
Heft 6

Uwe Czech, Manfred Zimmermann

Buddhismus



Impressum

Herausgeber

Landesinstitut für Schule und Medien Berlin-Brandenburg (LISUM)

Struweg

14974 Ludwigsfelde

www.lisum.de

Autoren:

Uwe Czech (Humboldt-Universität zu Berlin)

Manfred Zimmermann (Berlin-Kolleg)

Druck

LISUM

Kein Teil des Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung der Herausgeber in irgendeiner Form (Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

©LISUM Berlin-Brandenburg, Juni 2005

Inhalt

1. Einführung	5
2. Buddhismus im Philosophieunterricht	9
3. Übersicht über die Unterrichtseinheit.....	12
4. Die einzelnen Stunden und Vorüberlegungen zu den einzelnen Texten.....	13
4.1 Zum ersten Block (Die Vier Edlen Wahrheiten).....	13
4.2 Zum zweiten Block (Der Begriff der „Selbst-losigkeit“ bzw. „Leerheit“).....	19
4.3 Zum dritten Block (Buddhistische Erkenntnistheorie).....	26
4.4 Zum vierten Block (Buddhistische Ethik)	32
5. Materialien zur Unterrichtseinheit „Buddhismus“	42
6. Literatur	68

Vorwort

Liebe Kolleginnen und liebe Kollegen,

mit dem Heft 5 der „Berliner Unterrichtsmaterialien Philosophie“ legen die Autoren Uwe Czech von der Humboldt-Universität Berlin und Manfred Zimmermann vom Berlin-Kolleg Materialien zum Buddhismus zu einem Zeitpunkt vor, an dem an drei Berliner Schulen erstmals in Deutschland buddhistischer Religionsunterricht mit einem von staatlicher Seite geprüften Rahmenlehrplan erteilt wird. Unabhängig von der spannenden Frage, ob Buddhismus Religion, Philosophie oder beides darstellt, konzentrieren sich die Autoren sinnvoller Weise allein auf die philosophische Dimension dieser „Weltreligion“.

Anhand von hervorragend ausgewählten Quellentexten werden die Grundbegriffe des Buddhismus und seine Entstehungsgeschichte dargestellt und mit handhabbaren Vorschlägen für die Unterrichtsgestaltung interessierten Lehrkräften präsentiert. Untermuert von notwendigem Bildmaterial und grafischen Darstellungen, kann es so den Schüler/innen leichter fallen, sich mit philosophischen Gedanken aus dem fernöstlichen Kultur- und Traditionskreis auseinander zu setzen.

Der größte Vorzug scheint uns aber in dem durchgehend erkennbaren Bemühen der Autoren zu liegen, Bezüge der vorgelegten buddhistischen Texte aus der Zeit der Entstehung bis zur Gegenwart zu ausgewählten Texten abendländischer Philosophen von Platon über Descartes bis zu Friedrich Cramer einerseits, zu ethischen Prinzipien wie den Zehn Geboten des Alten Testaments und der „Golden Regel“ der Weltreligionen andererseits zu ziehen. Mit diesem schon 1996 von der Kultusministerkonferenz in ihren „Empfehlungen zur interkulturellen Bildung und Erziehung“ geforderten Perspektivwechsel gelingt es den Materialien zweifellos, neben der Sicht auf das „Fremde“ fernöstlichen Denkens das „Normale“ unserer abendländischen Philosophietradition in Frage zu stellen und in einen fruchtbaren Dialog zu führen.

Für diejenigen unter Ihnen, die diese Ihnen möglicherweise besonders fremde Philosophie unterrichten sollen, sind die vom LISUM hier vorgelegten Materialien klar strukturiert, die umfangreichen Quellentexte und die Literatur aus einer nur schwer überschaubaren Fülle gerade bei den altindischen Textsammlungen exemplarisch und schülerorientiert ausgewählt. Mit ähnlicher Eindeutigkeit werden die Unterrichtsvorschläge dargelegt und in Details auf der Basis der Quellen erläutert, ohne Sie damit von eigenen Wegen bei der didaktischen Umsetzung des Stoffes abzubringen oder bei Ausweitungen zu behindern. Aber auch diejenigen unter Ihnen, die im Vorlauf Ihres Unterrichtes den Schwerpunkt auf andere antik / abendländische Philosophen als den in den Materialien erwähnten gelegt haben, werden dennoch genug Ansatzpunkte zu Vergleichen und zum Perspektivwechsel finden.

Ich wünsche Ihnen allen, die Sie sich die Auseinandersetzung mit der buddhistischen Philosophie, die vielen Naturwissenschaftlern als unerwartet „modern“ erscheint, anhand der hier vorgelegten Materialien und Unterrichtseinheiten vorgenommen haben, viel Erfolg und den bei Ihnen und Ihren Schülerinnen und Schülern stets notwendigen Erkenntnisgewinn.

Dr. Elke Maes
LISUM

Dr. Gerhard Weil
LISUM

1 Einführung

Die kleine Unterrichtseinheit „Buddhismus“ will bekannt machen mit:

- einem nichteuropäischen Denkansatz, Gemeinsamkeiten mit und Unterschieden zum europäischen Denken
- besonderen Formen des Denkens und Argumentierens
- dem Zweifel als einer Grundform und —voraussetzung des Denkens
- der Verbindung anthropologischer, erkenntnistheoretischer und ethischer Aspekte
- der Unterscheidung von Wirklichkeit und Wahrheit, wie sie z.B. auch als Schein und Sein in der abendländischen Philosophie zu finden ist
- der philosophischen Disziplin der Religionsphilosophie

und den Erwerb der zentralen Kompetenz des Philosophierens an einem besonderen Beispiel fördern und sichern.

Diese Einheit wurde in der Einführungsphase durchgeführt, kann aber auch in allen Semestern der Qualifikationsphase durchgeführt werden, insbesondere auch im vierten Semester.

Obwohl der neue Rahmenlehrplan Philosophie zum Zeitpunkt der Erprobung der Einheit noch nicht gültig war, orientiert sie sich an seinen Zielen und Vorgaben.

Alle Stunden sind so angelegt, dass Kompetenzen aus allen Kompetenzbereichen erworben werden können.

Der Anspruch der einführenden Texte besteht darin, den Unterrichtenden mit keinen bzw. geringen Vorkenntnissen zur Philosophie des Buddhismus einen unterstützenden Einstieg in die gemeinsame Erarbeitung des Themas mit den Schülern zu bieten. D.h. sie sollen auf möglichst geringen Raum in überschaubarer Weise in die Themen der einzelnen Material-Texte und die in diesen angesprochenen Probleme einführen.

Grobziel der Unterrichtssequenz:

Die Schüler lernen Grundgedanken der Buddhistischen Philosophie kennen und setzen sich mit diesen produktiv auseinander. Anhand buddhistischer Texte und ihrem punktuellen Bezug auf die abendländische Philosophie und Wissenschaft vertiefen und schulen die Schüler ihre philosophische Kompetenz in der Einheit von Methoden-, Sozial-, Sach- und Personaler Kompetenz. Hierzu nähern sie sich der Buddhistischen Philosophie sowohl aus einer immanenten Perspektive als auch aus der Perspektive der abendländischen Kultur, Philosophie und Wissenschaft. Die Schüler erkennen Gemeinsamkeiten und formulieren Differenzen. Sie bilden in der Diskussion eigene, philosophisch begründete Standpunkte und reflektieren deren philosophische und kulturelle Bedingtheit.

