

Buddhismus: Geschichte, Lehre und Ethik

Karl-Heinz Brodbeck

1 Zur Entwicklung des Buddhismus

1.1 Der Buddha

Der Buddhismus leitet seinen Namen ab von Gautama, dem „Buddha“. „Buddha“ ist kein Eigenname, sondern eine Beschreibung dessen, was der historische Buddha Gautama auf seiner Suche und in seiner spirituellen Praxis erreicht hat: Das große Erwachen. Der aus der westlichen Aufklärung stammende Begriff „Erleuchtung“ ist eher irreführend. Buddha war vor seinem Erwachen nur ein – in seinen Anlagen sicher außergewöhnlicher – Mensch. Deshalb ist Gautama Buddha zwar eine verehrte, durchaus historische Person, mehr noch aber jemand, der einen Weg gegangen ist, dem andere nachfolgen. Daher ist auch einer seiner Titel *Tathāgata* = jener, der den Weg gegangen ist.

Eine Biographie in Pali, der Sprache Buddhas, ist nicht überliefert, doch finden sich einige Angaben in den Suttas des Pali-Kanons und anderen Werken.¹ Der später „Buddha“ genannte Siddhartha Gautama wurde als Prinz in einem kleinen Fürstentum oder Königreich, der Sakya-Adelsrepublik, geboren, nach den Quellen des südlichen Buddhismus im Jahr 563. Man errechnet sein Geburtsjahr aus dem bekannten Lebensalter von 80 Jahren nach dem vermuteten Todesjahr 483. Die Adelsrepublik der Sakyas mit der Hauptstadt Kapilavatthu lag in der niedriger liegenden Himālaya-Region. Politisch waren die Sakyas praktisch unabhängig. Im Alter von 29 Jahren verließ Gautama die häusliche Umgebung und zog in die „Hauslosigkeit“ hinaus, auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach den Quellen des Leidens, die ihm offenbar in Kontrast zum Luxus seines Palastlebens besonders deutlich geworden waren. Er besuchte verschiedene Lehrer, versuchte sich in diversen asketischen Übungen, erreichte durchaus jeweils das Ziel dieser Hindu-Lehrer. Doch das konnte ihn nicht zufrieden stellen. Nach der Beendigung einer Phase extremer Askese gewann er schließlich in einer Vollmondnacht unter dem Bodhi-Baum die Einsicht, die er später als „Dhamma“ (Skr. *dharma*) für rund 50 Jahre an verschiedenen Orten (Isipatana, Magadha, Rajagaha und anderen) und zu verschiedensten Zuhörern lehrte (vgl. 2.1). Er gewann eine große Anhängerschaft, für die er eine Reihe von Mönchsregeln entwickelte, die im Kernbestand bis heute in vielen Traditionen bewahrt und geübt werden.

1.2 Skizze der historischen Entwicklung

Nach seinem Tod, dem Eintritt ins endgültige Nirvāna (Pali: *parinibbāna*) (zum Nirvāna vgl. 2.4) führten die Mönche und Nonnen (Pali: *bhikkhu*; *bhikkhunī*) zunächst die Tradition fort. Buddha selbst hat seine Lehre nur mündlich weitergegeben.² Ihm kam es jeweils auf das Verständnis und die praktische Umsetzung an, wobei er je nach den Umständen urteilte und auch seine Schüler dazu aufforderte – freilich ohne sich zu sehr an lokale Ausdrucksweisen anzupassen.³ In der *Sangha*, der Gemeinschaft der Schülerinnen und Schüler, entstand aus diesen differenzierten Belehrungen das Bedürfnis nach

¹ Die hier gemachten Angaben sind in der Forschung auch immer wieder angezweifelt worden; vgl. Govind Chandra Pande: *Studies in the Origins of Buddhism*, Delhi 1999, S. 369ff. Zur Lokalisierung und Datierung von Buddhas Leben vgl.: Hajime Nakamura: *Gotama Buddha. A Biography Based on the Most Reliable Texts*, zwei Bände, Tokyo 2000; siehe auch: Herbert Günther: *Der Buddha und seine Lehre*, Zürich 1956; Hans Wolfgang Schumann: *Der historische Buddha*, Köln 1982. Quelle der Datierung ist eine Steinsäule in Lumbini, dem Geburtsort Gautama Buddhas, die König Ashoka 20 Jahre nach seiner Krönung dort errichten ließ.

² Er lehnte es vermutlich ab, dass seine Äußerungen nach vedischer Art gesungen oder als Mantren rezitiert werden. Vgl. G. C. Pande: *Origins aaO*, S. 11; vgl. auch Udāna 1, 4.

³ Vgl. Majjhima-Nikaya 139. Buddha ist „einer, der je nach den Umständen urteilt; nicht einseitig urteilt da der Erhabene.“ Anguttara-Nikaya 5, 189.

einem gemeinsamen Kanon, der auf dem ersten Konzil in Rājagaha, das ca. 400 v.u.Z. stattfand, aus den erinnerten Lehrreden und Belehrungen zusammengestellt wurde. Traditionell wird gesagt, dass Ānanda die Lehrreden (*suttas*) auswendig rezitierte, Upāli die Regeln für Mönche und Nonnen (*vinaya*). Obwohl man die Gedächtnisleistungen der indischen Tradition nicht unterschätzen darf, so dürfte die Ausformulierung der Lehrreden doch zu unterschiedlichen Auslegungen geführt haben. So wurde ein zweites Konzil in Vesāli ca. 70 Jahre später erforderlich. Vermutlich die eigentliche Kanonisierung der Texte fand auf dem dritten Konzil statt, das in König Ashokas (272-231 v.u.Z.) Hauptstadt Pātaliputta um 250 v.u.Z. abgehalten wurde.

Etwa um 100 v.u.Z. zeigten sich erste Differenzen, zunächst bezogen auf die Mönchsregeln, später auch bezüglich der Lehre, das sog. „erste Schisma“.⁴ Es trennte sich die Sangha in 18 Schulen.⁵ Eine große Gruppe umfasste die *Mahāsāṅghikas*; andere Sekten unterschieden sich jeweils in verschiedenen Punkten der Auslegung. Einige anerkannten nur die Suttas als autoritativ an, andere stützten sich vorwiegend auf den Abhidhamma (vgl. 1.3). Die älteste Lehre Buddhas wurde vor allem in Sri Lanka erhalten.

Die äußere Geschichte des Buddhismus lässt sich kurz so umreißen: Ursprünglich, vom 6. bis zum 4. Jahrhundert, zunehmend in Indien verbreitet, erreicht der Buddhismus unter König Ashoka im Jahr 247 Sri Lanka und wird dort seither ununterbrochen tradiert als „Theravāda-Buddhismus“ (von *thera* = die Älteren). Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert entwickeln sich erste Anfänge des Mahāyāna-Buddhismus (= „großes“ Fahrzeug), das zunächst mit polemischem Unterton gegen die älteren Lehren (= Hinayāna) abgegrenzt wurde.⁶ Im ersten Jahrhundert werden die Lehrtexte erstmals auf Palmblättern in Pali fixiert, in der Aloka-Höhle, nahe Matale in Sri Lanka (ca. 35-32 v.u.Z.). Im ersten nachchristlichen Jahrhundert breitet sich der Buddhismus nach Kaschmir und Kambodscha aus, und er erreicht auch Zentralasien und China.

Das zweite Jahrhundert markiert den Beginn der Lehre von der Leerheit, wie sie Nāgārjuna systematisch entfaltet hat. Zugleich werden immer mehr neue – nun in Sanskrit verfasste – Sutren geschrieben oder entdeckt, die dem Mahāyāna zugehören. Im vierten Jahrhundert entwickelt sich unter dem wesentlichen Einfluss von Asanga und seinem Halbbruder Vasubandhu eine neue Auslegung der Lehre: die Nur-Geist-Schule. In dieser Zeit erreicht der Buddhismus auch Korea und wichtige Texte werden in China übersetzt. Im fünften Jahrhundert wird die einflussreiche Kloster-Universität Nālandā gegründet, die zahlreiche Gelehrte im Geist des Mahāyāna hervorbrachte. In Sri Lanka schrieb Buddhaghosa die für die südliche Schule wichtige Zusammenfassung der Lehre, die *Visuddhimagga* („Der Weg der Reinheit“).⁷ Zugleich wurden in China Theravādin-Nonnen voll ordiniert, während sich der Mahāyāna-Buddhismus bis nach Java, Sumatra und Borneo ausbreitete.

Im sechsten Jahrhundert fällt in China die Gründung der Cha’an- (japanisch: Zen-) Schule durch Bodhidharma.⁸ Der Buddhismus erreicht nun auch Japan (538) und wird dort zur Staatsreligion (594). Zugleich ist dies der Beginn der islamischen Expansion und damit die schrittweise Auflösung des Buddhismus in Indien. Im siebten und achten Jahrhundert wird der Buddhismus in Tibet etabliert, zunächst in jener Form, die er in der späten Schule des Madhyamaka durch Shantaraksita angenommen hatte. Es entsteht der Tantrismus als Schule des nördlichen Buddhismus (in Japan „Shingon“ genannt). Im zehnten Jahrhundert wird der Buddhismus in Indien weitgehend durch den Islam – teilweise gewaltsam – verdrängt. Zugleich etabliert sich wieder die vedische Tradition und das von Buddha bekämpfte Kastensystem.

Im elften Jahrhundert erreicht der einflussreiche indische Lehrer Atisha (982-1054) Tibet. Neben der alten Überlieferung in Tibet (*Nyingma*) entwickelt sich die Kagyü-Schule durch Marpa (1012-1097) und Milarepa (1040-1123). Ferner entsteht die Sakya-Schule des Buddhismus. In Indien verschwindet

⁴ Vgl. Peter Harvey: *An Introduction to Buddhism*, Cambridge 2004, S. 73ff.

⁵ Vgl. Max Walleser: *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg 1927; G. C. Pande: *Origins aaO*, S. 558; Buxton: *The History of Buddhism in India and Tibet*, übers. v. E. Obermiller, Delhi 1986, S. 96ff. Edward Conze: *Eine kurze Geschichte des Buddhismus*, Frankfurt a.M. 1984, S. 33ff.; ders.: *Buddhistisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988, S. 165ff.

⁶ Es wurde immer wieder vermutet, dass das Mahāyāna eine Anpassung an die Laienanhänger war. Diese Anschauung darf als überholt gelten: „... from its first appearance in inscriptions, the Mahāyāna was a monk-dominated movement“, Gregory Schopen: *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu 1997, S. 32.

⁷ Nyanatiloka (Hg.): *Visuddhi-Magga oder: Der Weg zur Reinheit*, Konstanz 1952.

