

Das Böse im Buddhismus

Karl-Heinz Brodbeck

Nietzsche legte seine Kritik der Moral dem Lehrer der ältesten überlieferten Religion in den Mund: Zarathustra. Der Zoroastrismus (in Indien: Parsismus) formuliert eine Metaphysik von Gut und Böse, deren Einfluss in vielen anderen Religionen spürbar ist. Zarathustra gilt als Begründer der dualen Religion von *Spenta Mainyu*, dem guten Geist, und *Angra Mainyu*, dem bösen Geist. In Nietzsches Gedankenwelt musste es deshalb wiederum Zarathustra selbst sein, der diese von ihm gesetzte Dualität aufhebt und ein Gedankenreich jenseits von Gut und Böse neu errichtet. Doch schon lange vor Nietzsche, in der Aufklärungsphilosophie, wurde die metaphysische Differenz zwischen Gut und Böse schrittweise in Frage gestellt. Kant sagte, dass diese Dualität – als logischer Gegensatz aufgefasst – in der Moralphilosophie nichts zu suchen habe. Beim menschlichen Handeln kann

„es ein Mittleres zwischen diesen Extremen geben“ (AA Bd. 6, 39).

Er rüttelte auch durch seine Kritik der Gottesbeweise an einer theologischen Basis der Metaphysik. Wird aber Gott als Fundament aller Moral negiert, so verschwindet scheinbar auch die Differenz von Gut und Böse. „Wenn Gott nicht ist, so hebt sich aller Unterschied zwischen Gut und Böse, Tugend und Laster auf. Der Unterschied liegt also nur an der Existenz Gottes.“ (Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. Berlin 1956, Bd. 2, 314) Kierkegaard hatte in seiner Schrift „Entweder-Oder“ die Differenz von Gut und Böse dagegen nachdrücklich verteidigt – doch ohne explizit theologischen Grund:

„Das einzige absolute Entweder-Oder, das es gibt, ist die Wahl zwischen gut und böse“. Zwischen beiden walte eine „absolute Differenz“ (Leipzig 1885, 463 und 517).

Die These, dass ohne expliziten Gottesbezug nicht von einem moralisch Guten – damit vom Bösen – gesprochen werden kann, lässt sich bei einem Blick auf die asiatischen Religionen nicht aufrechterhalten. Besonders der Buddhismus bietet durch ein entfaltetes moralisches und philosophisches System hier ein Beispiel für eine Religion ohne Gott. Gibt es das Böse ohne Gott – oder ist die skizzierte Diagnose der abendländischen Philosophie richtig, dass alle Moral an einer Gottesvorstellung hängt? Und wäre diese Diagnose auch auf den nicht-theistischen Buddhismus anzuwenden? Hat also Nietzsche recht, wenn er den Buddhismus einen *Nihilismus* nennt (KSA Bd. 12, 126)?

Es war nicht zuletzt dieser geistige Hintergrund, der die ersten europäischen Buddhisten, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Sri Lanka die buddhistische Lehre (*Dhamma*) studierten, vielleicht zu etwas einseitigen Darstellungen bewegte. Nietzsches Verdikt eines Nihilismus im Ohr, befließigten sie sich, auch im Buddhismus eine notwendige Differenz von Gut und Böse zu betonen. Nyanaponika Thera, der deutschstämmige, in Sri Lanka lehrende Mönch,

verfasste eine vielfach zitierte Schrift mit dem Titel: „Die Wurzeln von Gut und Böse“, die bei oberflächlicher Rezeption den Gedanken nahelegen könnte, dass auch der Buddhismus Gut und Böse als unversöhnliche Gegensätze kennt. In der Welterklärung des Buddha wird indes kein Gott postuliert, auch nicht als Schöpfer einer moralischen Ordnung. Die moralische Ordnung ruht im Buddhismus auf der Grundlage einer Karma-theorie, die dem westlichen Blick fast wie ein Naturgesetz anmutet: Jede Tat erntet eine angemessene Frucht in einem späteren Leben. Der richtende Gott scheint hier einfach durch „Karma“, durch Ursache und Wirkung ersetzt zu sein. Es gibt im Hinduismus durchaus Gelehrte, die „Gott“ faktisch mit „Karma“ gleichsetzen. Auch im Buddhismus selbst scheint es eine Personifikation funktionaler Kategorien zu geben. In den frühen Lehrreden (*Suttas*) taucht die Figur von „Mara“ auf, was meist mit „der Böse“ übersetzt wird.