2 Buddhismus im Philosophieunterricht

Der Buddhismus gehört zu den bedeutsamsten Strömungen der globalen Kultur- und Geistesgeschichte. Er ist zentrales Moment vieler Kulturen Asiens und in zunehmenden Maße auch in der Kultur des Westens präsent. Hier begann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunächst ausgehend von Vertretern der Wissenschaft (Orientalistik, aus der sich später u.a. die Fächer Sinologie, Indologie oder Buddhismuskunde ausdifferenzierten) und interessierten Laien (Arthur Schopenhauer beispielsweise war seinerzeit einer der kenntnisreichsten und prominentesten) eine immer intensivere Wahrnehmung und Beschäftigung mit dem Buddhismus. Heute besitzt die Lehre Buddhas viele Anhänger im Westen (die Zeitschrift *Bubb — Buddhismus in Berlin und Brandenburg* 2/2004 führt 45 verschiedene buddhistische Gruppen im Berliner Raum auf). Über mehrere Tage gehende Veranstaltungen mit dem Dalai Lama zählen nicht selten bis zu 10.000 Teilnehmer. Auch die Werbung hat den Buddhismus entdeckt und vermarktet seine Produkte mit buddhistischen Symbolen, z.B. begegnen wir buddhistischen Mönchen in Werbespots für Autos, Schokoladenriegel und Eis. Die multikulturelle Gesellschaft und die zunehmende Globalisierung machen die Auseinandersetzung und Beschäftigung mit anderen Denk- und Lebensformen zur Notwendigkeit.

Die Thematisierung der Philosophie des Buddhismus im Philosophieunterricht kann diesen Erfordernissen in hervorragender Art und Weise gerecht werden, indem sie auch einen Beitrag zum Erwerb interkultureller Kompetenz leistet. In diesem Sinne soll in der Unterrichtssequenz über die im Vordergrund stehende philosophische Erörterung hinaus auch Raum für die Begegnung mit Vertretern des Buddhismus oder die Thematisierung buddhistischer Begriffe und Symbole geschaffen werden.

Gibt es eine „*Buddhistische Philosophie*“? Die Beantwortung dieser Frage setzt eine Definition des Begriffes Philosophie voraus. Einen Konsens über diese finden wir jedoch selbst unter den abendländischen Autoren nicht, die wir selbstverständlich als Philosophen ansehen. Eine Antwort, die den Begriff der Philosophie insbesondere im Hinblick auf ihre konkreten Entstehungsbedingungen in Europa definiert und damit in einer eurozentristischen Perspektive diesen Begriff für die abendländische Kultur reserviert, womit anderen Kulturen zugleich abgesprochen wird, eine Philosophie hervorgebracht zu haben (wie beispielsweise Hegel anderen nichtchristlichen Völkern „Geschichte“ abspricht), kann aus ethischen wie wissenschaftlichen Gründen nicht genügen. Die Perspektive auf diese Frage öffnet sich, wenn wir uns dem Begriff der Philosophie über den Prozess des Philosophierens bzw. des philosophischen Forschens nähern: „Allgemein lässt sich immerhin sagen, philosophischem Forschen geht es um fachübergreifende Fragen, deren Antworten das Welt- und Menschenbild konstituieren, zum Beispiel: Was ist der Mensch (Anthropologie)? Was soll er tun (Ethik)? Was gilt als folgerichtiges Denken (Logik)? Was sind überhaupt Sein (Ontologie) und Erkenntnis (Epistemologie)? Die Beschäftigung mit solchen Grundsatzfragen war und ist selbstverständlich nicht auf die europäische Zivilisation beschränkt, auch wenn die ein Welt- und Menschenbild konstituierenden Faktoren anderswo in vielleicht unerwartetem Kontext und ungewohnter Gestalt erscheinen.“¹

Buddhistische Philosophie als Thema der Unterrichtssequenz z.B. in der Einführungsphase bietet den Raum für grundsätzliche Reflexionen auf den Begriff der Philosophie, die philosophische Argumentation wie auch auf die Thematisierung verschiedener Disziplinen wie Ethik, Anthropologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Gibt es „*eine*“ Buddhistische Philosophie? Unter dem Gesichtspunkt ihrer historischen Entstehungsbedingungen gibt es nicht *die eine* Buddhistische Philosophie. Denn das buddhistische Denken entwickelte sich in vielen Fällen oft über Jahrhunderte getrennt in verschiedenen Regionen ohne einen gemeinsamen Diskurs oder auch nur die gegenseitige Kenntnisnahme. Dies unterscheidet sie beispielsweise von der Entwicklung abendländischer Philosophie. Über diese regional bedingten Differenzen hinaus werden im Buddhismus drei Richtungen oder „Fahrzeuge“ (Yanas) unterschieden — *Hinayana*, *Mahayana*, *Vajra-* oder *Tantrayana*, in welchen wiederum verschiedene philosophische Schulen unterschieden werden: so z.B. im Hinayana die *Schule der großen Dartegung* (Vaibhashika) und die *Sutra-Schule* (Sautrantika) und im Mahayana die *Nur-Geist-Schule* (Chittamatra oder Yoga-

¹ Zotz, *Buddhistische Philosophie*, S. 14.

chara) und die *Schule des Mittleren Weges* (Madhyamaka). Über diese Vielfalt hinaus gibt es aber auch Elemente der Buddhistischen Philosophie, die in anderer Hinsicht berechtigen, von *einer* Philosophie zu sprechen. So nehmen zum einen alle Schulen ihren historischen Ausgangspunkt beim Wirken und der Lehre Gautama Siddhartas, womit viele ihrer Leitmotive und Leitgedanken bis in die Gegenwart vorgeprägt sind. Zum anderen stehen philosophische Erörterungen immer im Kontext einer soteriologischen² Absicht: Die „Frage nach Beschaffenheit, Entstehen und Bedingungen einer als leidvolle Vereinzelung erlebten Subjektivität und deren Relativierung und Überwindung“³ ist ein grundlegendes Problem buddhistischen Philosophierens und bildet einen übergreifenden Verbindungspunkt aller Schulen. Als Minimalkonsens unter den philosophischen Schulen des Buddhismus werden von buddhistischen Autoren die sogenannten *Vier Siegel* bezeichnet. Darunter werden vier philosophische Grundansichten/-prämissen verstanden, welche, sofern sie geteilt werden, eine Philosophie zu einer „buddhistischen“ Philosophie machen. Sie lauten:

- Alles Geschaffene ist unbeständig.
- Alles Befleckte ist leidhaft.
- Alle Phänomene sind leer und ohne Selbst.
- Nirvana ist wahrer Frieden.

Der Anspruch der Unterrichtssequenz kann dementsprechend nicht darin liegen, einen summarischen Überblick über die Buddhistische Philosophie zu geben. Vielmehr steht die Behandlung exemplarischer Texte im Vordergrund, die Raum geben, der Buddhistischen Philosophie in ihrer Eigenheit und Andersartigkeit zu begegnen und die die Verknüpfung mit der abendländischen Philosophie ermöglichen sowie in „technischer“ Hinsicht für den Erwerb und die Vertiefung philosophischer Kompetenz als geeignet erscheinen. Die soteriologische Dimension der Buddhistischen Philosophie kann in der Erörterung nicht ausgespart bleiben - bleibt sie, wie die Erfahrung des Unterrichts zeigte, aufgrund der Interventionen der Schüler⁴ ohnehin nicht. Über ihre notwendige Thematisierung als Kontext der Buddhistischen Philosophie hinaus bieten sich Anschlussmöglichkeiten zu weitergehenden Problematisierungen: Philosophie vs. Religion, Religionsphilosophie oder Ideologieverdacht. Klar muss die Grenze sein bzw. herausgearbeitet werden: es geht um Philosophie- und nicht um Religionsunterricht. Generell jedoch stellt diese soteriologische Dimension kein Hindernis für eine philosophische Erörterung dar. Ebenso wie sich über Gottesbeweise abendländischer Philosophen beispielsweise sehr gut philosophisch streiten lässt, ohne bekennender Christ zu sein.

Die Reden Gautamas sind u.a. bedingt durch die damalige mündliche Überlieferung und ihre Verwendung in Ritualen durch viele Wiederholungen geprägt. Gleiches trifft auch auf viele spätere Texte zu, welche zudem ihren innovativen Gedanken durch die Form von Kommentaren zu den Reden Buddhas verbergen. Weitere Schwierigkeiten ergeben sich aus prinzipiellen Grenzen der Übertragung von Texten aus dem Pali, Sanskrit oder dem Tibetischen in eine europäische Sprache.