⁸ Vgl. Red Pine (Hg.): *Bodhidharmas Lehre des Zen. Frühe chinesische Zen Texte*, Konstanz 1987.

der Buddhismus fast völlig, während er in Burma und Sri Lanka eine Neubelebung erfährt. Im 12ten Jahrhundert entsteht die Schule des „reinen Landes“ in Japan, während Eisai (1141-1215) die Rinzaizen-Line einführt, die in China durch Lin-chi I-hsüan (japanisch: Rinzaigen) begründet wurde.⁹ Die Sōtō-Schule des Zen führte Dōgen Zenji (1200-1253) in Japan ein, dessen Hauptwerk *Shōbōgenzō* als einer der bedeutendsten Zen-Texte gilt.¹⁰

Im 13ten Jahrhundert wird der Theravāda-Buddhismus in Laos und Kambodscha fest etabliert. Im 14ten Jahrhundert schließlich reformiert in Tibet Tsong-kha-pa (1357-1419) den tibetischen Buddhismus, anerkennt nur die neuen Übersetzungen aus Indien und gründet die Sekte der Gelugpa, aus der bis heute die Linie der Dalai-Lamas hervorgegangen ist. Im 20. Jahrhundert, nach Jahrhunderten der kolonialen Okkupation Asiens, erreicht der Buddhismus auch Europa und die USA, während er in China und Tibet von den Kommunisten massiv unterdrückt wurde und wird.

1.3 Die Überlieferungslinien

Wie skizziert, erfolgte die schriftliche Fixierung der Lehren Buddhas erst relativ spät, etwa vierhundert Jahre nach dessen *Parinibbāna*. Die kanonische Form (= *Pali-Kanon*) eines wichtigen Teils des ursprünglichen Buddhismus, wie sie in Sri Lanka zusammengefasst und seither tradiert wird, teilt man ein in drei Lehrkörbe (*Tripitaka*): (1) Suttas (= Lehreden des Buddha), (2) Vinaya (= Ordensregeln) und (3) Abhidhamma, ein Kompendium zentraler Begriffe der buddhistischen Lehre. Die meisten Forscher vertreten die Auffassung, dass der Abhidhamma (Skr. *Abhidharma*) erst spät aus Exzerpten, Wortlisten aus den Suttas entstanden sei.¹¹ Seine äußere Form ist demgemäss höchst sachlich und „trocken“. Doch dieser Eindruck entsteht nur dann, wenn man ihn als Text liest, nicht als praktische Übungsanleitung verwendet. Tatsächlich beschreibt der Abhidhamma in feinen Details unterschiedlichste Geisteszustände und ihre Wirkung – heilsam, oder die Verblendung weiter vertiefend.

Es gibt verschiedene Varianten des Abhidhamma bzw. Abhidharma, die in einigen Kernelementen übereinstimmen, aber auch erhebliche Unterschiede aufweisen in der Klassifikation und Auslegung. Zentral ist die Auffassung, dass der Prozess der Erfahrung sich in elementare Erfahrungsweisen (*dhammas*) auflösen lässt. Die „ontologische“ Auslegung dieser *dhammas* weicht allerdings stark ab und unterscheidet die verschiedenen Schulen. Ihr ursprünglicher Sinn war jedoch eine Art Landkarte für die innere Erfahrung, die schließlich heilsame Erfahrungen häufen, unheilsame vermindern sollte. Dazu wurden vielfältige Einteilungen und Übungen entwickelt; auch darin unterscheiden sich die Schulen. Der Abhidharma wird auch von einigen Schulen als eher scholastische Erstarrung abgelehnt, so z.B. im Zen. Tatsächlich haben aber viele Elemente der Abhidharma-Texte Eingang in spätere Darstellungen gefunden, auch wenn ein expliziter Bezug oft fehlt. Zu den ursprünglichen Texten kamen im Laufe der Zeit zahlreiche Kommentare, die jeweils die unterschiedlichen Auslegungen der Schulen repräsentieren.

Nach der Zeitenwende entstanden eine Reihe von neuen Sutren innerhalb des Mahāyānabuddhismus. Es werden in der westlichen Forschung meist drei Unterschiede zu früheren Schulen des Buddhismus („Hināyāna“) betont: (1) Das neue Ideal des Bodhisattvas. Gilt im ursprünglichen Buddhismus der Zustand der Heiligkeit (*Arhat*) als oberstes Ziel, mit dem auch die Wiedergeburten ein Ende haben, so verzichtet der Bodhisattva auf den endgültigen Eintritt ins Nirvāna und hilft fortan allen Lebewesen, auch die vollständige Erkenntnis zu erreichen. (2) Zur These, dass das Selbst leer ist, kommt die Leerheit *aller* Phänomene. (3) Schließlich wird Buddha nicht mehr einfach nur als ein besonderer Mensch betrachtet, der durch seine Übung die vollständige Erkenntnis erlangte, sondern als ein transzendentes Wesen, das zum Wohle aller Wesen die Verkörperung nur angenommen hat.

Diese Darstellung der Differenz zwischen Mahāyāna und „Hināyāna“ trifft auf einige der frühen Sekten des Buddhismus zu, nicht aber auf die Tradition der Theravādins. Diese Schule kennt auch ein Bodhisattva-Ideal, das etwas anders interpretiert wird. Und die These von der Leerheit *aller* Phänome-

⁹ Vgl. Meister Linji: *Begegnungen und Reden*, übers. v. Pierre Brun, Zürich 1986.

¹⁰ Das *Shōbōgenzō* und andere Dōgen-Texte liegen in mehreren westlichen Sprachen vor; vgl. zur Einführung Yūkō Yokoi: *Zen Master Dōgen. An Introduction with Selected Writings*, New York-Tokyo 1984.

¹¹ Die Theravādins bestreiten das und gehen davon aus, dass der Abhidhamma von Buddha selbst unmittelbar nach der Erleuchtung gelehrt wurde; vgl. Nyanaponika: *Abhidhamma Studies*, Kandy 1998, S. 2. Differenzierter äußert sich Brahmācari Govinda: *Abhidhammattha-Sangaha*, München-Neubiberg 1931, S. XII-XIII. Vgl. zum Abhidhamma Peter Harvey: *Introduction aaO*, S. 83ff.; G. C. Pande: *Origins aaO*, S. 1-16; Herbert V. Guenther: *Philosophy & Psychology in the Abhidharma*, Berkeley-London 1976.

ne ist ursprünglicher Bestandteil der buddhistischen Tradition. Allerdings sind einige frühe Schulen wie die *Sarvāstivāda* tatsächlich davon ausgegangen, dass die Erfahrungselemente (*dhammas*) mit eigener Selbstnatur objektiv existieren und nur die Person leer sei. Das andere Extrem vertrat die Schule der *Puggalavāda*, die davon ausging, dass neben den Elementen, die einen Menschen ausmachen, noch ein unabhängiges Selbst existiere. Diese beiden Extreme tauchen nicht in der ursprünglichen Lehre oder bei den Theravādins auf. Viel von der Polemik, die im tibetischen Buddhismus gegen die frühen Schulen formuliert wurde, ist wenigstens historisch überholt – sie existieren nicht mehr. Der Terminus *Ātman* aus der vedischen Tradition bezeichnete durchaus die Selbstnatur (*svabhāva*) aller Phänomene – ob Person oder Ding. Wenn Buddha verneinte, dass solch ein *Ātman* als Welt- und Subjektsubstanz existiert, dann umfasst das ebenfalls Subjekte und Objekte.

In den Hauptsutren des Mahāyāna wird dieser ursprüngliche Gedanke nun systematisch entfaltet. Herzstück bildet dabei das *Prajñapāramitā-Sūtra*, auch: *Mahaprajñapāramitā-Sūtra* (= großes Sūtra der das andere Ufer erreichenden Weisheit, *prajña*). Dies ist eine Sammelbezeichnung für ca. 40 Mahāyāna-Sutren unterschiedlicher Länge, die etwa um die Zeitenwende entstanden sein dürften. Die bekanntesten Sūtras aus diesem Corpus sind das *Diamant-Sūtra* (*Vajraccedikā*) und das *Herz-Sūtra* (= *Mahaprajñapāramitā-Hridaya-Sūtra*).

Der wichtigste Interpret der Prajñapāramitā-Literatur war Nāgārjuna, der auch gelegentlich der zweite Buddha genannt wird. Er lebte im zweiten Jahrhundert n.u.Z. Es werden ihm eine große Zahl von Werken zugeschrieben, wobei diese Zuordnung vielfach umstritten ist. Unbestritten ist er der Verfasser des wohl wichtigsten Textes des Mahāyāna, des *Mūlamadhyamaka-Kārika*, dessen Inhalt die systematische und logische Entfaltung der Lehre von der Leerheit (*śūnyatā*) in 27 Kapiteln darstellt.¹² Hierbei zitiert Nāgārjuna zwar nicht aus der Prajñapāramitā-Literatur. Doch atmet sein Text den Geist dieser neuen Sutren. Vielfach bezieht sich Nāgārjuna inhaltlich auf Aussagen aus dem Abhidharma. Diese Aussagen werden als undenkbar widerlegt; auch Kernaussagen der tradierten Lehre weist Nāgārjuna als *leer* aus (vgl. 2.3). Ein weiterer wichtiger Text von Nāgārjuna ist *Vigrahavyāvartanī*, die „Zurückweisung der Gegenargumente“, worin er seine logische Dekonstruktion tradierter Anschauungen verteidigt.¹³

Etwa zweihundert Jahre später entwickelte sich ein anderer Zweig der Mahāyāna-Literatur, den man als *Cittamātra* (Nur-Geist-Schule) oder *Yogācāra* („jene, die den Yoga praktizieren“) bezeichnet. Zugrunde liegen neben dem *Lankāvatāra-Sūtra* (wörtlich: „das Sūtra vom Herabsteigen nach Sri Lanka“), das vor allem in der Zen-Tradition eine große Rolle spielt, die fünf Texte von Maitreya, wie sie von Asanga übermittelt wurden. In der traditionellen Legende hat Maitreya, der künftige Buddha, Asanga in den Tushita-Himmel geholt und ihn diese fünf Texte gelehrt.¹⁴ Diese fünf Texte werden unterschiedlich interpretiert. Während die Theravādins sie ohnehin als nicht-authentisch ablehnen wie auch andere Mahāyāna-Sūtras, werden sie innerhalb der tibetischen Tradition unterschiedlich bewertet. Ihre Hauptlehre handelt von der Buddhanatur (*tathāgatagarbha*), die allen Wesen einwohnt (vgl. 3.4). Diese Lehre von der Buddhanatur wurde auch im chinesischen Buddhismus tradiert. Dort mit einem Text, der Vasubandhu zugeschrieben wird und nur in chinesischer Übersetzung überdauerte.¹⁵

In der nördlichen Tradition spricht man von einer *dreimaligen Drehung* des Rads der Lehre (*dharma-cakra*): Die erste Drehung entspricht der ersten Lehrrede des Buddha in Sārnāth, die zweite Drehung dem Bekanntwerden der Prajñapāramitā-Texte. Die dritte Drehung wird von der Cittamātra-Schule mit der Lehre von der Buddhanatur gleichgesetzt. Vielfach identifiziert man damit auch das Aufkommen

¹² Vgl. die sehr gute Übersetzung von Bernhard Weber-Brosamer, Dieter M. Back (Hg.): Die Philosophie der Leere, Wiesbaden 1997.

¹³ Vgl. Nāgārjuna: *Vigrahavyāvartanī*, übers. v. Kamaleswar Bhattacharya, Delhi 1998; zu weiteren Texten vgl. Chr. Lindtner: *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*, Dharma-Publishing 1997; Nāgārjuna: *Ratnavali*; hrsg. v. Jeffrey Hopkins: *Nagarjunas Juwelenkette*, München 2006; umstritten, gleichwohl viel verwendet von den älteren Überlieferungslinien in Tibet ist Nāgārjuna: *In Praise of Dharmadhātu*, übersetzt und eingeleitet von Karl Brunnhölzl, Ithaca 2007. Brunnhölzl liefert in seiner exzellenten Einleitung überzeugende Argumente für die Authentizität des Textes.

