *Dingen* (bzw. *existenten Phänomenen* wie „Wissen" oder „Erinnerung") und *Personen*. In Wirklichkeit ist da nichts, was je entstanden wäre, und folglich auch nichts, was veginge. Wir greifen aber nach Dingen, nach einem Ich und halten die entsprechenden Identifikation so lange als möglich aufrecht. Irgendwann ist der ununterbrochene Flux des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit aber weit genug vorangeschritten, um unserem Konzept des jeweiligen Dings oder der Person so stark zu widersprechen, daß wir die Identifikation aufgeben müssen - wir erleben das Vergehen des

Dings oder der Person. Auf diese Weise zerinnt uns *alles*, und aus Angst, mit leeren Händen dazustehen, greifen wir immer wieder nach neuen Dingen und ständig nach einem dauerhaften Ich. Vergänglichkeit bedroht unser Ich und seine Sicht der Welt, aber um so heftiger klammern wir daran. Im Sutra vom Reissprößling nennt der Buddha dieses zwölfte Glied *Altern und Tod* in einem Atemzug mit „grief, lamentation, suffering, depression and anxiety" (bei ROSS REAT 1993, S.28, 29,43,50, S.53). Vergänglichkeit ist eine permanente Bedrohung für das Ich, und so wird permanentes Greifen - Unwissenheit - bewirkt.

Womit der Kreis der zwölf Glieder geschlossen ist - eine sich selbst erhaltende, selbst perpetuierende Kette von Momenten, entstehend in gegenseitiger Abhängigkeit. Der Buddha hat diese Kette auch so gelehrt: wenn *Unwissenheit* aufhört, hören *karmische Eindrücke* auf; wenn karmische Eindrücke aufhören, entsteht kein *Bewußtsein*; wo Bewußtsein nicht entsteht, gibt es kein *Name und Form*; wo kein Name und Form, keine *Ayatanas*, wo keine Ayatanas kein *Kontakt*; wenn es keinen Kontakt gibt, entsteht kein *Empfinden*; ohne Empfinden kein *Begehren*; ohne Begehren kein *Ergreifen*, und ohne Ergreifen kein *Werden*; wo Werden nicht ist, gibt es keine *Geburt*, und wo keine Geburt, kein *Altern und Tod,* kein „grief, lamentation, suffering, depression and anxiety cease" BUDDHA bei ROSS REAT 1993 S.29); wo Altern, Tod und Leiden nicht ist, entsteht keine Unwissenheit.
Es fällt auf, daß einige Glieder der Kette sich auf ähnliche Vorgänge beziehen - etwa *karmische Eindrücke* und *Werden* als Ausdruck eines Potentials, oder die Glieder *Bewußtsein, Name und Form, sechs Ayatanas* einerseits und *Geburt* andererseits als Beschreibung dessen, wie eine Erfahrung in Erscheinung tritt. Solche Vorgänge werden dabei aus jeweils verschiedenem Blickwinkel erläutert. Die Kette der zwölf wird aus diesem Grund mitunter so dargelegt, daß sie mehrere Leben einschließt (zwei oder drei Lebenszeiten), manchmal bezieht sie sich auf ein Menschenleben, manchmal auf eine bestimmte Phase oder eine einzige Tat, letztlich läuft sie diskret in jedem Moment unseres Lebens ab (vergl.GESHE LOBSANG TARCHIN 1984 S.85ff und 145ff; KALU RINPOCHE 1990, S. 27ff). Die unterschiedlichen Perspektiven auf sich wiederholende Vorgänge sollen zeigen: ohne Vergangenheit keine Gegenwart, ohne Gegenwart keine Zukunft. Der gegenwärtige Lebensmoment ist vom Handeln früherer Lebensmomente geprägt; das Handeln im Jetzt setzt die Ursachen für zukünftige Lebensmomente.

## Die sechs Daseinsbereiche

Innerhalb des Kreises der zwölf Glieder finden sich fünf, häufig auch sechs Sektoren, die die *sechs Daseinsbereiche* darstellen. Je nach Karma konstituiert sich Bewußtsein in der Form einer bestimmten Art von Wesen in einer bestimmten Umwelt. Drei Kategiorien und innerhalb der ersten Kategorie sechs verschiedene Arten von möglichen Umwelten werden

im Buddhismus unterschieden, nur zwei Arten davon sind uns unmittelbar zugänglich, aber alle sind in ähnlicher Form auch der abendländischen Geisteswelt geläufig.

Die sechs unterschiedlichen Arten finden sich in der Kategorie, die *Begierdebereich* genannt wird. Sie sind im Lebensrad unmittelbar dargestellt.

Naturgemäß sind wir am meisten vertraut mit der *Menschenwelt.* Wer in seinen Vorleben vorrangig von Anhaftung und Gier motiviert war, also von dem Gedanken, ständig etwas haben zu müssen, findet sich im neuen Leben als Mensch wieder. Das Menschendasein ist vorrangig davon gezeichnet, den Lebensunterhalt zu bewerkstelligen - wir müssen ständig etwas haben. So ist die Menschenwelt, meist im linken mittleren oder oberen Bereich als einer der Sektoren, entsprechend dargestellt: Landbau, Hausbau, usw., oft aber auch Geburt, Krankheit, Alter und Tod. Die bedeutenden Leiden im Menschenleben sind neben eben genannten die Trennung von denen, die einem lieb sind (häufig als ein davoneilender Reiter); denen ausgesetzt zu sein, die man nicht mag (zwei zusammengebundene Ochsen); nicht zu bekommen, was man will; und zu bekommen, was man nicht will (vergl. GAMPOPA 1989, S.77ff, vor allem aber PATRUL RINPOCHEs humorvolle, dennoch schonungslose Charakterisierung des Menschendaseins, 1994, S.78ff[111]). PATRUL RINPOCHE weist noch auf einen besonderen Punkt hin, nämlich daß es Menschen in Samsara nicht gelingen kann, so zu leben, daß keinem anderen Wesen Leid zugefügt wird (ein frühes Argument gegen political correctness): selbst das harmlose Trinken einer Tasse Tee beinhaltet namenloses Leid, beginnend bei den Kleintieren im Boden, die bei der Anpflanzung des Tees verletzt oder getötet werden, über die Insekten, die bei der ihr Leben ließen, die Mühsal der Arbeiter, dem Leiden der Packtiere, die sich völlig überladen die Gebirgspässe nach Tibet hinaufquälen bis hin zum unerfreulichen Dasein des Händlers, dessen Berufsleben aus „nothing but a series of broken promises, cheating and argument“ besteht (S.79). PATRUL RINPOCHE setzt die Beispiele eine ganze Weile lang fort - nicht um damit eine relativierende Rechtfertigung für unethisches Verhalten gegen andere fühlende Wesen zu liefern, aber um zu zeigen, daß aus Samsara kein Paradies werden kann. Diesen Punkt mögen humanistisch oder ökologisch orientierte westliche Idealisten erst einmal nicht so

---

[111]Kostprobe: „Can we be sure, that our dear ones are as dear as we think? For instance, our parents claim to love us as their children, but their way of loving us is misguided and has an effect that is ultimately harmful. By trying to give us wealth and property and get us married, they are tightening samsara's hold on us. They teach us everything we need to know about how to get the better of our adversaries, how to take care of our friends, how to get rich, and all the other harmful courses of action that will just make sure that we stay inescapably trapped in the lower realms. They could not do worse than that.
As for our children, both boys and girls, in the beginning they suck the essence out of our bodies, in the middle they take food out of our mouths, and in the end they take wealth out of our hands. In return for our love they rebel against us.“ (S.87)
PATRUL RINPOCHE lebte im Tibet des 19.Jh. und ist bis heute für seinen unkonventionellen Lehr- und Lebensstil berühmt. Bei DAS (1992) findet sich eine ganze Reihe von Legenden über diesen recht besonderen Lama.

recht akzeptieren. Aber alles Gute in Samsara ist nur die Kunst des Möglichen. Samsara ist von Unwissenheit, also von *egoistischem* Streben nach Glück gekennzeichnet, und aus dem Rohstoff Unwissenheit läßt sich kaum eine ideale Welt gestalten.
Abschließend ist zu erwähnen, daß es innerhalb des Menschenbereichs (wie in allen Bereichen) große Unterschiede bezüglich der Lebensumstände gibt - es gibt solche Existenzen, die sich durch sehr leidvolle Erfahrungen auszeichnen, und andere, die durch günstigeres Karma geprägt sind.
Die buddhistische Kosmologie schließt in die „Menschenwelt" übrigens auch andere Planeten ein, auf denen uns ähnliche Wesen wohnen, denen der gleiche Status wie Menschen auf der Erde zukommt.

Weniger vertraut, aber unserer Erfahrung zugänglich, ist der Bereich der *Tiere*. Tiere sind vor allem von Dumpfheit gekennzeichnet, sie haben nur eingeschränkte Möglichkeiten, eine Situation zu verstehen und darauf zu reagieren. Nach buddhistischer Überzeugung entsteht eine solche Erfahrung durch einen vor allem von Dumpfheit geprägten Lebensstil. Regelmäßiger Rausch durch Drogen wird als recht sicheres Mittel beschrieben, den Geist entsprechend dicht zu verschleiern. Tiere leben in konstanter Furcht davor, von Feinden angefallen und gefressen zu werden, Haustiere leiden an Gefangenschaft. Tiere haben kaum eine Möglichkeit, gutes Karma zu schaffen (eher im Gegenteil), weswegen eine Wiedergeburt als Tier als sehr unvorteilhaft gilt.

Wessen Leben wesentlich durch Geiz gefärbt war, also durch das wiederholte Motiv, für sich selbst zu wenig zu haben, erfährt eine Wiedergeburt als *Preta (Skrt.: Hungergeist).* Gemeint ist damit eine Erfahrung *permanenter Frustration* ähnlich den Qualen des Tantalus oder - etwas entfernter -des Sysiphos. Der Eindruck, nicht genug zu haben, ist so gefestigt, daß daraus eine ganz eigene Welt entsteht. Diese Welt ist uns nicht unmittelbar zugänglich, sie ist eine Projektion all derer, die sie aufgrund ihres speziellen Karmas gemeinsam erleben. Die traditionelle Texte unterscheiden Frustration aufgrund der Erfahrung äußerer Hindernisse (etwa des Fehlens von Wasser oder Nahrung, weswegen die Wesen permanent Hunger und Durst leiden), Frustration aufgrund der Erfahrung innerer Hindernisse (die Unfähigkeit, etwa Wasser oder Nahrung zu sich zunehmen aufgrund organischer Behinderungen), und Frustration aufgrund gemischter Erfahrungen, etwa des Erlebens von Nahrung als Feuer, von Wasser als Eiter etc. (vergl. PATRUL RINPOCHE 1994, S.72ff und GAMPOPA 1989 S.75f). Es gibt weitere Arten solcher Existenz: wenn ein Mensch heftig fixiert war (etwa eine Person, auf eine Idee, auf seinen Besitz), manifestiert sich der entsprechende Eindruck im Geist als nachhaltige Halluzination in Beziehung zu dieser Fixation. Solche Wesen leiden sehr heftig, und sie versuchen mitunter, sich in das Geschehen der Menschenwelt einzumischen. Die Tibeter beschreiben solche Ereignisse ähnlich den auch im Westen bekannten Spuk- und Gespenstererscheinungen (vergl.

PATRUL RINPOCHE 1994, S.75f).
Im Lebensrad ist der Bereich permanenter Frustration an den Gestalten mit aufgeblähten Bäuchen (= Hunger) und dürren Hälsen (= Behinderung der Nahrungsaufnahme) zu erkennen.

Noch leidvollere Erfahrungen entstehen durch ein Leben, das überwiegend von Haß- und Zornmotiven geprägt war. Solche Eindrücke im Geist führen nach dem Tod zu *Paranoia-zuständen*, traditionell als *Höllenbereiche* übersetzt. Wegen der christlichen Aufladung des Begriffs „Hölle" sollte man auf diese Übersetzung jedoch verzichten. Wer anderen fühlenden Wesen vor allem zu schaden trachtete, oder gar Mord verübte, hat das Bild des Lebens in seinem Geist gravierend gestört. Entsprechend entgleisende Erfahrungen sind die Folge - verfolgungswahnähnliche Zustände, Erfahrung permanenter Schmerzen, übergroßer Hitze oder Kälte, folterähnliche Erlebnisse, permanente Todesangst und immer wieder der Eindruck, auf grauenvolle Weise getötet zu werden. Solche alptraumhaften Existenzen werden in den traditionellen Texten mit großer Sorgfalt in Klassen eingeteilt und ausführlich beschrieben (PATRUL RINPOCHE 1994, S.63ff; GAMPOPA 1989 S.69ff; GESHE LOBSANG TARCHIN 1984 S.105ff). Der Unterschied zu einem Alptraum ist der, daß man nicht so schnell daraus erwacht und die Erfahrungen als sehr real erlebt. Der wesentliche Unterschied zur christlichen Hölle besteht jedoch in der Vergänglichkeit der Erfahrung - irgendwann ist das Karma auch dafür erschöpft, und andere Eindrücke aus früheren Leben gelangen in den Vordergrund.
Der Paranoiabereich ist im Lebensrad immer der unterste Sektor der sechs, weil die Wesen hier die schlimmsten aller Leiden in Samsara erfahren.

Wer in seinem Leben sein Augenmerk immer auf die richtete, denen es besser als einem selbst zu gehen schien, wer also vor allem von Neid und Mißgunst motiviert war, findet eine Wiedergeburt als *Asura (Skrt.: sinngemäß Titan)*[112]. Solche Wesen leben in unmittelbarer Nachbarschaft zum *Götterbereich*, der als letzter der sechs im Anschluß erläutert wird. Weil Titanen und Götter ähnlich wie Tiere und Menschen sich gegenseitig wahrnehmen, werden sie mitunter als *ein* Bereich als oberstes der dann fünf Segmente dargestellt. Oft findet man aber sechs Segmente, dann sind die Asuras direkt neben dem Götterbereich angesiedelt, meist durch einen mythologisch bedeutsamen Baum von ihnen getrennt (vergl. PATRUL RINPOCHE 1994, S.92). Die Welt der Asuras ist vor allem davon gekennzeichnet, das freudvolle Leben im Götterbereich zwar wahrzunehmen, selbst dies aber nicht erlangen zu können. So oft sie sich zum Kampf rüsten, um der angenehmen Umstände der Götterwelt habhaft zu werden, so oft werden sie zurückgeschlagen. Ihre vorherrschende Erfahrung ist die des erfolglosen Kampfes um die Privilegien anderer.

[112]meist etwas verwirrend als *Halbgötter* übersetzt

Schließlich ist auch der *Götterbereich* zu erläutern, an der Spitze der sechs Segmente, weil er mit den angenehmsten Erfahrungen in Samsara aufzuwarten hat. Auch hier gibt es verschiedene Klassen, von den Bereichen höchster sinnlicher Wonnen über abstrakte Genüsse bis hin zu Freuden meditativer Versenkung. Wer sehr viel gutes Karma angesammelt hat, dabei aber an der Vorstellung anhaftet, das Ich habe gute Taten vollbracht (also vorwiegend von Stolz motiviert ist), erfährt das Resultat der guten Eindrücke im Geist auch als ein Ich. So kommt es zu einer persönlichen Erfahrung von freudvollen, „himmlischen" Sinneszuständen, den *Begierdegöttern*.
Wer hingegen Meditation mit der festen Vorstellung eines Ich praktiziert, erfährt tiefe Versenkungszustände, die nicht mehr sinnlich sind, und deswegen nicht mehr der Kategorie des *Begierdebereichs* zugerechnet werden. Je nach Tiefe der Versenkung gehören sie zum *Formbereich* oder *formlosen Bereich,* sie liegen sozusagen hinter dem Götterbereich im Lebensrad. Auch solche Zustände sind, da persönlich und deswegen bedingt, immer noch Teil von Samsara. (Begierdebereich, Formbereich und formloser Bereich bilden zusammen die ganze Welt von Samsara, die vom Buddha oft zitierte *dreifache Welt*). Das Leiden aller dieser Götterwelten ist, daß sie vergänglich sind. Weil sich die Erfahrungen der Götterwelten aus dem karmischen Reservoire eines illusionären Ich speisen, aus dem einer zusammengesetzten, vergänglichen Person, unterliegen sie dem Ablauf der zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit, also auch Altern und Tod. Gegen Ende seiner Existenz im Götterbereich wird ein solches Wesen seines nahenden Todes gewahr. Einerseits sieht es die Umstände seiner kommenden Geburt, und die können verglichen mit dem Götterbereich nur leidvoll sein. Andererseits sieht es zurück auf die Freuden seiner bisherigen Existenz, die es unweigerlich zurücklassen muß. Das Leid eines sterbenden Wesens im Götterbereich, so PATRUL RINPOCHE, sei schlimmer als das in den Paranoiabereichen (1994; S.93).

Von all diesen sechs Bereichen enthält nur die Menschenexistenz die Möglichkeit zur Dharmapraxis. In den anderen Bereichen ist entweder Leid oder Freude so groß, daß man nicht an spiritueller Praxis interessiert ist, und selbst die meisten Menschen erfahren keine so ausgewogene Mischung von Glück und Leid, daß sie praktizieren würden.

Man kann die sechs Daseinsbereiche aus moderner psychologischer Perspektive so deuten, daß sie real erfahrbare Zustände *menschlichen* Geistes darstellen. Tatsächlich findet man von den Villen reicher Erben bis in die psychiatrischen Krankenhäuser all diese „Trips" in unserer Menschenwelt, und es bedarf keines weiteren Beweises, daß der Geist zu solchen Erlebnissen fähig ist. Darauf angesprochen antworten die Lamas aber stets, daß die sechs Daseinsbereiche nicht nur metaphorisch zu verstehen sind, sondern daß sich nach dem Tod je nach den vorherrschenden Eindrücken im Geist eine der sechs Welten als neue Existenz manifestiert. Keine der sechs Welten hat eine höherwertige Wirklichkeit - sie alle sind

Projektionen der Wesen, die ein gemeinsames Karma erfahren. Auch unsere Menschen- und Tierwelt ist eine Art gemeinsamer Traum, genauso real bzw. irreal, wie die Paranoiabereiche oder die Götterbereiche für die jeweils darin verweilenden Wesen. „Objektive“ Realität beruht nur auf Übereinkünften, und wer Umgang mit psychisch Kranken hatte, weiß, wie real diese ihre Welt erleben und wie sehr ihre Erfahrung unser Konzept objektiver Realität herausfordert. [113]

Es bleiben noch drei Elemente des Lebensrades zu erläutern. Ein konzentrischer Ring innen im Rad zeigt aufsteigende Wesen auf einem hellen, und absteigende Wesen in einem dunklen Segment. Dieser Ring symbolisiert das *Bardo*, jenen etwa siebenwöchigen *Zwischenzustand*, der nach dem Tod einsetzt. In dieser Zeit löst sich das individuelle Bewußtsein der gestorbenen Person nach und nach auf, die stärksten karmischen Eindrücke treten in den Vordergrund und aus diesen strukturiert sich ein neues Bewußtsein. Den Abschluß dieses Prozesses bildet der Eintritt in den jeweiligen Bereich - die Verbindung des Bewußtseins mit Samen und Eizelle bei Menschen und Tieren, gefolgt von Entwicklung eines Organismus, oder das unvermittelte Erscheinen in einem der anderen Bereiche. Die Erfahrungen während des Bardo werden im „Tibetischen Totenbuch“ beschrieben, dessen Symbolik ohne Erläuterung allerdings nicht korrekt zu entschlüsseln ist[114]. Helle und dunkle Seite der Bardodarstellung beziehen sich auf die vorherrschend angenehme bzw. unangenehme Erfahrung während eines Aufstiegs in einen weniger leidvollen („höheren“) Bereich oder eines Abstiegs in einen leidvolleren („niedrigeren“) Bereich (vergl.GESHE LOBSANG TARCHIN 1984, S.173f). Überdies symbolisiert der Ring das permanente Kreisen der Wesen in Samsara. Keine der Erfahrungen in Samsara ist dauerhaft, jede einzelne ist vergänglich, und so wandern die Wesen seit anfangsloser Zeit auf und ab im Lebensrad.

Im innersten Kreis finden sich drei Tiere, sie sind ein Bild für die *drei Geistesgifte*: ein Schwein repräsentiert Unwissenheit; die Schlange steht für Abneigung; der Pfau für Anhaftung. Auch diese drei bilden eine ununterbrochene Kette, jedes der Tiere entspringt dem Maul des vorherigen. Diese drei sind der „Motor“ für Samsara, aus ihnen entsteht all das Leid der sechs Bereiche. Der innerste Kreis stellt also Ursachen dar, Bardo und sechs Daseinsbereiche sind deren Wirkung, und die zwölf Glieder außen zeigen, wie Ursache und Wirkung sich gegenseitig bedingen.

---

[113]Tatsächlich erzeugen Tendenzen im Geist unsere Erfahrung - ein Glas Wasser erscheint als erfrischende Köstlichkeit (Göttertendenz), als schauderhaftes Getränk oder nicht ausreichend, um den Durst zu stillen (Frustrationstendenz), als voll von Schadstoffen und mit unerwünschten Beimengungen versetzt (Paranoiatendenz), oder...oder...oder. Ein objektives Glas Wasser gibt es nicht.

[114]lesbar, mitunter aber stark vereinfachend dazu SOGYAL RINPOCHE 1993

Das ganze Rad wird in den Händen eines dämonenartigen Wesens gehalten, *Yama,* einem Symbol für Vergänglichkeit:

> Everybody has that monster. Everybody. Each person has it. He is with us all the time. [... ] Not only that life, but many lives, *many* lives. Therefore it doesn't matter where you go, down to the hells or to the hungry ghosts or to the human beings, or to the god's realm, everywhere he holds you, eats you, finishes us.

erläutert GESHE LOBSANG THARCHIN die Bedeutung Yamas (1984, S.175f). Vergänglichkeit ist charakterisierendes Merkmal Samsaras, bedingt durch grundlegende Unwissenheit, und seinerseits wieder Unwissenheit perpetuierend.

Schließlich findet sich - außerhalb des Rades, meist in der rechten oberen Ecke der Darstellung- der *Buddha*. Er zeigt den Wesen einen Weg aus Samsara und deutet auf das Aufhören des Leidens, auf *Nirvana*, meist in der linken oberen Ecke als mondähnliche Scheibe aus Licht gezeigt. Oft findet sich in wenigen Zeilen auch das *Dharma* angedeutet, der Weg zur Befreiung aus Samsara, die drei Übungen der Weisheit, des Verhaltens und der Meditation.
(Vergl. zur ikonographischen Interpretation des Lebensrades auch SCHUMANN 1993 S.74ff).

Das Lebensrad faßt somit alle bisher erläuterten Lehren des Buddha zusammen: die vier edlen Wahrheiten (Leiden -Samsara - und seine Ursache, das Aufhören des Leidens - Nirvana - und der Weg dazu), Zusammengesetztheit und Bedingtheit der Person (fünf Skandhas), das Gesetz von Ursache und Wirkung, sowie das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit.

## Die vier philosophischen Schulen

Die vier philosophischen Schulen bilden das Rückgrat buddhistischen Denkens. Diese Schulen wurden nicht direkt vom Buddha gelehrt, sondern sie sind historisch gewachsene Interpretationen. Die vier Schulen repräsentieren dabei unterschiedliche Stufen der Einsicht in die Natur der Phänomene, in ihrer Abfolge spiegeln sie das sich nach und nach vertiefende Verständnis eines Praktizierenden wieder. So wurden sie zum Curriculum der klassischen Ausbildung in buddhistischer Philosophie, die entlang der vier Schulen Schritt für Schritt in den subtilen *mittleren Weg* einführt.

Der mittlere Weg, das zentrale Anliegen buddhistischen Denkens überhaupt, besteht im Vermeiden der beiden Extreme von „Existenz" und „Nichtexistenz", in buddhistischen Begriffen: jenseits von *Eternalismus* und *Nihilismus*.
Eine eternalistische Ansicht verfehlt die Wirklichkeit, indem Dinge *für existent* gehalten werden, die in Wirklichkeit nicht existieren, etwa ein ewiger, schöpfender, liebender per-

sonaler Gott. Oder man hält Dinge *auf eine Weise für existent,* wie sie in Wirklichkeit nicht existieren, man glaubt z.B. an aus sich selbst heraus existierende, dauerhafte Phänomene, die ihnen zueigene Charakteristika besitzen, etwa das *Selbst* oder an die Objekte unserer Wahrnehmung als wirklich vorhandene Dinge.
Das nihilistische Extrem besteht in verfehlter Negation: obwohl Phänomene erfahren werden, wird ihnen völlige Nichtexistenz zugeschrieben; oder sogenannte *verborgene* Phänomene, die logischer Schlußfolgerung zugänglich sind und die sich mit Hilfe bestimmter Methoden auch empirisch überprüfen lassen, werden ihrer vordergründigen Verborgenheit wegen für nichtexistent gehalten.

Auf dem Weg der vier Schulen demontieren zunehmend subtile Analysen von *Welt* (Wahrgenommenen) und *Geist* (Wahrnehmendem) das unseren Konzepten zugrundeliegende dualistische Denkmuster: „Sein -Nichtsein"; „Subjekt-Objekt"; „Ich - Nicht-Ich" usw. Stufenweise realisiert der Praktizierende die letztendliche Natur der Phänomene in der Mitte der Extreme (Skrt.: *Madhyamaka*; in Tibetisch sogar *Uma*: „nicht einmal in der Mitte" sondern *jenseits* der Extreme). Dies ist kein einfacher Weg, rütteln die Erkenntnisse buddhistischer Philosophie doch an tiefsitzenden Überzeugungen, die wir nicht gerne aufgeben, etwa die eine wirklich existenten Ich. Der Buddhismus wäre jedoch nihilistisch, würde die Überwindung des Ego nicht etwas Größerem Raum geben, das anstelle des Ego zu verwirklichen lohnt: die volle Realisation der Natur des Geistes, frei von leidbringenden Emotionen, frei von einschränkenden Konzepten; statt dessen ungehinderte Erfahrung des vollen dem Geist innewohnenden Potentials, mit allen Fähigkeiten, anderen dauerhaft zu helfen - Buddhaschaft.

## Nicht-buddhistische Denkschulen

Um den buddhistischen Weg als sinnvolle Alternative zu etablieren, hatten sich buddhistische Lehrer in Indien gegenüber insgesamt 360 verschiedenen kosmologischen Schulen zu behaupten. Die meisten davon lassen sich unter dem Sammelbegriff *Hinduismus* zusammenfassen, der ob seiner bunten Vielfalt bis heute weit davon entfernt ist, ein einheitliches, geschlossenes System zu sein.

Religiöse oder philosophische Differenzen wurden im alten Indien anders als in Europa nicht mit Feuer und Schwert ausgetragen (das änderte sich erst mit der islamischen Invasion in den Subkontinent), sondern in Form ritualisierter *Debatten*. So war es Suchenden möglich, Vorteile und Schwachpunkte einer bestimmten Schulrichtung zu erkennen und sich für eine geeignete Praxis zu entscheiden. Die jahrhundertelang anhaltende Debattentradition hat die philosophischen Systeme Indiens zu ständiger Weiterentwicklung gezwungen, buddhistisches und hinduistisches Denken hat sich über lange Zeiträume gegenseitig „ko-evolutionär" beeinflußt. Dabei wurde den Lehren Budhhas nichts substantiell

Neues hinzugefügt, aber die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Ideen hat immer wieder tiefgehende Analysen innerhalb buddhistischen Denkens ausgelöst. So entstand ein großartiges System der buddhistischen Philosophie mit der Madhyamaka-Schule als Krönung, das an analytischer Schärfe, logischer Konsistenz und spiritueller Inspiration seinesgleichen sucht.

Zu den ersten Übungen buddhistischen Denkens gehört, nicht-buddhistische Systeme auf empirische Evidenz sowie innere Stimmigkeit zu prüfen. Die klassische Literatur kennt unzählige Debatten mit den verschiedenen hinduistischen Systemen (vergl. SHANTARAKSHITA in JHA 1986; SOGEN 1979), die hier nicht im Detail wiedergegeben werden können. Für die westliche Begegnung mit dem Buddhismus ist die Diskussion mit abendländischem Denken anstelle der Hindu-Schulen ohnehin interessanter. Nun finden sich die typischen Muster westlichen Denkens interessanterweise auch in den hinduistischen Systemen vertreten. Buddhistische Lehrer fassen die Vielzahl hinduistischer Schulen gerne unter drei Hauptgruppen zusammen (vergl. SHAMAR RINPOCHE 1992, aber auch SHANTARAKSHITA in JHA 1986): *nihilistische*, *theistische* und *nicht-theistische* Ansätze. Und diese drei Gruppen entsprechen ihren Grundüberzeugungen nach weitgehend den drei Weltanschauungstypen DILTHEYs (1931, vergl. auch das Kapitel „Anatomie des Glücks" in vorliegender Arbeit), die jener anhand hermeneutischer Analyse westlicher Philosophien aufgefunden hat: *empiristische, idealistische* und *holistische* Denkschulen[115]. Die buddhistischen Beweisführungen lassen sich zwar nicht im Detail, aber doch im Grundsatz auf die ähnlich strukturierten westlichen Denksysteme übertragen.

## Widerlegung empiristischer Systeme

Als empiristische Systeme sind all jene Denkschulen aufzufassen, die vom Primat der Materie ausgehen. In hohem Maß ist das für die Naturwissenschaften der Fall, auch wenn an ihren Rändern, etwa in der modernen Quantenphysik, die empiristischen Paradigmen bereits zerbröseln. Empiristisch orientierte Menschen gehen von einer objektiv gegebenen, äußeren Welt aus, die der Geist lediglich abbildet. Die aus der Wahrnehmung der gegebenen Welt gewonnenen Informationen werden verarbeitet und in eine Reaktion auf diese Welt umgesetzt. Das Welt- und Menschenbild ist also mechanistisch. Geist ist ein bloßes „Epiphänomen" der Materie, er entsteht aus genügend komplexer Anordnung von Nervenzellen. Menschliches Bewußtsein entsteht nach und nach während der Embryonalentwicklung und Kindheit, verändert sich (teilweise) weiter während des ganzen Lebens

[115] bei DILTHEY heißen sie *Naturalismus; Idealismus der Freiheit* und *objektiver Idealismus*. Naturalistisches Denken geht von primärer Existenz des Materiellen aus und versteht Geist als bloßes Epiphänomen der Materie. Der Idealismus der Freiheit setzt den Geist über Materie und sieht die Bestimmung des Menschen darin, sich über die natürlichen Triebe zu erheben, d.h. die dem Geist inhärente Freiheit zu verwirklichen. Der objektive Idealismus bemüht sich um die Überwindung der Dualität von Geist und Materie, indem beide als Ausdruck derselben Ganzheit interpretiert werden.

und endet mit dem Tod. Orientierung für menschliches Handeln läßt sich aus der grundlegenden Dualität von Freude/Lust und Schmerz/Unlust ableiten. (Detaillierte Beschreibung empiristischer Konzepte im Kapitel „Anatomie des Glücks“).

Grundlegender Einwand der buddhistischen Philosophie gegen empiristische Systeme ist:

*Empiristisches Denken wendet das Prinzip von Ursache und Wirkung fehlerhaft an.*

***1. Materie kann keinen Geist verursachen.***

Materie und Geist sind von verschiedener Natur: Geist ist bewußt und erkennend, Geist ist ein lebendiges Phänomen; Materie ist weder erkennend, noch lebendig, sondern wird erkannt, und Materie ist aus Teilchen zusammengesetzt. Geist hat einen Subjektcharakter, Materie einen Objektcharakter. Wiewohl im Buddhismus nicht behauptet wird, daß diese Charakteristika letztendlich gültig sind, so werden sie doch erfahren. Wer die Erfahrung der Materie leugnet, begeht den Fehler des *nihilistischen* Extrems: seine Auffassung widerspricht empirischer Evidenz. Wer Materie für etwas primär Existierendes, für sich selbst Gültiges hält, begeht aber den Fehler des *eternalistischen* Extrems: wie schon im Kapitel über Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit gezeigt, gibt es kein Phänomen, das aus sich selbst heraus zu existieren vermag .

Geist, der eine grundlegend andere Natur als Materie hat, kann schlechterdings nicht aus Materie entstehen. Im klassischen Beispiel heißt es, daß durch das Pressen auch noch so vieler Sandkörner kein Sesamöl gewonnen wird. Zwischen Ursache und Wirkung muß eine Beziehung in der Weise bestehen, daß die Ursache über das Potential verfügt, die Wirkung hervorzubringen (nicht: die Wirkung schon potentiell in sich enthält!). Eine Eichel hat das Potential zum Hervorbringen eines Eichbaums, aber nicht eines Gabelstaplers. Wer dieses Prinzip leugnet, begeht wiederum einen nihilistischen Fehler, er verstößt gegen die Lebenserfahrung. In jenem Fall könnte alles aus jedem entstehen, und der buddhistische Philosoph NAGARJUNA fragt, weshalb Bauern die Mühsal des Aussäens von Reiskörnern auf sich nähmen, wenn sie nicht die berechtigte Erwartung auf die Ernte von Reis (und nicht etwa Kieselsteinen) hegten. Empiristisches Denken unterliegt einer *fehlerhaften Anwendung des Prinzips von Ursache und Wirkung, indem Ursache und Wirkung nicht korrekt zugeordnet werden*. Was für die Ursache gehalten wird (Materie), kann die Wirkung (Geist) nicht hervorbringen. Die Ursache „Materie“ trägt aufgrund ihrer Natur nicht das Potential zum Hervorbringen der Wirkung „Geist“.

Wer auf dieses Argument hin nun jedes Atom mit einem Funken inhärenten Bewußtseins begaben will, gelangt zu für empiristisches Denken unerwünschten Konsequenzen: jedes materielle Objekt wäre bewußt, Schreibtische, Ozeandampfer, Computer, Teilchenbeschleuniger... und so komplexe Phänomene wie die Erde oder womöglich eine ganze Galaxie (die ja die Komplexizität unseres Hirns in sich enthalten) wären bewußte Wesen.

Das gesamte Weltall gar....? In diesem Fall wäre es unkorrekt vom Beginn des Bewußtseins im Embryonalstadium zu sprechen, und ebenso inkorrekt vom Ende des Bewußtseins mit dem Tod. Überdies wäre zu untersuchen, was das denn für ein Ding sei, ein mit einem Bewußtseinspotential ausgestattetes Atom. Es ist zumindest nicht das Atom des naturwissenschaftlichen Weltmodells. (Auf „implizites Bewußtsein“ wird hier an späterer Stelle noch im Detail eingegangen).

Es konnte nie gezeigt werden, wie Geist aus Materie genau entsteht. Dies bleibt das Mirakel der Philosophien vom empiristischen Typ. Die Naturwissenschaften beruhen in dieser Hinsicht auf Wunderglauben.

***2. Geist entsteht aus Geist***

Wer denkt, daß Geist aus dem Nichts auftaucht, indem saure Gurken, Spaghetti, Coca Cola, Himbeereis und der ganze Speiseplan einer schwangeren Frau sich in deren Bauch zu einem neuen menschlichen Bewußtsein formiert, oder Geist sich am Ende des Lebens in Nichts auflöst, weil sich Hirnmasse in Stoffwechselmetaboliten verwandelt, der unterliegt einer *fehlerhaften Anwendung des Prinzips von Ursache und Wirkung in Hinsicht auf die Entstehung von Geist*. Daß Geist nicht aus Materie entstehen kann, wurde oben gezeigt. Geist kann aber auch nicht aus Nichts entstehen - das wäre eine Verletzung empirischer Evidenz, nirgendwo wird je beobachtet, daß etwas aus völligem Nichts entsteht. Geist muß aus etwas entstehen, das von seiner Natur ist - Geist. Ebenso hat sich nie etwas Vorhandenes in völliges Nichts aufgelöst, was passiert also am Ende des Lebens mit dem Geist?

Das buddhistische Modell beschreibt, daß jeder Moment des Bewußtseins von einem vorhergehenden Bewußtseinsmoment verursacht wird. Der gegenwärtige Bewußtseinsmoment ist vergänglich, aber im Vergehen wird er zur Ursache des folgenden Bewußtseinsmoments. Da Geist keine andere Ursache hat, als Geist, gibt es keinen „ersten Anfang“ dieses Geiststroms. Da Geist sich auch nicht in Nichts auflösen kann, sondern dem Prinzip von Ursache und Wirkung gehorcht, gibt es auch kein „Ende“, jeder vergehende Geistmoment verursacht das Entstehen eines folgenden Geistmoments. Ein menschliches Bewußtsein entsteht also nicht erst im Embryo, sondern aus vorherigen Bewußtseinsmomenten. Ein aktuelles Bewußtsein ist von früheren Bewußtseinsmomenten verursacht - ohne frühere Leben kann es mithin kein gegenwärtiges Leben geben. Mit dem Tod endet der Geiststrom nicht, sondern erneut wird Bewußtsein verursacht - Tod ist Übergang in eine andere Erfahrung (ein anderes Leben), kein Ende. Wer - wie die empiristischen Systeme - die Idee der Wiedergeburt verwirft, denkt irrational, indem er das Prinzip von Ursache und Wirkung nicht korrekt auf die Entstehung von Geist anwendet.

***3. Das Prinzip von Ursache und Wirkung gilt nicht nur für Materie, sondern auch für Geist***

Empiristische Systeme wenden das Prinzip von Ursache und Wirkung zwar durchgängig auf materielle, aber nicht ebenso durchgängig auf geistige Prozesse an. Die individuellen Erfahrungen eines Wesens werden vom Empiristen zwar auf genetische und soziokulturelle Bedingungen zurückgeführt, jedoch liefern solche Modelle keine völlig befriedigende Erklärung für die individuell stark differierenden Erfahrungen: Warum treffen manche Menschen Schicksalsschläge, Krankheiten, Katastrophen, warum scheinen andere vom Glück begünstigt? Warum empfinden Menschen in ähnlichen Situationen sehr unterschiedlich? Wie lassen sich unterschiedliche Begabungen, Behinderungen, Lebensläufe schlüssig begründen? „Zufall" oder „blindes Schicksal" werden im Buddhismus als nihilistisches Extrem verworfen - abgesehen davon bieten sie betroffenen Individuen keine hilfreiche Orientierung.

Ein Geistmoment verursacht jeweils den nächsten. Nun ist Geist kein Ding an sich - jeder Geistmoment ist „Erfahrung", d.h. er hat Inhalt. Die Inhalte des einen Geistmoments werden zur Ursache für den Inhalt des nächsten Geistmoments. Nichts anderes bedeutet *Karma,* das Gesetz von Ursache und Wirkung. Alles, was wir denken, sagen und tun wird zur Ursache späterer Geistmomente: zu einer auf bestimmte Weise erfahrenen Umwelt, zu einer gewissen Beschaffenheit unseres Bewußtseins (mit bestimmten Gewohnheitstendenzen, Begabungen etc.) zusammen mit einer bestimmten Beschaffenheit unseres Körpers. Der Buddhismus beschreibt Geist als rückgekoppeltes, sich selbst erhaltendes System (s. Abschnitt „Bewußtsein" im Kapitel über die fünf Skandhas oder „Die zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit").

Wer Karma leugnet, begeht den Fehler der *unvollständigen Anwendung des Prinzips von Ursache und Wirkung in Hinsicht auf Prozesse im Geist*, auf individuelle Erfahrungen.

Das Problem empiristischer Konzepte ist, daß erstens keine ethischen Maßstäbe aus ihnen zu gewinnen sind (was sie aus buddhistischer Sicht zu nihilistischen Irrlehren macht); zweitens erlangt man auf Basis solcher Konzepte keinerlei Verständnis davon, wie der Geist funktioniert, geschweige denn eine Erfahrung der Natur des Geistes. Man bleibt in Samsara gefangen, ohne sich aus Leiden befreien zu können.

Dies waren nur sehr allgemeine Argumente. Eine detaillierte Debatte bleibt konkreter Auseinandersetzung mit Vertretern empiristischer Denkschulen vorbehalten.

## Widerlegung idealistischer Systeme

Idealistische Konzeptionen stehen den empiristischen entgegen, indem hier der Primat des Geistes über die Materie postuliert wird. Orientierung für menschliches Handeln leitet sich folglich nicht aus Naturgegebenheiten, sondern aus geistigen Prinzipien ab. Der Sinn des

Lebens liegt nicht in optimaler Bewirtschaftung von Lust- und Unlusterfahrungen, sondern erfüllt sich in der Befolgung von Idealen, die über das naturhafte Ego hinausweisen. Den idealistischen Systemen gemeinsam ist die Suche nach einem höchsten geistigen Prinzip, sei es „Vernunft“, „Liebe“ oder „Gott“. (Eingehende Erläuterung dieses Typs siehe im Kapitel „Anatomie des Glücks“).

Vorherrschendes idealistisches Paradigma im Westen ist sicherlich das Christentum mit seiner Konzeption des liebenden, schöpfenden, ewigen, allmächtigen, allwissenden, allguten, über die Taten der Menschen richtenden, *einen* Gottes. Ähnliche Systeme gab es ebenso im alten Indien, Buddhisten hatten sich etwa mit dem Glauben an *Ishvara* auseinanderzusetzen, der wie der christliche Gott mit oben erwähnten Merkmalen charakterisiert wird. Buddhistische Philosophie weist auf logische Widersprüche eines derartig entworfenen Gottes hin, die natürlich auch auf alle ähnlich gelagerten theistische Konzepte zutreffen, wie etwa den Islam. (Die Auseinandersetzung mit nicht-theistischen idealistischen Philosophien bleibt einer zukünftigen Arbeit vorbehalten).

Die Kritik des Buddhismus an theistischen Systemen lautet: *Ein ewiger, schöpfender, allwissender liebender, richtender, all-einer, allguter, allmächtiger usw. Gott als höchstes Prinzip der Welt ist logisch inkonsistent und widerspricht empirischer Evidenz.*

***1. Das Charakteristikum „ewig“ und das Charakteristikum „schöpfend“ schließen sich gegenseitig aus.***

Der Begriff “ewig“ kann sinnvoll nur so verstanden werden, daß ein ewiges Phänomen nicht der subtilen Vergänglichkeit unterworfen ist, d.h. daß nicht ein Moment des Phänomens vergeht und im Vergehen den folgenden Moment des Phänomens verursacht. Ein subtil vergängliches Phänomen ist nicht wirklich existent, es unterliegt dem Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit.[116] Da Gott angeblich *existiert* und zwar *ewig,* kann es keine voneinander verschiedenen Momente von Gott geben, Gott ist folglich ein unveränderliches, in sich selbst ruhendes Phänomen.

Ein solches Phänomen kann aber nicht zur Ursache für andere Dinge werden: entweder schöpfte Gott die ganze Welt in einem einzigen Moment, und hörte danach auf zu schöpfen - dann gibt es einen schöpfenden und danach einen nicht schöpfenden Gottmoment, also keinen ewigen Gott. Oder Gott schöpft ständig; da die Welt aus vielfältigen Dingen besteht, sind dann aber auch die Momente des Schöpfens verschieden voneinander, also gibt es verschiedene aufeinander folgende Gottmomente, aber keinen ewigen Gott. Ein nicht ewiger, sich wandelnder Gott ist hingegen notwendig ein nicht wirklich existierendes Phänomen sondern ein abhängig entstehendes.

[116] s. Kapitel „Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit“.

***2. Die Charakteristika „allwissend“ und „ewig“ schließen sich gegenseitig aus.***
Aus dem gleichen Grund kann ein ewiger Gott keine Allwissenheit von den jeden Augenblick vergehenden und entstehenden Phänomenen haben. Ein Gott in vollem Bewußtsein der von Moment zu Moment sich wandelnden Welt ist damit notwendig ein sich wandelndes Phänomen, kein ewiges, ergo nicht wirklich existent.

***3. Die Charakteristika „liebend“ und „richtend“ schließen sich gegenseitig aus.***
Ein wirklich liebender Gott wird seinen Geschöpfen (merke: *seinen* Geschöpfen) doch sicher mildernde Umstände in weit größerem Umfang gewähren, als unser moderner Rechtsstaat einem betrunkenem, affektgesteuerten Straftäter. In der Tat kann nicht richten, wer liebt.

***4. Gott mit den beschriebenen Attributen als Ursache für die Welt („Schöpfer“) und die empirische Welt als Wirkung („Schöpfung“) schließen sich gegenseitig aus.***

- Die Ursache „Gott von ewiger Natur“ kann keine Wirkung wie unsere Welt hervorbringen, in der buchstäblich jedes Phänomen grober und subtiler Vergänglichkeit unterliegt. Ursache und Wirkung wären (wie schon im Fall von „Materie und Geist“) von verschiedener Natur.

- Die Ursache „Gott von der Natur *eines* Wesens“ kann keine Wirkung wie unsere Welt hervorbringen, in der buchstäblich jedes Phänomen nicht die Natur von „eins“ hat, sondern *ad infinitum* zusammengesetzt ist. Wiederum haben Ursache und Wirkung eine so verschiedene Natur, daß sie nicht zusammenpassen mögen.

- Die Ursache „Gott von allguter und liebender Natur“ kann keine Wirkung wie unsere Welt hervorbringen, die von keinerlei dauerhaftem Glück, dafür von unzähligem und unsäglichem Leid gekennzeichnet ist. Buchstäblich jedes fühlende Wesen erfährt die drei Arten des Leidens: 1.unmittelbares Leid (Geburt, Krankheit, Alter, Tod, Schmerz, nicht bekommen was man will und bekommen, was man nicht will); 2.das Leid der Vergänglichkeit; 3.existentielles Leid.[117] Vermeintliche Ursache und ihre Wirkung sind von so verschiedener Natur, daß hier tatsächlich keine Beziehung bestehen kann. Die theistische Antwort, der Schöpfer lasse die Wesen leiden, um sie zu prüfen, enthüllt einen sehr merkwürdigen Charakterzug Gottes (oder theistischer Systeme?): welch schwaches Selbstbewußtsein hat ein Gott, der sich der Zuwendung seiner Geschöpfe dadurch vergewissern muß, daß sie selbst unter Qualen zu ihm stehen? Auch der Einwand, Gott habe zwar die Wesen, aber doch nicht ihr Leiden geschaffen, dafür seien diese selbst verantwortlich, sprengt das theistische Konzept: wenn ein allmächtiger, allguter, allwissender Gott die Wesen schöpfte, fallen auch ihre Fehler auf ihn zurück. Selbst das Argument, daß er sie „frei“ schöpfte, so daß sie völlig eigenverantwortlich

[117] s. Kapitel „Vier edle Wahrheiten“

handeln, befreit Gott nicht vom Verdacht einer Montagsproduktion: wie kann ein liebender Gott zulassen, daß freie Wesen anderen - in der theistischen Konzeption unschuldigen Wesen wie etwa Kindern, Tieren, Rechtschaffenen - derart viel Leid zufügen? Der bedauerliche Fehler im Design liegt darin, daß die meisten Menschen grundlegend ichmotiviert und eben nur im Prinzip, aber nicht praktisch *frei* sind.

- Die Ursache „Gott von allmächtiger Natur“ kann keine Wirkung wie unsere Welt hervorbringen, in der buchstäblich jedes Phänomen von anderem, d.h. von Ursachen und Bedingungen abhängig ist. Wäre Gott die alleinige Ursache aller Phänomene, müßten alle Phänomene in Anwesenheit dieser Ursache, also sofort entstehen. Das ist nicht der Fall, Phänomene entstehen nach und nach und vergehen ebenso wieder. Der einzige Grund, warum Phänomene nicht in Gegenwart ihrer Ursache entstehen, ist zusätzliche Abhängigkeit von Bedingungen. Ist das Entstehen von Phänomenen aber zusätzlich von Bedingungen abhängig (was unserer tagtäglichen Beobachtung entspricht), ist Gott als alleinige Ursache nicht allmächtig. Tatsächlich funktioniert die Welt im Sinne des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit ganz gut ohne „erste Ursache“, ohne einen Gott.
  Ein im alten Indien wie im Christentum populäres Argument für die Annahme eines Gottes ist der naheliegende Rückschluß von einer so phantastisch vielfältigen und dennoch geordneten Welt auf den intelligenten, absichtsvollen Schöpfer. So rechtfertigt z.B. auch KANT mit dem Erlebnis „des gestirnten Himmels über mir und des moralischen Gesetzes in mir“ einen vernunftgegründeten Glauben an Gott. Genaue Analyse entlarvt diesen Gedanken aber als wenig stichhaltig. Von zusammengesetzen, vergänglichen Phänomenen (etwa einem Krug, einem Bauwerk, einem Weltall...) läßt sich nur auf zusammengesetzte, vergängliche Ursachen schließen (den Töpfer, den Architekten, Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit...), nicht aber auf eine homogene und ewige Ursache, einen Schöpfergott.

Idealistische Systeme haben gegenüber den empiristischen einen kostbaren Vorteil: sie verleiten nicht zum ethischen Nihilismus. Im Gegenteil lassen sich aus solchen Konzepten ethische Werte und Methoden zu „menschlicher Entwicklung“ ableiten, hier liegt der Wert der Religionen. Buddhisten schätzen alle Wege, die Menschen zur Praxis von Mitgefühl, Liebe, Großzügigkeit, Geduld, Gelassenheit, Toleranz usw. anleiten. Der Buddhismus respektiert auch das Bedürfnis der meisten Menschen nach dem Dialog mit einem höheren Wesen (im Gebet oder Ritual).[118] Tatsächlich ist es so, daß in der Volksreligion auch Buddha häufig als Gott mißverstanden wird. Die höchste Form von Spiritualität ist im Buddhismus aber jene, in der man Verantwortung für sich selbst voll und ganz übernimmt.

[118]Christen vermissen in der buddhistischen Praxis womöglich, daß es kein „Gegenüber“ gibt, man sagt zwar „Du“ zum christlichen Gott, aber nicht zur Natur des Geistes im Buddhismus.

Weder ist ein Gott schuld an den Umständen des Lebens, noch ist er zuständig für die Befreiung aus Samsara.
„Gott“ ist als Arbeitshypothese nützlich. Wo man Gott als absolut Existierendes mißversteht, begeht man den Fehler eines eternalistischen Extrems. Man kann sich damit nicht aus Samsara befreien, d.h. die Natur des Geistes erkennen. Das Konzept eines ewigen, schöpfenden, allmächtigen, richtenden Gottes trägt auch problematische Züge in sich, etwa in Form restriktiver religiöser Dogmen, die in seelische Deformierungen, religiös motivierte Verfolgung oder gar Religionskriege münden können.

## Widerlegung holistischer Systeme

Holistische Systeme bemühen sich um Überwindung der Dualismen von „Schöpfer“ und „Geschöpftem“, von „Geist und Materie“, von „Ganzheit und Teil“. Typische Vertreter sind die mystischen Schulen der Religionen, für die Gott in allem Seienden sich selbst manifestiert, also nicht getrennt von seinen Werken ist. Ähnlich strukturiert sind Systeme, die in jedem Teil das Ganze widergespiegelt sehen. Ebenso verwandt damit ist das (übrigens vom Hinduismus stark beeinflußte) New-Age-Denken, sei es in seiner esoterischen Form mit einem „höchsten Selbst“ als einer Art Weltseele, die sich in allen Phänomenen und besonders in allen Lebewesen ausdrückt, oder in einer unter innovativen Wissenschaftlern verbreiteten Variante als dem Universum implizites Bewußtsein, das sich unter bestimmten Bedingungen (d.h. in bewußten Wesen) expliziert. (Ausführliche Erläuterungen zu holistischem Denken s. im Kapitel „Anatomie des Glücks“).

Die buddhistische Philosophie kritisiert holistisches Denken dort, wo es einem eternalistischem Extrem erliegt, wenn nämlich der wie auch immer charakterisierte universelle Ganzheit (Gott, Weltseele, implizites Bewußtsein etc.) eine wirkliche Existenz zugeschrieben wird:

***1. Eine universelle Ganzheit (Gott, Weltseele, Bewußtsein etc.) kann als solche nicht existieren, sie ist nicht unmittelbar erfahrbar und darüber hinaus durch logische Schlußfolgerung widerlegt.***

Unsere unmittelbare Erfahrung ist die von Farben, Formen, Bewegungen, Geräuschen, Geruch, Geschmack, Körpereindrücken und Emotionen. Konzeptuelle, schlußfolgernde Wahrnehmung verknüpft solche Sinneserfahrungen zu „Objekten“, auch zu „Ursache-Wirkungs-Beziehungen“, sie faßt Objekte unter Allgemeinbegriffen in Gruppen zusammen, mißt ihnen Ähnlichkeiten oder Unterschiede zu. Aufgrund solcher Konzepte interagieren wir mit der Umwelt. Konzepte können als „zutreffend“ charakterisiert werden, wenn sie logisch kohärent sind und aus ihrer Anwendung die gewünschte Wirkung entsteht. Wer Durst empfindet und daraufhin auf das Konzept von Wasser als durstlöschendem Getränk anwendet, erzielt die gewünschte Wirkung, wer indessen Salzwasser als Durstlöscher anzuwenden versucht, scheitert aufgrund eines unzutreffenden Konzepts.

Direkte Erfahrung mit den sechs Sinnen erfaßt kein Phänomen vom Charakter „universelle Ganzheit“. Wenn überhaupt, dann existiert es nur als verborgenes Phänomen, auf das eine zutreffende (d.h. logisch und empirisch überprüfbare) Schlußfolgerung hinweist. Mit der logischen Kohärenz einer „universellen Ganzheit“ ist es, so zeigt die buddhistische Analyse, allerdings nicht weit her.

Sollte die universelle Ganzheit in Form eines schöpfenden, liebenden, allwissenden, allmächtigen usw. Gottes verstanden werden, treffen all die Widersprüche zu, die oben bereits aufgezeigt wurden.

Denkt man eine universelle Ganzheit als „Weltseele“, „Weltgeist“, „kosmisches Bewußtsein“ o.ä. (esoterisches New Age), ergeben sich andere Probleme. Bewußtsein „als solches“ wird nicht direkt erfahren, denn Bewußtsein ist immer Bewußtsein *von etwas*. Bewußtsein besteht nicht für sich selbst, hat also keine eigenständige, inhärente Existenz. Weiter muß man fragen, ob die Weltseele oder das kosmische Bewußtsein denn *ein* Phänomen sei oder ob es zusammengesetzt ist. Wenn zusammengesetzt, ist es bedingt, also kein wirklich existierendes Phänomen, sondern in Abhängigkeit von anderem (z.B. seinen Komponenten) entstanden. Diese Frage läßt sich wiederum auf die Komponenten anwenden, mit dem Ergebnis, daß sich nicht ein einziges Phänomen finden läßt, das wirklich *eins*, also nicht zusammengesetzt ist. Kosmisches Bewußtsein (o.ä.) als *ein* Phänomen, nicht zusammengesetzt, widerspricht empirischer Evidenz - jedes Bewußtsein zeigt sich zusammengesetzt.[119] Außerdem ist logisch inkonsistent, daß *ein* Bewußtsein, *eine* Weltseele die Vielfalt beobachteter Phänomene und noch mehr die Vielfalt von unterschiedlichen bewußten Wesen hervorbringt (von denen jedes zusammengesetzt ist, und sich nirgendwo ein einziges Phänomen von der Qualität „eins“ finden läßt!).
Buddhisten weisen noch auf einen weiteren Punkt hin: wäre das Bewußtsein aller Wesen ein einziges, wären mit der Erleuchtung eines Wesens (z.B. eines Buddhas) notwendig auch alle anderen Wesen mit ihm erleuchtet. Das ist real aber nicht der Fall.
Schließlich muß man auch fragen, ob kosmisches Bewußtsein, eine Weltseele oder ähnliches ein permanentes Phänomen ist (mithin wirklich existent), oder veränderlich. Ein permanentes Bewußtsein kann weder die ständig sich wandelnden Phänomene hervorbringen, noch Bewußtheit von ständig sich wandelnden Objekten haben. Die angenommene Weltseele muß also veränderlich sein, d.h. sie ist subtiler Vergänglichkeit unterworfen und ist folglich nicht wirklich als *etwas wirklich Seinedes* existent. „Weltseele" ist also nur ein Konzept, ähnlich wie „Reiskorn“ oder „Reiskeimling“: ein fortlaufender Prozeß von Entstehen und Vergehen wird zu einem „Ding“ gemacht.

---

[119] z.B. aus (a) unmittelbarer Erfahrung mit verschiedenen Anteilen wie Farbe, Form, Bewegung, sowie (b) konzeptuellen Anteilen wie die Zuschreibung „Kaffeetasse auf dem Weg zu Boden...“ und „Oh je!“.

***2. Das Konzept vom „impliziten Bewußtsein" als ein dem Weltall inhärentem Prinzip, das sich unter bestimmten Bedingungen in bewußten Wesen expliziert, enthält eine logisch inkonsistente Auffassung der Funktionsweise von Ursache und Wirkung.***

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, das Verhältnis von Universum, implizitem und explizitem Bewußtsein zu definieren. Entweder enthält „das Universum" in seiner Ganzheit ein Potential, implizites Bewußtsein genannt, das unter entsprechenden Bedingungen als explizites Bewußtsein in fühlenden Wesen Ausdruck findet. Oder implizites Bewußtsein ist eine eigene Substanz, die explizites Bewußtsein zur Wirkung hat. In beiden Fällen findet eine der hinduistischen Samkhya-Philosophie entsprechende Sichtweise Anwendung, daß eine Wirkung in der Ursache schon als substantielles Potential anwesend ist: sei es die Wirkung „explizites Bewußtsein", die als Potential, „implizites Bewußtsein" der Ursache „Ganzheit des Universums" inneliegt, oder sei es die Wirkung „explizites Bewußtsein", als inhärentes Potential der substantiellen Ursache „implizites Bewußtsein". Es gibt hier also substantiell ein verstecktes Bewußtsein, das nur auf die passenden Bedingungen wartet, sich zu zeigen. Andernfalls wäre die Rede vom „*impliziten* Bewußtsein" sinnlos.

Die Samkhya-Philosophie begründet potentielles Vorhandensein einer Wirkung in ihrer Ursache damit, daß eine potentiell *nicht* bereits vorhandene Wirkung etwas wäre, das keinerlei Existenz besitzt, so wie die Hörner eines Hasen, die Söhne einer unfruchtbaren Frau oder im Himmel wurzelnde Lotusblumen[120]. Aus Nichts kann bekanntlich nichts entstehen, also könne eine *nicht vorhandene* Wirkung auch nicht in *etwas,* nämlich eine *vorhandene* Wirkung verwandelt werden. Wäre Joghurt nicht potentiell schon in Milch vorhanden, könne auch kein Joghurt aus Milch gewonnen werden. Überdies: beruhe die Wirkung nicht auf ihrem in der Ursache anwesenden Potential, könnten beliebige Wirkungen aus beliebigen Ursachen entstehen - Licht aus Dunkelheit, Feuer aus Wasser usw. [121]

Buddhisten fragen zurück: wieso muß etwas als „Wirkung" erst erscheinen, wenn es in der Ursache doch schon vorhanden ist? Wenn Joghurt mit seinen spezifischen Qualitäten (Konsistenz, Geschmack etc.) schon in Milch vorhanden ist, weshalb muß er dann durch Bedingungen unterstützt erst noch entstehen? Träfe zu, daß die Wirkung in der Ursache schon enthalten ist, könnte die Ursache (die ja durch ihr Potential als „Ursache" definierend charakterisiert ist) nur sich selbst reproduzieren, es könnte immer nur das Gleiche entstehen. Nun ist es aber gerade der Unterschied von Ursache und Wirkung (von Milch

---

[120]diese drei sind ein häufiges Beispiel in den philosophischen Debatten des alten Indien.