Der Unterricht wird auf Reden Gautamas zurückgreifen, die grundsätzlichen Hürden und die Fremdheit des Stils und der Sprache und Bilder dabei problematisierend, wie auch neuere Texte buddhistischer Autoren, welche z.T. mit einer europäischen Sprache wie auch der abendländischen Philosophie und Kultur bekannt sind, heranziehen.

Im Zentrum der Unterrichtssequenz stehen Texte der buddhistischen philosophischen Tradition, die schlaglichtartig und prägnant wesentliche Gedanken und Probleme buddhistischen Philosophierens zum Ausdruck bringen. Aus Gründen der didaktischen Reduktion wurden eher weniger komplexe Texte ausgewählt, die mit einem Mindestmaß an Vorkenntnissen — die sonst in Bezug auf bestimmte Begriffe mitzuliefern sind — lesbar und verständlich sind und doch zugleich grundsätzliche philosophische Probleme benennen sowie gute Anschlussmöglichkeiten für ihre und eine über sie hinausgehende Erörterung bieten. Folgende Kriterien liegen der Textauswahl und ihrer Anordnung des weiteren zugrunde:

- A) Die Texte decken verschiedene Schulen der Buddhistischen Philosophie ab.
- B) Es werden Autoren verschiedener Epochen buddhistischen Philosophierens herangezogen (auf der einen Seite stehen vor allem ältere Texte Buddhas oder Nagarjunas und auf der

² Soteriologie: Lehre vom Erlösungswerk Jesu Christi, Heilslehre.

³ Vgl. Zotz, Buddhistische Philosophie, S. 16.

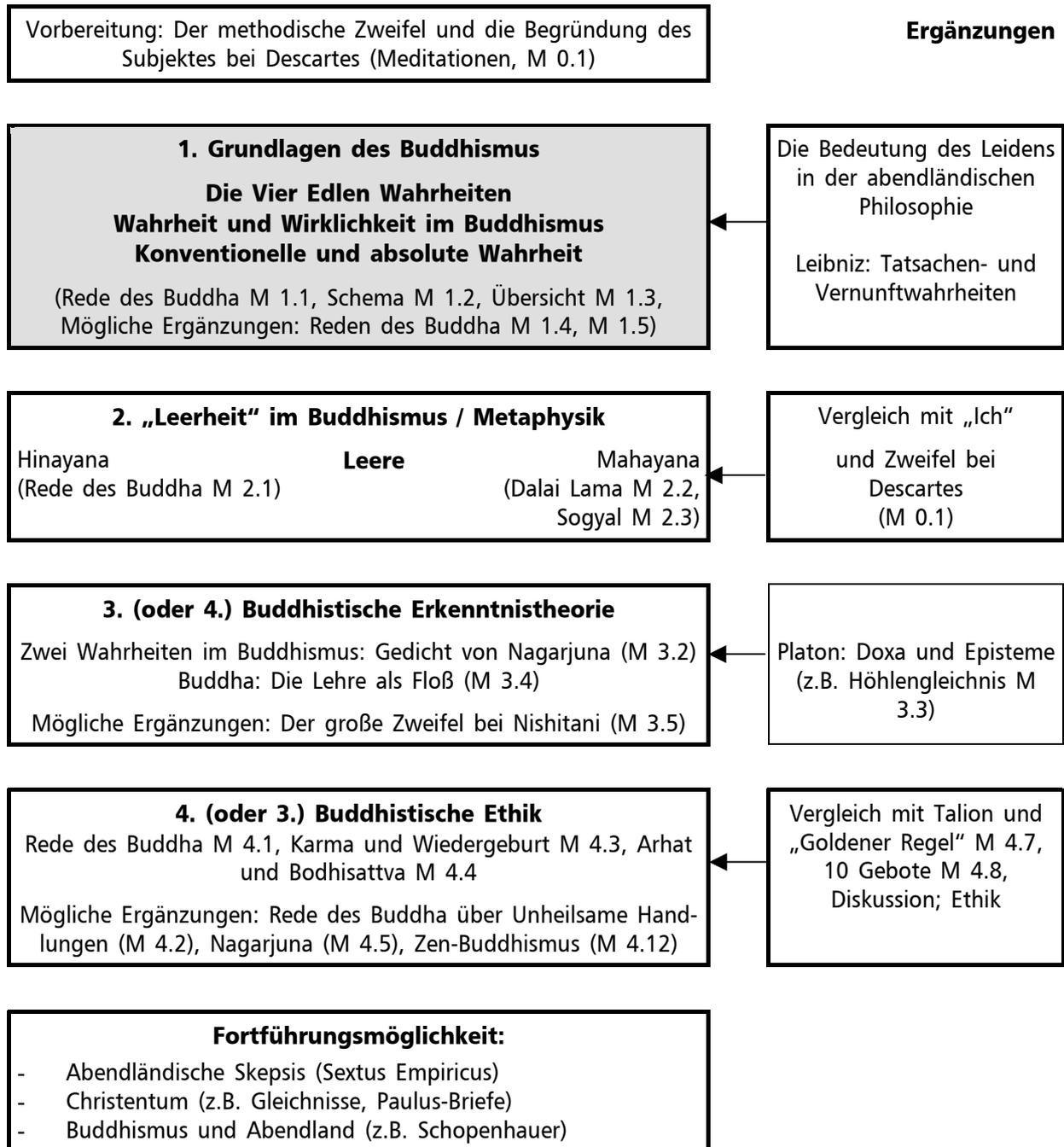
⁴ Mit der männlichen Form ist jeweils auch immer die weibliche Form gemeint.

anderen Seite moderne und gegenwärtige Autoren wie z.B. Dalai Lama, Sogyal Rinpoche oder Keiji Nishitani).

- C) Es besteht eine Korrelation zwischen Autoren und den jeweiligen Themen insofern, dass schwierige und komplexere Themen wie der Begriff der Leerheit beispielsweise vorrangig mit Hilfe moderner Autoren behandelt werden, deren Texte für das Verständnis der Probleme zugänglicher sind.
- D) Wenngleich auch jede Unterrichtsstunde Ansatzmöglichkeiten für Problematisierungen in der Perspektive der verschiedenen philosophischen Disziplinen bietet, so sind doch schwerpunktmäßig die Texte und Themen in folgender Weise gegliedert:
 - 1. Unterrichtsblock „Grundlagen des Buddhismus“: Erkenntnistheorie / Anthropologie / Ethik
 - 2. Unterrichtsblock „Leerheit“: Metaphysik (auch: Anthropologie und Erkenntnistheorie)
 - 3. Unterrichtsblock „Buddhistische Erkenntnistheorie“: Erkenntnistheorie
 - 3. Unterrichtsblock „Buddhistische Ethik“: Ethik.
- E) Die problemorientierte Anordnung (s. D)) der Unterrichtsinhalte korreliert soweit wie möglich mit der Chronologie der Ideenentwicklung und macht dadurch den Prozess des philosophischen Denkens sichtbar und lädt zum Mitvollzug ein. So bilden die Vier Edlen Wahrheiten den Auftakt, und in den beiden Blöcken zur Metaphysik und Ethik folgen die Ausführungen des Mahayana denen des früheren Hinayana.
- F) Um die Allgemeingültigkeit der angesprochenen philosophischen Probleme wie auch die besondere Perspektive der Buddhistischen Philosophie stärker herauszuarbeiten, werden punktuell Texte aus der abendländischen Tradition herangezogen: z.B. Bibel, Platon, Descartes, C. F. v. Weizsäcker.
- G) Prinzipiell ist die Verlaufsplanung der Unterrichtssequenz offen für thematische Verschiebungen bzw. Erweiterungen und Kürzungen sowie veränderte Schwerpunktsetzungen, welche sich aus der laufenden Diskussion ergeben.