¹⁴ Diese fünf Texte sind: 1. *Abhisamayālamkāra*; 2. *Mahāyanasūtrālamkāra*; 3. *Madhyāntavibhāga*; 4. *Dharmadharmatāvibhāga* und 5. *Uttaratantra* („Tantra des subtilen Kontinuums“, auch *Ratnagotravibhāga*). Vgl. Buddha Natur. *The Mahayana Uttaratantra Shastra* by Arya Maitrey, written down by Arya Asanga; übers. v. Rosemarie Fuchs, Ithaca-New York 2000 mit Kommentaren von Khenpo Tsultrim; Karl Brunnhölzl (Hg.): *Luminous Heart*, Ithaca-New York 2009, S. 79-84.

¹⁵ Vgl. dazu Sallie B. King: *Buddha Natur*, New York 1991.

des tantrischen Buddhismus, des *Vajrayāna*. Der südliche Buddhismus anerkennt nur die erste Drehung des Rades der Lehre. In Tibet ist die Beurteilung der dritten Drehung umstritten. Man unterscheidet, durchaus anknüpfend an frühere Traditionen, zwischen Neyartha-Lehren (= auslegungsbedürftig) und Nitartha-Lehren (= definitive Bedeutung). Einige Theravādins akzeptieren Teile des Mahāyāna, so Nāgārjuna oder einige Kapitel aus Shāntidevas *Bodhicarāvyatāra*, während die tantrischen Texte als nicht authentisch gelten.¹⁶ In Tibet akzeptiert die Gelugpa-Schule das *Uttaratantra* als definitive Bedeutung, während die vier anderen Maitreya-Texte wie auch die gesamte Cittamātra-Literatur als auslegungsbedürftig gilt – d.h. die dritte Drehung des Rades gilt als auslegungsbedürftig, die zweite als definitiv. Die alte Überlieferungslinie, aber auch weite Teile des chinesischen und japanischen Buddhismus sehen dagegen in der dritten Drehung des Rades die eigentliche Bedeutung, während sie z.B. Teile des Abhidharma ablehnen oder für auslegungsbedürftig halten, der für die Theravādins umgekehrt als definitive Bedeutung gilt.

Mit dem Tantrismus kam eine schier unüberschaubare und wissenschaftlich erst in Ansätzen ausgewertete Literatur hinzu.¹⁷ In Tibet gibt es außerdem noch eine eigenständige Tradition, die in Teilen ihren Ursprung auch außerhalb des Buddhismus (in der Bön-Tradition) besitzt, aber von den Nyingmapas vollständig in den Kanon integriert wurde: Die Dzogchenlehre.¹⁸ Sie ist faktisch mit der Lehre von der Buddhanatur verschmolzen. In China und Japan entwickelte sich auf der Grundlage eines weiteren Mahāyāna-Sūtras – *Avatamsaka-Sūtra*¹⁹ – die Hua-Yen-Schule, die auch Einfluss nach Tibet hatte und dort allerdings kritisiert wurde.²⁰ Vor allem die Cittamātra-Terminologie wird hierbei ausführlich verwendet. An diese Traditionen der Cittamātra knüpfen auch die meisten Ch’an bzw. Zen-Lehren in China und Japan²¹, die ihrerseits eine umfangreiche Literatur hervorgebracht haben. Der Zen-Buddhismus ist im Westen neben der tibetischen Tradition wohl am einflussreichsten und hat auch zahlreiche Übersetzungen gefunden, die sich vor allem an die Arbeiten von Daisetz Teitaro Suzuki anschlossen.

Es sei noch darauf hingewiesen, dass es – in der Gegenwart verstärkt – zu vielfältiger wechselseitiger Beeinflussung zwischen Buddhismus und anderen Kulturen gekommen ist, deren Spuren aufzuarbeiten erst in Ansätzen geleistet ist. Neben einem direkten Kontakt wie mit der griechischen, der chinesischen, japanischen und tibetischen Kultur gibt es auch *inhaltliche* Parallelen zu westlichen Traditionen, die allerdings auch nur zu skizzieren, hier zu weit führen würde.²²

2 Hauptlehren des Buddhismus

Der Buddhismus als Tradition setzte ein mit einer *mündlichen* Überlieferung, die von Lehrer zu Schüler weitergegeben wurde und über deren Inhalte die Gemeinschaft der *Sangha* wachte. Diese mündliche Tradition ist für den gesamten Buddhismus immer sehr bedeutsam gewesen, und sie wird von vielen „Buddhologen“ unterschätzt, die sich naturgemäß als Forschungsgegenstand nur auf Texte stützen können. Innerhalb der buddhistischen Traditionen spielt diese mündliche Weitergabe wichtiger Lehrinhalte eine bedeutende Rolle. Es ist nicht auszuschließen, dass tatsächlich wesentliche Elemente darin ein sehr hohes Alter besitzen, was an den schriftlichen Quellen nur partiell in Erscheinung tritt.

¹⁶ Vgl. Nyanaponika: Der einzige Weg, Konstanz 1980, S. 102-122; Shāntideva: Anleitung auf dem Weg zur Glückseligkeit. *Bodhicarāvyatāra*, übers. v. Diego Hangartner, Frankfurt a.M. 2005.

¹⁷ Vgl. als Einführung Herbert V. Guenther: Tantra als Lebensanschauung, Düsseldorf 1989; David Gordon White (Hg.): Tantra in Practice, Princeton-Oxford 2000; Ketsun Sangpo Rinbochay: Tantric Practice in Nyingma, hrsg. v. Jeffrey Hopkins, Ithaca 1982.

¹⁸ Für Details vgl. Dudjom Rinpoche: The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History, Boston 1991; John Myrdhin Reynolds: The Golden Letters, Ithaca-New York 1996.

¹⁹ Avatamsaka-Sūtra. Alles ist reiner Geist, übers. v. Cheng Chien Bhiksu, Bern-München-Wien 1997.

²⁰ Auszüge finden sich in: Garma C. C. Chang: Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins, Bern-München-Wien 1989; vgl. auch Huston: History aaO, S. 193ff. Befreit man diese Schule von polemischen Verzerrungen in der Interpretation, so zeigt sich durchaus eine Ähnlichkeit zur Dzogchentraktion; vgl. Kenneth K. Tanaka, Raymond E. Robertson: A Ch’an Text from Tun-huan: Implications for Ch’an Influence on Tibetan Buddhism; in: Steven D. Goodman, Ronald M. Davidson (Hg.): Tibetan Buddhism. Reason and Revelation, New York 1992, S. 57-78.

²¹ „Buddha nature ideas are found in all the four major indigenous schools of Chinese Buddhism: Tian-tai, Huayan, Chan, and Pure Land.“ Sallie B. King: Buddha Nature aaO, S. 156.

²² Vgl. für einen Überblick Karl-Heinz Brodbeck: Buddhismus interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

Die Ratschläge der Älteren bei den Theravādins, die Übertragungslinie von Lehrer zu Schüler im Zen, die zentrale Rolle des Guru (Tib. *Lama*) im tantrischen Buddhismus bis zu einfachen Meditationshinweisen in der Gegenwart sind weiterhin eine Hauptquelle für den *praktizierten* Buddhismus. Buddhas Lehren haben nahezu ausschließlich einen pragmatischen Charakter: Er will seinen Schülern helfen, sich vom Leiden, von der Verwirrung usw. zu befreien. Deshalb ist das Verständnis der buddhistischen Lehren untrennbar damit verbunden, sie auch in die Praxis umzusetzen. Viele Missverständnisse, vor allem im Westen, aber auch in der Geschichte des Buddhismus selbst, haben ihre Quelle darin, dass sich die Debatten um Lehrinhalte von der tatsächlichen spirituellen Praxis getrennt haben. Und so sind viele scheinbar neue Ausformungen in der buddhistischen Tradition oftmals das Ergebnis einer Rückkehr zur meditativen Praxis und daraus gespeist einer Neuinterpretation der mehrfach zu beobachtenden scholastischen Erstarrung der ursprünglichen Lehre. Die erste und fundamentale Lehre für alle Traditionen ist der Inhalt der ersten Lehrverkündigung des Buddha, die edlen vier Wahrheiten.

2.1 Die edlen vier Wahrheiten

Nachdem Gautama, nunmehr voll erleuchteter Buddha, seine Meditation vollendet hatte, erläuterte er seinen früheren fünf Gefährten, die seine Jünger wurden, in der ersten Predigt in Sārnāth bei Benares (heute: Isipatana) seine neu gefundene mittlere Lehre. Der darin liegende Grundgedanke blieb in allen späteren Formulierungen und Schulbildungen erhalten. Es ist die Lehre vom Loslassen der Extreme. Bezogen auf die menschlichen Leidenschaften lehrte Buddha, dass weder ihre völlige Unterdrückung durch eine extreme Askese, noch die völlige Hingabe an Lust und Freude der rechte Weg zur Befreiung ist. Der rechte Weg wird beschritten durch die Erkenntnis und praktische Umsetzung der vier Edlen Wahrheiten. In dieser berühmten Rede vom Drehen des Rades (*Dhammacakkappavattana-Sutta*) erläutert Buddha seine Lehre so²³:

1) Die Wahrheit vom Leiden: Zunächst gibt er Beispiele für das Leiden und beendet seine Aufzählung mit dem Satz: „Kurz gesagt, die fünf *khandas* (Skr. *skandhas*) sind Leiden“ (vgl. 2.2).

2) Die Wahrheit von der Leidensentstehung: Es ist die Gier (*tanhā*), die zum Eintritt in den Kreislauf der Wiedergeburten, des Leidens führt (= *samsāra*). Als Beispiele für die Gier wird genannt: Das Übermaß an Verlangen nach Vergnügen, Lust, Sexualität und die Sucht nach Reichtum.

3) Die Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: Die Aufhebung eben dieser Gier, die Loslösung von ihr, ihre Beseitigung hebt das Leiden auf (= *nirvāna*).

4) Die Wahrheit vom edlen achtfachen Pfad: Dies sind acht Bedingungen, die zur Aufhebung der Gier und damit des Leidens führen: 1) rechte Einsicht, 2) rechter Entschluss, 3) rechte Rede, 4) rechtes Handeln, 5) rechter Lebensunterhalt, 6) rechte Bemühung, 7) rechte Achtsamkeit und 8) rechte Sammlung (meditative Übung).

Die erste edle Wahrheit besagt, dass alle Lebewesen ihr Leben *erleiden*, obwohl sie unaufhörlich versuchen, Leiden zu vermeiden. Sie sind abhängig von vielerlei Umständen und Faktoren. Wider diese Abhängigkeit setzen die Menschen die Illusion, ein davon getrenntes, unabhängiges Wesen zu sein, ein in sich bestehendes Ich. Und weil die Menschen auf der Grundlage dieses Ich-Gedankens leben, der nicht ihrer wirklichen Verfassung entspricht, deshalb erleiden sie die Umstände des täglichen Lebens. Ihr Versuch, sie umzugestalten, um darin Freude oder Lust zu finden, scheitert an der grundlegenden Täuschung, ein von der übrigen Welt unabhängiges Wesen zu sein.