Es ist notwendig, diesen Hintergrund im Gedächtnis zu behalten, um eine als westliche Projektion zu beschreibende Deutung buddhistischer Texte zu vermeiden. Tatsächlich lässt sich die buddhistische Philosophie *nicht* in der Sprache der platonisch-aristotelischen Tradition und deren Kategorien adäquat beschreiben. Bevor ich die Frage nach dem Bösen im Buddhismus deshalb etwas genauer anhand tradierter Texte darstelle, seien einige Überlegungen zur buddhistischen Philosophie vorangestellt. Es gilt in der europäischen Philosophie geradezu als Ausweis tiefer Reflexion, wenn die alltäglich und konventionell verwendeten Wörter für Eigenschaften durch die Nachsilbe „-heit“ in eine Wesenheit oder Substanz verwandelt werden. Schopenhauer hat das – durchaus nicht ohne Einfluss seiner Lektüre buddhistischer Texte – ironisch bemerkt. In seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ sagt er mit einem Blick auf die drei Adjektive wahr, gut und schön: Man hat

„durch ein angehängtes ‚heit‘ (versucht), durch eine feierliche Miene glauben zu machen, ich hätte durch Aussprechung solcher Worte mehr gethan, als drei sehr weite und abstrakte, folglich gar nicht inhaltsreiche Begriffe (zu) bezeichnen“ (ZA Bd. 2, 447).

Mit dem Suffix „heit“ signalisiert die metaphysische getränkte deutsche Sprache, dass ein adjektivisch bezeichnetes Phänomen in Wahrheit Vorschein einer dahinter liegenden Substanz, eines Wesens, einer platonischen Idee sei. So erwachse eben auch „gut“ aus einer fundierenden *Gutheit*, die als Subjekt gefasst letztlich „Gott“ heißt. Ihr negatives Pendant „böse“ verwandelt sich dann subjektiviert in ein teuflisches Gegenwesen, durchaus im Geiste Zarathustras.

Nun ist das Herzstück der buddhistischen Philosophie die Lehre von der „Leerheit“ (*śūnyatā*). Es ist dieser Gedanke, der in der abendländischen Tradition – allen voran von Nietzsche – als Nihilismus missdeutet wurde. Inwiefern das unsinnig ist, mag eine Metapher verdeutlichen. Ein *leeres* Glas ist kein Nicht-Glas. Es ist vielmehr ein Offenes, das Anderes bergen kann. Die Leere des Glases ermöglicht überhaupt erst, eine Flüssigkeit einzufüllen und zu bewahren. Die Leere des Glases ist allerdings nicht ihrerseits ein Etwas, also z.B. wasser-, wein- oder saftartig. Hätte sie von sich her ein eigenes Wesen, so könnte sie gerade nicht Vielfältiges einräumen. Die Leerheit ist keine metaphysische Substanz, keine Wesenheit.

„Die Leerheit ist leer an einer *Leerheit*“ (Chandrakirti, Madhyamakavatara § 186).

In diesem Sinn ist die buddhistische Kritik an allen Substanzvorstellungen zu verstehen. Substanzen haben eine bestimmte, ausgrenzende Natur. Sie sind nur mit sich identisch. Beides, der Glaube an Substanz und Identität, wird in der buddhistischen Philosophie als fundamentaler Irrtum bezeichnet. Es gibt nur die Lebendigkeit, die Dynamik des ganzen Scheinens, kein Wesen hinter dem Schein, keine tragende Substanz, auch kein hervorbringendes Subjekt.