Im Vordergrund der Unterrichtssequenz steht der Erwerb bzw. die Schulung der philosophischen Kompetenz der Schüler. Um die hierfür erforderliche Methodenkompetenz wie auch die Soziale Kompetenz (mit besonderem Augenmerk auf die Interkulturelle Kompetenz) und Sachkompetenz zu fördern, ist die Anwendung einer Vielzahl von Unterrichts- bzw. Arbeitsformen vorgesehen, wobei der Schwerpunkt auf handlungsorientierten Unterrichtsformen liegt. Da die Unterrichtssequenz sich auf einen relativ großen Zeitraum bezieht, der zudem in der Einführungsphase liegt, erscheint es nicht sinnvoll, besondere Eingrenzungen im Sinne einer Schwerpunktsetzung z.B. auf Visualisierung von Text- und Argumentationsstrukturen oder das Verfassen von Texten vorzunehmen. Vielmehr sollen die Schüler in diesem Zeitraum mit einer Vielzahl von methodischen Zugängen und Arbeitsformen vertraut gemacht werden. Jedoch soll der freien Problemerkörterung besonderes Gewicht zukommen, d.h. es sollen etwa 40-50% der Unterrichtszeit dafür zur Verfügung stehen.

3 Übersicht über die Unterrichtseinheit



Diese Unterrichtsreihe ist so angelegt, dass es verschiedene Möglichkeiten der Durchführung gibt:

Als Beispiele seien nur die folgenden genannt:

1. Minimalkonzept 1 (Grundlagen, Wahrheit und Wirklichkeit): 1. Grundlagen des Buddhismus, Beschränkung auf die Buddharede M 1.1 oder Erweiterung um die Texte M 1.4 (bzw. 1.5)
2. Minimalkonzept 2 (Beschränkung auf die Buddhareden, Hinayana): M 1.1, M 2.1, M 4.1, M 3.4
3. Metaphysische Ausrichtung: 1. Grundlagen des Buddhismus / 2. „Leerheit“ im Buddhismus
4. Erkenntnistheoretische Ausrichtung: 1. Grundlagen / (2. „Leerheit“ im Buddhismus) / 3. Buddhistische Erkenntnistheorie
5. Ethische Ausrichtung: 1. Grundlagen des Buddhismus / 3. Buddhistische Ethik

4 Die einzelnen Stunden und Vorüberlegungen zu den einzelnen Texten

4.1 Zum ersten Block (Die Vier Edlen Wahrheiten)

Vorlauf	Der Zweifel und die Begründung des Ich bei Descartes (Meditationen)
	1) Gruppenarbeit: Arbeiten Sie die Denkstufen in dem Descartes-Text (M 0.1) heraus. Formulieren Sie eine Standardargumentation, bei der die Schlussfolgerung „Also bin ich“ die Konklusion ist. 2) Präsentation und Diskussion der Ergebnisse.

Zum Descartes-Text (M 0.1)

Der Descartes-Text bietet aus verschiedenen Aspekten einen guten Einstieg. Er nimmt eine zentrale Argumentation der abendländischen Philosophie als Ausgangspunkt, gibt eine Einführung in den philosophischen Zweifel und in die Begründung des Subjektes. Damit sind Aspekte genannt, die mit einer ganz anderen Sichtweise in der buddhistischen Philosophie konfrontiert werden können.

Der Descartes-Text kann aber auch an späterer Stelle (nach der Behandlung des Themas „Leerheit“ — s. 4.2) behandelt werden.

1)	AUSGANGSPUNKT / PROBLEM: Erfahrung der Täuschung, Zweifelhaftigkeit, Falschheit der Sinneswahrnehmungen und dessen, was bisher gedacht wurde.
2)	ZIEL: sichere Grundlage für die Wissenschaften (deduktives Wissenschaftsverständnis)
3)	WEG: a) Annahme, dass alles bisher Geglaubte falsch ist (methodischer Zweifel) b) Folgerung: Entweder habe ich mich zu den falschen Überzeugungen überredet, dann gibt es mich, oder jemand (Betrügergott) hat mich getäuscht, dann gibt es mich als Objekt der Täuschung.
4)	ERGEBNIS: „Ich bin“ ist eine notwendig wahre Aussage. Das „Ich“ ist ein „denkendes Ding“.

1)	Alles, was denkt, existiert.
2)	<u>Ich denke</u>
3)	Ich existiere

	Stundeninhalt / Impulse / Arbeitsaufträge	Kommentar (Ausgewählte Kompetenzen, Medien, Ausweitungsmöglichkeiten)
1. Stunde	Einführung: Vorverständnis vom Buddhismus	1. Grundlagen
	Sitzkreis 1) Was wissen Sie über den Buddhismus? 2) Wie und wo sind Sie bisher mit dem Buddhismus in Berührung gekommen? 3) Was ist das Besondere am Buddhismus?	Kompetenzen: - Sozialkompetenzen: Haltung des gutwilligen Zuhörens, Einnehmen fremder Perspektiven, Einnahme einer kritischen Distanz gegenüber der eigenen Position. - Einbringen von Erfahrungen
2. Stunde	Die vier Edlen Wahrheiten 1 (M 1.1)	1. Grundlagen
	Lesen der Rede des Buddha (M 1.1) in Abschnitten, Wiedergabe in eigenen Worten, Fragen zum Verständnis stellen, nach Antworten suchen,	Kompetenzen - Methodenkompetenz: (Textverständnis, Reflexion der Thesen)

	<p>Klärung von hier nicht erklärten Begriffen (Daseinsfaktoren; zwölfgeteilte Erkenntnis) Erläuterung und Diskussion der „falschen“ Wege (Askese, Genuss). Was versteht Buddha unter „Wahrheit“?</p>	<p>Ausweitungsmöglichkeit: Vergleich mit der Bergpredigt des Neuen Testaments</p>
3. Stunde	Die vier Edlen Wahrheiten 2 (M 1.1)	1. Grundlagen
	<p>Gruppenarbeit und Präsentation: Erarbeitung der Grobstruktur des Textes</p> <p>17. u. 18.: Mittlerer Pfad 19. bis 29.: Die Vier Edlen Wahrheiten 19.-22. Das Wesen der Wahrheit (19. Erste Wahrheit 20. Zweite usw.) 23.-26. Die mit der Wahrheit verbundene Aufgabe (z.B. 23. erste Wahrheit: „...Diese hohe Wahrheit muss erkannt werden ...“) 27.-29. (bes. 28. u. 29.): Das Resultat (Erleuchtung, keine Wiedergeburt mehr)</p>	<p>Kompetenzen:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Textkompetenz (Strukturieren von Texten, Präsentation) <p>Ergänzungsmöglichkeit: Grundlagen des Buddhismus (M 1.3)</p>
4. Stunde	Die vier Edlen Wahrheiten 3 (M 1.1)	1. Grundlagen
	<p>Anfertigen einer Strichfassung und/oder eines Plakates</p> <p>1. Gruppenarbeit:</p> <ol style="list-style-type: none"> a) Stellen Sie eine Kurzfassung des Textes her, der nach Ihrer Meinung alle wesentlichen Aussagen enthält. <p>oder:</p> <ol style="list-style-type: none"> b) Stellen Sie ein Plakat zu den in dieser Rede des Buddha dargestellten Grundaussagen des Buddhismus her. (vgl. M 1.2) <p>2. Präsentation der Ergebnisse</p>	<p>Kompetenzen:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Methodenkompetenz (Schreiben von Texten, Präsentation: Visualisierung von Texten)
5. Stunde	Die Lehre vom Leiden (M 1.1)	1. Grundlagen
	<p>1) Gruppenarbeit: Formulieren Sie (philosophische) Fragen zu den einzelnen Wahrheiten: z.B.</p> <ol style="list-style-type: none"> a) Was versteht Buddha unter „Leiden“? Warum kommt dem Leiden im Buddhismus so eine zentrale Rolle zu? Welches Menschenbild liegt der 1. Wahrheit zugrunde? b) Was versteht Buddha unter „Durst“? Ist die Rückführung des Leidens auf den Durst nachvollziehbar? Welches Menschenbild liegt der 2. Wahrheit zugrunde? c) Wie hat man sich das „Aufgeben der Leidenschaft“ vorzustellen? d) Welchen Weg weist Buddha für die Vernichtung des Leidens? Kann man die 8 Teile gruppieren? Was ist unter „rechte“ zu verstehen? Inwiefern liegt hier die Grundlage einer Ethik? <p>2) Plenum: Vortrag der Ergebnisse Womit begründet Buddha seine Erkenntnisse?</p>	<p>Kompetenzen:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Methodenkompetenz (Reflexions- und Urteilsfähigkeit) - Sachkompetenz (anthropologische, ethische und erkenntnistheoretische Aspekte)

Zur Rede des Buddha (M 1.1) — Über die Vier Edlen Wahrheiten

Die Rede des Buddha in Benares ist der Kern des 1.Blockes.