Buddha kritisiert die hinduistische Vorstellung von der Wiedergeburt. Dort wird behauptet, dass eine unsterbliche Seele (Skr. *ātman*) in vielen neuen Verkörperungen schließlich zu sich selbst kommt und am Ende des Weges eins wird mit dem kosmischen Selbst oder mit Brahman, dem Absoluten. Buddha setzt dagegen seine zweite edle Wahrheit, wonach alles, was immer man irrtümlich *als* Selbst (als Ich) auslegen könnte, in Wahrheit bedingt ist durch viele Faktoren in einem unaufhörlichen Kreislauf der Abhängigkeit (Pali *paticca-samuppāda*; Skr. *pratītyasamutpā*), des bedingten Entstehens. Nichts an dem, was man als Selbst und Welt erlebt, ist absolut, besitzt ein Sein aus eigenem Recht. Alles ist

²³ Vgl. Samyutta-Nikaya 56,11.

bedingt entstanden.²⁴ Diese Lehre richtete sich auch gegen die Auffassung der vedischen Tradition, wonach alles in der Welt aus einem ewigen Brahman hervorgegangen ist und erweist den Buddhismus darin als *kritische* Lehre.²⁵ Die „Reinkarnation“ ist eine situative Verkettung von unpersönlichen, gleichwohl aber mentalen Abhängigkeiten, die irrtümlich als „Ego“ ausgelegt werden. Es gibt also eine Kontinuität des Bewusstseinsstroms, nicht aber eine dauernde Bewusstseinssubstanz oder einen aufbewahrten Inhalt des Bewusstseins durch alle Verkörperungen hindurch. Um von diesen Abhängigkeiten frei zu werden, muss diese komplexe Bedingtheit schrittweise erkannt und aufgelöst werden, bis die verdunkelnden Leidenschaften – die drei Geistesgifte Gier, Hass und Verblendung – ein Ende finden und damit auch das Leiden (= *Nirvāna*). Die vierte edle Wahrheit zeigt einen achtstufigen Weg auf, der es ermöglicht, schrittweise diese Loslösung zu erlangen. Zu diesem von Buddha selbst empfohlenen Weg kamen im Verlauf der historischen Entwicklung zahlreiche weitere Praktiken, die aber oftmals ihre Wurzeln in der Theravāda-Tradition haben.²⁶

2.2 Die fünf Skandhas

Ein für die verschiedenen Schulen, die Übungspraxis und die „philosophische“ Deutung der Buddha-Lehre zentrales Stück ist die Lehre von den fünf Skandhas, die ich stellvertretend für andere Teile des Abhidhamma etwas genauer erläutern möchte. Die fünf Skandhas spielen im Abhidhamma des frühen Buddhismus eine ebensogroße Rolle wie später im Tantrismus oder z.B. bei der Beschreibung der Auflösungsphasen im Sterbeprozess, wie er im tibetischen Totenbuch geschildert wird. Auch hier greift Buddha kritisch eine frühere Tradition auf und deutet sie um. Er erfindet also nicht eine Lehre gänzlich neu, sondern entwickelt seine Lehre aus der Kritik der vedischen Tradition – eine Methode, die dann von den Madhyamaka-Philosophen, genauer von der Schule derer, die Schlussfolgerungen als Mittel zur Befreiung von falschen Ansichten benutzen (*Prāsangika-Madhyamaka*), systematisch entfaltet wurde.

Es ist vielleicht hilfreich, diese Lehre zunächst in Kontrast zur westlichen Philosophie zu erläutern. Im Buddhismus hat dies, ein Mensch zu sein, keine substanzielle Bedeutung. Vielmehr handelt es sich um einen dynamischen Prozess, der durch fünf Prozesselemente erklärt wird, die ineinander übergehen und die zugleich untrennbar sind von dem, was wir „Welt“ nennen. Auch in der westlichen Tradition hat die Philosophie die Vorstellung entwickelt, dass alles, was als Welt erscheint, auf ein beobachtendes Subjekt bezogen ist. Subjekt und Objekt sind korrelativ. Diese Dualität wurde vielfach allerdings auch so ausgelegt, dass beide Pole eine getrennte Existenz besitzen würden. Dies geschieht in klassischer Weise bei René Descartes, der Subjekt und Objekt zu zwei selbständigen Substanzen macht, den Geist (*res cogitans*) und den/die Körper (*res extensa*). Ähnliche Vorstellungen kennt allerdings auch die mittelalterliche Scholastik, wenn sie Körper und Seele als zwei Entitäten betrachtet, die unterschiedliche Ursachen haben. Eine durchaus verwandte Vorstellung fand sich in Indien in der vorbuddhistischen Tradition und auch noch später. Dort sah man das Lebewesen als eine duale Substanz an, die in der brahmanistischen Literatur, in den Upanishaden mit den beiden Begriffen

²⁴ In kanonischer Form werden hierbei 12 Glieder des abhängigen Entstehens unterschieden, die man meist als Kreis, als „Lebensrad“ anordnet: 1. Nichtwissen (*avidyā*) → 2. karmische Muster (*samskāra*) → 3. Bewußtsein (*viñāna*) → 4. Körperliches und Geistiges (*nāma-rūpa*) → 5. Sechs Sinnesgebiet (*śaḍāyatana*) → 6. Kontakt (*sparsha*) → 7. Gefühl (*vedanā*) → 8. Gier (*trshnā*) → 9. Ergreifen (*upādāna*) → 10. Werden (*bhava*) → 11. Geburt (*jāti*) → 12. Alter und Tod (*jarāmarana*). Diese 12gliedrige Kette ist eine eher dogmatische Festlegung des Abhidhamma. Vgl.: „The irregularity in the versions of Paticcamsam^o is indeed so marked that it was noted by later Buddhist and even Non-Buddhist writers (...) where it is stated that the sutras sometimes speak of 12 Bhavangas, sometimes 11, sometimes 10, sometimes 9 and sometimes 8.“ G. C. Pande: *Studies aaO*, S. 435, Note 159. „It is well known that some major versions of Paticcamsam^o stop with vinnana, contenting themselves with declaring vinnana, and namarupa interdependent“, aaO, S. 438.

²⁵ „Die buddhistische Lehre wird häufig als *vibhajjavada*, d. i. die differenzierende, analytische oder kritische Lehre bezeichnet, im Gegensatz zu *ekamsa-vada*, der verallgemeinernden oder einseitigen Lehre.“ Nyānaponika: *Anguttara-Nikāya X.94*, hrsg. v. Nyānaponika, Band 5, Freiburg im Breisgau 1984, S. 91 und Kommentar S. 133, Note 119. Der brahmanistischen Orthodoxie war und ist solches nicht geheuer: „Der Urbuddhismus wurde zum Sammelbecken aufrührerischer Individuen.“ S. Radhakrishnan, *Indische Philosophie*, Band I, Darmstadt-Baden-Baden-Genf 1956, S. 521.

²⁶ So entwickelte sich in dieser Tradition die Übung der zehn Kasinas, vgl. Nyanatiloka: *Der Weg zur Erlösung*, Konstanz 1956, §§ 78ff., vielfältige Visualisierungspraktiken, die durchaus vergleichbar sind mit den Visualisierungsübungen im Tantrismus, sich nur auf andere Inhalte beziehen. In Tibet sagt man: Zwei Praktizierende (gleich welcher Tradition) sind sich rasch einig, zwei Gelehrte dagegen nie.

die in der brahmanistischen Literatur, in den Upanishaden mit den beiden Begriffen „nāma“ und „rūpa“, Geist und Körper bezeichnet wurde. So heißt es im Brihadaranyaka-Upanishad: „Name und Form (*nāma-rūpa*) sind die Realität.“²⁷ Dahinter stand, wie es im selben Upanishad heißt, der zunächst einfache Gedanke, dass man einem Individuum mit einer bestimmten Gestalt einen Namen gibt. Man kann sagen, dass die frühe indische Vorstellung durchaus einen semiotischen Charakter besitzt, also Aussagen über die Welt aus einem Zeichenprozess ableitet.

Das primäre Interesse des indischen Denkens galt der *Erlösung*. Buddhas Erkenntnis, dass die Menschen letztlich und *todsicher* in ihrer Existenz dem Leiden ausgesetzt sind, war durchaus verbreitet. Sie findet sich auch in der abendländischen Tradition. Wenn wir Menschen also leiden, so ergibt sich daraus das natürliche Streben, dieses Leiden zu überwinden. Dieses Streben führte viele Traditionen, in Indien sehr gut an den Diskussionen in den Upanishaden nachvollziehbar, zur Frage: Welcher Aspekt der menschlichen Natur ist als Träger des Selbst von Dauer, ist das „Ewige im Menschen“ (*ātman*)? Der indische Materialismus führt dazu den Körper als Kandidaten an, kommt aber dann zu dem Ergebnis, dass das menschliche Wesen mit dem Vergehen der Form des Körpers vernichtet wird. Die idealistische Antwort sucht das menschliche Wesen im Geist und vermutet darin einen ewigen Kern, der durch Tod und Geburt erhalten bleibt – verwandt der griechischen Vorstellung einer unsterblichen Seele, die viele Existenzen lernend durchwandert. Eine Antwort der Upanishaden lautet, dass sich der ewige *Ātman* im *Atem* verbirgt, der zugleich das Lebensprinzip ist – das deutsche Wort „Atem“ hat dieselbe Wortwurzel wie *Ātman*. Doch diese eher noch naive, aber lebendige Vorstellung wurde bald durch Spekulationen über die ewige Natur des *Ātman* aufgegeben.

Buddha, der den Begriff *nāma-rūpa* für das menschliche Lebewesen übernahm, erklärte aus seiner Erleuchtungserfahrung diese Frage völlig anders. Die Meditationserfahrung zeigt eben, dass kein Aspekt der menschlichen Persönlichkeit von Dauer ist. Wenn man den Geist als Kandidaten für eine ewige Menschennatur untersucht, so erweist sich dieser als völlig anders: „Gleichwie ein Affe, der im Walde, auf einem Berghang hinläuft, einen Ast ergreift, ihn loslöst und einen andern ergreift, ebenso auch was Geist genannt wird, Denken, Bewusstsein, das springt Tag und Nacht als ein anderes auf, geht als ein anderes zugrunde.“²⁸ Das Bewusstsein ist eingebettet in einen dynamischen Prozess und noch viel rascher vergänglich als der Körper; doch auch der Körper altert offensichtlich und offenbart unabweisbar die Vergänglichkeit aller Dinge am eigenen Leibe.