[121]Verfolgt man konsequent jede Wirkung auf das in ihrer Ursache vorhandene Potential zurück (und alle Ursachen sind ja ihrerseits wiederum Wirkungen dahinterliegender Ursachen), gelangt man, so die Samkhyas, im Endeffekt zu einer nichtmanifesten Ursubstanz, die das gesamte Universum als Potential in sich birgt und zugleich das manifestierte Universum vollständig durchdringt. Dies ist logisch zwingend und zeigt zugleich einen Fehler dieser Denkweise: jene Ursubstanz läßt sich nicht schlüssig darlegen. Vergl. die breit angelegte Beweisführung bei SHANTARAKSHITA in JHA 1986 S.36ff, die mit den hier aufgezeigten Inkonsistenzen zusammengefaßt ist.

und Joghurt), der beide voneinander abgrenzen läßt. Überdies träte der Fehler auf, daß aus einer vorhandenen Ursache immer die gleiche Wirkung entsteht - wo Milch, da Joghurt. Ohne eine bestimmte Sorte von Mikroorganismen wird Milch aber nicht zu Joghurt, sondern sauer. Bevor joghurtproduzierende Organismen herangezüchtet waren, gab es überhaupt keinen Joghurt. Joghurt entsteht abhängig von Milch, bestimmten Mikroorganis-men, einer bestimmten Temperatur und einer bestimmten Zeit. Natürlich besteht die Möglichkeit, daß Milch, bestimmte Mikroorganismen und unterstützende Bedingungen die Wirkung Joghurt hervorbringen, es gibt ein *Potential zum Hervorbringen der Wirkung*, aber nicht *die Wirkung als substantielles Potential* in der Ursache! Das ist ein subtiler, aber entscheidender Unterschied. Nicht *Joghurt* ist in der Milch potentiell vorhanden, sondern aufgrund der spezifischen Zusammensetzung von Milch besteht die Möglichkeit, unter Einwirkung bestimmter Mikroorganismen, Wärme und Zeit die Wirkung Joghurt zu gewinnen. Es ist aufgrund der spezifischen Zusammensetzung von Milch nicht die Möglichkeit vorhanden, daß unter Einwirkung ebenjener Mikro-organismen, Wärme und Zeit etwa Kerosin entsteht. Obwohl Potentiale nicht substantiell existieren, gibt es keine Beliebigkeit, sondern Unfehlbarkeit einer bestimmten Ursache-Wirkungs-Beziehung. Ein Holzfeuer wird durch genügend Wasser immer gelöscht. Trotzdem ist „Feuerlöschen“ kein dem Wasser inhärentes Potential, wie die Werks-feuerwehr der Atombaustelle Kalkar in den 80er Jahren feststellen mußte, als sie mit Wasser einen kleineren Natriumbrand zu löschen versuchte (und damit eine veritable Explosion auslöste).

Die Möglichkeit der Entstehung von Joghurt als ein in der Milch vorhandenes Phänomen, nämlich als *potentiellen Joghurt* zu sehen, ist ein eternalistisches Extrem. Potentieller Joghurt ist nur ein Konzept, kein real vorhandenes Phänomen. Wäre das Potential in der Milch substantiell aufzufinden, sollte Yoghurt auch ohne Einwirkung der Mikroorganismen entstehen. Wäre es hingegen in den Bakterien, sollten diese in der Lage sein, Joghurt ohne das Vorhandensein von Milch zu produzieren. Wäre das Potential über beide verteilt, welcher Teil des Potentials läge dann wo? Was geschieht, wenn das teilhafte „Joghurt-Potential“ der Milch mit „Nicht-Joghurt-Potentialen“ etwa des Labferments zur Herstellung von Käse zusammentrifft? Wie, wenn ganz neue Anwendungen für Milch gefunden werden (etwa als Bestandteil neuer Heilmittel), entstehen dann neue Potentiale? Oder was geschieht, wenn Milch zusammen mit bis dahin völlig unbekannten Substanzen (etwa gentechnisch manipulierten Organismen) neuartige Wirkungen hervorbringt - woher kommt das in der Ursache vermeintlich bereits vorhandene Potential für die neue Wirkung? All diese Fragen sollen aufzeigen, daß Wirkungen abhängig von Ursachen und Bedingungen *entstehen*, und nicht schon in der Ursache *vorhanden* sind, auch nicht als Potential. Es ist nicht so, daß *etwas* (Wirkung) aus *nichts* (nicht vorhandene Wirkung) entsteht, sondern etwas Zusammengesetztes, Bedingtes, Vergängliches aus anderem Zusammengesetzten, Bedingtem, Vergänglichem hervorgeht.

Völlig abstrus wird die Idee potentiell vorhandener Wirkungen, wenn man sie auf Logik selbst anwendet. Wären Unwissenheit, getäuschte Sinneswahrnehmungen, Zweifel und inkorrekte Schlußfolgerungen als Potentiale substantiell in ihren Ursachen (in den Objekten selbst, in den Sinnesorganen, im Geist) vorhanden, könnte man sich ihrer nicht durch die Anwendung von Methoden (empirische Überprüfung, logische Analyse, Meditation) entledigen.

So hält auch die Idee vom impliziten Bewußtsein als Ursache für explizites Bewußtsein, d.h. implizites Bewußtsein als Ursache für fühlende Wesen, einer logischen Untersuchung nicht stand: Implizites Bewußtsein ist wie potentieller Joghurt nur ein Phantasiegebilde, ein bloßes Konzept, jedoch kein reales Phänomen. Das Universum trägt kein substantielles Bewußtseinspotential in sich, Geist entsteht nicht aus Materie, sondern aus Geist.

Man mag sich über die Penetranz der von buddhistischen Meistern immer wieder vorgebrachten logischen Analyse ärgern und kontern, die höchste Wirklichkeit („Gott", die „Weltseele", „implizites Bewußtsein" oder das Universum insgesamt) sei spitzfindiger Logik ohnehin nicht zugänglich, das Letztendliche liege jenseits der Fähigkeiten menschlichen Verstandes. Aber gerade darum geht es der buddhistischen Philosophie - unsere Vorstellung letztendlicher Wirklichkeit von unreflektierten Konzepten zu befreien, um ihr ohne Verzerrung unmittelbar ins Auge blicken zu können, so wie sie ist. Weil der Geist seiner Natur nach leer von inhärenten Charakteristika ist[122], ist er mithin auch frei von Unfähigkeit, die Natur aller Phänomene (d.h. auch seine eigene Natur) unmittelbar zu erkennen. Die Natur des Geistes ist unbegrenzt, und buddhistische Philosophie dient allein dem Ziel, den Geist des Praktizierenden von einengenden, begrenzenden Vorstellungen zu befreien. Der erste Schritt dazu ist, nihilistische, idealistische und holistische Konzepte zu überwinden. Daß auch die philosophischen Schulen des Buddhismus nicht völlig frei von eternalistischen oder nihilistischen Fehlgriffen sind, wird der weitere Fortgang des Kapitels nun zeigen.

[122]jede andere Annahme ist logisch nicht haltbar, s. Kapitel „Vier edle Wahrheiten" im Abschnitt über die dritte edle Wahrheit, aber auch hier dazu später mehr unter der Überschrift „Madhyamaka-Shentong".

## *Hinayana: die Vaibashika-Schule*

Nach dem Tod Buddhas bildeten sich unterschiedliche Schulen der Interpretation seiner Lehre heraus. Aus der Gruppe der zu einer konservativen Auslegung neigenden *Theravadins* entstanden jene beiden Strömungen, die nach tibetischer Tradition als Standardvertreter buddhistischen Denkens im Hinayana gelten: die *Vaibashikas* und die *Sautantrikas*. Beide Schulen waren bis kurz vor Auslöschung des Buddhismus in Indien lebendig vertreten.

Die Lehrmeinung der Vaibashikas stützt sich auf Zusammenfassungen der philosophischen Aussagen Buddhas, die Abhidharmatexte. Hierin finden sich buddhistisches Denken begründende Elemente wie das Modell der fünf Skandhas, die Leerheit der Person, das Konzept der nur momenthaften Existenz aller Phänomene, Karma mit den zwölf Gliedern des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit und den sechs Daseinsbereichen etc., allerdings auch manche Bezugnahme auf hinduistisches Denken, wie etwa in den Aussagen zur Kosmologie (vergl. JAMGÖN KONGTRUL 1995).[123]

Alles dies wurde von VASUBANDHU während des 4./5.Jh. in einem seiner Hauptwerke, dem *Abhidharmakosha* zusammengefaßt. VASUBANDHU gehört zur Riege jener buddhistischen Meister, die zwar keine eigene philosophische Schule begründeten (wie sein älterer Bruder ASANGA das tat) sich dafür aber durch vollendete, tiefgründige Kenntnis der verschiedenen philosophischen Systeme auszeichneten. Nachdem VASUBANDHU das bis heute als Vaibashika-Standardwerk geltende *Abhidharmakosha* verfaßt hatte, schrieb er einen kritischen Kommentar aus Sicht der Sautrantika-Schule dazu[124]. Später unterstütze er seinen Bruder ASANGA im Aufbau der Cittamatra-Schule, indem er wichtige Lehrtexte verfaßte und dieses System in Nordindien und Nepal lehrte. Für westliche Konventionen mag solches Verhalten prinzipienlos erscheinen. Für Buddhisten zeigt sich in derart spielerischem, dennoch nicht oberflächigen Umgang mit verschiedenen Konzepten die Verwirkli-

---

[123]Sieben Texte waren autoritativ für das Vaibashika-System: das *Samgitiparyaya* erläutert die Klassifikation der Phänomene, wie Buddha sie im *Samgitisutra* lehrte. Das *Dharmaskandha* faßt die verschiedenen Stadien der Entwicklung eines Praktizierenden bis zu Arhatschaft zusammen. Das *Prajnaptishastra* beschreibt die buddhistische Kosmologie, die Charakteristika eines Bodhisattva und karmische Wirkungen im Detail. Das *Vijnanakaya* enthält buddhistische Psychologie (sowohl für „gewöhnliche" Menschen, als auch für Arhats). *Datukaya* und *Prakaranapada* sind ebenfalls buddhistischer Psychologie gewidmet, allerdings differenzierter und mit Blick auf erkenntnistheoretische Fragestellungen. Das umfassendste Werk ist schließlich das *Jnanaprasthana,* das sich mit dem buddhistischen Menschenbild, dem Hinayana-Weg und seinen Entwicklungsstufen noch einmal ausführlich befaßt. Diese sieben Texte wurden im ersten Jh.n.Chr. im *Abhidharma-Mahavibhasha-Shastra,* kurz *Mahavibasha* zusammengefaßt und kommentiert - hierher rührt wohl der Name der *Vaibashika*-Schule. Das *Mahavibasha-Shastra* wurde im wiederum Vorbild und Grundlage für VASUBANDHUS Zusammenfassung der philosophischen Aussagen des Buddha, dem *Abhidharmakosha.*

[124]DE LA VALEE POUSSIN, LOUIS/ PRUDEN, LEO M/ VASUBANDHU 1988-1990

chung eines Meisters, der die Anhaftung an begrenzende Konzepte überwunden hat und der so lehrt, wie es den Wesen bestmöglich hilft.

Einer Gepflogenheit der Philosophie des alten Indien (und einer Lehrrede des Buddha) folgend, teilten die Vaibashikas alle existenten Phänomene in Kategorien ein. Eine erste Einteilung unterscheidet *objektive* Phänomene von *subjektiven*.[125]

Alle **objektiven Phänomene** sind in fünf Klassen zusammengefaßt:

***1. Form***

Hierunter fallen die Objekte der Sinnesorgane- alles Sichtbare, Hörbare, Riechbare, Schmeckbare, Spürbare. Form bezieht sich auf die gesamte materielle Welt, die aus den vier Elementen und letztlich aus kleinsten Teilchen zusammengesetzt ist. Das allerkleinste subtile Elementarteilchen läßt sich nicht weiter teilen:

> „It cannot be pierced through or picked up or thrown away. It cannot be placed anywhere or trampled or seized or attracted. It is neither long nor short, nor square nor round, neither curved nor straight, neither high or low. It is indivisible, unanalysable, invisible, inaudible, untastable and intangible."
> (*Mahavibasha-Shastra*, zit. bei SOGEN 1979, S.112)

Während alle zusammengesetzten Phänomene der *Form,* also alle makroskopischen Phänomene leer von einer Eigenexistenz als Objekte sind, halten die Vaibashikas die kleinsten unteilbaren Teilchen für absolut existent. Sie sind wirklich vorhanden als Basis für alles materielle Geschehen. Solche Elementarteilchen bilden Cluster von je sieben Stück: eines zentral in der Mitte, das von je einem anderen in jeder der sechs Raumrichtungen umgeben ist. Solche Cluster bilden wiederum ebenso angeordnete Gruppen und so weiter, bis zu Objekten in Größe eines Gerstenkorns, das aus $7^{11}$ kleinsten Teilchen besteht, oder schließlich der Größe einer Fingerkuppe aus $7^{12}$ Elementarteilchen. Insofern alle materiellen Objekte aus tatsächlich vorhandenen Teilchen bestehen, sind sie nicht völlig leer von Existenz, sie haben eine wirklich existierende Basis.

Zur Beschreibung von Form gehört ebenso die ausführliche Einteilung der verschiedenen Sinnesobjekte (z.B.: visuelle Objekte in *Farben* und *Formen.* Farben wiederum in die *Grundfarben* blau, gelb, rot, weiß, sowie *Sekundärfarben* usw.). Detailliert werden die Sinnesorgane in ihrer groben und feinen Anatomie beschrieben, auch sie gehören zur Kategorie der Form.

***2. Geist***

Hierunter verstehen die Vaibashikas die sechs Bewußtseinsaspekte, wie sie im Kapitel über die fünf Skandhas bereits besprochen wurden: Bewußtsein, das Seheindrücke wahrnimmt; Bewußtsein, das Höreindrücke wahrnimmt; Bewußtsein, das Geruch wahrnimmt;

---

[125]Die Wahl der Adjektive *objektiv* und *subjektiv* entspricht nicht ganz der Bedeutung, eine bessere Übersetzung für *objektive Phänomene* wäre: „

Bewußtsein, das Geschmack wahrnimmt; Bewußtsein, das Spürbares wahrnimmt; Bewußtsein, das geistige Objekte wahrnimmt.[126] Das aus mehreren Komponenten (den sechs Arten) zusammengesetzte Bewußtsein ist leer von inhärenter Existenz. Es besteht aus kleinsten unteilbaren Geistmomenten, die als Basis für Bewußtsein letztendlich existieren.

***3. Geistesfaktoren***

Dies sind Arbeitsstrukturen des Geistes, gewissermaßen sein „Betriebssystem" und eine Reihe von „Programmen". Die 52 Geistesfaktoren wurden ebenfalls im Kapitel über die fünf Skandhas beschrieben: die fünf allgegenwärtigen Faktoren (die jede Wahrnehmung verarbeiten); die fünf objektgerichteten Faktoren; elf heilsame Faktoren, sechs Störfaktoren, 20 sekundäre Störfaktoren, vier variable Faktoren. Sie sind zusammengesetzt, also bedingt und nicht letztendlich real.

***4. Nicht assoziierte Faktoren***

Dies sind 14 Phänomene, die weder eindeutig mit Geist, noch eindeutig mit Form (Materie) assoziiert sind. Sie sind nach Lehrmeinung der Vaibashikas als „latente Substanz" real vorhanden, treten aber nur in Erscheinung, wenn sie sich mit Geist und Materie verbinden können. Dazu zählen:

*Etwas erlangen* (u.a.: karmische Eindrücke, die die Vaibashikas sich in Form einer subtilen Substanz vorstellen); *etwas verfehlen*; *gemeinsame Charakteristika* (Gleichheit); *Nicht-Unterscheidung* (Objekte werden als Ergebnis bestimmter Meditationspraxis nicht mehr ständig beurteilt); *meditative Versenkung in Nicht-Unterscheidung*; *Meditation, die das Versiegen der Geistesfaktoren hervorbringt*; *Lebenskraft*; *Entstehen*; *Verweilen*; *Vergehen*; *Vergänglichkeit* (die letzten vier zusammengefaßt ergeben das Phänomen Zeit, nach Überzeugung der Vaibashikas sind zukünftige Objekte bereits vorhanden - durch „*Entstehen*" treten sie in die Gegenwart, wo sie einen kleinsten, unteilbaren Gegenwartsmoment lang „*verweilen*", um dann mit „*Vergehen*" in die Vergangenheit hinüberwechseln und dort weiterexistieren. So sind Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit nur drei Modi der Existenz eines Phänomens, Zeit als Gesamt der drei Modi ist wirklich existent); schließlich gehören noch *Worte*; *Sätze* und *Buchstaben* in die Kategorie nicht assoziierter Faktoren.

Die anderen buddhistischen Schulen kritisieren diese Auflistung angeblich realer Phänomene, dort wird ihnen keine allzu große Bedeutung für sich beigemessen. Sie gelten allenfalls als in Abhängigkeit entstehende Geist-Materie-Wechselwirkungen, nicht als eigene Substanz. Letztlich sind sie alle nur Zuschreibungen, doch dazu später mehr.

---

[126]Ein siebter und achter Aspekt des Bewußtseins („Ego-Funktion" und Speicherbewußtsein) wird nur im Mahayana, also nicht von den Vaibashikas gelehrt.

*5. Nicht bedingte Phänomene*

Drei Kategorien von Phänomenen sind nach Lehrmeinung der Vaibashikas nicht zusammengesetzt, daher nicht bedingt, nicht vergänglich, und dennoch wirklich existent:

**Raum**. Raum ist durch seine Offenheit definiert, durch Abwesenheit von Einschränkung, Behinderung, Obstruktion. Er kann seinerseits auch nicht durch bedingte Phänomene beeinträchtigt werden. Weil Raum nicht zusammengesetzt und weder von anderem verursacht ist, noch von anderem zerstört werden kann, ist er unvergänglich.

**Nichtwahrnehmung („Aufhören") aufgrund fehlender Erkenntnis.** Unzählige Phänomene entstehen, verweilen und vergehen in jedem Augenblick. Weil die notwendigen Bedingungen fehlen, wird ein eigentlich wahrnehmbares Phänomenen aber oft nicht wahrgenommen - zum Beispiel, wenn unsere Aufmerksamkeit nicht auf dieses Phänomen, sondern auf ein anderes konzentriert ist. Das *Mahvibasha-Shastra* beschreibt den Vorgang als eine Art verpaßter Gelegenheit - die Phänomene verschwinden, ohne daß die Bedingungen für ihre Wahrnehmung zusammengekommen wären.[127]

**Aufhören aufgrund von Erkenntnis.** Hiermit ist das Aufhören des Leids, das Aufhören der Störgefühle und der Skandhas gemeint, das Hinayana-Nirvana. Das Aufhören aller leidvollen Erfahrungen, das Ende der Störgefühle, der Skandhas usw. erlangt man nur durch Erkenntnis der vier edlen Wahrheiten, d.h. letztlich durch die Realisation der Leerheit der Person. Nirvana ist für die Vaibashikas ein nicht bedingtes, aber substantiell existentes Phänomen. Es wird nicht durch Erkenntnis als Ursache geschaffen, sondern Erkenntnis beseitigt die Bedingungen für Nicht-Nirvana, für Leiden. Weil Nirvana nicht verursacht und nicht zusammengesetzt ist, ist es unvergänglich.

Zu den **subjektiven Phänomenen** gehören:

- die *fünf Skandhas*;
- die *zwölf Ayatanas* - Sehsinn und sichtbare Objekte; Hörsinn und hörbare Objekte, Riechsinn und Gerüche... bis hin zu Geistsinnesfähigkeit und geistigen Objekten, also die sechs Arten der Sinnesobjekte plus die sechs Sinnesfähigkeiten als vollständige Aufzählung *aller Quellen* unserer Erfahrung;
- sowie die *18 Dhatus* - die sechs Arten von Sinnesobjekten, die sechs Sinnesfähigkeiten plus die sechs Bewußtseinsarten als vollständige Aufzählung *aller Elemente* unserer Erfahrung.

---

[127]Im KIBI wurde diese Art „nicht bedingter Phänomene" auch so interpretiert, daß die Bedingungen für das Entstehen des Phänomens nicht zusammenkommen, daß also ein Phänomen gar nicht erst entsteht, so wie etwa die Hörner eines Hasen.

Objektive Phänomene sind weiter unterteilt in **zusammengesetzte Phänomene** (Form, Geist, Geistesfaktoren, nicht assoziierte Faktoren, obige Klassen 1-4) und **nicht zusammengesetzte Phänomene** (nicht bedingte Phänomene, obige Klasse 5).

Die Hingabe indischer Philosophie an Klassifizierungen und immer feiner sich verästelnde Unterteilungen wird von den Vaibashikas geteilt. Ihre Lehrtexte bestehen zur Hauptsache aus solchen Gliederungen und deren Verteidigung gegen Kritik von hinduistischer Seite. Einige weitere Unterteilungen soll hier noch dargestellt werden:

Es werden **existente** von **nicht existenten** Phänomenen unterschieden (Beispiel für ersteres: etwa eine Vase, für zweiteres: die Hörner eines Hasen). Definierendes Merkmal existenter Phänomene ist, daß sie eine Wirkung hervorbringen können, d.h. eine „Funktion erfüllen".
***Existente Phänomene*** lassen sich weiter unterteilen in **vergängliche** und **dauerhafte Phänomene**. Obige Objektklassen 1 - 4 gehören zu vergänglichen, die fünfte zu den dauerhaften Phänomenen. Weiterhin wird unterteilt in **physische Existenz** (alles, was aus kleinsten Teilchen besteht) und **nicht-physische Existenz** (alles, was zwar nicht aus Teilchen besteht, aber dennoch existiert, z.B. Geistmomente, Raum, Nirvana).
Schließlich ist die Einteilung **relativer** und **absoluter Wahrheit** von Bedeutung. Relativ sind alle zusammengesetzten Phänomene, alles Zerstörbare, Teilbare. Solche Phänomene existieren nicht wirklich, sondern nur aufgrund Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit. Absolut existiert für Vaibashikas all das, was nicht zerstört oder geteilt werden kann: kleinste Teilchen, kleinste Geistmomente, und die Klasse nicht bedingter Phänomene (Raum, Nichtwahrnehmung aufgrund fehlender Erkenntnis und - Nirvana).

Die Sichtweise der Vaibashikas führt zu einem naiven erkenntnistheoretischen Modell. Die äußere Welt ist auf Basis inhärent existenter Elementarteilchen gegeben Diese Teilchen bringen nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung zusammengesetzte, in gegenseitiger Abhängigkeit entstehende Phänomene hervor, diese sind von Augenblick zu Augenblick vergänglich. Zusammengesetzte Objekte können von den Sinnesorganen direkt wahrgenommen werden, worauf ein Sinnesbewußtsein (z.B. das visuelle Bewußtsein eines vom Auge erfaßten sichtbaren Objektes) entsteht. Das Sinnesbewußtsein ist keine geistige Repräsentation des Objektes, das Objekt wird nach Lehrmeinung der Vaibashikas *unmittelbar* vom Geist wahrgenommen. Auf diese unmittelbare Wahrnehmung hin entstehen dann konzeptuelle Momente des Geistbewußtseins, die die Wahrnehmung verarbeiten. Den

von anderen buddhistischen Schulen vertreten eigenbewußten Aspekt des Geistes[128] kennt das Vaibashikasystem übrigens nicht.

Bezogen auf das Projekt des „mittleren Weges“ vermeiden die Vaibashikas das eternalistische Extrem eines inhärent existierenden *Ich,* sowie inhärenter Existenz zusammengesetzter Phänomene. Gleichzeitig vermeiden sie das nihilistische Extrem, die Erfahrungen des Ich völlig zu negieren, sowie alle erlebte Realität insgesamt in Frage zu stellen. Eine ausgefeilte Psychologie beschreibt die unterschiedlichen Ebenen des komplexen Systems „Ego“ mit seinen Bezügen zur Umwelt[129] und gibt Methoden an die Hand, Unwissenheit, Anhaftung/Gier und Abneigung/Zorn sowie alle damit verbundenen Probleme (Ich-Anhaftung, Karma, Leiden...) endgültig zu überwinden. Insofern stellt die Vaibashika-Schule ein gültiges buddhistisches System dar - es bietet alle nötigen Voraussetzungen, Samsara zu beenden, d.h. ein Arhat zu werden, das „verweilende Nirvana“ zu realisieren.
Es reicht jedoch nicht hin, volle Buddhaschaft zu entwickeln. Wie die höheren Schulen der buddhistischen Philosophie darlegen, gibt es eine Reihe von logischen Widersprüchen im Vaibashika-System, sowie eternalistische Fehlannahmen, etwa die von Raum, Zeitmomenten oder Elementarteilchen als wirklich existent.

## *Hinayana: die Sautrantikas*

Ebenso zur Bewegung der Theravadins gehören jene Buddhisten, die sich mit dem zu sehr an hinduistische Vorbilder angelehnten Vaibashika-System nicht identifizierten mochten und die buddhistische Philosophie ausschließlich an den Originalaussagen des Buddha, an den Sutras (daher der Name *Sautra*ntika) zu orientierten suchten. Die Entstehung dieser Schule reicht in die Zeit des Königs Kanishka (ca.1.Jh.) zurück, ihre bedeutendsten Grundtexte (die nicht erhalten sind) entstanden im 2. und 3.Jh.n.Chr. Wiewohl keiner ihrer Vertreter als Person nachhaltigen Einfluß auf das buddhistische Geistesleben ausübte, hat diese Schule dennoch wesentliche Fundamente für alle späteren Schulen gelegt. Insbesondere ist ihr die buddhistische Logik und ein schlüssiges erkenntnistheoretisches System zu verdanken. Die beiden Gründerväter der buddhistischen Erkenntnistheorie, DHARMAKIRTI und DIGNAGA, griffen in weiten Teilen ihrer Arbeiten auf das Sautrantika-

---

[128]“Eigenbewußtheit“ ist die Funktion des Geistes, sich in jedem Augenblick der Vorgänge im Geist bewußt zu sein - d.h. der Geist erfaßt nicht nur ein äußeres Objekt, einen Gedanken o.ä. sondern er ist sich dessen auch bewußt, es braucht keinen weiteren Geistmoment, um Bewußtheit über ein eben erfaßtes Objekt herzustellen - so wie eine Lampe, die sich selbst erleuchtet und nicht noch eine zweite Lampe benötigt, um von dieser erhellt zu werden. „Eigenbewußtheit“ wird von den Vaibashikas nicht anerkannt.

[129]vergl. NYANAPONIKA THERA: „Abhidharma Studies in Buddhist Psychology“, Kandy o.J.; CHÖGYAM TRUNGPA: „Glimpses of Abhidharma: From a Seminar on Buddhist Psychology“, Boston/London 1987; GUENTHER, H.:“Philosophy and Psychology in the Abhidhama“, Delhi, o.J.; RHYS DAVIDS A.F.:“Buddhist Manual of Psychological Ethics“, Delhi 1996.

System zurück, und noch heute wird nach den Regeln der Sautrantikas in tibetischen Klöstern debattiert (vergl. KLEIN 1991; PERDUE 1992).

SINGH bezeichnet die Sautrantikas zutreffend als „kritische Realisten“, die sich gegenüber dem „naiven“ Realismus der Vaibashikas abgrenzten (1995). *Realisten* waren die Sautrantikas insofern, als sie von der empirischen Gegebenheit der äußeren Welt ausgingen. *Kritisch* zeigten sich die Sautrantikas in methodischer Hinsicht. Die indische Philosophie ging dazumal häufig autoritativ vor, d.h. die Worte heiliger Männer oder heiliger Schriften galten als uneingeschränkte Wahrheit, und komplizierte philosophische Systeme suchten diese dann irgendwie mit der Empirie des Lebens in Übereinstimmung zu bringen - ein Verhalten, das teilweise auch die Vaibashikas an den Tag legten, und das uns im Westen aus der christlichen Geistesgeschichte nur allzu vertraut ist. Von den Sautrantikas wurde diese Art des Philosophierens abgelehnt. Ebenso kritisch standen sie intuitiven Überzeugungen (etwa der Gegebenheit eines inhärenten Ich) gegenüber - nichts sollte Gültigkeit haben, das logischer Analyse und empirischer Überprüfung nicht standzuhalten vermochte. Mit dieser Einstellung setzten die Sautrantikas die häufig geäußerte Anweisung des Buddha um, nichts von seiner Lehre zu *glauben,* sondern alles zu prüfen und nur das zu verwenden, was mit eigener Einsicht und Erfahrung übereinstimmt. In einem Sutra verglich der Buddha das Verhalten eines geschickten Schülers mit dem eines Goldschmieds, der Gold auf dem Basar einkauft: bevor er das Gold nimmt (die Lehre akzeptiert), prüft er es mit allen Mitteln: er reibt es, kocht es, setzt es Säuren aus usw. (er prüft logische Konsistenz und empirische Evidenz der Lehre). Nur, wenn das vorgebliche Gold alle Proben unbeschadet besteht, ist es echt, und nur eine Lehre, die allen Überprüfungen standhält, ist es wert, praktiziert zu werden.

SINGH charakterisiert die Sautrantika-Schule als:

**Analytisch,** indem sie sowohl Aussagen anderer philosophischer Schulen als auch ihre eigenen Ideen (und die Einwände anderer Schulen dagegen) strenger logischer Analyse unterzieht.

**Empirisch**, indem sich Wahrheit letztlich in Form unmittelbarer Erfahrung zu erweisen hat.

**Pragmatisch,** weil „Wahrheit“ kein Ziel an sich ist. „A knowledge which leads to successful action is valid and vice versa“(SINGH 1995, S.3). Logische Analyse und alle Philosophie hat einem Zweck zu dienen, nämlich Glück zu erlangen und Leid zu vermeiden. Solide Analyse der Phänomene „Leid“ und „Glück“ führt zu den vier edlen Wahrheiten. Spekulationen über das Woher und Wohin der Welt sind sinnlos, weil sie dem Vermeiden von Leid und dem Erlangen von Glück nicht zweckdienlich sind.

**Rationalistisch,** weil weder überlieferten Dogmen, noch intuitiven Überzeugungen, noch den Worten heiliger Schriften oder heiliger Männer als solchen Gültigkeit beigemessen wird. Nur das kann als wahr hingenommen werden, das Vernunft und Empirie (d.h. dem Prinzip von Ursache und Wirkung) standhält.

**Dynamisch**, insofern materielle und geistige Phänomene (auch die Gedankengänge eines Sautrantika selbst) keine *Dinge* sind, sondern in ständigem Fließen befindliche Prozesse mit nur momenthaftem Sein. Strukturierendes Prinzip des universellen Flux ist Kausalität.

**Antimetaphysisch**, da die Sautrantikas alle Konzepte über einen Gott, eine Ursubstanz, einen Uranfang, über das Ende der Zeit u.ä. ablehnen. Solche Phänomene sind weder empirisch, noch logisch zu begründen, noch erfüllen derartige Spekulationen irgendeinen Nutzen für die Erlangung wirklichen Glücks.

**Antiskeptisch**, indem sie die Gegebenheit der äußeren Welt, anders als Cittamatrins und Madhyamikas (die beiden philosophischen Schulen des Mahayana) nicht in Frage stellen. Darüber hinaus sind Sautrantikas antiskeptisch in ihrer Haltung gegenüber Wissen. Die Madhyamikas behaupten die Unzulänglichkeit aller Konzepte - die Sautrantikas halten dagegen, daß es ganz ohne (zugegeben mängelbehaftete) Konzepte keine sinnvolle und effektive Aktivität geben kann, die Leid überwindet und letztendliches Glück verwirklicht.

**Antiidealistisch**, weil die Sautrantika-Schule eine äußere, vom Geist unabhängige Welt als gegeben annimmt. Zwar verweisen Idealisten zu Recht auf die Konstruiertheit logischer Konzepte. Dennoch, so die Sautrantikas, ist ein jeder Moment *direkter* (d.h. nicht durch Konzepte verstellter) Sinneswahrnehmung der *Eindruck eines äußeren Objektes* auf die Sinnesorgane und in der Folge davon auf den Geist. Logik ist bei aller Konstruiertheit nicht beliebig, die Tauglichkeit eines Konzepts muß sich an der empirischen, d.h. äußerlich gegebenen Realität erweisen.

**Antimonistisch und antiabsolutistisch**, weil die Sautrantikas der Idee „eines" Geistes widersprechen. Weder läßt sich eine solipsistische[130]Sichtweise erhärten, denn für Sautrantrikas sind in der gegebenen Realität verschiedene mit Geist begabte Wesen evident, die sich durch Sprache oder körperliche Aktivität äußern und miteinander kommunizieren. Noch läßt sich ein „großer Weltgeist" aufrechterhalten - dem widerspricht ebenso die Vielfalt der mit Geist begabten Wesen. Auch der Idee, daß der Geist einer Person ein homogenes, monolithisches Phänomen sei, stehen die Sautrantikas mit der Erfahrung vom menschlichen Geist als zusammengesetztem, bedingtem, veränderlichem Phänomen entgegen.

---

[130]*Solipsismus* ist die Idee, alle Welt und alle Wesen seien bloß die Projektion des eigenen, persönlichen Geistes, so wie die ganze Welt eines Traums bloß dem Geist einer einzigen Person entspringt.

Aus all dem scheint ein gewisser Geist-Materie Dualismus des Sautrantika-Systems hervorzugehen. Geist und Materie sind bei den Sautrantikas grundverschieden in ihrer Funktion: Geist ist „bewußt und erkennend“, Materie ist nicht bewußt und erkennend, sondern aus kleinsten Materieteilchen zusammengesetzt und wird erkannt, sie ist gewissermaßen passiv, nicht lebendig. Trotzdem gehören doch beide in die Kategorie „funktionierende Phänomene“. Funktionierende Phänomene sind nach Sautrantika-Lehrmeinung zusammengesetzt, abhängig entstanden, und subtiler Vergänglichkeit unterworfen, d.h. jedes funktionierende Phänomen existiert nur einen Augenblick, um im nächsten Augenblick ein anderes, von ihm bewirktes funktionierendes Phänomen hervorzubringen. Funktionierende Phänomene sind relativ existent. Die kleinsten Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind (unteilbare Partikel; unteilbare Zeitmomente, d.h. unteilbare Geistmomente) sind absolut existent.
Nicht wirklich, sondern nur „konventionell existent“ sind Zuschreibungen - Konzepte wie beispielsweise der Name und die Idee „Tisch“, die wir einer waagerechten Oberfläche mit Stütze beilegen. Es gibt keinen wirklich existierenden „Tisch“, sondern nur eine von Ursachen und Bedingungen abhängig entstandene Agglomeration von Elementarteilchen, die jeden Augenblick vergeht und damit im nächsten eine ihr ähnliche Agglomeration hervorbringt. Konzepte sind keine funktionierenden Phänomene - auf die Idee „Tisch“ läßt sich kein Buch legen, die Idee „Vase“ läßt sich nicht mit Wasser füllen. (Im Fall daß die Idee „Vase“ der Schaffung einer realen Vase vorausgeht, ist nicht das Konzept selbst ein funktionierendes Phänomen, sondern der Geist des Töpfers, sein Körper, die Werkzeuge, der Ton usw.). Konzepte sind im System der Sautrantikas keine realen Dinge im Gegensatz zu Geist, der ein reales funktionierendes Phänomen ist. Deswegen sind Konzepte auch nicht subtiler Vergänglichkeit, d.h. Momenthaftigkeit unterworfen, sie sind bloße Fiktion. Es gibt kein „Ich“, keinen „Tisch“, keine „Vase“..., keinerlei „Ding“. Die wirklichen, momenthaften Phänomene liegen jenseits aller Konzepte, sie sind mit Konzepten nicht zu erfassen.

Konzepte sind allerdings die konventionelle Basis unserer Interaktion mit funktionierenden Phänomenen. In diesem Sinne können sie zutreffend oder unzutreffend sein. Sie gelten als zutreffend, wenn ihre Anwendung in der realen Welt zu einer erfolgreichen Interaktion führt (d.h. ein gewünschtes Ergebnis eintritt), und unzutreffend, wenn sie empirisch scheitern. Im unerleuchteten Zustand nehmen wir Konzepte für wahre Dinge und verfehlen die eigentlichen Phänomene. Erleuchtete Wahrnehmung nimmt die Phänomene und ihre subtile Vergänglichkeit unmittelbar so wahr, wie sie sind, ohne sie mit Zuschreibungen zu verwechseln. Buddhistische Philosophie hat nun die Aufgabe, zutreffende von unzutreffenden Konzepten, sowie wirkliche, d.h. funktionierende Phänomene von den

Fiktionen des konzeptuellen Geistes mit Gewißheit unterscheiden zu können. Diesbezügliche Analysen der Sautrantikas sind desillusionierend - entpuppt sich bei genauem Hinsehen nicht nur das „Vase-Sein“ einer Vase als bloße Zuschreibung: „Unterschiede“, „Gemeinsamkeiten“, „Gegensätze“ usw. sind nur Konzepte; es gibt nichts das z.B. alle Bäume zu Bäumen, alle Kühe zu Kühen, alle Vasen zu Vasen macht. Es gibt keine wirklich vorhandenen kategorialen Eigenschaften - auch diese sind nur Konzepte. (Mehr dazu im Kapitel über Erkenntnistheorie).

Selbstverständlich wird das Vaibashika-System von den Sautrantikas kritisiert. Zunächst greifen sie deren naive Vorstellung von substantieller Existenz der *nicht assoziierten Faktoren* an (vierte Kategorie im Vaibashika-System) - diese werden von den Sautrantikas als bloß fiktive Phänomene, als Konzepte entlarvt. Z.B. „Karma“ entsteht zwar aufgrund von absichtsvollen Handlungen mit Körper und Rede (also auf geistiger und materieller Basis), karmische Eindrücke sind aber keine Substanz, sondern mentale Muster von Ursache und Wirkung, lediglich *Beziehungen* zwischen funktionierenden Phänomenen (nämlich Geist, Körper und Objekten der Umwelt) die unter der Zuschreibung „Karma“ zusammengefaßt werden. Auch alle anderen in der Kategorie „nicht assoziierte Faktoren“ beschriebenen Phänomene sind keine wirklich vorhandenen funktionierenden Phänomene - es gibt keine empirisch wahrnehmbaren Dinge wie *Erlangen*, *Gleichheit, Nicht-Unterscheidung* usw., die eine Wirkung hervorzubringen imstande wären. Statt dessen beschreiben solche Vokabeln nur schlußfolgernd festgestellte Beziehungen zwischen funktionierenden Phänomenen. So ist auch *Zeit* im Sautrantika-System kein funktionierendes Phänomen, sondern ein Konzept, das der Aufeinanderfolge unteilbarer Momente (deren jeder einzelne ein funktionierendes Phänomen ist!) zugeschrieben wird, nicht zu sprechen von der angeblichen Existenz zukünftiger oder vergangener Objekte - in den Augen der Sautrantikas (und auch höherer Schulen) ist eine solche Annahme unsinnig. Alle in der vierten Kategorie aufgeführten Phänomene sind Konzepte, Zuschreibungen, nicht real existierend im Gegensatz zu den in den ersten drei Kategorien aufgeführten Phänomenen (Form, Bewußtseinsaspekte, Geistesfaktoren).

Auch die Phänomene der fünften Kategorie, die *nicht bedingten Phänomene*, akzeptieren Sautrantikas nicht als real existent. Raum, so sagen sie, ist bloßes *Nicht-Vorhandensein* von etwas Hinderndem, also kein eigentliches *Sein*. Auch „Raum“ ist nur ein Konzept, kein funktionierendes Phänomen. Noch weniger ist Nicht-Wahrnehmung ein funktionierendes Phänomen - auch hier wird bloße Abwesenheit von etwas mit einer Zuschreibung versehen. So ist schließlich auch Nirvana für die Sautrantikas kein funktionierendes Phänomen, sonst wäre es ja subtiler Vergänglichkeit, also Veränderung unterworfen und das widerspricht der Definition von Nirvana. Es ist bloßes Nichtvorhandensein der Erfahrung von Leid, von Störgefühlen, fünf Skandhas etc. Der Geiststrom eines Erleuchteten versiegt allerdings

nicht völlig, sondern setzt sich ohne die samsarischen Erfahrungen fort - ein Arhat ruht in einem friedvollen Geiststrom. Jeder einzelne Moment dieses Geiststroms ist zwar ein funktionierendes Phänomen, die Zusammenfassung dieser Momente mit der Zuschreibung „Nirvana“ ist aber nur ein Konzept, kein funktionierendes Phänomen.

Auch das erkenntnistheoretische Modell der Vaibashikas wird von den Sautrantikas als unzutreffend kritisiert. Sein größter Fehler liegt, so die Sautrantika-Lehrmeinung, in einer mangelhaften Anwendung des Kausalitätsprinzips in Hinsicht auf die Beziehung von Objekt und Subjekt. Wie, so lautet ihr Einwand, kann ein materielles Phänomen (Objekt) eine geistige Wirkung (Wahrnehmung) verursachen, wo Materie und Geist doch von unterschiedlicher Natur sind? Materie ist aus kleinsten Teilchen zusammengesetzt, nicht bewußt oder erkennend - Geist ist nicht aus Teilchen zusammengesetzt, aber bewußt und erkennend. Wir kann das nicht bewußte Phänomen „Vase“[131] eine bewußte Wahrnehmung verursachen? Es ist das auch im westlichen Denken nicht befriedigend beantwortete Problem, wie materielle Objekte eigentlich in den Geist kommen, wie ihre Wirkung auf die Sinnesorgane zu Bewußtsein von Objekten wird.

Die Sautrantikas versuchen das Problem zu lösen, indem sie einen (im Westen als „Repräsentation“ geläufigen) Kunstgriff anwenden: Die Wirkung eines Objekts auf das entsprechende Sinnesorgan löst ein geistiges Bild aus. Der Geist nimmt niemals ein Objekt selbst wahr, sondern ein geistiges Bild. Die Vase, die wir „sehen“, ist niemals die Vase selbst, sondern das geistige Bild, in diesem Fall ein Moment des Sehbewußtseins. Auch der Donner, den wir hören, ist nicht der eigentliche Donner selbst, sondern aufgrund einer Schalleinwirkung auf das Ohr ausgelöstes Hörbewußtsein, eine „geistige Kopie“ des eigentlichen Donners. Die Objekte selbst bleiben uns verborgen: sie sind, weil materiell und damit grundverschieden von Geist, keiner unvermittelten Wahrnehmung zugänglich. Der Geist nimmt nur die geistigen Bilder, die Repräsentationen der Objekte wahr, also letztlich sich selbst und keine äußeren Objekte. Der Geist ist somit eigenbewußt - das geistige Bild *ist* die Wahrnehmung. Dabei entsteht ein wahrnehmender Geistmoment, eine Repräsentation, nicht als Wirkung des Objektes, sondern aus dem Vergehen des vorhergegangenen Geistmoments - Geist entsteht also aus Geist und nicht aus Materie. Der wahrgenommene Inhalt des Geistmoments wird aber durch Einwirkung von Objekten auf die Sinnesorgane ausgelöst: wenn Objekt, Sinnesorgan und Geist zusammentreffen, entsteht eine Wahrnehmung.

---

[131]Die „Vase“ ist das beliebteste Standardbeispiel in der buddhistischen Kunst der Debatte. In Tibet erzählt man sich die Geschichte eines reichen Gönners, der Mönche im Kloster unterstützte. Als er die Mönche immer wieder über die Vergänglichkeit einer „Vase“ diskutieren hörte, brachte er eines Tages eine kostbare Vase als Geschenk mit - damit der Streit darüber, welcher Mönch eine offensichtlich sehr besondere Vase wohl zerdeppert haben mochte, endlich beigelegt werden konnte...

Mit dem System der Sautrantikas gelang buddhistischem Denken die Ablösung vom religiösen Habitus indischer Philosophie und der Durchbruch zu vorbehaltlos rationaler Analyse, wie es der historische Buddha schon demonstriert hatte. Wiewohl die Sautrantikas versäumten, alle Prämissen ihres Lehrgebäudes zu hinterfragen (etwa die unreflektierte Überzeugung von der Gegebenheit einer äußeren, vom Geist unabhängigen Welt), so bahnten sie doch den Weg für die höheren Schulen buddhistischer Philosophie. Die Sautrantikas entwickelten sowohl das Handwerkszeug für rationales Denken im Buddhismus, als auch den Mut, überkommene Vorstellungen und „heilige Worte" anzuzweifeln.

Was den mittleren Weg jenseits der Extreme von Eternalismus und Nihilismus anbetrifft, stellt die Sautrantika-Schule einen Fortschritt gegenüber den Vaibashikas dar. Messerscharf werden alle *Konzepte* als bloße Vorstellungen entlarvt, von *realen Phänomenen* unterschieden und in den Bereich allein fiktiver Existenz verwiesen. Nicht nur ist die Person leer von wirklicher Existenz („Person" ist nur Zuschreibung für eine Agglomeration materieller und geistiger Funktionen, den fünf Skandhas), genauso sind alle Phänomene leer von den ihnen zugeschriebenen Charakteristika. Gleichwohl wird die Erfahrung von Objekten als solche nicht negiert - das nihilistische Extrem wird mit der Konzeption von Geist und materiellen Objekten als „funktionierenden Phänomenen" vermieden.
Ein Schwachpunkt, der von den höheren Schulen kritisiert wird, ist die Annahme kleinster unteilbarer Teilchen sowie kleinster unteilbarer Zeitmomente als substantiell existent. Ebenso unbefriedigend bleibt der Geist-Materie-Dualismus der Sautrantikas, der sich in ihrem erkenntnistheoretischen Modell ausdrückt: das von den Sautrantikas am Vaibashika-System zu Recht kritisierte Problem, wie denn Materie eine geistige Wirkung hervorbringen könne, ist hier nur verschoben worden. Wie, bitteschön, soll denn Materie (hier: Einwirkung des materiellen Objektes auf das materielle Sinnesorgan) ein geistiges Bild verursachen können? Die Sautrantikas bemühen sich zwar, die Geist-Materie-Schnittstelle in ihrem Entwurf irgendwo zwischen Sinnesorgan und Sinnesbewußtsein geschickt zu verstecken, das Problem bleibt gleichwohl ungelöst.

## *Mahayana: die Cittamatra-Schule*

Nicht in zeitlicher, aber in logischer Reihenfolge lehrt die tibetische Tradition die Cittamatra- (wörtlich: Nur-Geist-) Schule als dritte der vier großen philosophischen Schulen des Buddhismus. Sie gehört zum „großen Fahrzeug", zu jener Strömung des Buddhismus, in der Praktizierende nicht auf ihre persönliche Befreiung vom Leid, nicht auf das „kleine" oder „verweilende" Nirvana zielen. Sie streben die volle Verwirklichung der Natur des Geistes an, Buddhaschaft, um damit fähig zu werden, anderen Wesen bei der Befreiung aus

dem Kreislauf der Wiedergeburten zu helfen.
Während die Vaibashikas und Sautrantikas den ersten Lehrzyklus des historischen Buddha interpretieren, beziehen sich die beiden philosophischen Schulen des Mahayana auf den zweiten und dritten Zyklus. Der erste Zyklus richtet vornehmlich auf die Analyse unserer bedingten Erfahrung in Hinsicht auf „Ursache“ und „Wirkung“, der zweite geht gründlicher auf die Natur der Phänomene (Leerheit) ein, der dritte Lehrzyklus behandelt die Natur des Geistes („Buddhanatur“). Die Cittamatra-Schule versucht, die drei Lehrzyklen in ein System zu integrieren: ihr Modell bietet sowohl eine schlüssige Erklärung für das kausale Entstehen unserer Erfahrung, als auch eine Interpretation der Leerheit der Phänomene und der Natur des Geistes als „Buddhanatur“.

Als Gründervater der Nur-Geist-Schule gilt weithin ASANGA, der im späten 4.Jh. einander verwandte Denkschulen zusammenfaßte[132]. ASANGAs Hauptpraxis war die Meditation auf Buddha MAITREYA, der ihn zu fünf berühmten Texten inspirierte. Als deren Urheber gilt Buddha MAITREYA selbst, auch wenn ASANGA sie niederschrieb: das *Abhisamayalankara* ist ein Kommentar zu den Lehren des Buddha über die Leerheit der Person *und* der Phänomene in den Prajnaparamitaversen; das *Mahayanasutralamkara*[133] enthält die Eckpunkte der Cittamatra-Philosophie; das *Madhyantavibangha*[134] beschreibt die Denkweise des Mahayana zwar in Begriffen des Cittamatra-Systems, jedoch ohne dessen philosophischen Fehler zu enthalten - in der Sichtweise entspricht es dem Madhyamaka; *Dharma-Dharmata-Vibangha* und *Mahayana-Uttara-Tantra-Shastra*[135] schließlich sind Grundtexte der Madhyamaka-Shentong-Schule. ASANGAs eigene Kommentare (und die seiner Schüler, z.B. seines Bruders VASUBANDHU) sind jedoch Cittamatra-Texte.

Die Sichtweise der Cittamatra-Schule leitet sich einerseits von Erläuterungen des Buddha her: „Die dreifache Welt[136] ist nur Geist“ im *Dashabhumikasutra;* „Nur Geist [und kein Gott, kein Urprinzip, keine Atome...] erschafft.“ im *Lankavatarasutra*[137], oder auch die Erklärung eines siebten und eines achten Bewußtseinsaspektes, d.h. der Ego-Funktion und dem Speicherbewußtsein, im fünften Kapitel des *Samdhinirmocanasutra*[138], sowie die Er-

---

[132]JAMGÖNG KONGTRUL, einer der wichtigsten Autoren der Madhyamaka-Shentong-Tradition hält ASANGA nicht für einen Cittamatrin, sondern für einen Shentongpa. Zu Madhyamaka-Shentong siehe weiter unten.

[133]ASANGA 1992

[134]STCHERBATSKY, TH. 1992

[135]MAITREYA 1985. Kommentar von THRANGU RINPOCHE 1994

[136] die *dreifache Welt* besteht aus Begierdebereich, Formbereich und formlosem Bereich, s. Erläuterungen zu den Daseinsbereichen im Kapitel über die „Zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit“.

[137]GODDARD 1983; SUZUKI 1978

[138]Übersetzungen von POWERS 1995 und CLEARY 1995.

läuterung samsarischer Erfahrung unter dem Aspekt der „drei Aspekte“[139] im sechsten Kapitel desselben Sutras. Andererseits wurzelt die Cittamatra-Schule in der Kritik am System der Sautrantika. Die Modelle des Hinayana sind zwar korrekt und erschöpfend in Hinsicht auf die Leerheit der Person, deswegen reichen sie hin, um sich aus Samsara zu befreien. Sie erfassen aber nicht die Leerheit der Phänomene, infolgedessen sind sie kein geeigneter Weg, Buddhaschaft zu verwirklichen, d.h. das volle Potential des Geistes zu realisieren. Wenn die Sautrantikas kritisch bei den Vaibashikas nachfragen, wie diese denn eine direkte Wirkung von Materie (Objekt) auf Geist (Wahrnehmung des Objektes) erklären, so richten die Cittamatrins die gleiche Frage an die Adresse der Sautrantikas. So lange eine äußere, von Geist unabhängige materielle Welt angenommen wird, kann der Geist-Materie-Dualismus nicht überwunden werden. Überdies wird die Leerheit der Phänomene von den Sautrantikas nicht realisiert - für sie existieren Phänomene ja nach wie vor auf einer inhärenten Basis, nämlich wirklich existierenden Partikeln.

Die kleinsten Teilchen als Basis aller materiellen Phänomene sind logisch nicht haltbar: damit Elementarteilchen überhaupt eine Rolle in der Welt spielen können, müssen sie räumlich ausgedehnt sein und mindestens zwei verschiedene Komponenten haben. Punktförmige Teilchen fallen alle in einen einzigen Punkt zusammen, und Partikel mit nur einer einzigen Komponente können sich nicht mit mehreren anderen verbinden, um komplexe Phänomene hervorzubringen. So lassen sich angeblich „unteilbare“ Teilchen ad infinitum in die Raumrichtungen und in verschiedene Komponenten teilen. Kleinste Teilchen existieren nicht wirklich, alle bestehen nur in gegenseitiger Abhängigkeit - es gibt keine tragende Basis für materielle Phänomene. Jeder Partikel existiert nicht als solcher, sondern nur als Zuschreibung für das Zusammenkommen verschiedener Teile.

Kennzeichnendes Merkmal der Cittamatrins ist ihre Unterteilung der samsarisch erfahrenen Welt in die *drei Aspekte*:

***Zugeschriebener Aspekt***

Mit den Sautrantikas stimmen die Cittamatrins in deren Unterscheidung von bloßen Zuschreibungen und gewissermaßen „realen“, d.h. für die Citttamatrins „via Sinnesbewußtsein“ wahrgenommenen Objekten überein. Auch für die Cittamatrins sind Zuschreibungen und Konzepte bloße Fiktion, in keiner Weise als Phänomene existent. Dennoch verknüpfen und verwechseln wir ständig Zuschreibungen mit wahrgenommenen Phänomenen, so daß wir unsere Zuschreibungen für die realen Phänomene halten. Folglich nennen die Cittamatrins diesen Aspekt gewöhnlicher (d.h. inkorrekter) Wahrnehmung eines Phänomens den *zugeschriebenen Aspekt.*

[139] sie werden weiter unten besprochen

***Abhängig entstandener Aspekt***

Wo die Sautrantikas ein reales äußeres Objekt postulieren, das vermittels der Wirkung auf Sinnesorgane ein geistiges Bild im wahrnehmenden Subjekt auslöst, und dieses geistige Bild dann vom entsprechenden Sinnesbewußtsein wahrgenommen wird, lassen die Cittamatrins das „äußere Objekt“ einfach weg - es bleibt das geistige Bild. Dieses entsteht hier nicht durch eine rätselhafte (empirisch wie logisch nicht zu erhärtende) Wirkung von Materie auf den Geist, sondern durch den Geist selbst: es ist eine Projektion. Die Empfindungen von Festigkeit, Schwere, Rauhigkeit und einer graubraunen amorphen Gestalt sind nur Wahrnehmung, nur Geist! Nicht nur der Name „Stein“, sondern auch die Idee eines materiellen äußeren Objekts ist lediglich eine Zuschreibung. Die Cittamatra-Schule sagt, daß unsere ganze erfahrene Welt nicht „außen“ ist, sondern nur Geist, der sich selbst erfährt, wie im Traum. Und genauso wie im Traum sind wir uns des Vorgangs der Projektion nicht gewahr, sondern interpretieren die erfahrenen Objekte als äußere Realität. Man darf das Nur-Geist-Modell nicht esoterisch mißverstehen etwa im Sinne von „Materie *ist* Geist“ - das hieße, ein Stein habe eine eigene Bewußtheit. Nein - die sogenannte Materie ist eine *Projektion des Geistes*, sie ist von der Substanz des Geistes, aber nicht selber Geist.

Wie kommt es überhaupt zur Projektion einer so komplexen, abenteuerlichen Welt im Kino unseres Geistes? - Durch Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit, so wie es in den zwölf Gliedern und den sechs Bereichen des Lebensrades dargestellt wird. Der Geist ist ein mit sich selbst rückgekoppeltes System. Im Mahayana wird zur Beschreibung der dynamischen Kausalitätsfunktion des Geistes ein achter Bewußtseinsaspekt eingeführt, das *Speicherbewußtsein.* Es enthält die Eindrücke früherer Gedanken, Worte und Taten sowie eingeschliffene Gewohnheitsmuster und projiziert diese je nach aktuellen Bedingungen als Erfahrungen („Karma“).

Warum teilen wir eine Welt mit anderen fühlenden Wesen, warum ist sie nicht exklusiv für den, der sie projiziert? Es gibt kein für sich existierendes Ich, das sich in seine geistige Privatwelt völlig unabhängig von anderen fühlenden Wesen einspinnen könnte. Unsere fünf Skandhas entstehen seit jeher in Abhängigkeit von anderen fühlenden Wesen, in vielfältigen Beziehungen. So haben wir einerseits sehr viel gemeinsames Karma, viele sehr ähnliche Gewohnheitstendenzen (z.B. bezüglich der allgemeinen Form eines menschlichen Körpers in Raum und Zeit), andererseits auch besondere karmische Verbindungen mit bestimmten Wesen. Letztlich aber, so die Cittamatrins, erlebt jedes Wesen tatsächlich seine eigene Welt, auch wenn es unzählige Verknüpfungen und Parallelen mit andern Wesen gibt.

Die vom Geist projizierten Phänomene, wie etwa bauchige Form von weißer Farbe, hohlem Klang und harter Konsistenz (nicht das *Ding* „Vase“!) bestehen nicht aus sich selber,

sondern sind in Abhängigkeit von „anderem“[140] entstanden. Daher heißen die unmittelbar durch Sinnesbewußtseinsarten wahrgenommene Phänomene *abhängig entstandener Aspekt.* („Vase“ ist der *zugeschriebene Aspekt*).
Während die Sautrantikas die Leerheit der Phänomene von zugeschriebenen Charakteristika erkannten, realisiert das Cittamatra-System die Leerheit der Phänomene von jeglicher Existenz als äußerem, vom Geist getrennten Objekt. Daß es „da draußen“ irgendwelche Dinge gibt, ist bloße Fiktion - alles, was geschieht, ist nur Geist, der sich selbst erfährt.

***Absolute Präsenz***

Ein projiziertes Phänomen und seine Wahrnehmung sind zwei Seiten desselben Geistes: - ein *erfaßter* Aspekt - das projizierte Phänomen, z.B. Festigkeit, Rauhigkeit, Schwere, graubraune amorphe Form;
- ein *erfassender* Aspekt - der die sinnlichen Merkmale aufnimmt, schlußfolgernd verarbeitet und schließlich mit dem Konzept „Stein“ und „äußeres materielles Objekt“ belegt.
Sowohl die Projektion ist eine Funktion des Speicherbewußtseins, als auch (der vom Vorgang der Projektion strenggenommen nicht trennbare) Wahrnehmungsvorgang. Gewissermaßen dahinter liegt die Essenz des Geistes: Eigenbewußtheit. Ein fühlendes Wesen hat Bewußtsein von dem, was im Geist geschieht, im Gegensatz etwa zu den Verarbeitungsprozessen in einem Computer. Es gibt ein Gewahrsein von Empfindungen und Konzepten, jeder Moment des Geistes hat einen eigenbewußten Aspekt. Weil jede Erfahrung Eigenbewußtheit hat, können wir uns später daran erinnern. Aufgrund von Eigenbewußtheit hinterlassen Gedanken, Worte und Taten Eindrücke im Speicherbewußtsein.