Der **Legende** nach gab der Buddha 49 Tage nach seiner Erleuchtung seine erste Unterweisung im Gazellenhain von Sarnath in der Nähe von Benares (heute Varanasi) im indischen Bundesstaat Uttar

Pradesh. Er gab diese Unterweisung vor fünf Asketen, welche sich vormals von ihm getrennt hatten, weil er den Weg der Askese verließ, als er sah, dass dieser nicht zur Freiheit vom Leiden führte. Im Zentrum dieser Unterweisung steht die Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten, deren Entdeckung gewissermaßen die Erleuchtung selbst darstellt. Die vier Wahrheiten finden sich an vielen Stellen in ähnlicher Weise charakterisiert und dargestellt.

Die im folgenden herangezogenen Reden des Buddha entstammen dem sogenannten **Pali-Kanon** (Pali ist ein alter indischer Dialekt, dessen Ursprung umstritten ist), der ältesten erhaltenen Sammlung buddhistischer Texte, welche für die Vertreter des Theravada-Buddhismus (eine dem Hinayana zugehörige Schule) kanonische Bedeutung besitzen. Inwiefern jedoch dieser Jahrhunderte später niedergeschriebene Text tatsächlich die Worte oder auch Schematisierungen (vier Wahrheiten, achtfacher Pfad usw.) des historischen Gautama enthält, ist offen.⁵

Die Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten ist von zentraler **Bedeutung für den Buddhismus**. Sie bildet sowohl den historischen wie systematischen Ausgangspunkt der Lehre des Buddhismus und ist die Basis der Überlegungen in allen buddhistischen Denkrichtungen und Systemen.

Die Vier Edlen Wahrheiten⁶

1) Die Wahrheit vom Leiden

Folgende Definition von Leiden wird gegeben:

(1) *Geburt, Alter, Krankheit und Sterben ist Leiden,*

(D.h., da diese vier genannten Merkmale Kennzeichen alles Lebendigen sind, kann es keine vom Leid freie Daseinsform geben. Jedes Leben, jede individuelle Existenz ist mit gewissen aus der Geburt usw. hervorgehenden Leiden verbunden.)

(2) [an anderer Stelle folgt hier in der Aufzählung:

Kummer, Jammer, Leiden/Schmerz, Gram, Verzweiflung sind Leiden,

(D.h., endlich muss alles, auch das, was vielleicht einst Gegenstand von Glück und Freude war, durch seine Vergänglichkeit zum Gegenstand von Leiden werden. Somit erzeugt jede innere Bindung am Ende Leiden. Interessant ist hier auch, dass das Leiden selbst in die Definition des Leidens eingeht. Das Leiden, an dem gelitten wird, ließe sich einmal verstehen als das Leiden an körperlichen Schmerzen und zum anderen als ein psychologisch zu verstehendes Leiden am Leiden, dem der Anlass des Leidens schon aus dem Blick geraten ist.)]

(3) *Vereinigung mit Unlieben und Trennung von Lieben ist Leiden,*

(Wie unter Bezug auf die Kategorie der Zeit — Vergänglichkeit — Leiden entsteht (b), so auch in Bezug auf die Kategorie des Raumes — Nähe und Trennung — (c).)

(4) *Gewünschtes, nicht zu erhalten, ist Leiden,*

(5) *schließlich: die fünf Gruppen des Ergreifens sind Leiden.*

(Mit den Gruppen des Ergreifens bzw. der fünf Daseinsfaktoren⁷ sind die Konstituenten der empirischen Person angesprochen.⁸ In diesem Sinne gibt der Punkt e) abschließend eine Zusammenfassung bzw. zieht den Schluss aus dem davor Genannten: „Das Individuum, aus den fünf Gruppen und *nur* aus ihnen bestehend, ist der Sammelpunkt aller Leidenserfahrung und muss deshalb pauschal als leidhaft bewertet werden.“⁹

Mögliches Schluss-Schema

- 1) Geburt, Alter, Krankheit und Tod sind leidhaft
- 2) Trauer, Jammer ... sind leidhaft
- 3) mit Unlieben vereint, von Lieben ... ist leidhaft
- 4) Begehrtes nicht zu erlangen ist leidhaft
- 5) kurz: Die Fünf Gruppen sind leidhaft

⁵ Vgl. Zotz, Buddha, S. 51.

⁶ Vgl. zum Folgenden u.a. Schumann, Historische Buddha, S. 156ff.; Gäng, S. 65ff.; als weitere (ausführlichere) Quelle aus dem Pali-Kanon: Dighanikaya II, 22.

⁷ s. hierzu im Materialanhang M 1.2.

⁸ s. hierzu einleitende Bemerkungen zum zweiten Block (4.2.).

⁹ Schumann, Historische Buddha, S. 156.

Die Wahrheit vom Leiden besagt also, dass alles im Daseinskreislauf (Kreislauf der Wiedergeburten) gebundene Leben unumgänglich mit Leid behaftet ist. Dabei meint der Begriff **«Leiden»** (Ssk.: dukkha; Pali: dukkha) ganz verschiedene Formen von Leiden, welche vom körperlichen Schmerz bis zu emotionalen Verwirrungen und Kummer reichen.

Mit der Wahrheit vom Leiden wird nicht behauptet, dass es ausschließlich Unannehmlichkeiten und keinerlei **Glück** im Leben gibt. Nur schlägt dieses Glück letztlich in Leid um und ist nicht von Dauer: „Er [der Buddhismus] sagt vielmehr, dass Glück nicht von Dauer sein kann für den, der ins zyklische Dasein verstrickt bleibt, dessen Kennzeichen der stete Wandel ist. Wer hier Glück findet, wird es unweigerlich wieder einbüßen und Verlust, Sehnsucht und Unglück an seine Stelle treten sehen.“¹⁰ Oder wie es bei Schumann sinnfällig heißt: „Um es einmal modern auszudrücken: Die Glücksmomente sind wie die Gewinnroschen, die aus dem Spielautomaten des Lebens fallen; sie veranlassen den Spieler weiterzumachen, obwohl er wissen sollte, dass er aufs Ganze gesehen nur verlieren kann.“¹¹

Es ist auch die erste Wahrheit mit ihrer These von der Leidhaftigkeit des normalen, im Daseinskreislauf gebundenen Lebensprozesses, welche dem Buddhismus die Zuschreibung einer **pessimistischen Weltansicht** eintrug und einträgt. Gegen die These eines starken Pessimismus — die durchaus Angelpunkt einer Problematisierung sein kann — spricht zumindest aus der Sicht der Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten, dass es letztlich darum geht, einen Weg zu weisen, der von diesem Leid befreit.

2) Die Wahrheit von der Entstehung des Leidens

Die zweite Wahrheit gibt die Ursache für die Entstehung von Leiden an und bestimmt dieses damit näher. Als zentrale Ursache wird der **„Durst“** (Lust¹², Begehren*, Gier*, Trieb*) angeführt. Erst in Verbindung mit diesem Durst werden die in der ersten Wahrheit aufgeführten Erscheinungen zu Leiden. Das Alter beispielsweise ist nicht als solches Leiden, sondern wird erst zur Quelle von Leiden, wenn der, der altert, danach dürstet, jung zu bleiben usw.

Drei Formen des Durstes werden unterschieden:

- A) Der Durst nach Vergnügen (Sinnlichkeit*, Lust*, Begierden*) zielt i.w.S. auf angenehme sinnliche Wahrnehmungen.
- B) Der Durst nach Dasein (Dasein ohne Ende*, Werden*) richtet sich darauf, dass etwas Angenehmes werden oder bleiben soll, wie sich andererseits
- C) der Durst nach Macht (Entwerden*, Nichtexistenz*) darauf richtet, dass etwas Unangenehmes vergehen soll.