An die Stelle einer Abstraktion von „Körper und Geist“ setzt Buddha die Erfahrung des verkörperten Erlebens, des Daseins in der Welt. Hierzu unterscheidet er fünf Gruppen (= Skandhas): (1) Die körperlichen Phänomene (eigene und fremde) (*rūpa*). Das, was in der indischen Tradition als „Geistiges“ erfasst wurde unter dem Titel des Zeichens, des Namens (= *nāma*), das splittet Buddha auf in vier Teilelemente der Erfahrung: zunächst das zweite Skandha „Gefühl“ (*vedanā*). Die körperlichen Erfahrungen lösen Gefühle aus. Auf der Grundlage dieser Gefühle trennt sich scheinbar ein Innen und Außen in der Erfahrung. Mit Bezug auf diese Dualität erscheint nun die Welt der Formen, der Körper als das *Äußere*, und es wird auf ein Inneres bezogen; es wird also *wahrgenommen*: Das dritte Skandha (*saṃjñā*). Hierbei entfalten sich vielfältige unbewusste Tendenzen, Gewohnheitsmuster, traditionell *Karma* genannt. „Karma“ sind im Buddhismus alle, die Handlungen innerlich und äußerlich lenkenden, Einflüsse, die nicht der achtsamen Kontrolle unterliegen und die – obwohl selbst eingeübt und hervor gebracht – viele Reaktion im Alltag ebenso bestimmen wie in Grenzsituationen bis hin zum Sterbeprozess. Karma ist nicht primär – wie dies gerne dargestellt wird – auf die Reinkarnation bezogen.²⁹ Diese Einflüsse bilden das vierte Skandha (*samskāra*). Erst auf dieser Grundlage der Gefühle, der verengten Wahrnehmung und der unbewussten Gewohnheitsmuster entfalten sich dann die Bewusstseinsprozesse, das fünfte Skandha (*viññāna*). In ihren Handlungen gestalten die Menschen die vier übrigen Skandhas „karmisch zu Bewusstsein“³⁰.

Insofern kristallisiert sich der Erlebensprozess im Bewusstsein, das durch die vielfältige und sehr rasche Beziehung der fünf Skandhas systematisch kontaminiert wird und so die reine Wahrnehmung des

²⁷ Vgl. Paul Deussen: Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig 1921, 407. Vgl. auch Georg Grimm: Die Lehre des Buddha, Wiesbaden o.J., S. 52, Note 42.

²⁸ Samyutta Nikaya 2, 96. Vgl.: „Besser würde der unbelehrte Weltmensch diesen viergrundstoffigen Körper als das Selbst ansehen, nicht aber den Geist“, aaO.

²⁹ „Wer die Zitate über das Kamma betrachtet, findet, dass von einer Wiedergeburt nicht die Rede ist. Diese Idee muß sich wohl aus anderen Voraussetzungen herauskristallisiert und an das Kamma geheftet haben.“ Herbert Günther: Der Buddha aaO, S. 309.

³⁰ Samyutta-Nikaya 22, 79.

Erlebens verhindert.³¹ Das getrübe Bewusstsein reproduziert eine Scheinwelt des Erlebens, und insofern erscheint diese Trübung, das darin zum Ausdruck kommende Nichtwissen als Quelle der menschlichen Handlungen und somit als Quelle des Leids, das die Menschen sich und anderen sowie anderen Lebewesen antun. Deshalb sagt Buddha: „Vom Bewusstsein wird die Welt gelenkt, vom Bewusstsein wird sie hin und her gezerrt, der Macht des Bewusstseins ist die Welt unterworfen.“³² Buddha reduziert also nicht die bestimmenden Faktoren des Handelns, der menschlichen Gesellschaft auf etwas Natürliches (Gene, Gehirn) oder auf ein soziales Sein, wie der Marxismus. Er behauptet aber auch nicht, wie die Aufklärungsphilosophie, dass die menschlichen Verhältnisse aus der reinen Vernunft entspringen. Auch darin ein mittlerer Weg, ist der Buddhismus insofern „idealistisch“, als er dem Bewusstsein eine zentrale Rolle einräumt, ebenso aber auch „realistisch“, sofern dieses Bewusstsein nicht als eine autonome Macht erkannt wird, sondern als bedingt und kontaminiert durch vielfältige unbewusste (= karmische) Prozesse.

Andererseits ist ein kontaminiertes Bewusstsein immerhin ein *Bewusstsein*. Es kann also gereinigt, geübt werden durch einen zentralen Aspekt an oder in ihm: Die Achtsamkeit. Die Achtsamkeit ist auch ein Bewusstsein, nur gleichsam im Modus der Reinheit. Insofern ist also das, was aus *Samsāra*, dem endlosen Prozess der fünf Skandhas, die sich wechselseitig bedingen und so die Verdunkelung des Bewusstseins herbeiführen, als Leiden entsteht, auch umkehrbar – nicht durch ein externes Selbst, sondern aus dem Prozess selbst. Dazu dienen die vielfältigen „psychologischen Landkarten“ des Abhidharma ebenso wie später entwickelte „geschickte Mittel“, wie man im Tantrismus sagt. Der verdunkelte Prozess der fünf Skandhas gipfelt in einem zentralen Irrtum: Dem Gedanken „Ich bin!“, wobei dieses Sein des Egos jeweils und fallweise durch die Zuordnung „mein“ mit den Aspekten der fünf Skandhas identifiziert wird. Doch diese fünf Skandhas sind ein unaufhörlicher Prozess; nichts daran ist dauerhaft. Eben deshalb wird der Ich-Gedanke, der irgendeinen Aspekt ergreift, immer wieder enttäuscht. Und eben diese Enttäuschung wird als Leiden erfahren. Gleichwohl liegt in der Mitte dieses Prozesses auch der Weg zur Befreiung: Dadurch, dass man ihn erkennt, umkehrt und so sein eigenes Ergreifen der Aspekte durch je andere – z.B. von Formen durch Gefühle, Wahrnehmungen durch Gedanken usw. – achtsam durchschaut und so schrittweise die Befreiung erlangt. Dazu bedarf es der Übung, und die fünf Skandhas sind eine treffliche Landkarte, um sich im Gewirr eigenen Dünkens und Meinens zu orientieren. Dieser Befreiungsweg ist deshalb ein „Ent-lernen“, was an unbewussten Mustern, traditionell gesagt: In vielen Existenzen, eingeübt wurde. Und deshalb ist der Weg zur Befreiung aus der Täuschung, die fünf Skandhas seien insgesamt oder in einem ihrer Aspekte das Ego, ein schrittweiser. Es ist „die Praxis eine allmähliche, ist die Betätigung eine allmähliche, ist der Pfad ein allmählicher, und es gibt kein plötzliches Vordringen zur vollen Erkenntnis.“³³

2.3 Leerheit (*shūnyatā*)

„Wie früher, so verweile ich auch jetzt viel in der Leerheit.“³⁴

Der bekannteste Satz aus dem Herz-Sūtra lautet: „Form ist Leerheit, Leerheit ist Form.“³⁵ Weiter werden die restlichen vier Skandhas aufgezählt, und es wird gesagt: die anderen Skandhas sind ebenfalls leer. Diese zentrale Aussage aus der zweiten Drehung des Rades ist allerdings nur eine Vertiefung dessen, was sich im ursprünglichen Buddhismus schon findet. Buddha sagt hier auf eine Frage von Ānanda: „„Leer ist die Welt! Leer ist die Welt!“ So sagt man. Inwiefern aber wird die Welt als leer bezeichnet? Weil sie, Ānanda, leer ist an einem Selbst und an etwas zu einem Selbst Gehörendem, darum wird die Welt als leer bezeichnet.“³⁶ In der späteren Sanskritterminologie wird das so ausgelegt, dass alle Phänomene, innere wie äußere, keine Selbstnatur (*svabhāva*) besitzen. Nichts existiert aus sich selber. Jegliches Ding ist *be-dingt* durch andere Dinge. Diese Aussage ist zentral und unterschei-

³¹ „Unmöglich ist es, Abscheiden, Insdaseintreten, Wachstum und Entwicklung des Bewusstseins (*vijnāna*) anzugeben, unabhängig von *rupa*, *vedanā*, *samjñā* und *samskāra*.“ Samyutta Nikaya XII, 53. (Ich habe die Pali-Wörter durch die entsprechenden Sanskrit-Ausdrücke ersetzt.)

³² Anguttara-Nikaya IV, 186. Vgl. „Der König der fünf Skandhas ist das Bewußtsein“, Dilgo Khyentse: Das Herzjuwel der Erleuchteten, Berlin 1994, S. 167.

³³ Udāna 5, 5.

³⁴ Buddha zu Ananda in: Majjhima-Nikaya 121.

³⁵ Vgl. Donald S. Lopez: The Heart Sutra Explained. Indian and Tibetan Commentaries, New York 1988, S. 57ff.

³⁶ Samyutta Nikaya 35, 85.

det den Buddhismus von allen anderen religiösen und philosophischen Systemen, die in der asiatischen oder europäischen Tradition, im Nahen Osten oder in anderen Ländern entwickelt wurden.

Wenn man sich in der Sprache der abendländischen Ontologie und Logik ausdrückt, dann kann man sagen, dass der Buddhismus eine (theoretische und praktische) Kritik jeglicher Metaphysik, jeglicher Lehre von Sein oder Nichts ist. Was hier theoretisch vor allem von der Madhyamaka-Schule systematisch entwickelt wurde, wurzelt in der frühesten buddhistischen Überlieferung und ist zugleich der Hauptinhalt der Meditationspraxis. Das, was die tradierte Metaphysik „Wirklichkeit“ nennt, so lautet die buddhistische Aussage, lässt sich auf keine Weise begrifflich einholen. Jegliche zugesprochene Bedeutung, jegliche These, die über Phänomene oder Entitäten aussagt, diese besäßen eine mit sich identische Wesensnatur, erweist sich in der analytischen Meditation als unhaltbar.

Die beiden ontologischen Grundtermini – Sein und Nichts – sind die beiden Extreme eines verdunkelten Wissens: „Zu sagen, dass alles ist, ist die eine Übertreibung; zu sagen, dass alles nicht ist, ist die andere Übertreibung. Diese beiden Übertreibungen vermeidet der Vollendete und verkündet die mittlere Lehre.“³⁷ Die Wirklichkeit ist als äußere Form Teil eines Welt- und Erfahrungsprozesses, in dem stets Subjekt und Objekt, *nāma-rūpa*, d.h. die fünf Skandhas untrennbar als Prozesselemente verknüpft und so veränderlich sind. Darin ein Sein der Dinge oder des Selbst – aber auch das Gegenteil, die Vernichtung von Sein und Selbst ins Nichts – zu behaupten, ist vielmehr jener Irrtum, der die bedingte Entstehung der Phänomene immer wieder neu in Bewegung setzt (*pratītyasamutpāda*). So setzt Nāgārjuna an den Anfang seines Hauptwerkes eine vierfache Verneinung (*catuskoti*): Weder Sein, noch Nichts, nicht beides oder keines von beiden.³⁸

Kein Phänomen besitzt also aus sich selbst eine dauernde Natur, eine Selbstnatur (*svabhāva*). Dennoch sind die Phänomene nicht *nichts*. Sie erscheinen ja als Phänomene. Nāgārjuna und ihm nachfolgend viele Kommentatoren der Madhyamaka-Schulen vergleichen deshalb die Phänomene einem Traum oder einer Luftspiegelung: „So wie eine Luftspiegelung wie Wasser erscheint, ohne es zu sein und daher nicht wirklich Wasser ist, so erscheinen die Anhäufungen (*skandhas*) wie ein Selbst, ohne ein Selbst zu sein“³⁹. Die Zuordnung von Zeichen, von Namen zu Phänomenen, wesentlicher Grund der Täuschung über die Natur der Wirklichkeit, ist „wie Schreiben auf Wasser“⁴⁰.