Während der *zugeschriebene Aspekt* völlig leer von realer Existenz ist, ist der *abhängig entstandene Aspekt* relativ existent, weil aufgrund von Ursachen und Bedingungen etwas unmittelbar erfahren wird. Absolut gesehen ist aber auch dieser Aspekt leer - nicht ein einziges erfahrenes Phänomen existiert aus sich selbst heraus; Subjekt und Objekt konstituieren sich gegenseitig. Erfaßter und erfassender Aspekt eines jeden Geistmoments bestehen also in gegenseitiger Abhängigkeit, sie sind leer von Eigenexistenz. Es gibt aber das, das den *abhängig entstandenen Aspekt* zugleich projiziert und erfährt, die Essenz des Speicherbewußtseins, Eigenbewußtheit. Sie ist nach Lehrmeinung der Cittamatrins nicht von anderem abhängig, sondern ein dem Geist inhärent zueigenes Merkmal. Der von Zuschreibung sowie Subjekt-Objekt-Spaltung leere, eigenbewußte Geist ist im Cittamatra-System die inhärente Essenz eines jeden Phänomens. Dieser tiefgründige dritte Aspekt aller erfahrenen Realität heißt *absolute Präsenz.*

---

[140]in Abhängigkeit von Sinnesorganen, Sinnesbewußtseinsarten und im Speicherbewußtsein enthaltenen Eindrücken.

Das Speicherbewußtsein als Ausdruck der Kausalitätsfunktion und des eigenbewußten Prinzips des Geistes bringt drei Effekte hervor. Zum einen *nimmt es Eindrücke* auf, die dann von Geistmoment zu Geistmoment im Sinne von Ursache und Wirkung weitergegeben werden. Mit der Weitergabe der Eindrücke bewirkt es die *Erfahrung der Kontinuität* eines individuellen Geiststroms: auch wenn die fünf Sinnesbewußtseinsarten nicht arbeiten (im Schlaf), oder selbst wenn zusammen mit ihnen der sechste Bewußtseinsaspekt, das Geistbewußtsein inaktiviert ist (Tiefschlaf, Bewußtlosigkeit, Narkose), so sind wir uns beim Erwachen doch sicher, noch die gleiche Person zu sein. Sogar, wenn die sieben ersten Bewußtseinsarten (also zusätzlich die „Egofunktion") unterbrochen werden, wie etwa durch den Tod, so ist es die Funktion des Speicherbewußtseins, aus dem Material der Eindrücke des vergangenen Lebens eine neue Person zu projizieren - Wiedergeburt. Mit letzterem ist auch die dritte Funktion des Speicherbewußtseins angesprochen, die *Projektion einer Welt* als Wirkung der gespeicherten Eindrücke.

Aufgrund seines individuellen Karmas erlebt ein Wesen sich also als individuell strukturiertes Bewußtsein, in einem individuellen Körper in einer individuellen Umwelt. Aufgrund gegenseitiger Abhängigkeit aller Individuen sind die jeweiligen Bewußtseinszustände, Körper und Umwelten jedoch nicht völlig getrennt voneinander, sie weisen Gemeinsamkeiten auf.

Wird der Geiststrom eines Individuums von allen Störgefühlen, sowie vollständig vom Anhaften an Konzepte gereinigt, bleibt nur noch die Eigenbewußtheit eines leeren, unbegrenzten Geiststroms - Buddhaschaft. Das vorherige Speicherbewußtsein arbeitet jetzt als Buddha-Geist. Ungehinderte Erfahrung des leeren, unbegrenzten, eigenbewußten Geistes ist die Realisation der Natur des Geistes, es ist der Bewußtseinszustand von Erleuchtung, *Dharmakaya* (Wahrheitszustand). Als Umgebung werden nicht mehr die sechs Daseinsbereiche, sondern sogenannte *Reine Bereiche* (oder *Reine Länder*) projiziert, als Körperausstrahlung zum Nutzen der Wesen erscheint der *Sambhogakaya* (wörtlich „Freudenkörper", eine für Bodhisattvas wahrnehmbare Buddha-Form) und der *Nirmanakaya* (Formzustand), z.B. als menschliche Verkörperung - als historischer Buddha, buddhistischer Lehrer, oder in sonst für die fühlenden Wesen nützlicher Form.

Dies ist das nicht-verweilende Nirvana des Mahayana. Nicht bloßes Aufhören von Leid ist hier das Ziel, sondern die Reinigung des Geistes von allen einschränkenden Schleiern (Karma, Störgefühle, Konzepte) und damit die volle Entfaltung des dem Geiste inneliegenden Potentials zum Nutzen der Wesen. Den Arhats ist nach Lehrmeinung der Cittamatrins zwar gelungen, ihre Störgefühle und damit schlechtes Karma, nicht aber alle Konzepte zu überwinden. Deswegen ist ihr Geist nicht völlig befreit - ihr Speicherbewußtsein arbeitet zwar ohne samsarische Eindrücke und Projektionen, d.h. ohne das Erleben

einer Egofunktion und der anderen sechs Bewußtseinsarten, aber nach wie vor in unerleuchteter Weise.

Der leere, eigenbewußte Geist, *absolute Präsenz,* ist nach Lehrmeinung der Cittamatrins wirklich existent. Es gibt nur Geist an sich - alles andere, was als Erfahrung kommt und geht ist Geist, der sich selbst erfährt. Geist ist leer in dem Sinne, daß all sein Inhalt, alle Erfahrung keine wirkliche Existenz hat - aber Geist selbst, der „Erfahrer" (nicht die Person, sondern der Erfahrer der Person!) existiert in Form kleinster, unteilbarer, wirklich existenter Momente von leerem Eigengewahrsein - *absoluter Präsenz*.
Die *absolute Präsenz* identifizieren Cittamatrins mit der in Buddhas drittem Lehrzyklus dargelegten „Buddhanatur". Sie ist die Essenz eines jeden Momentes von Erfahrung, gleich ob in Samsara oder Nirvana, so ist sie in allen fühlenden Wesen ununterbrochen anwesend. Weil jedes fühlende Wesen Buddhanatur hat, kann jedes prinzipiell die Natur des Geistes auch erkennen und damit Buddhaschaft verwirklichen. Wiewohl die Essenz des Geistes von Konzepten und Projektionen nicht zerstört werden kann, ist sie im samsarischen Zustand sehr wohl verschleiert und wird erst im Zustand der Buddhaschaft voll erkannt. Ist die absolute, eigenbewußte Qualität des Geistes bei unerleuchteten Wesen die Grundlage für Samsara (als „Speicherbewußtsein"), so wird sie in Buddhas zur Grundlage der Erleuchtung, zum „Buddha-Geist" mit Buddha-Qualitäten und -aktivitäten. Weil Buddhaschaft nichts anderes ist, als die dem Geist zueigene Natur (*absolute Präsenz*, Eigenbewußtheit) zu realisieren, heißt die Natur des Geistes „Buddha"-Natur. Sie ist die Natur eines Buddha, aber ebenso eines jeden anderen fühlenden Wesens. Sie wird mit der Erleuchtung nicht erschaffen, aber von allen verdeckenden Schleiern befreit.

Die große Errungenschaft des Cittamatrins ist, den Dualismus von Geist und Materie, von Subjekt und Objekt überzeugend überwunden zu haben. Mit dem Bild von interdependenten Geistströmen, die als rückgekoppelte Systeme sowohl Umwelten als auch Individuen projizieren, reicht die Cittamatra-Schule weit jenseits dessen, was die abendländische Geistesgeschichte zum Thema bislang hervorzubringen vermochte. So ist es auch nicht westliches Denken, das diesem Modell substantielle Kritik entgegenhalten könnte. Es bleibt der durchdringenden Logik des Madhyamaka vorbehalten, den Fehler der Cittamatra-Schule aufzuspüren.

Die Cittamatrins realisieren den mittleren Weg jenseits von Eternalismus und Nihilismus deutlich subtiler, als die Sautrantikas: gingen jene noch von tatsächlich vorhandenen äußeren Phänomenen aus, so können die Cittamatrins einerseits die Haltlosigkeit dieser Idee darlegen, zum anderen haben sie ihrerseits ein Modell anzubieten, das dualistische Probleme überzeugend auflöst und darüber hinaus die Leerheit der Phänomene von inhä-

renter Existenz tiefgründiger realisiert. Mit dem Cittamatra-System lassen sich nicht nur falsche Vorstellungen über das „Ich“ beseitigen, sondern auch irreführende Konzepte über Phänomene auflösen. Die Untersuchung sowohl des Ich als auch der Phänomene verweist hier direkt auf die Natur des Geistes, auf Buddhanatur selbst.
Hier liegt der eternalistische Mißgriff der Cittamatrins, die den Geist zwar als leer von vorübergehenden Projektionen verstehen, aber nicht leer von inhärenter Existenz: für die Nur-Geist-Schule ist Geist eine real vorhandene Entität. Das geht logisch nicht auf, wie die Madhyamikas belegen werden.

## *Mahayana: Madhyamaka-Rangtong*

Neben den Cittamatrins bilden die Madhyamikas[141] eine zweite große philosophische Schule des Mahayana-Buddhismus. Ihre Anfänge reichen weiter zurück, als die der Cittamatrins: der von allen Geistestraditionen Indiens als herausragendster Philosoph des Subkontinents respektierte NAGARJUNA verfaßte im 1.Jh.n.Chr. (nach anderen Übertragungen im 2./3.Jh.) seine Kommentare zu Buddhas Lehrreden im zweiten Zyklus, zu den Prajnaparamitaversen. NAGARJUNAs Größe bestand darin, die tiefgründige Bedeutung der *Leerheit* erstmals erschöpfend im Rahmen eines philosophischen Systems zu erschließen und somit das Mahayana rationaler Analyse zugänglich zu machen. In seinem Hauptwerk, der *Mula-Madhyamaka-Karika*[142], vervollkommnete er den mittleren Weg jenseits der Extreme von Nihilismus und Eternalismus. Deren erster Vers faßt das Programm der Madhyamikas zusammen:

> Weder aus sich, noch aus anderem, noch aus beidem, noch ohne Grund sind jemals irgendwo irgendwelche Dinge entstanden.
> (NAGARJUNA bei FRAUWALLNER 1994, S.178).

NAGARJUNA machte ein von Buddha häufig benutztes logisches Schema, das Tetralemma, zur zentralen Figur seiner Analysen. Die vier im Tetralemma genannten Alternativen umfassen jede mögliche logische Herleitung wirklich existenter Phänomene - und alle vier stellen sich bei genauem Hinsehen als unhaltbar heraus. Die meisten Beweisführungen der Madhyamikas sind variierte Widerlegungen dieser vier Alternativen.

Das Projekt der Madhyamikas besteht zum einen darin, Phänomene auf etwaige inhärente Existenz zu prüfen. Ihre Analysen zeigen, daß kein einziges Phänomen aus sich selbst heraus zu existieren vermag. Wichtiger ist ihnen aber ein zweites Anliegen, nämlich zu zeigen, daß es schlicht unmöglich ist, die letztendliche Existenzweise aller Phänomene, die *absolute Wahrheit* konzeptuell zu erfassen. Der Madhyamaka-Philosophie geht es nicht um dogmatische Rechthaberei gegenüber den anderen Schulen, sie ist vielmehr ein praktischer Weg, sich schrittweise von allen einschränkenden Vorstellungen, d.h. vom Regime konzeptuellen Denkens zu befreien, um die Natur des Geistes und der Phänomene unmittelbar so erfahren zu können, wie sie ist.

Soweit die Cittamatrins die Leerheit der Phänomene, die Leerheit einer äußeren Welt von eigenständiger Existenz erschlossen haben, folgen die Madhyamikas ihnen (wenn auch nicht alle Madhyamaka-Unterschulen mit dem Konzept der Welt als bloßer Projektion einverstanden sind, dazu später mehr). Ihre Kritik setzt an, wo die Cittamatrins inhärente Exi-

---

[141] merke: „Madhyam*a*ka-Schule“, aber „die Madhyam*i*kas“. *Madhyamaka* (Skrt.) kann übersetzt werden als „das Mittelste“ oder auch „nicht einmal die Mitte“.

[142] Übersetzungen z.B. von INADA 1993, KALUPAHANA 1991

stenz des leeren, eigenbewußten Geistes, *absolute Präsenz* behaupten. Wie, so fragen die Madhyamikas, kann ein Geist von wirklich existenter Natur (also ein absolutes Phänomen) abhängig entstehende Projektionen (d.h. relative) Phänomene schaffen? Entweder ist die Ursache wirklich, und dann muß es auch die Wirkung sein. Das ist jedoch offensichtlich Unsinn, denn die Erfahrungen des Geistes existieren nicht aus eigener Kraft, sondern entstehen in Abhängigkeit von anderem. Die logische Alternative besteht darin, daß nicht nur die Wirkung, d.h. Erfahrungen, sondern auch die Ursache, also Geist, nicht absolut existiert. Was wäre denn auch ein absoluter Geist ohne Wahrnehmung? Ein Geist, der bloß sich selbst wahrnimmt (und kein abhängig entstandenes Objekt), ist tautologisch - in der klassischen Widerlegung heißt es, ein Messer könne sich nicht selber schneiden, ein Finger sich nicht selbst antippen, ein Auge sich nicht selber sehen. Geist ist Wahrnehmung - und somit von Objekten der Wahrnehmung abhängig. Auch Geist ist kein inhärent existentes Phänomen, sondern von anderem abhängig - es gibt keinen Geist *an sich*, sondern immer nur Geist als Gewahrsein *von etwas*.
Eine weitere Beweisführung wendet das Argument der Cittamatrins gegen die unteilbaren Partikel der Sautrantikas nun gegen die unteilbaren kleinsten Geistmomente eben der Cittamatra-Schule. Wenn ein Geistmoment überhaupt eine Bedeutung hat, dann braucht er einen Anfang, eine Mitte und ein Ende - wäre er punktförmig, geschähe gar nichts und alle Geistmomente fielen in einen einzigen zusammen. So sind nicht nur Partikel, sondern auch Geistmomente notwendig zusammengesetzt, das heißt sie existieren nicht wirklich, sondern nur als Zuschreibung für ein zusammengesetztes Phänomen, teilbar ad infinitum.

Eine subtilere, nicht von allen Madhyamikas vorgebrachte Argumentation stellt das Cittamatra-Modell überhaupt in Frage: es vermag den Vorgang der Wahrnehmung eines Objektes nämlich nicht schlüssig zu erklären. Wenn ein Geistmoment den erfaßten Aspekt (projiziertes Objekt), den erfassenden Aspekt (Wahrnehmung) und Eigenbewußtheit gleichzeitig enthält, kann es zwischen einem Objekt und der Wahrnehmung des Objektes keine Ursache-Wirkungs-Beziehung geben. Ein Objekt und seine Wahrnehmung entstehen im Cittamatra-Modell ja im selben Geistmoment. Wenn hier jedoch keine Kausalität besteht, bricht die Dynamik des Geiststroms zusammen. Wie soll ein Geistmoment noch als Ursache des nächsten wirken, wenn alle Aspekte in ein und demselben Moment erscheinen?

An diesem Punkt reagieren viele Praktizierende mit Verärgerung - waren doch zuvor schon „äußere“ Objekte als logisch unmöglich belegt worden, zerstören die Madhyamikas nun auch noch „innere“ Objekte, und das ohne ihrerseits ein noch besseres Modell anbieten zu können. Genau hier liegt der Punkt des Madhyamaka-Systems - es geht nicht um ein noch eleganteres Konzept, und dann ein noch subtileres... ad infinitum (womit sich übrigens die abendländische Geistesgeschichte auf den Punkt bringen läßt), sondern um Einsicht in die

Unzulänglichkeit aller Konzepte. Alle Konzepte sind wie Finger, die auf den Mond zeigen, aber nicht der Mond selbst. Um den Blick von immer ausgeklügelteren Fingerzeigen weg und auf den eigentlichen Mond hinzuleiten, schlagen die Madhyamikas gewissermaßen auf jeden Zeigefinger, bis keiner mehr übrig bleibt. Es geht nicht um ein definitives, letztgültiges System zur Erklärung der Wirklichkeit, das man dann schwarz auf weiß getrost nach hause trägt[143] - ein solches, das belegen die weiter unten dargelegten Beweisführungen der Madhyamikas - ist unmöglich. Ziel ist hier die Befreiung des Geistes von Anhaftung an Konzepte, damit er fähig wird, Wirklichkeit unmittelbar so zu erfahren, wie sie ist.

## *Die wichtigsten Beweisführungen der Madhyamaka*

### Untersuchung des Entstehens der Phänomene

Vertritt man die Annahme, daß Phänomene wirklich existieren, muß man auch erklären können, wie solche Phänomene zustande kommen. Es gibt vier Möglichkeiten, die Entstehung eines Phänomens herzuleiten. Entweder entsteht es aus sich selbst heraus, so wie es z.B. die Samkyas mit ihrem Modell der in der Ursache schon vorhandenen Wirkung behaupten. Oder es entsteht aus etwas anderem, z.B. von einem ewigen Schöpfergott, oder wie die bislang besprochenen buddhistischen Modelle postulieren, aus einem vorhergehenden Moment. Eine dritte Alternative ist Entstehung aus beidem, „selbst“ und „anderem“ zusammen, so wie die *Jains* es darlegen. Die letzte Möglichkeit besteht in der Negation des Entstehens aus sich selbst oder aus anderem, d.h. Negation von Kausalität überhaupt, wie es nihilistische Systeme wie die altindischen *Charvakas* vertreten. Jede der vier Alternativen wird analysiert.

#### *1. Können Phänomene aus sich selbst bzw. etwas mit ihnen identischem heraus entstehen?*

Die Samkhyas halten eine Sichtweise aufrecht, die einer unreflektierten Art ganzheitlichen Denkens auch im Westen entspricht, nämlich die Idee, daß eine Wirkung substantiell schon in der Ursache enthalten ist - der ganze Eichbaum in der Eichel, der ganze Mensch in der befruchteten Eizelle, der ganze Körper in jedem Chromosomensatz.. Alle Wirkungen auf ihre Ursachen zurückverfolgend (d.h. den Ursachen der Ursachen nachgehend) gelangen die Samkhyas notwendig zu einer Ursubstanz, die zwar selbst nicht manifest ist, aber dennoch das konkrete Potential aller manifesten Phänomene in sich enthält. NAGARJUNA untersucht das Entstehen konkreter Phänomene im Detail und findet, daß zum Entstehen der Wirkung nicht nur die Ursache sondern auch eine Reihe verschiedener Bedingungen notwendig sind: die Eichel benötigt Wasser, Boden, Wärme, Raum, Zeit, usw. - und all dies sind gewissermaßen „Nicht-Eiche-Elemente“, denn in Wasser, Boden, Raum und Zeit ist

[143]auch kein buddhistisches - „Buddhismus“ ist nur ein Konzept, ebenso wie alle seine Lehren. Sie sind allerdings eine echte Hilfe auf dem Weg, sich von der Herrschaft konzeptuellen, also samsarischen, leidverursachenden Denkens zu befreien.

keine Eiche vorhanden - sonst könnten sie die Eiche auch ohne Eichel hervorbringen und nicht außerdem auch zum Entstehen von Birken, Kastanien oder Kohlrabis beitragen[144]. So kann keine Rede davon sein, daß ein Phänomen aus sich selbst heraus entsteht, es hängt immer ab von lauter Faktoren, die verschieden von ihm sind.

NAGARJUNAs Kommentator CHANDRAKIRTI (7.Jh.) widerlegt in seinem Hauptwerk *Madhyamakavatara* (das bis heute als Standardtext zum Studium der Madhyamaka-Philosophie benutzt wird)[145] die Idee des Entstehens aus sich selbst heraus anhand paradoxer Konsequenzen: genaugenommen kann hier nur entstehen, was bereits existiert - aber dann ist es sinnlos, überhaupt von „Entstehen" zu sprechen - eine Eiche *entsteht* im Fall, daß sie schon da ist, gar nicht mehr, sie ist ja schon vorhanden. Das widerspricht empirischer Evidenz, denn die Eiche entsteht nur, wenn die Eichel vergeht, hier ist keinerlei dauerhafte Entität „Eiche" wahrzunehmen. Überdies könnte ein Phänomen immerfort nur sich selbst reproduzieren, aber dann wäre keine Veränderung der Phänomene in der Zeit wahrnehmbar.

Fazit: Phänomene können nicht aus sich selbst, d.h. nicht aus etwas mit ihnen identischem heraus entstehen.

***2. Können Phänomene aus etwas anderem, d.h. von ihnen verschiedenem entstehen?***

Wenn es wirklich existente Phänomene gibt, deren Entstehen *aus sich selbst* nicht haltbar ist, entstehen solche Phänomene dann aus *anderen*, ebenso wirklich existenten Phänomenen? Diese Alternative deckt das Gros aller Weltanschauungen ab, von den Ideen eines Schöpfergottes über das moderne wissenschaftliche Weltbild mit seinem Kausalitätskonzept bis hin zu Buddhisten, die an das Entstehen von wirklichen Zeitmomenten oder Geistmomenten aus jeweils vergangenen Momenten glauben. NAGARJUNA widerlegt die Struktur solcher Ideen mit folgendem Hinweis: es läßt sich für kein einziges Phänomen eine inhärente Eigennatur finden[146], und wo keine *Eigennatur*, kann es auch keinen inhärenten *Unterschied* der Phänomene geben. Worin sollte dieser denn bestehen? Also ist die Möglichkeit des Entstehens von Phänomenen aus anderen bloß konzeptuelle Fiktion - die Idee „Verschiedenheit" beruht auf dem Konzept "Identität" und umgekehrt.

CHANDRAKIRTI geht detaillierter auf die Widerlegung des „Entstehens aus anderem" ein. Alle hier zur Diskussion stehenden Konzepte unterscheiden *Ursache* und *Wirkung,* wenn diese nicht verschieden wären, machte die Rede von Ursache und Wirkung keinen Sinn. CHANDRAKIRTI analysiert das Charakteristikum der *Verschiedenheit* von Ursache und Wirkung - sowohl ein Reiskorn als auch ein Gerstenkorn sind *verschieden* vom Reis-

---

[144]Das Beispiel der „Eichel" und der „Eiche" entstammt nicht den klassischen buddhistischen Texten, dort ist meist allgemein von „Same" und „Sproß" die Rede.

[145]Übersetzungen z.B. bei HUNTINGTON 1992, GESHE RABTEN 1983, GESHE KELSANG GYATSO 1995.

[146]vergl. die Diskussion im Abschnitt „Form ist Leerheit, Leerheit ist Form" des Kapitels über die zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit.

sprößling, dennoch bringt nur das Reiskorn den Reissprößling hervor, nicht das Gerstenkorn. Von Vertretern des Ursache-Wirkungs-Konzepts wird dem entgegengehalten, Reiskorn und Reissprößling gehörten zum gleichen Ursache-Wirkungs-Kontinuum, das Gerstenkorn zu einem anderen Ursache-Wirkungs-Kontinuum. Die nähere Erläuterung des Kontinuums als Strom aufeinanderfolgender Momente enthüllt den Fehler dieses Modells: wie kann ein Moment des Kontinuums den nächsten hervorbringen - wenn der eine Moment aufhört, ist der nächste noch nicht existent, also entsteht der neue Moment strenggenommen aus Nichts. Oder das Ende des einen Moments fällt zusammen mit dem Beginn des nächsten, aber dann existieren beide, Ursache und Wirkung zur gleichen Zeit, und damit wird die Rede von Ursache und Wirkung sinnlos, denn diese setzt ein Nach-einander voraus. Folglich kann ein Kontinuum nicht bestehen. Es gibt keine Möglichkeit, wie die Ursache tatsächlich eine Wirkung hervorzubringen vermag.

Wie kommt es dann, daß sich das Prinzip vor Ursache und Wirkung in der Erfahrung so grandios bestätigt? Fallen die Madhyamikas hier nicht in ein nihilistisches Extrem? Was ist mit dem Fußball, der auf eine Fensterscheibe prallt und diese klirrend in tausend Scherben zerbricht? Was mit den mühsam ausgesäten Reiskörnern, von denen der Bauer seine Ernte erwartet? Die Madhyamikas antworten mit einer Gegenfrage - was ist ein Fußball, eine Fensterscheibe, ein Reiskorn, eine Reispflanze? „Fußball“ ist nur ein Konzept, eine Zuschreibung für lauter Komponenten wie fünfeckige Lederlappen und Luft, von denen keine einzige „Fußball“ ist. „Lederlappen“ ist wieder nur ein Konzept für ein zusammengesetztes Phänomen, und so fort. So lange wir mit Konzepten arbeiten, arbeiten wir nicht mit der wirklichen Natur der Dinge! Ein Fußball ist leer davon, *seiner Natur* nach ein Fußball zu sein. Wäre er inhärent ein Fußball, so könnte man nicht auch darauf sitzen, taugte er nicht als Ball für andere Spiele, könnte keiner der Lederlappen als Flicken dienen, die Luft in ihm eignete sich nur als Fußballluft. Tatsächlich wäre ein Fußball ein sehr steifes, eingeengtes Phänomen, wäre er *wirklich* ein Fußball. Strenggenommen könnte er nicht einmal altern und sich verändern- etwa in ein Stück Recyclingwertstoff. Wären ein Fußball, eine Fensterscheibe, ein Reiskorn usw. nicht leer von inhärenten Merkmalen, könnten sie keine Beziehung mit den unendlich vielfältigen Dingen der Welt aufnehmen.
Ein „Fußball“ existiert also nur als Konzept - als *Konvention,* sagen die Madhyamikas. „Ursache“ und „Wirkung“ sind auch solche Konventionen. Auf der konventionellen Ebene ist es durchaus sinnvoll, einen „Fußball“ und nicht etwa einen „Laptop“ über den Rasen zu treten, und von einer Fensterscheibe, durch die ein Fußball fliegt, ein bestimmtes Ergebnis zu erwarten. Wo wir glauben, es mit „Dingen“ zu tun zu haben, arbeiten wir tatsächlich mit „Begriffen“. Wirkliche Dinge lassen sich nicht auffinden - da ist kein Fußball, keine Scheibe usw., *die Dinge sind leer*. Das heißt aber nicht, daß sie nicht erfahren werden! Auf konventioneller Ebene „*gibt*“ es Fußbälle und Fensterscheiben - so arbeitet unser Geist in Samsara. Das ist die *relative Wahrheit.* Auf letztendlicher Ebene, d.h. wenn man es bis ins

letzte genau untersucht, gibt es keine Fußbälle und Fensterscheiben - sie sind leer, dies ist die sogenannte *absolute Wahrheit*. Diese zwei Wahrheiten sind die „zwei Aspekte“ des Madhyamaka-Systems gegenüber den „drei Aspekten“ (= Zuschreibung, abhängig entstanden, absolute Präsenz) der Cittamatrins.
Absolute und relative Wahrheit schließen sich nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig: Alle Phänomene sind leer, deswegen können sie erscheinen. Leerheit ist andererseits kein Ding an sich - ohne Phänomene keine Leerheit der Phänomene. Oder wie es im Herzsutra heißt: *Form ist Leerheit, Leerheit ist Form, Form und Leerheit untrennbar.*

Fazit der Analyse: es gibt keine wirklich existierenden Phänomene, die aus anderen Phänomenen heraus entstehen.

***3. Können Phänomene aus beidem - etwas mit ihnen identischem und zugleich etwas von ihnen verschiedenem - im Zusammenwirken entstehen?***
Eine solche Idee halten die *Jains*[147] aufrecht. Ihr Standardbeispiel ist - eine Vase. Eine Vase entsteht aus mit ihr Identischem (dem Ton) und von ihr verschiedenem (dem Töpfer) im Zusammenwirken. Auch Menschen, so die Jains, entstehen aus etwas mit ihnen selbst Identischem (den Eindrücken ihres letzten Lebens) und etwas Verschiedenem, nämlich Eltern, Nahrung usw., im Zusammenwirken. Wiewohl dieses Konzept auf Anhieb plausibel klingt, so vereint es doch sowohl die zuvor erklärten Fehler des Entstehens aus sich selbst mit dem oben dargelegten Fehler des Entstehens aus Anderem auf sich. Wäre der Ton der fertigen Vase wirklich der *gleiche*, wie zuvor, hätte dieser eine gleichbleibende, inhärente Identität und könnte nur sich selbst reproduzieren, aber keine Vase und deren Folgeprodukte  Wären Töpfer und Vase inhärent *verschiedener* Natur, könnten sie einander gar nicht begegnen. Es bleibt nur, daß alle Beteiligten leer von Eigennatur sind.
Fazit: Phänomene können nicht aus dem Zusammenwirken von beidem, einer eigenen und einer fremden Essenz, entstehen.

***4. Können sich Phänomene bilden, indem sie weder aus sich selbst, noch aus anderem, d.h. völlig ohne Ursache entstehen?***
Nach den bisher diskutierten Alternativen ist dies die letzte Möglichkeit, ein schlüssiges Modell wirklich existierender Phänomene zu begründen. Es gibt zwei Spielarten dieses Konzepts, das im alten Indien von den *Charvakas* vertreten wurde. Zunächst sagen sie, daß bestimmte Phänomene ganz ohne Ursache bestehen: „Dornen sind spitz und Erbsen sind rund“, das sei deren Natur, ohne daß etwas oder jemand sie so gemacht hätte. Phänomene wie die Farben einer Pfauenfeder oder die eines Schmetterlingsflügels seien einfach da.

---

[147]Die Jains sind eine Religionsgemeinschaft in Indien, deren Gründung  auf .... zurückgeht, einen Zeitgenossen Buddhas. Ihre Lehre ähnelt in manchen Punkten dem Buddhismus, ohne jedoch den selben Grad an philosophischer Systematik zu erreichen. In ihrer religiösen Praxis zeichnen sich Jains durch strikte Gewaltlosigkkeit und rigorosen Vegetarismus aus. Die Bedeutung der Schule blieb bis heute auf einen Teil der indischen Bevölkerung beschränkt.

Wäre dieses Prinzip wirklich, erwidern die Madhyamikas, könnte ständig alles entstehen, ohne Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen. Da wäre kein Hindernis für im Himmel wurzelnde Lotusblumen, Hasenhörner oder Söhne unfruchtbarer Frauen. Und jeder Bauer wäre ein Dummkopf, der erst Reiskörner sät, um schließlich Reis zu ernten. Die ernstere Variante des Charvaka-Systems postuliert das Entstehen von Geist aus Materie, sie negiert Wiedergeburt und Karma[148]. Solches Denken wird von Buddhisten als Nihilismus eingestuft, weil hier die Entstehung von Geist ohne qualifizierte Ursache behauptet wird Überdies hat diese Idee die selben Fehler, die bereits den anderen Konzepten nachgewiesen werden konnten: im Falle, daß „Geist" aus „Materie" entsteht, trifft die Widerlegung des Entstehens „aus anderem" zu, denn Geist und Materie sind von verschiedener Natur; hat dagegen Materie ein irgend geartetes Potential zum Hervorbringen von Geist, trifft der Fehler des Entstehens „aus sich selber" zu. Darüber hinaus sind „Materie" und „Geist" nur Konzepte, keine wirklich existenten Phänomene - sowohl Geist, als auch Materie als solche lassen sich nicht finden.

***Resümee:***

- **Leerheit der Phänomene aufgrund Bestehens in gegenseitiger Abhängigkeit.** Wirklich existierende Phänomene (Fußbälle, Vasen, Geist...) können nicht entstehen, weil sie nicht aus sich selbst, nicht aus anderem, nicht aus beidem und auch nicht aus keinem von beiden entstehen können - also existieren keine wirklichen Phänomene. Die Phänomene, die wir erfahren (und irrtümlich für wirklich halten) bestehen in gegenseitiger Abhängigkeit: weil es Ledergerber, unseren Spieltrieb und (thank's God) England gibt, gibt es Fußbälle. Vasen und Töpfer bringen sich gegenseitig zur Existenz. Subjekt und Objekt, Geist und Materie bestehen in gegenseitiger Abhängigkeit.

- **Leerheit der Phänomene aufgrund Bestehens aus zusammengesetzten Teilen.** Kein Phänomen ist wirklich existent, weil jedes zusammengesetzt ist. Jedes besteht in Abhängigkeit von Teilen. Es gibt keine Entität des Phänomens unabhängig von Teilen. Es gibt keine wirkliche Basis für wirkliche Dinge - alle Teile eines „Dings" sind wiederum zusammengesetzt aus Teilen, ad infinitum. Die Bezeichnung „Laptop" faßt eine Anordnung von Kunststoff- und Metallteilen zusammen, einen Laptop *als solchen* gibt es nicht.[149] Aber auch jedes Bestandteil wie Taste, Transistor, oder gar Programme und deren Viren sind ihrerseits wieder zusammengesetzt, sie existieren nicht aus sich selbst heraus. Bis hinunter zu Molekülen, Atomen, Elektronen, Quarks... ad infinitum: wir

[148]Einer Ankedote nach ist das Charvaka-System entstanden, als ein indischer König seine Soldaten für einen Angriff motivieren wollte, und ihnen dazu die Idee vom schlechten Karma durch Töten ausreden mußte.

[149]Vergl. die siebenfache Beweisführung am Ende des Kapitels über die fünf Skandhas.

finden kein wirkliches Ding, sondern nur zusammenfassende Zuschreibungen wie „Quark“, „Programm“, „Bildschirm“, „Laptop“, „Netzwerk“ usw.

- **Leerheit der Phänomene, weil sie nur aufgrund von Zuschreibung bestehen.** Die „Dinge“, mit denen wir umgehen, die erfahrenen Phänomene sind nur Zuschreibungen - nichts sonst! Zuschreibungen bestehen wiederum in Abhängigkeit von erfahrenen Phänomenen. Da ist keine Basis, auf der *beide* ruhen, nur Bestehen in gegenseitiger Abhängigkeit.[150]

### Untersuchung der Natur von „Ursache“ und „Wirkung“

Die zuletzt dargelegte Analyse trifft auch auf „Ursache“ und „Wirkung“ zu - es gibt nichts, was inhärent Ursache wäre: jede Ursache entsteht abhängig von anderem (ob sie als *Ursache* zur Entfaltung kommt, hängt z.B. auch von hinzutretenden Bedingungen ab); jede Ursache ist selbst wieder zusammengesetzt, und letztlich nur ein Konzept. Jede Ursache ist *Wirkung* vorangegangener Ursachen. So ist sie leer davon, wirklich *Ursache* zu sein. Analog gilt für Wirkungen, daß sie abhängig von anderem sind, zusammengesetzt und ebenso nur als Konzept bestehen.

### Untersuchung der Natur der Phänomene

Was ist ein roter Porsche 911? Ein begehrenswertes, schönes, auffälliges, technisch hochwertiges, schnelles Traumauto? Sind dies dem Porsche inhärente Eigenschaften, wie uns (nicht nur) die Werbung gerne glauben macht?
Man mag alle „Eigen“-schaften des Porsche aufzulisten versuchen - und wird dabei zwei (zumindest für Porschefahrer) sehr beunruhigende Feststellungen machen:

1. Alles, was dem Porsche zu eigen scheint, ist tatsächlich von anderem abhängig. Seinen Begierdewert hat ein Porsche nur aufgrund so vieler lahmer Enten im Stau des alltäglichen Berufsverkehrs. Seine „Schönheit“ besteht lediglich gegenüber der Häßlichkeit von Ladas, Fiats, oder Jettas. Auffällig ist ein Porsche, weil so viele arme Schlucker neidisch hinterhergucken... Die technische Verläßlichkeit eines Porsche weiß man eigentlich erst in vollem Umfang zu schätzen, wenn man zuvor ein indisches Enfield-Motorrad gefahren hat (und obdessen zwangsweise zum geübten Zweiradmechaniker mutierte). Und was wäre die Schnelligkeit eines Porsche ohne die Langsamkeit von Pandas, Transits und Polos? Lahme Enten, arme Schlucker, indische Schrott-Motorräder und häßliche, lahme Jettas - alles dies ist im Porsche...

2. Man wird nie an ein erschöpfendes Ende kommen mit einer Liste, was alles zu einem echten Porsche gehört. Denn kein Porsche ist *ein* Porsche. Ein Porsche ist viele - viele

[150]Das richtige „Madhyamaka-Feeling“ stellt sich ein, wenn einem schwindelig wird von dem Gefühl, den Boden unter den Füßen zu verlieren - und man dabei die spontane Freude eines Bungeesprungs erlebt.

Rundungen, Zylinder, Ventile, Schrauben... und jedes davon ist wieder viele Moleküle und jedes davon viele Atome und jedes davon viele subatomare Partikel und jedes davon viele Quarks usw. ad infintum, wie die „buddhistische Kernspaltung“ der Cittamatrins oben bereits dargelegt hat. Es gibt kein *eines*! Eins ist nur ein Konzept, um viele zusammenzufassen. („Na und?“ mag Ferdinand Porsche einwerfen, „Für's Zusammenbauen werden schließlich Arbeiter bezahlt.“). Aber was sind denn viele, wenn nicht viele eine? Wenn es eins nicht gibt, kann es wiederum viele nicht geben... *eins* und *viele* sind nur Konzepte, die in gegenseitiger Abhängigkeit bestehen. Es gibt nichts Wirkliches, das ihnen entspricht. Es gibt nichts Kurzes, nichts Langes - lang und kurz bestehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Schnell und langsam; schön und häßlich; rot und gelb; arme Schlucker und reiche Pinkel, Porsche und Ente - Konzepte, Konzepte, Konzepte, und *nichts sonst.*
Noch Fragen, Ferdinand?

### Untersuchung der Seinsweise der Phänomene

Wenn nichts wirklich existiert, wie kann die Erfahrung einer so komplexen Welt befriedigend erklärt werden? „Whatever depends on conditions is empty of inherent existence“ heißt es in einem klassischen Text[151]. Nicht ein einziges Phänomen existiert aus sich selbst heraus, sondern beruht auf anderen - alle Phänomene bestehen in *gegenseitiger Abhängigkeit*: kurz und lang; Same und Frucht; Ganzes und Teile; Subjekt und Objekt; Geist und Materie. Da ist aber keine Basis, auf der die Phänomene letztlich ruhen.
Nicht ein einziges Phänomen besteht als *eines,* sondern findet sich stets zusammengesetzt aus vielen Komponenten, von denen wiederum keine einzige *eins* ist, sondern wiederum zusammengesetzt. Ohne *eins* gibt es aber auch nicht wirklich *viele* (die ja viele eine wären). So fehlt den Phänomenen jede wirkliche Basis.
Trotzdem werden Vasen, Fußbälle, Eichen, Gabelstapler ein „Ich“ usw. wahrgenommen - aber Vasen, Fußbälle, Eichen, Gabelstapler, ein „Ich“ bestehen letztlich nur aufgrund von Zuschreibungen. Eine substantielle Basis für die Phänomene ist nicht aufzufinden. Unser samsarisch arbeitender Geist haftet an Zuschreibungen als wahre Objekte an und reagiert auf die entsprechend erlebte Welt. Dies wiederum setzt erneute Prozesse von Zuschreibung in Gang, ein sich selbst reproduzierender Prozeß seit anfangsloser Zeit.

## *Die Madhyamaka-Unterschulen*

Es blieb nicht aus, daß ein so großer Wurf wie NAGARJUNAs Philosophie des vollendeten mittleren Wegs von späteren Meistern unterschiedlich interpretiert wurde. Zwar fand NAGARJUNA in seinem berühmten Schüler ARYADEVA einen direkten Nachfolger, und an NAGARJUNAs Wirkungsstätte, der berühmten Klosteruniversität von Nalanda, wurde die Madhyamaka-Philosophie über viele Generationen hinweg homogen übertragen. Dennoch

[151] TSONGKHAPAS *Essence of Eloquent Speech* in GYATSO 1992, S.3.

kam es im 5. Jahrhundert zu einer ersten Spaltung. BUDDHAPALITA studierte in Nalanda die Texte des NAGARJUNA, die ihm in direkter Linie übertragen wurden. In seinen Kommentaren erhob er NAGARJUNAs logische Methode, die *reductio ad absurdum* zur einzig gültigen Methode des Madhyamaka: lediglich die paradoxen *Konsequenzen* (Skrt.: *Prasanga*) einer jeden Sichtweise, werden dargelegt, aber keine positive Aussagen oder logischen Herleitungen bezüglich der absoluten Wahrheit aufgestellt. Die absolute Wahrheit entzieht sich allen Versuchen, ihr mit Konzepten beizukommen, an ihr scheitern alle intellektuellen Systeme. BUDDHAPALITAs Zeitgenosse BHAVAVIVEKA, der ebenfalls NAGARJUNAs Schriften in Nalanda studierte, sah in der bloßen Verwendung der *reductio ad absurdum* eine unsinnige Einschränkung - um Praktizierende an die Leerheit aller Phänomene von inhärenter Existenz heranzuführen, seien *eigenständige Beweisführungen* (Skrt.: *Svatantra*) und logische Herleitungen durchaus sinnvoll.

### Madhyamaka-Svatantrika

Die Madhyamaka-Svatantrikas[152] sind wie alle Madhyamikas der Überzeugung, daß die letztliche Seinsweise der Phänomene, die „absolute" oder „höchste" Wahrheit, sich allen Versuchen konzeptuellen Erfassens versagt. Allerdings glauben sie, daß sich die Leerheit aller Phänomene von inhärenter Existenz logisch nachweisen läßt, daß es also positive, unabweisbare Belege für die absolute Seinsweise der Dinge gibt. Beispiele:
„Ein jedes Phänomen ist leer von inhärenter Existenz, weil es von Ursachen und Bedingungen abhängt".
„Ein jedes Phänomen ist leer von inhärenter Existenz, weil es weder als wirklich als 'eines' noch wirklich als 'vieles' existiert."

Solches Vorgehen impliziert, daß es ein gewisses intellektuelles Verständnis der Leerheit gibt. Dies ist zwar keine unmittelbare Erkenntnis der Leerheit, keine direkte *Erfahrung*, keine Realisation, aber nach Auffassung der Madhyamaka-Svatantrikas kann man eine höchste Stufe korrekten intellektuellen Erkennens der Leerheit erlangen, die „faßbare höchste Wirklichkeit". Sie ist nicht das unmittelbare Erkennen der höchsten Wirklichkeit selbst, aber ein sehr hilfreicher Schritt auf dem Weg dazu. Um den subtilen mittleren Weg zu verwirklichen, stützt sich ein Praktizierender also notwendigerweise auf Logik, auch wenn die höchste Wahrheit, die Leerheit aller Phänomene, mit logischen Mitteln nicht völlig erfaßt werden kann.
Um die Leerheit aller Phänomene zuverlässig zu etablieren, gilt es, relevante Beweissätze aufzustellen. Relevanz bedeutet hier, daß solche Beweise konventioneller Erfahrung und Logik entsprechen müssen, sie müssen also verbindlich sein innerhalb der von uns allen geteilten Realität. Hier liegt der Punkt der Madhyamaka-Svatantrikas: verbindliche Logik innerhalb gemeinsamer (d.h. konventioneller) Realität ist nur möglich, wenn sich die

[152]Material zum Studium der Svatantrikas: LOPEZ 1987; SANTINA 1986.

Phänomene nicht beliebig verhalten, sondern (ihnen im gewissen Sinn zueigenen) Gesetzmäßigkeiten verläßlich folgen. Wiewohl die Phänomene auf absoluter Ebene leer von Eigenexistenz sind, so „existieren“ sie auf relativer Ebene jedoch in der ihnen jeweils gemäßen Weise. Für die Madhyamaka-Svatantrikas *bestehen* Phänomene also relativ, das heißt in gegenseitiger Abhängigkeit. Diese relative Existenz zu leugnen (wie BUDDHAPALITAS Madhyamaka-Prasangika-Schule) bedeutet aus ihrer Sicht, einem nihilistischem Extrem anheimzufallen.

So verwerfen Madhyamaka-Svatantrikas auch die Konzepte der Sautrantika- und der Cittamatra-Schule nicht, sondern messen ihnen auf *relativer Ebene* Gültigkeit bei. Entsprechend teilten sich die Svatantrikas weiter auf in

**Sautrantika-Madhyamaka-Svantantrika**, die auf relativer Ebene mit dem Modell der Sautrantikas, also mit äußeren Objekten und einem diese wahrnehmenden Geist arbeiten. Die „absoluten“ Lehren der Sautrantikas über wirklich existierende unteilbare Partikel und kleinste Zeit- bzw. Bewußtseinsmomente werden natürlich widerlegt, trotzdem halten Sautrantika-Madahyamaka-Svatantrikas das Sautrantika-System für eine nützliche und zutreffende Beschreibung der Funktionsweise von Geist und Phänomenen auf relativer Ebene. Auf relativer Ebene bestehen Phänomene also nicht *nur* als Zuschreibung, sondern - im Sinne der Sautrantikas - als in gegenseitiger Abhängigkeit bestehende, momenthafte, *funktionierende Phänomene*. Letztlich, d.h. in Hinsicht auf ihre absolute Seinsweise gelten allerdings nur die Lehren NAGARJUNAS von der Leerheit *aller* Phänomene, also auch der Leerheit kleinster Teilchen, kleinster Bewußtseinsmomente usw. Erster und wichtigster Vertreter dieser Schule war BHAVAVIVEKA selbst.

**Yogacara-Madhyamaka-Svatantrikas** richten ihre Sicht am Modell der Cittamatra (=Yogacara)-Schule aus. Auf relativer Ebene bietet ihnen das Nur-Geist-System eine befriedigende und schlüssige Beschreibung der Welt. Auch hier existieren Phänomene also nicht *ausschließlich* als Zuschreibung, für die Yogacara-Madhyamaka-Svatantrikas sind sie aus dem Speicherbewußtsein entstehende Projektionen des Geistes. Geist (bzw. seine kleinsten Momente) als absolut existierendes Phänomen wird allerdings zurückgewiesen - Geist und seine Projektionen bestehen für Yogacara-Madhyamaka-Svatantrikas in gegenseitiger Abhängigkeit. Begründer dieser Schule war der große Gelehrte SHANTARAKSHITA[153], im 8.Jahrhundert Abt der Universität von Nalanda und zusammen mit PADMASAMBHAVA einer der ersten Meister, die den Buddhismus nach Tibet brachten. Bedeutend sind auch die Texte von KAMALASHILA, dem Schüler und Kommentator SHANTARAKSHITAS.

[153]Sein Hauptwerk: *Tattvasangraha,* übersetzt bei JHA 1986.

### Madhyamaka-Prasangika

Wesentlich skeptischer stellt sich die Prasangika-Schule dar: nach dem Vorbild NAGARJUNAs werden keinerlei eigenständige Beweissätze konstruiert, sondern lediglich die unlogischen *Konsequenzen* (Skrt: *Prasanga*) einer jeden konzepthaften Sichtweise über höchste Wirklichkeit aufgezeigt. Diese Methode liegt in der Einsicht begründet, daß keinerlei Konzept die wirkliche Seinsweise der Dinge zu erfassen vermöchte, und positive Beweisführungen deswegen nicht lohnen. Nachweislich *jedes* Konzept ist letztendlich falsch in Bezug auf sein Objekt. Falsch sind somit nicht nur alle Ideen über absolute Wirklichkeit, sondern auch alle Versuche, relative Wirklichkeit erklären zu wollen. Für die Madhyamaka-Prasangikas gibt es keine relative Wirklichkeit *an sich*, die von absoluter Wirklichkeit (d.h. Leerheit der Phänomene) getrennt wäre. Eine für sich existente relative Wirklichkeit ist ein eternalistisches Extrem. Alle „relativen Wirklichkeiten" sind nur Konzepte, Zuschreibungen und somit von vorneherein falsch. Einem Prasangika gegenüber mag man welches Konzept relativer Wirklichkeit auch immer vertreten - es bekümmert ihn nicht, denn sie sind *alle* falsch, relative Realitäten sind nur Zuschreibungssysteme. Wo es um Konzepte über absolute Wirklichkeit geht, so wird ein Prasangika sie *alle* widerlegen, denn auch sie sind ausnahmslos falsch. Konzeptuelles Denken ist *an sich* nicht in der Lage, die Natur der Phänomene korrekt zu erfassen. Selbst die Aussage: „Alle Phänomene sind leer von inhärenter Existenz, weil sie abhängig von Ursachen und Bedingungen entstehen" verfehlt letztendliche Wirklichkeit: weder gibt es „Phänomene", die überhaupt entstehen, noch läßt sich das Prinzip von Ursache und Wirkung als letztlich gültig belegen (wie CHANDRAKIRTI weiter oben zeigte, läßt sich keine wirkliche Verbindung einer „Ursache" mit ihrer „Wirkung" herstellen).

Während die Methode der Svatantrikas (und aller „niedrigeren philosophischen Schulen, also der Cittamatrins, Sautrantikas und Vaibashikas) gemeinhin als „affirmative Negation" beschrieben wird, ist die der Prasangikas eine „nicht-affirmative Negation".
Im ersten Fall ist das *Objekt der Negation* ein den Phänomenen fälschlich zugeschriebenes Charakteristikum, nämlich *inhärente Existenz*. Die Phänomene existieren zwar in gewisser Weise (je nach Schule als Agglomeration kleinster Teilchen oder als Projektion des Geistes), aber nicht aus sich selbst heraus: ein Fußball ist leer davon, das Wesen eines Fußballs in sich zu tragen; ein Fußball entsteht jedoch abhängig von Ursachen und Bedingungen und funktioniert in einer bestimmten Weise. Die affirmative Negation schließt also etwas Nichtvorhandenes, aber fälschlich Zugeschriebenes („inhärente Existenz") in etwas Vorhandenem (den Phänomenen) aus.
Im zweiten Fall, der „nicht-affirmativen Negation" ist das *Objekt der Negation* das Phänomen *als Phänomen*. Die Prasangika-Analyse zeigt: der Fußball ist leer davon, ein Fußball *zu sein*, es gibt keinen *Fußball.* „Fußball" ist nur ein Konzept. Die Phänomene sind leer davon, als irgendwie vorhandene *Phänomene* zu existieren.

Daß man alle Konzepte über die Phänomene und ihre Natur (darin eingeschlossen: Geist und seine Natur) ablehnt, heißt aber nicht, alles Erfahrene als nicht-existent abzutun. Das wäre ein nihilistisches Extrem. Der mittlere Weg der Prasangikas ist, alle Wahrnehmungstrübungen durch Konzepte aufzuspüren und auch subtiles intellektuelles Fabrizieren mit Hilfe logischer Widerlegung zum Schweigen zu bringen. Es bleibt nur - Meditation. Wenn auch die subtilsten Konzepte erkannt und durchbrochen wurden, ist der Praktizierende fähig, die Natur der Phänomene und seines Geistes unverschleiert so zu sehen, wie sie ist; er verwirklicht den mittleren Weg jenseits der Extreme von Eternalismus und Nihilismus.

BUDDHAPALITA hatte mit seiner Interpretation NAGARJUNAs den Anstoß für die Madhyamka-Prasangika-Schule gegeben, als deren Begründer und Vollender gilt aber CHANDRAKIRTI, der im 7.Jahrhundert in Nalanda studierte und später zum Abt wurde. Seine Werke (zum Beispiel das *Madhyamakavatara*[154]) gehören bis heute zur Standardliteratur buddhistischer Philosophie. Ein halbes Jahrhundert später vermochte ein weiterer Nalanda-Absolvent, SHANTIDEVA, der Prasangika-Schule mit seinem berühmten Text *Bodhicaryavatara* (1992)[155] ein weiteres Glanzlicht aufzusetzen.

Alle bisher besprochenen Madhyamaka-Schulen werden in der tibetischen Tradition unter *Madhyamaka-Rangtong* zusammengefaßt. *Rangtong* ist eine tibetische Vokabel und bedeutet „selbst-leer". Die Madhyamaka-Rangtong Schulen zielen auf Erkenntnis der Leerheit *aller* Phänomene (auch des Geistes) von einem Eigenwesen, von einem „Selbst". Die letztendliche Natur des Geistes und der von ihm erfahrenen Phänomene ist jenseits aller Konzepte, frei selbst von allersubtilsten intellektuellen Konstruktionen. Buddhaschaft bedeutet die unmittelbare Erfahrung der Leerheit, sie entsteht aufgrund vollständiger Entfernung aller Schleier aus dem Geist. Sind die Schleier und ihre Ursachen (Unwissenheit, Anhaftung, Abneigung) beseitigt, können sie nicht neu entstehen - der Geiststrom eines Buddhas ist rein, er nimmt die leere Natur aller Phänomene ungehindert und ungekünstelt wahr. Aufgrund dieser Wahrnehmung und auf Basis der vorangegangenen Praxis des Bodhisattva entstehen Buddha-Qualitäten - z.B. Weisheit und Mitgefühl, so werden die dem Geist innewohnenden Möglichkeiten voll entfaltet.

Mit den Prasangikas findet die philosophische Interpretation von Buddhas zweitem Lehrzyklus, jenem über die Leerheit der Phänomene, ihren krönenden Abschluß: der Prasangika-Ansatz gilt als tiefgründigstes Verständnis der Leerheit im Buddhismus überhaupt.

---

[154]Übersetzungen z.B. bei HUNTINGTON 1992, GESHE RABTEN 1983, GESHE KELSANG GYATSO 1995.

[155]Kommentare: KHENCHEN KUNZANG PALDEN et al 1993; SHANTIDEVA/DALAI LAMA 1988; GESHE KELSANG GYATSO 1986.

Mit der Interpretation des dritten Lehrzyklus über die Buddhanatur tun sich die Madhyamaka-Rangtongpas allerdings schwer. Da der Geist ihrer Auffassung gemäß bar einer jeden ihm zueigenen Qualität ist, *selbst-leer* (Rangtong), ist Buddhanatur nichts anderes, als eben die *leere Natur* des Geistes. Leerheit wiederum ist selbst leer, kein Ding - so „gibt" es keine Buddhanatur an sich. Buddhanatur ist für Rangtongpas nur ein Konzept, es beschreibt die prinzipielle Möglichkeit eines jeden fühlenden Wesens, Buddhaschaft zu verwirklichen, weil der Geist eines jeden fühlenden Wesens leer ist. Keinesfalls können der Buddhanatur positive, gar inhärente Qualitäten zugeschrieben werden. Zwar ist Buddhaschaft die Verwirklichung der Buddhanatur, indem ein Buddha die leere Natur des Geistes verwirklicht, aber Buddhanatur ist hier nicht Ursache für Buddhaschaft.

All dies mag nicht so recht mit Buddhas Lehren im dritten Zyklus zusammenpassen, wo er von Buddhanatur als voll von unzählbaren Qualitäten spricht, die nicht vom Geist getrennt werden können. Jene Qualitäten gehen über alle Konzepte hinaus, sie sind Ursache sowohl für Samsara, als auch für die erleuchteten Qualitäten und Aktivitäten eines Buddha, für Nirvana. In diesem Licht betrachtet, kann man die Madhyamaka-Rangtongpas nicht vom Verdacht einer gewissen nihilistischen Schlagseite freisprechen, möglicherweise sind diese mit ihrer Verabsolutierung der „Leerheit" einen Schritt zu weit gegangen. Sollte eine der Prasangika-Logik standhaltende Interpretation des dritten Lehrzyklus möglich sein, wäre diese als ein weitergehender Schritt jenseits der nihilistischen und eternalistischen Extreme etabliert.

## *Mahayana/Vajrayana: Madhyamaka-Shentong*

Was läßt sich nach dem Prasangika-Stadium über die Natur der Phänomene noch aussagen? Die Möglichkeit intellektueller Analyse ist erschöpft, alle Konzepte sind zu einem Ende gebracht. Ist „Leerheit“ das letzte Wort, die tiefstmögliche Erkenntnis der Wirklichkeit?

Genaugenommen verweist die Prasangika-Methode auf etwas, das tiefer liegt als Leerheit - auf *unmittelbare Erfahrung* der Leerheit aller Phänomene, auf den völlig *unverschleierten Geist* selbst, den Zustand eines Buddha. In seinem dritten Lehrzyklus zeigte Buddha Shakyamuni die Verbindung von erleuchtetem Geist, der seine Natur erkennt (Buddha-Weisheit) und der Natur des Geistes in allen fühlenden Wesen (Buddhanatur): ein Buddha erlangt demnach keine *neuen* Qualitäten, die auf dem Bodhisattvaweg entstehen, solche wären ja verursacht und Buddhaschaft dann ein bedingtes Phänomen; ein Buddha verwirklicht die im Geist *natürlich vorhandenen* Qualitäten, die im samsamrischen Zustand verschleiert waren.
Eine solche Aussage verleitet zu eternalistischer Interpretation, wie sie im Cittamatra-System mit dem „wirklich existenten Geist“ und seiner inhärenten Qualität der Eigenbewußtheit auch vorgekommen ist. Das ist der Grund, warum Buddha im zweiten Lehrzyklus nicht über die Buddhanatur, sondern zunächst über Leerheit sprach. Ist die Leerheit aller Phänomene von inhärenter Existenz realisiert und damit die Wurzel eternalistischen Denkens gezogen, gilt es nihilistischen Tendenzen entgegenzuarbeiten, deshalb erscheint im dritten Zyklus die Lehre über Buddhanatur.

Das Cittamatra-System kann trotz seines eternalistischen Fehlers eine überzeugendere Deutung der Buddhanatur anbieten, als die Rangtong-Madhyamikas. Andererseits ist Rangtong-Madhyamaka eines nihilistischen Fehlers verdächtig. So liegt nahe, das Nur-Geist-Modell mit Hilfe von Madhyamaka-Methoden weiterzuentwickeln, um zu einer Synthese jenseits der beiden Extreme zu finden. Tatsächlich hat es in Indien eine solche Entwicklung gegeben, sehr kurz bevor der Buddhismus vom Subkontinent verschwand: die *Yogacara-Madhyamikas* (nicht zu verwechseln mit Yogacara-Madhyamaka-Svantantrikas). Ihr Anstoß wurde dann in China und Tibet aufgenommen und dort weiterentwickelt - in China entstand daraus die *Hua-Yen-Schule*[156], in Tibet das Madhyamaka-Shentong.

Shentong bedeutet „leer von anderem“ und bezieht sich auf ein *affirmatives* Verständnis von Leerheit im Gegensatz zur *nicht-affirmativen Negation* der Prasangikas. Die Shentongpas beziehen sich dabei direkt auf Buddhas Aussagen. Im *Srimaladevisutra* heißt es:

[156]Einführungen in das Hua-Yen-Denken von CHANG 1989, COOK 1994 und CLARY 1996

> Lord, the Tathagatagarbha [Buddhanatur, M.K.] is void of all the defilement stores, which are discrete and knowing as not liberated.
> Lord, the Tathagatagarbha is not void of the Buddha dharmas [Buddha-Qualitäten, M.K.] which are nondiscrete, inconceivable, more numerous than the sands of the Ganges, and knowing as liberated.
> (WAYMAN/WAYMAN 1990, S. 99)

Die Natur des Geistes ist *leer von anderem*: von den Schleiern der Konzepte und der Störgefühle, denn Konzepte wie Störgefühle sind verursacht, zusammengesetzt, vergänglich, die *Natur* des Geistes hingegen ist nicht verursacht, zusammengesetzt, vergänglich. Die Natur des Geistes ist *nicht leer* von Buddha-Qualitäten, sagt das Sutra. Bedeutet das, der Geist habe inhärente Merkmale? Widerspricht das nicht der Leerheit aller Phänomene von ihnen zueigenen Charakteristika? Haben die Prasangikas nicht gezeigt, daß nichts aus sich selbst heraus zu bestehen vermag, daß so etwas wie „inhärente Qualitäten" schlicht nichtsnutzige Konzepte sind? Mit dem *„leer von selbst"*-Ansatz der Madhyamaka-Rangtongpas könnte man hier die ganze Wucht der Beweisführungen NAGARJUNAS und CHANDRAKIRTIS ins Feld führen. (Tatsächlich ist das häufig geschehen, vergl. HOOKHAM 1992). Aber auch Shentongpas sind Madhyamikas, denen es um tiefgründiges Verständnis der Leerheit geht.