Neben dem Durst als Leidensursache wird an anderer Stelle und im Zusammenhang der Lehre vom abhängigen Entstehen auch die **Unwissenheit** als Leidensursache angeführt. Hier kann beispielsweise die Unwissenheit in Bezug auf die folgenden vier Problemkreise gemeint sein: 1) die Vier Edlen Wahrheiten; 2) den tatsächlich leidhaften Charakter der Dinge, die gewünscht werden; 3) die Lehre vom bedingten Entstehen oder 4) von zentraler Bedeutung für den gesamten Komplex Unwissenheit ist die Ich-Vorstellung.

In späteren Systematisierungen der Leid verursachenden Faktoren wurde folgende **Dreiergruppe** aufgestellt: Unwissenheit (Verblendung*), Begierde und Abneigung (Hass*).

3) Die Wahrheit von der Aufhebung des Leidens

Die dritte Wahrheit besagt in logischer Konsequenz, dass zur Beseitigung des Leidens dessen Ursache beseitigt werden muss. In unserem Falle, mit Bezug auf die ältesten Texte des Pali-Kanons, heißt dies, dass der Durst aufgegeben werden muss. Da dies zwar logisch, doch nichtsdestotrotz schwierig ist, lehrt die vierte Wahrheit den Weg, der beschritten werden muss, wenn Befreiung vom Leid angestrebt wird.

¹⁰ Powers, S. 53.

¹¹ Schumann, Historische Buddha, S. 157.

¹² Mit „*“ sind jeweils alternative Übersetzungen gekennzeichnet.

4) Die Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens

In der vierten Wahrheit wird die praktische Konsequenz aus der Erfassung der Welt, wie sie sich in den ersten drei Wahrheiten darstellt, gezogen und der achtgliedrige Pfad, der zur Aufhebung des Leidens führt, aufgezeigt. Die acht Glieder bezeichnen hierbei acht Aspekte, Momente des zu gehenden Weges. Diese acht Glieder lassen sich in drei Gruppen, „Schulungen“ zusammenfassen:

I. Weisheit (syn. unterscheidende Erkenntnis):

1. *Rechte Ansicht* (Sichtweise*, Anschauung*): D.h. sich von falschen Anschauungen und Vorurteilen zu befreien und die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind, also u.a. in der Perspektive der Vier Edlen Wahrheiten oder der Lehre vom bedingten Entstehen.
2. *Rechtes Denken* (Entschluss*, Gesinnung*, Absicht*): D.h. die bewusste Entscheidung sich an den Vier Edlen Wahrheiten zu orientieren, einem übermäßigen Genuss an den weltlichen Dingen zu entsagen, sich dem Wohlwollen anderer Wesen zu widmen, sich auf den Pfad zu begeben.

II. Ethik

3. *Rechte Rede*: D.h. die Vermeidung von Lüge, Verleumdung, Beleidigung und nutzlosem Geschwätz.
4. *Rechtes Handeln*: D.h. das Absehen von als besonders schädlich anzusehenden Handlungen, wie Töten von Lebendigen, Nehmen von nicht Gegebenen und falschem Verhalten im Bereich der Sinnlichkeit (Sexualität).¹³
5. *Rechtes Leben* (Lebenswandel*, Lebenserwerb*): D.h. also generell das Meiden von Tätigkeiten und Berufen, welche den vorgenannten Gliedern widersprechen.

III. Meditation / Sammlung

6. *Rechtes Streben* (Bemühung*): D.h. Ausrichtung auf das angestrebte Ziel und die ständige Bemühung darum, nicht von diesem Ziel, vom Pfad abzuweichen.
7. *Rechte Wachsamkeit* (Achtsamkeit*): Die achtsame und kritische Selbst-Beobachtung von Körper und Geist, Gefühlen und allen Gegebenheiten ist ein zentrales Moment der buddhistischen Meditationspraxis.
8. *Rechte Sammlung* (Konzentration*): Hierbei geht es um die Befähigung zu tieferen meditativen Zuständen, welche den Geist für höhere Einsichten empfänglich machen.

In ihrer Essenz — so der Dalai Lama — bringt die Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten das **Prinzip der Kausalität** zum Ausdruck.¹⁴ Sie beruhen auf einer Weltsicht, welche die gegenseitige Abhängigkeit aller Phänomene — Dinge und Ereignisse — zugrunde legt. D.h. Wirkungen sind von bestimmten Ursachen und Umständen abhängig. Mit der Veränderung bzw. Beseitigung der Ursachen und Umstände ändern sich die Wirkungen bzw. bleiben aus. Innerhalb der Vier Edlen Wahrheiten können zwei Gruppen von Ursachen und Wirkungen unterschieden werden: a) Leiden (1. Wahrheit) ist eine Wirkung und die Entstehung des Leidens (2. Wahrheit) bezeichnet die Ursache; b) die Aufhebung des Leidens (3. Wahrheit) ist die Wirkung, deren Ursache der achtfache Pfad (4. Wahrheit) ist.

Von zentraler Bedeutung für die Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten ist die erste Wahrheit, denn ohne sie werden die übrigen drei hinfällig. Diese fundamentale Stellung der ersten **Wahrheit vom Leiden** ist zunächst zu erkennen und dann zu problematisieren. Es ist wichtig zu klären, was unter Leiden verstanden wird und inwiefern Leiden nach Ansicht des Buddhismus notwendig mit der „normalen“ menschlichen Existenz verbunden ist. Diese These ist auf ihre Plausibilität hin zu hinterfragen und evtl. mit eigenen Beispielen zu belegen oder zu widerlegen.

In diesem Zusammenhang kann auch danach gefragt werden, ob die erste Wahrheit Glück ausschließt. Oder soll hier eine bestimmte Art Glück angesprochen werden, das letztlich in Leid umschlägt? Andererseits, wenn Leid vermieden werden soll, um was geht es dann, wenn nicht um Glück? Es ist eine anthropologische Grundannahme der buddhistische Philosophie, dass Menschen

¹³ Siehe hierzu auch den Katalog der Zehn Unheilsamen Handlungen (Materialanhang M 4.2), welche das 1. bis 4. Glied umfassen.

¹⁴ Dalai Lama, Lehren, S. 30f.; ders., Einführung, S. 24ff.

„... von Natur aus nach Glück streben und Leid zu vermeiden suchen.“¹⁵ Vor diesem Hintergrund wird die Frage nach dem, was Glück bzw. Leid verursacht und worin „**Glück**“ und „**Leid**“ besteht, zum Springpunkt und die Vier Edlen Wahrheiten sollen hier Klarheit schaffen.

Ausgehend von der axiomatischen Bestimmung des Leidens in der ersten Wahrheit liegt der Schwerpunkt der Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten im Weisen eines Weges, wie Leid zu vermeiden und „wahres Glück“ (?) bzw. Nirvana zu erreichen ist. Bereits in der Eingangspassage wird dieser Weg von den zwei extremeren Wegen des Asketen und des Genussmenschen abgegrenzt, um dann im achtgliedrigen Pfad näher ausgeführt zu werden.

Der Text ist gut leserlich und besitzt eine klare Struktur, welche den Schülern die Möglichkeit bietet, die Grundthesen herauszuarbeiten. Eine Möglichkeit, die Hauptaussagen des Textes herauszuschälen, kann darin liegen, die Schüler eine fett **Strichfassung** fett des Textes anfertigen zu lassen. Das heißt, die Schüler erarbeiten eine gekürzte Fassung des Textes, bei der sie die stilistisch bedingten Wiederholungen herausstreichen.