Die Phänomene sind gegenseitig abhängig. Nur so können sie überhaupt eine Eigenschaft, d.h. eine Beziehung zu je anderen Phänomenen entfalten. Hätten die Dinge Eigenschaften als ihre ausschließliche Selbstnatur, als ihre Identität, so fehlte ihnen jeder Bezug zu anderem. Eigenschaften sind Relationen. Sie dokumentieren, dass Dinge nur Funktionen erfüllen können, wenn sie nicht eine Natur für sich selbst haben. Nāgārjuna entdeckt, dass dies für *alle* Eigenschaften, alle Aussagen usw. gilt. Sie haben nur dann Bedeutung, wenn sie auf je anderes bezogen sind – so wie „rechts“ nur Bedeutung hat in Differenz zu „links“ oder wie Vater und Kind.⁴¹ Die beiden buddhistischen Logiker Dignāga (480-540) und Dharmakīrti (7. Jh.) haben später diese logische Struktur noch weiter herausgearbeitet und sagen, dass auch *begrifflich* keine Aussage einem Erfahrungsgegenstand ein-eindeutig zugeordnet werden kann. Vielmehr sind Bedeutungen nur zirkulär durch Abgrenzung, also negative Bezugnahme möglich (*apoha*): Ein Haus ist ein Nicht-Mensch, eine Nicht-Straße oder ein Nicht-Baum. Nur durch solch eine negative Bezugnahme entsteht der Schein der Bedeutung. Die Zuordnung zu einer sinnlichen Wahrnehmung wäre nur vereinzelt, keine konventionelle Bedeutung. Folglich sind nicht nur alle Phänomene leer an einer Identität, auch alle Begriffe und Kategorien sind nur als endloses Geflecht von negativen Bezugnahmen zu verstehen. Auf diese Weise muss auch gesagt werden, dass selbst die

³⁷ Samyutta Nikaya 22, 90.

³⁸ Weber-Brosamer, Back: Philosophie aaO, S. 2 (MMK 1.1). Bei Buddha taucht dieselbe Denkfigur an mehreren Stellen auf, z.B. heißt es über den Vollendeten: „Dass er wiedererscheint, kann man nicht sagen, dass er nicht wiedererscheint, kann man nicht sagen, dass er sowohl wiedererscheint als auch nicht wiedererscheint, kann man nicht sagen, dass er weder wiedererscheint noch nicht wiedererscheint, kann man nicht sagen.“ Majjhima-Nikaya 72.

³⁹ Nāgārjuna: Ratnavali 1, 56; aaO, S. 170.

⁴⁰ „Know that the mind is just like a / Painting on water, sand, ore stone.“ Nāgārjuna: A Letter to a Friend § 17, L. Kawamura (Hg.), Emeryville 1975, S. 20.

⁴¹ „The Father is not the son and the son is not the father. These two are mutually not non-existent and the two of them cannot arise simultaneously. It is likewise with the twelve dependent limbs.“ Nāgārjuna’s „Seventy Stanzas“, (Hg. David Ross Komito), New York 1987, § 13; „If the son is to be produced by the father, an if that father is to be produced by that very son, tell me which of these produces which other.“ Nāgārjuna: Vīgrahavyāvartani 44, aaO, S. 123.

im Buddhismus verwendeten Kategorien nur eine relative, funktionale Bedeutung haben – sie gleichen einem Boot, mit dem man das andere Ufer erreicht. Dort angekommen, erkennt man ihre Leerheit und lässt sie zurück. Deshalb weist Nāgārjuna im Anschluss an Buddha alle positiven metaphysischen Theorien über die Welt zurück: Sie alle sind leer, einschließlich der buddhistischen Lehre selbst. Weder der Dharma noch der Buddha haben eine substanzielle Identität.⁴² Alle Vorstellungen über einen ewigen Gott, ein ewiges Selbst – aber auch das Gegenteil, eine nichtige Welt erweisen sich als irrtümliche Konstruktionen, die nur immer tiefer in Abhängigkeit und Leiden verstricken. Die metaphysischen Thesen sind keine Hilfen, sondern Fesseln: „Dies nennt man Theorien-Gestrüpp, Theorien-Gaukelei, Theorien-Sport, Theorien-Fessel. Mit dieser Theorienfessel gefesselt kann ein unkundiger Weltling nicht frei werden von Geborenwerden, Altern und Sterben, von Sorgen, Jammer, Schmerzen, von Kummer und Verzweiflung; nicht wird er frei vom Übel, sage ich.“⁴³

2.4 Buddhanatur und Nirvāna

Man hat diese Lehre von der Leerheit immer wieder als „Nihilismus“ gebrandmarkt, vor allem auch aus der Warte theistischer Religionen, die darin einen bloßen Atheismus erblicken. Nun anerkennt Buddha durchaus die Existenz von anderen als menschlichen Wesen, traditionell „Götter“ genannt. Er betont auch die heilsame Wirkung, die aus dieser Vorstellung für das alltägliche Tun hervorgehen kann, sofern in Achtung einer Gottheit ethisch gehandelt wird. Doch führt dies nicht zu einer wirklichen Befreiung von der Abhängigkeit, vom Erleiden der Umstände. Mögen sie auch noch so glücklicher Art scheinen, Götter sind vergänglich. Auch göttliche Verweilzustände müssen enden, und insofern sind „Götter“ sterblich.

Was ist nun aber *positiv* mit dem Heilsziel, dem Aufhören des Leidens, dem *Nirvāna* gemeint? Buddha hat es auf den ersten Blick immer abgelehnt, *positive* Aussagen zum Nirvāna zu formulieren. Und tatsächlich gab und gibt es in den buddhistischen Traditionen immer wieder und immer noch auch die Vorstellung, dass Nirvāna einfach ein Aufhören, ein Verlöschen sei. Das Wort selbst gibt dafür einen Hinweis, denn es heißt so viel wie „Verwehen“. Doch andererseits hat Buddha immer wieder betont, dass Nirvāna das Aufhören der *Täuschung*, der drei Geistesgifte Gier, Hass und Verblendung, des Ergreifens usw. bedeutet. Insofern ist also Nirvāna die Negation von etwas Negativem. Da aber die ganze Welt eine Konstruktion der falschen und täuschenden Gedanken ist, deshalb kommt Nirvāna auch *in der Welt* nicht als Phänomen vor. Das Nirvāna ist kein Sein, kein Nichts usw., noch ist es auf irgendeine Weise ein *Gegenstand* des Erkennens. Für den wissenschaftlichen Blick bleibt es notwendig eine Schimäre, eine Fiktion. Doch eben dieser wissenschaftliche Blick verkennt sich selbst, verkennt, dass er ein *Blicken-auf-etwas* ist, das jedem Inhalt vorausgeht. Um zu verstehen, inwiefern Nirvāna erfahrbar ist, muss sich der Blick umkehren – und das ist nur möglich durch eine länger dauernde, schrittweise entfaltete und beharrlich geübte Meditationspraxis. Insofern ist Nirvāna durchaus etwas „Erfahrbares“, nur eben nicht einzusortieren in andere Erfahrungsgegenstände, weil es allem Erfahren vorausliegt.

Nirvāna ist zunächst tatsächlich eine *Erkenntnis*: „Im Erlösten ist die Erlösung?, diese Erkenntnis geht auf.“⁴⁴ Nur drängt sich diese Erfahrung nicht auf, weil das Erkennen *gewöhnlich* durch die Täuschungen des Ergreifens, der drei Geistesgifte verdunkelt ist. Deshalb gilt: „Tief ist diese Wahrheit, schwer zu verstehen und schwer zu durchschauen, sie ist still und herrlich, sie übersteigt das Denken, sie ist tiefgründig, nur Weisen verständlich.“⁴⁵ Das Nirvāna wird immer wieder, wenn auch in negativer Ausdrucksweise, *positiv* bestimmt: „Es gibt ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtaufgebautes. Wenn es dieses Nichtgeborene, Nichtgewordene, Nichtgeschaffene, Nichtaufgebaute nicht gäbe, dann wäre ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Aufgebauten nicht zu erkennen. Da es aber das Nichtgeborene, Nichtgewordene, Nichtgeschaffene, Nichtaufgebaute gibt, darum ist ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Aufgebauten zu er-

⁴² „Im höchsten Sinne hat man alle vier Wahrheiten als leer zu betrachten, und zwar weil es da keinen Fühlenden, keinen Täter, keinen Erlösten und keinen auf dem Pfade Wandelnden gibt.“ Visuddhi-Magga XVI aaO, S. 597.

⁴³ Majjhima-Nikaya 2; vgl. Nāgārjuna: Mūlamadhyamaka-Kārikā, Kapitel 27.

⁴⁴ Majjhima-Nikaya 74.

⁴⁵ Majjhima-Nikaya 72.

kennen.⁴⁶ Zudem finden sich immer wieder Aussagen, dass das Nirvāna auch *Glück* bedeutet.⁴⁷ Das Nirvāna darf also weder nihilistisch als Vernichtung, noch als ewiges Absolutes verstanden werden – auch wenn diese beiden extremen Auslegungen immer wieder zu finden waren und sind.

Die vielfältige Verwirrung über das Nirvāna hat durchaus auch in der buddhistischen Tradition ihren Grund, in einer immer wieder zu beobachtenden dogmatischen Erstarrung. Es charakterisiert jedoch gerade den Buddhismus als lebendige Tradition, dass solche Erstarrungen sich lösten und in neuen Schulen und Praktiken die ursprüngliche Bedeutung sogar vertieft zurückerobert wurde. In der Tradition des Abhidharma – in seiner südlichen (Theravādis) und nördlichen (im Kommentar von Vasubandhu) Tradition – werden letzte Elemente (Pali *dharmas*; Skr. *dharmas*) unterschieden. Über die genaue Zahl herrscht keine Einigkeit in den verschiedenen Systemen des Abhidharma.⁴⁸ Dennoch werden zwei Hauptgruppen unterschieden: Elemente, die von anderen Elementen abhängen und selbst wiederum andere beeinflussen (Pali: *sankhata-dhamma*), und Elemente, die unabhängig existieren, nicht dem Einfluss anderer unterliegen (*asankhata-dhamma*). Als letzteres Element wird das Nirvāna bezeichnet. Um also das Nirvāna zu erreichen, müssen die verunreinigten Elemente aufgegeben werden, bis schließlich das unbedingte Element verbleibt.