Die Leerheit gilt für Objekte und Subjekte. Das Ich ist „kernlos“. Es funktioniert aber als eine Substanz*illusion*, die in Selbsttäuschung ein Wesen verteidigt: durch Abgrenzung, Trennung und Gegensatz. Im unaufhörlichen Wandel der Welt die dauerhafte Substanz eines Egos zu vermuten, nennt der Buddha

„eine ganz und gar närrische Lehre“ (Majjhima Nikaya 22).

Vielmehr sind alle Phänomene, alle Dinge und Gedanken gegenseitig abhängig (*pratīyasamutpāda*). Wenn kein Phänomen aber substanzialer Natur ist, wenn es nicht aus sich oder in sich existiert (= Identität), wenn das, was es ist, nur in Abhängigkeit von anderen Phänomenen besteht, dann ist jedes Phänomen leer an einer Eigennatur (*svabhāva*). In einem Bild gesagt: In jedem Blatt lebt der Baum, in jedem Baum versammeln sich die Stoffe des Kosmos, das Sonnenlicht, die Erde, die Wasser des Himmels und des Bodens. Die Nährstoffe, die wir als Stickstoff ausatmen, nimmt der Baum auf und erzeugt über seine Blätter wiederum Sauerstoff zum Atmen, bettet uns damit ein in seinen kosmischen Atem. Es gibt in diesem *pratīyasamutpāda* nicht so etwas wie ein Erstes, ein Letztes, damit kein aus oder in sich Existierendes.

Daraus erhellt nun, dass mit dieser grundlegenden Vorstellung der buddhistischen Philosophie auch der Gedanke, das Gute oder das Böse sei je eine aparte Natur, gar eine Substanz oder ein Subjekt, unvereinbar ist; gut und böse sind Adjektive, die stets nur relativ zueinander Bedeutung haben. Sie stehen nicht unabhängig nebeneinander wie Gott und Teufel, sondern sind als Eigenschaften und als Begriffe gegenseitig abhängig. Die beiden entsprechenden Wörter, die in den tradierten buddhistischen Texten vorkommen und mit „gut“ und „böse“ übersetzt worden sind, lauten: *kusala* und *akusala*. Eine adäquatere Übersetzung dafür ist das Wortpaar: heilsam und unheilsam. Ich kann hier nicht die vielfältigen Aspekte der buddhistischen Karma-theorie darstellen (vgl. meine Säkulare Ethik 2015, Teil 3.3). Es mag genügen, im vorliegenden Zusammenhang auf folgendes hinzuweisen. „Karma“ heißt Handlung. Bei jeder Handlung kann man die Absicht, das Motiv von der tatsächlichen Durchführung und Wirkung unterscheiden. Man mag sein Handeln auf ein bestimmtes Ziel abstellen. Die Durchführung eines – körperlichen oder geistigen – Aktes enthält darüber hinaus eine Vielzahl nicht-bewusster Aspekte: Bewegungsmuster, Gedankenformen usw. Diese Muster prägen sich bei Wiederholung im Gedächtnis ein und formen in späteren Situationen sowohl den Wahrnehmungsrahmen wie die verfügbaren Fertigkeiten. Karma funktioniert im Handeln wie eine beim Sprechen unbewusste Grammatik in der Sprache. Die Summe von teils unbewussten Mustern bildet das *Karma des Handelns*. Nun gibt es hierbei hilfreiche und weniger hilfreiche Muster. Das heißt: Einige dieser Gewohnheiten erweisen sich in späteren Situationen als ausgesprochen hinderlich und können Leiden bei einem selbst oder bei anderen auslösen. Was hier als Leiden erlebt wird, beruht wiederum auf der je eigenen Erfahrung. Nun lautet die Grunddiagnose im Buddhismus, die sich aus der Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit

aller Phänomene ergibt, so: Wir sind abhängige Wesen. Wir erleiden unsere Umstände. Wir sind in Situationen *geworfen*, die wir nicht bewusst gemacht haben. Das, was wir jeweils erwarten oder partiell erkennen, und das, was wir dann erleben, differiert. Es ist eine Tatsache, dass die erlebte Welt deshalb vielfältige Enttäuschungen bereithält – Enttäuschungen, die irgendwann *todsicher* eintreten werden. Im Buddhismus wird dies die *Wahrheit vom Leiden* genannt. Weil kein Ding, kein Lebewesen eine Selbstnatur, eine dauerhafte Substanz besitzt, deshalb gibt es hier keinen Halt. Zwar erleben wir all dies vielfach bewusst. Doch auch dieses Bewusstsein ist vergänglich. Das Ich muss sich in je neuen Situationen immer wieder neu definieren und aus vergangenem Karma gleichsam neu erfinden.

Heilsame oder unheilsame Handlungen und Gedanken sind also keine absoluten Qualitäten menschlichen Tuns. Sie werden nicht von außen an uns herangetragen. Vielmehr erweisen sich heilsame oder unheilsame Handlungen in späteren Situationen dann als Einschränkungen oder als hilfreiche Fertigkeiten. Nicht ein Gott, das je spätere Erleben ist der erfahrbare Richter über unser Handeln. Gut und Böse sind also in diesem Sinn im Buddhismus stets relative Zuschreibungen, die von der Erfahrung und Wahrnehmung der Handelnden abhängen. Es gibt keine moralische Qualität des Tuns ohne eigene Einsicht. Letzte Instanz ist stets das eigene Bewusstsein. Der Buddha sagt in seiner berühmten Rede an die Kalamer:

„Geht, Kalamer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kalamer, *selber erkennt*: ‚Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden‘, dann o Kalamer, möget ihr sie aufgeben.“ (Anguttara Nikaya III, 66)

Was böse, also unheilsam ist, das ergibt sich aus der eigenen Erkenntnis. Genauer: Nur sofern es selber *erkannt* wird, kann etwas die moralische Qualität erhalten, böse zu sein. Das ist aber keineswegs als Ichzentrierung oder Individualismus zu deuten. Der Buddhismus lässt sich im Gegenteil als eine systematische Kritik des Egos definieren – ethisch wie philosophisch. Es ergibt sich aus der buddhistischen Philosophie durchaus auch so etwas wie eine *allgemeine*, d.h. intersubjektiv intendierte Lehre dessen, was „gut“, was „böse“ ist. Ethik heißt immer „*soziale* Ethik“. Eine Ethik des Egoismus ist ein hölzernes Eisen, ein durch die Geldökonomie in die Welt gekommener, wenn auch massenhaft verbreiteter Irrtum des Liberalismus.

Welche Handlungsweise kann man vor dem Hintergrund der buddhistischen Analyse moralisch empfehlen? Es gibt ja keine Offenbarung. Die Lehren des Buddha sind stets Aussagen, die jeder selbst zu überprüfen hat, wie der Buddha sagt. „Glauben“ heißt hier nur so viel wie „vorläufiges Vertrauen“. Jedes Vertrauen kann aber durch gegenteilige Erfahrungen aufgehoben werden. Vertrauen allein in eine moralische Lehre ist zu wenig. Was aber lehrt die buddhistische Philosophie? Sie lehrt die Leerheit aller Phänomene. Was dasselbe besagt wie: ihre gegenseitige Abhängigkeit. Sich für ein abgesondertes Ich, eine getrennte, unsterbliche Seele zu halten, ist nicht *per se* schlecht, aber doch nachteilig oder unheilsam. Denn daraus wird immer wieder neu ein Egoismus erwachsen, der seine illusionäre Natur in Enttäuschungen erleidet.