„Leerheit" ist ja selber leer - leere Natur des Geistes bedeutet nicht nur letztendliche Nichtexistenz alles Bedingten, Zusammengesetzten, Vergänglichen, sondern auch letztendliches Nichtvorhandensein alles Einschränkenden, Behindernden, Begrenzenden. Leerheit ist nicht Nichts! Leerheit ist zugleich unendlich volles ungehindertes Potential - Leerheit ist gewissermaßen ein „Schwangeres Nichts", voll von unerschöplichen Möglichkeiten. Der Fülle-Aspekt der Leerheit heißt bei den Shentongpas „Klarheit", damit ist die lebendige Bewußtheit des Geistes gemeint, in deren leerer, offener Natur alles geschehen kann. Die letztendliche Natur des Geistes ist „Leerheit und Klarheit untrennbar". Aus der Untrennbarkeit von Klarheit (schwangere Fülle) und Leerheit (Nichtexistenz substantieller Entitäten) entspringen die erleuchteten Buddha-Qualitäten, „more numerous than the sands of the Ganges": nicht-bedingte Liebe, an nichts haftende Freude, volles Vertrauen, unerschütterliche Furchtlosigkeit... u.v.m. Sie sind, so das *Srimaladevisutra*, nicht zusammengesetzt, sondern jenseits aller Konzepte und befreit. Der Geist ist nicht leer von ihnen, sondern voll. Erleuchtete Qualitäten sind vom Geist nicht zu trennen, weil sie seine ureigene Natur sind. Sie sind nicht zerstörbar weil nicht bedingt; sie unterliegen keinem Wandel (sind also weder subtil noch grob vergänglich), sie sind rein von sich aus (weil leer) und auch rein von Störgefühlen und Konzepten. Die Buddha-Qualitäten sind keine „Dinge", sondern spontaner Ausdruck von „Leerheit und Klarheit untrennbar" - deshalb treffen die Rangtong-Beweisführungen sie nicht.

„Leerheit und Klarheit untrennbar“ - das ist die Buddhanatur, voll von erleuchteten Qualitäten. Ist sie von Störgefühlen und Konzepten verschleiert, ist sie Ursache für Samsara - und wenn von diesen beiden Schleiern befreit, Ursache für Nirvana. Sie ist die unzerstörbare Essenz eines jeden fühlenden Wesens, weil Geist immer und überall dieselbe Natur hat, die Schleier können seine Natur nicht beschädigen; „Leerheit“ kann schlicht nicht kaputtgehen, sie kann von „Klarheit“ auch nicht getrennt werden.

Nach all den nüchternen Analysen buddhistischer Philosophie, nach all der schonungslosen Destruierung unreflektierter Sichtweisen ist diese tiefe Einsicht in die Natur des Geistes vielleicht das Schönste, was der Buddhismus zu geben hat. Das Vorhandensein der Buddhanatur in allen mit Geist begabten Wesen gibt jedem fühlenden Wesen Würde. Es ist die Funktion der Buddhanatur, die uns alle, ob Ameisen, Rauhhaardackel, Quastenflosser oder Mitteleuropäer, nach Glück suchen macht - ein in seiner Natur unbegrenzter Geist ist nicht mit begrenzten, vergänglichen Zuständen zufrieden, sondern sucht seine inhärenten Qualitäten zu verwirklichen: Glück, das nicht von Bedingungen abhängt; Freiheit von allen Begrenzungen und Schleiern; Überwindung vergänglicher Zustände, Erkenntnis der ureigenen Natur. Wiewohl man die Buddhanatur nicht unmittelbar mit den Konzepten höchster Wirklichkeit in anderen Religionen vergleichen (noch weniger gleichsetzen) kann, so gibt Buddhas dritter Lehrzyklus seiner ganzen Lehre ein gewisses religiöses Moment: die höchste Wirklichkeit ist nicht Nichts, kein „neutrales Element“ sondern etwas inhärent Positives. Sie sprengt rationale Analyse, ist nur unmittelbarer Erfahrung zugänglich. Sich dieser Erfahrung zu nähern, setzt Vertrauen in die grundlegend positive Qualität der Natur des Geistes voraus.[157]

Zusammengefaßt ist all das in den drei Herzversen von MAITREYAs *Mahayana-Uttara-Tantra-Shastra:*

[157]“Vertrauen“ ist nicht blinder Glaube. In die grundlegend positive Natur des Geistes zu vertrauen, setzt tiefgründiges Verständnis voraus, deshalb der lange Anweg der buddhistischen Philosophie bis zum Shentong-Stadium. In den englischsprachigen Übersetzungen wird dieses Vertrauen oft als „faith“ übertragen, das eine unglückliche Konnotation mit *Christian* oder *religious faith* hat - aber diese Art von Glauben ist definitiv nicht gemeint. Vergl. zu alledem HOOKHAM 1992, S.57ff.

This ultimate truth of the spontaneously-born
is to be understood through faith alone -
The orb of the sun may shine
but it cannot be seen by the blind!

There is nothing whatever to remove from this,
Nor the slightest thing thereon to add.
Truly beholding true nature -
when truly seen - complete liberation.

The buddha nature is devoid of any affect -
such an intrinsic characteristic
would be completely foreign.
Yet it is not devoid of the supreme qualities,
whose intrinsic characteristics
are indifferentiable from its domain.

(MAITREYA 1985, S.68)

Das *Mahayana-Uttara-Tantra-Shastra*[158]sammelt die Aussagen über Buddhanatur aus verschiedenen Lehrreden und faßt sie in sieben Punkten zusammen. Der Text ist dabei nicht wie viele andere Klassiker der buddhistischen Philosophie in Form einer Debatte gehalten, sondern behandelt sein Thema affirmativ. Für die tibetische Tradition wurde das Shastra besonders wichtig: es verbindet die Sutra-Belehrungen mit den Tantras und liefert ein philosophisches Fundament für Diamantwegsbuddhismus. Weil er dem Denken der Madhyamaka-Shentong-Schule die wesentlichen Anstöße vermittelte, lohnt es, auf die sieben Punkte des *Uttara-Tantra-Shastra* einzeln einzugehen[159].

### Buddha

Buddhaschaft wird durch die „zwei Arten des Nutzens“ mit jeweils drei Qualitäten beschrieben. Die erste Art ist der „Nutzen für einen selbst“: Buddhaschaft ist nicht zusammengesetzt, voller spontan sich entfaltender Qualitäten (z.B. Freude) und nicht von äußeren Bedingungen abhängig, d.h. in jeder Hinsicht jenseits von Samsara. Die zweite Art des Nutzens ist der für andere: ein Buddha ist weise (d.h. er erkennt völlig sowohl die Natur der Phänomene als auch ihr Zusammenwirken in gegenseitiger Abhängigkeit); liebevoll (Liebe ist eine der dem Geist innewohnenden Qualitäten) und fähig, fühlenden Wesen zu helfen, sich aus Samsara zu befreien.

---

[158] „Mahayana-Abhandlung über die unveränderliche Kontinuität der letztendlichen Natur“, tibetisch kurz *Gyü Lama.*

[159] Natürlich ist das Mahayana-Uttara-Tantra-Shastra selbst kein Text der tibetischen Shentong-Tradition, aber der Text und auch seine Quellen legen eine Interpretation im Sinne der Shentong-Schule nahe, wie HOOKHAM anhand der Analyse konkurrierender Rangtong- und Shentong-Kommentare des Uttara-Tantra-Shastras belegt (1992). Einen modernen Kommentar aus Sicht der Kagyü-Tradition verfaßte THRANGU RINPOCHE 1994.

### Dharma

In buddhistischen Texten meint die mit vielerlei Bedeutungen beladene Sanskritvokabel gewöhnlich das Gesamt der buddhistischen Lehre, hier aber bezieht sich Dharma vor allem auf die Wirkung der Lehre, auf Realisation. Nirvana, das Aufhören von Leid ist gleichbedeutend mit der Realisation der Natur der Phänomene - unmittelbare, totale Erfahrung jenseits aller Konzepte, jenseits allen sprachlichen Ausdrucks, völlig frei von Störgefühlen, Schleiern, Leiden. Die darin wurzelnde Lehre ist frei Störgefühlen und von extremen Konzepten, sie ist ein echtes Heilmittel für die Wesen in Samsara.

### Sangha

Wiederum wird das Wort nicht in seiner üblichen Bedeutung verwendet (Gemeinschaft der buddhistischen Praktizierenden): hier ist Sangha die Gemeinschaft derer, die die Natur des Geistes realisiert haben:

> „As the true nature of mind is lucid clarity, they see defilements to be without essence and hence truly realise the ultimate no-self, the peace within all beings. Thus they know the all pervasive presence of perfect buddhahood in each and every one of them.“ (MAITREYA 1985, S.20)

Damit werden drei Aspekte von Buddha-Weisheit angedeutet. Als volles Bewußtsein der leeren und zugleich klaren Natur des Geistes hat sie einen nichtdualen Charakter, sie ist frei von der Spaltung in Subjekt, Objekt und Aktion. Zweitens sieht man als Buddha die Natur aller Phänomene ungehindert so, wie sie ist - Störgefühle, Konzepte und Karma (also alles, was die Wesen an Samsara fesselt) hat keine wirkliche Existenz, während die dem Geist innewohnenden Qualitäten nicht zerstört werden können. Drittens sieht man die Vielfalt der Phänomene in ihrem Zusammenwirken, und wie jedes einzelne der unzähligen Wesen die Buddhanatur voller Qualitäten zwar in sich trägt, sie aufgrund von Unwissenheit, Anhaftung und Abneigung aber nicht erlebt.

### Buddhanatur

Dies ist verständlicherweise das größte Kapitel im Uttara-Tantra-Shastra, es wird eingeleitet mit einer dreifachen Beweisführung, daß alle fühlenden Wesen Buddhanatur haben. Der überzeugendste der drei Gründe ist, daß die Natur des Geistes nicht teilbar ist - Leerheit kann z.B. nicht hier groß und dort klein, hier tief und da oberflächlich sein. An *Leerheit und Klarheit untrennbar* als Natur des Geistes müssen alle fühlenden Wesen in ungehinderter Weise teilhaben. Eine weitere Begründung sagt, daß es keine von der Natur des Geistes trennbaren Erfahrungen gibt, es ist eben jene Natur von *Leerheit und Klarheit untrennbar*, die alle Erfahrungen hervorbringt. Die Realisation dieser Natur heißt „Buddhaschaft“, und deshalb heißt die eigentliche Ursache für Buddhaschaft, nämlich der in seiner Natur leere und klare Geist, „Buddhanatur“. Darauf beruht die dritte Beweisführung: die Fähigkeit einiger fühlender Wesen, die Natur des Geistes tatsächlich zu verwirklichen wie der Buddha selbst oder auch spätere Praktizierende es taten, ist ein Beleg für das

Vorhandensein ebenjener Natur in den Wesen. Wenn einige das Potential zur Buddhaschaft haben und die Natur des Geistes nicht teilbar ist (s.o.), so müssen alle anderen über das gleiche Potential verfügen.

Sodann wird die Buddhanatur unter 10 Aspekten erläutert, die sämtlich darzulegen hier den Rahmen sprengt. Für die Shentong-Sichtweise bedeutsam sind:

***Natur:*** die Buddhanatur ist *wirksam* wie ein wunscherfüllendes Juwel, weil ihre Realisation als Dharmakaya (erleuchteter Zustand eines Buddha) alle Wünsche erfüllt; in ihrer leeren Essenz ist sie *unveränderlich* wie Raum; und mit ihrer inhärent *liebevollen* Qualität gleicht sie Wasser, das die Pflanzen (und alle anderen Wesen) wachsen läßt.

***Ergebnis****: Reinheit* weil die Buddhanatur rein ist von Karma, Störgefühlen und Konzepten; *wirkliches Selbst* weil alle Konzepte über ein „Selbst" in Abgrenzung zu allem „Nicht-Selbst" aufhören und statt dessen die wahre Natur realisiert wird; *Freude* weil die fünf Skandhas (damit verbunden: die drei Arten des Leidens) mitsamt ihren Ursachen zu einem definitiven Ende gebracht werden; *Unvergänglichkeit,* weil jenseits von Entstehen und Vergehen, nicht zusammengesetzt, jenseits der Trennung in Samsara und Nirvana und weil ein Buddha unaufhörlich Aktivität für die Wesen entfaltet. Diese aus dem *Srimaladevisutra* übernommene Sentenz steht in provozierendem Kontrast (nicht Widerspruch!) zu den „vier Siegeln", die eine buddhistische Lehre von nicht-buddhistischen unterscheidet, und die keine der philosophischen Schulen zu verletzen wagt:

1.Alles Zusammengesetzte ist *vergänglich.*

2.Alles Unreine (wörtl.: von Karma befleckte) ist *Leiden.*

3.Alle Phänomene sind *leer von einem Selbst*.

4.Nur Nirvana ist Frieden (d.h. *letztendliches Glück*).

Wer jedoch *Vergänglichkeit*, *Leiden*, *Leerheit von einem Selbst* und *Nirvana* (als verschieden von Samsara) verabsolutiert, verkennt die wahre Natur des Geistes mit den Qualitäten transzendente Unvergänglichkeit, transzendente Reinheit, transzendente Freude und transzendentes Selbst (d.h. Transzendenz von Samsara und Nirvana). Alle diese Qualitäten dürfen freilich nicht eternalistisch mißverstanden werden - jede Annahme substanzhafter Existenz fiele zu Recht dem Widerspruch der Madhyamaka-Rangtongpas anheim und würde außerdem die vier Siegel verletzen.

***Funktion****:* Hier erläutert MAITREYA die Funktion der Buddhanatur im unerleuchteten Zustand und bezieht sich wiederum auf das *Srimaladevisutra*. Dort heißt es, daß unsere grundlegende Abneigung gegen Leid nicht aus den gewöhnlichen Bewußtseinsarten entsteht. Das Peinigende am Leid kann nur aufkommen, weil momenthafte leidvolle Erfahrung im Kontrast zu einem dauerhaften, nicht-leidvollen „Hintergrund" steht. Einen solchen Hintergrund können die vergänglichen und selbst von Ursachen des Leids durchzogenen gewöhnlichen Bewußtseinsarten nicht hergeben:

> Lord, the Tathagatagarbha [Buddhanatur, M.K.] has ultimate existence without beginning or end, has an unborn and undying nature, and experiences suffering; hence it is worthy of the Tathagatagarbha to have aversion against suffering as well as longing, eagerness and aspiration towards Nirvana.
> (WAYMAN/WAYMAN 1990,S.105f).

Freude gehört zu jenen Qualitäten des Geistes, die von seiner Natur nicht zu trennen sind - nicht die bedingte Freude *an* oder *über etwas*, sondern Freude als Ausdruck der Ungehindertheit, des unendlichen Potentials des Geistes. Weil solche Freude nicht verursacht, nicht zusammengesetzt ist, hat sie keinen Anfang und kein Ende, sie ist unzerstörbar. Deshalb kann der samsarische Geisteszustand sie nur verschleiern, aber nicht wirklich beeinträchtigen. Diese Freude entsteht auch nicht erst mit Erleuchtung, sie ist schon da, weil die Natur des Geistes in jedem Augenblick von Erfahrung notwendig (und notwendig vollständig) präsent ist. Im Hintergrund all unserer bedingten Erfahrungen ist also nichts anderes verborgen, als die spontan freudvolle Buddhanatur, gegen die alles bedingte und vergängliche Glück nicht viel wiegt. So kann Samsara niemals wirklich befriedigen, leidvolle Erfahrungen sind ein Widerspruch zur Natur des Geistes. Letztlich ist es jener aus der Buddhanatur motivierte Impuls, Leid vermeiden und Glück erlangen zu wollen, der all unser Tun durchdringt.
Dieser allgegenwärtige Impuls besteht nicht aus den gewöhnlichen Bewußtseinsarten heraus,

> only an awareness capable of not suffering can experience suffering in the sense of developing an aversion to it. Thus, only the natural blissfull Buddhajnana [Buddha-Weisheit, M.K.] is sensitive and responsive in a nondual way and so can „experience" suffering and move beings to renounce it and seek nirvana.

bringt HOOKHAM die Funktion der Buddhanatur auf den Punkt (1992, S.211). Auch wenn das *Srimaladevisutra* hier eine gewisse Automatik nahezulegen scheint, mit der die Buddhanatur ihre Verwirklichung, d.h. Nirvana anstrebt, so ist eine solche jedoch nicht gegeben. Andernfalls hätten sich die seit anfangsloser Zeit leidenden Wesen längst schon aus Sasmara befreien müssen. Die Funktion der Buddhanatur ist allgemeiner: mit Leiden unzufrieden zu sein und Glück zu suchen. Damit ist sie zwar unabdingbare Basis für das Streben nach Erleuchtung. Es wäre aber sehr wohl möglich, daß die Buddhanatur, die jede Begrenztheit und besonders das Ego transzendiert, auch Ursache aller anderen religiösen Motive des Menschen ist, nicht nur für das buddhistische Nirvana. Eine solch totale Erfahrung wie die von der Natur des Geistes wird wahrscheinlich überall eher auf religiöse denn auf gewöhnliche Weise gedeutet. So ist es sogar möglich, daß Erlebnisse, die die Mystiker der Religionen als unmittelbare Erfahrung ihres Gottes interpretierten, eine Erfahrung der Natur ihres eigenen Geistes war, eine Erfahrung unbegrenzter Qualitäten, die jedes Konzept sprengen.

Die Kagyü-Interpretation dieser Passage stellt die ethischen Implikationen der Buddhanatur

heraus: weil wir die Buddhanatur haben, wissen wir intuitiv um „gut“ und „böse“. Gegen die unbegrenzten Qualitäten des Geistes stehen all die einengenden, abgrenzenden, bedingten samsarischen Zustände: Zorn, Gier, Unwissenheit, Neid, Stolz, Angst, Zweifel... Sie stehen im Widerspruch zu dem, was „*Leerheit und Klarheit untrennbar*“ spontan entspringt: Liebe, Freude, Weisheit, Furchtlosigkeit... So schätzten fühlende Wesen Liebe höher als Haß, Freude höher als Gier, Weisheit höher als Unwissenheit, Neid oder Stolz. So wundert nicht, daß die Religionen trotz kulturell und historisch sehr unterschiedlicher Bedingtheiten zu einem ethischen Grundkonsens finden konnten („Weltethos“, vergl. KÜNG 1993. Die Buddhanatur bietet einen interessanten Ansatz als anthropologische Basis für universale Ethik!) Die Spannung von spontan freudvollem, liebevollem Geist, berstend von Qualitäten, inhärent positiv, gegenüber den sich selbst perpetuierenden begrenzenden Zuständen „Anhaftung“, „Abneigung“ und „Unwissenheit“ und all den anderen Leid verursachenden Emotionen ist wohl das, was alle Religion und Philosophie beschäftigt, und was uns beständig antreibt, bis in die kleinsten Alltagshandlungen hinein.
***Gehalt**:* Die Buddhanatur enthält sowohl Ursachen, als auch Qualitäten der Erleuchtung. Zu den Ursachen der Erleuchtung gehört das Streben nach Erleuchtung (wie oben besprochen), meditative Konzentration, Weisheit und Mitgefühl: werden diese dem Geist innewohnenden Fähigkeiten praktiziert, lösen sich die die Buddhanatur verhüllenden Schleier auf, erleuchtete Konzentration, erleuchtete Weisheit und erleuchtete Liebe werden verwirklicht. Dabei entstehen diese Buddha-Qualitäten nicht neu, sondern sie liegen *Leerheit und Klarheit untrennbar* inne. Sie sind selbst im samsarischen Zustand unaufhörlich präsent, wenn auch verschleiert. Erleuchtete Qualitäten sind die Ursache, daß man auch im samsarischen Geisteszustand Konzentration, Weisheit und Mitgefühl üben kann (die zur Ursache für Erleuchtung werden, indem diese Übungen den Kreislauf Samsaras durchbrechen.).

***Phasen:*** In fühlenden Wesen ist die Buddhanatur während des Zustandes in Samsara völlig verhüllt. Wird Leerheit direkt wahrgenommen, also von der ersten Buddhisattvastufe an, wird die Buddhanatur Schritt für Schritt enthüllt (ist also nur noch teilweise verschleiert), und erst ein voll realisierter Buddha erfährt sie ganz, wie sie ist, ohne jeden Schleier.

***Unwandelbarkeit:*** Während der drei Phasen wandelt sich die Buddhanatur selber nicht. Von Karma, Störgefühlen und Konzepten Samsaras wird sie nicht beschädigt:

> Since the faults are but accidental whereas
> its qualities are part of its very character,
> it is the changeless reality,
> the same after as it was before.
> (MAITREYA 1985,S.38)

Wie Raum in keiner Weise von Ereignissen im Raum beeinträchtigt wird, so können die Vorgänge im Geist der Natur des Geistes nicht das Geringste antun. Grobe Manifestationen

im Raum („Erdelement“) entstehen aus subtileren („Wasserelement“, dieses aus dem „Luftelement“), daher sind sie bedingt und vergänglich, nicht aber der Raum, in dem sie entstehen und vergehen.[160] Ebenso bestehen die groben Manifestationen des samsarischen Geistes aufgrund von subtileren: die 5 Skandhas beruhen auf Karma, Karma beruht auf Unwissenheit; Unwissenheit ist bloßes Nichtverstehen der Natur des Geistes. Das Uttara-tantra-Shastra:

> The improper mode of thought
> is similar to air whereas the true nature
> is like the element of space -
> it has no base and no abiding.
> [...]
> The nature of mind is like the space element:
> it has neither causes, nor conditions
> nor these in any combination
> nor any arising, destruction or abiding.
> (MAITREYA 1985, S.40)

***Untrennbarkeit:*** Hier wird noch einmal betont, daß die Buddhanatur nicht von Buddha-Qualitäten getrennt werden kann, so wie man die Sonne nicht von ihren Strahlen trennen kann.

Im weiteren Verlauf des Kapitels werden die berühmten ***neun Beispiele*** erläutert, sie gehören sicher zu den schönsten Inspirationen der spirituellen Weltliteratur. Alle neun stammen aus dem *Tathagatagarbha-Sutra* und beschreiben, wie die permanent präsente, völlig entfaltete Natur des Geistes von den Schleiern der Störgefühle und Konzepte nur verhüllt, aber nicht beeinträchtigt ist:

1. Ein Buddha wird von einer geschlossenen Lotusknospe umhüllt. Wiewohl die aufblühende Lotusblume zunächst schön erscheint, verwelkt sie doch, und ihre verrottenden Blätter verdecken weiterhin den Buddha. So scheint *Anhaftung* uns schöne Momente zu bescheren, aber diese sind doch vergänglich und hindern uns daran, unsere wahre Natur zu erkennen. Auf den versteckten Buddha hinter den Lotusblättern müssen wir erst aufmerksam gemacht werden.

2. Honig im Bienenstock wird von Bienen bewacht, die ihn jederzeit mit ihrem Stachel verteidigen. So hindert uns das Störgefühl von *Abneigung/Zorn* daran, zu unserer eigentlichen Natur vorzudringen. Wie ein Imker müssen wir erst lernen, unversehrt den Honig zu erlangen.

3. Ungedroschene Getreidekörner in ihren Spelzen nutzen hungrigen Menschen gar nichts, solange sie nicht wissen, daß in der ungenießbaren Hülle die ersehnte Nahrung verborgen

---

[160]Dies ist nur eine Allegorie, natürlich weiß die Madhyamaka-Shentong-Schule um Relativität und Bedingtheit des physischen Raums.

ist. So hindert *grundlegende Unwissenheit* uns daran, Glück zu erlangen. Wer totales Glück verwirklichen möchte, muß die Buddhanatur aus der Umhüllung von Unwissenheit befreien.

4. Ein Goldklumpen, von Reisenden versteckt in einem Komposthaufen und dort verloren, bleibt reines Gold, auch wenn es für ganze Zeitalter in rottendem Kompost liegt. So edel wie das Metall ist auch die Buddhanatur, die selbst von den heftigsten Störgefühlen nicht angegriffen wird, sondern ihre Reinheit behält. Allerdings braucht es jemanden mit Hellsicht, das im Abfall versteckte Gold wahrzunehmen,

> so also do the victors [Buddhas, M.K.] perceive
> that most precious, perfect buddhahood
> within all beings has fallen in
> the defilements great mire
> and so they teach them all the dharma
> in order that it may purified.
> (MAITREYA 1985,S.56)

5. Ein unerschöpflich reicher Schatz, unter der Hütte eines bettelarmen Mannes vergraben, hilft dem Elenden nicht, solange er von dem Schatz nicht weiß - denn der Schatz sagt nicht von sich aus „Ich bin hier!“. So leiden auch die Wesen in Samsara, trotz grenzenloser Qualitäten im Geist eines jeden. Wer die Lehre von der Natur des Geistes nicht kennt (auch Hinayana-Buddhisten!), weiß nicht um den verborgenen Schatz im eigenen Geist und kann sich nicht darum bemühen, wie der unwissende Mann, der in Armut über lauter Kostbarkeiten lebt.

6. Der Kern in einer Mangofrucht verrottet nicht, wenn die Frucht verfault, sondern entwickelt sich - die richtigen Bedingungen vorausgesetzt - zu einem früchtespendenden Baum. Die Buddhanatur wird nicht zerstört, wenn sich die Störgefühle mit Erreichen der ersten Bodhisattvastufe auflösen, statt dessen wächst die Realisation der Natur des Geistes - korrekte Praxis vorausgesetzt - auf den Stufen immer weiter an, bis man als Buddha in der Lage ist, auch anderen Wesen zur Buddhaschaft zu verhelfen.

7. Wer eine in stinkende Lumpen gehüllte kostbare Buddhastatue am Wegesrand entdeckt, würde sie von den Fetzen befreien und reinigen. So sieht ein Buddha die kostbare Buddhanatur in allen Wesen, auch den Tieren, verhüllt von Gier, Haß und Unwissenheit. Er arbeitet dafür, sie von den häßlichen Hüllen zu befreien, indem er das Dharma lehrt.

8. Eine kranke, bitterarme Frau lebt im Armenhaus, ohne zu wissen, daß sie schwanger ist und ihr Sohn zum „Weltenherrscher“ werden wird. Ist er erst einmal erwachsen und hat seinen Thron bestiegen, sind alle ihre Sorgen zu Ende. So wandern die Wesen im Armenhaus von Samsara, wissen nicht um das kostbare Potential in ihrem Geist, das, wenn es zur Reife gebracht ist, alles Leiden auflösen wird.

9. Eine in irdener Gußform eingeschlossene goldene Buddhastatue erscheint von außen als gewöhnlicher Klumpen gebrannten Lehms. Nur, wer um den goldenen Buddha darin weiß, wird den Ton abschlagen, um das inspiriende, friedvolle Abbild daraus zu befreien und das pure Gold schließlich von allen Resten der Form reinigen. So sehen Buddhas die friedvolle, reine Natur des Geistes aller Wesen; mit Hilfe ihrer Lehren lösen sie die Wesen aus der festen, aber vergänglichen Umhüllung der Konzepte und Störgefühle.

Die neun Beispiele werden im Text und seinen Kommentaren ausführlich interpretiert, ihre volle Bedeutung erschließt sich, wenn auf gründliches Studium korrekte Meditation erfolgt.

### Erleuchtung

Dieser Punkt beschreibt die Verwirklichung der Natur des Geistes, die Erleuchtung, in acht Aspekten. Dem bisher Gesagten wird hier nichts mehr substantiell Neues hinzu-gefügt: Buddhaschaft ist die völlige Reinigung des Geistes von Störgefühlen, Konzepten und karmischen Eindrücken, die volle Realisation der dem Geist inneliegenden erleuch-teten Qualitäten. So ist die tibetische Vokabel *Sangye* für Buddha zu verstehen: *San* - voll gereinigt von den bedingten Schleiern, so wie ein von Wolken gereinigter Himmel; *Gye* - volle Entfaltung der erleuchteten Qualitäten, so wie eine von Wolken unbehindert strahlende Sonne. Dabei bedeutet Reinigung nicht, daß von der Natur des Geistes etwas entfernt wird, sondern die bedingten, und daher ohnehin nicht wirklich existenten Schleier lösen sich auf. Die leere und klare Natur des Geistes ist in sich nicht verunreinigt, so wie der Raum des Himmels von Wolken nicht beeinträchtigt wird, seien sie auch noch so dicht. Die verwirklichten Qualitäten als Ausdruck von *Leerheit und Klarheit untrenn-bar* werden dem Geist nicht hinzugefügt, sie werden lediglich von den sie verbergenden Schleiern befreit. Diese Qualitäten können mit konzeptuellem Denken nicht erfaßt werden, sie sind spontan (entstehen nicht aufgrund von Ursachen und Bedingungen), sind ungehindert, unvergänglich, unwandelbar, nicht von Erleuchtung bzw. der Natur des Geistes zu trennen, freudvoll und nützlich für die Wesen. Die Erfahrung der Natur des Geistes wird *Dharmakaya* (Wahrheitszustand) genannt. Aufgrund der erleuchteten Liebe, die dem Geist innewohnt, entstehen auch formhafte Zustände, die von fühlenden Wesen wahrgenommen werden können und mit deren Hilfe ein Buddha zum Besten der Wesen arbeitet: der *Sambhogakaya* (Freudenzustand) drückt Qualitäten des Geistes unmittelbar aus und kann von realisierten Bodhisattvas ab der achten Stufe wahrgenommen werden; der *Nirmanakaya* (Formzustand) ist eine materielle Verkörperung, die von fühlenden Wesen auch ohne besondere Realisation wahrgenommen werden kann.

### Qualitäten

Dieses Kapitel beschreibt Buddha-Qualitäten in Relation zu fühlenden Wesen in Samsara. Das perfekte Wissen eines Buddhas von der Funktionsweise des samsarischen Geistes und vom Weg zur Befreiung des Geistes wird in den „zehn Fähigkeiten“ zusammengefaßt. Ein

Buddha ist außerdem furchtlos (vier Arten von Furchtlosigkeit) und schließlich zeigen 18 allein Buddhas zueigene Qualitäten, wie ihr Geist frei von den Behinderungen des samsarischen Zustandes arbeitet. Danach werden 32 Körpermerkmale eines Buddha-Nirmanakaya aufgezählt, die wohl altindischen Schönheitsidealen entsprechen oder allegorisch zu verstehen sind (unter ihnen sind nämlich anatomische Absonderlichkeiten wie 40 Zähne, völlig flache Füße, netzartige Häute zwischen Fingern und Zehen, ein Lichtschein um den Körper usw.).
Ansprechend ist eine andere im Kapitel benutzte Metapher - wenn der Mond sich in Tausenden von Wasserflächen spiegelt, zeigt zwar jedes der Spiegelbilder den Mond, ohne selbst jedoch der Mond zu sein. So zeigen auch Sambhogakaya- oder Nirmanakaya-Erscheinungen die Qualitäten eines Buddha, ohne jedoch der Buddha zu *sein.* Buddha ist ein Zustand, keine Person. Und auf ein weiteres Moment weist dieses Beispiel hin - wie klar der Mond im Spiegel erscheint, hängt von der Beschaffenheit des Spiegels, nicht aber von der des Mondes ab. Die Spiegel sind die individuellen Bewußtseinszustände fühlender Wesen - entsprechend ihrer Verfassung zeigen sich Qualitäten eines Buddha. Ein Buddha handelt seinerseits nicht mit Plan und Vorsatz, sondern spontan und mühelos aus der unendlichen Fülle von *Leerheit und Klarheit untrennbar*. Wie ein Buddha als Nirmanakaya- und Sambhogakaya-Form dann erscheint, beruht auf den Möglichkeiten der jeweiligen Wesen, allein auf ihren Geistzuständen. Je mehr fühlende Wesen ihr dualistisches Bewußtsein überwinden, um so mehr erkennen sie die Qualitäten, die Bilder aber auch als bloßen Spiegel. So wenden den Blick zum Mond selber - zur direkten Erfahrung von der Natur des eigenen Geistes.

### Aktivitäten

Auch dieser Punkt bringt keine wirklich neuen Aspekte, allerdings wiederum inspirierende Beispiele. Viele davon entstammen der indischen Mythologie (z.B. Indras Palast, Götterbereich, Monsun, Brahma usw.), ihre Erläuterung im einzelnen ist mit derart vielen Erklärungen verbunden, daß sie hier den Rahmen sprengen. Kurz: die Aktivitäten eines Buddhas sind spontan, d.h. sie folgen keinen Konzepten, keinen Plänen oder konkreten Absichten, und sie sind unendlich, weil nicht bedingt oder zusammengesetzt. Alle Beispiele betonen noch einmal, wie die Wirkung eines Buddha durch beides - die spontane Buddha-Aktivität („weit“ wie der Raum und „unterschiedslos zum Nutzen aller Wesen“ wie Sonne und Regen) *und* die aktuellen Geisteszustände fühlender Wesen zustandekommt (- so, wie die gleiche Sonne, der gleiche Regen je verschiedene nützliche Wirkungen zeigen, eben je nach Art der Wesen: jedes profitiert und reagiert auf seine eigene Weise).

Neben dem Betonung der Klarheitsnatur des Geistes ist Shentong-Madhyamaka dadurch charakterisiert, daß es das Cittamatra-Modell von den „drei Aspekten“ sowie den „acht

Bewußtseinsarten“ aufnimmt und weiterentwickelt. Wie für die Cittamatrins gilt auch für Shentongpas die erfahrene Welt als Projektion des Geistes, es gibt keine äußeren Objekte getrennt vom Geist (vergl., KARMAPA RANGJUNG DORJE 1995, S.16f und 24f).

Der *zugeschriebene Aspekt* ist wie bei den Cittamatrins leer von jeder Existenz, bloße Attributierung. Auch der *abhängig entstandene Aspekt* ist leer von inhärenter Existenz, weil bedingt - die Bilder im Geist haben keine Wirklichkeit. Zum abhängig entstandenen Aspekt zählt man im Shentong aber auch den momenthaften Geiststrom, den die Citta-matrins als solchen für absolut existent halten. Ein Moment für Moment entstehender und vergehender Geiststrom kann nicht identisch mit Buddhaschaft, der Verwirklichung der Natur des Geistes sein. Der dritte Aspekt, *absolute Präsenz* wird im Madhyamaka-Shentong tiefer gefaßt, es ist „Leerheit und Klarheit untrennbar“, die Buddhanatur. Dieser Aspekt ist leer von substantieller Existenz, ebenso leer von Konzepten und Störgefühlen (erster Aspekt), leer von bedingtem Bestehen (zweiter Aspekt), aber nicht leer von Qualitäten. Werden die Schleier der Störgefühle, der Konzepte und des Karma gereinigt, werden jene seit jeher im Geist vorhandenen Qualitäten ungehindert erfahren - das ist ein substantieller Unterschied zu allen anderen philosophischen Schulen des Buddhismus, in denen Buddha-Qualitäten als Wirkung der Praxis eines Bodhisattva erst entstehen. Die acht Bewußtseinsarten als Ausdruck des gewöhnlichen samsarischen Geisteszustandes sind der durch Unwissenheit, Anhaftung und Abneigung behinderter Ausdruck der Qualitäten des Geistes. Werden die Geistesgifte überwunden, ändert sich der samsarische Geisteszustand in einen erleuchteten. Anstelle des begrenzten Bewußtseins erscheinen die dahinterliegenden Buddhaweisheiten: Statt der Funktion der achten Bewußtseinsart (Speicherbewußtsein, „die Natur von Äußerem und Innerem, die Wurzel alles Aufzugebenden“, KARMAPA 1995, S.28) erscheint der Dharmakaya, die „Grundlage aller Weisheit“ (ebd.), die sogenannte *spiegelgleiche Weisheit*, die unvoreingenommen alles zeigt, wie es ist.
Anstelle der siebten Bewußtseinsart, der unaufhörlich in „gut für mich/schlecht für mich“ einteilenden Ego-Funktion, erscheint die Weisheit des Wesensgleichheit von „gut“ und „schlecht“, bzw. von Samsara und Nirvana. Alle Anhaftung an angenehme Zustände wird ebenso überwunden, wie die Abneigung gegen Unangenehmes.
Wird die Geistsinnesfähigkeit als Funktion aufgelöst, indem die Natur des Geistes jenseits aller Konzepte realisiert wird, tritt diese Funktion des Geistes als unterscheidende Weisheit hervor, die sowohl alle Phänomene präzise erkennt, als auch den Unterschied von Samsara (Leid) und Nirvana (Freisein von Leid) wahrnimmt. Die letztgenannten beiden Weisheiten (oder Qualitäten) konstituieren den Sambhogakaya.
Mit der Befreiung des konzeptuellen Geistes (sechstes Bewußtsein) und der fünf Sinnesbewußtseinsarten erscheint die „formerzeugende“ und -verarbeitende Funktion des Geistes als allesvollendende Weisheit. Das ist der Nirmanakaya, der für die Wesen nützliche Formzustand eines Buddha..

Ebenso gibt es im Madhyamaka-Shentong ein System, das die fünf Skandhas als Ausdruck erleuchteter Qualitäten lehrt. Sobald der Geist von Schleiern befreit ist, zeigen sich diese die Skandhas hervorbringenden Funktionen als ungehinderte Buddha-Qualitäten.

So leitet die Madhyamaka-Shentong-Schule zwanglos in die Tantras über, in denen *jede Erfahrung* als Ausdruck der reinen Buddha-Qualitäten gesehen wird. Die Praxis im buddhistischen Tantra, dem Vajrayana (Diamantweg), zielt auf die unmittelbare Erkenntnis der Natur des Geistes in einem jeden Moment der Erfahrung. Nicht das bedingte und vergängliche Zusammenkommen von Ursachen und Bedingungen ist hier der Fokus von Sichtweise, Meditation und Verhalten, sondern die unzerstörbaren höchsten Qualitäten von *Leerheit und Klarheit untrennbar,* die einem jedem Augenblick unserer Erfahrung innewohnen.

Philosophisch geht die Shentong-Schule auf die Yogacara-Madhyamikas zurück, die an einer Synthese von Cittamatra-Modell und Madhyamaka-Methodik arbeiteten. Sie fanden in Indien kurz vor dem Verschwinden des Buddhismus keine allzu große Verbreitung mehr. Die wichtigsten Kommentare zu indischen Wurzeltexten[161] des Shentong wurden nicht in Indien, sondern in Tibet und China verfaßt. Eine andere Quelle des Shentong sind aber auch die Mahasiddhas, jene den Diamantweg praktizierenden Yogis außerhalb monastischer Tradition, die ihre Schüler auf je sehr persönliche Weise in die Natur des Geistes einführten: SARAHA, TILOPA, NAROPA, MAITRIPA, VIRUPA, BAIRUPA, NIGUMA und viele andere mehr[162]. Die Mahasiddhas sind direkter Ursprung der verschiedenen tibetischen Übertragungslinien (mit Ausnahme der Gelugpas). In Tibet nahm wohl die Jönangpa-Linie als erste den Impuls der Yogacara-Madyamikas auf, der berühmte DÖLPOPA prägte „Shentong“ als philosophischen Begriff erstmals in seinem Hauptwerk *Ri Tschö*. Bis zu ihrer gewaltsamen Auslöschung im 17.Jahrhundert galten die Jönangpas als Hauptvertreter des Shentong-Ansatzes. DÖLPOPA beeinflußte aber auch die anderen Linien - der dritte KARMAPA RANGJUNG DORJE (Kagyü) und dessen Schüler LONGCHENPA (Nyingma) waren Zeitgenossen DÖLPOPAs und sind ihm sehr wahrscheinlich persönlich begegnet. Seine Interpretation der Texte des dritten Lehrzyklus inspirierte beide dazu, wichtige Shentong-Werke zu verfassen, die ihren jeweiligen Linien philosophischen Unterbau für die Meditationspraxis gaben. KARMAPA verfaßte etwa das *Mahamudra-Gebet;*

---

[161]u.a. *Srimaladevisutra, Mahaparanirvanasutra, Samdhinimorcanasutra* und die Texte des MAITREYA

[162]Lebensbilder bei DOWMAN 1985; THARTANG TULKU 1991 S.103ff; CHÖGYAM TRUNGPA 1994; GUENTHER 1993 und 1986; MARPA CHOSKYI BLOGROS 1995..

*Das Shastra von der Unterscheidung zwischen Bewußtheit und Weisheit; Das Shastra vom Aufzeigen der Buddhanatur* (KARMAPA 1995), oder das für zum Verständnis der Tantras grundlegende *Zab Mo Nag Gi Dön* („Die Tiefe Innere Bedeutung", bislang nicht übersetzt, dieser Text wird traditionell nur ausgewählten Schülern übertragen). LONGCHENPA verfaßte um die 200 Werke, von denen heute noch etwa 50 erhalten sind, unter anderem das *Ngal-gso Skor-gsum* (übersetzt als „Kindly Bent to Ease Us", LONGCHENPA 1975). Nyingmas und Kagyüs unterhielten über die Jahrhunderte hinweg enge Beziehungen, Sichtweise und Praxis ähneln sich sehr. Auch die Praxis in der Sakya-Übertragungslinie fußt auf einer Shentong-Interpretation der Buddhanatur, wiewohl aus dieser Tradition keine über die Sakyas hinaus bedeutsamen Shentong-Schriften überliefert sind.

Gegen die Shentong-Schule gab es selbstverständlich Widerspruch von Seiten der Rang-tong-Madhyamikas. Zu den prominentesten Herausforderern gehören der große Gelehrte BÜTON (ebenfalls ein Zeitgenosse DÖLPOPAs) sowie TSONGKHAPAS Schüler GYALTSAB und KETRUB (beide 14./15.Jh.). TSONGKHAPA gründete 1410 mit dem Kloster *Ganden* eine neue Schule als reformistische Alternative zu den anderen Übertragungslinien. Er stützte sich dabei auf die Lehren indischen Meisters ATISHA, der im 11.Jh. während der zweiten Übertragung des Buddhismus nach Tibet gereist war und die *Kadampa*-Tradition begründet hatte. TSONGKHAPA betonte profundes Studium und strikte Disziplin, woraus sich der spätere Name der Schule, Gelugpas - „die Tugendhaften" - herleitet. Ursprünglich vertraten die Gelugpas mehrheitlich den Prasangika-Madhyamaka-Ansatz. Die heutige Standardsichtweise der Gelug-Schule fällt jedoch dahinter zurück, sie ist eine Art Mischung aus Prasangika- und Sautrantika-Svantrantika-Madhyamaka.
Mongolische Herrscher erkannten den politischen Wert der aufstrebenden, opponierenden Gelug-Schule und installierten sie als politische Führung in Tibet, so wie es zuvor mit den Sakyas geschehen war. Die Mongolen richteten zu diesem Zweck auch die Institution des *Dalai Lama* als religiösem und politischem Oberhaupt aller Tibeter ein und setzten seine Vormacht gewaltsam durch. Im 17. Jahrhundert gelang es unter dem 5.DALAI LAMA, auch den letzten tibetischen Widerstand gegen die Mongolen zu brechen. Der historische Exkurs ist hier deswegen am Platz, weil sich exponierte Shentong-Vertreter in Tibet bis in die Neuzeit hinein der Verfolgung durch Gelugpas ausgesetzt sehen. Um sich bedeutender Klöster anderer Linien zu bemächtigen (die Klöster in Tibet waren ja zugleich auch Ausbildungs- und Administrationszentralen), zögerten die Gelugpas nicht, philosophische „Argumente" zur Rechtfertigung gewaltsamer Akte heranzuziehen. So wurden im besagten 17.Jahrhundert sämtliche Klöster der Jönangpas niedergebrannt oder zwangsweise der Gelug-Schule einverleibt mit der fadenscheinigen Begründung, Shentong-Madyamaka sei unbuddhistische Irreführung. Die Tradition der Jönangpas wurde damit ausgelöscht.
Ebenso hatten die Kagyüs immer wieder Nachstellungen der Gelugpas zu gewärtigen, noch heute sind bestimmte Kagyü-Texte in tibetischen Gelug-Klöstern unter Verschluß, ihr

Studium offiziell verboten. Eine sachliche Debatte von Rangtong- und Shentong-Madhyamaka ist unter solchen Umständen nicht möglich. Bis heute treten Gelugpas mit einem wie selbstverständlichen Alleinvertretungsanspruch in Sachen buddhistischer Philosophie auf: selbst in modernen westlichen Publikationen wird Shentong-Madhyamaka geflissentlich verschwiegen, wiewohl es philosophische Grundlage für drei der vier noch lebendigen tibetischen Traditionen und für weitaus die meisten Prakti-zierenden im Diamantweg ist. Möglicherweise muß erst eine Generation von westlichen buddhistischen Meistern heranwachsen, die unbeeindruckt von politischen Ränkespielen die Rangtong-Shentong-Debatte wieder aufnehmen kann.

Inhaltlich werden vor allem zwei Vorwürfe gegen Madhyamaka-Shentong erhoben. Zum einen behaupten Rangtongpas gerne, Shentong-Madhyamaka sei kein wirkliches Madhyamaka, sondern Cittamatra und deswegen mit dem eternalistischen Fehler des Cittamatra-Systems behaftet, den Geist für wirklich existent zu halten. Dieser Einwand wird von Shentongpas zurückgewiesen - sie verwenden zwar das Geistmodell der Citta-matrins auf relativer Ebene (d.h. die acht Bewußtseinsarten, die Welt als Projektion des Geistes, die *drei Aspekte* usw.), übernehmen aber nicht deren Ansicht über die letztendliche Natur des Geistes. Im Madhyamaka-Shentong ist letzte Wirklichkeit eben kein Strom von tatsächlich existierenden Geistmomenten, die sich ja leicht mit der Rangtong-Methode widerlegen lassen, sondern die unbegrenzte, untrennbar leere *und* klare Natur des Geistes. Da sind keine definierbaren inhärenten Qualitäten, auf die der Vorwurf eines eternalistischen Extrems zutreffen würde, sondern die Leerheit des Geistes selbst ist Quelle aller unbegrenzten Qualitäten. Leerheit ist ja nicht nichts - wer Leerheit als Nichts versteht, so die Replik der Shentongpas, verfällt in ein nihilistisches Extrem. Die nonaffirmative Negation des Prasangika-Systems hat ja eine gewisse Tendenz dazu.

Der andere Vorwurf der Rangtopas lautet, Shentong-Madhyamaka nähere sich so weit an hinduistische Systeme von einem „höheren Selbst“ an, daß Shentong nicht mehr verdiene, buddhistisch genannt zu werden. Nun ist, wie HOOKHAM (1989 u.1992) ganz richtig an-merkt, die bloße Nähe einer buddhistischen Denkschule zu konkurrierenden hinduistischen Modellen nicht als solche ein Hinweis auf Fehler. Vielmehr zeigt dieser Vorwurf ein deutliches Abgrenzungsbedürfnis gegenüber dem Hinduismus. Ein solches Abgren-zungsbestreben ist nicht nur kulturgeschichtlich erklärbar (der Buddhismus hätte seine Existenzgrundlage verloren, wäre er vom alles integrieren wollenden Hinduismus einfach aufgesogen worden). Das riesige Spektrum einander völlig widersprechender (nicht einmal sich sinnvoll widersprechender!) Lehren im Hindusimus läßt diesen als allzu unverbindlich, beliebig, chaotisch, womöglich gar ineffizient erscheinen. Das ist auch der Eindruck von Hinduismus, der sich einem modernen Indienbesucher aufdrängt. Wer den von analytischer Schärfe und methodischer Klarheit beherrschten buddhistischen Weg praktiziert, entwickelt

unwillkürlich eine reservierte Skepsis gegen das merkwürdig breite Spektrum hinduistischer Strömungen (innerhalb derer es freilich auch klare Analysen und effektive Methoden gibt).
Eine inhaltliche Diskussion um die angebliche Nähe der Shentong-Schule zu hinduistischem Denken kann hier nicht geführt werden, weil die detaillierte Erläuterung entsprechender hinduistischer Systeme den gegebenen Rahmen sprengt. Nur so viel:
Insofern hinduistische Schulen ein „höheres Selbst“ mit inhärenten Charakteristika als substantiell existent postulieren, fallen sie einer eternalistischen Fehlhaltung zum Opfer. Ein solches Selbst ließe sich mit Hilfe der Prasangika-Methode ad absurdum führen, es wird von den Shentongpas aber auch nicht vertreten.
Wo eine hinduistische Schule die unbegrenzte, leere und klare Natur des Geistes lehrt, und diese anstatt „Buddhanatur“ eben „höheres Selbst“ nennt, und wo diese Lehre den Prüfungen der Prasangikas standhält, kann man die Praktizierenden einer solchen Schule zu ihrer Sichtweise beglückwünschen.

Richtig ist bei alledem, daß der Shentong-Ansatz leicht mißverstanden werden kann, indem die Buddhanatur als wesenhafte Entität aufgefaßt wird und der Praktizierende in eine eternalistische Falle tappt. Deshalb ist das Verständnis der vorhergehenden philosophischen Schulen so essentiell: „No Shentong without a proper understanding of Rangtong“ überschreibt HOOKHAM ein Kapitel ihrer Arbeit (1992, S.26).

## Die höchste Sichtweise im Buddhismus: Einheit von Rangtong- und Shentong-Madhyamaka

Es ist durchaus nicht so, daß die Gelugpas die einzigen Rangtong-Vertreter in Tibet waren. In allen Schulen gab es große Gelehrte, u.a. auch einige der KARMAPAS, die wichtige Rangtong-Texte verfaßten. Schon DÖLPOPA, der 3.KARMAPA und auch LONGCHENPA waren sich bewußt, daß Rangtong- und Shentong-Madhyamaka einander nicht widersprechen, sondern ergänzen: der Shentong-Ansatz korrigiert die leicht nihilistische Schlagseite der Prasangika-Methode, und das Madhyamaka-Prasangika beugt der naheliegenden eternalistischen Fehldeutung des Shentong vor. Tibetische Lamas sagen gerne, der Praktizierender müsse sich auf beide Schulen stützen, so wie ein Vogel beide Flügel zum Fliegen braucht. Die Prasangika-Methode eignet sich hervorragend dazu, pausenloses intellektuelles Verarbeiten, Interpretieren, Benennen usw. effektiv abzustellen, und sich so für die unmittelbare Erfahrung von der Natur des Geistes zu öffnen. Mit der dem Prasangika-System zueigenen Gewohnheit zur Negation läuft der Praktizierende aber Gefahr, die Erfahrung von den Qualitäten des Geistes dann ebenfalls zu negieren - man schießt über das Ziel hinaus. Dem Shentong-Ansatz geht es nicht um den Leerheits-, sondern den Klarheitsaspekt des Geistes. Shentong hilft, sich von der subtilen Gewohnheit des Negierens zu befreien. Die Lehre von der Buddhanatur spricht über die direkte Erfahrung

der leeren, klaren und unbegrenzten *Qualitäten* des Geistes, jenseits aller Konzepte. Es ist jene Erfahrung, die die Mahasiddhas ihren Schülern vermittelten, und die bis heute die Lehrer der drei klassischen Übertragungslinien in ihren Schülern wecken wollen.
So ist Rangtong eher mit klassischer Philosophie, also mit Textstudium und Debatten verbunden, während sich Shentong viel mehr auf die mündlichen Erläuterungen und direkte Übertragung eines Lehrers stützt, der eine Erfahrung von der Natur des Geistes hat. Rangtong dient dazu, die Gewohnheit konzeptuellen Denkens zu durchbrechen und sich damit für eine direkte Erfahrung des nackten Geistes, so wie er ist, zu öffnen - Shentong führt in diese Erfahrung ein.

Im 19. und beginnenden 20.Jahrhundert kam es in Tibet zu einer Strömung, die die Untrennbarkeit von Rangtong und Shentong als höchste Sichtweise im Buddhismus etablierte, der *Rime*-Bewegung[163]. Hier wurde nicht eine neue Schule gegründet. Rangtong- wie Shentong-Meister aus der Nyingma-, Kagyü- und Sakyatradition arbeiteten gemeinsam daran, buddhistisches Wissen aus den historischen Texten der verschiedenen Schulen und Epochen zusammenzutragen und vor dem Hintergrund des Rime-Ansatzes neu zu interpretieren.[164] Zu den größten Geistern der Rime-Bewegung gehört sicherlich JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYE (1813-1899), ein Gelehrter von außerordentlichem Format. Er faßte das buddhistische Wissen über den Geist in 90 Bänden zusammen, darunter befinden sich Kommentare aller wichtigen Shentong-Texte, mit denen in der Kagyü-Linie heute gearbeitet wird, und eine *Enzyklopädie des Wissens*, von der erst ein kleiner Teil übersetzt ist (1995, vergl. auch die anderen bereits übersetzten Werke KONGTRULS: 1979, 1989 a und b, 1992). Von hohem Gewicht für die Rime-Bewegung sind ebenso die Beiträge MIPHAM GYATSOs, JIGME LINGPAs und PATRUL RINPOCHEs (1994). Dank den Bemühungen der Rime-Meister, die unzählige Texte, Traditionen und Kommentare aus „der Versenkung“ in den weit verstreuten Klöstern Tibets retteten, konn-te die chinesische Invasion in der Mitte unseres Jahrhunderts das Dharma nicht nachhaltig zerstören - die Ganzheit buddhistischen Wissens steht noch immer zur Verfügung.

Mit dem Rime-Ansatz ist unsere Reise durch zweieinhalb Jahrtausende des Ringens um den *mittleren Weg* jenseits von Eternalismus und Nihilismus in der Gegenwart angekommen. Diese Reise war nicht nur ein historischer Ausflug, sondern es ist der Weg eines praktizierenden Buddhisten durch verschiedene Stadien der Erkenntnis der Natur seines eigenen Geistes. So möge die Inspiration eines großen buddhistischen Meisters das Kapitel über die vier philosophischen Schulen abschließen.

---

[163]tib. *Rime* = nicht-sektiererischer Ansatz

[164] Die Gelugpas haben zur Rime-Bewegung nicht beigetragen.

Worte der Unterweisung zum Meditieren

Laß deinen Geist in einem entspannten und ungekünstelten Zustand verweilen.
In diesem Zustand, die Gedanken sich bewegen sehend,
Bleibe dabei, entspannt.
In diesem Zustand wird Beständigkeit eintreten,
Kein Anhaften an Beständigkeit.
Keine Furcht vor Bewegung.
Keinen Unterschied zwischen Bewegung und Beständigkeit kennend.
Geist entsteht aus Geist.
In diesem Zustand ruhe, wie du bist, entspannt,
Kein Ergreifen, kein Anhaften.
In diesem Zustand entsteht Wirklichkeit, wie sie ist.
Die Essenz deines eigenen Geistes,
Höchstes Gewahrsein, ausstrahlende Leerheit,
Und du wirst nicht davon zu sprechen wissen.
In diesem Zustand wird eine entspannte Beständigkeit kommen.
Ohne diese Beständigkeit als ein Ding für sich anzusehen,
Natürlich, entspannt und frei,
Objekte im Geist weder haltend, noch zurückweisend,
so - bitte verweile.

(LAMA GENDÜN RINPOCHE)

## Die Themen der buddhistischen Erkenntnistheorie

Erkenntnistheorie, tib. *Tsema* ist gewissermaßen die hohe Schule der buddhistischen Philosophie. In der klassischen Ausbildung studiert ein Praktizierender die vier philosophischen Schulen, um sich Gewißheit über die *Natur* des Geistes und der Phänomene zu verschaffen. Parallel dazu lernt er aber auch die *Funktionsweise* des Geistes im Detail kennen, um „korrekter“ von „inkorrekter“ Erkenntnis sicher unterscheiden zu können. Dabei geht es einesteils um Methoden richtiger Schlußfolgerung. Zum anderen und größeren Teil analysiert *Tsema* aber die verschiedenen Geistzustände - sowohl alltägliche als auch solche, die sich als Ergebnis der Meditationspraxis einstellen - auf ihre Beschaffenheit. Allzu oft nämlich nehmen wir unreflektiert etwas als gegebene Wirklichkeit hin, das sich bei schärferem Hinsehen als mentales Konstrukt, als bloßes Konzept entpuppt. *Tsema* leistet effektive Hilfe dabei, alle bedingten Zustände im Geist als solche zu erkennen und sich davon zu befreien, um an ihrer Stelle die nicht bedingte Natur des Geistes zu realisieren.

Als Vater der buddhistischen Erkenntnistheorie gilt der indische Meister DIGNAGA, der im 5. Jahrhundert Buddhas Aussagen zum Thema in seinem Hauptwerk *Pramanasamuccaya* (DIGNAGA 1968) zusammenfaßte. Im beginnenden 7.Jh. entwickelte DHARMAKIRTI die Arbeiten DIGNAGAs weiter und schuf sieben Texte, die für die weitere Entfaltung der buddhistischen Erkenntnistheorie maßgebliche Bedeutung erlangten, darunter das berühmte

*Pramanavarttika*.[165]Die Werke DIGNAGAs und DHARMAKIRTIs hinterließen ihren Eindruck nicht nur im buddhistischen Denken, sondern hatten weitreichenden Einfluß auf die Entwicklung der indischen Logik insgesamt. Fortan mußten sich auch hinduistische Schulen mit den Positionen DIGNAGAs und DHARMAKIRTIs auseinandersetzen. Ob ihrer breiten Wirkung wird von einzelnen Indologen sogar bezweifelt, daß die Werke von DIGNAGA und DHARMAKIRTI überhaupt beanspruchten, *buddhistische* Erkenntnistheorie zu etablieren. Tatsächlich studierten beide aber in Nalanda, praktizierten Mahayana und bezogen sich in ihren Schriften eindeutig auf die Lehrreden Buddhas.

Die Schule der buddhistischen Erkenntnistheorie blühte nach DHARMAKIRTI vor allem in Kashmir auf. Noch während der islamischen Überfälle auf Indien im 11. und 12. Jahrhundert blieb das von seinen natürlichen Grenzen geschützte Kashmir ein Zufluchtsort für viele buddhistische Lehrer. Erst vom 13.Jahrhundert an gelang es den Moslems Schritt für Schritt, auch dieses letzte buddhistische Refugium auf indischem Boden unter ihre Gewalt zu bringen. Dennoch gingen bis ins 14.Jahrhundert hinein von den großen Klöstern und Universitäten Kashmirs bedeutende Impulse nach Tibet aus, viele tibetische Meister studierten in Kashmir oder auch bei indischen Lehrern, die von Kashmir aus nach Tibet reisten.

Auf diese Weise gelangte die buddhistische Erkenntnislehre schon im 8.Jahrhundert erstmals nach Tibet. Richtig Fuß fassen konnte sie dort aber erst im 10. und 11.Jahrhundert, vor allem dank der unermüdlichen Übersetzertätigkeit von LODEN SHERAB und seines Neffen LEGPA'I SHERAB, jenen tibetischen Meistern, die eine große Anzahl wichtiger Übertragungen aus Kashmir nach Tibet retteten (darunter z.B. das im vorigen Kapitel behandelte *Mahyana-Uttara-Tantra-Shastra,* tib. *Gyü Lama).* Auf diese beiden Übersetzer geht auch die Gründung der Klosteruniversität *Sangpu* zurück, die über sechs Jahrhunderte als eine Art „tibetisches Nalanda" fungierte. Viele der großen Meister Tibets, unter ihnen KARMAPA DYÜSUM KHYENPA (der erste Karmapa) und SAKYA PANDITA absolvierten dort ihre Ausbildung.