Diese Vorstellung verfällt leicht in einen Dualismus, der zwar auch immer wieder abgeschwächt wurde, zugleich aber eine erkennbare Schwierigkeit offenbart: Wie soll ein unbedingter Zustand wie das Nirvāna von einem bedingten Zustand (*samsāra*) aus erreichbar sein? Welche Beziehung unterhalten Samsāra und Nirvāna, da doch das letztere nur aus dem Ort des ersteren zugänglich ist? Das Nirvāna kann nicht *neben* der Verblendung existieren, gleichsam darauf wartend, erreicht zu werden. Denn das Erreichen wäre ja das Herstellen einer *Beziehung* zwischen Nirvāna und Samsāra, zwischen Unbedingtem und Bedingtem, was offenbar einen Widerspruch enthält. Man muss also sagen – und das war die Folgerung von Nāgārjuna –, dass zwischen der Welt der Täuschung und der Erleuchtung, zwischen Samsāra und Nirvāna kein Unterschied bestehen kann – obwohl beide auch nicht einfach „identisch“ sind. Die Leerheit besagt ja gerade, dass es weder Sein noch Identität als charakteristisches Merkmal aller Phänomene überhaupt gibt. Deshalb sagt Nāgārjuna: „Es gibt nichts, was den Samsāra vom Nirvāna, und das Nirvāna vom Samsāra unterscheidet.“⁴⁹ Man kann kein Merkmal finden, das ihre Differenz ausmacht. Doch sie sind auch nicht nur zwei Namen für eine identische Substanz. Der mittlere Weg besagt, dass Phänomene weder Eines noch Vieles sind.⁵⁰

Die damit verbundenen Schwierigkeiten wurden von der *Lehre von der Buddhanatur* aufgegriffen und einer Lösung zugeführt. Diese Lehre betont, dass in allen Lebewesen die Buddhanatur als Anlage, als „Herz“, als Möglichkeit präsent ist, durch die Geistesgifte kontaminiert aber nicht in Erscheinung tritt. Ich möchte das aus der westlichen Tradition beleuchten. Thomas von Aquin sagt: „Zeichen ist das, wodurch einer zur Kenntnis von etwas anderem gelangt.“⁵¹ Das Nirvāna ist schlechterdings unbezeichnbar – doch heißt das weder, dass es *Nichts* ist, noch heißt dies, dass es in einem unerkennbaren Jenseits, einem Absoluten liegt. Die Zeichendefinition des Hl. Thomas besitzt eine offene, zugleich dunkle Stelle: Wenn man durch ein Zeichen zur Kenntnis von etwas *anderem* gelangt, dann befindet man sich schon in einem „Raum der Kenntnis“. Dieser kognitive Raum ist offen, ein leeres Worin, das alle Bedeutungen zum Erscheinen bringt, selbst aber nicht durch etwas anderes bezeichnet werden

⁴⁶ Udāna 8, 6. Vgl. „The emphatic ‚There is‘ that opens the two well-known texts on Nibbana in the Udāna, leaves no doubt that Nibanna is not conceived as bare extinction or as a camouflage for an absolute zero.“ Nyanaponika: *The Vision of Dhamma*, Kandy 1994, S. 283.

⁴⁷ „Ein Glück ist das Nibbana“, Anguttara-Nikaya 9, 34. Vgl. auch 6, 101, worin „das Nibbana als Glück“ bezeichnet wird.

⁴⁸ Vgl. hierzu Th. Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism*, London 1923; Nyanaponika: *Abhidhamma Studies* aaO.; Nyanatiloka: *Handbuch der buddhistischen Philosophie*, Uttenbühl 1995; Helmuth Glasenapp: *Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie*; in: *Von Buddha zu Gandhi*, Wiesbaden 1962, S. 47ff.; Herbert V. Guenther: *Philosophy & Psychology in the Abhidharma*, Berkeley-Londeon 1976; Louis de La Vallée Poussin: *Abhidharmakosabhayam*, übers. v. L.M. Pruden, Berkley 1988 (vier Bände); Aruna Haldar: *Abhidharmakosa of Vasubandhu*, Calcutta 1981.

⁴⁹ Nāgārjuna: *Mulamadhyamaka-Karika* 25, 19; Weber-Brosamer und Back aaO, S. 100.

⁵⁰ Vgl.: „Was viele Teile hat, ist nicht eines. Und doch gibt es nichts, was keine Teile hat. Da es das Eine nicht gibt, gibt es auch das Viele nicht.“ Nāgārjuna: *Ratnavali* I, 71, aaO, S. 172. Vgl.: „Those entities, as asserted by our own (Buddhist schools) and other (non-Buddhist) schools, have no inherent nature at all because in reality they have neither a singular nor a manifold nature – like a reflected image.“ Shantaraksita: *Madhyamakalamkara* 1; James Blumenthal (Hg.): *The Ornament of the Middle Way*, Ithaca-New York 2004, S. 235.

⁵¹ Thomas von Aquin: *Sum. Theol.* III, 60, 4.

kann. Diese offene Dimension, darin die innerste Natur der Leerheit, eignet dem Bewusstsein. Obwohl Buddha immer wieder die Bedingtheit aller Bedeutungen, aller Bewusstseinsinhalte, also all dessen, was man in den fünf Skandhas als *nāma* zusammenfasst und was sich in verblendeter Dualität zu den Formen (*rūpa*) befindet, betont hat, so sagt er doch zugleich: „Lauter (rein) ist dieses Bewusstsein; doch es wird verunreinigt von hinzukommenden Befleckungen (*upakkilesehi*). Lauter (rein) ist dieses Bewusstsein; und ist es frei von hinzukommenden Befleckungen.“⁵² Wenn das Bewusstsein also als bedingt erscheint, so ist damit dessen kontaminierte, verblendete Form gemeint. Und diese Verblendung entsteht durch die Dualität des Bezeichnens, der Begriffe. Durch die Begriffe *ergreifen* wir die Phänomene und verleihen ihnen so den Schein einer Bedeutung, verbunden mit dem Glauben an deren Selbstnatur, die – in dualer Spiegelung – einem Ego gegenübersteht.⁵³ Das Bewusstsein in der Dualität von Subjekt und Objekt ist ein verblendetes Bewusstsein. Aber diese Verblendung ist nicht etwas, das nun seinerseits in sich ruhen, für sich bestehen würde. Eben deshalb kann man das Bewusstsein *reini-gen*. Ein gereinigtes Bewusstsein ist jenes, das einen Erwachten charakterisiert. Es ist gereinigt vom Ich-Glauben, vom Ergreifen von Entitäten durch Zeichen. Eben dieses gereinigte Bewusstsein wurde in der Lehre von der Buddhanatur systematisch behandelt.

Die Differenz zwischen einem verblendeten Wesen und einem Buddha ist keine räumliche, keine begriffliche. Erleuchtung und Verblendung sind nur *getrennt durch der Erfahrungsweg der buddhistischen Praxis*, der Reinigung der Gedanken. Nāgārjuna verwendet in seinem „Lobpreis des Dharmadhātu“ (*dharmadhātustava*) dafür das Bild von der Butter, die in der Milch *da* ist, gleichwohl von ihr bedeckt bleibt.⁵⁴ Zwischen Verblendung und Erleuchtung besteht keinerlei *begriffliche* Differenz, weil eine begriffene, ergriffene Erleuchtung keine ist – sie wäre eine fiktive Entität eines nicht minder fiktiven Egos. Deshalb warnt Nāgārjuna vor einer falsch verstandenen Leerheit (also einer begrifflich erfassten), die gefährlich sei wie eine falsch ergriffene Schlange. Und deshalb heißt es auch im Diamant-Sutra: „... there is no such condition as that called ‘Perfective Enlightenment.’ (...) if a holy one of Perfective Enlightenment said to himself ‘such am I,’ he would necessarily partake of the idea of an ego-entity, a personality, a being, or a separated individuality.“⁵⁵

In der Theravāda-Tradition spricht man nicht von Buddhanatur, kennt aber gleichwohl die Aktivität eines *gereinigten* Bewusstseins. Das ist die Achtsamkeit, deren schrittweise Übung Buddha als „einzigsten Weg“ bezeichnet.⁵⁶ Die Abhandlungen zur Buddhanatur, die sich in den fünf Schriften von Maitreya-Asanga finden, arbeiten die vielfältigen Aspekte dessen heraus, wie diese achtsame Zuwendung des Bewusstseins zu seiner eigenen Reinheit erfahrbar wird und sich offenbart. Ein gereinigtes Bewusstsein, das nicht mehr in der Dualität von Zeichen und Bezeichnetem, Subjekt und Objekt, von *nāma-rūpa* steht, wird als ruhig, unabhängig, glücklich usw. erfahren. Aber es wird *erfahren*, es ist ein Wissen darum da, das einen nicht-dualen Charakter besitzt, also nicht *öffentlich* oder *konventionell* besteht. Insofern besitzt es eine – nicht durch das Ego verdunkelte – „Selbstnatur“ oder ein „Selbstgewahrsein“.⁵⁷ Diesen Aspekt des Selbstgewahrens haben zunächst die Vertreter der Schule der Cittamātra herausgearbeitet; die von Shantaraksita formulierte Synthese aus Madhyamaka und Cittamātra – auch „großes Madhyamaka“ genannt – hat diesen Gedanken dann systematisch entfaltet und von einigen früheren Ungereimtheiten befreit.⁵⁸ Das Bewusstsein ist *anatta*, es ist kein Ego und kein überwelt-

⁵² Anguttara-Nikāya 1, 10; vgl. auch 1, 12.

⁵³ Vgl. ausführlich dazu: Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel des Wissens, Aachen 2002, Kapitel 3.9 und 4.

⁵⁴ „While it’s blended with the milk, / Butter’s essence appears not. (...) Once you’ve cleansed it from the milk, / Butter’s essence is without a stain.“ Nāgārjuna: In Praise aaO, S. 117.

⁵⁵ Diamant-Sutra IX (übers. V. A. F. Price, Wong Mou-Lam) Boulder 1969, S. 35.

⁵⁶ Vgl. die Belege bei Nyanaponika: Der einzige Weg, Konstanz 1980.

⁵⁷ „The fruit is the perfection of the qualities of purity, self, happiness, and permanence.“ Uttaratantra; Buddha Natur aaO, S. 24.

⁵⁸ Vgl. James Blumenthal: The Ornament of the Middle Way. A Study of the Madhyamaka Thought of Shantaraksita, Ithaca-New York 2004 und die schon zitierte Einleitung von Karl Brunnhölzl zum *Dharmadhātustava*. Es gibt eine umfangreiche Literatur in Tibet zu diesem Thema, die auch nur zu umreißen, hier zu weit führen würde. In der Dzogchen- und Mahamudra-Tradition, die in wesentlichen Elementen mit Shantaraksitas Synthese übereinstimmt, tritt die Erfahrung des Selbstgewahrens als intrinsisches Gewährsein (*rigpa*) in der Vordergrund der direkten Praxis; vgl. Dudjom Rinpoche: The Nyingma School aaO, S. 206ff. Für die Kagyü-Linie vgl. vor allem die Texte des dritten Karmapa und die Kommentare von Jamgön Kongrul Lodrö Tayé; Karl Brunnhölzl: Luminous Heart aaO.

liches Selbst.⁵⁹ Aber es ist nicht *nichts*, sondern als *lauteres Bewusstsein* das *Worin* der Dualität von Subjekt und Objekt, von Einheit und Vielheit usw. Und darin ist sich dieses Bewusstsein am Ende des Weges seiner selbst gewahr in seiner lichten⁶⁰, andere Phänomene zur kognitiven Präsenz bringenden Natur. Was im Nirvāna erlöscht oder verweht, ist die Verblendung, nicht das Nirvāna selbst. Man muss den Weg *gehen*, um die Differenz zwischen Erleuchtung und Verblendung zu erkennen. Sie ist nicht in das gewöhnliche, auch nicht das wissenschaftliche Bewusstsein einholbar, ist nicht gegenständig und nicht zu bezeichnen. Gleichwohl *äußert* sich dieses Bewusstsein im Handeln derer, die dem Weg folgen, und dies führt uns zum Buddhismus in der Welt, zur Ethik.