Im Buddhismus nennt man die Vorstellung, ein unabhängiges Ich zu sein, also den Gedanken an die gegenseitige Abhängigkeit aller Phänomene zu missachten, „Ignoranz“ (*avidyā*). Diese Ignoranz oder Verblendung gilt als ein grundlegendes „Geistesgift“. Daraus erwächst eine endlos unheilvolle Erfahrung: Um die Ichillusion in einer Welt permanenten Wandels praktisch aufrechtzuerhalten, ist jeder gezwungen, sein Ich-Territorium zu verteidigen. Dies geschieht durch die Begierde, möglichst viel kontrollieren, als „mein“ erfassen zu wollen. Da sich die vielen Ich-Territorien aber in der Gesellschaft jeweils selbst begegnen und so in Wettbewerb zueinander geraten, erwächst daraus die Aggression, gar der Hass auf andere, die haben, was man nicht hat (Jugend, Schönheit, Besitz, Zuneigung usw.). Diese drei Geistesgifte Gier, Hass und Verblendung sind der Motor des gewöhnlichen, verblendeten Lebens. Sie erwachsen daraus, dass die gegenseitige Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) nicht erkannt oder gelebt wird.

Welche Ethik entspricht nun der Wahrheit der gegenseitigen Abhängigkeit aller Wesen? Antwort: *Die Ethik des Mitgefühls*. Um das Mitgefühl zu praktizieren, ist allerdings die Achtsamkeit auf das eigene Denken und Handeln erforderlich. Insofern kann man also sagen, dass die buddhistische Ethik Achtsamkeit und Mitgefühl als allgemeine Maxime vorschlägt und auch philosophisch begründet, ohne sich dabei auf eine offenbarte, nur zu glaubende Morallehre zu berufen. Wenn der Dalai Lama in jüngerer Zeit immer wieder eine säkulare Ethik jenseits der Religionen fordert, ja, wenn er sogar gelegentlich in moralischen Fragen die Religionen als Hindernis bezeichnet, so spricht er eigentlich nur den ursprünglichen Kern der buddhistischen Ethik aus. Sie ist und will darin nicht eine konkurrierende, abgegrenzte Morallehre neben anderen sein. Als im Wesen säkulare Ethik schlägt sie Denk- und Handlungsweisen vor, die für jeden einzelnen und die Gesellschaft insgesamt die Leiden mindert. Nicht ein abstraktes Ziel wie „Glück“ soll als Ideal realisiert werden. Glück entsteht jeweils situativ aber immer dann, wenn Leiden gemindert wird.

Man mag den Eindruck haben, dass die hier skizzierte Beschreibung von Gut und Böse im Buddhismus demselben Verdikt verfällt, das ich eingangs formuliert habe: Es scheint sich um eine Projektion der modernen Konzeption einer säkularen Ethik auf den Buddhismus als Religion zu handeln. Sprechen nicht die alten Texte von den „Wurzeln von Gut und Böse“, ganz so, als handelte es sich doch um duale Entitäten? Taucht nicht immer wieder auch die Figur „des“ Bösen (Mara) in den Lehrreden auf? Um diese Fragen beantworten zu können, möchte ich einige Textbelege aus dem Kanon des frühen Buddhismus (Pali-Kanon) kommentieren, die als „Wort des Buddha“ gelten.

Wenn man die Stellen im Pali-Kanon betrachtet, in denen von „gut und böse“ gesprochen wird, also von *kusala* und *akusala*, so ist hier stets auf die schon genannten drei Geistesgifte Bezug genommen. Nyanaponika weist in seinem bereits erwähnten Text „Die Wurzeln von Gut und Böse“ ausdrücklich darauf hin (The Vision of Dhamma 1994, 119ff.). Gier, Hass und Verblendung sind die drei Wurzeln alles „Bösen“. Nicht-Gier, Nicht-Hass und Nicht-Verblendung sind die drei Wurzeln des „Guten“. Die drei Geistesgifte sind die Bewegungsformen des menschlichen Handelns, solange es nicht durch ethische Erkenntnis bestimmt wird. Sie sind unheilsam aus Unwissenheit (*avidyā*), nicht aber die Ausgeburt eines verborgenen „Bösen“, das die Menschen verführt oder gar nötigt. Das Handeln steht weder unter dem

Diktat einer Erbsünde, noch eines genetischen Programms oder einer fixen Gehirnstruktur, wie einige Neurowissenschaftler suggerieren. „Leerheit“ heißt hier – positiv gedeutet – nichts anderes als „Freiheit“ und „Kreativität“: Die Kreativität, sein Leben aus Erkenntnis, Achtsamkeit und Mitgefühl ethisch transformieren zu können.