Im 12.Jahrhundert studierte SAKYA PANDITA Erkenntnistheorie bei CHAWA CHÖKYI SENGE in Sangpu. Er entdeckte, daß sich im Laufe der Jahrhunderte eine ganze Reihe von Laxheiten und Mißverständnissen in die „Lehre des richtigen Erkennens" eingeschlichen hatten, insbesondere weil Tsema in Tibet nach der Vaibashika-Schule, und nicht nach der (höheren) Sautrantika-Schule ausgelegt wurde. SAKYA PANDITA griff deshalb auf die Wurzeltexte DIGNAGAs und DHARMAKIRTIs zurück, die er gemeinsam mit dem indischen Meister SHAKYA SRI BADHRA neu ins Tibetische übersetzte. SAKYA PANDITA interpretierte die Tsema-Lehren dabei deutlich radikaler (und wohl näher am ursprünglichem Sinn), als

[165]Übersetzungen bei JACKSON 1993; VETTER 1990; MOOKERJEE 1964.

sein Lehrer CHAWA CHÖKYI SENGE. Von diesem Zeitpunkt an spricht man von der Tradition CHAWA CHÖKYI SENGEs als der *frühen Schule.* Sie wird heute (in leicht modifizierter Form) von den Gelugpas vertreten. SAKYA PANDITA gab mit seinem erkenntnistheoretischen Hauptwerk *Tsema Rigter* den Anstoß für eine „neue" erkenntnistheoretische Tradition, auf die sich bis heute die Sakyapas, Nyingmapas und Kagyüpas stützen. Für die Kagyü-Linie maßgeblich wurde das vom 7. KARMAPA CHÖDRAK GYAMSTO verfaßte *Tsema Rig Shung Gyatso,* ein Kommentar zu SAKYA PANDITAs *Tsema Rigter.* Zur Einführung ins Fach studieren Kagyü-Mönche heutzutage den Text eines zeitgenössischen Lehrers, den *Tsema Lorig* von KHENPO TSÜLTRIM GYAMTSO RINPOCHE.

Von all den genannten tibetischen Texten zur „Lehre vom richtigen Erkennen" liegt nicht ein einziger in Übersetzung vor. Das behindert Tsema-Studien ungemein, denn das Fach gilt zu Recht als schwierig. Bei allem Respekt für die bisherige Arbeit westlicher Buddhologen muß man sagen, daß es bislang nur sehr wenigen Westlern gelungen ist, tiefgründiges Verständnis von Tsema erlangt zu haben - daher der Mangel an brauchbaren Übersetzungen.[166]

Aus dem gleichen Grund kann hier nur ein Überblick über die Themen der buddhistischen Erkenntnistheorie gegeben werden, so wie sie am KIBI in New Delhi gelehrt werden. Eine profundere Darstellung bleibt späteren Arbeiten vorbehalten.

## Wahrnehmungszustände

Tsema beginnt mit der Definition des Geistes: „Geist ist, was bewußt ist und erkennt", „Objekte" hingegen sind nicht bewußt und erkennend, sie sind das, was erkannt wird.

Nun gibt es über „Geist" und „Objekte" in den vier philosophischen Schulen unterschiedliche Modelle. Man kommt nicht umhin, Tsema in Beziehung dazu zu setzen. In der Tradition SAKYA PANDITAs nutzt man die verschiedenen Sichtweisen auf unterschiedlichen Ebenen der Erklärung: das Sautrantika-System taugt recht gut dazu, Wahrnehmungsvorgänge auf relativer Ebene zu beschreiben, wo es eine subjektive Erfahrung von „innerem" Geist und „äußeren" Objekten gibt. Das Cittamatra-Modell beschreibt hingegen exakter die tatsächliche Beziehung von „Objekt" und „Wahrnehmung", indem sie beide als Projektion des Geistes zeigt. Der absoluten Natur des Geistes und der Objekte nähert sich

---

[166]Die einzigen buddhistischen Publikationen zum Thema in westlichen Sprachen entstammen der Gelugpa-Linie und haben nur einführenden Charakter: GESHE RABTEN 1992; LATI RINPOCHE 1980; GESHE KELSANG GYATSO 1993. Auch wissenschaftliche Werke von westlichen Autoren nehmen uneingeschränkt Gelug-Position ein - die Gelugpas haben es verstanden, ihre institutionelle Vormacht in Tibet in Form einer die anderen Linien praktisch ausschließenden Kooperation mit westlichen Hochschulen fortzusetzen: KLEIN 1986 und 1991; PERDUE 1992; JACKSON 1993.
In allen genannten Publikationen wird verschwiegen, daß es in Tibet eine wesentlich breitere Tsema-Tradition als die der Gelugpas gab, und daß an den Modellen der „alten Schule" schon seit SAKYA PANDITA substantielle Kritik geübt wird.

hingegen die Madhyamaka-Schule am weitesten an (in der Kagyü-Tradition: Shentong-Madhyamaka), indem sowohl die Objekte als auch der Geist als leer von inhärenter Existenz verstanden werden. (Für Shentongpas gelten Objekte und ihre Wahrnehmung als Ausdruck der zugleich leeren, klaren und unbegrenzten Natur des Geistes). Die Vaibashika-Sichtweise gilt hingegen als zu naiv, um überhaupt etwas Bedeutsames über die Beziehung von Subjekt und Objekt aussagen zu können, sie wird von SAKYA PANDITA deswegen auch zurückgewiesen.

Nachdem also geklärt ist, welches Modell von Geist und Objekten auf welcher Ebene Anwendung findet, läßt sich mit der Analyse unserer Wahrnehmung beginnen.

Die wichtigste Unterscheidung ist die von *unmittelbarer klarer Wahrnehmung* und *konzeptueller Wahrnehmung*.

## Unmittelbare klare Wahrnehmung

Unmittelbare klare Wahrnehmung ist die *ungetrübte, nicht-konzeptuelle Wahrnehmung* eines Objekts. *Ungetrübt* bedeutet, daß sie nicht durch Defekte der Sinnesorgane, nicht durch Sinnestäuschungen etc. verfälscht ist. *Nicht-konzeptuell* besagt, daß solche Wahrnehmung ihre Objekte bloß „registriert", ohne sie zu unterscheiden, einzuordnen, zu benennen usw. *Wahrnehmung* heißt, daß etwas wahr-genommen wird, daß also Geist mit seiner Qualität, bewußt zu sein, ein Objekt erfaßt. Auch eine Kamera „registriert" gewissermaßen Objekte, ohne daß hier aber von Wahrnehmung gesprochen werden kann.

Jede frische Wahrnehmung eines Objektes enthält einen ersten Moment von unmittelbarer klarer Wahrnehmung. Im samsarischen Geistzustand folgt diesem ersten Moment jedoch sofort eine ganze Reihe konzeptbehafteter Momente, die die Wahrnehmung analysieren, vergleichen, einordnen, benennen.

### *Die vier Arten unmittelbarer klarer Wahrnehmung*

Im Sautrantika-Modell unterscheidet man folgende vier Arten unmittelbarer klarer Wahrnehmung:

- **unmittelbare klare Wahrnehmung vermittels der fünf Sinnesbewußtseinsarten:** der *erste* Moment einer jeden Sinneswahrnehmung ist bloßes Registrieren des Objektes (etwa der Farbe *blau*) durch das entsprechende Sinnesbewußtsein (hier also das *Sehbewußtsein*). Tatsächlich entsteht - den Sautrantikas zufolge - das Sinnesbewußtsein als geistiges Abbild eines Objektes, das durch die Einwirkung des materiellen Objektes (*„blaues" Licht*) auf das Sinnesorgan *(Auge)* hervorgerufen wird. Dementsprechend gibt es fünf Arten unmittelbarer klarer Sinneswahrnehmung: Sehwahrnehmungen, Hörwahrnehmungen, Riech-, Schmeck- und Körperwahrnehmungen.

- **unmittelbare klare Wahrnehmung vermittels der Geist-Sinnesfähigkeit:** der vergehender Moment eines Sinnesbewußtseins bringt im Vergehen einen Moment des Geistbewußtseins hervor. Der *erste* Moment des Geistbewußtseins, das auf eine unmittelbare und klare Sinneswahrnehmung folgt, ist ebenfalls noch unmittelbar und klar, das heißt nicht durch Täuschungen oder Konzepte entstellt. Die auf diesen ersten Moment dann folgenden Momente des Geistbewußtseins verarbeiten die Wahrnehmung: sie fassen mehrere Sinneswahrnehmungen zu „Objekten" zusammen, vergleichen, ordnen ein, benennen usw. Diese Momente sind nicht mehr unmittelbar und klar.
- **unmittelbare klare Eigenbewußtheit:** wie im Kapitel über die vier philosophischen Schulen erläutert, hat jeder Geistmoment eine eigenbewußte Qualität. Die Bewußtseinsfunktion des Geistes besteht nicht nur im Registrieren von Objekten, sie ist also nicht nur nach außen gerichtet. Es liegt im Wesen von „Bewußtsein", daß es einen eigenbewußten, gewissermaßen nach innen gerichteten Aspekt hat: es ist sich seiner selbst und seiner Wahrnehmungen *bewußt*. Aufgrund von Eigenbewußtheit erleben wir Gefühle, haben Erinnerungen, innere Bilder usw. Eigenbewußtheit ist nicht konzeptuell, sie kann nicht getäuscht werden, sie ist ja die mit jedem Geisteszustand unauflöslich verbundene Bewußtheit von diesem Zustand. So gehört Eigenbewußtheit zur Kategorie unmittelbarer klarer Wahrnehmung.
- **unmittelbare klare Wahrnehmung eines Realisierten** - als Folge der Meditationspraxis (Übungen der *Geistesruhe* und der *tiefen Einsicht*) stellt sich die Fähigkeit ein, die *Natur der Phänomene* unmittelbar und klar wahrzunehmen. Wenn ein Praktizierender direkte Erfahrung der Leerheit hat, wenn Anhaftung an das Ego und an Objekte überwunden ist, wird er zu einem „Realisierten". Von da an tritt er (in der Mahayana-Tradition) in den „Pfad des Sehens" ein und gilt als Bodhisattva der ersten Stufe. Die direkte Erfahrung der leeren Natur aller Phänomene ist nicht getäuscht und nicht von Konzepten verzerrt, so erfüllt sie die Bedingung einer unmittelbaren klaren Wahrnehmung.

Die Cittamatra-Schule erkennt nur zwei Arten *unmittelbarer* klarer Wahrnehmung an. Da es in diesem System keine wirklich äußerlich vorhandenen Objekte gibt, sondern nur Geist, der sich selbst erfährt, fallen jene Wahrnehmungsarten weg, die sich mit äußeren Objekten beschäftigen. Es bleibt *unmittelbare klare Eigenbewußtheit* und die *Wahrnehmung eines Realisierten*. Für die Analyse alltäglicher Erfahrung, die auf dem subjektiven Erleben von „innerem" Geist und „äußerem" Objekt beruht, ist das Cittamatra-Modell jedoch jedoch nicht geeignet.

Die buddhistische Entdeckung der unmittelbaren klaren Wahrnehmung, des „ersten Moments" jeder Wahrnehmung ist etwas sehr Bedeutsames: jede Wahrnehmung beginnt mit

einem offenen, gewissermaßen unverschmutzen Moment, der klar erfaßt, was vorliegt! Im samsarischen Zustand vergeht dieser Moment so rasch, daß er uns fast nie zu Bewußtsein kommt. Dennoch ist es genau dieser Moment, aus dem alle menschliche Kreativität und alle Innovation im Universum entspringt: immer gibt es einen kurzen Augenblick, in dem die Konzepte noch nicht eingerastet haben, offen für eine völlig neue Interpretation. Jede Wahrnehmung beginnt mit einem Raum für Geistesblitze... in jedem frischen Moment manifestiert sich die grundlegend offene Natur des Geistes mit ihrem ganzen Reichtum. Es ist nur die kolossale Macht lange eingeschliffener Gewohnheiten, die uns diesen großartigen Moment wieder und wieder übergehen läßt. Buddhistische Meditation zielt darauf, sich des frischen, von Konzepten noch unverdorbenen „ersten" Momentes gewahr zu werden und seine Dauer auszudehnen. Besonders im Zen spielt diese einem jeden Augenblick innewohnende „Erleuchtung" eine große Rolle.[167]

Verständlich die Sorgfalt, mit der buddhistische Meister wie DIGNAGA, DHARMAKIRTI, SAKYA PANDITA oder KARMAPA CHÖDRAK GYAMTSO auch subtilste Konzepte in nur *vermeintlich* unmittelbarer klarer Wahrnehmung herausarbeiten, damit Praktizierende nicht irregehen, sondern so lange üben, bis sich eine von Konzepten völlig ungetrübte Erfahrung einstellt, ein echtes Erlebnis unmittelbarer klarer Wahrnehmung.
Ein großer Teil der Debatte zwischen SAKYA PANDITA und der *frühen Schule* seines Lehrers CHAWA CHÖKYW SENGYE bezieht sich darauf, was denn die eigentlichen Objekte unmittelbarer klarer Wahrnehmung sind. Gilt es doch, konzepthafte Geistzustände von solchen unterscheiden zu lernen, die frei von Konzepten sind. Das heißt, man muß die „Objekte" der Wahrnehmung sehr sorgfältig auf konzeptuelle Projektionen hin untersuchen um festzustellen, welcher Teil der Wahrnehmung nun tatsächlich frei von Konzepten ist. Tsema besteht überwiegend in dieser Analyse, und auch alle weiteren hier besprochenen Themen (bis auf „Buddhistische Logik") beschäftigen sich damit, das wirkliche Objekt einer Wahrnehmung herauszuarbeiten, indem man es nach und nach von allen konzeptbeladenen Projektionen befreit.

DIGNAGA zählte sieben Fallen auf, in die der samsarische Geist immer wieder tappt:
(1) Wahrnehmungen werden durch falsche Interpretationen verzerrt, d.h. mit völlig falschen Konzepten belegt, z.B. „dauerhaft", „inhärent existent" etc.;
(2) ein Konzept („Vase", „Gott", „Ich") wird für ein Objekt unmittelbarer klarer Wahrnehmung gehalten, d.h. das Konzept wird mit einem wirklichen, funktionierenden Phänomen[168]verwechselt;

---

[167]Das berühmte Buch „Zen und die Kunst, ein Motorrad zu warten" handelt von nichts anderem, als der Qualität dieses ersten Moments einer jeden Wahrnehmung. (ROBERT M. PIRSIG, Frankfurt 1978).

[168]Funktionierende Phänomene sind aus Teilen zusammengesetzt, abhängig entstanden, und subtiler Vergänglichkeit unterworfen, d.h. jedes funktionierende Phänomen existiert nur einen Augenblick, um ein anderes, ihm ähnliches als Wirkung im nächsten Augenblick hervorzubringen.

(3 + 4) bloße Schlußfolgerungen werden in zwei aufeinanderfolgenden Schritten für funktionierende Phänomene gehalten: man hört ein Geräusch und ordnet es als Motorengeräusch ein (erster Schritt) und schließt daraus, ein Auto zu hören (zweiter Schritt) - tatsächlich nimmt man hier aber keine funktionierenden Phänomene „Motor“ oder „Auto“ *unmittelbar* wahr, sondern nur die eigenen Konzepte, das Objekt unmittelbarer klarer Wahrnehmung ist allein das *Geräusch*;
(5) Objekte der Vergangenheit (z.B. eine Flasche Ehrenstetter Apfelsaft, vor einer halben Stunde kühlgestellt) werden für Objekte unmittelbarer klarer Wahrnehmung gehalten, sind aber tatsächlich nur geistige Bilder in der Erinnerung;
(6) Objekte der Zukunft werden für Objekte unmittelbarer klarer Wahrnehmung gehalten (etwa die schöne Sarah, mit der ich heute abend verabredet bin...) - „Sarah“ ist hier jedoch ein Konzept, keine unmittelbare klare Wahrnehmung;
(7) auch alle Sinnestäuschungen sind nur *scheinbar* unmittelbare klare Wahrnehmung.

DHARMAKIRTI faßte diese sieben in vier Punkten zusammen:
(1) man verwechselt das wirkliche Objekt (funktionierendes Phänomen[169]) mit dem Konzept und verkennt deshalb die Natur des Objekts;
(2) man belegt Objekte mit unzutreffenden Konzepten und verkennt ihre Natur;
(3) man hält Konzepte über Phänomene, die unmittelbarer klarer Wahrnehmung verborgen sind, fälschlich für echte Objekte unmittelbarer klarer Wahrnehmung;
(4) Sinnestäuschungen.

SAKYA PANDITA und KARMAPA CHÖDRAK GYAMTSO widmeten sich später der gewissenhaften Analyse all der Konzepte, die wir unbewußt mit wirklichen Objekten, d.h. den funktionierenden Phänomenen vermischen. Davon handeln die folgenden Abschnitte.

### *Objekte unmittelbarer klarer Wahrnehmung*

Oben wurde schon angedeutet, daß nur *funktionierende Phänomene* die Objekte unmittelbarer klarer Wahrnehmung sein können: nur funktionierende Phänomene üben eine unmittelbare Wirkung auf die Sinnesorgane aus. Zwischen SAKYA PANDITA und der *frühen Schule* kam es nun zu langen Debatten darüber, was ein funktionierendes Phänomen denn genau sei, so daß SAKYA PANDITA gleich im ersten Kapitel seines *Tsema Rigter* dieses Thema verhandelte. Die Diskussion in aller Kürze: in der *frühen Schule* hat nicht nur die „materielle“ Funktion eines Phänomens Bedeutung für seine Wahrnehmung - hier enthält

---

Funktionierende Phänomene „funktionieren“ - d.h. sie konstituieren die Welt der Ursache-Wirkungs-Prozesse. Den funktionierenden Phänomenen stehen die Nicht-Dinge gegenüber: Nichtexistentes (z.B. die Hörner eines Hasen; vergangene Phänomene, zukünftige Phänomene etc.) und Konzepte. Zum Verhältnis von *funktionierenden Phänomenen* und *Konzepten* s. im Sautrantika-Abschnitt des Kapitels über die vier philosophischen Schulen.

[169]Der Terminus „funktionierendes Phänomen“ ist im Sautrantika-Abschnitt des Kapitels über die vier philosophischen Schueln erläutert.

jedes funktionierende Phänomen auch noch einen mentalen Anteil. Dieser mentale Anteil löst einerseits das geistige Bild im Wahrnehmenden aus (damit wird das Materie-Geist-Problem umgangen) und befähigt ihn andererseits, zu korrekten Schlüssen über das Objekt zu gelangen. So beherbergt ein funktionierendes Phänomen also in sich selbst die Funktion, wahrgenommen und konzeptuell verarbeitet zu werden. SAKYA PANDITA widerlegt diese Anschauung hier mit zwei Argumenten:
(1) Wohnte ein mentaler Anteil dem funktionierenden Phänomen inne, dann gehörte konzeptuelle Wahrnehmung zur Kategorie unmittelbarer klarer Wahrnehmung: eine dem Phänomen zugehörige Abstraktion müßte ja unmittelbar (und unfehlbar) wahrgenommen werden. Das ist aber nicht der Fall, erstens trifft nicht ein einziges Konzept auf sein Objekt zu, alle Konzepte sind letztlich fehlerhaft. Und zweitens ist unmittelbare klare Wahrnehmung als *nicht konzeptuell* definiert.
(2). Den Phänomenen inhärente mentale Anteile (darunter die „geistige Kopie“ und auch konzeptuelle Abstraktionen des Phänomens) müßten von allen Menschen gleichermaßen wahrgenommen werden, aber auch dies trifft nicht zu: die Repräsentation des Objektes im Geist eines anderen ist uns nicht zugänglich; und darüber hinaus verknüpft ein tibetischer Bauer mit einem Teilchenbeschleuniger völlig andere Abstraktionen, als ein Rechnungsprüfer aus dem Bundesforschungsministerium. Die Konzepte wohnen nicht dem Objekt, sondern dem Subjekt inne. Die Phänomene beinhalten keine unmittelbar mentalen Anteile.

Außerdem glaubt die frühe Schule auch, daß Sinnestäuschungen ein wirkliches Objekt zugrundeliegt. SAKYA PANDITA widerspricht abermals und behauptet, das Gelb im Schnee in der Wahrnehmung eines Hepatitiskranken existiere ebensowenig, wie die Haare im Gesichtsfeld eines an Grauem Star Erkranktem. Aus moderner Perspektive müßte man wohl differenzierter argumentieren - es gibt sowohl Sinnestäuschungen aufgrund funktionierender Phänomene (etwa der Ablagerung von Billirubin im Auge des Hepatitiskranken oder Trübungen des Glaskörpers bei Grauem Star), als auch Sinnestäuschungen ohne wirkliches Objekt, etwa Halluzinationen oder überschießende Konzeptualisierungen (wenn aus der Perspektive eines Bootes in den Wellen das Land zu schaukeln beginnt oder in einem „schiefen Haus“ Wasser bergauf zu fließen scheint). In jedem Fall zeichnet sich getäuschte Wahrnehmung jedoch dadurch aus, daß das wahrgenommene Objekt nicht so existiert, wie es wahrgenommen wird. Welchen Grund gäbe es sonst, von *getäuschter* Wahrnehmung zu sprechen, fragt SAKYA PANDITA die Vertreter der *frühen Schule*.

Sechs weitere Kapitel des *Tsema Rigter* verwendet SAKYA PANDITA darauf, den Objekten scheinbar zueigene abstrakte Eigenschaften als bloße Zuschreibung zu entlarven. Dies wird im einzelnen dann weiter unten behandelt.

Nachdem einzig „nackte“ funktionierende Phänomene als Objekte unmittelbarer klarer Wahrnehmung etabliert sind, wird der Vorgang einer Wahrnehmung in seinen verschiedenen Phasen genauer untersucht. Dem frischen, ersten Moment unmittelbarer klarer Sinneswahrnehmung folgt ein Moment unmittelbarer klarer Wahrnehmung im Geistbewußtsein. Gleich darauf beginnt die konzeptuelle Verarbeitung der Wahrnehmung, die dann schließlich auch oft in eine Interaktion mit dem Objekt mündet.

Das Objekt der unmittelbaren klaren Wahrnehmung ist, wie oben gezeigt, immer ein funktionierendes Phänomen. Als Objekt der unmittelbaren klaren Wahrnehmung heißt es ***erfaßtes Objekt*** (tib. *Sung Yul*). Nun kann im Sautrantika-System der Geist aber niemals ein materielles Objekt direkt erfahren. Die Einwirkung des Objektes auf das entsprechende Sinnesorgan löst ein geistiges Bild aus, ein Sinnesbewußtsein. Was dem Geist eigentlich erscheint, ist die mentale Repräsentation des tatsächlichen Objektes. Das geistige Bild heißt daher ***erscheinendes Objekt*** (tib. *Nam Yul*). Das Sinnesbewußtsein hat einen erfaßten Aspekt (das geistige Bild) und einen erfassenden Aspekt (Eigenbewußtheit). Da der erfaßte Aspekt in der *frühen* erkenntnistheoretischen Schule als eine Eigenschaft des funktionierenden Phänomens, also des äußeren Objektes gilt, gibt es für diese Schule keinen Unterschied von *erfaßtem Objekt* und *erscheinendem Objekt* - hier ist es der mentale Aspekt des Objektes, den das Sinnesbewußtsein unmittelbar und klar wahrnimmt. Wie SAKYA PANDITA zeigte, haben funktionierende Phänomene aber gar keinen mentalen Aspekt, also muß es einen Unterschied von *erfaßtem* und *erscheinendem Objekt* geben: *erfaßte Objekte* sind funktionierende Phänomene, *erscheinende Objekte* sind nur geistige Bilder. (Das Geistbewußtsein nimmt in seinem ersten unmittelbaren, klaren Moment übrigens nicht das äußere Objekt wahr, auch nicht das geistige Bild davon, sondern das durch die Einwirkung des Objektes auf ein Sinnesorgan entstandene *Sinnesbewußtsein*, das mit Eigenbewußtheit ausgestattet ist und im Gegensatz zum bloßen geistigen Bild ein funktionierendes Phänomen ist).

Das Objekt konzeptueller Verarbeitung ist das *erscheinende Objekt*, das geistige Bild eines Objektes, das verglichen, eingeordnet, benannt und beurteilt wird. Niemals ist es das konkrete Objekt, das funktionierende Phänomen selbst - zu diesem hat konzeptuelle Wahrnehmung keinen Zugang. Konkrete Objekte werden nur von unmittelbarer klarer Wahrnehmung erfaßt. An konkreten Objekten ist an sich nichts falsch - Konzepte sind hingegen immer fehlerhaft, sie interpretieren dynamische, unendlich vielfältig zusammengesetzte Prozesse als einfältige, statische *Dinge*.
Konzeptuelle Prozesse können sich daneben auch auf andere, als unmittelbar zuvor wahrgenommene Phänomene beziehen: man schließt z.B. von Rauch auf Feuer, ohne das Feuer selbst wahrgenommen zu haben, oder man erinnert sich der im Gefrierfach vergessenen Apfelsaftflasche von vorhin, ohne die vereisende Flasche jetzt zu sehen. In solchen Fällen

spricht man vom ***Bezugsobjekt*** (*Shen Yul*). Im ersten Fall ist das *wahrgenommene* Objekt (der Gedanke an „Feuer“ aufgrund von Rauch) das Ergebnis einer Schlußfolgerung, also bloßes Konzept. Im zweiten Fall ist das *wahrgenommene* Objekt (der Gedanke „Apfelsaftflasche im Kühlfach“) eine Erinnerung, mitunter gekoppelt an das Ergebnis einer Schlußfolgerung, also ebenfalls bloß geistiges Bild, kein funktionierendes Phänomen.
Die Objekte konzeptueller Wahrnehmung sind also immer geistig, niemals konkret - sie sind *keine* funktionierenden Phänomene. Es sind Abstraktionen, Bilder, logische Figuren etc., aber keine konkreten Objekte.

Hier läßt sich einwenden, daß man aufgrund des Schlusses von Rauch auf Feuer usw. doch mit dem funktionierenden Phänomen interagieren kann - man kann das Feuer etwa löschen oder die gefrierende Flasche aus dem Kühlschrank nehmen. Wohl wahr - aber die Interaktion *folgt* auf das Konzept[170]. Hier schließt sich der Kreis vom konkreten Objekt unmittelbarer klarer Wahrnehmung über das abstrakte Objekt der konzeptuellen Wahrnehmung wieder hin zum konkreten Objekt - dem ***Objekt der Interaktion*** (*Jug Yul*)**.** Ob ein konzeptueller Verarbeitungsprozeß korrekt ist oder nicht entscheidet sich übrigens, wenn infolge der Interaktion mit einem funktionierenden Phänomen das gewünschte Ergebnis eintritt.

Das ganze noch einmal erläutert an Beispielen korrekter und inkorrekter Wahrnehmung:

1.) Ein Doktorand sitzt vor seinem Computer, als er ein knirschendes Geräusch hört (unmittelbare klare Sinneswahrnehmung: *erfaßtes Objekt* sind die auf sein Trommelfell prasselnden Schallwellen; *erscheinendes Objekt* ist das Geräusch, das sein Bewußtsein wahrnimmt). Der Doktorand schließt daraus auf das Ableben seiner Festplatte (schlußfolgernd vermutetes *Bezugsobjekt*) und denkt blitzschnell an die Rettung seiner Dissertation (ein weiteres *Bezugsobjekt*). Also greift er sich eine Diskette (*Interaktionsobjekt*)*,* steckt sie ins Laufwerk (ein weiteres *Interaktionsobjekt*) und speichert mit einigen Klicks auf die Maus (noch ein *Interaktionsobjekt*) seine Arbeit ab.

Wenn das Geräusch aber gar nicht vom Computer kam (sondern von seiner Liebsten, die gerade entnervt Apfelsafteis aus dem Gefrierfach kratzt), ist das *Bezugsobjekt* „kaputte(!) Festplatte“ gar nicht existent. Auch ein *Interaktionsobjekt* „kaputte Festplatte“ ist nicht-existent, was spätestens ein Techniker in der Werkstatt zu versichern gewußt hätte.

2.) „Wo Rauch, da Feuer“ schloß ganz richtig die Werksfeuerwehr des ehemaligen Schnellen Brüters in Kalkar, der Anfang der 80er Jahre bis auf die Einbringung von Atombrennstäben schon betriebsbereit war. (Rauch als unmittelbare klare Wahrnehmung des Seh-, Riech und Schmeckbewußtseins, in der Luft schwirrende Teilchen als *erfaßtes*

[170]Das Konzept selbst ist kein funktionierendes Phänomen, sondern der schlußfolgernde Geist, der Körper und die Objekte, mit denen aufgrund der Schlußfolgerung interagiert wird.

*Objekt*, wahrgenommene Farben, Formen und Gerüche als *erscheinendes Objekt;* „Feuer“ als kombinatorisch erschlossenes *Bezugsobjekt*). Also gab es Alarm, Schläuche wurden ausgerollt, Hydranten angezapft und Wasser in die Flammen gespritzt. („mit Wasser löschbares Feuer“ als *Bezugsobjekt,* „gelöschtes Feuer“ als gewünschtes Ergebnis, also auch ein *Bezugsobjekt,* „Wasser“, „Hydranten“ usw. sowie das tatsächliche Feuer als *Interaktionsobjekte*, beruhend auf dem Konzept, daß Wasser Feuer lösche). Das eingetretene Ergebnis ist der Atomindustrie bis heute peinlich: weil es sich um einen Natriumbrand im Kühlsystem des Meilers handelte, fachte das Löschwasser den Brand erst richtig an, es kam zu einer effektvollen Explosion, glücklicherweise ohne tödliche Folgen. Einen derartigen Lapsus hätte man wohl nur der wodkaseligen Besatzung eines osteuropäischen AKW zugetraut...
Rein buddhistisch betrachtet haben sich die funktionierenden Phänomene nicht in der Weise verhalten, wie es von den Konzepten her vorgesehen war. Das gewünschte Ergebnis ist nicht eingetreten, weil das *Bezugsobjekt* (ein durch Wasser löschbares Feuer) nicht mit dem *Objekt der Interaktion* (Natriumfeuer) übereinstimmte.

Letztlich scheitern all unsere Bemühungen für dauerhaftes Glück in Samsara an einem ähnlichen Problem: die Interaktionsobjekte (Porsche 911, attraktiver Partner, eigenes Haus...) erfüllen nicht die Funktion, die sie unseren Konzepten entsprechend erfüllen sollten, nämlich uns glücklich zu machen. Wir ändern im unausweichlichen Fall des Mißlingens aber nicht unser Konzept, sondern tauschen bloß die Interaktionsbjekte gegeneinander aus. Das Problem, die prinzipielle Unzulänglichkeit unserer Konzepte nicht zu erkennen, nannte der Buddha „grundlegende Unwissenheit“. Es ist die Ursache allen Leids.

## Konzeptuelle Wahrnehmung

*Konzeptuelle Wahrnehmung* ist der Vorgang des unterscheidenden und beurteilenden Erkennens: vergleichen, einordnen, verknüpfen, benennen einer unmittelbaren klaren Wahrnehmung; schlußfolgern, erwarten, befürchten, hoffen, meinen, Hypothesen bilden, fühlen ... . Konzeptuelle Wahrnehmung ist ein hochkomplexer, zweischneidiger Prozeß. Einerseits ermöglicht konzeptuelle Wahrnehmung die Verarbeitung der Sinneswahrnehmungen, ohne Konzepte würden wir vor einem opulenten Buffet verhungern. Andererseits sind Konzepte die sich selbst perpetuierende Basis für Samsara. Aus einem tiefgründigen Verständnis unseres konzeptuellen Geistes kann also nachhaltiger Nutzen entstehen.

### *Die Funktionsweise konzeptueller Wahrnehmung*

Konzeptuelle Wahrnehmung ist dadurch charakterisiert, daß sie „Anzeichen“ verarbeitet. Sie verwendet Inhalte einer Wahrnehmung im Sinne von „Merkmalen“, anhand derer sie Objekte identifiziert, unterscheidet, zuordnet, benennt, verknüpft usw. In einem gewissen Sinn kann man von konzeptueller Wahrnehmung als einer Art „Signalverarbeitung“ spre-

chen. Die Debatte zwischen *früher Schule* der Erkenntnistheorie in Tibet und SAKYA PANDITA dreht sich nun darum, inwiefern den Objekten selbst ein „Signalcharakter“ zukommt (so behauptet es die *frühe Schule*), oder ob die „Signale“, also die Merkmale der Objekte nicht vielmehr auf Zuschreibung durch Konzepte beruhen (das ist SAKYA PANDITAs Position).

### Abstraktion und kategoriale Eigenschaften

Konzeptueller Geist arbeitet mit der Feststellung des Grades von Ähnlichkeit bzw. Zusammengehörigkeit verschiedener Wahrnehmungen. Auf bestimmte Weise ähnliche oder zusammengehörige Wahrnehmungen werden abstrahiert und einander zugeordnet:

- Zusammenfassung mehrerer Aspekte einer Wahrnehmung zu *einem* Objekt: blitzende Chromteile in schlanker Form mit zwei Rädern darunter, ein satter Sound und Benzingeruch werden als „Motorrad“ konzeptualisiert. Dies ist ***Zusammenfassung von Teilen zu einem Ganzen***, das mit einem Namen belegt wird. Diese Form konzeptueller Wahrnehmung umfaßt auch die Zusammenfassung vieler aufeinanderfolgender Momente zu einem einzigen, statischen „Ding“.

- Zusammenfassung einander ähnlicher Objekte zu einer Kategorie: Kühe, Kälber, Ochsen und Stiere zu „Rindviechern“; Rinder, Leoparden und Delphine zu „Säugetieren“ usw. Dies ist ***Zusammenfassung von Objekten zu Typ-Kategorien***, die Schaffung von Allgemeinbegriffen. Hier bezieht sich konzeptuelle Wahrnehmung also nicht auf ein konkretes Phänomen, sondern abstrahiert von konkreten Wahrnehmungen.

- Die Funktion von Begriffen im Sinne einer „spezifischen Universalität“: wenn wir von einem „Tisch“ sprechen, meinen wir meist einen konkreten, einzelnen Tisch, nicht alle Tische (also keine Kategorie). Dennoch ist der Begriff universell, nichts unterscheidet das Wort „Tisch“ als Bezeichnung für den Schreibtisch Hans Christian Andersens vom Wort „Tisch“ für den Kartentisch im Führerhauptquartier. So ist es mit allen Worten - sie haben einen allgemeinen Charakter, und beziehen sich im Alltagsgebrauch dennoch auf etwas Konkretes, auf ein funktionierendes Phänomen. Ein drittes Merkmal konzeptueller Wahrnehmung ist also der ***Universalcharakter der Begriffe.***

Allen diesen drei Arten konzeptueller Wahrnehmung ist gemeinsam, daß sie vom konkreten Objekt abheben: entweder werden mehrere Aspekte einer Wahrnehmung zu einem Begriff, zu einem „Ding“ zusammengefaßt; oder ähnliche „Dinge“ werden in Kategorien zusammengefaßt; und überdies zeichnen sich alle Begriffe durch prinzipielle Entfremdung vom konkreten, spezifischen Phänomen aus -sie sind universell. Die *frühe Schule* behauptet nun, daß jene Abstraktionen den funktionierenden Phänomenen zu eigen seien: es liege im Objekt selbst, ob es *eins* sei oder *viele*, es enthalte kategoriale Eigenschaften und darüber hinaus wohne jedem Phänomen auch eine begriffliche Bezeichnung inne. Das ist naiv und

wird von SAKYA PANDITA natürlich widerlegt (eine Debatte, die in der abendländischen Geistesgeschichte übrigens ganz ähnlich als „Universalienstreit“ geführt wurde und bis heute keine befriedigende Lösung gefunden hat).

Wären Begriffe Bestandteil der Phänomene, müßte kein Mensch begriffliche Bezeichnungen für Phänomene erst lernen, sie wären ja offenbar. Die Verschiedenheit der Sprachen und der Kulturen widerspricht der *frühen Schule*: warum nennen Tibeter den Geist *Sem,* die alten Inder *Citta*, die Briten *Mind* und die Deutschen *Geist*? Und wenn 40 verschiedene Namen von Schneeweiß von sich aus existierten, warum werden sie nur von Eskimos, nicht aber von Kasachen wahrgenommen? Begriffe werden Phänomenen beigelegt, haben aber selbst nichts mit den Phänomenen zu tun.

Ebenso wie Begriffe sind auch „kategoriale Eigenschaften“ lediglich Zuschreibung. Es gibt nichts in einer Kuh, daß sie zur „Kuh“, nichts in einem Pferd, daß dieses zum „Pferd“ macht. Aber was unterscheidet dann eine Kuh vom Pferd, wenn nicht eine Art *Kuhheit* in ihr zugegen ist? Zunächst zeigt SAKYA PANDITA (der dem Thema ein ganzes Kapitel im *Tsema Rigter* widmet) unlogische Konsequenzen auf, die die Annahme einer der Kuh inhärenten *Kuhheit* mit sich bringt. Eine alle Kühe durchdringende *Kuhheit* wäre identisch für alle Kühe - alle Kühe sähen folglich gleich aus, würden zugleich geboren und müßten sogar alle zusammen sterben, stürbe auch nur eine von ihnen. Mit der Wahrnehmung einer Kuh müßte *Kuhheit* überdies immer mit wahrgenommen werden und zugleich auch alle anderen Kühe, die von *Kuhheit* durchdrungen sind. Kuhheit ist als solche aber niemals direkt wahrgenommen worden. Wäre sie ein Aspekt des funktionierenden muhenden Phänomens, müßte dieser von unmittelbarer klarer Wahrnehmung erfaßt werden können. Man sieht, hört, riecht usw. aber nur unterschiedliche *Kühe*, niemals Kuhheit an sich oder alle Kühe aller Orte und Zeiten zugleich. Was Kuh ist und was nicht, ist reine Definitionssache - also Konzept.

Was ist aber dann mit der Ähnlichkeit, die alle Kühe miteinander teilen und die man mit Hilfe einer Definition zu fassen sucht? Gibt es nicht doch so etwas wie charakterisierende Kuhmerkmale? „Ähnlichkeit“ ist auch wieder ein Konzept - vergleicht man eine holsteinische und eine indische Kuh mit einem Pferd, erscheinen die beiden Kühe einander ähnlich. Gesellt sich anstelle des Pferdes aber eine Schweizerkuh dazu, erscheinen die eben noch ähnlichen Kühe jetzt unähnlich - das Alpentier ist der Holsteiner nämlich näher verwandt, als dem heiligen Wiederkäuer aus Indien. Und verglichen mit einem Traktor erscheinen alle Kühe dem Pferd wiederum viel ähnlicher, als der Maschine. Bezogen auf seinen Nutzen als Zugtier könnte das Pferd allerdings dem Traktor wieder näher kommen... „Ähnlichkeit“ oder „Verschiedenheit“ sind keine wirklichen Entitäten, sondern nur Zuschreibung, nur Konzepte!

Phänomene entstehen in aufgrund von Ursachen und Bedingungen und verfügen abhängig davon über bestimmte Kapazitäten (etwa Milch zu geben und zu muhen, oder auch in acht

Sekunden von Null auf Hundert zu beschleunigen). Aufgrund einander „ähnlicher“ Ursachen und Bedingungen (z.B. „ähnlicher“ Gene, „ähnlicher“ Anordnung von Bestandteilen etc.) erscheinen einander „ähnliche“ Phänomene, die der konzeptuelle Geist dann je nach Situation in gemeinsame oder unterschiedliche Kategorien ordnet. *Kategoriale* Eigenschaften sind daher kein Merkmal der Phänomene selbst - Phänomene bestehen einfach in ihrer jeweiligen Bedingtheit. Die Zugehörigkeit zu Kategorien wird ihnen vom konzeptuellen Geist zugeschrieben - „Kuhsein“ ist bloße Definition, keine Entität an sich. Kategorien sind nicht naturgegeben - das zeigen die Schwierigkeiten, solche Kategorien schlüssig voneinander abzugrenzen: etwa „Leben“ gegenüber „Nichtleben“, „Pflanzen“ gegenüber „Tieren“. Spätestens, seitdem Gentechnologen artspezifische Merkmale so durcheinanderwirbeln, wie Zirkuslehrlinge ihre Jonglierbälle, darf SAKAYA PANDITAs These als belegt gelten: funktionierende Phänomene werden durch Ursachen und Bedingungen konstituiert, nicht durch „kategoriale Eigenschaften“. Letztere sind und bleiben nur Zuschreibung.

Zuletzt gilt es noch die Annahme zu widerlegen, ein Phänomen existiere von sich aus als *ein* Objekt. Unmittelbare klare Wahrnehmung registriert Farben, Formen, Geräusche, Gerüche, Geschmack und Körperempfindungen, ohne diese Wahrnehmungen jedoch zu als etwas Bestimmtes zu erkennen oder gar zu „Objekten“ zusammenzufassen. Konzeptuelle Wahrnehmung verknüpft Eindrücke eines oder mehrerer Sinne zu „Objekten“: bewegtes Grün im Sonnenlicht, Rascheln im Wind, Kirschduft und kühler Schatten ... werden zum *Kirschbaum* in unserem Garten. Den *Kirschbaum* an sich gibt es nicht, er ist eine Erfindung des konzeptuellen Geistes. Es lassen sich Kirschen, Blätter, Äste, Wurzeln usw. wahrnehmen - unzählige von kleinen und großen Dingen, die zusammenwirken. Das Phänomen dort abzugrenzen, wo es gemeinhin geschieht wenn wir von einem *Kirschbaum* sprechen, ist aber willkürlich. Da ist kein *für sich* existierendes Phänomen Baum, das sich von selbst abgrenzen würde. Das Zusammenwirken vieler Komponenten hat keine Grenze: Sonne, Wasser, Erde, Luft, Insekten zur Befruchtung und Vögel zur Kirschenernte, ... lassen sich vom Kirschbaum nicht wirklich trennen. Ebensogut könnte das Konzept auch „Kirschgarten“ lauten. Oder sogar „Gartendorf“, oder nur „Kirschzweig“. Überdies ist der Kirschbaum substantiell ein anderer, als letztes Jahr, und da war es auch schon ein *Kirschbaum*. Und beim Nachbarn steht so etwas, das ist auch ein *Kirschbaum*, obwohl es doch wieder ein eigenes Phänomenen ist. Kein Konzept kann der Wirklichkeit der Phänomene gerecht werden, Konzepte sind alle falsch. Es gibt keine „Objekte“, weil es kein „eins“ oder „viele“ gibt. „Eins“, „Viele“, „Ding“, „Kirschbaum“ etc. sind nur Arbeitshypothesen des konzeptuellen Geistes, und im samsarischen Zustand tun wir gut daran, uns dessen gewahr zu sein. Und uns den einen oder anderen Sommertag darin zu üben, einen Kirschbaum nicht so eng zu sehen...

### Die „Ausschlußfunktion“

Die Vertreter der *frühen Schule* sind der Meinung, unmittelbare klare Wahrnehmung könne ihr Objekt bestimmen, weil Objekte identifizierende Merkmale enthielten. Dem wird von SAKYA PANDITA, wie bereits oben ausgeführt, in vielfältiger Weise widersprochen. Ein weiterer Teil der Debatte besteht nun in der Untersuchung, ob die „Ausschlußfunktion“ (tib. *Shensel*) eine Eigenschaft der Objekte oder eine Funktion konzeptueller Wahrnehmung sei. Mit „Ausschlußfunktion“ wird in der buddhistischen Erkenntnistheorie jene Beobachtung bezeichnet, daß die Identität eines Objektes ihr Gegenteil ausschließt - eine Milchflasche ist eine Milchflasche, und eben keine Nicht-Milchflasche (d.h. keine Apfelsaftflasche, kein Krokodil, kein Gerichtsvollzieher, kein Bettvorleger....). Eine Milchflasche kann nicht die Funktion einer Nicht-Milchflasche erfüllen (z.B. eines Krokodils, eines Gerichtsvollziehers, eines Bettvorlegers usw.), also schließen die Vertreter der frühen Schule, die Ausschlußfunktion sei Teil des funktionierenden Phänomens. Sie wird daher, so die *frühe Schule*, von unmittelbarer, klarer Wahrnehmung erfaßt und ist nicht konzeptuell. SAKYA PANDITA kontert mit der Feststellung, daß es eindeutig definierte Objekte wie „Milchflasche“ gar nicht gibt. Unmittelbare klare Wahrnehmung registriert bloß Einwirkungen funktionierender Phänomene auf die Sinnesorgane, aber kein *Ding* „Milchflasche“. Bestimmte Eindrücke werden vom konzeptuellen Geist nun zu der Bezeichnung „Milchflasche“ synthetisiert, und meist führt eine entsprechende Interaktion mit dem wahrgenommenen Phänomen dann auch zum erwünschten Erfolg. Das Phänomen verfügt in seiner spezifischen Bedingtheit zwar über gewisse Kapazitäten, ist aber letztlich nicht festgelegt - eine Milchflasche kann sehr wohl auch Apfelsaft enthalten (obwohl eine Apfelsaftflasche zur Kategorie der Nicht-Milchflaschen gehört), kann im Keller zur Behausung einer Spinne werden, läßt sich einschmelzen und zu Glasschmuck umarbeiten usw... Würde das Phänomen von sich her sein Gegenteil ausschließen, wäre es fix und steif. Tatsächlich sind die Phänomene ihrem Wesen nach aber offen, sie sind leer von ihnen inhärent zueigenen Charakteristika, wie in den vorausgegangenen Kapiteln über die Philosophie der Leerheit dargelegt wurde.

SAKYA PANDITA kann nachweisen, daß die Ausschlußfunktion ein konzepthafter Prozeß ist: es sind unsere Konzepte, die die Phänomene identifizieren und festlegen. Es gehört zum Wesen konzepthaften Denkens, mit der Identifikation eines Phänomens alles auszuschließen, was das Phänomen *nicht* ist: wenn wir zum Konzept „Weißtanne“ greifen, um einen Nadelbaum zu klassifizieren, können wir nicht gleichzeitig „Fichte“, „Eiche“, „Haifisch“ oder „Bundeskanzler“ denken. Wir blenden automatisch alles aus, was nicht Weißtanne ist: andere Baumarten, alle Nichtbäume, alle Nichtpflanzen, alle Nichtlebewesen usw. Diese Ausschlußfunktion ist also keine Eigenschaft des Baums mit silbrig glänzender Rinde, sondern unseres eigenen konzeptuellen Geistes, es ist die eigentliche Arbeitsweise unserer Konzepte.

*Shensel*, die Ausschlußfunktion ist derart charakteristisch für konzeptuelle Wahrnehmung, daß SAKYA PANDITA den Begriff *Shensel* synonym für *konzeptuelle Wahrnehmung* verwendet. *Shensel* kann sich auf vier verschiedene Arten mit Objekten beschäftigen:

- ***„eins für eins“*** - konzeptuelle Wahrnehmung benutzt zwar ein abstraktes Konzept wie „Vase“, bezieht sich damit aber auf ein tatsächlich wahrgenommenes funktionierendes Phänomen, etwa eine im Raum vorhandene Vase. Hierbei wird alles ausgeschlossen, was nicht diese eine Vase ist: der Bettvorleger, das Krokodil, der Gerichtsvollzieher, die Vase im Nebenzimmer usw.
- ***„viele für viele“*** - verschiedene funktionierende Phänomene, die tatsächlich wahrgenommen wurden, werden mit verschiedenen Konzepten belegt, etwa „Vase“ und „Buch“. Hierbei wird ausgeschlossen, daß es sich bei „Vase“ und „Buch“ um ein einziges Ding oder um zwei Vertreter der gleichen Kategorie handelt - sie sind verschieden.
- ***„eins für viele“*** - mehrere wahrgenommene Phänomene werden unter ein Konzept zusammengefaßt: Stamm, Äste, Zweige, Blätter und Blüten zu „Baum“; mehrere bauchige Formen mit Wasser und Blumen darin zur Kategorie „Vasen“; die fortgesetzte Abfolge des Entstehens, Vergehens und Wiederentstehens von fünf Skandhas als „Person“; Vase und Buch zu „mein Besitz“. Dabei wird ausgeschlossen, was jeweils nicht mehr in das vom konzeptuellen Geist geschaffene „Ding“ gehört (beim Baum z.B. Gras, bei den Vasen z.B. Trinkgläser, bei der Person z.B. eine Kundennummer, beim Besitz z.B. die Habe der beneideten Großtante).
- ***„viele für eins“*** - ein Phänomen wird mit verschiedenen Konzepten belegt, wiewohl sie sich alle auf ein und dasselbe Phänomen beziehen: die *Farbe* einer Vase ist ebensowenig vom wahrgenommenen Phänomen trennbar, wie ihre *Form*, ihre *Funktion* usw. Wiewohl diese Merkmale nicht tatsächlich voneinander getrennt werden können, schneidet der konzeptuelle Geist sie in viele voneinander verschiedene Charakteristika auseinander. Dabei wird ausgeschlossen, was jeweils nicht das aktuell konzeptualisierte Charakteristikum ist: der Gedanke an *Farbe* schließt alle *Nicht-Farbe* aus, dazu gehört dann auch *Form* und *Funktion.* Um den samsarischen Geist zu überwinden, gilt es insbesondere die Einheit der folgenden fünf Konzepte zu erkennen - sie beziehen sich alle auf ein und dieselbe Natur der Phänomene. Sie sind nicht voneinander zu trennen, wiewohl sie wegen der Ausschlußfunktion konzeptuellen Denkens zunächst als *nicht zusammengehörig* verstanden werden:
  ***zusammengesetzt; vergänglich; nicht wirklich existierend;***
  ***ohne inhärentes Eigenwesen; leer.***

### Sprache

Sprache hat in der buddhistischen Tradition zwei Aspekte: *Bedeutung* und *Ausdruck der Bedeutung*. Sprache im engeren Sinn ist zusammengesetzt aus Lauten (Buchstaben), Worten, Sätzen und Grammatik. Im weiteren Sinn bezieht „Sprache“ auch alle anderen Methoden ein, Bedeutung zu kommunizieren, etwa Körpersprache.

In der *frühen Schule* wird nun, wie auch in vielen nicht-buddhistischen Traditionen, *Bedeutung* mit dem jeweils gemeinten funktionierenden Phänomen identifiziert und *Ausdruck* mit strukturierten Lauten (Sprache), Linien auf Papier (Schrift) o.ä., also ebenfalls mit konkreten Phänomenen. Abermals widerspricht SAKYA PANDITA: Sprache ist ein rein konzeptueller Prozeß, der auf bloßer Konvention beruht und keinerlei unmittelbare Verbindung mit konkreten, funktionierenden Phänomenen hat.

Die *Bedeutung* ist nicht das gemeinte konkrete Phänomen selbst, sondern ein *Konzept* vom Phänomen, die Idee, die man davon hat. Spricht man ein Phänomen als „Vase“ an, so ist die Bedeutung nicht das konkrete Gefäß selbst, sondern eine Vorstellung im konzeptuellen Geist. Diese Vorstellung wird auch kommuniziert, nicht die Vase selbst. Zwischen dem Konzept und der eigentlichen Vase gibt es keine Verbindung, denn sonst müßten kommunizierte Bedeutungen (Konzepte) unmittelbare klare Wahrnehmung der entsprechenden Phänomene hervorrufen können. Es ist aber gerade nicht so, daß die bloße Beschreibung einer antiken griechischen Vase eine direkte Wahrnehmung des gemeinten Phänomens auslöst, sondern eben nur eine mehr oder minder adäquate *Vorstellung*. Selbst, wenn man die Vase selbst schon einmal gesehen hat, löst ihre Beschreibung wiederum nur eine Vorstellung aus - nämlich eine Erinnerung, ein *geistiges Bild*, aber eben nicht die unmittelbare klare Wahrnehmung der Vase selbst (die möglicherweise gar nicht mehr existiert, weil sie einer übermütigen Katze zum Opfer fiel).

Ebenso bezieht sich *Ausdruck der Bedeutung* nicht auf ein konkretes funktionierendes Phänomen, etwa Laute oder Zeichen auf Papier u.ä., sondern wiederum auf damit verbundene Vorstellungen: das Schriftzeichen „A“ ruft in Menschen, die der lateinischen Schrift unkundig sind, eben nicht die Assoziation eines „A“ hervor. Zwar ist das geschriebene „A“ ein funktionierendes Phänomen, aber seine unmittelbare Funktion ist nicht die, Ausdruck einer Bedeutung zu sein. Diese Funktion ist bloß zugeschrieben. So gilt das gleiche für Laute oder für Gesten, und natürlich auch für Worte. Die Lautfolge „Vase“ ist zwar ein funktionierendes Phänomen, aber ihre direkte Funktion ist nicht, Bedeutung zu vermitteln - sonst müßten alle fühlenden Wesen, die diese Lautfolge vernehmen, auch ihre Bedeutung verstehen. Die Funktion, Ausdruck einer Bedeutung zu sein, ist bloß zugeschrieben. (Nicht zu verwechseln: das spezifische Konzept einer bestimmten Vase und das allgemeine kategoriale Konzept, das vom Wort „Vase“ ausgelöst wird).

Beide Aspekte von Sprache, *Bedeutung* wie *Ausdruck der Bedeutung* sind also konzeptionell, sie liegen weder den konkreten, funktionierenden Phänomenen inne (die Dinge sprechen also nicht von sich aus!), noch den Lauten, Buchstaben, Worten usw. Das heißt, daß für alle unsere Worte und Ideen keine direkten Entsprechungen in der Welt der konkreten funktionierenden Phänomene existieren - es gibt in Wirklichkeit also keine „Freunde“ und „Feinde“, kein „mein“ und „dein“, kein „gut“ und „schlecht“, kein „ich“, kein „du“, ... wir leben mit lauter Imaginationen und übersehen dabei die wirklichen Phänomene. Funktionierende Phänomene sprengen die Möglichkeiten der Sprache, sie sind mit Konzepten nicht zu erfassen. Das ist ein Grund, warum buddhistische Praxis nicht nur auf profundem Studium, sondern viel mehr auf Übung der Meditation beruht. Es gilt, sich aus dem Gefängnis der Worte zu befreien.[171]

### Grundlegende Konzepte: Gleichheit und Verschiedenheit; Verbundensein und Gegensätze;

Hier wiederholt sich die Struktur der Debatte zwischen *früher Schule* und SAKYA PANDITA erneut: alle die genannten Merkmale, wie „Gleichheit“, „Verschiedenheit“, „Verbundensein“ und „Gegensätze“ sind nach Auffassung der *frühen Schule* den funktionierenden Phänomenen inhärente Eigenschaften. SAKYA PANDITA läßt diese Auffassung nicht gelten und zeigt statt dessen, daß es sich nur um zugeschriebene Attribute handelt, also um Konzepte, aber nicht um wirkliche, den Phänomenen zueigene Merkmale.

Tatsächlich beruht unser ganzes logisches Denken auf derartigen Grundkonzepten.
Von logischem „Verbundensein“ spricht man im Buddhismus, wenn zwei verschiedene Phänomene sich nicht gegenseitig ausschließen: eine Vase und ein Buch sind nicht verbunden, denn eine Vase kann nicht gleichzeitig eine Buch sein und umgekehrt. Sehr wohl aber sind etwa „Form“ und „Funktion“ einer Vase miteinander verbunden, oder die Charakteristika „zusammengesetzt“ und „vergänglich“, denn sie teilen die selbe Essenz. Ebenso sind „Feuer“ und „Rauch“ miteinander verbunden, denn Feuer ist die einzige Ursache für Rauch. Solche Verbindungen sind wichtig für unser Denken, denn daraus leiten wir Schlußfolgerungen ab: „wenn hohle, nach unten dichte Form, dann Behältnis“; „wenn zusammengesetzt, dann vergänglich“ oder „wo Rauch, da Feuer“.

---

[171]Eine ganz ähnliche Debatte bezüglich kategorialer Eigenschaften und des Charakters von Sprache zeichnet MOOKERJEE (1993, S. 87-149) aus mittelalterlichen indischen Quellen nach: hier vertreten die indischen Sautrantikas in ihrer Interpretation DIGNAGAS und DHARMAKIRTIS die gleiche Position, wie SAKYA PANDITA einige Jahrhunderte später in Tibet. Sie debattieren gegen die Vaisheshikas, eine hinduistische Schule, und diese Vaisheshikas verteidigen interessanterweise eine der frühen Schule der buddhistischen Erkenntnistheorie in Tibet (also CHAWA CHÖKYI SENGE) entsprechende Sichtweise. Dies spricht dafür, daß SAKYA PANDITA richtig lag, als er im Bemühen um die Wiederherstellung authentischer buddhistischer Erkenntnistheorie die hier angegefriffenen Theorien der frühen Schule zurückwies.

Nun liegt solches (essentielle oder kausale) Verbundensein nicht in der Natur der Phänomene, wie es die frühe Schule behauptet, sondern Verbundensein ist nur eine Zuschreibung: teilen zwei Merkmale wie „zusammengesetzt“ und „vergänglich“ oder „Form“ und „Funktion“ die selbe Essenz, so sind nicht wirklich zwei verschiedene, miteinander verbundene Phänomene vorhanden, sondern nur ein einziges, das aus zwei verschiedenen Perspektiven konzeptualisiert wurde: „zusammengesetzt“ und „vergänglich“, „Form“ und „Funktion“ sind nur Konzepte, und ebenso ist es ihr „Verbundensein“. Auch die Verbindung von Ursache und Wirkung ist nur ein Konzept: wie bereits im Kapitel über die Madhyamaka-Philosophie dargelegt, läßt sich nicht zeigen, wie eine Ursache ihre Wirkung eigentlich hervorbringt - tatsächlich ist keine Berührung der Ursache mit ihrer Wirkung aufzufinden. Kausalität ist also nur Zuschreibung, kein Fakt in der Welt funktionierender Phänomene...

Entsprechendes gilt für Gegensätze, also sich gegenseitig ausschließende Phänomene: daß eine Vase nicht gleichzeitig ein Buch sein kann, wurde oben schon gesagt. Während in der Gelugpa-Schule derart unterschiedliche Phänomene wie „Buch“ und „Vase“ schon als Gegensätze gelten, sieht sie die Kagyü-Tradition nur als *verschieden*, aber noch nicht als *entgegengesetzt.* Hier gilt erst das als Gegensatz, was das gleichzeitige Vorhandensein des entgegengesetzten Phänomens direkt unmöglich macht - etwa „Feuer“ und „Wasser“. Auch das Denken in Gegensätzen ist ein grundlegendes Instrument unseres Denkens: „Wenn Buch, dann keine Vase“ - damit vermeidet man, den Eichendorff in Schweinsleder mit dauerhaft dekorativer Aufbewahrung eines Blumenstraußes zu beauftragen. „Wo Katze, da keine Maus“ oder „wo Aspirin, da kein Kopfschmerz“ sind weitere Beispiele der Nützlichkeit des Prinzips vom Gegensatz. Dennoch sind „Gegensätze“ (ob nun nach Gelug- oder Kagyü-Manier definiert) bloß Konzepte, und keine Merkmale der Phänomene selbst: daß das mit Feuer und Wasser so eine Sache ist, war ja im Schnellen Brüter von Kalkar festzustellen (s.o.), und was es mit einer den Phänomenen angeblich innewohnenden Ausschlußfunktion auf sich hat, wurde bereits im vorletzten Abschnitt diskutiert. Unsere Konzepte suchen die Phänomene zu fixieren, aber die Phänomene sind ihrem Wesen nach offen, sie lassen sich nicht festlegen.