3 Ethik: Buddhismus in der Welt

Die Ethik hat im Buddhismus eine zweifache Bedeutung. Sie dient einmal dazu, das menschliche und nichtmenschliche Leben im Alltag zu lenken, zu schützen und die Leiderfahrungen zu mindern. Zum anderen aber ist die Ethik ein Moment des Weges, eine Voraussetzung zur Erkenntnis. Der Buddhismus ist bekannt für seine gewaltfreie, tolerante, mitfühlende, offene und nicht-dogmatische Haltung. Diese Haltung ergibt sich unmittelbar aus seiner Lehre. Da das Ego *die* grundlegende Täuschung ist, die es für jene, die sich auf den Weg zur Befreiung machen, zu reinigen und zu überwinden gilt, deshalb ist die tägliche Übung des *Mitgefühls* auch die zentrale ethische Praxis. „Verblendung“ oder „Nichtwissen“ heißt, dass jeder im Prozess der fünf Skandhas sich in einen Kreislauf der Täuschung einschließt und von anderen trennt. Dies vollzieht sich auf eine sehr fundamentale Weise, nämlich durch das alltägliche Fühlen, Wahrnehmen und Denken hindurch – gelenkt von vielen unbewussten Mustern. Das, *wie* die Welt erscheint, ist stets verdunkelt durch die begriffliche und emotionale Erfassung aller Phänomene. Der einzige direkte, unverblendete Weg zum anderen, der das Gefängnis des Ego-Prozesses durchbricht, ist das Mitgefühl. Im Mitgefühl wird praktiziert, was die *Wahrheit* über die Welt oder die Wirklichkeit ausmacht: Alle Phänomene sind gegenseitig abhängig, keines ist isoliert, keines ist ein „Ich“. Einfach gesagt: Als Ego sind wir nur einer, die *anderen* sind sehr viele mehr und gehen deshalb prinzipiell vor. Das ist sozusagen das „Axiom des Mitgefühls“.

Die praktisch-ethischen Ratschläge Buddhas an *alle* Menschen, die er traf, nicht nur an seine Schüler, sind von diesem Geist durchdrungen – in der Lehre aller Schulen, keineswegs erst im Mahāyāna. Die ethische Praxis dient der Harmonie des Zusammenlebens, der Minderung des Leidens und ist zugleich die Voraussetzung für die – sozusagen noch verhüllte – Erkenntnis. Deshalb sagt Buddha: „Sich selber schützend, schützt man die anderen, die anderen schützend, schützt man sich selbst.“⁶¹ Es kommt auf die Haltung des Schützens, des Achtens, der *Achtsamkeit* an, die in ihrer innersten Natur schon transsubjektiv ist und somit die Wahrheit der gegenseitigen Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) als ethische Maxime zum Ausdruck bringt. Zu diesem Schutz gehört auch die Übung der Freigebigkeit (*karuṇā*). Keineswegs nur in der Unterstützung der Sangha, der Mönche und Nonnen durch freiwillige Gaben (*danā*), sondern gegenüber allen Armen und Bedürftigen.

Es liegt damit in der Natur der buddhistischen Ethik, dass sie *aktiv* wird in der Gesellschaft, denn „andere schützen“, das ist nicht passive Weltferne, sondern tägliches Handeln. Buddha empfiehlt seinen Laienanhängern vereinfacht fünf Regeln, die verhindern, dass der Ego-Prozess sich ungehindert fortsetzt: (1) Nicht töten, (2) nicht stehlen, (3) nicht lügen, (4) kein sexueller (oder anderer versklavender) Missbrauch und (5) keine Verdunkelung des Bewusstseins durch Rauschmittel. Diese fünf Regeln, die allesamt als *Negationen* formuliert sind (wie viele Gebote in anderen Religionen auch), sollen nicht nur dazu dienen, die je eigene Erkenntnis zu fördern, sondern unheilsame Verhaltensweisen in der Gesellschaft schrittweise zurückdrängen. Unter der Regierung von König Ashoka wurden diese Regeln auch tatsächlich in politische Praxis umgesetzt. Vor allem ist bei Ashoka die Toleranz gegenüber anderen ethischen Systemen und Religionen unbedingte Norm geworden. Insofern bleiben seine Fel-

⁵⁹ Vgl. Samyutta-Nikaya 22, 55.

⁶⁰ Mit dem alten Wort „licht“ meine ich hier nicht Tageslicht, sondern Offenheit, wie im Wort „Lichtung“; es gehört zum Wortstamm von „leicht“ – ein um die Verblendung „erleichtertes“, ein lauterer Bewusstsein.

⁶¹ Samyutta-Nikaya 47, 19. Vgl.: „Der Weise von hoher Einsicht, sinnt weder auf eigenen Schaden, noch auf fremden Schaden, noch auf beiderseitigen Schaden. Sein Sinn ist auf das eigene Wohl gerichtet, wie auf das fremde Wohl, wie auf das beiderseitige Wohl, wie auf das Wohl der ganzen Welt. So, ist da einer weise und von hoher Einsicht.“ Anguttara-Nikaya 4, 187. Vgl. auch Uma Chakravarti: *The Social Dimensions of Early Buddhism*, Delhi 1996.

senedikte, die über zweitausend Jahre überdauert haben, ein eindrückliches Dokument einer verwirklichten buddhistischen Ethik.

In der Gegenwart hat sich neben den in den Klöstern tradierten Linien des Buddhismus eine breite Bewegung des *engagierten Buddhismus* herausgebildet, die in Ost und West aus dem Geist des Dharma Einfluss auf die gesellschaftlichen Phänomene zu nehmen versucht.⁶² Eine besondere Rolle spielt hierbei der Buddhismus auch in der Beurteilung aktueller Entwicklungen in der Menschenrechtsfrage und in der Wirtschaft.⁶³ Die Analyse der Verblendung kann unmittelbar dazu dienen, auch das Verständnis politisch-ökonomischer Prozesse zu vertiefen. Die Verblendung im Handeln bringt ihre eigene Wirklichkeit hervor, im Abhidharma auch „karmische Vision“ genannt: Die Scheinwelt, die aus irrtümlichen Gedanken hervorgeht, denn, wie bereits zitiert, „der Macht des (verblendeten) Bewusstseins ist die Welt unterworfen.“⁶⁴ Die Verblendung ist zur sozialen Institution geworden. Deshalb wird die Analyse der *verblendeten* Denkformen zugleich zu einer Kritik der *herrschenden* Denkformen. Buddha bezog sich kritisch auf die Lehren der Veden, und viele seiner Kategorien lassen diesen negativen Bezug deutlich erkennen.⁶⁵ Nāgārjuna und die Schule des Madhyamaka setzten sich mit ihren zeitgenössischen Theorien auseinander, auch mit den theologischen und logischen Systemen. Die frühen Buddhisten in Tibet kritisierten die dort herrschende Bön-Religion; ähnliches findet sich in China und Japan. Der Buddhismus sah es immer auch als seine Aufgabe an, jene Denkformen, die Menschen zu Handlungen führen, die nur Leiden verursachen, aufzudecken und ihre innere Unhaltbarkeit herauszuarbeiten, und er bezog damit eigene Fehlentwicklungen selbstkritisch mit ein.

Der engagierte Buddhismus heute steht vor einer neuen Aufgabe, der Analyse und Kritik der gegenwärtig herrschenden Denkformen. Es sind hierbei durchaus erste Ansätze erkennbar, so z.B. in der Analyse ökonomischer Denkformen.⁶⁶ Stets geht es hierbei um die Kritik des verhängnisvollen Bewusstseins, das Menschen in einer fiktiven Scheinwelt der dauerhaften Wesenheiten zu leidvollen Handlungen jeweils für sich selbst und andere führt. Die unbedingte Toleranz im Buddhismus und die bedingungslose Gewaltlosigkeit (*ahimsā*) heißen nicht, „Toleranz“ gegenüber falschen *Gedanken*. Das Mitgefühl bezieht sich auf die Menschen, nicht ihre irrenden Bewusstseinsinhalte. Der Weg zur Reinigung kann allerdings nur das Gespräch, die unermüdliche Aufklärung, die Vernunft sein. Hier berührt sich, was man immer wieder betont hat, der Buddhismus durchaus mit der abendländischen Aufklärung. Der Unterschied besteht darin, dass im Zentrum nicht das seiner selbst mächtige Individuum, das Ego steht, sondern die gegenseitige Abhängigkeit aller Lebewesen und Phänomene. In der Praxis des Mitfühls wiederum gibt es viele Berührungspunkte mit anderen Religionen und ethischen Systemen. S.H. der Dalai Lama vergleicht die Religionen und Lehrsysteme mit einer großen Tafel mit Speisen. Die Vielfalt ist gut, weil es viele Bedürfnisse gibt. Und eben dies fordert auf zu Toleranz und Mitgefühl. Gleichwohl bedeutet das nicht, dass die Buddhisten darauf verzichten, auf unheilsame Konsequenzen von irrenden Gedanken immer wieder hinzuweisen. Nicht, um *ein* „positives“ Gegenmodell von Gesellschaft zu verwirklichen – das wäre nur ein Spiegel der totalen und monotonen Beherrschung des Planeten durch die Geldökonomie. Vielmehr gilt auch hier, dass nur die Vielfalt der Alternativen eine Lösung sein kann. Insofern sind die Antworten der Buddhisten auf konkrete politisch-ökonomische Fragen lokal und zeitlich differenziert. Auch darin zeigt sich die Leerheit, dass sie *einen Spiel-Raum* einräumt, der vielfältige Alternativen erlaubt, ja wünschenswert macht.

⁶² Vgl. Christopher S. Queen, Sallie B. King (Hg.): *Engaged Buddhism*, New York 1996; Sallie B. King: *Being Benevolence. The Social Ethics of Engaged Buddhism*, Honolulu 2005. Zur buddhistischen Ethik vgl. auch Damien Keown (Hg.): *Contemporary Buddhist Ethics*, London-New York 2000.

⁶³ Vgl. für einen Überblick Karl-Heinz Brodbeck: *Buddhismus und die Idee der Menschenrechte*; in: Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Ina Braun und Peter Gerdson (Hg.): *Wege zu Menschenrechten. Geschichten und Gehalte eines umstrittenen Begriffs*, Nordhausen 2008, 155-175; ders.: *Buddhistische Wirtschaftsethik. Eine vergleichende Einführung*, Aachen 2002.

⁶⁴ *Anguttara-Nikaya* 4, 186.

⁶⁵ Vgl. z.B. zur kritischen Auslegung von *pratītyasamutpāda* Joanna Jurewicz: *Playing with Fire. The pratītyasamutpāda from the perspective of Vedic thought*, *Journal of the Pali Text Society* 26 (2000), S. 77-103.

⁶⁶ Vgl. David Loy: *Buddhismus und Money: The Repression of Emptiness Today*; in: *Buddhist Ethics an Modern Society, an International Symposium*, hrsg. V. C. W. Fu, S. A. Wawrytko, New York 1991, s. 297-312; Karl-Heinz Brodbeck: *Illusionen in einer globalisierten Welt. Ein buddhistischer Blick auf die Wirtschaft, Tibet und Buddhismus*, Heft 71 (2004), 32-35; ders.: *Die Finanzkrise als Götterbote, ursache&wirkung* 66, Winter 2008, S. 42-43. Weitere Texte finden sich unter: <http://www.khbrodbeck.homepage.t-online.de/>.