Herausgearbeitende Hauptpunkte/Grundthesen des Textes:

- 1.) der Mittlere Weg in Abgrenzung gegenüber den beiden extremen Positionen der Askese und des Genusses;
- 2.) die Vier Edlen Wahrheiten (s.o.);
- 3.) der kausale Zusammenhang der vier Wahrheiten (s.o.);
- 4.) (schwer zu erkennen und nur bedingt relevant, doch evt. sehen es die Schüler beim Erarbeiten der Strichfassung) jede Wahrheit wird in einem Dreischritt dargelegt (s.u.):
 - a. das Wesen der Wahrheit;
 - b. die mit dieser Wahrheit verbundene Aufgabe;
 - c. die Wirkung, das Resultat.

Einige **Begriffe** müssen mitgeliefert werden: „fünf Daseinsfaktoren“, „dreifach gegliederte und zwölfgeteilte Erkenntnis“, „Nirvana“. Generell sollte bedacht werden, dass viele der zentralen Begriffe — dukkha: Leiden; trishna: Durst, Gier, Verlangen usw. — mehr oder weniger treffende Übersetzungen sind. Dieser Umstand, der selbst zum Gegenstand der Reflexion gemacht werden kann, spiegelt sich auch in den z.T. weit auseinander gehenden Übersetzungen wider.

Der Klarheit und Prägnanz des Textes auf der einen Seite steht auf der anderen Seite die „**Unausgeführtheit**“ der Gedanken gegenüber. Hier ist viel **Spielraum für Interpretation**, denn was heißt: Askese und Genuss konkret, was rechter Lebenswandel, was heißt Nirvana usw.? Die Geschichte und Entwicklung des Buddhismus und der Buddhistischen Philosophie kreist nicht zuletzt um die Interpretation und das Verständnis dieser Fragen. Um ein Beispiel in Bezug auf den Begriff des **fettNirvanafett** zu nennen: So finden wir *an einem Ende* (vor allem im frühen Buddhismus) die Auffassung, dass das Nirvana das ganz andere dieser Welt („Samsara“) ist und der Verloschene (Nirvana, Ssk. wörtl.: „Verlöschen“) mit dem Ausscheiden aus dem Kreislauf der Wiedergeburten in eine unbeschreibliche und sich unserem Denken entziehende Existenzweise eingeht und *am anderen Ende* (im Mahayana) die Auffassung, dass das Nirvana in dieser Welt verwirklicht wird. Es ist ein und dieselbe Welt, in der der Erleuchtete lebt, allerdings mit dem Unterschied, dass er diese Welt durch eine andere „Brille“, in einer anderen Perspektive sieht, welche nicht mehr durch die Unkenntnis der Vier Edlen Wahrheiten und vor allem nicht mehr durch einen falschen Glauben an ein unabhängig existierendes Ich verzerrt ist. Mit anderen Worten: Da nicht die Vermittlung von Wissen über die verschiedenen Schulen und Richtungen in der Buddhistischen Philosophie im Vordergrund steht, ist in der konkreten Ausführung und Interpretation des Textes der philosophierende Schüler gefragt, der ausgehend von der genauen Analyse des Textes und seiner Erfahrung weiterphilosophiert.

Zur vertiefenden Bearbeitung (Hausaufgabe bzw. im Unterricht) zwei weitere Texte zum Thema Vier Edlen Wahrheiten:

¹⁵ Dalai Lama, Buch der Menschlichkeit, S. 59.

6. Stunde	Die Lehre vom Leiden (M 1.4)	1. Grundlagen
	1) Wiederholung/Vertiefung: Schreiben Sie auf der Grundlage Ihres bisherigen Wissensstandes eine Definition des Buddhismus. 2) Gruppenarbeit: Arbeiten Sie aus der Buddha-Rede M 1.4 heraus, was der Buddhismus unter „Leiden“ versteht und wie sich Buddha eine Befreiung vom Leiden vorstellt. 3) Plenum: Präsentation. Gibt es einen Unterschied zwischen unserem alltäglichen Leiden und dem Leiden, von dem Buddha spricht?	Kompetenzen: - Methodische Kompetenz (Verstehen und Schreiben von Texten) Ausweitungsmöglichkeit: Bedeutung des Leidens bzw. der Leidenschaften in der griechischen Antike (z.B. Stoa, Aischylos: Agamemnon) und im Christentum (z.B. Augustinus)

Zur Rede des Buddha (M 1.4) — Die Lehre vom Leiden

Die Rede des Buddha „Die Lehre vom Leiden und die Liebe vom Vater zum Sohn“ thematisiert anhand konkreter Beispiele die erste und zweite Wahrheit. Sie kann zur Vertiefung des Themas der „Vier Edlen Wahrheiten“ von den Schülern studiert werden.

Zur Rede des Buddha (M 1.5) — Was aber ist die Wahrheit?

Dieser längere und etwas monotone Text aus dem Pali-Kanon, der im typischen Stil eines Wörterbuches detailliert jeden Begriff auflistet und bestimmt, bietet sich als Alternative oder vertiefend zu einer freien assoziativen Annäherung an den Bedeutungsinhalt der knappen Aussagen des Benares-Textes (M 1.1) an. Er kann optimal in vier Expertengruppen erarbeitet werden, welche sich jeweils einer der vier Wahrheiten annehmen.

4.2 Zum zweiten Block (Der Begriff der „Selbstlosigkeit“ bzw. „Leerheit“)

7. Stunde	Das Freiwerden von der Vorstellung von einem beharrenden Selbst 1 (M 2.1)	
	1) Einführung in den Block — <i>Vier Siegel</i> (Lehrerimpuls) - <i>Fünf Gruppen</i> (Lehrervortrag/Schüler-Referat) 2) Rede des Buddha (M 2.1) - Hinayana Gruppenarbeit: Arbeiten Sie die wichtigsten Aussagen des Textes heraus und bringen Sie diese in eine logische Struktur (z.B. Prämissen, Konklusion) 3) Präsentation und Diskussion der Ergebnisse	
8. Stunde	Das Freiwerden von der Vorstellung von einem beharrenden Selbst 2 (M 2.2)	
	Kurze Einführung zu buddhistischen Richtungen/Schulen, Dalai Lama, Buddhismus heute Vorlesen des Textes des Dalai Lama (M 2.2) Thema: Vertiefung des Verständnisses der Hinayana-These auf der Grundlage eines konkretisierenden Dalai Lama-Textes. 1) Gruppenarbeit: Schaubild zum Text, zentrale Begriffe an die Tafel schreiben. 2) Präsentation und Diskussion 3) Vergleich mit den Ergebnissen zum Buddha-Text M 2.1 4) Vergleich mit der Konstituierung des Ich bei Descartes M 0.1	Kompetenzen: - Methodenkompetenzen (Argumentation) - Urteilskompetenz (Vergleich zweier Positionen) Ausweitungsmöglichkeit: Vergleich mit Descartes-Text M 0.1. Methode (Meditation) und Ich-Verständnis im abendländischen Denken und im Buddhismus Vergleich mit vorbuddhistischer Philosophie Asiens, z.B. Upanishaden, Vergleich mit gegenwärtiger Bewusstseinsphilosophie z.B.

		Dennett oder Varela u.a.
9. Stunde	Das Freiwerden von der Vorstellung von einem beharrenden Selbst 3 (M 2.3)	
	<p>Thema: Der Begriff der „Leerheit“ in der Mahayana-Philosophie.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Gruppenarbeit zum Sogyal Rinpoche-Text (M 2.3): Stellen Sie die zentralen Begriffe, Aussagen und die Argumentation graphisch dar. 2) Wie begründet Sogyal Rinpoche seine Auffassung? Inwieweit ist die Begründung für uns akzeptabel? 3) Präsentation, Diskussion, Vergleich der Leerheitsbegriffe im Hinayana und Mahayana, Vergleich mit dem Text des Dalai Lama (M 2.2) 4) Vor dem Hintergrund der sich auf die modernen Wissenschaften beziehenden Argumentation im Sogyal Rinpoche-Text (s.o.) gemeinsame Erarbeitung im UG zum Problemkomplex Wissenschaft vs. Ideologie — Ideologieverdacht. Diskussion „Ich“ und „Identität“ im Abendland Ideologie: Definitionsversuche, Merkmale, Vorwurf des Ideologieverdachts gegenüber Buddhismus? 	<p>Kompetenzen:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Methodenkompetenz (Vergleich zweier Positionen) - Personale Kompetenz (Aspekte, Probleme der Identität, des individuellen Lebens)
10. Stunde	Das Freiwerden von der Vorstellung von einem beharrenden Selbst 3 (M 2.3)	
	<p>Thema: Vertiefende Problematisierung. Mögliche Problematisierungsrichtungen:</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ „Leerheit“ und Entwicklungen in den Wissenschaften (bezugnehmend auf ihre Heranziehung im Sogyal Rinpoche-Text) ➤ Wissenschaft vs. Ideologie. Ideologieverdacht (bezugnehmend auf Heranziehung der Wissenschaften im Sogyal-Text) <p>„Ich“ und „Identität“ / „Gegenseitige Abhängigkeit“ im abendländischen Denken und in unserem Alltagsbewusstsein</p>	<p>Kompetenzen:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Methodenkompetenz (Argumentation, Reflexionskompetenz) <p>Ausweitungsmöglichkeit: Paradigmenwechsel in der Europäischen Wissenschaft und der östlichen Philosophie; Video-Ausschnitt C.F. v. Weizsäcker. In: Der Dalai Lama in Hamburg 1991, Hamburg 1992</p>