Was bleibt eigentlich von den Objekten unserer Wahrnehmung noch übrig, wenn wir sie aller konzeptbehafteten Projektionen entkleiden? Das läßt sich mit dem Mittel der (konzeptbehafteten) Sprache nicht so einfach mitteilen. In der buddhistischen Tradition wird unmittelbare Erfahrung der Natur der Phänomene jenseits aller Konzepte deshalb oft künstlerisch (z.B. poetisch) ausgedrückt.

*Bloßes Erscheinen ist bereits das Strahlen der drei Kayas*[172].
*Nicht-Entstanden ist die Natur des Entstandenen,*
*dieses Nicht-Entstandene ist endlos.*
*Zwischen diesen beiden, die nicht zwei sind,*
*gibt es kein Bestehen.*
(JAMGÖN KONGTRUL 1989a, S.15)

*Blickt man auf die Dinge, sind keine Dinge da, man sieht auf den Geist;*
*blickt man auf den Geist, ist kein Geist da: er ist seinem Wesen nach leer;*
*blickt man auf beides, löst sich das Festhalten an Dualität in sich selbst auf.*
*Mögen wir die Natur des Geistes, das klare Licht, erkennen!*
(KARMAPA RANJUNG DORJE 1995, S.17f).

### Komplexe Konzepte: Geistesfaktoren

Im Kapitel über die fünf Skandhas wurde den komplexen Arbeitsstrukturen des Geistes ein eigener Abschnitt gewidmet, sie können dort im Detail studiert werden. Hier deshalb nur noch einmal eine kurze Aufzählung: fünf *allgegenwärtige Faktoren* bilden eine Art ständig präsentes konzeptuelles Betriebssystem, darunter *Empfindung* (die beurteilende Reaktion auf Wahrnehmungen) und *Unterscheidendes Erkennen* (die Fähigkeit, Objekte anhand von Merkmalen zu identifizieren, unterscheiden, einzuordnen etc.); fünf weitere, *objektgerichtete Faktoren* untersuchen einzelne Objekte der Wahrnehmung genauer; elf *heilsame Geistesfaktoren*, darunter etwa *Vertrauen, Gewissenhaftigkeit,* oder *Gewaltlosigkeit* schaffen positive Eindrücke im Geist; sechs *grundlegende Störfaktoren* wie z.B. *Anhaftung, Stolz, Abneigung, Unwissenheit* sowie zwanzig *sekundäre Störfaktoren* mit solchen wie *Wut, Geiz* oder *Neid* verursachen Leid für einen selbst und andere; und schließlich vier *variable Faktoren* ziehen je nach Motivation gutes oder schlechtes Karma nach sich. Mit Geistesfaktoren beschäftigt sich Tsema, weil es hier um Detailwissen über die Funktionsweise unseres Geistes geht. Tiefgründiges Verständnis der Geistesfaktoren ist ein Schlüssel zum Erkennen der fortwährenden Vorgänge im eigenen Geist.

## *Buddhistische Logik*

Buddhistische Logik untersucht Beziehungen, in denen Phänomene (bzw. Begriffe für Phänomene) zueinander stehen. Darauf aufbauend entwickelt sie Methoden zur Konstruktion und Prüfung von Schlußfolgerungen.

### Logische Beziehungen

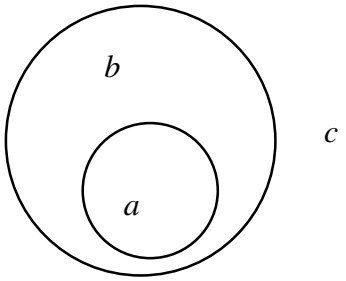
Will man zwei Phänomene (*a* und *b*) zueinander ins Verhältnis setzen, können sie eine von vier Beziehungen haben (I-IV):

**I. „Drei Möglichkeiten" -** zwei Phänomene stehen so in Beziehung, daß drei Relationen gleichzeitig gegeben sind:

---

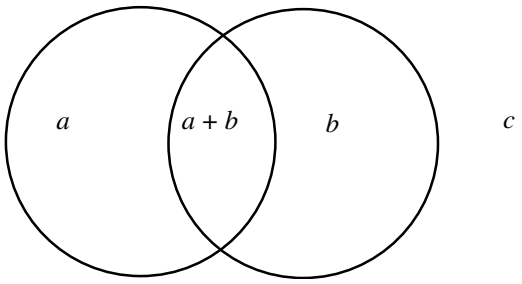
[172] *Kaya* (Skrt.): Buddhazustand, die drei Kayas sind *Dharmakya, Sambhogakaya, Nirmanakaya* oder Wahrheitszustand, Freudenzustand und Formzustand.

1) „Durchdringung“ - *a* durchdringt *b* vollständig: was immer *a* ist, ist notwendig auch *b*.
2) „Nicht-Durchdringung“ - *a* durchdringt *b* nicht vollständig: nicht alles, was *b* ist, ist gleichzeitig auch *a*.
3) Es gibt weitere Phänomene, die weder *a* noch *b* sind (*c*).




Die klassischen Beispiele hierfür sind: „Rot“ (*a*) und „Farben“ (*b*) oder „korrekter Bewußtseinszustand“ (*a*) und „Bewußtsein“ (*b*). Alles, was rot ist, ist notwendigerweise farbig, aber nicht alles Farbige ist rot, und es gibt Phänomene, die weder rot noch farbig sind (*c*), z.B. Geräusche. Das Phänomen „Bewußtsein“ durchdringt alle korrekten Bewußtseinszustände, aber „korrekte Bewußtseinszustände“ durchdringt nicht alles Bewußtsein, und darüber hinaus gibt es Phänomene, die gar kein Bewußtsein sind (*c*), etwa Steine.

**II. „Vier Möglichkeiten“-** *a* und *b* durchdringen sind nicht, dennoch gibt es Phänomene, die sind
1) gleichzeitig *a* und *b*
2) *a*, aber nicht *b*
3) *b*, aber nicht *a*
4) weder *a* noch *b* (sondern *c*).




Klassisches Beispiel ist „blau“ (*a*) und „Farbe eines Baumwolltuchs“ (*b*). Es gibt blaue Baumwolltücher (*a*+*b*), aber auch blaue Vasen (*a*, aber nicht *b*), rote Baumwolltücher (*b,* aber nicht *a*) und rote Rubine (weder *a*, noch *b*, sondern *c*).

**III. Einschließung** - *a* und *b* durchdringen sich gegenseitig vollständig und erfüllen dabei acht Bedingungen:
1) Was *a* ist, ist immer auch *b*.

2) Was nicht *a* ist, ist auch niemals *b*.

3) Was immer *b* ist, ist immer auch *a*.

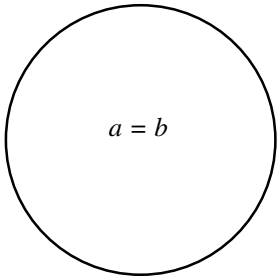
4) Was nicht *b* ist, ist auch niemals *a*.

5) Wenn *a* existiert, existiert immer auch *b*.

6) Wenn *a* nicht existiert, existiert auch niemals *b*.

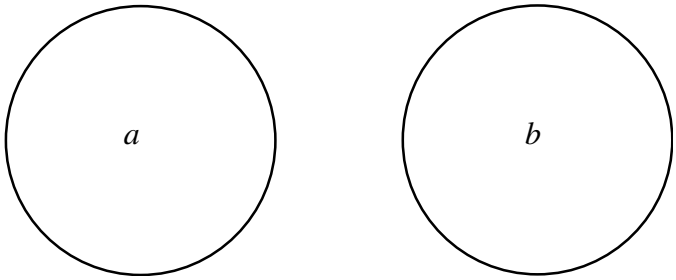
7) Wenn *b* existiert, existiert immer auch *a*.

8) Wenn *b* nicht existiert, existiert auch niemals *a*.




Hier geht es um Identität, um verschiedene Namen *a* und *b* für das gleiche Phänomen: „farbig“ und „bunt“, oder (so das klassische Beispiel) „zusammengesetzt“ und „vergänglich“.

**IV. „Ausschließung“** - *a* und *b* haben keinerlei Verbindung, es gibt keine Durchdringung (wie bei „drei Möglichkeiten“ und „Einschließung“), und auch kein Phänomen, auf das sowohl *a* als auch *b* zutrifft (wie bei „vier Möglichkeiten“). Sie schließen sich gegenseitig aus:




Klassische Beispiele sind „Feuer“ und „Wasser“ oder „Materie“ und „Geist“.

## Beweissätze

Ein Beweissatz in der buddhistischen Logik, ein *Syllogismus* hat folgenden Aufbau:

| | |
|---|---|
| Khenpo Chödrak | Subjekt |
| ist Buddhist, | Prädikat - das, was es zu beweisen gilt |

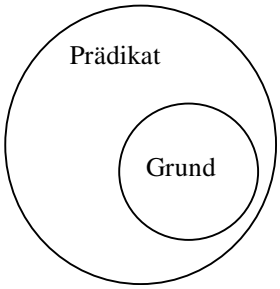
| | |
|---|---|
| weil er ein Kagyü ist. | Grund, Beleg, Beweis, „Anzeichen“ |

| | |
|---|---|
| Geräusche | Subjekt |
| sind vergänglich, | Prädikat - das, was es zu beweisen gilt |
| weil sie abhängig von einer Ursache entstehen. | Grund, Beleg, Beweis, „Anzeichen“ |

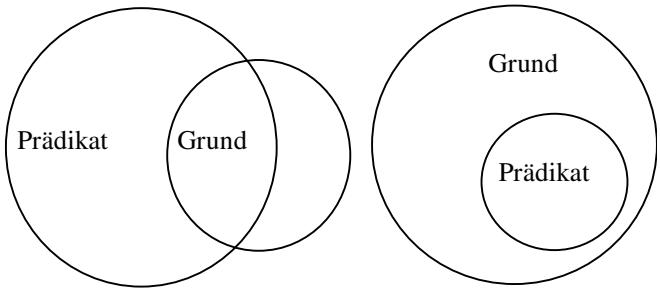
Ein Syllogismus gilt dann als beweiskräftig, wenn er drei Bedingungen erfüllt.

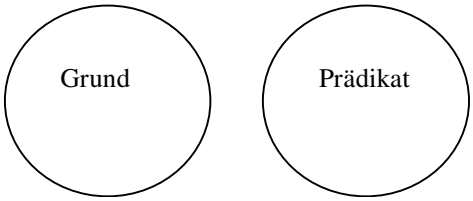
Die erste Bedingung heißt **Zutreffen auf das Subjekt:** der *Grund* muß auf das *Subjekt* zutreffen. Ist Khenpo Chödrak Buddhist? Entstehen Geräusche abhängig von einer Ursache?
Die zweite Bedingung heißt **Vorwärtsdurchdringung:** Der *Grund* muß vom *Prädikat* voll und ganz durchdrungen sein: die durch den Grund beschriebene Objektklasse darf nicht über die durch das Prädikat beschriebene Objektklasse hinausreichen. Sind alle Kagyüs Buddhisten? Sind alle Phänomene, die abhängig von Ursachen entstehen, vergänglich?

Zutreffende Vorwärtsdurchdringung:




Unzutreffende Vorwärtsdurchdringung:






Die dritte Bedingung heißt **Gegendurchdringung:** der *Grund* darf nicht von einer dem *Prädikat* entgegengesetzten bzw. unähnlichen Objektklasse durchdrungen sein. Gibt es Kagyüs, die Nicht-Buddhisten sind? Gibt es von Ursachen abhängige Phänomene, die dauerhaft und eben nicht vergänglich sind? Die Gegendurchdringung ist die logische Gegenprobe der Vorwärtsdurchdringung - wenn die Vorwärtsdurchdringung erfüllt ist, ist es auch die Gegendurchdringung und umgekehrt. Die grafischen Darstellungen für erfüllte bzw. nicht erfüllte Gegendurchdringung sind deshalb die gleichen, wie die für erfüllte bzw. nicht erfüllte Vorwärtsdurchdringung.

Beispiele für „*nicht* erfülltes Zutreffen“ sind folgende Syllogismen:
*Ein Geräusch ist vergänglich, weil ein visuelles Objekt.*
*Im Winter ist es kalt bei uns, weil die Erde weiter von der Sonne entfernt ist, als im Sommer.*[173]

Beispiele für „*nicht* erfüllte Durchdringung“ (in Reihenfolge obiger Grafiken) sind die Syllogismen:
*Khenpo Chödrak ist Buddhist, weil er Asiate ist.*
*Khenpo Chödrak ist Buddhist, weil er ein religiöser Mensch ist.*
*Khenpo Chödrak ist Buddhist, weil er an Allah glaubt.*

Eine andere wichtige logische Figur in der buddhistischen Philosophie ist die ***Konsequenz***. Die Richtigkeit eines Argumentes oder einer Sichtweise wird anhand ihrer logischen Konsequenzen überprüft. Dazu werden Syllogismen konstruiert, die sich aus den Voraussetzungen des infrage stehenden Argumentes ergeben. Ist die Kossequenz inkorrekt, gilt das Argument als widerlegt:

Argument: *Im Winter ist es kalt bei uns, weil die Erde weiter von der Sonne entfernt ist, als im Sommer.*
Konsequenz: *Es folgt, daß auf der ganzen Erde gleichzeitig Winter ist, weil die Erde dann weiter von der Sonne entfernt ist.*

[173]Nicht die Entfernung der Erde zur Sonne verursacht den Winter, sondern die Schrägstellung der Erdachse, weswegen im Winterhalbjahr die Sonne sehr viel kürzer scheint und schräger einfällt, die Energieausbeute ist dann viel geringer.

Argument: *Kategoriale Eigenschaften sind ein den Phänomenen zueigenes Merkmal, weil die Phänomene sonst nicht in Kategorien geordnet werden könnten.*
Konsequenz: *Es folgt, daß kategoriale Eigenschaften zu allen Zeiten in allen Kulturen und von allen Menschen auf gleiche Weise wahrgenommen werden, und überall die gleichen Kategorien entstehen, weil diese den Phänomenen (und nicht konzeptueller Wahrnehmung) zueigen sind.*

Argument: *Definierende Charakteristika sind den Phänomenen inhärent zueigen, weil sie sonst nicht unterscheidbar wären.*
Konsequenz: *Es folgt, daß alle Wesen die Phänomene anhand der gleichen definierenden Charakteristika unterscheiden, weil diese den Phänomenen (und nicht konzeptueller Wahrnehmung) zueigen sind.*

Die ausschließliche Anwendung der *Konsequenz* bei völligem Verzicht auf eigenständige Beweissätze war NAGARJUNAs philosophische Methode und hat schließlich der Madhyamaka-Prasangika-Schule („Konsequenz-Schule des Mittleren Wegs") ihren Namen gegeben.

Auch dieser kurze Überblick über die Themen der buddhistischen Erkenntnistheorie macht deutlich, wie wichtig *Tsema* für die buddhistische Philosophie ist: hier wird nicht nur Handwerkszeug für klares, logisches Denken geschliffen, sondern zugleich tief-gründige Einsicht in die Funktionsweise unseres Geistes gewonnen. So versteht sich, daß *Tsema* einen großen Teil insbesondere des fortgeschrittenen Studiums der buddhistischen Philosophie ausmacht, auch wenn das für die Studierenden mitunter ein hartes Brot ist. Tsema-Lehrer sind es gewohnt, ihre Schüler mit dem Hinweis zu ermutigen, daß Geduld und Ausdauer zu den Säulen buddhistischer Praxis gehören. Das Studium der buddhistischen Erkenntnistheorie ist eine gute Übung darin, und die Mühe wird reich belohnt: irgendwann durchschaut man die Strickmuster menschlicher Geistesschöpfungen, seien es Religionen, Philosophien, Wissenschaften, oder die eigenen alltäglichen Konzepte, und man wird sicher darin, ihren Wert oder Unwert zu bemessen. *Tsema* schult den kritischen Blick auch derart, daß man nicht mehr fürchten muß, spirituellen Scharlatanen aus buddhistischen oder nicht-buddhistischen Traditionen aufzusitzen, man wird selbständig. Das ist eine äußerst nützliche Voraussetzung, sich aus den Stricken Samsaras zu befreien und später auch anderen dabei zu helfen.

## Anatomie des Glücks

Die abendländische Geschichte könnte man als eine Reihe von Versuchen beschreiben, die jeweils vorherrschende Vorstellung von Glück zu verwirklichen. Glückskonzeptionen waren kulturstiftende Leitmotive, sei es das Ideal des philosophierenden Weisen im antiken Griechenland, sei es eine das diesseitige Leben inspirierende Hoffnung auf jenseitige Glückseligkeit während des christlichen Mittelalters, oder die vor allem im englischsprachigen Raum vorgedachte und für die Neuzeit charakteristische Demokratisierung des weltlichen Glücks, die gegenwärtig in eine materiell überflutete „Erlebnisgesellschaft" mündet - und das Überleben der Menschheit ökologisch in Frage stellt. Die untergründig dominierende Funktion von Glücksvorstellungen in Gesellschaften kann nicht verwundern, ist „Glück" doch ein außerordentlich starkes, wenn nicht das stärkste Motiv menschlichen Handelns. ARISTOTELES definierte Glück formal als dasjenige höchste Ziel, das um seiner selbst willen verfolgt wird und nicht Mittel für noch ein anderes ist.[174]

## *Konzeptionstypen des Glücks*

Beim Studium verschiedener Glücksentwürfe durch die Zeitalter hindurch enthüllt sich ungeahnte Vielfalt, menschlicher Einfallsreichtum wurde gerne und geistvoll auf dieses Thema verwandt. Diese Fülle sträubt sich zunächst einmal dagegen, über den Kamm einer Typologie geschoren zu werden (vergl. SCHULZE bei BELLEBAUM 1994[a][175]). Allerdings stehen Glücksmodelle kaum isoliert in der geistigen Landschaft, sie sind eng mit den philosophischen Systemen verbunden, denen sie entspringen. Für die verwirrende Mannigfaltigkeit der Philosophien hat der deutsche Philosoph WILHELM DILTHEY schon einige Generationen vor THOMPSONs *Cultural Theory*[176] eine psychologische Metaebene aufgedeckt, aus der er seine „Typologie der Weltanschauungen" entwickelte (DILTHEY 1931, vergl. auch JUNG 1996, S.180ff).

DILTHEY geht hermeneutisch vor, d.h. er sucht nicht Wahrheitsgehalte philosophischer Systeme analytisch zu ergründen, sondern Philosophien als Lebensäußerung von Menschen in ihrer historischen und kulturellen Situation und als Ausdruck ihrer Lebensstimmungen zu verstehen:

---

[174] Ähnlich erklärt der Buddha das Grundmotiv des Lebens: alle fühlenden Wesen suchen Glück zu erlangen und Leid zu vermeiden.

[175] SCHULZEs ansonsten sehr einsichtsreicher Beitrag wird dem Gehalt der antiken, der buddhistischen oder auch einzelner moderner Glücksmodelle nicht ganz gerecht, wenn er nur *theozentrische, soziozentrische* und zwei *egozentrische* Typen unterscheidet.

[176] s. Kapitel „Geschichte einer Idee"

> Die Weltanschauungen entwickeln sich unter verschiedenen Bedingungen. Das Klima, die Rassen, die durch Geschichte und Staatsbildung bestimmten Nationen, die zeitlich bedingten Abgrenzungen nach Epochen und Zeitaltern, in denen die Nationen zusammenwirken, verbinden sich zu den speziellen Bedingungen, die auf die Entstehung der Mannigfaltigkeit in den Weltanschauungen wirken. Das Leben, das unter solchen spezialisierten Bedingungen entsteht, ist sehr verschiedenartig, und ebenso ist es der Mensch selbst, der das Leben auffaßt. Und zu diesen typischen Verschiedenheiten treten hier die der einzelnen Individualitäten, ihres Milieus und ihrer Lebenserfahrung. [...]. Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. Die Auffassung der Wirklichkeit ist ein wichtiges Moment ihrer Gestaltung, aber doch nur eines. Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor. Die Erhebung des Lebens zum Bewußtsein in Wirklichkeitserkenntnis, Lebenswürdigung und Willensleistung ist die langsame und schwere Arbeit, welche die Menschheit in der Entwicklung der Lebensanschauungen geleistet hat.
> (DILTHEY 1931, S.84 und S.86).

Ähnlich der *Cultural Theory* spürt DILTHEY durch die verschiedenen Zeitalter und Kulturen hindurch drei jeweils analog motivierte Grundtypen der Weltanschauung auf. Während THOMPSON seine *vier* Typen jedoch anhand äußerer Orientierungen differenziert (Gruppenbezogenheit und Akzeptanz von Vorgaben), läßt sich DILTHEYs Typologie auf jeweils unterschiedliches Verfaßtsein der Person-Struktur, auf „Grundgestimmtheiten" zurückführen (vergl. KERN 1985, S.28ff[177]). Die Welt als Ganzes erschließt sich von der jeweiligen Grundgestimmtheit der Person, auf je bestimmte Weise wird die Welt erfahren und interpretiert, werden Handlungsmaximen entworfen:

> Der metaphysische Naturalismus [erster Weltanschauungstyp, M.K.] ist die Selbstinterpretation des menschlichen Lebenszusammenhangs in den Kategorien seiner physischen Bestimmtheit. Insofern hat er eine somatische Basis.
> (JUNG in seiner Einführung in das Denken DILTHEYs, 1996,S.190).

Der Idealismus der Freiheit (zweiter Typ) hingegen findet

> eine alltagspraktische Basis in der Fähigkeit autonomer Subjekte zur Gestaltung ihrer Lebensvollzüge. Im Handeln entsteht die Erfahrung subjektiver Freiheit, die sich in den deterministischen Kategorien des Naturalismus nicht ausdrücken läßt. (Ebd.S.191).

Die Vertreter des dritten Typs werden so charakterisiert:

> Objektive Idealisten übertragen analogisierend die Sinnstrukturen der humanen Wirklichkeit auf die Wirklichkeit im ganzen, den erfahrbaren Zusammenhang des Lebens auf einen nicht mehr erfahrbaren Zusammenhang der Welt. (Ebd.S.192).

Den aus diesen drei Grundstimmungen hervorgehenden metaphysischen Systemen ist gemeinsam, daß sie sich ihres Ursprungs im Lebensprozeß, in dem sich jeder Mensch irgendwie zu sich selbst und zur Welt stellen muß, nicht bewußt sind, sondern sich je als universell gültiges Weltverständnis betrachten. Die drei Haupttypen der Weltanschauung

[177] Interessant ist, daß die bei KERN nachgezeichnete Interpretation DILTHEYs wiederum mit einem der DILTHEYschen Typen korrespondiert, nämlich dem des *Idealismus der Freiheit.* Wer DILTHEY aus anderer Perspektive liest, kommt zu anders gelagerten Ergebnissen.

stehen sich dabei unvermittelt gegenüber, sie sind nicht aufeinander rückführbar, und ist es nie gelungen, eines der drei Deutungsmuster als solches zwingend zu widerlegen (wiewohl es in der Geistesgeschichte an einschlägigen Bemühungen keineswegs mangelt).

JUNG interpretiert DILTHEY übrigens zunächst zutreffend, daß dieser die metaphysischen Systeme aus dem Lebensvollzug der Individuen heraus entstehen sieht. Man könnte den individuellen Lebensvollzug aber statt als Ursache der Weltanschauung auch ebenso als Wirkung einer psychologischen Metastruktur deuten, die beides -Lebensbezug und Weltanschauung - hervorbringt. M.E. läßt DILTHEY diese Möglichkeit offen, die bei JUNG nicht diskutiert wird. In jenem Fall könnte man die drei psychologischen Typen auch als unterschiedliche Stadien menschlicher Entwicklung verstehen. Dafür spricht, daß Schüler DILTHEYS den Idealismus der Freiheit (zweiter Typ) als Ausdruck der „Grundgestimmtheit der Liebe" interpretieren, gegenüber dem Naturalismus (erster Typ) als Äußerung der in Ich-Sorge befangenen „Grundgestimmtheit der Angst" (vergl. KERN 1985, S. 28ff). Überdies spricht dafür die Fähigkeit der Systeme des objektiven Idealismus (dritter Typ), die ontologischen Koordinaten der beiden anderen Typen in ein größeres Ganzes zu integrieren (dies soll weiter unten am Beispiel des Buddhismus demonstriert werden). VITTORIO HÖSLE, der die verschiedenen Typenlehren (u.a. auch DILTHEYS) mit HEGELS „dialektischem Fortschritt der Geistesgeschichte" in seiner gelungenen Synthese verknüpft, sieht den objektiven Idealismus gar als Abschluß einer jeden philosophischen Epoche, die sich über die Stadien naiver, realistischer Philosophie über empiristische Philosophie zum Skeptizismus, dann weiter zum subjektiven Idealismus und schließlich zum objektiven Idealismus entwickelt (HÖSLE 1984)[178].

Diese Sichtweise entspringt freilich der Perspektive des objektiven Idealismus, die Vertreter naturalistischen Denkens stimmen dem gewiß nicht zu (was sie, wiederum aus Sicht des objektiven Idealismus, aufgrund ihrer naturalistischen Perspektive auch nicht können), und der Idealismus der Freiheit sieht in den Systemen des objektiven Idealismus häufig ihm heilige Prinzipien verletzt. Aus naturalistischer Perspektive ließe sich entgegnen, daß die beiden idealistischen Systemtypen metaphysische Deutungen in konzentrischen Kreisen um den empirischen Kern der Wahrheit weben, was den Eindruck erklärt, der objektive Idealismus könne die Weltsicht des Naturalismus und des Idealismus der Freiheit integrieren. Darüber hinaus bietet auch der Buddhismus keinen weiteren Beleg für die These von den drei Typen als Ausdruck unterschiedlicher Entwicklungsstadien, viel mehr er-

[178]Eine ebensolche Bewegung läßt sich übrigens in der Geschichte der buddhistischen Philosophie verfolgen: naiver Realismus (Vaibashika), empiristischer Rationalismus (Sautrantika), Skeptizismus (Madhyamaka), subjektiver Idealismus (Cittamatra), objektiver Idealismus (Madhyamaka-Shentong bzw. Hua-Yen).

scheinen sie als voneinander verschiedene Interpretationstypen der relativen Welt mit je eigenen Wegen zur Transzendierung des entsprechenden Konzeptsystems.

Es bleibt also beim geistesgeschichtlichen Faktum einer unauflöslichen „Konkurrenz der Systeme“ und der Aussichtslosigkeit, alle Menschen für den einen, „richtigen“ Typus missionieren zu können. Man wird folglich auch unter den Glückskonzeptionen keine als die „Richtige“ herausheben können, sondern muß Glücksentwürfe aus der Verfaßtheit der Person zu verstehen suchen, um dann *innerhalb* des jeweiligen Weltanschauungstyps relevante Erkenntnisse für das Glück zu gewinnen.

Weil sich DILTHEYs Weltanschauungstypologie zum Verständnis der verschiedenen Glückskonzeptionen sehr gut eignet, und weil diese Typologie auch HÖSLEs modernerem Entwurf der Philosophiegeschichte durchaus standhält, greife ich hier auf das System DILTHEYs zurück.

## Der empirische Typ (Naturalismus)

> Der Mensch findet sich bestimmt von der Natur. Sie umfaßt seinen eigenen Körper so gut als die Außenwelt. Und gerade die Zuständlichkeit des eigenen Körpers, die mächtigen animalischen Triebe, welche denselben durchwalten, bestimmen sein Lebensgefühl. (DILTHEY 1931, S.100).

Diese Sentenz leitet die Beschreibung des ersten der drei Weltanschauungstypen ein, den Naturalismus. Der Begriff hebt darauf ab, daß hier alle Erfahrung, Interpretation und Reaktion mit der primären Gegebenheit der psychischen und physischen Natur beginnt. Das Leben dreht sich um geglückte Bewirtschaftung der Bedürfnisse der menschlichen Natur. Den entsprechenden Philosophien haftet darum etwas ausgesprochen Individualistisches, Selbstbezogenes an. Die naturalistischen Erkenntnistheorien bezeichnet DILTHEY als *sensualistisch,* d.h. alle Erfahrung geht letztlich auf Sinnesdaten zurück, und wird anhand der Kategorien *Lust* und *Unlust* beurteilt. Entwickeltere Systeme bewerten die Korrelation von Erkenntnissen und physischer Welt - eine Erkenntnis ist um so besser, je korrekter sie die als objektiv gegeben vorausgesetzte Wirklichkeit abbildet. In den letzten Jahrzehnten sind die (weitgehend naturalistisch orientierten) Naturwissenschaften aber auch über den Begriff einer objektiv gegebenen Welt hinausgewachsen, so daß heute eine Erkenntnis als sinnvoll gilt, die sich in der (natürlichen, sozialen, kulturellen, ökonomischen, wissenschaftlichen...) Evolution als nützlich erweist. Die Kategorie der Nützlichkeit ist wiederum eine naturalistische, geht es doch um Überleben, zumindest um die optimierte Befriedigung von Bedürfnissen.

Naturalisten deuten die Welt mechanistisch. Materielle und psychische Prozesse folgen Naturgesetzen, menschliche Werte lassen sich auf bloßen Naturlauf zurückführen: Altruismus ist raffinierter Egoismus; Geist ist ein Epiphänomen der Materie und Gott wird als bloße Projektion entlarvt. Selbst das empirische Ich wird in der modernen Psychologie zu

einem bloßen Bündel von Erfahrungen und Reaktionen, zusammengehalten von systemischen Funktionsmustern. Weil dem naturalistischen Denken unerklärbare Prinzipien (z.B.„Naturgesetze“) zuwider laufen, sucht es die vielfältigen Phänomene auf rational Erklärbares zu reduzieren, in der Konsequenz jagt es heute nach der *Weltformel*, dem letztendlichen *einen* rational faßbaren Grund für die Welt.

Als typische Vertreter des Naturalismus nennt DILTHEY Demokrit, Epikur, Hume, Hobbes, Comte. DILTHEY erkennt die Leistungen naturalistischer Systeme ausdrücklich an, die die Menschheit aus den Fesseln des Aberglaubens und dogmatischer Wahrheitsansprüche befreit haben. Heute sind dem immense technische und soziale Leistungen hinzuzufügen (Medizin, Kommunikation, Verkehr, Arbeitserleichterungen, demokratische und soziale Rechtsstaaten, materieller Wohlstand usw.), die im naturalistischen Denken wurzeln. Bei aller Achtsamkeit für die globalen Folgen einer aus dem Ruder laufenden Zivilisation wäre es gewiß von Gewinn, diese Errungenschaften in einer zukunftsfähigen Gesellschaft zu erhalten.

Um von den großen philosophischen Entwürfen zu individuellen Menschen zurückzukommen, nenne ich die in dieser Weltsicht sich ausdrückende Verfaßtheit der Person den *empirischen Typ.* Auch wenn sie ihre Weltanschauung nicht so detailliert ausdifferenziert haben, wie oben geschildert, gehen empirisch gestimmte Menschen intuitiv vom Primat der Materie über den Geist aus, orientieren ihre Weltsicht an sinnlicher Erfahrung und an rationalen Denkmustern. Ihre Welt ist grundlegend vom Dualismus „Lust - Unlust“ her strukturiert, ihr Leben erfüllt sich in der Bewirtschaftung der Bedürfnisse. So entstehen naturgemäß zwei Möglichkeiten des Glücks. Entweder der empirische Typ wirkt so auf seine Umwelt ein, daß er größtmögliche Befriedigung erzielen kann; oder er übt sich darin, die Bedürfnisse den gegebenen Bedingungen anzupassen.

Tatsächlich sind beide Modelle als historisch wirksame Glücksentwürfe aufgetreten.

### *Glück als Summenspiel: der Utilitarismus*

In der ersten der beiden Möglichkeiten erkennen wir die moderne Überflußgesellschaft wieder. Sie geht auf den *Utilitarismus* zurück, eine Idee, die in der Mitte des 18.Jahrhunderts im englischen Sprachraum aufkam und vor allem von HOBBES, BENTHAM, MILL und COMTE ausgeführt wurde. Schroff wenden sich die Utilitaristen gegen abstrakte Glücksversprechen:

> While Xenophon was writing History and Euclid teaching Geometry, Socrates and Plato were talking nonsense, on pretence of teaching morality and wisdom.[...]
> Pleasure was not good enough for them: their *summum bonum* was something that was better than pleasure: and better it could not be without being different from it.
> Had their practice been of a piece with their doctrine, it would have been that of a dog who, to hunt the shadow of a beef stake, let drop the stake. But theirs was no such folly. Pleasure was for one use, *summum bonum* for another: pleasure to be enjoyed, *summum bonum* to be talked of.
> While they were all of them chattering about the *summum bonum,* each was amusing himself with his respective darlings. (BENTHAM 1834/1983, S.137f).

Und derselbe ähnlich respektlos über religiöse Glücksverheißung:

> Enjoying a person of the same species and the opposite sex - this is sufficiently intelligible. [...] But God - enjoyment of God? What sort of enjoyment is that? By whom was it ever experienced? As to the God - the God here spoken of - though here we are given to understand there is but one God, he is neither the God of Jews, nor the God of the Christians, who each of them had but one - and he, as they say, as the Christians at least say, the same - but the God of the Platonists and the Academics, all of the heathens, all of them having Gods by thousands. (S.137f).

„Empirisches" Glück hingegen ist Lusterfahrung. Lust und Schmerz, das ist allen Naturalisten gemein, gelten als einzige nicht begründungsbedürftige Kategorien. Jeder Mensch macht diese Erfahrungen unmittelbar, schon als unreflektierter Säugling. Das Erleben von Lust und Vermeiden von Schmerz wird als letztes Ziel menschlichen Lebens anerkannt, weil es die grundlegendsten Erfahrung überhaupt darstellt und dem natürlichen Streben der Menschen völlig entspricht. Gelingendes Leben besteht in der Summierung möglichst vieler Lusterfahrungen und der bestmöglichen Vermeidung von Schmerz. Weil jeder Mensch Lust und Schmerz unmittelbar erfährt, ist jeder „not only the most proper judge, but the only proper judge of what in reference to himself is pleasure: and so in regard to pain." (BENTHAM 1983, S.150). Daraus ergibt sich die ethische Richtlinie,

> that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure. (MILL 1968, S.6)

Was hält eine zivilisierte Gesellschaft stabil, wenn nicht die hohen Ideale der Religion und Ethik? Natürlich der Wunsch aller nach Glück, der ihnen die Unterwerfung unter eine gerechte Regierung empfiehlt. Nur ein mit Gewaltmonopol und zuverlässiger Gerichtsbarkeit ausgestatteter Staat vermag Lebensbedingungen zu garantieren, die den Krieg aller gegen aller verhindern (HOBBES 1977 und 1984). Als einzig legitimes Ziel einer Regierung stellt BENTHAM dann auch das größte Glück der größten Zahl heraus: das Glück aller soll vergrößert werden, ohne das Glück einzelner zu mindern, und das Glück einzelner darf nicht auf Kosten anderer gehen (1989,S.3). Auf diese Weise kam es zum „pursuit of happiness" in der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika, und so ist auch die Formel vom demokratischen und sozialen Rechtsstaat im deutschen Grundgesetz zu verstehen.

Glück begreifen die Utilitaristen als ein Überwiegen von Lusterfahrungen gegenüber Leid. Das schließt eine Hierarchie von Lustmöglichkeiten ein (entgegen dem Vorwurf, der Utilitarismus halte die Menschen auf einer Stufe mit den Tieren): HOBBES nennt in aufsteigender Reihenfolge *Selbsterhaltung, Macht, Freundschaften, Reichtum, Weisheit, Wissenschaften und Künste, Beschäftigung, Vorwärtskommen, Abwechslung, Spiele, Lob, Talent, geliebt und geschätzt zu sein, Mut, Selbstvertrauen, ungehindertes Fortschreiten zu neuen Zielen* (1977,S.24ff). Diese Liste erinnert nicht von ungefähr an ihren modernen Vetter, MASLOWs Bedürfnispyramide (1981; vergl. auch MILL 1968, S.34ff, der ganz ähnliche Gedanken zum Ausdruck bringt.). Ein einziger Hinweis auf die Grenzen dieser Glückskonzeption findet sich bei HOBBES am Ende der eben zitierten Liste:

> Das höchste Gut oder, wie man es nennt, die Glückseligkeit und das letzte Ziel kann man in diesem Leben nicht finden. Denn gesetzt, das letzte Ziel ist erreicht, so wird nichts mehr ersehnt, nichts mehr erstrebt. Daraus folgt, daß es von diesem Zeitpunkte an für den Menschen kein Gut mehr gibt, ja daß der Mensch nicht mehr empfindet. Denn jede Empfindung ist mit einem Begehren oder Widerstreben empfunden, und nicht empfinden heißt: nicht leben.
> Das größte der Güter aber ist ein ungehindertes Fortschreiten zu immer weiteren Zielen. [...] Denn das Leben ist beständige Bewegung, die in sich selber kreist, wenn sie geraden Weges nicht fortschreiten kann. (1977, S.29).

Das gewissermaßen anthropologisch eingebaute Problem des utilitaristischen Glücksversprechens ist die Grenzenlosigkeit der Bedürfnisse. Hatte MILL noch an natürliche Grenzen etwa für Einkommen und Reichtum geglaubt, sprengt unsere moderne Überflußgesellschaft wahrscheinlich alle Vorstellungen des 18. Jahrhunderts über materiellen Wohlstand. Das höchste Ziel der utilitaristischen Gesellschaft, die schrankenlose Maximierung empirischen Glücks, hat mittlerweile den Typ der orientierungslosen Erlebnisgesellschaft hervorgebracht (SCHULZE 1993) und führt in der Konsequenz zu genau der Problemlage, die heute als globale Krise umschrieben wird. Nicht nur ist diese Lage auf Dauer nicht durchzuhalten, HOBBES Fingerzeig sowie unsere tatsächliche Unersättlichkeit weisen auf die Fadenscheinigkeit des großen Glücks der großen Zahl hin. Was ist das für ein Glück, das uns nie zur Ruhe kommen läßt, sondern rastlos zu immer neuen Reizen treibt? Der Tien[179]-Meister THICH NHAT HANH (1991,S.19):

> Welche deiner Tätigkeiten ist die wichtigste in deinem Leben?
> Ein Examen zu bestehen, ein Auto zu kaufen, ein Haus zu bauen, eine Beförderung zu erhalten?
> Viele Menschen haben ihre Examina bestanden, sich Autos gekauft und Beförderungen erhalten, aber sie sind nicht in Frieden, fühlen sich nicht erfüllt.

Aus buddhistischer Sicht entwerten drei Momente - die drei Arten des Leidens[180] - das utilitaristische Glück: (1) die Unausweichlichkeit leidvoller Erfahrungen (Schmerz, Krankheit,

---

[179]Tien - vietnamesische Variante des Zen-Buddhismus

[180]s. u. im Abschnitt über Buddhismus, aber auch im Kapitel „Die Vier Edlen Wahrheiten“.

Alter, Tod); (2) die Vergänglichkeit allen bedingten Glücks (der Ferrari wird zur Quelle von Leid anstelle des Glücks, sobald er zu rosten beginnt); (3) unsere grundlegende, rastlose Unersättlichkeit, die niemals zufriedenzustellen ist. Glück ist auf diese Weise nie wirklich zu erreichen. Tatsächlich erweist sich utilitaristisches Glück als Versprechen von eben jener hohlen Art, vor der BENTHAM so wortgewaltig warnte.

Der Buddhismus läßt es nicht mit bloßer Kritik dieser Art von Glückserwartung bewenden. Welche Anregungen Buddha für den empirischen Typ auf der Suche nach Glück bereithält, dazu später mehr.

### *Epikur: Glück ist die Abwesenheit von Leid*

Den anderen Weg empirischen Glücksmanagements beschritt EPIKUR. Wer die prinzipielle Uferlosigkeit der Bedürfnisse erkennt, sieht nicht in der Erfüllung möglichst vieler Begierden einen erfolgversprechenden Weg, sondern in der weisen Beschränkung auf solche, die problemlos zu erfüllen sind.

Als Vertreter des empirischen Typs versteht auch EPIKUR Glück vor allem als Rechenaufgabe. Es gilt, die maximal mögliche Lust in diesem Leben zu verwirklichen und Unlust zu minimieren, denn Lust und Unlust sind letztendliche Erfahrungen, die jeder Mensch macht und die sich durch alles Philosophieren nicht aufheben lassen. Lust ist bei EPIKUR jene Befriedigung, die sich beim Erreichen selbstgesetzter Zwecke einstellt und zwar als die Empfindung vom Verschwinden einer Bedürftigkeit. Höchste Lust bestimmt er als die Abwesenheit jeglichen Mangelgefühls:

> All unser Tun richten wir ja doch nur darauf, keinen Schmerz erdulden und keine Angst empfinden zu müssen. Haben wir aber diesen Zustand erst einmal erreicht, dann schwindet aller Aufruhr aus unserer Seele, da das Lebewesen sich nun nicht mehr gleichsam darauf einstellen muß, was ihm noch fehle, und nichts mehr zu suchen braucht, womit es sein körperliches und seelisches Wohlbehagen erst vollkommen zu machen hätte. Denn nach Freude verlangt es uns nur, wenn wir sie schmerzlich vermissen; empfinden wir aber diesen Schmerz nicht, dann entbehren wir auch die Freude nicht mehr.[181] (EPIKUR 1956, S.42)

Mit dieser Definition entgeht er der Kritik am herkömmlichen Lustbegriff, denn die Lust der Genüsse, das ist nicht von der Hand zu weisen, ist zwangsweise mit Unlust verbunden: Unlust an der Abhängigkeit von äußeren Bedingungen, Unlust an der Unbeständigkeit des Lustempfindens und an der Vergänglichkeit von Lustobjekten, Unlust am Unvermögen, die grenzenlosen Bedürfnisse jemals stillen zu können.

Unlust entsteht für EPIKUR aus Schmerz, Furcht und Begierde. Diese drei Wurzeln der Unlust gilt es mit Hilfe der Vernunft abzutrennen. *Schmerz* kann das Glück nicht nachhaltig trüben, denn ist dieser heftig, so EPIKUR, dauert er nur kurz. Langanhaltender Schmerz

---

[181] Das Argument hat etwas für sich - es ist kaum anzunehmen, daß die antiken Griechen sich unglücklich fühlten, weil sie den Urlaubsflug in die Karibik vermißten.

hingegen sei stets so leicht, daß er mit Lustgefühlen aufgewogen werden könne (1968, S.59, oder bei RÖD 1985, S.117). *Furcht* entspringt mehreren Quellen, die stärkste ist die Furcht vor dem Tod. Aber diese ist unnötig, denn, salopp gesagt, den Tod erlebt man ja nicht. Für EPIKUR hören mit dem Eintritt des Todes alle Empfindungen definitiv auf, und auch vor dieser Empfindungslosigkeit braucht man sich nicht fürchten, denn da ist nichts mehr, das Unlust daran haben könnte. Ebensowenig wird ein Jenseits, der *Hades* erfahren, die Seele ist sterblich bei EPIKUR, und er nennt es eine Aufgabe der Physik, die Sterblichkeit nachzuweisen. Das irrationale Bedürfnis nach dauerhaftem Leben gilt es zu überwinden. Wer die Einmaligkeit und Vergänglichkeit des Lebens erkennt, weiß dessen Wert hier und jetzt zu schätzen. EPIKURs „Glück" als Abwesenheit von Leid ist nicht abhängig von Zeit oder Bedingungen - die höchste Lust des Freiseins von allem Mangel ist weder durch temporäre Ausdehnung, noch durch Variation der Umstände steigerbar. Dem Weisen sei die Aussicht auf den sicheren Tod daher kein Übel.
Die Physik wird auch herangezogen, um anderen Ängsten den Boden zu entziehen - jede plausible natürliche Erklärung für Wetter- und Himmelserscheinungen, für Mißgeschicke, Katastrophen usw. entkräftet die These, daß man hilflos launischen Götter ausgeliefert ist, die im Hintergrund an den Schicksalsfäden ziehen.
Interessant ist EPIKURS Modell der Bedürfnisbewirtschaftung. Die *Begierden* unterteilt er wie folgt:

> Von den Begierden sind die einen natürliche und notwendige, die anderen natürliche, aber nicht notwendige, die dritten weder natürliche, noch notwendige, sondern auf Grund leeren Meinens entstehend. (1968, S.63)

Zu den natürlichen und notwendigen Bedürfnissen zählt er jene, deren ausbleibende Befriedigung unweigerlich zu körperlichem Leiden führt, also Essen, Trinken, Wärme usw.. Die Nichterfüllung natürlicher, aber nicht notwendiger Bedürfnisse schließt hingegen kein körperliches Leid ein. Auf ihre Befriedigung *kann* verzichtet werden, und wird es auch oft dann, wenn die bereitete Lust in keinem Verhältnis zu nachfolgender Unlust steht (z.B. sexuelle Kontakte angesichts sozialer oder gesundheitlicher Folgen). Die letzte Klasse von Bedürfnissen entsteht aus „leerem Wahn": Ehrgeiz, Luxus, Mode, usw.. Sie tendieren zur Unersättlichkeit.

Weil sich die Bedürfnisse der dritten Klasse niemals ausreichend befriedigen lassen, sind sie sämtlich Quelle von Unlust. Die Vernunft erkennt, daß sie nicht glücklich machen, ihre Verfolgung also nicht lohnt, man gibt ihnen nicht nach. Weil diese Bedürfnisse nicht natürlich entstehen, lassen sie sich durch Vernunft auch aufheben. Die natürlichen, aber nicht notwendigen Bedürfnisse lassen sich ihres Ursprungs wegen zwar nicht durch die Vernunft beseitigen. Aber: „Für das Fleisch liegen die Grenzen der Lust im Unbegrenzten, und es bedürfte unbegrenzter Zeit, um sie zu beschaffen." (1968, S.62), und deswegen

macht es keinen Sinn, diese Bedürfnisse ernstzunehmen. Ihre Nichtbefriedigung führt ja nicht zu körperlicher Unlust. Es bleiben noch die natürlichen und notwendigen Bedürfnisse, sie „sind begrenzt und leicht zu verschaffen“ (1968, S.61).

Wenn alle Quellen der Unzufriedenheit und Unlust mit Hilfe vernünftiger Einsicht überwunden sind, sowie die einfach zu bewerkstelligende Befriedigung des Körpers erreicht, erfährt ein Mensch also maximale Lust, die durch nichts zu steigern ist.

Auch wenn es weise ist, seine Bedürfnisse im Interesse des Glücks auf das Notwendige zu minimieren, so stehen dem Glücksbegriff EPIKURS die doch Empirie des Lebens und eine Reihe logischer Fehler entgegen:

Mit einem definitorischen Kunstgriff erklärt EPIKUR die Abwesenheit von Bedürfnissen, die Wunschlosigkeit zur Lust. Wenn dem so wäre, dann müßte etwa Essen mit zunehmender Sättigung lustvoller werden, bis Sattheit bloße Seligkeit ist. Unsere Erfahrung ist aber die vom Hunger als bestem Koch. Überdies läge Lust im Vorgang der Sättigung, nicht in der Art der Speisen - ob Mehlpampe oder knuspriges Gebrät spielte keine Rolle, Speisekarten und Kochbücher wären überflüssig, Variation der alltäglichen Gerichte sinnlos. Vielleicht will EPIKUR auch so verstanden sein, daß die Befriedigung des Körpers, Freisein von Leid das höchste Glück ist, was wir vom Leben zu erwarten haben, und daß alle anderen Bedürfnisse letztlich nur Leid mit sich bringen. Aber dann hätte er nicht von Maximierung der „Lust“ sprechen dürfen, sondern das Lustprinzip insgesamt in Frage zu stellen gehabt (und damit den Boden naturalistischer Weltauslegung verlassen müssen): Glück als bloße Abwesenheit von Leid ist eben nicht lustvolle Erfüllung, sondern transzendiert das Lustprinzip. Jenes besteht doch eben im rastlosen Getriebensein auf der Suche nach „Glück“. Aus buddhistischer Sicht ist die Lust an körperlicher Befriedigung nicht qualitativ verschieden von der Lust an Mode, an herausgehobener Stellung etc., alles dies sind Spielarten des Geistesgiftes der *Anhaftung*. Überdies widerspricht EPIKURS Interpretation des Glücks auch hier der Lebenserfahrung, die durchaus Momente von Glück und Seligkeit kennt, weit jenseits der Zufriedenheit des „satten Schweins“.
Anzuerkennen ist EPIKURs aufklärerischer Impuls im Umgang mit Furcht. Bei Tod und Schmerz macht er es sich allerdings zu einfach, wenn er sie mit einem semantischen Trick aus der Erfahrungswelt kurzerhand ausschließen bzw. zur Bedeutungslosigkeit herabschrumpfen will. Aller Erfahrung nach stellen diese beiden nicht eben belanglose Elemente unseres Daseins dar. Die modern klingende These vom Verlöschen aller Erfahrung mit dem Tod macht Menschen nicht glücklicher und freier, wenn es an das Sterben geht, als die Ungewißheit über ein Danach. Grundlegend *will* kein Mensch sterben, und doch kommt niemand darum herum. Diesem Dilemma entgeht auch nicht die epikureische Antwort, am Leben zu bleiben sei ein unerfüllbares, daher irrationales Bedürfnis, von dem man sich lösen müsse. Es ist ein natürliches Bedürfnis, das natürlichste überhaupt, aus dem die von

EPIKUR als „notwendig“ anerkannten (Hunger, Durst usw.) erst entspringen. Wer den Überlebenstrieb überwindet, hat *überhaupt kein* Bedürfnis mehr, aber darauf kann EPIKUR nicht zielen: völlige Bedürfnislosigkeit ist definitiv nicht sein Ideal, denn dann hätte er wie gesagt das Lust-/Unlustprinzip überwinden müssen. Seine Philosophie will Lust und Unlust als Maßstab des guten Lebens ja nicht widerlegen, sondern anwenden.

EPIKURS Doktrin von der kurzen Weile heftigen Schmerzes, dies zum Abschluß, ist nur ein Hinweis darauf, daß er vermutlich sein Leben lang niemals an Zahnschmerz litt.

Auch dieser Glücksentwurf sei an der buddhistischen „Wahrheit vom Leiden“ gemessen: (1) auf Schmerz, Krankheit, Alter und Tod findet EPIKUR keine befriedigenden Antworten; (2) im Anerkennen der Vergeblichkeit des „Glücks der Dinge“ liegt eine Stärke EPIKURs, zielt sein Konzept doch auf die zweifellos glücksfördernde Tugend der Zufriedenheit, dennoch vermag bloßes Befriedigtsein als höchstes Glück nicht voll zu überzeugen; (3) den grundlegend menschlichen Zug prinzipiell unersättlicher Begierden erkennt EPIKUR wie Buddha als Quelle fortgesetzten Leids. Daß solche vernünftige Einsicht allein die Begierden schon beseitigte, hat man jedoch äußerst selten erlebt. Ein Glücksmodell, das mit unserer konstitutiven Neigung zur Unzufriedenheit fruchtbar umgehen will, muß anthropologisch tiefer ansetzen.

## Der idealistische Typ (Idealismus der Freiheit)

Eine zweite Gattung von Weltanschauungen bezeichnet DILTHEY als *Idealismus der Freiheit.* Hier gehen Welterfahrung, Weltdeutung und das Handeln vom Primat des Geistes über die Materie aus, „der Geist weiß sein Wesen als von jeder physischen Kausalität verschieden“(DILTHEY 1931, S.109). Der vom „Naturzusammenhang unabhängig“ erfahrene Geist ist frei in seinem begrifflichen Denken und in seinem Wollen. Zwecke können also frei gesetzt werden und sind nicht der psychischen oder physischen Natur unterworfen. Das für Naturalisten so bedeutsame Lust-/Unlust-Prinzip wird als bloße Funktion des Überlebenstriebs verstanden, das dem Leben selbst keinen sinnvollen Zweck zu stiften vermag. Der freie Wille unterscheidet den Menschen vom Tier, und in dieser Freiheit liegt die Möglichkeit des Menschen zur *Person,* zur Selbstbestimmung, die die Vorgaben der Natur (d.h. die bloße Sorge um Optimierung des eigenen Überlebens) transzendiert.

Im Sinnlichen und Natürlichen vermag der Idealismus der Freiheit daher keine normative Kraft zu finden, die jeweiligen Philosophien zeichnen sich im Gegenteil durch eine akzentuierte Skepsis bis hin zur schroffen Ablehnung gegenüber dem Naturgegebenen aus. Erst in der Überwindung (der zugegeben mächtigen) Naturtriebe findet der Mensch zu seinem eigentlichen Wesen. Die menschliche Bestimmung ist nicht durch die physische und psychische Natur gegeben, sondern durch den Geist (z.B. als „Vernunft“ bei Aristoteles und Kant, oder als die von Gott geschaffene Seele im christlichen Glauben). Wir Menschen

kommen also nicht um die Entscheidung herum, uns entweder in unsere Natur gehen zu lassen oder nach dem höheren Ziel des Geistigen zu streben, d.h. uns immer wieder neu selbst zu bestimmen. Sollen die Akte der Selbstbestimmung sich nicht um die optimierte Selbstsorge drehen, also letztlich wieder naturhaft bleiben, müssen sie sich an naturtranszendenten, geistigen Idealen orientieren. Solche zu finden und als unbedingt zu begründen ist die vornehmste Aufgabe der Philosophien vom Typ des *Idealismus der Freiheit.* Aus der Überhöhung des freien, selbstbestimmten Geistes über alles Menschliche hinaus entsteht in der Konsequenz das Bild eines allmächtigen, personalen, schöpfenden Gottes.

Als Vertreter dieses Weltanschauungsmodells nennt DILTHEY neben den eben erwähnten z.B. Sokrates, Platon, Cicero, Fichte, Herbart oder Rousseau.

Die hinter diesem Weltanschauungstyp stehende Verfaßtheit der Person nenne ich den *idealistischen Typ.* Er zeichnet sich zum einen eben durch „Idealismus" aus, d.h. er setzt intuitiv den Geist vor (bzw. über) die Materie und verfolgt Ziele, die über sein Ich hinausweisen. Zum anderen prägt ihn eine besondere Art dualistischen Denkens: die Welt findet sich in den Widersprüchen von gut und böse, von Geist und Natur, von Schöpfer und Schöpfung, insbesondere von naturhafter Ich-Sorge und der das Ego transzendierender, liebender Du-Sorge (Nächstenliebe, Mitgefühl). Nicht, daß ihm alles das relative Wertungen wären - er geht von seinem Ideal (z.B. „Liebe" oder „Gott") als einem definitiv gegebenen höchsten, also absoluten Wert aus. Das selbstorientierte Nützlichkeitsdenken der Naturalisten ist ihm das größte Greuel, so daß er den *empirischen Typ* als nicht zu vollem Menschsein erwacht abklassifiziert (vergl. die bei KERN 1985, S.28ff skizzierten DILTHEY-Interpretationen). Verständlich, daß die Glücksmodelle des idealistischen Typs nicht auf sinnliche Befriedigung abzielen, sondern darin im Gegenteil die gröbste Verfehlung des Menschseins erkennen.

### *Kant: vom Heldentum der Glücksverachtung*

Sowohl der Utilitarismus als auch Epikur empfehlen, sich aus wohlverstandenem Eigeninteresse sittsam zu verhalten, weil sich damit die äußeren Bedingungen für die Erfüllung empirischen Glücks vergünstigen bzw. überhaupt erst gegeben werden. Für Idealisten bedeutet das, die Verhältnisse auf den Kopf zu stellen: nicht um persönlichen Vorteils willen gilt es ihnen, tugendhaft zu leben, sondern weil sich darin Menschsein überhaupt erst erfüllt. Für KANT ist es entscheidendes Kriterium der Moralität, ob die Motivation rein von selbstischen Beweggründen ist. Die Freiheit der Person von aller Sinnlichkeit ist sein Ideal. Es ist die Aufgabe des Menschen, seine Ziele und Mittel vernünftig *selbst* zu bestimmen, jenseits des „Zwangs der Sinnlichkeit" und der „empirischen Selbstliebe" (KANT bei FORSCHNER 1993, S.110f). Der so sich selbst gestaltende Mensch gewinnt Würde, und damit die Bedingung der Möglichkeit von Glückseligkeit (aber noch nicht die Glückselig-

keit selbst!). Das Ideal der Freiheit der Person stiftet die Maximen der KANT'schen Ethik - im Verhalten sich selbst und anderen gegenüber soll man jene Freiheit als höchstes Gut schätzen, andere Menschen also niemals nur als Mittel, sondern immer als Zweck ansehen. Gut ist, was - in voller Absehung von Vorteil oder Nachteil für das Wohlgehaben der eigenen Person - vernünftig, d.h. im Sinne der Freiheit der Menschen geboten ist. Typisch für KANT ist die Bezeichnung dieses Sollens als *moralische Pflicht,* die den *Neigungen* der sinnlichen Sphäre entgegensteht.

Die Neigungen entspringen zwar unserem Bedürfnis, glücklich zu werden. Wer ihnen nachgibt, verfehlt das Glück jedoch mit Sicherheit, denn der sinnlichen Erfüllung stehen drei Umstände prinzipiell entgegen.
Als erstes geht KANT auf die Unmöglichkeit ein, sinnliches Glück inhaltlich klar zu bestimmen:

> Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was es hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wie viel Sorge, Neid, und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um so schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, was steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend würde? (...) Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgendeinem Grundsatze, mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaft glücklich machen werde, darum, weil hierzu Allwissenheit erforderlich wäre. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen (...), von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten fördern.
> (KANT bei SEEL 1995, S.22)

Als zweites weist er auf die Unersättlichkeit sinnlicher Begierden hin, auf deren steten Wandel und die Vergänglichkeit ihrer Objekte. Überdies entzieht sich sinnliches Wohlergehen vielfach unserer Verfügungsgewalt (etwa wegen Überdrusses oder Krankheit). Drittens verfehlt ein Mensch als bloßer Sklave der Sinne seine Möglichkeiten als Vernunftwesen.

Das moralische Gesetz gebietet also, sich von Neigungen zu befreien, d.h. dem Streben nach persönlichem Glück nicht nachzugeben. Auch der Wunsch nach jener höheren Glückseligkeit des freien Menschen muß dem Gehorsam gegenüber der Pflicht nachgeordnet werden, damit die Moral nicht durch Sorge um das Selbst verunreinigt wird. „Seine Glückseligkeit zu befördern, kann niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein." (KANT bei SEEL 1995, S.24).

Nun kann diese Lehre nur aufgehen, wenn im Ideal des freien Menschen auch etwas für Menschen Erstrebenswertes liegt. Da irdisches Geschick die Tugendhaften nicht entlohnt (und darin ja auch kein Beweggrund für Tugend zu liegen hat), irdisches Glück indes oh-

nehin keine Aussicht auf Erfüllung hat, bleibt KANT nur das *Postulat* einer dereinstigen Glückseligkeit im Reiche Gottes: unsere Glückseligkeit bleibt „immer nur ein Wunsch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.“(KANT 1982, S.126). Unsere Vernunft gibt allerdings berechtigten Anlaß zur Hoffnung, denn *wenn* es einen Schöpfergott gibt, dann läßt sich von seiner materiellen Schöpfung (etwa dem gestirnten Himmel) und noch mehr seiner geistigen Schöpfung (dem moralischen Gesetz) auf seine Vernunft und Weisheit schließen, und diese lassen erwarten, daß „wenn wir uns selbst nicht der Glückseligkeit unwürdig machen, (...) wir auch hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden.“ (ebd.S.127).