Doch wie steht es um die Figur von „Mara“, gewöhnlich übersetzt mit „der Böse“? Ist darin nicht eine gleichsam der zoroastrischen Tradition verpflichtete Substantivierung des Bösen auch im Buddhismus zu finden? Ich möchte nicht ausschließen, dass Zarathustras Lehre nicht nur Judentum, Christentum und Islam beeinflusst hat, sondern auch den Brahmanismus, damit die Umgebung, aus der Buddhas Lehre hervorgegangen ist. Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang: Im Westen schleicht sich leicht bei „Mara“, dem Bösen, eine Vorstellung aus der christlichen Tradition ein, die den Teufel gerade

nicht als nur „mythologische Personifizierung des Bösen“ postuliert, sondern als „ein existierendes Wesen“ (Rahner/Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch 1975, 402), eine „reale, eine gestalt-hafte und keine symbolische Präsenz“ (Josef Ratzinger, Interview mit der Tagespost vom 8.12.1984).

Dagegen lässt sich für den Buddhismus sagen, dass die *literarische* Figur von Mara in den Texten selbst auf eine Weise relativiert ist, die das Gegenteil dessen offenbart, was theologisch als Realität „Teufel“ gedacht wird.

Es finden sich in den Lehrreden des Pali-Kanons einige Gespräche zwischen Buddha und Mara. Dies sind aber stets Personifikationen eines fiktiven Dialogs zwischen dem erleuchteten und dem verblendeten Geist. Ich ziehe hierzu zwei Beispiele heran. Im Samyutta Nikaya IV.19, dem Kassaka-Sutta, tritt Mara in der Form eines Bauern (= Kassaka) auf, der den Buddha herausfordert und durch Zweifel seine Schüler von ihm abspenstig machen möchte. Es geht um das Nichtanhängen am begrifflichen Denken, das der Buddha als Meditation lehrt. Mara sagt hier zum Buddha: Siehst du nicht auch dort drüben die Büffel? Der Buddha antwortet: Was ist der Nutzen dieser Wahrnehmung für dich? Er führt also den – scheinbar harmlosen – Begriff „Büffel“ zurück auf die Bedeutung des handelnden Umgangs (= Karma) mit diesen Tieren. Die gedachte Abstraktion „Büffel“ wird in ein tätiges Verhältnis aufgelöst. Doch Mara fährt fort und sagt: Diese Büffel sind meine Zuflucht, mein Halt. Wie auch meine Augen, Ohren usw., die ihn sehen und wodurch ich ihn erkenne. Wie könnte ich je davon befreit werden? Der Buddha sagt darauf (ich übersetze frei): Wenn du etwas siehst, dann erhält dies nur durch das hinzukommende Bewusstsein eine Bedeutung, also hier durch den Begriff „Büffel“. Wenn die Worte also implizieren: Dies ist *mein, meine* Wahrnehmung, dann gibt es ein denkendes Ich-Bewusstsein. Und dann bist du nicht befreit, sondern eben gefesselt, bleibst also „Mara“. Daraufhin, heißt es weiter, hat Mara erkannt, dass ihn der Buddha durchschaut. Das, was Mara dem Buddha als „Selbstverständlichkeit“ unterstellt hatte: „Wovon die Leute sagen: Das ist *mein*, dabei weilt doch auch *dein* Gedanke“ – das gerade hat der Erleuchtete überwunden und antwortet: „Wovon die Leute dies sagen, gerade dies ist *nicht mein*; ich gehöre nicht zu denen, die solches sagen.“ Das heißt übersetzt: Im Geist des Buddha (*bodhi*) bildet sich mit einer Wahrnehmung gerade kein auf das begriffliche Denken gestütztes Ich-Bewusstsein mehr. Mara *ist* dieses verblendete begriffliche Ich-Bewusstsein, nicht die Offenheit der Buddhanatur, des reinen Bewusstseins, das in der Achtsamkeit in allen Menschen gegenwärtig, wenn auch kontaminiert ist. Dieser *Pfad der Achtsamkeit* ist von dem her, was