Menschen sind der Moralität fähig, aber auch des Glücks bedürftig. Die Moral veredelt das selbstische Glücksstreben in den Wunsch, sich des erstrebten Glücks würdig zu machen. Auch wenn die Hoffnung auf dereinstiges Glück berechtigt ist, so wird Tugend doch kein Mittel zum Zweck, sondern bleibt ein Selbstzweck, mit dessen Erfüllung die Möglichkeit des Glücks geschaffen wird: des Glückes ist nur würdig, wer in der Moral nicht den *Preis* für das Glück, sondern im Glück die *mögliche Belohnung* der Moral versteht. „Glück und Moral sind einander versprochen, aber sie dürfen nicht wirklich zueinander finden.“ faßt SEEL pointiert zusammen (1995,S.26).

Buddhistisches Denken ist sich in manchem einig mit KANT, etwa in der Unzulänglichkeit sinnlicher Glückseligkeitserwartungen: (1) Schmerzen, Krankheit, Alter und Tod gehören für KANT zu den typischen, unwägbaren Bedrohungen diesseitigen Lebens; (2) ebenso die Vergänglichkeit allen bedingten Glücks und auch (3) unser grundlegendes Unzufriedensein, das auf seltsame Weise unerfüllbare Streben nach einer Seligkeit, die wir nicht recht bestimmen können. Die buddhistische Konzeption hält für Idealisten jedoch noch eine anderen Weg parat, als das den menschlichen Wunsch nach Glück denunzierende System KANTs, dazu mehr in einem zweiten Durchgang. Überdies ist das Konzept eines schaffenden, allmächtigen und zugleich liebenden Gottes logisch nicht haltbar, wie die buddhistische Philosophie aufzuzeigen vermag.[182] Eine derart auf bloßem Glauben beruhende Hoffnung für letztendliches Glück ist aus buddhistischer Sicht unbefriedigend, und für nichtgläubige Menschen keine ernstzunehmende Option.

### *Das wahre Glück des Christen: Thomas von Aquin*

Nicht so sehr im Zwist mit dem menschlichen Streben nach Glück lag der mittelalterliche Kirchenphilosoph THOMAS VON AQUIN. Von ARISTOTELES hatte THOMAS das Konzept übernommen, alles menschliche Handeln diene einem letztendlichen, höchsten Zweck, dem Glück. Mit dem Griechen war er sich auch darin einig, das Spezifische am Menschen sei die Vernunft, woraus beide ableiteten, daß sich gelingendes menschliches Leben in der

[182]vergl. das Kapitel über die vier philosophischen Schulen.

Vernunft erfüllt. Die edelste Tätigkeit der Vernunft war ARISTOTELES die *Theoria*, die heilige Schau der kosmischen Ordnung einschließlich der Erkenntnis dessen, was als „Erster Beweger“ das All in Gang setzt.

Aus dem „Rohmaterial“ der aristotelischen Philosophie formulierte THOMAS ein christliches Konzept der Glückseligkeit. Zuerst analysierte er das Glücksstreben, das er *appetitus naturalis* bzw. *desiderium naturale* nannte und als Wunsch jedes Seienden nach seinem jeweilig natürlichen und bestmöglichen Seinkönnen verstand. Artspezifisches Merkmal menschlichen Seins ist der Geist. Geist ist darauf aus, zu erkennen, zu verstehen, die Wirklichkeit in ihrer Totalität in sich aufzunehmen, „am Sein und seiner Fülle auf universale, d.h. unbegrenzte Weise teilzuhaben“(FORSCHNER über THOMAS 1993,S.90).

THOMAS VON AQUIN:

> Von Natur aus ist in allen Menschen das Verlangen, die Ursachen dessen zu erkennen, was sie sehen: deshalb begannen die Menschen aus Verwunderung über das, was sie sahen, sich aber nicht erklären konnten, zuerst zu philosophieren; nachdem sie die Ursache fanden, gaben sie Ruhe. Doch die Forschung steht nicht still bis man zur ersten Ursache gelangt; und nur dann [so Aristoteles Met.I.,3] glauben wir vollkommen zu wissen, wenn wir die erste Ursache kennen. Es verlangt also der Mensch von Natur im Sinn eines Endziels die erste Ursache zu erkennen. Die erste Ursache von allem aber ist Gott. Es ist also Letztziel des Menschen, Gott zu erkennen.
> (...)
> Das Letztziel des Menschen aber, und jeder geistigen Substanz wird „felicitas“ oder „beatitudo“ genannt: denn dies ist es, wonach jede geistige Substanz als dem letzten Ziel und nur um seiner selbst willen verlangt. Letzte Seligkeit und Glückseligkeit jeder geistigen Substanz ist es also, Gott zu erkennen.
> (bei FORSCHNER 1993, S.90f)

Selbstredend, daß die Erkenntnis Gottes kein vergängliches Glück ist, sondern dauerhafte Seligkeit beschreibt.

Das *desiderium naturale,* der Wunsch nach dauerhafter Seligkeit ist jedoch nicht *bewußt* auf die Erkenntnis Gottes gerichtet. Menschen suchen ihr Glück in leiblichen Genüssen, in Ruhm und Ehre, Reichtum, Gesundheit und Stärke, Schönheit, in Wissen und Können, in der Moralität, oder auch im christlichen Glauben. THOMAS untersuchte diese Ziele daraufhin, wieweit sie *letztendliche* Ziele, also wahres Glück sein können. Leibliche Genüsse, Gesundheit, Stärke, Schönheit fallen als letztendliche Ziele aus - sie kommen auch im Tierreich vor und verfehlen die spezifischen Möglichkeiten des mit Geist begabten Menschen. Wissen, Können und Moral sind ebenso keine Ziele in sich, sondern jeweils auf ein höheres Ziel ausgerichtet: sie dienen der Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen. Auch die Moral genügt sich (im Unterschied zu KANT) nicht selbst, denn sie bezieht sich auch auf Elemente der äußeren Welt, ist „eingelassen in, vermischt mit und abhängig von vernunftfremden Faktoren und deshalb dem Geist weniger eigen als jene Leistung, in der er bei sich bleibt und seine eigenste Möglichkeit realisiert: das Erkennen der Wahr-

heit.“(FORSCHNER 1993,S.94). Dieses Erkennen bezieht sich nicht auf Wissenschaften, die nach allgemeinen Prinzipien forschen und sich mit konkreten Erfahrungsgegenständen befassen, sondern sucht das „Erste Wahre“, in dem sich alles Sein erschließt.

Das *desiderium naturale* ist sogar im Glauben ein vergebliches Sehnen, denn der Mensch kann Gott nicht unmittelbar schauen: seine geistigen Fähigkeiten sind an die Sinne, an die Vorstellungskraft, an diskursiven Verstand gebunden, sie sind begrenzt. Man wird zwar der Schöpfung und ihrer Ordnung ansichtig, mag über bildhafte Gleichnisse oder philosophische Schlußfolgerungen verfügen, gar Visionen haben - die Erfahrung Gottes ist jedoch immer vermittelt und inadäquat, Gott kann „auf diesem Wege in keiner höheren Weise erkannt werden, als eine Ursache durch ihre Wirkung erkannt wird“ (THOMAS bei FORSCHNER 1993, S.95).

Schließlich und endlich wird alles menschliche Glück von der Vergänglichkeit bedroht: „Sollte aber in diesem Leben ein letztes Glück sein, dann ist gewiß, daß es verloren geht, spätestens im Tod; und es ist nicht sicher, ob es bis zum Tod dauern wird. ... Immer also wird von Natur eine solche Glückseligkeit mit Trauer sich verbinden. Es wird also kein vollkommenes Glück sein“. (THOMAS bei FORSCHNER 1993, S.96f).

Wenn schon kein perfektes Glück, die *beatitudo perfecta* hienieden möglich ist, so doch zumindest *beatitudo imperfecta*, die bloß fragmentarische Teilhabe am vollkommenen Glück durch ein auf ein auf Gott ausgerichtetes, will heißen in Tugend und Kontemplation gegründetes Leben (vergl. SCHOCKENHOFF 1987, S.118ff und KLEBER 1988). Von daher erlangen einstweilige Ziele, wie Gesundheit, Wissen, Kunst ihren Wert, weil sie den Menschen in diesem Leben darin unterstützen, nach der Wahrheit zu suchen und sie dereinst auch zu finden.

Die Hoffnung auf ewige Seligkeit ist derweil nicht umsonst, denn das *desiderium naturale* „ist nichts anderes, als eine den Dingen inhärente Neigung, die vom ersten Beweger eingerichtet ist und deshalb nicht vergeblich sein kann“(THOMAS bei FORSCHNER 1993, S.97). So kann diese Hoffnung denn das irdische Leben inspirieren. THOMAS erkennt darin eine Art Kreisbewegung - der von Gott geschaffene Mensch kehrt kraft seines innigen Bestrebens nach Vereinigung mit seinem Ursprung (*desideratum naturale*) wieder zu Gott zurück.

THOMAS beschreibt die *beatitudo perfecta* jedoch nicht als Vereinigung mit Gott, der Dualismus von *Schöpfer* und *Geschöpf* bleibt selbst im Himmel (dem Ort der ewigen Glückseligkeit) bestehen. Das wahre Glück besteht in der unmittelbaren, vollendeten, liebevollen und ewigen Schau Gottes, der *contemplatio Dei*. Im Kontrast zu naiveren Paradiesvorstellungen (vergl. LORENZO VALLA bei LANG in BELLEBAUM 1992,S.126ff) findet sich für THOMAS in diesem rein geistigen Sein alles Streben, Wünschen und Hoffen völlig erfüllt.

Für Buddhisten ist an der Konzeption des THOMAS VON AQUIN eine Parallele aufregend: THOMAS beschreibt es als natürliche Tendenz des Geistes, seinen Ursprung zu erkennen (*desiderium naturale*) und erklärt dies als das höchstes Ziel menschlichen Seins, als den Motor allen Strebens nach Glück. Sehr ähnlich zeigt sich die *Buddhanatur*, die von Buddhisten so verstandene letztendliche Natur des Geistes, im Wunsch eines jeden fühlenden Wesens nach Glück und als Unzufriedenheit mit dem Leid in Samsara (vergl. THRANGU RINPOCHE 1994,S.65, GAMPOPA 1989 S.24f; MAITREYA 1985 S.35f). Dieser in der Buddhanatur begründete Wunsch nach Glück wird zum Anstoß für den spirituellen Weg, an dessen Ende die volle Realisierung der Natur des Geistes, die Erleuchtung steht. Damit endet die Entsprechung zu THOMAS aber auch schon, denn die *contemplatio Dei,* die Schau eines personalen und vom Geschöpf grundlegend getrennt gedachten Schöpfergottes ist definitiv etwas anderes, als die Verwirklichung von Buddhaschaft. Die buddhistische Kritik an der Vorstellung eines Schöpfergottes wurde bereits erwähnt.

Nah sind sich THOMAS und Buddha gewiß auch bei der Beurteilung weltlichen Glücks als niemals wirklich befriedigend: THOMAS erkennt die hinderlichen Bedingungen der *conditio humana*: (1) Schmerz, Krankheit, Alter und Tod; (2) die Vergänglichkeit weltlichen Glücks und (3) grundlegendes Unzufriedensein, bei THOMAS als Aussichtslosigkeit des Glücksstrebens im menschlichen Leben mit der *beatitudo imperfecta* als maximal möglichem Ergebnis. Buddhistisch gesprochen sagt THOMAS, daß das Glück in Samsara nicht zu verwirklichen ist. Da Buddha an theistischen Konzepten jedoch wenig Überzeugendes fand, ist sein Weg zu echtem Glück ein anderer, als der des THOMAS VON AQUIN.

## Der holistische Typ (objektiver Idealismus)

Die klassischen Widersprüche von *Geist und Materie*, von *Teil und Ganzem,* von *Schöpfer und Geschöpf* usw. aufzuheben bemüht sich ein dritter Typ von Weltanschauungen, die DILTHEY als „objektiven Idealismus“ klassifiziert (1931, S.112ff). Grundthema ist die Idee des *zusammengehörigen Ganzen*, des *Systems*, in dem jedes Teil auf das Ganze bezogen ist und dieses vollständig widerspiegelt. Objektiv idealistische Philosophien suchen nach der inneren Verwandtschaft der Dinge und nach dem hintergründigen Muster, das sie alle hervorbringt. Als Vertreter dieses Denkens nennt DILTHEY Heraklit, die Schule der Stoa, Nikolaus von Cues, Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Schleiermacher, Herder, Hegel, Goethe, sowie die indogermanischen Religionen (Germanen, Griechen, Inder, ausdrücklich: Vedanta und Buddhismus, S. 249f). Ich nenne den aus dieser Art von Weltanschauung lebenden Menschen *holistisch*, weil für sein Wahrnehmen, Verstehen und Handeln die Idee der Ganzheit konstitutiv ist. Die Wirklichkeit ist ihm ein komplexes, sinnvolles Gefüge und die ihr adäquate Form der Erkenntnis erwächst aus Kontemplation, Meditation oder Kunst:

> In diesem kontemplativen Verhalten erweitert sich unser Gefühlsleben, in welchem Lebensreichtum, Wert und Glück des Daseins zunächst persönlich erfahren werden, zu einer Art von universeller Sympathie. Kraft solcher Erweiterung unseres Selbst in der universellen Sympathie erfüllen und beleben wir die ganze Wirklichkeit durch die Werte, die wir fühlen, das Wirken, in dem wir uns ausleben, die höchsten Ideen des Schönen, des Guten und des Wahren. [...] Das ist die Seelenverfassung, in welcher das Individuum sich eins fühlt mit dem göttlichen Zusammenhang der Dinge und so jedem anderen Glied dieses Zusammenhangs verwandt. (DILTHEY 1931, S. 114f).

Die holistischen Metaphysiken sehen in den Phänomenen der Welt eine zweifache Natur: einerseits sind sie als individuelle sinnliche Gegenstände mit ihrer jeweiligen Eigengesetzlichkeit gegeben, andererseits teilen sie alle eine gemeinsame Natur (etwa einen göttlichen Grund im mystischen Christentum oder die Leerheit im Buddhismus), eine innige Verwandtschaft, die uns (die wir ja nicht getrennt davon sind) auch erfahrbar ist. So tritt dem holistischen Typ der Urgrund des Seins (z.B. Gott) in allem Seienden unmittelbar entgegen. Wo diese Sichtweise sprachlich gefaßt werden soll, stößt man an die Grenzen konzepthaften (und damit zwangsläufig dualistischen) Denkens, die Unzulänglichkeit der Worte. „Hier entspringt eine neue ruhelose Dialektik, welche von System zu System vorwärtstreibt, bis nach Erschöpfung aller Möglichkeiten die Unauflösbarkeit des Problems erkannt ist.“(DILTHEY 1931, S.117), detailreich belegt u.a. durch *vier philosophischen Schulen* des Buddhismus. Es bleibt letztlich nur die *Erfahrung*, die sich in Kunst, Dichtung und in den mystischen Schulen der Religionen Ausdruck sucht.

### *Stoa: Glück als Verwirklichung des Selbst*

Die Stoa entstand als philosophische Schule etwa 300 v.Chr. mit ZENON und seinem Hauptschüler KLEANTHES in Griechenland, ging mit PANAITIOS um 150 v.Chr. auf Rom über (sie fand dort in CICERO und SENECA Vertreter, die bis heute populär sind), und endete 180 n.Chr. mit dem Tode MARC AURELS, dem römischen Philosophenkaiser. Danach verdrängte das aufkommende Christentum die Stoa.

Schlüsselidee des stoischen Denkens ist *Oikeiosis*, die Selbsterhaltungs- und Selbstentfaltungstendenz lebender Wesen. Mit diesem Begriff wird versucht, die den Idealismus der Freiheit prägende Dualität von „Natur“ und „Vernunft“ zu überwinden. Zunächst, sagen die Stoiker, ist jedem Lebewesen die Wahrnehmung und fürsorgliche Annahme seiner selbst mitgegeben:

> Das erste Zueigene ist jedem Lebewesen seine eigene Verfassung und das Bewußtsein dieser Verfassung. [...]. Es folgt also, daß Natur, nachdem sie das Lebewesen gebildet, es auch sich selbst zu eigen (und geneigt) gemacht hat. So kommt es denn auch, daß es das Schädigende flieht und das Zugehörige liebend verfolgt.
> (CHRYSIPP bei FORSCHNER 1993, S.51f, vergl. auch CICERO in WEINKAUF 1994,S.198)

Aus dem Vorhandensein dieser grundlegend lebensbejahenden Tendenz in jedem Wesen läßt sich der Schluß ziehen „Leben soll sein!“. Ferner läßt sich auf eine kosmische Ordnung

bzw. Gottheit schließen, die jene Absicht zum Ausdruck bringt, indem sie den Wesen das Bewußtsein und die Wertschätzung ihrer selbst in die Wiege legt.

Die Vokabel *Oikeiosis* schließt neben Selbsterhaltung also auch Selbsterkennen und Welterkennen ein, wie sonst sollte ein Lebewesen fähig sein, das ihm Zuträgliche vom Schädlichen zu unterscheiden. Aus Erkenntnis der eigenen Art folgt die Bestrebung, das der eigenen Art Gemäße optimal zu leben:

> Ein unpervertiertes Lebewesen sein heißt also für die Stoa: auf die Erhaltung seines artspezifisch und individuell geprägten konkreten Daseins und das ungestörte Erleben dieses Daseins aus sein. (FORSCHNER 1993, S.52)

Artspezifisches Merkmal des Menschen ist auch für Stoiker *Logos,* die Vernunft. Die *Oikeiosis* des Menschen vollzieht sich deshalb in einem anthropologischem Dreischritt:

Ist beim Kind die Vernunft noch latent (d.h. Kinder sind vorrangig von „animalischen" Motiven, also Lust/Unlust geprägt), so entspricht es aber doch der menschlichen Natur, sich mit zunehmendem Alter von animalischen Orientierungen zu lösen. Wir werden uns der *Wahlfreiheit* gewahr und erkennen sie als konstitutiv für unser Sein. Damit sind wir auch zur Wahl unserer selbst aufgerufen, denn dies ist eben dem Menschen gemäß, daß er sich selbst entwirft und formt. Nun geschieht die Selbstwahl nicht völlig losgelöst und eigensinnig, wir sind ja Sozialwesen. Menschen leben innerhalb sozialer Ordnungen, Normen und Werte, müssen sich für ihre Akte der Selbstwahl der Gemeinschaft gegenüber verantworten und rechtfertigen. Das ist die zweite Stufe der menschlichen Entwicklung, in der wir zum vernunftbestimmten, für uns selbst verantwortlichen, mündigen Mitglied der jeweiligen Gesellschaft werden. Dabei war den Griechen (und erst recht den Römern) die Bedingtheit sozialer Ordnungen bewußt, deshalb kann sich in der bloßen Kongruenz mit aktuell gegebenen gesellschaftlichen Umständen die spezifische Art des Menschen nicht vollenden. Die dritte und höchste Stufe menschlicher Entwicklung besteht in der Verwirklichung einer würdigen, *homologen* Identität. Dieses Ideal stoischer Philosophie, *homologia*, resümiert FORSCHNER als „sittliche Identität, die sich als vollständige Übereinstimmung mit sich selbst im Einklang mit der Allnatur erweist." (1993, S.62). Hierin finden Menschen die Erfüllung ihres Bestrebens nach artspezifischem Sein, mithin ihr Glück.

Was nun ein homologes, gelungenes Leben sei, wird in einer so komplexen philosophischen Schule wie der Stoa von unterschiedlichen Seiten her beleuchtet.
Daß wir Menschen nach Gesundheit, Wohlstand, Schönheit, Wissen usw. streben, *entspricht* zwar unserer Natur (wir sind uns ja positiv zugeneigt), aber solch weltlicher Werte innezuwerden, bedeutet noch nicht, seine Natur zu *verwirklichen*. Denn alle diese Dinge liegen außerhalb unserer selbst, wir können nicht wirklich über sie verfügen, d.h. ihre Erlangung und vor allem ihre Bewahrung sind unsicher, von den Launen des Schicksals

abhängig. Tatsächlich ist uns allein Vernünftigsein zu eigen. Vernünftig erkennen wir, daß unsere intuitiven Glücksbestrebungen vergeblich sind:

> Wenn du willst, daß deine Kinder, deine Frau und deine Freunde ewig leben, dann bist du ein Narr. Denn damit willst du über Dinge verfügen, die nicht in deiner Macht stehen und die dir nicht gehören. [...] Du kannst es schon erreichen, daß deine Wünsche sich erfüllen: Strebe nur nach dem, was in deiner Macht steht. [...] Wer frei sein will, darf nichts begehren und nichts fürchten, was in der Gewalt anderer Leute steht, denn sonst macht er sich von ihnen abhängig
> (EPIKTET in WEINKAUF 1994, S.267)

> Krankheit ist ein Hindernis für den Körper, nicht aber für den Willen, wenn er selbst es nicht will. Lahmheit ist ein Hindernis für das Bein, nicht für den Willen. Dies sage dir bei allem, was dir begegnet. Denn du wirst finden, daß die Ereignisse wohl ein Hindernis für irgendetwas sind, nicht aber für dich selbst. (Ders., a.a.O.S.266)

> Glücklich kann auch der genannt werden, der, geleitet von der Vernunft, nichts mehr begehrt und nichts mehr fürchtet.[...] Glücklich ist der, dessen ganze Lage von seiner Vernunft gebilligt wird. (SENECA, a.a.O.,S.219f)

Die Vernunft gebietet also, sich im Interesse gelingenden Lebens in Gelassenheit gegenüber den Geschicken der Welt zu üben. Wenn aber äußere Orientierungen für das Glück wegfallen und allein die eigene Vernunft für den Entwurf guten Lebens verfügbar ist, welche Möglichkeiten zum Glück wohnen der Vernunft inne?

Nach stoischer Auffassung ist die Vernunft von Wißbegier charakterisiert, sowie von der Fähigkeit zur Wahrnehmung des *Kosmos.* Das griechische Wort bedeutet „Ordnung“ und „Schönheit“ zugleich. Nicht nur die Welt selbst, sondern auch die in ihr sich ausdrückende Ordnung und Schönheit ist also Erkenntnisobjekt der Vernunft. Eine sich entwickelnde Person entdeckt ihre ontologische Zugehörigkeit zu diesem Kosmos - zunächst in Form ihrer Zugehörigkeit zur Familie, dann in sich ausdehnenden Kreisen zur Stadt, zur Gesellschaft, zur Menschheit, bis hin zum All und schließlich bis zu der Erkenntnis, daß sie am schönen und ordnenden *Prinzip* des Kosmos teilhat, *Logos,* der Vernunft. „Das Ergebnis gelingender *Oikeiosis* ist für die Stoa das Erleben der Welt als einer einzigen Kosmopolis, in der der Einzelne sich als Glied eines durch und durch vernünftigen Ganzen weiß und fühlt“ (FORSCHNER 1993,S.66). Ausdruck dieser Erfahrung ist universelle *Sympatheia,* die grundlegend bejahende Einstellung gegenüber dem Sein (vergl. WEINKAUF 1994, S.68).

Der Einzelne als Teil findet sich nun hineingestellt in das Ganze. In seinem konkreten Leben ist er konfrontiert mit den inneren Umständen seiner individuellen Person und den äußeren Umständen der historischen, gesellschaftlichen und persönlichen Situation: er ist etwa Grieche, Römer oder Kelte, ist Edelmann oder Bettler, sein Gemüt ist künstlerisch, tiefsinnig oder vielleicht heiter. Ein homologes Leben bedeutet, unter all diesen Bedingungen seine Rolle würdig, d.h. vernünftig und schön, zu spielen. Das Glück hängt nicht

von den äußeren Bedingungen des Lebens ab, sondern davon, seiner Natur entsprechend zu leben, d.h. die äußeren und inneren Gegebenheiten als Rolle anzunehmen und darin das Selbst zu verwirklichen. CICERO unterscheidet in Anlehnung an PANAITIOS vier Aspekte des gelungenen Selbst:

- Aus der Teilhabe aller Menschen an der Vernunft ergibt sich die Pflicht zur Tugend, denn allein die Vernunft nimmt wahr, „was sich ziemt in Worten und Werken und was das rechte Maß ist" (CICERO in *De officiis*, WEINKAUF 1994,S.199). CICERO nennt Weisheit (als Suche nach der Wahrheit), Gerechtigkeit und Großzügigkeit, Selbstbeherrschung, sowie Anstand.

- Jeder Mensch ist mit bestimmten Charaktermerkmalen ausgestattet, seiner individuellen Natur. Ein gelungenes Leben streitet nicht dagegen, sondern folgt ihr, macht sie „zur Richtschnur unserer Zielsetzungen" (S.207). Sein Leben verfehlt, wer „die Naturanlagen anderer nachahmt, seine eigenen aber aufgibt" (ebd.). So war es dem ernsten Marcus Cato angemessen, eher Selbstmord zu begehen, als sich gegen Julius Caesar zu ergeben, wohingegen Odysseus sich entwürdigenden Strapazen unterzog, nur um seine Heimat und seine geliebte Frau wiederzusehen. Es gilt, seine Stärken und Schwächen zu erkennen, und ihnen gemäß zu leben:

  „Wozu wir die besten Anlagen haben, da werden wir uns am ehesten hervortun. Sollte uns aber einmal das Schicksal in eine Lage bringen, die unserer Veranlagung nicht entspricht, dann müssen wir alle Sorgfalt, Bedachtsamkeit und Umsicht einsetzen, um, wenn auch nicht schicklich, so doch mit möglichst wenig Ungeschicklichkeit handeln zu können. Man muß sich nicht so sehr bemühen, nach Vorzügen zu streben, die zu erreichen uns nicht gegeben sind, als Fehler zu vermeiden."(S.208).

- Der dritte Aspekt[183] betrifft unsere gesellschaftliche Stellung, die *würdig auszufüllen* uns aufgegeben ist. Nicht die Stellung an sich ist bedeutend für das gelingende Leben, hängt diese doch von „irgendeinem Zufall" und den „Zeitumständen" ab, also von etwas, über das wir nicht verfügen. Ob König oder Bettler ist nicht entscheidend für das Glück, EPIKTET:

  „Ich werde aber keinesfalls unglücklicher sein, wenn mein müder Nacken auf einem Heubündel liegt, oder wenn ich auf einem Polster ruhe, wie man sie im Zirkus findet, wo aus den Nähten des alten Leinens die Füllung herausquillt. (a.a.O., S.240).

- Als vierter Aspekt der angemessenen Verwirklichung des Selbst gilt schließlich, seine Lebensführung und Laufbahn (Beruf, Familie etc.) zu bestimmen. Der rechte Lebensweg ist der, der den individuellen Anlagen Rechnung trägt. Nun treffen wir die entsprechenden Entscheidungen meist ohne eine realistische Einschätzung unserer selbst, sei es im jugendlichen Alter, sei es durch den Einfluß der Eltern, oder sei es als bloßes

[183] CICERO nennt diese vier Aspekte der gelungenen Person in Anlehnung an das große Schauspiel des Kosmos und unsere Aufgabe darin übrigens „Rollen".

Mitschwimmen im Strom der Masse. Nur selten entwirft einer durch Zufall oder aufgrund besonderer Fähigkeit seinen Weg den natürlichen Anlagen gemäß. Im weitaus häufigeren Fall hat man sich mit seinem Lebensplan geirrt, und dann gilt es, „Entwurf und Art seines Lebens zu ändern". Dabei soll behutsam, „nur mit guten Gründen"(S.210) und mit Rücksicht auf die äußeren Umstände vorgegangen werden.

Die menschliche Art erfüllt und glücklich ist, wer diese vier Rollen in die Identität einer *Person* gelungen, d.h. in Beachtung seiner natürlichen Anlagen und in Hinsicht auf das kosmische Ganze, integriert. Die Stoa formuliert mit damit einen fast modern anmutenden Glücksbegriff, wie er sich auch in manchen Konzepten der humanistischen Psychologie wiederfindet. Allerdings ist der Stoa das neuzeitliche Ideal des *Ich* als einem abgegrenztem, unabhängigem Wesen fremd - das stoische Glück erfüllt sich in *Euroia*, im gelungenen, d.h. würdigen und schönen *Fließen* des Individuums in und mit der Kosmopolis, der Gesamtheit des Alls.

Die Beurteilung weltlichen Glücks ist zwischen Stoa und Buddhismus unstrittig: die Stoiker erkennen ausdrücklich an, daß wir Schmerz, Krankheit, Alter und Tod nicht entgehen können (1) und daß bedingtes Glück unzuverlässig und vergänglich ist (2). Bemerkenswert ist die stoische Konzeption der Gelassenheit gegenüber äußeren Gütern, sie findet Parallelen im Buddhismus.[184] Aus buddhistischer Sicht problematisch ist die *Oikeiosis* und das darauf aufbauende Glück der gelungenen persönlichen Identität. Beruht die dritte Art des Leidens, das existentielle Leid, nach buddhistischer Lesart doch gerade auf der Ich-Illusion. Jedes „Ich" entstammt der Verschleierung des Geistes durch grundlegende Unwissenheit, den daraus resultierenden Störgefühlen und karmischen Eindrücken, es ist ein zusammengesetztes Phänomen, nicht wirklich existent. Für Buddhisten sind auch die Anlagen einer Person nichts statisch Gegebenes, sie unterliegen der Dynamik aller bedingten Phänomene, sie kommen und gehen. Dauerhaftes Glück läßt sich nicht erlangen, solange man an seinem Ich anhaftet, denn man jagt ein Phantom. Der Versuch, als gelungene Person glücklich zu werden, kann aus buddhistischer Sicht letztlich nur scheitern, so lange man an das Konzept einer „Person" anhaftet. Er ist ebenso vergeblich, wie das Streben nach Glück durch äußere Güter.

### *Buddhismus: Samsara und Nirvana*

In seiner ersten Belehrung versuchte der historische Buddha eine Antwort auf das Grundanliegen unseres Lebens zu geben: Glück zu erlangen und Leid zu vermeiden. Die *vier edlen Wahrheiten* beschreiben (1) unseren jetzigen Zustand, Leiden ausgesetzt und fern von dauerhaftem Glück - „Samsara"; (2) die Ursachen dieser Erfahrung; (3) die Mög-

[184] z.B. den Gleichmut gegenüber den „acht weltlichen Dharmas": Gewinn und Verlust, Lob und Tadel, Ruhm und Schande, Erfolg und Mißerfolg.

lichkeit eines Zustandes von dauerhaftem Glück bzw. dauerhaftem Aufhören des Leidens - „Nirvana"; und (4) den Weg zu dieser Erfahrung.

In Samsara sind wir drei Arten des Leidens ausgesetzt. Wir erfahren *unmittelbares Leid* als Schmerz, Krankheit, Alter und Tod; wir sind dem ausgesetzt, was wir vermeiden möchten und von dem getrennt, mit dem wir gerne vereint wären. Das *Leid der Veränderung* besteht darin, daß alles erfahrene Glück rasch vergeht, und dann oft genug in Leid umschlägt - wir ärgern uns über Beulen am teuren Auto, trennen uns vom einst so geliebten Partner, ängstigen uns um unseren Besitz usw. Schließlich sind wir in unserer gegenwärtigen Verfassung auch *existentiellem Leid* ausgesetzt: weil wir die Natur des Geistes nicht verstehen, suchen wir Erfüllung und Glück immer dort, wo wir sie nicht finden können - in bedingten, vergänglichen Objekten (äußere Dinge, Beziehungen, Personalität...). Daraus resultiert ein untergründiges Unzufriedensein, eine rastlose Suche.
*Samsara* bezieht sich nicht nur auf menschliche Erfahrung. Je nach dem Geisteszustand eines Individuums werden andere „Welten" erlebt: *Tiere* leiden unter Dumpfheit, Gefangenschaft oder in freier Wildbahn unter der Bedrohung, gefressen zu werden. In dauerhaften *Frustrationszuständen* leidet man darunter, nicht zu bekommen, was man braucht. In *Paranoiazuständen* herrscht die Erfahrung vor, unerträglichem Leiden unmittelbar ausgesetzt zu sein, ohne auch nur das geringste dagegen tun zu können. In den sogenannten „*Götter*-" und „*Titanenzuständen*" leidet man bei ersterer an der Vergänglichkeit schöner Erfahrungen und bei der zweiten am Unvermögen, der angenehmen Möglichkeiten anderer habhaft zu werden. Für *Menschen* herrscht das aus Begierde resultierende Leid vor, immerfort etwas haben zu müssen und sich für dessen Erlangung unaufhörlich anzustrengen.

Als Ursache für all das Leid benannte Buddha die *drei Geistesgifte*: grundlegende Unwissenheit, Anhaftung/Gier und Abneigung/Zorn. Wie daraus die differenzierten Erfahrungen der Lebewesen entstehen, hat er mit der Kette der zwölf Glieder des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit im einzelnen dargetan. Zusammengefaßt: aufgrund von Unwissenheit handeln wir ichmotiviert, d.h. an alles anhaftend, was unser Ich zu unterstützen scheint, und allem abgeneigt, was das Ich bedroht. Die Handlungen hinterlassen Eindrücke im Geist (Karma), die wiederum als Situationen vom Ich erlebt werden, in denen wir aufs neue handeln usw. Diese Kette hat keinen Beginn und hört nicht „von selber" auf. Solange unser Geist sich nicht selbst erkennt, dreht sich das Lebensrad *Samsara*. Der 3.KARMAPA RANGJUNG DORJE hat grundlegende Unwissenheit, die Wurzel allen Leids, so charakterisiert:

> Der Eigen-Ausdruck, der als solches nicht existiert, wird als Objekt verkannt; die Eigen-Bewußtheit wird aufgrund von Unwissenheit als Ich verkannt; das Festhalten an dieser Dualität bewirkt das Umherirren in der Weite der bedingten Welt. (1995, S.16)

In Hinblick auf die dritte und vierte der vier edlen Wahrheiten gibt es eine für Buddhisten interessante Entdeckung, wenn man darauf durch die Brille DILTHEYs schaut. Die verschiedenen Interpretationen vom „Nirvana“ und dem Weg dahin in den drei „Fahrzeugen“ entsprechen in hohem Maße der Weltanschauungstypologie DILTHEYs. Es scheint, als habe Buddha dieselben drei Typen gekannt und versucht, auf jeden dieser drei eine Antwort zu geben, die innerhalb des jeweiligen Denkrahmens verarbeiten werden kann. Dies soll nun im einzelnen gezeigt werden.

### Empirischer Buddhismus: Theravada

Der erste Lehrzyklus des Buddha und das ganze darauf beruhende System des Theravada bestechen durch Nüchternheit und strenge Rationalität. Wie mit einem scharfen Seziermesser wird unsere Situation analysiert: Warum ist weltliches Glück so flüchtig? Woran leiden wir? Wer bzw. was leidet eigentlich? Woher kommt das Leiden? Spekulative Antworten werden nicht zugelassen, die Funktionsweise von *Ursache und Wirkung* allein ist das gültige Erklärungsprinzip. Allerdings wird dieses Prinzip radikaler und vorbehaltloser angewendet, als im Westen - nämlich auch auf das Phänomen der Erfahrung, auf den Geist selbst. Im Ergebnis entsteht die komplexe systemische Psychologie der fünf Skandhas[185] und das Prinzip vom Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Mit dieser Haltung entspricht das Theravada der Disposition des empirischen Typen. Interessant ist auch die Affinität der philosophischen Schulen des kleinen Fahrzeugs (Vaibashika und Sautrantika) zum Naturalismus: es werden letztendlich existierende Materieteilchen postuliert, die Erkenntnistheorie ist sensualistisch - eine objektiv gegebene Welt wird vermittels der Sinnesorgane von entsprechenden Bewußtseinsaspekten wahrgenommen. Ebenso teilt das Theravada die individualistische, am Lust-Unlust-Schema orientierte Motivation des empirischen Typen - der Theravadin praktiziert für seine Befreiung vom Leid. Der hier angestrebte Zustand ist der des *Arhat,* der im „kleinen Nirvana“, in geistiger Ruhe und tiefer Einsicht in die Leerheit des Ich verweilt. Des „großen“ oder „nichtverweilenden“ Nirvanas, der Buddhaschaft, die ununterbrochene Aktivität zum Besten aller Wesen einschließt, werden im System des Theravada nur besonders begabte, sehr seltene Individuen für fähig gehalten. Dabei ist das Theravada fern von bloßem Egoismus (wie allzu „standesbewußte“ Mahayana- und Vajrayanapraktizierende gerne kolportieren), geht es doch gerade um Einsicht in die leidversursachende Qualität der Ich-Illusion und um restlose Überwindung des Ego.[186] Das Paradoxon, *wer* denn Erleuchtung erlangt, wenn es eigentlich niemanden gibt, ist eine beliebte Schülerfrage im Buddhismus. Nicht die *Erfahrung* eines Ich wird in Frage gestellt, sondern die wirkliche Existenz des Ich, seine scheinbaren

---

[185] die übrigens bei HOBBES und HUME mancherlei Anklänge findet!

[186] Gegen die Theorie von der „niedrigeren“ Entwicklungsstufe des Theravada spricht auch, daß es sehr wohl realisierte Theravadins gibt, deren menschliche Entwicklung vielen Mahayana- oder Vajrayanapraktizierenden weit voraus ist.

Qualitäten von Unteilbarkeit, Identität, Dauerhaftigkeit, Unabhängigkeit usw., die wir ihm zuschreiben. Erleuchtung ist die Überwindung der Ich-Illusion, und damit das Verlöschen allen Leids, nicht aber ein Verlöschen aller Erfahrung.

Das jedem Lebewesen innewohnende Glücksstreben wird im Theravadabuddhismus also akzeptiert und als Motiv für das Erlangen dauerhaften Glücks verwendet. Rückhaltlose Analyse entlarvt alles bedingte Glück als trügerisch, es ist nicht das, wonach wir rastlos suchen. Wirkliches Glück besteht, wenn alle Ursachen für Leid ausgelöscht wurden (Leid deshalb nicht wieder entstehen kann) und wir statt dessen in der Natur des Geistes ruhen. „Nirvana is all bliss. [...] It is bliss unalloyed.“ (NAGASENA in MÜLLER/DAVIDS 1993, S.182f).

Der Weg dahin, die vierte edle Wahrheit, besteht für Theravadins im achtfachen Pfad. Er bezieht sich auf geistige Disziplin (rechtes Verständnis der Wirklichkeit, Achtsamkeit auf das Denken, stetige Bemühung um Entwicklung), Verhalten (rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt) und Meditation (Achtsamkeit und rückhaltlose Einsicht in das, *was ist*, z.B. Vergänglichkeit aller bedingten Zustände, sowie formelle Praxis der „Geistesruhe“ und „tiefen Einsicht“).

Nicht umsonst erinnert die Sachlichkeit des Theravada in vielem an moderne verhaltens-psychologische Methoden - leidenschaftliche Spiritualität ist nicht der Stil des empirischen Typs. Die Betonung liegt auf unmittelbarer Arbeit mit dem, was direkt vorliegt - der eigenen Erfahrung. Buddha:

> [Der Übende] atmet ein im Bewußtsein , daß er einatmet. Er atmet aus im Bewußtsein, daß er ausatmet. Wenn er lang einatmet, weiß er, „Ich atme lang ein“. Wenn er lang ausatmet, weiß er, „Ich atme lang aus“. Wenn er kurz einatmet, weiß er, „Ich atme kurz ein“. Wenn er kurz ausatmet, weiß er, „Ich atme kurz aus“.
> Er übt folgendermaßen: „Einatmend bin ich mir meines ganzen Körpers bewußt. Ausatmend bin ich mir meines ganzen Körpers bewußt“. Und dann: „Einatmend lasse ich die Aktivitäten meines Körpers zur Ruhe kommen. Ausatmend lasse ich die Aktivitäten meines Körpers zur Ruhe kommen“. [...]
> Weiterhin ist sich ein Übender, wenn er geht, bewußt: “Ich gehe“. Wenn er steht, ist er sich bewußt: „Ich stehe“. Wenn er sitzt, ist er sich bewußt: „Ich sitze“. Wenn er liegt, ist er sich bewußt: „Ich liege“.[...]
> Jedesmal wenn der Übende ein angenehmes Gefühl verspürt, ist er sich bewußt: “Ich verspüre ein angenehmes Gefühl“. Jedesmal, wenn er ein schmerzhaftes Gefühl verspürt, ist er sich bewußt: „Ich verspüre ein schmerzhaftes Gefühl“.[...]
> Wenn der Geist voller Begehren ist, ist sich der Übende bewußt: „Mein Geist ist voller Begehren“.[...] Wenn sein Geist haßerfüllt ist, ist er sich bewußt: „Mein Geist ist haßerfüllt“.[...] Wenn sein Geist angespannt ist, ist er sich bewußt: „Mein Geist ist angespannt“. Wenn sein Geist abgelenkt ist, ist er sich bewußt: „Mein Geist ist abgelenkt“. [...]
> Wenn sein Geist nicht frei ist, ist er sich bewußt: „Mein Geist ist nicht frei“.
> (in THICH NHAT HANH 1990,S.9)

Deutlich und klar sind auch die Ratschläge für äußeres Verhalten. Wer anderen Leid zufügt, wird als karmisches Ergebnis selber immer wieder Leiden erleben - der Weg zum Aufhören

des Leidens besteht also darin, keinem Wesen zu schaden. Daraus leiten sich die ethischen Regeln ab, die in den fünf Laiengelübden zusammengefaßt sind: keinem Wesen Gewalt antun, sondern Leben schützen; nicht stehlen, sondern Großzügigkeit üben; die Rede nicht mißbrauchen, sondern liebevoll, sinnvoll, wahr und Eintracht stiftend sprechen; niemanden sexuell mißbrauchen und sich nicht berauschen. Überdies gehört zum achtfachen Pfad der „rechte Lebensunterhalt“ - wer schlechtes Karma vermeiden will, darf sein Geld nicht damit verdienen, anderen Wesen zu schaden. Dem empirischen Typ entspricht nicht nur die Konkretheit dieser Ratschläge, sondern auch ihr direkter Nutzen: sein Verhalten kommt keinem bloßen Abstraktum, wie der „Gesellschaft“ oder gar einem idealistischem Prinzip wie etwa der „moralischen Pflicht“ mit bloß spekulativem Resultat für ihn selbst zugute, sondern beeinflußt sein persönliches Karma positiv. Ethisches Verhalten liegt in seinem wohlverstandenen, d.h. dauerhaften und auf Erleuchtung ausgerichteten Eigeninteresse. Das hat nichts mit Egoismus zu tun, sondern mit einer grundlegend individualistisch orientierten Denkweise. Alle Erfahrung geht vom Individuum aus, deswegen muß sich alle Begründung (und Motivation) letztlich auf die Erfahrung des Individuums beziehen lassen. Das den empirischen Typ charakterisierende individuelle Interesse wird als Mittel benutzt, um die Illusion vom individuellen Ich zu überwinden. Auch die Beziehung zur sozialen Umwelt ist im Theravada an den Erfahrungen und Möglichkeiten des Individuums orientiert. Berühmt ist die vom Buddha erzählte Fabel von den Akrobaten: der Meister rät, daß jeder während eines gefährlichen Schaustücks gut auf den anderen aufpaßt, damit sie ihre Kunst vollendet darbieten können. Die Schülerin antwortet jedoch: „Nicht so, Meister! Du schütze dich selbst, und auch ich werde mich selbst schützen.“ Der Buddha erläuterte das Beispiel so: sich selbst schützend, schützt man andere, nämlich durch konstante Praxis der Meditation; andere schützend, schützt man sich selbst, nämlich durch die konstante Praxis von Geduld, Nachsicht, Gewaltlosigkeit, Mitgefühl und liebender Güte. (Vergl. KANTOWSKY 1980 S.212ff und 1995).

Die dem empirischen Typ eigenen Wesenszüge finden sich auch in der Meditationsmethodik des Theravada wieder. Sie ist stark auf seine Erfahrungswelt zugeschnitten und dreht sich um Körpererfahrungen (Atemmeditation, Gehmeditation, Achtsamkeit auf körperliche Zusände und Prozesse), Lust- und Unlustempfindungen sowie die momentan erlebten Gefühle und Gedanken. Natürlich ist auch empirischen Typen die Empfindung von Mitgefühl nicht fremd, etwa die liebende Sorge von Eltern für ihre Kinder. Von solchen alltäglichen Erfahrungen ausgehend, meditieren Theravadins auch auf *Metta*, liebende Güte, um Mitgefühl für alle Wesen zu entwickeln, z.B. indem sie andere Wesen wie ihre Kinder betrachten: zunächst ihre Familie, dann Freunde und Nachbarn, dann die Menschen, mit denen man unangenehme Begegnungen hatte, bis hin zu allen Menschen und schließlich zu allen fühlenden Wesen (vergl. AYYA KHEMA 1994, S.48ff).

Mit dem Nirvana zielt der achtfache Pfad auf Transzendierung der bedingten, begrenzten, unbefriedigenden Verfassung des empirischen Typs. Dabei versuchte der Buddha nicht, empirische Typen in Idealisten oder Holisten zu verwandeln, sondern gab einen Weg innerhalb des empirischen Systems, der dieses aus sich selbst heraus zu überwinden vermag.

### Idealistischer Buddhismus: Mahayana

Mit dem zweiten Lehrzyklus ging Buddha anders vor:

1) Alle Phänomene sind *leer von inhärenter Existenz*, d.h. es gibt sie nicht wirklich, nicht aus sich selbst heraus. Es gibt keine letztendliche Basis, z.B. ein kleinstes Materieteilchen, auf dem die Welt beruht.

Im zweiten Lehrzyklus führte Buddha die siebte und achte Bewußtseinsart ein, das verschleierte Bewußtsein (die Ego-Funktion) und das Speicherbewußtsein, aus dem heraus alles, was erfahren wird, projiziert ist (vergl. das fünfte Kapitel im *Samdhinirmocana-Sutra*, POWERS 1994). Die zum Mahayana gehörende philosophische Schule der Cittamatrins interpretierte diese Lehre als absoluten Primat des Geistes über die Materie, was der Weltsicht des idealistischen Typs sehr entgegenkommt. Die Madhyamikas wiesen zwar die gegenseitige Abhängigkeit von Geist und Materie nach, behandelten Materie aber auch nicht als „äußeres" Phänomen, sondern als eine Art mentaler Projektion. Die Welt wird im Mahayana nicht als objektiv gegeben hingenommen, sondern sie ist eine Art kollektiver Traum, der sich aus vielen individuellen Träumen zusammensetzt. In einem häufig zur Meditation verwendeten Text („Die 37 Praktiken eines Bodhisattva") heißt es:

> Apparent phenomena, all of them,
> Are fabrications of mind;
> The innate nature of mind
> Is separate from mind's fabrications.
> Having seen this,
> To be uninvolved with dualistic perception
> Is the practice of a bodhisattva.
>
> (NGULCHU THOGME 1994)

2) Wer die Leerheit aller Phänomene erkennt, erlebt, daß er grundlegend nicht von anderen Wesen getrennt ist. Der Effekt davon ist *Mitgefühl*, neben *Leerheit* die zweite große Orientierung im Mahayana. Aus der Betonung des Mitgefühls als spirituellem Weg ist die soziale Wärme des Mahayana entstanden: der Praktizierende strebt nicht für sich selbst nach Erleuchtung, sondern um die Fähigkeit zu erlangen, allen fühlenden Wesen ohne Einschränkung helfen zu können. Was es bedeutet, aus Mitgefühl für alle Wesen zu praktizieren, drückt der Tien-Meister THICH NHAT HANH in einer Anekdote aus, die er mit vietnamesischen Buddhisten nach dem Vietnamkrieg erlebte. Einige der Schüler hatten im Krieg Arme oder Beine verloren, und konnten nicht auf die übliche Art Gehmeditation praktizieren:

> Wir mußten verschiedene Methoden ausprobieren, damit sie üben konnten. Sie saßen auf Stühlen in der Ecke der Meditationshalle, während die anderen auf ihren Kissen und Matten auf dem Holzboden in der Lotus- oder Halb-Lotus Position saßen. Ich zeigte ihnen, wie man Gehmeditation im Zendo übt; schlug ihnen vor, sich eine Person auszusuchen, die gerade Gehmeditation übt und dieser Person mit den Augen zu folgen, Eins zu werden mit dieser Person, ihren Schritten in Achtsamkeit zu folgen. Auf diese Weise können sie friedvolle und ruhige Schritte auf dem Holzboden machen. So können auch die, die nicht gehen können, Lotusblumen aus ihren Schritten erblühen lassen. Die Menschen haben dies geübt, und sie empfanden die Methode als hilfreich und fruchtbar. Als sie das erste Mal so übten, sah ich Tränen in ihren Augen. Du hast zwei Arme und zwei Beine, du kannst deine Handflächen zu einer Lotusblume zusammenlegen und auf einfache und entspannte Weise Sitz- und Gehmeditation üben.
> Du solltest wissen, wie glücklich du bist.
> Laßt uns meditativ gehen im Bewußtsein, daß wir dies üben für uns und unsere Freunde, die auf dem Stuhl sitzen und unseren Schritten folgen.
> Begreifst du, daß du für viele Mitmenschen gehst?
> [...]
> Dann ist jeder Weg, jede Straße - von den Außenvierteln Beiruts bis zu den Straßen Vietnams, wo Minen vergraben sind, die noch immer explodieren und Bauern und Kindern das Leben nehmen - jeder Weg dieser Welt ist dein Gehmeditationsweg. Wenn du einmal erwacht bist, wirst du nicht zögern, diese Wege zu gehen.
> (1991,S.37 u.S.44)

Dem idealistischen Typ entspricht im Mahayana zum einen die Suche nach dem letzten, absoluten Prinzip (Leerheit), und zum anderen die liebende Bezogenheit auf andere. Bloßes Eigeninteresse reicht ihm nicht aus. Das höchste Glück besteht nicht im ruhigen Verweilen des Arhats, sondern in Realisation der vollen Buddhaschaft. Ein Buddha ist spontaner, grenzenloser Aktivität zum Nutzen der Wesen fähig und zeichnet sich durch fortwährendes Tätigsein für alle Wesen aus. Dies ist das „große“ oder nicht verweilende Nirvana. Die Natur des Geistes ist vollkommen verwirklicht, es gibt nichts mehr jenseits davon. Die Erfahrung der Buddhaschaft besteht in unübertrefflicher, höchster Freude (weil der Geist mit seinem vollen Potential ohne jeden Schleier erlebt wird), grenzenloser Liebe (weil ein Buddha sich von keinem Wesen getrennt erlebt) und absoluter Furchtlosigkeit (weil der Geist kein „Ding“ ist, kann er auch nicht beeinträchtigt oder gar beschädigt werden).

Der Weg dahin schließt den achtfachen Pfad zwar ein - minimale Voraussetzung, den Wesen zu nutzen ist ja, ihnen kein Leid mehr zuzufügen. Aber der Schwerpunkt des Mahayana liegt nicht in der *Erfahrung des Einzelnen,* sondern in der *Motivation für das höchste Wohl aller,* der Befreiung aller aus Samsara. Das Mahayana nutzt den altruistischen Impetus des idealistischen Typs als Motiv für Weg und Ziel, als „Bodhicitta“, die „erleuchtete Einstellung“, zum Nutzen aller Wesen Erleuchtung erreichen zu wollen. Bodhicitta ist gewissermaßen das Virus, mit dem der Geist infiziert wird, um alle egoisti-

schen Motivationen zu sprengen. Der indische Meister SHANTIDEVA schrieb im 8.Jh. im *Bodhicharyavatara*[187], einem Klassiker des Mahayana, über Bodhicitta:

> If even the thought to relieve
> Living creatures of merely a headache
> Is a beneficial intention
> Endowed with infinite goodness,
>
> Then what need is there to mention
> The wish to dispel their inconceivable misery,
> Wishing every single one of them
> To realise boundless good qualities?
> [...]
> This intention to benefit all beings
> Which does not arise in others even for their own sake,
> Is an extraordinary jewel of the mind,
> And it's birth an unprecedented wonder.
> [...]
> Just like a blindman
> Discovering a jewel in a heap of rubbish,
> Likewise by some coincidence
> An Awakening Mind [Bodhicitta] has been born within me.
> (1992, S.7 u.S.26)

Besonders dieser Text trägt zwei weitere Charakteristika der Philosophien vom Typ des Idealismus der Freiheit: ausgeprägte Skepsis gegenüber (1) selbstische Motivationen und (2) sinnlichen Genüssen. SHANTIDEVA:

> Whoever has self-importance is destroyed by it:
> He is disturbed and has no self-confidence[188].
> For those with self-confidence do not succumb to the power of the enemy,
> Whereas the former are under the sway of the enemy of self-importance.
>
> Inflated by the disturbing conception of my self-importance,
> I shall be led by it to the lower realms.
> It destroys the joyous festival of being human.
> I shall become a slave, eating the food of others.
> [...]
> Whatever joy there is in this world
> All comes from desiring others to be happy,
> And whatever suffering there is in this world
> All comes from desiring myself to be happy.
>
> But what need is there to say much more?
> The childish work for their own benefit,
> The Buddhas work for the benefit of others.
> Just look at the difference between them!

---

[187]eine Sanskrit-Abkürzung, die volle Übersetzung lautet im englischen Titel: *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life* (SHANTIDEVA 1992).

[188]Self-condfidence meint das Vertrauen in die Qualitäten des Geistes, die man mit allen Wesen teilt. Self-importance spricht die häufige Einstellung an, sich selbst wichtiger als alle anderen zu nehmen, sich selbst der Nächste zu sein.

(1992, S.96f u.125)

Im gleichen Text beschreibt SHANTIDEVA unseren Körper als einen von ekelhaften Substanzen gefüllten Sack, dessen Befriedigung und Pflege uns viel zu sehr am Herzen liege. Letztlich lande ebendieser Sack doch nur auf einem Leichenfeld, wo sich unsere Freunde, gar Gatten und Kinder ob seines Gestanks und seines entsetzlichen Aussehens rasch von ihm abwenden, gerade noch gereiche er Schakalen und Geiern zum Futter. Seinen Wert erhält der Körper nur dadurch, daß er als Werkzeug dabei hilft, mit unserem Geist zu arbeiten und anderen Wesen nützlich zu sein.

Zu den im Theravada geübten Meditationen auf Atem, Körper, Gefühle usw. kommen im Mahayana solche, die sich auf die Entwicklung von Mitgefühl richten (etwa das „Sieben-Punkte-Geistestraining"). Typisch für diese Praxis ist, die Grundübung der Atemmeditation mit „Geben und Nehmen" zu verbinden: mit dem Einatmen nimmt man alles Leid von den fühlenden Wesen weg, mit dem Ausatmen sendet man ihnen Glück.[189] Jede positive Handlung (Meditationspraxis, Großzügigkeit usw.) wird nicht auf ein persönliches Karma-Konto verbucht, sondern dem Wohl aller Wesen gewidmet. Die Praxis des Verhaltens schließt neben den fünf Laiengelübden auch das Bodhisattvagelübde ein - das Versprechen, im Interesse aller fühlenden Wesen den Weg bis zur Erleuchtung zu gehen und niemals ein einziges Wesen aus seinem Mitgefühl auszuschließen.

Die Übung der sechs Paramitas (befreienden Handlungen) zielt darauf, dem Ego von mehreren Seiten her zuzusetzen: Es darf nicht mehr kleinlich und neidisch sein, ihm wird die Bühne für große dramatische Auftritte entzogen, seine Energie wird für das Wohl aller Wesen eingespannt -wirkliches Mitgefühl ist Gift für jedes Ego- , und es lernt und erfährt in zunehmendem Maße, daß es nur eine Illusion ist.

Für den prinzipiell ego-kritischen Idealisten, dem aus einem gewissen psychologischen Überschuß heraus am Wohl anderer liegt, ist dies ein kongenialer Weg, sich vom Ego zu befreien. Der Wunsch jedes einzelnen Wesens nach Glück wird dabei nicht diskreditiert (wie bei KANT), sondern gilt als legitim. Das Motiv des Mahayanabuddhismus ist, daß man sein eigenes Glück nicht von dem aller anderen Wesen trennen kann. Noch einmal SHANTIDEVA:

[189]Damit wird nicht etwa eine unmittelbare Wirkung in der Erfahrungswelt der fühlenden Wesen bewirkt, aber beim Praktizierenden die Einstellung vertieft, den Wesen nutzen zu wollen.

Although there are many different parts and aspects such as the hand,
As a body that is to be protected they are one.
Likewise all the different sentient beings in their pleasure and their pain
Have a wish to be happy that is the same as mine.
[...]
Hence I should dispel the misery of others
Because it is suffering, just like my own,
And I should benefit others
Because they are sentient beings, just like myself.

When both myself and others
Are similar in that we wish to be happy,
What is so special about me?
Why do I strive for my happiness alone?

And when both myself and others
Are similar in that we do not wish to suffer,
What is so special about me?
Why do I protect myself and not others?

(1992, S.118f)

### Holistischer Buddhismus: Vajrayana

Den Kern des dritten Lehrzyklus bilden Unterweisungen über die unzerstörbare *Buddhanatur*. Hier beschrieb Buddha die Natur des Geistes als leer, klar und unbegrenzt. Die Rede vom der *leeren* Natur des Geistes spielt darauf an, daß Geist kein *Ding* ist, sondern Offenheit. Es gibt keine dem Geist inhärenten Merkmale, die aus sich selbst heraus existieren. Die *Klarheitsnatur* beschreibt, daß Geist *Bewußtsein* ist, stets wird etwas erfahren. Die *Unbegrenztheit* des Geistes ist die Vereinigung von Leerheit und Klarheit - es gibt keine dem Geist inhärente Trennungen oder Beschränkungen: Die Erfahrungen der Wesen sind nicht getrennt voneinander; zwischen erleuchteter und unerleuchteter Erfahrung besteht kein letztendlicher Unterschied[190].

Alle Wesen, die etwas erfahren, teilen die gleiche Natur des Geistes, *sie alle haben die Buddhanatur*. Alle Erfahrungen sind Manifestation des offenen, unbegrenzten Potential des Geistes, *in jedem Erlebnis zeigt sich die Buddhanatur*. Die Leerheit des Geistes beschreibt Geist nicht als „schwarzes Loch", als ein Nichts, sondern als leer von inhärentem Sein. Obwohl leer, erscheint ständig alles im Geist, *er ist unbegrenzte Fähigkeit*.

Im Vajrayana arbeitet man mit dem in jeder Erfahrung sich ausdrückenden Potential des Geistes. Der Praktizierende meditiert auf unbegrenzte Qualitäten (z.B. erleuchtete Liebe, erleuchtete Weisheit usw.)[191], die der Anschaulichkeit wegen in bestimmten Gestalten

---

[190] Ausführlich bei KALU RINPOCHE 1990, S.137f.

[191] zur Diskussion über nicht inhärente, dennoch erscheinende erleuchtete Qualitäten vergl. den Abschnitt „Diamantweg" im Kapitel über die vier edlen Wahrheiten. Im *Flug des Garuda* heißt es über den Geist: „It is not eternal, for nothing whatsoever about it has been proved to exist. It is not a void, for there is brilliance and wakefulness. It is not unity, for multiplicity is self-evident in perception. It

(Bodhisattva- und Yidamformen) visualisiert werden, und identifiziert sich selbst damit. Die Gefühle, der eigene Körper, die anderen Wesen und die Welt erscheinen als Ausdruck dieser Qualitäten des Geistes. Sie werden eher als „Energien“, denn als festgefügte Dinge wahrgenommen.