ihn trübt (der Blick Maras), unsichtbar. Ganz so, wie wir in einer Tasse zwar den Tee, nicht aber die Leere, die ihn einräumt, bemerken. Buddha sagt: „So wisse denn, Mara, meinen Pfad wirst du nicht sehen.“ In den Erzählungen verschwindet Mara stets am Ende – d.h. aber nichts anderes als: Verblendung löst sich in Erleuchtung auf. Mara besitzt keine eigene Natur. Deshalb löst er sich auf im Licht von *bodhi*, der Erkenntnis des Buddha.

An einer anderen Stelle (Majjhima Nikaya 50) wird ein weiterer Dialog zwischen Buddha und Mara geschildert, der das auf andere Weise nochmals verdeutlicht. In diesem Text sagt der Buddha, dass er vor vielen, vielen Leben (Inkarnationen) einmal selbst „Mara“ gewesen sei und in dieser Rolle dem damaligen Buddha *Kakusandho* feindlich gegenüberstand. Erst nach vielen Inkarnationen, als er, so heißt es in diesem Sutta, die „Flüchtigkeit aller Erscheinungen“ erkannte, damit das Ergreifen aller Wahrnehmungen im Horizont der Ich-Zentrierung durch die Achtsamkeit aufgelöst hatte, wurde er befreit: Mara wandelte sich schließlich in Buddha. Hier zeigt sich, dass „Mara“ zwar eine subjektive Form ist, nicht aber ein getrennt existierendes Wesen. Mara ist vielmehr der Geist jedes Menschen im „Modus der Verblendung“, sofern er durch den Glauben an Substanzen, Identitäten und Wesenheiten sich an Illusionen fesselt. Alles Leiden erwächst aus solchem Nichtwissen. Doch die Offenheit der Achtsamkeit in jedem Lebewesen ist zugleich der „innere Buddha“, die Buddha-Natur (*buddha-dhātu*). Der innere Buddha, der sich als Achtsamkeit nach innen und nach außen (im Mitgefühl) in der Erkenntnis läutert, befindet sich auf dem Weg der schrittweisen Befreiung sozusagen in einem unaufhörlichen Dialog mit Mara, dem unheilsamen Geisteszustand.

Ich kann zusammenfassend sagen: In einem relativen, funktionalen Sinn gibt es im Buddhismus durchaus „Mara“, das Böse. Es ist eine negative Gewohnheit, die für einen selber und für andere Leiden nach sich zieht, weil die universelle Vergänglichkeit aller Phänomene, aller Gedanken, aller Lebewesen jeden Glauben an ein separates Ego im alltäglichen Erleben zunichtemacht. Und das ist zugleich der letzte Grund allen Leidens. In der Praxis des Mitgefühls, also der Achtung anderer, der Achtsamkeit gegenüber anderen Menschen, Lebewesen und der Natur gibt es in praktizierter Toleranz viele Berührungspunkte mit anderen spirituellen Systemen. Die jeweilige philosophische oder theologische Begründung ist dann nur noch sekundär. Gut und Böse in einer säkularen Ethik können beide vom Mitgefühl und von der Achtsamkeit umarmt werden und verlieren in dieser Umarmung ihren schroffen Gegensatz. Wer die eigene reine Natur, die leere Buddha-Natur erkennt, der lässt auch die Differenz von Gut und Böse hinter sich. In all seinen Handlungen wird sich spontanes Mitgefühl entfalten. Der Zen-Meister Dogen sagte:

„Den Dharma praktizieren heißt, sich selbst vergessen; sich selbst vergessen heißt, sich selbst erkennen; sich selbst erkennen heißt, sich wiederfinden in allen Wesen.“

Jenseits von Gut und Böse ist nicht, wie Nietzsche vermeinte, die Überwindung der Moral, sondern deren Quelle.