In alledem findet sich die grundlegend weltbejahende Tendenz des Holisten wieder, der Dualismen zu überwinden trachtet und das *in* den Dingen erscheinende sinnvolle Muster *hinter* den Dingen sucht. Dies zeigt sich an der Sanskritvokabel *Tantra*: Tantra bedeutet „Kontinuum“ oder „Gewebe“. Im Buddhismus drückt *Tantra* aus, daß zwischen Buddhanatur und alltäglicher Erfahrung ein unzerstörbares Kontinuum besteht.
Während die Lehrreden des Buddhas im ersten und zweiten Lehrzyklus *Sutra* genannt werden, heißen die besonderen Unterweisungen des dritten Zyklus *Tantra.* Die darin beschriebenen Praktiken vermitteln Einsicht in den inneren Zusammenhang etwa von grundlegenden Störgefühlen, ihrem Ausdruck als materielle Elemente der äußeren Welt und ihrer letztendlichen Essenz als je unterschiedlichem Ausdruck des leeren, klaren, unbegrenzten Geistes, den sogenannten Buddhaweisheiten. Das bedeutende *Kalachakratantra* z.B. beschreibt äußere Ebene (materielle Welt, Planetensystem, Universum), innere Ebene (menschlichen Körper und sein Energiesystem) und geheime Ebene (Geist) als vielfältig verflochtenes Netz (vergl. BRYANT 1995).

Zwar entsprechen auch das Prinzip vom Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (Theravada) und das der Leerheit aller Phänomene von inhärenter Existenz (Mahayana) dem Ganzheitsdenken, weswegen DILTHEY tatsächlich zu Recht den Buddhismus unter den dritten Typ der Weltanschauungen eingeordnet hat (daß er seinerzeit Zugang zu einem differenzierten Bild der hier beschriebenen „drei Fahrzeuge“ hatte, ist allerdings unwahrscheinlich). Seinen prägnantesten Ausdruck findet holistisches Denken im Buddhismus jedoch beim Vajrayana. Hier wird keine Erfahrung verurteilt. Jede Erfahrung ist unmittelbar Ausdruck der Buddhanatur, so wird buchstäblich alles zum „Rohstoff für Erleuchtung“:

> Instead of viewing pleasure and desire as something to be avoided at all costs, tantra recognises the powerful energy aroused by our desires to be an indispensable resource for the spiritual path. Because the goal is nothing less than the realisation of our highest human potential, tantra seeks to transform *every* experience - no matter how „unreligious“ it may appear - into the path of fulfilment. It is precisely because our present life is so inseparably linked with desire that we must make use of desire’s tremendous energy if we wish to transform our life into something transcendental.
> (LAMA YESHE 1992, S.21)

---

is not multiplicity, for we know the one taste of unity. It is not an external function, for Knowledge is intrinsic to immediate reality.“ (bei DOWMAN 1994,S.91)

Eine entsprechende Praxisanleitung im *Flug des Garuda*[192] lautet:

> At one time or another all of you have been injured by others. Conscientiously recollect in detail how others have wrongfully accused you and victimised you, humiliating you and grinding you into the ground, and how you were shamed and deeply mortified. Brood on these things, letting hatred arise, and as it arises look directly at is essence, at hatred itself. Then, discover firstly where the hatred comes from, secondly, where it is now, and finally, where it goes to. Look carefully for its colour and shape, and any other characteristics.
>
> Surely the vision of your anger is ultimately empty and ungraspable. Do not reject anger! It is mirror-like awareness itself.
>
> Then, all you lovers, think of the beautiful man or women in your heart. You gluttons, consider the food you crave - meat, cake, or fruit. You strutting peacocks, recall and dwell on the clothes you like to wear. You avaricious traders, think about the form of wealth you desire - horses, jewellery, or cash. Carefully considering these matters, allow desire to arise, and when it arises look directly at its essence, at the greedy and lustful self. Then discover firstly where it comes from, secondly where it is now, and finally where it goes to. Look carefully for its colour and shape, and any other characteristics.
>
> The vision of your desire is ultimately empty and ungraspable. Do not reject it! It is discriminating awareness.
>
> (in DOWMAN 1994,S.108f)

Die zitierte Stelle setzt sich fort mit dem Erkennen der Essenz von *Unwissenheit* als raumgleicher Weisheit, von der Essenz des *Stolzes* als Weisheit der Wesensgleichheit, von der Essenz des *Neides* als der allesvollendenden Weisheit. Ist die Essenz der fünf Störgefühle einmal erkannt, kann man entspannt in der Natur des Geistes ruhen, ohne von den Emotionen ergriffen zu werden. Man beobachtet ihr Aufkommen *aus* dem Raum des Geistes, ihr Spiel *im* Raum des Geistes und ihre darauf folgende Auflösung *in* den Raum des Geistes. Alle Erfahrungen gewinnen den „einen Geschmack“ - den der Leerheit: sie haben keine eigenständige Existenz; Subjekt, Objekt und Akt der Wahrnehmung sind nicht voneinander getrennt. Die Übung im *Flug des Garuda*:

> Put something sweet like molasses or honey in your mouth, and observe the mind that thinks „How sweet!“ Then taste something like ginger and look at the mind that thinks „How pungent!“. When observing the mind, in both perceptions emptiness is the one taste.
>
> Smell something aromatic like sandalwood incense and look at the mind that thinks „How pleasing!“ Then smell something repugnant like asafoetida or wild garlic and look at the mind that thinks „How foul!“ When observing the mind, emptiness is the one taste in both perceptions.

---

[192]Der *Garuda* ist ein sagenumwobener Vogel der indischen Mythologie, den wohl PADMASAMBHAVA in die tibetische Geisteswelt einführte. Der *Flug des Garuda* ist ein berühmter, hochinspirierender Text aus der Nyingma-Tradition, erst im letzten Jahrhundert entstanden, in dem die Dzog-Chen-Lehren konzentriert dargelegt sind.

(Usf. mit allen Sinnen, bei DOWMAN 1994, S.112)

Ziel und Motiv im Vajrayana entsprechen dem Mahayana: Praktizierende des Diamantwegs wollen Buddhaschaft verwirklichen, um nützlich für alle Wesen zu sein. Bloß individuelle Befreiung vom Leid ist auch ihnen nicht genug. Über die Einstellung des Bodhicitta hinaus übt sich ein Praktizierender des Vajrayana aber auch in der „reinen Sicht“: Erfahrungen werden nicht vor dem Hintergrund der egozentrierten Konzepte gewertet und in „gut“, „schlecht“ oder „neutral“ eingeordnet, sondern als Ausdruck des unbegrenzten Potentials unseres Geistes verstanden. Sie alle sind willkommen und zeigen unterschiedliche Qualitäten der Buddhanatur: Kraft, Weisheit, Faszination, Liebe, ... Tibets berühmter Yogi MILAREPA gibt in einem seiner „100.000“ Vajra-Lieder eine Kostprobe der reinen Sicht:

My body is the Holy Mandala itself,
Wherein reside the Buddhas of all Times.
With their blessings I am freed
From all needs and attachments.
By day and night I offer to them;
Happy am I to do without material things.

Knowing that all beings in the Six Lokas[193]
Are latent Buddhas, and all Three Realms[194]
The Self-creating Beyond-measure Palace,

Whate’er I do is a play of Dharmadhatu;
Whoe’er I am with is the Patron Deity[195];
Where’er I stay is the Buddha’s abode,
With my great wisdom I clearly see them all,
Happy am I to forego outside help and symbols!

(MILAREPA in CHANG 1977, S.507 f)

Mit dem Diamantweg hat Buddha ein System für Menschen gelehrt, die in einen grundlegenden Zusammenhang all dessen vertrauen, was wir erfahren: die Welt um uns her, die Wesen, die jene Welt mit uns teilen, unseren Körper, unsere Gefühle und schließlich unseren Geist. Der holistische Typ findet im Diamantweg ihm gemäße Methoden, die ihn aus begrenzenden Identifikationen, aus engen Konzepten und störenden Gefühlen völlig befreien.

---

[193] die sechs Daseinsbereiche im buddhistischen Lebensrad

[194] “Begierdebereich“, bestehend aus den sechs eben erwähnten, der Götterbereich der „Form“ und ein weiterer der „Formlosigkeit“.

[195] diejenige Yidam-Form, auf die man als individueller Übender gerade hauptsächlich meditiert.

## *Glück: „Aufzucht und Pflege“ eines zerbrechlichen Wesens*

Was gibt sich nach der Reise durch Kulturen und Zeitalter als *Anatomie des Glücks* zu erkennen? Welche Grundzüge sind den vielfältigen Entwürfen gemeinsam?

Über den Gehalt des Glücks herrscht ganz sicher keine Einigkeit. Wo es den einen pure Lust, ist es den anderen die Abwesenheit von Leid, den dritten gar der Verzicht auf Glück überhaupt, wieder anderen die Schau Gottes, die Einheit mit dem Universum oder die Erleuchtung. Nicht, daß diese Chiffren letztlich doch das gleiche meinten - hier wurde gezeigt, daß dahinter jeweils grundlegend verschiedene, nicht kompatible Konzeptionen stehen. Verständlich, daß auch die Wege zum Glück sich widersprechen. Das Unterfangen, Glück allgemeingültig zu fassen, scheint aussichtslos. Bei genauem Hinsehen fällt jedoch ein einziger, fast allen gemeinsamer Punkt auf, allein der Utilitarismus schert aus dieser Gemeinschaft aus. Alle anderen Systeme erwarten Glück *nicht aus der bloßen Befriedigung von Bedürfnissen*! Überall sonst ist Glück eine Frucht der Arbeit des Menschen an sich selbst - ob in der Überwindung unnötiger Bedürfnisse bei Epikur, im Gehorsam gegen die Pflicht bei Kant, in der Übung der Tugend bei Thomas von Aquin, in der Entwicklung einer homologen Person in der Stoa oder auf einem der drei buddhistischen Wege zur Erleuchtung. Die in der vorliegenden Arbeit häufig benutzte Wendung von der *menschlichen Entwicklung* gewinnt erneut Bedeutung: In allen hier vorgestellten philosophischen Systemen mit Ausnahme des Utilitarismus erscheint menschliche Entwicklung als Unterpfand des Glücks.

Den im Utilitarismus sich ausdrückenden Hedonismus trifft gleichlautende Kritik aus allen anderen Systemen, selbst denen, die wie er selbst dem Naturalismus angehören: die Unersättlichkeit der Bedürfnisse führt zu Leid und nicht zu Glück; die Wechselfälle des Lebens machen utilitaristisches Glück zu einer unbestimmten, unsicheren Sache, es ist außerdem überaus kurzlebig, und schließlich verfehlen wir im bloßen Lechzen nach immer neuen Begierden die Möglichkeiten des Menschseins. Dies alles entspricht in vollem Maße unserer modernen Lebenserfahrung: die Unmäßigkeit der Konsumgesellschaften zerstört Sozialgefüge und Lebensräume rund um den Erdball; wir sind selbst ob eines historisch beispiellosen Wohlstandes nicht zufrieden, fürchten auch kleine Unannehmlichkeiten (nicht zu reden von Schmerz, Krankheit, Alter, Tod) und fragen uns, wenn berufliche Stellung, Familie, Haus, Auto und Ferienwohnung erreicht sind, ob es da nicht noch mehr auf sich haben müsse mit diesem unserem Leben.[196]

[196]Selbst darauf hat die Konsumgesellschaft ihre passende „Antwort“ parat: das bunte, durchkommerzialisierte Disneyland des Esoterik- und Spiritismusamüsements.

Was den Hedonismus zum erfolgreichen Modell der Moderne macht, ist aus buddhistischer Sicht leicht zu verstehen. Der hedonistische Lebensstil entspringt dem unwissenden, anhaftenden und abneigenden Ego. Da in der bloßen Verfolgung aufkommender Begierden (oder Abneigungen) aber kein Glück zu finden ist, liegt die Aufgabe menschlicher Entwicklung, auch darin sind sich die verschiedenen Systeme gegen den Utilitarismus einig, in der Überwindung jener Anteile in uns, die solchen Antrieben unreflektiert folgen wollen. Daß die gemeinsame Ablehnung bloßer Triebhaftigkeit nur ein negativer Konsens ist, schmälert dessen Gehalt nicht - immerhin stehen hier zweieinhalb Jahrtausende europäischer und asiatischer Geistesgeschichte einig gegen die Mentalität des Konsumenten. Wollte man hingegen ein positives Ziel menschlicher Entwicklung benennen, so läßt sich nur unter Ausschluß von Utilitarismus *und* Epikur eine Gemeinsamkeit bestimmen, die man unscharf das „Gute im Menschen" nennen mag, die Überwindung der Egofixiertheit und statt dessen die Entwicklung von Rechtschaffenheit, Liebe und Mitgefühl. Dieses Gute wird im einzelnen freilich wieder unterschiedlich interpretiert.

EPIKUR hatte sicher keine höheren Möglichkeiten des Menschen jenseits des Ego im Sinn, das wird an seinen Lehrsätzen über Recht und Gerechtigkeit deutlich. Ein Beispiel:

> Ungerechtigkeit ist an sich kein Übel. Vielmehr besteht das Übel nur in der argwöhnischen Besorgnis, ob die Tat wohl dem dafür bestellten Richter verborgen bleibt. (EPIKUR 1956,S.61)

Auch der Utilitarismus interessiert sich nicht für die Berufung des Menschen zu irgend etwas „höherem". Ist der Naturalismus also prinzipiell ausgeschlossen, wenn es um eine positive Bestimmung menschlicher Entwicklung geht. Gibt es für Menschen vom empirischen Typ kein Gutes jenseits der Lust?

Für die Zwecke von Sustainable Development, so könnte man hier entgegnen, sei diese Frage irrelevant. Es reiche doch aus, menschliche Entwicklung als Unabhängigwerden von den Begierden zu definieren, denn grenzenlose Gier richtet den Planeten zugrunde. Es müsse doch gelingen, innerhalb der naturalistischen Systeme, d.h. egomotiviert begündbare Imperative zu finden, die den Schutz allen Lebens sowie eine Reduktion der Materialintensität unseres Lebensstils nahelegen.

Eben das hat der Utilitarismus in der Praxis nicht leisten können. Epikurs System kann dies aufgrund der aufgezeigten logischen Fehler und der evidenten empirischen Widersprüche auch nicht leisten. Naturalistische Lehren, die auf das vorrangig um sich selbst sorgende Ego fixiert bleiben, scheitern an der Aufgabe, eine alles Leben umspannende Ethik erfolgreich umzusetzen. Nur solange das Individuum den Nutzen ethischen Verhaltens am eigenen Leibe erfährt, benimmt es sich rechtschaffen. Was aber schert amerikanische und deutsche Autofahrer der Untergang einiger Inseln im Pazifik als Folge eines im Treibhaus Erde ansteigenden Meeresspiegels? Was stört den unmüßigen Bauunternehmer, wenn seine

Aktivitäten das letzte Refugium der Beißschrecke vernichten, einer Spezies, die er nicht einmal kennt? Gerne wird diagnostiziert, daß wir uns deshalb so verheerend benehmen, weil wir die Folgen unseres Tuns nicht unmittelbar wahrnehmen.(*Literaturhinweis*). Das ist das Dilemma des empirischen Typs in der globalen Krise. Dabei ist es durchaus möglich, Egofixierung innerhalb der geistigen Landschaft des empirischen Typs zu transzendieren. Dies belegt der Theravadabuddhsimus. Auch die Arbeiten von CSIKSZENTMIHALYI (1985, 1991, 1992, vor allem 1995), die einer philosophischen Interpretation noch harren, enthalten neben allerhand Fragwürdigem auch Andeutungen eines empirischen Wegs zu menschlicher Entwicklung über das Ego hinaus. Während das „Gute" bei CSIKSZENTMIHALYI in der Fähigkeit zur Selbstvergessenheit liegt, im *flow*-Erlebnis, dem glücklichen Verschmelzen von Subjekt, Objekt und Tat auf immer bedeutsameren Ebenen, ist es im Theravada das Verlöschen aller egofixierten, leidbringenden Motive, freudvolles Verweilen im zur Ruhe gekommenen Geist.

Die Frage sei wiederholt: gibt es so etwas wie eine ungefähre gemeinsame Richtung menschlicher Entwicklung über bloßes Beherrschen der Begierden hinaus? Gibt es ein „Gutes" im Menschen, das in den Religionen und Philosophien zwar unterschiedlich herausgearbeitet wird, aber dennoch eine übergreifende Ethik formulierbar macht? Den Ertrag der vorangegangenen Untersuchung über das Glück kann man in folgendem Satz zusammenfassen:

*Glücklich wird nur, wer über die Sorge um sein „Ich" hinauswächst.*

Das „Ich" steht hier für alle ausschließenden Identifikationen - das „Ich" der Person in Abgrenzung von anderen Menschen, das etwas größere „Ich" der Familie gegenüber anderen Familien, das nationale Ich, das ideologische Ich, das anthropozentrische Ich, ... Wer etwa auf den Vorteil der eigenen politischen Partei ausgerichtet ist, ohne dieses Interesse in einen größeren Zusammenhang zu integrieren und dann im besten Sinne des Ganzen abzuwägen, der bleibt in Ich-Sorge befangen.

Die hier skizzierte Ich-Sorge ist nicht identisch mit der „Befangenheit in Selbstsorge", die KERN (1985, S.37f) beschreibt. In seiner auf WITTIG zurückgreifenden *integrierenden metaphysisch offenen pädagogischen Anthropologie* identifiziert er die Verfaßtheit des empirischen Typen mit der Grundbefindlichkeit der Angst:

> Der Mensch in dieser Verfassung kreist gleichsam um sich selbst aus Sorge um sein Ich: Ich-Sorge als Motiv des ganzen Menschen, als Motiv von Erkennen und Entwerfen, kennzeichnet den Beweggrund des von Dilthey naturalistisch bzw. positivistisch genannten Menschen. (S.37)

Der empirische Typ ist hier grundsätzlich Egoist, wohingegen der idealistische Typ[197] in der Grundbefindlichkeit der Liebe lebe und sein Ego überwunden habe. Diese Interpretation entspringt einem bipolaren Menschenbild: den einen Pol bilden unsere naturhaften Strebungen (Ernährung, Macht und Geltung, Sexualität), den anderen der Geist (Verstand, Vernunft) (S.32ff).

> In der Konsequenz der angedeuteten Bipolarität des Menschen: geistiges Zentrum und tiefenseelisches Antriebsgefüge, ergibt sich also, daß von der Struktur her prinzipiell nur drei unterschiedliche Person-Verhältnisse denkbar sind. Es sind dies die drei voneinander abzuhebenden Zuordnungsverhältnisse der beiden Pole: Entweder dominiert über das geistige das tiefenseelische oder über das tiefenseelische das geistige Zentrum, oder wir haben es mit einer dritten Möglichkeit der Zuordnung zu tun, mit der Synthesis beider Pole. Diese drei prinzipiell möglichen Strukturen im Dominanzverhältnis von tiefenseelischem und geistigem Zentrum bilden den anthropologisch faßlichen Aufbau der Person, unabhängig davon, wie in der Geschichte die je vielfältigen Selbstinterpretationen des Menschen sich im einzelnen ausformulieren. (KERN 1985, S.36)

Er ordnet die erste Möglichkeit (Dominanz der tiefenseelischen Antriebe über den Geist) dem empirischen Typ zu, die zweite (Dominanz des geistigen Pols über die tiefenseelischen Antriebe) dem idealistischen Typen und die dritte (Synthese der beiden Pole) dem holistischen Typen. Aus dieser Sicht können Idealisten und Holisten keine Egoisten sein, weil sie die Dominanz der tiefenseelischen Antriebe, die Grundbefindlichkeit der Angst, überwunden haben. Dominiert der Geist über die Antriebe, findet sich ein Mensch in der Grundbefindlichkeit der Liebe, kommen die Pole zu einer Synthese, entsteht die Grundbefindlichkeit des Glücks.

Buddha sah die drei Typen anders. Zunächst erkennt der Buddhismus kein derart polares Menschenbild an (womit sich das von KERN nachgezeichnete Modell zwar dem Westen gegenüber, nicht aber im östlichen Denken als metaphysisch offen erweist). Die Identifikation mit einem „Ich“ gilt Buddhisten als Ursache für das Erscheinen unserer Erfahrung als fühlendes Wesen. Die Welt, in der ein fühlendes Wesen sich erlebt, entsteht aus dem jeweiligen Karma, aus den Eindrücken im Geist, die vor allem von Bemühungen zur Aufrechterhaltung des „Ich“ geprägt sind. Die darin sich ausdrückende Haltung spiegelt zwar die treffend beschriebene „Grundbefindlichkeit der Angst“, ihre Überwindung besteht aber im Überwinden der Ich-Illusion überhaupt. Diesen Schritt haben der idealistische Typ und der holistische Typ definitiv nicht getan. Ihre Ich-Illusion ist allenfalls anders gelagert, als die des empirischen Menschen[198], weswegen der Buddha für jeden der drei Typen einen eigenen, adäquaten Weg lehrte. Auch idealistische Typen können in „Ich-Sorge“ verfallen:

---

[197] KERN spricht nicht vom idealistischen Typen, wohl aber von den Weltanschauungen, die der Grundgestimmtheit der Liebe entspringen und dem „Idealismus der Freiheit“ angehören.

[198] belegt durch die oben dargelegten westlichen Philosophien, in keiner davon war die Auflösung der Ich-Illusion überhaupt Thema.

Schützer ungeborenen Lebens erschießen Abtreibungsärzte; militante Umweltaktivisten vergreifen sich an Menschen zum Schutz der Bäume; Revolutionäre vergießen das Blut anderer für die Errichtung einer „guten“ Herrschaft. Diese Menschen handeln nicht aus tiefenseelischer Motivation, sondern idealistisch, aber dennoch egoistisch im Sinne eines auf andere erweiterten Ich. Holistische Typen können sich völlig im spiritistischen Disneyland verlieren, ihr ganzes Leben auf der Suche nach einem nebulösem „höheren Selbst“ verbringen, oder, weil alles sowieso mit allem verbunden ist und „irgendwie seinen Sinn hat“, zum phlegmatischen Beobachter des Geschehens werden: sie erwarten die Herabkunft des New Age, ohne daß ihr eigenes Zutun für die persönliche oder gesellschaftliche Entwicklung vonnöten wäre, die Erleuchtung ist ins Universum eingebaut. Auch diese Spielart des Ich-Verhaftetseins entspricht nicht der tiefenseelisch motivierten Befangenheit in Selbstsorge, hier wird die Welt zum Spiegel (und Spielplatz) eines in sich selbst verliebten Ich.

Anstelle menschliche Entwicklung (bei KERN: Bildung) so zu verstehen, daß man den empirischen Menschentypen in den idealistischen zu überführen sucht, entwickelt das buddhistische Modell einen eigenen Weg für jeden der drei Typen. Für die Pädagogik der Sustainable Society ist dies eine überaus interessante Anregung.

KERNs Entwurf spricht aus der Verfaßtheit des idealistischen Typen - der Idealist findet sich in der Polarität von „Natur“ und Geist“ bzw. Egoismus und Altruismus vor, menschliche Entwicklung ist ihm die Überwindung selbstischer Motive. Die in der vorliegenden Arbeit bevorzugte Alternative typgemäßer Angebote entspringt freilich einem holistischen Denkmuster. Als Vorteil kann dieser Versuch allenfalls verbuchen, daß er den unterschiedlichen Dispositionen der Menschen gerecht zu werden versucht, ohne dabei unverbindlich werden zu müssen: Wir brauchen *menschliche Entwicklung* als das Wachstum individueller Menschen über die Sorge für ihr „Ich“ hinaus.

So möge dieser Abschnitt mit einer entsprechenden Inspiration schließen, die ein Fundstück aus einem Bücherkatalog(!) ist [199]:

**Das Selbst.**

**Daheim und in der großen Welt.**

*Wenn man, ganz ohne konflikttheoretische Anleitung durch einen Freudianer, unverklärten Auges in sein Inneres blickt, entdeckt man dort einen alles in allem eher unangenehmen Insassen: das Selbst. Es ist geschwätzig, in meist quengeligem Tonfall, hat immer was zu meckern und zu maulen, ist maßlos anspruchsvoll und ewig hungrig, und vor jeder Anstrengung kriegt es Bauchweh und wird damit zum Pflegefall. Man muß es ja nicht gleich als „Schweinehund“ beschimpfen, aber ein infantiles, kleines Ungeheuer ist es doch.*

[199] Manuscriptum 1994, in einer Rezension von SCHULZES „Erlebnisgesellschaft“.

*Kein Wunder also, daß erwachsen zu werden, einmal gleichbedeutend damit war, zur „Selbst-Beherrschung“ zu gelangen (und Glück ein anderes Wort für „Selbst-Vergessenheit“ - jene schönen Momente also, in denen man in etwas Äußeres so sehr vertieft ist, daß man gar kein Ohr mehr hat für das egomane Gekeife aus dem eigenen Innern); sehr wunderlich aber, daß heute von fast allen Kanzeln der öffentlichen Meinung das „Glück der Selbst-Verwirklichung“ gepredigt wird, und schon mindestens zwei Generationen von „Pionieren des Selbst“ sich aufgemacht haben, es zu finden; sie eilen damit, rast- und ruhelos, alles hinter sich lassend, einem Punkt zu, der genau so nah und greifbar ist wie der, in dem sich Parallelen schneiden.*

# Literaturverzeichnis


Ahir, D.C. *Ashoka The Great*. Delhi 1995

Akira, Hirakawa. *A History of Indian Buddhism: From Shakyamuni to Early Mahayana.* Delhi 1993

Anacker, Stefan. *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor.* Delhi 1994

Asanga. *Mahayanasutralamkara.* Delhi 1992

Atkins, Peter W. *Schöpfung ohne Schöpfer: Was war vor dem Urknall?* Reinbek 1984

Ayya Khema. *Meditation ohne Geheimnis.* Zürich/München 1994

Baumann, Martin. *Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften.* Marburg 1995

Batchelor, Martine; Brown, Kerry (Hg.): *Buddhism and Ecology.* London 1992

Batchelor, Stephen. *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture 543 BCE - 1992.* London 1994

Bell, Charles. *The Religion of Tibet* Delhi 1994

Bellebaum, Alfred (Hg.). *Glück und Zufriedenheit: Ein Symposion*. Opladen 1992

Bellebaum, Alfred / Barheier, Klaus (Hg.). *Lebensqualität: Ein Konzept für Praxis und Forschung*. Opladen 1994 (a)

Bellebaum, Alfred (Hg.), *Vom guten Leben: Glücksvorstellungen in Hochkulturen.* Berlin 1994 (b)

Bharucha, Filita P. *Buddhist Theory of Causation and Einsteins Theory of Relativity.* Delhi 1992

Bikkhu Bodhi. *The All Embracing Net of Views: The Brahmarajala Sutra and it's Commentaries.* (Kandy, Sri Lanka) 1978

Bikkhu Bodhi. *The Discourse on the Root of Existence: The Mulapariyaya Sutta and its Commettaries.* Kandy, Sri Lanka 1980

Bikkhu Bodhi. *The Great Discourse on Causation: The Mahanidana Sutta and its Commentaries.* Kandy, Sri Lanka, 1984

Bikkhu Pesala. *Debate of King Milinda: An Abridgement of The Milinda Panha*. Delhi 1991

Brown, Brian Edward. *The Buddha Nature: A Study of the Tathagatagarbha and Alayavijnana.* Delhi 1991

Brown, Lester; Shaw, P. *Six Steps to a Sustainable Society.* Hg. vom Worldwatch-Institut, Washington 1982.

Bryant, Barry. *The Wheel of Time Sand Mandala: Visual Scripture of Tibetan Buddhism.* San Francisco 1995.

Buddha, Gautama. *Die vier edlen Wahrheiten: Texte des ursprünglichen Buddhismus.* 3.Auflage München 1991

Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland/Misereor (Hrg.): *Zukunftsfähiges Deutschland: Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung*. Basel/Boston/Berlin 1996

Chakravarti, Uma. *The Social Dimensions of Early Buddhism.* Delhi 1987

Chandra Das, Sarat. *A Tibetan-English Dictionary: With Sanskrit Synonyms.* Delhi, Madras 1989

Chang, Garma C.C. *Mahamudra-Fibel: Einführung in den tibetischen Zen-Buddhismus.* Wien 1979

Chang, Garma C.C. *Die Buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins: Das holistische Weltbild der buddhistischen Philosophie.* Zürich 1989

Chang, Garma C.C. (Hg.) *A Treasury of Mahayana Sutras: Selections from the Maharatnakuta Sutra.* Indian Edition, Delhi 1991

Chih, I. et al. *Pure Land Buddhism: Dialogues with Ancient Masters.* Kuala Lumpur 1994

Chögyam Trungpa. *Journey without Goal: The Tantric Wisdom of the Buddha.* Boston & London 1985

Chögyam Trungpa. *Das Herz des Buddha: Buddhistische Lebenspraxis im modernen Alltagsleben.* Bern/München/Wien 1993 (a)

Chögyam Trungpa. *Spirituellen Materialismus durchschneiden.* 2.Auflage Zürich/München 1993 (b)

Chögyam Trungpa. *Illusions Game: The Life and Teachings of Naropa.* Boston/London 1994

Cleary, Thomas. *Buddhist Yoga: A Comprehensive Course.* Boston & London 1995

Cleary, Thomas. *Entry into the Inconceivable: An Introduction to Hua-Yen Buddhism.* Delhi 1996

Coleman, Graham. *A Handbook of Tibetan Culture: A Guide to Tibetan Centres and Resources throughout the World.* Calcutta 1995

Conze, Edward. *Buddhistisches Denken: Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien.* Frankfurt 1990 (a)

Conze, Edward. *The Large Sutra on Perfect Wisdom.* Reprinted indian edition Delhi 1990 (b)

Cook, Elizabeth (Hg.). *Light of Liberation: A History of Buddhism in India (Crystal Mirror Vol. VIII)* Berkely 1992

Cook, Francis H. *Hua Yen Buddhism: The Jewel Net of Indra.* Delhi 1994

*Crystal Mirror* Volume IV, Berkeley 1975

*Crystal Mirror* Volume VI, Berkeley 1984

*Crystal Mirror* Volume VII, Berkeley 1984

Csikszentmihalyi, Mihalyi und Isabella (Hrg.). *Die außergewöhnliche Erfahrung im Alltag: Die Psychologie des* flow-*Erlebnisses.* Stuttgart 1991.

Csikszentmihalyi, Mihalyi. *Flow: Das Geheimnis des Glücks*. Stuttgart 1992.

Csikszentmihalyi, Mihalyi. *Das Flow-Erlebnis: Jenseits von Angst und Langeweile im Tun aufgehen*. Stuttgart 1993.

Csikszentmihalyi, Mihalyi. *Dem Sinn des Lebens eine Zukunft geben: Eine Psychologie für das dritte Jahrtausend.* Stuttgart 1995.

Csoma de Koros, Alexander. *Analysis of Kanjur.* Delhi 1982

Dagyab Kyabgön Rinpoche. *Die Entwicklung des tibetischjen Buddhismus im Westen: Probleme und Gefahren*. in LOTUSBLÄTTER Heft 1/2 1993, S. 69 - 72

Dalai Lama VI. *Liebeslieder des VI.Dala Lama.* Freiburg 1986

Dalai Lama, Tsongkahapa; Hopkins. *Tantra in Tibet.* Ithaca 1987 a

Dalai Lama, Tsongkhaka, Hopkins. *Deity Yoga*. Ithaca 1987 b

Dalai Lama. *Der Schlüssel zum mittleren Weg: Weisheit und Methode im tibetischen Buddhismus.* Hamburg 1991 (a)

Dalai Lama. *Die Weisheit des Herzens.* 2.Auflage München 1991 (b)

Dalai Lama. *Logik der Liebe: Aus den Lehren des tibetischen Buddhismus für den Westen.* München 1991 (c)

Dalai Lama. *Yoga des Geistes.* 2.Auflage Hamburg 1991 (d)

Dalai Lama. *Path to Bliss: A Practical Guide to Stages of Meditation.* Ithaca (New York) 1991 (e)

Dalai Lama. *Einführung in den Buddhismus: Die Harvard-Vorlesungen.* Freiburg 1993 (a)

Dalai Lama et al. *Mind Science: An East-West-Dialogue.* 2nd printing Boston 1993 (b)

Daly, Herman E.. *Steady-State Economics: The Economics of Biophysical Equilibrium and Moral Growth.* San Francisco 1977.

Daly, Herman E.; Cobb, John. *For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future.* Boston 1989

Daly, Herman E.. *Steady-State Economics: The Economics of Biophysical Equilibrium and Moral Growth.* 2nd edition with new essays, Washington 1991

Daly, Herman E.; Townsend, H.K.; (Hg.). *Valuing the Earth: Economics, Ecology, Ethics.* Cambridge 1993.

Das, Surya. *The Snow Lions Turquoise Mane: Wisdom Tales from Tibet.* San Francisco 1992

Dasgupta, Surendranath. *History of Indian Philosophy.* Vol 1-5, Delhi, o.J.

Della Santina, Peter. *Madhyamaka Scools in India: A Study of the Madhyamaka Philosophy and of the Division of the System into the Prasangika and the Svatantrika Schools.* Delhi 1986

Dharmakirti. *Vadanyaya of Dharmakirti: The Logic of Debate.* Delhi 1993

Dignaga. *On Perception: being the Pratyaksapariccheda of Dignagas Pramanasamuccaya.* Cambridge 1968

Dilthey, Wilhelm. *Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie (Gesammelte Schriften, Bd.8).* Leibzig/Berlin 1931.

Dowman, Keith. *Masters of Mahamudra: Songs and Histories of the Eighty Four Buddhist Siddhas.* Albany 1985

Dowman, Keith. *The Flight of the Garuda: Teachings of the Dzokchen Tradition of Tibetan Buddhism.* Boston 1994.

Douglas, Nik; White, Meryl. *Karmapa: The Black Hat Lama of Tibet.* London 1976

Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary: VolII, Dictionary.* Delhi 1985

Epikur. *Philosophie der Freude: Eine Auswahl aus seinen Schriften übersetzt, erläutert und eingeleitet von Johannes Mewaldt.* Stuttgart 1956.

Epikur. *Von der Überwindung der Furcht: Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente.* Zürich/Stuttgart 1968.

Fenner, Peter. *Reasoning into Reality: A System-Cybernetics Model and Therapeutic Interpretation od Buddhist Middle Path Analysis.* Boston 1995

Fitzgibbons, Athol. *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue: The Moral and political Foundations of* The Wealth of Nations. Oxford 1995

Forschner, Maximilian. *Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System.* Stuttgart 1981.

Forschner, Maximilian. *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant.* Darmstadt 1993

Forst, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus.* Frankfurt 1994.

Frauwallner, Erich. *Die Philosophie des Buddhismus.* 4.Auflage Berlin 1994

Frye, Stanley. *Sutra of the Wise And the Foolish or: The ocean of Narratives.* Dharamsala 1981

Gampopa. *Juwelenschmuck der geistigen Befreiung: Das Buch des tibetischen Buddhismus.* München 1989

Ganguli, Swati/ Vasubandhu. *Treatise in Thirty Verses on Mere Consciousness.* Delhi 1992

Geshe Kelsang Gyatso. *Meaningful to Behold: View, Meditation and Action in Mahayana Buddhism.* London 1986.

Geshe Kelsang Gyatso. *Understanding the Mind: Lorig, an Explanation of the Nature and Functions of Mind.* London 1993.

Geshe Kelsang Gyatso. *Ocean of Nectar: Wisdom and Compassion in Mahyana Buddhism.* London 1995

Geshe Lobsang Tarchin, Sermey. *King Udrayana and the Wheel of Life: The History and Meaning of the Buddhist Teaching of Dependant Origination.* Howell, New Jersey 1984

Geshe Lhündub Söpa; Hopkins, Jeffrey. *Der tibetische Buddhismus.* 7.Auflage München 1993

Geshe Rabten *Echoes of Voidness.* London 1983

Geshe Rabten. *Buddhistische Philosophie und Meditation: Eine Einführung.* Hamburg 1990 (a)

Geshe Rabten. *Essenz der Weisheit: Ein Kommentar zum Herzsutra.* Hamburg 1990 (b)

Geshe Rabten. *The Mind and its Functions.* Reprint Le Mont-Pèlerin 1992

Geshe Rabten; Geshe Dhargyen. *Advice from a Spiritual Friend: Buddhist Thought Transformation* London (o.J.)

Goddard, Dwight. *Self-Realization of Noble Wisdom: The Lankavatara Sutra* .Clearlake 1983.

Goyal, S.R. *A History of Indian Buddhism.* Meerut (India) 1987

Grimm, George. *The Doctrine of the Buddha; The Religion of Reason and Meditation.* Delhi 1982.

Guenther, Herbert. *The Life and Teaching of Naropa: Translated from the Original Tibetan with Philosophical Commentaries.* Boston & London 1986.

Guenther, Herbert; Saraha. *Ecstatic Spontaneity: Sarahas Three Cycles of Doha.* Berkeley 1993.

Gyatso, Lobsang. *The Harmony of Emptiness and Dependent Arising: A Commentary to TsongKhapa's „The Essence of Eloquent Speech: Praise for the Buddha for Teaching Profound Dependent Arising"* Dharamsala 1992

Haldar, Aruna. *Abhidharmakosha of Vasubandhu: Some Psychological Aspects of Early Buddhist Philosophy.* Calcutta 1981

Hasenclever, Wolf-Dieter (Hg.). *Reformpädagogik heute: Wege der Erziehung zum ökologischen Humanismus.* Frankfurt 1993

Hayward, Jeremy W. *Shifting Worlds, Changing Minds: Where the Sciences and Buddhism meet.* Boston/London 1987

Hayward/Varela. *Gentle Bridges: Conversations with the Dalai Lama on the Sciences on Mind.* Boston & London 1992

Hazra, Kanai Lal. *The Rise and Decline of Buddhism in India.* Delhi 1995

Hecker, Hellmuth. *Eine alternative Sozialbewegung in Südasien: Die Sarvodaya Shramadana in Sri Lanka.* Hamburg 1981

Hellbach, Michael (Übersetzer). *Wege zur universellen Verantwortung: Mündliche Übermittlungen der tibetanischen Tradition.* Rheinberg 1981

Hentrich, Günter. *Ermutigung zum Glück: Sieben klassische Modelle glücklich zu leben von Buddha bis Hegel.* Freiburg 1979

Hobbes, Thomas. *Vom Menschen. Vom Bürger.(Elemente der Philosophie II/III).* Hamburg 1977

Hobbes, Thomas. *Leviathan: oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates.* Frankfurt M. 1991

Hösle, Vittorio. *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon.* Stuttgart 1984.

Hookham, Susan Shenpen. *Shentong: The Tathagatagarbha Sutras and the Buddhist Notion of Self.* in The Nalandakirti Journal (Rumtek/Sikkim) No.1/1989, S. 29 -59

Hookham, Susan Shenpen. *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga.* Delhi 1992.

Hopkins, Jeffrey. *Meditation on Emptiness.* London 1983

Hopkins, Jeffrey. *Emptiness Yoga; The Middle Way Consequence School.* Ithaca, USA 1987

Hopkins, Jeffrey (Hg.) *Tantra in Tibet: Das geheime Mantra des Tsong-ka-pa, eingeleitet vom 14. Dalai Lama.* 4.Auflage München 1992

Huntington, Jr. C.W.; Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to early indian Madhyamika.* Indian edition Delhi 1992

Ikeda, Daisaku. *Das Rätsel des Lebens: Eine buddhistische Antwort.* München 1994

Inada, Kenneth.K. *Nagarjuna: A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay.* Indian edition Delhi 1993

Jackson, Roger R. *Is Enlightenment Possible? : Dharmakirti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-Self and Liberation.* Ithaca 1993

Jamgön Kongtrul. *Das Licht der Gewißheit.* Freiburg 1979

Jamgön Kongtrul (Rinpoche). *Wie die Mitte des wolkenlosen Himmels: Der Mahamudra-Weg der tibetisch-buddhistischen Kagyü-Schule.* Wien 1989 (a)

Jamgön Kongtrul. *Der große Pfad des Erwachens: Ein Kommentar zu der Mahayana Lehre der sieben Punkte der Geistesübung.* Küsnacht 1989 (b)

Jamgön Kongtrul, The Third. *Cloudless Sky: The Mahamudra Path of the Tibetan Buddhist Kagyü School.* Boston/London 1992

Jamgön Kongtrul Lodrö Taye. *Myriad Worlds: Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalachakra and Dzog-chen.* Ithaca, New York 1995

Jha, G.; Shantarakshita; Kamalashila. *The Tattvasangraha of Shantarakshita: With the Commentary of Kamalashila* Vo. I & II. Delhi 1986

Jha, V.N. *The Philosophy of Relations.* Delhi 1990

De Jong, J.W. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America.* Delhi 1987

Joseph, Methew C. *Political Economy of Ethnic Conflict in Bhutan.* In Ramakant/Misra (Hrg.): „Bhutan: Society and Polity“, Delhi 1996, S. 116-133.

Jung, Matthias. *Dilthey zur Einführung.* Hamburg 1996.

Jungk, Robert et al. *Zukünfte erfinden und ihre Verwirklichung in die eigene Hand nehmen: Werkstattbericht Nr. 78.* Ratingen 1988

Kalu Rinpoche. *The Dharma: That illuminates All Beings Impartially like the Light of the Sun and the Moon.* Albany (USA) 1986

Kalu Rinpoche. *Der Dharma, der wie Sonne und Mond alle Wesen ohne Unterschied erleuchtet.* Mechernich 1990

Kalu Rinpoche. *Den Pfad des Buddha gehen: Eine Einführung in die meditative Praxis des tibetischen Buddhismus von den vorbereitenden Übungen bis zur höchsten Stufe der Meditation.* Bern/München/Wien 1991

Kalupahana, David J. *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way.* Indian edition Delhi 1991

Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Hg. von Karl Vorländer. 6.Auflage Leipzig 1933

Kant, Immanuel. *Ausgewählte Schriften zur Pädagogik und ihrer Begründung.* 2.Auflage, Parderborn 1982

Kantowsky, Detlef: *Sarvodaya: The Other Development.* New Delhi 1980

Kantowsky, Detlef. *Sarvodaya, Second International Conference: Applicability of the Sarvodaya Concept in Industrialized Societies.* Enschede 1981

Kantowsky, Detlef. *Von Südasien lernen: Erfahrungen in Indien und Sri Lanka.* Konstanz 1992.

Kontowsky, Detlef. *Engagement oder Distanz: Ist das wirklich die Frage?* in Lotusblätter, Zeitschrift für Buddhismus II/95, München 1995, S.13-17.

Karma Thinley. *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet.* Boulder 1980

Karmapa Rangjung Dorje. *Das Shastra von der Unterscheidung zwischen Bewußtsein und Weisheit (rNam She Ye She 'Byed Pa'i bsTan bChos).* 2.Auflage Wien 1993

Karmapa Rangjung Dorje. *Von der Klarheit des Geistes: Mahamudra-Wünsche; Beußtsein-Weisheit; Buddha-Natur.* Wien 1995

Karmapa Wangchung Dorje. *Das Diamantlicht des gewöhnlichen Geistes: Mahamudra Praxis.* Wien 1989

Kastenholz, Hans G.; Erdmann, Karl-Heinz; Wolff, Manfred; (Hrg.). *Nachhaltige Entwicklung: Zukunftschancen für Mensch und Umwelt.* Berlin, Heidelberg, New York 1996.

Kern Peter; Wittig, Hans-Georg. *Pädagogik im Atomzeitalter.* Freiburg 1984

Kern, Peter; Wittig, Hans-Georg. *Notwendige Bildung: Studien zur Pädagogischen Anthropologie.* Frankfurt/New York 1985

Kern, Peter (Hg.). *Mut zur Zukunft: Die Wirtschaft zwischen tradierten Innovationsschüben und ökologischem Bewußtseinswandel.* Basel o.J. (1986)

Kern, Peter. *Ethik und Wirtschaft: Leben im epochalen Umbruch: Vom berechnenden zum besinnenden Denken?* Frankfurt 1993

Khenchen Kunzang Palden; Minyak Kunzag Sönam. *Wisdom: Two Buddhist Commentaries.* Peyzac-le-Moustier 1993.

Khenchen Thrangu Rinpoche. *On the Meaning of the Three Turnings of the Wheel of Dharma, Showing that They are Not Contradictory.* in The Nalandakirti Journal (Rumtek/Sikkim) No.1/1989, S.19-23

Khenpo Chödrak Tenpel. *A Concise Analysis of Differing Approaches to Reality.* in The Nalandakirti Journal (Rumtek/Sikkim) No.1/1989, S. 25-28

Khenpo Tsültrim Gyamtso Rinpoche. *The Torch that Clarifies the Essentials of the Ocean of Views.* in The Nalandakirti Journal (Rumtek/Sikkim) No.1/1989, S.11-17

Khenpo Tsültrim Gyamtso Rinpoche: *Stufenweise Meditationsfolge über Leerheit.* Mechernich 1994

Kirthisinghe, Buddhadasa P.(Hg.) *Buddhism and Science.* Delhi 1984

Kleber, Hermann. *Glück als Lebensziel: Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin.* Münster 1988.

Klein Anne. *Knowledge and Liberation: Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience.* Ithaca 1986.

Klein, Anne Carolyn: *Knowing, Naming & Negation: A Sourcebook of Tibetan Sautrantika.* Ithaca (New York) 1991

Kochmutton, Thomas A. *A Buddhist Doctrine of Experience; A new Translation and Interpratation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin.* Delhi 1989

Küng, Hans; Kuschel, Karl-Josef; (Hg.). *Erklärung zum Weltethos: Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen.* München 1993.

Kundler, Herbert (Hg.). *Anatomie des Glücks.* Köln 1971

LaChapelle, Dolores. *Weisheit der Erde: Eine spirituelle Ökologie.* Saarbrücken 1990

Lalitavistara Sutra. *The Voice of the Buddha: The Beauty of Compassion.* Vol. I & II. Berkeley 1983

Lama Yeshe. *Introduction into Tantra: A Vision of Totality.* 3rd printing Boston 1992

Lati Rinpoche; Napper, Elizabeth. *Mind in Tibetan Buddhism: Oral Commeetary on Ge-shay Jam-bel-sampel's „Presentation of Awareness and Knowledge", „Composite of All the Important Points", „Opener of the Eye of New Intelligence".* Ithaca, USA 1980

Leopold, Aldo. *Am Anfang war die Erde: „Sand County Almanac" - Plädoyer zur Umweltethik.* München 1992

Lindtner, Chr. *Nargajuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna.* Reprinted indian Edition Delhi 1990

Longchenpa; Guenther, H.. *Kindly Bent to Ease Us.* (Vol 1-3). Emeryville 1975.

Lopez, Jr. Donald S. *A Study of Svatantrika.* Ithaca 1987.

Lopez, Jr. Donald S. *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries.* Indian edition, Delhi 1990

Lovelock, James. *Das Gaia-Prinzip: Die Biographie unseres Planeten.* Zürich 1991

Lütkehaus, Ludger. *Schöner meditieren: Der esoterisch verhunzte Buddhismus.* Marburg 1995

Macy, Joanna. *Dharma and Development: Religion as Resource in the Sarvodaya Self-Help Movement.* Connecticut 1983

Macy, Joanna. *Die Wiederentdeckung der sinnlichen Erde: Wege zum ökologischen Selbst.* Zürich/München 1994

Macy, Joanna. *Mutual Causality in Buddhism and in General Systems Theoriy: The Dharma of Natural Systems.* Delhi 1995

Maitreya; Asanga. *The Changeless Nature: Mahayana Uttaratantra Shastra.* 2nd edition, Dumfriesshire (Scotland) 1985

Marco Polo. *Von Venedig nach China: Die größte Reise des 13. Jahrhunderts.* Stuttgart 1983

Marcuse, Ludwig. *Philosophie des Glücks: Zwischen Hiob und Freud.* Zürich/Wien 1962

Marpa Choskyi bLogros. *Life of the Mahasiddha Tilopa.* Dharamsala 1995.

Meutes-Wilsing, Adelheit; Bossert, Judith. *Zen für jeden Tag.* München 1994

Milarepa. *The Hundred Thousend Songs of Milarepa: Vol. I and II.* Boston/Shaftesbury 1989.

Miller, John Stuart. *Utilitarianism, Liberty, Representative Government.* London/New York 1968.

Mizuno, Kogen. *The Beginnings of Buddhism*. Tokyo 1980

Monier-Williams, Sir Monier. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and philologically arranged.* Delhi 1990

Mookerjee, S.; Nagasaki, Hojun. *The Pramanavarttikam of Dharmakirti: An english Translation of the First Chapter with the Autocommentary and with Elaborated Comments.* Patna 1964

Mookerjee, Satkari. *The Buddhist Philosophy of Universal Flux.* Delhi 1993

Naess, Arne. *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*. transl.a.ed.by David Rothenberg. Cambridge 1989

Nagao, Gadjin M. *Madhyamika and Yogacara: A Study of Mahayana Philosophies.* Delhi 1992

Nagarjuna; Kaysang Gyatso (Dalai Lama VII). *The Preciuous Garland and The Song of the Four Mindfulnesses*. New York 1975

Nesterenko, Michel. *The Karmapa Papers.* Paris 1992

Ngulchu Thogme. *What a Bodhisattva Does: Thirty-Seven Practices.* in: Knowledge in Action (KIBI-Journal), Vol. 3, March 1994, S. 16 - 20.

Norberg-Hodge, Helena. *Leben in Ladakh.* 2.Auflage Freiburg 1994

Nyanatiloka. *The Word of the Buddha.* Kandy, Sri Lanka 1981

Nydahl, Ole. *Mahamudra: Freude und Freiheit grenzenlos.* Isny 1988

Obermiller, E. *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston (Butön).* Delhi 1986

Padhye, A.M. *The Framework of Nagarjuna's Philosophy.* Delhi 1988

Pagels, Heinz R. *Die Zeit vor der Zeit: Das Universum bis zum Urknall.* Berlin, Frankfurt, Wien 1987

Patrul Rinpoche. *The Words of my Perfect teacher: kunzang lama'i shelung.* San Francisco u.a. 1994

Perdue, Daniel E. *Debate in Tibetan Buddhism: Textual Studies and Translations in Indo-Tibetan Buddhism.* Ithaca (New York) 1992

Pirages, Dennis. *Sustainability as an Evolving Process* in Futures, Vol.26, Heft 2 März 1994, S.197 - 205.

Piyadassi Thera. *The Buddha's Ancient Path.* Kandy, Sri Lanka 1974

Popper, Karl R. *Logik der Forschung.* Tübingen 1984

Popper, Karl R. *Objektive Erkenntnis: Ein evolutionärer Entwurf.* Hamburg 1993

Popper, Karl R. *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie.* Tübingen 1994

Popper, Karl R. *Alles leben ist Problemlösen: Über Erkenntnis, Geschichte und Politik.* Zürich und München 1995

Powers, John (Übers.). *Wisdom of Buddha: The Samdhirmocana Sutra; Essential Questions and Direct Answers dor Realizing Enlightenment.* Berkeley 1995.

Prasad, H.S.(Hg.) *The Uttaratantra of Maitreya.* Delhi 1991

Prebish, Charles. *Buddhism: A Modern Perspective.* Delhi 1995

Rahula, Walpola. *What the Buddha taught.* New York 1974

Regemey, Konstanty. *Philosophy in the Samadhirajasutra: Three Chapters from the Samadhirajasutra.* Indian edition Delhi 1990

Rigzin, Tsepak. *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology.* Dharamsala 1986

Rikey, Thupten K.; Rusjin, Andrew. *A Manual of Key Buddhist Terms: Categorization of Buddhist Terminology with Commentary.* Dharamsala 1992

Röd, Wolfgang. *Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis.* München, 1985.

Rombach, Heinrich; Tsujimura, K.; Ohashi, R. *Sein und Nichts: Grundbilder westlichen und östlichen Denkens.* Freiburg 1981

Rombach. Heinrich. *Welt und Gegenwelt: Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik.* Basel 1983

Rombach, Heinrich. *Strukturanthropolgie: Der menschliche Mensch.* Freiburg/München 1987

Roscoe, Gerald. *The Buddha's Life: Man and Myth, Fact and Fable.* Bankok 1992

Ross Reat, N. *The Salistamba Sutra.* Delhi 1993

Saalfrank, Eva. *Buddhismus aus Tibet in Deutschland? Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyü-Schule.* Ulm 1994

Sakya Dragpa Gyaltsen. *Chandrogmin's Twenty Verses on the Bodhisattva Vow and its Commentary.* Dharamsala 1982

Samuel, Geoffrey. *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies.* Kathmandu 1995

Sayama, Mike. *Samadhi: Self Development in Zen, Swordmanship and Psychotherapy.* New York 1986.

Schaaff, Herbert. *Kritik der eindimensionalen Wirtschaftstheorie: Zur Begründung einer ökologischen Glücksökonomie.* Frankfurt 1991

Schneider, Wolf. *Glück - was ist das?: Traum und Wirklichkeit.* München/Zürich 1978

Schumann, Hans Wolfgang. *Buddhismus und Buddhismusforschung in Deutschland.* Wien o.J.

Schumann, Hans Wolfgang. *Buddhistische Bilderwelt: Ein ikonographisches Handbuch des Mahayana- und Tantrayana-Buddhismus.* München 1993

Schumann, Hans Wolfgang. *Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme.* 2.Auflage der überarbeiteten Neuausgabe, München 1994 (a)

Schumann, Hans Wolfgang. *Der historische Buddha: Leben und Lehre des Gotama.* 3.Auflage der Neuausgabe, München 1994 (b)

Schumann, Hans Wolfgang. *Mahayana-Buddhismus: Das Große Fahrzeug über den Ozean des Leidens.* Überarbeitete Neuausgabe München 1995

Seel, Martin. *Versuch über die Form des Glücks: Studien zur Ethik.* Frankfurt M. 1995

Shantideva; Dalai Lama 14. *Transcendent Wisdom: A Commentary on the Ninth Chapter of Shantideva's Guide to a Bodhisattvas Way of Life.* Ithaca 1988.

Shantideva. *A Guide to a Bodhisattvas Way of Life.* 5th reprint Dharamsala 1992

Shamar Rinpoche. *A Change of Expression* St Léon sur Vézère 1992

Sherpa, Migma Norbu. *Manas National Park* in: „Tashi Delek", March-April 1996

Singh, Amar. *The Sautrantika Analytical Philosophy: Buddhas Original Logical* . Delhi 1996.

Sogen, Yamakami. *Systems of Buddhistic Thought*. Delhi 1979

Sogyal Rinpoche. *The Tibetan Book of Living and Dying.* Delhi 1993 (Deutsche Ausgabe: *Das tibetische Buch vom Leben und Sterben*)

Spaemann, Robert. *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik.* Stuttgart 1989.

Stcherbatsky, Th. (Übersetzer.) *Madhyanta-Vibhanga: Part I translated from Sanskrit.* Delhi 1992

Stcherbatsky, Th. *Buddhist Logic, Vol.1.* Indian edition Delhi 1993 (a)

Stcherbatsky, Th. *Buddhist Logic, Vol.2.* Indian edition Delhi 1993 (b)

Strong, John S. *The Legend of King Ashoka: A Study and Translation of the Ashokavadana.* Delhi 1989

Sung Bae Parc. *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment.* Delhi (o.J.)

Sutton, Florin Giripescu. *Existence and Elightenment in the Lankavatara-Sutra: A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogacara School of Mahayana Buddhism.* Indian edition Delhi 1992

Suzuki, Daisetz Teitaro. *The Lankavatara Sutra.* London 1978.

Takakusu, Janjiro. *The Essentials of Buddhist Philosophy* Delhi 1975

Taranatha, Lama Jönangpa. *Taranatha's History of Buddhism in India.* Delhi 1990

Tarthang Tulku. *Raum, Zeit und Erkenntnis: Aufbruch zu neuen Dimensionen der Erfahrung von Welt und Wirklichkeit.* 2.Auflage Bern/München/Wien o.J.
(1.Aufl. 1986)

Tarthang Tulku. *Lineage of the Diamiond Light: Crystal Mirror Vol.V.* Berkeley 1991

Tatz, Mark (Translator). *The Skill in Means (Upayakausalaya) Sutra.* Delhi 1994

Thakur, Armanath. *Buddha and Buddhist Synods in India and Abroad.* Delhi 1996

Thich Nhat Hanh. *Die Sonne mein Herz.* Küsnacht 1989

Thich Nhat Hanh. *Umarme deine Wut: Sutra der vier Verankerungen der Achtsamkeit.* Zürich/München 1990.

Thich Nhat Hanh. *Der Geruch von frisch geschnittenem Gras: Anleitung zur Gehmeditation.* Gondenbrett 1991

Thich Nhat Hanh. *Alter Pfad Weiße Wolken: Leben und Werk des Gautama Buddha.* München 1992

Thich Nhat Hanh. *Klar wie ein stiller Fluß: Gedanken zur Achtsamkeit im Alltag.* Heidelberg 1993

Thich Nhat Hanh. *Über Die Worte Buddhas: Kommentare zu sechs wesentlichen Sutras.* Berlin 1995

Thomas, Edward J. *The Life of Buddha: As legend and History.* Delhi 1993

Thrangu Rinpoche. *Buddha Nature: Ten Teachings on The Uttara Tantra Shastra.* 2nd revised edition Honkong/Kathmandu 1993

Thrangu Rinpoche. *The Uttara-Tantra: A Treatise on Buddha Nature, A Commentary on The Uttara Tantra Shastra of Asanga.* Delhi 1994

Topga Rinpoche; Khenpo Chödrak Tenphel. *Buddhistische Philosophie (basierend auf dem „Mahayana Sutra des Reiskeimlings") & Die buddhistische Lehre des Erkennens (basierend auf dem „Schatz der Logik richtigen Erkennens" von Sakya Pandita).* Wien 1994

Tucci, Guiseppe. *The Religions of Tibet.* London 1980

Tulku Thondup Rinpoche. *Buddhist Civilization in Tibet.* New York und London 1987

De La Valée Poussin, Louis/ Pruden, Leo M/ Vasunbandhu. *Abhidharma Kosha Basyam.* Vol I - IV, Berkeley 1988 - 1990

Varela, Francisco J.; Thompson, Evan. *Der mittlere Weg der Erkenntnis: Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft - der Brückenschlag von wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung.* Bern/München/Wien 1992

Vetter, Tilmann. *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakirtis Pramanavarttika: Der Abschnitt über den Buddha und die vier edlen Wahrheiten im Pramanasiddhi-Kapitel.* Wien 1990

Watts, Alan. *Zeit* Basel 1977

Watzlawick, Paul. *Anleitung zum Unglücklichsein.* 29.Auflage München 1989

Weinkauf, Wolfgang (Hrg.). *Die Stoa: Kommentierte Werkausgabe.* Augsburg 1994.

Wilson, Joe. *Chandrakirti's Sevenfold Reasoning: Meditation on the Selflessness of Persons.* 2nd Reprint, Dharamsala/Delhi 1986

Yeshe, Lama. *Introduction into Tantra: A Vision of Totality.* Boston 1987, 3.Auflage1992.

Yeshe Tsogyal. *The Lotus Born: The Life Story of Padmasambhava.* Boston & London 1993