Die Frage nach dem Kern oder Wesen der **Philosophie des Buddhismus** wird gelegentlich mit dem Verweis auf *Die vier Siegel* beantwortet. D.h. jede Philosophie, die folgende vier Ansichten bzw. Thesen vertritt, liegt in der Perspektive der von Buddha gelehrt Lehre:

- (2) Alles Geschaffene ist unbeständig.
- (3) Alles Befleckte ist leidhaft.
- (4) Alle Phänomene sind leer und ohne Selbst.
- (5) Nirvana ist wahrer Frieden.¹⁶

(Bzw. in anderer Diktion: Alles, was zusammengesetzt ist, ist vergänglich. / Alle Gefühle sind schmerzlich, alle Gefühle bedeuten Leiden. / Alle Phänomene sind leer, sie haben keine inhärente Existenz. / Nirvana ist jenseits von Extremen.¹⁷)

Dabei wird teilweise davon ausgegangen, dass die dritte These für die drei anderen grundlegend ist.

Die These (3), dass alle **Phänomene leer und ohne Selbst** sind bzw. keine inhärente, aus sich selbst heraus bestehende und unabhängige Existenz besitzen, wird von den beiden philosophischen Hauptströmungen des Buddhismus, welche dem Hinayana und dem Mahayana zugeordnet werden können, mit unterschiedlichem Geltungsanspruch vertreten. Die Vertreter des Hinayana beziehen diese Aussage auf den Menschen und behaupten die Nichtexistenz eines Ich bzw. Selbst. Die Vertreter des Mahayana erweitern den Geltungsbereich dieser These auf alle Phänomene.

¹⁶ Dalai Lama, Lehren, S. 58.

¹⁷ Dzongsar Khyentse Rinpoche, S. 10f.

In dem hier vorgeschlagenen Unterrichtsblock wird zunächst die Ansicht des Hinayana, dann die erweiterte Sicht des Mahayana behandelt.

Grundlegend für das Verständnis der **Selbstlosigkeit** ist die anthropologische Perspektive des Buddhismus. Angestoßen von vorbuddhistischen Metaphysiken Indiens besitzt auch der Buddhismus die Tendenz, seine Philosophie auf die Annahme letzter Prinzipien zu stützen, welche allem Sein zugrunde liegen. In der Meditation und auf Erfahrung gestützt (im Frühbuddhismus mit expliziter Ablehnung „bloßer Spekulation“) finden der Buddha und seine Anhänger in der Analyse der Wirklichkeit letzte „tragende Gegebenheiten“ (dharmas) — **dharma** (Ssk.), dhamma (Pali) wörtl: „tragen, halten“. Einerseits werden diese als nicht absolut — sie entstehen und vergehen — und andererseits als in ihrem Bestehen als abhängig, bedingt — d.h. sie existieren nur in Verbindung mit anderen dharmas — verstanden.¹⁸ In der Analyse des Menschen nun — und dies ist der zentrale Punkt — findet der Buddha fünf „Haufen“ (skandhas) solcher dharmas — **skandha** (Ssk.), khanda (Pali) wörtl.: „Gruppe, Anhäufung“. D.h. die Anthropologie des Buddhismus geht davon aus, dass der Mensch bzw. das, was wir als empirische Person ansehen, aus fünf sog. Gruppen (Aggregaten*, Daseinsfaktoren*, Komponenten des Lebensprozesses*) besteht: 1. Form, 2. Empfindung, 3. Wahrnehmung, 4. Geistregung und 5. Bewusstsein.¹⁹

In einer Lehrrede des Buddha (M 2.1) zeigt dieser seinem Schüler Rahula, dass keines dieser Skandhas mit einem Ich/Selbst/Mein identisch ist und folglich die von falschem Stolz intendierte Annahme der Existenz eines Ich/Selbst/Mein irrig ist. Es macht im Gegenteil den Wissenden, Schauenden resp. Erlösten aus, dass er die Wahrheit von der **Nichtexistenz eines Ich oder Selbst** erkannt hat.

Die spätere, auf die Sutras des ersten Rades — aus dieser Textgattung stammt der Quellentext — aufbauende Philosophie des Buddhismus differenziert den hier unterstellten Begriff des Ich/Selbst weiter aus (hierzu der Text des Dalai Lama M 2.2).

Die vom Buddhismus vertretene Ansicht von der Nichtexistenz eines Selbst wurde nicht nur in **poin-
tierter Absetzung** zur vorbuddhistischen Philosophie des Hinduismus beispielsweise formuliert [Die dort vertretene Ansicht behauptet genau das Gegenteil und findet in der Analyse des Menschen als letztem Kern ein Selbst (Atman), welches zudem mit der Welt im ganzen (Brahman) identisch ist.], sondern widerspricht auch in offensichtlicher Weise unserem Alltagsverständnis und in weiten Teilen der Tradition der abendländischen Philosophie (s. hierzu Descartes, M 0.1). Auf der Seite des Alltagsverständnisses in der abendländischen Kultur ist vor allem ein Wandel in den letzten ein- bis zweihundert Jahren eingetreten, so dass wir heute mit Selbstverständlichkeit davon sprechen, dass wir „ein Ich“ oder „ein Selbst“ haben. Wir kommen in Identitätskrisen und haben das Bedürfnis, unser Selbst, unser ganz individuelles Ich, auszudrücken. Auf der Seite der Philosophie hingegen kommt das Selbst oder Ich, was einst Descartes als das letzte Gewisse galt, in ganz anderer Weise in die Krise; nicht in eine Identitätskrise, sondern in eine Existenzkrise, welche beispielsweise von der Kognitionswissenschaft vorangetrieben wird.²⁰

Dass ein **Kerngedanke der Metaphysik** bzw. der Buddhistischen Philosophie im sogenannten Leerheits-Begriff formuliert wird, ist auch die Meinung vieler buddhistischer Autoren. Seine Erörterung soll daher auch Hauptgegenstand der folgenden Unterrichtsstunden zur Metaphysik sein. Die Entwicklung und Weiterentwicklung des Leerheits-Gedankens lässt sich gut chronologisch und logisch mit seiner Problematisierung im früheren Hinayana und späteren Mahayana thematisieren und mitvollziehen. Dementsprechend wird zunächst der Begriff der Leerheit bzw. Selbstlosigkeit im Hinayana und im Anschluss im Mahayana zum Gegenstand gemacht.

¹⁸ Hinsichtlich des genaueren Verständnisses der dharmas, z.B. ihres bedingten bzw. nichtbedingten Charakters, gab es bereits früh in den verschiedenen buddhistischen Schulen unterschiedliche Auffassungen (Vgl. Schumann, Stifter, S. 117ff.).

¹⁹ Vgl. hierzu Schumann, Historische Buddha, S. 156f.; Zotz, Buddhistische Philosophie, S. 42f.

²⁰ Ein thesenhafter Abriss zur Geschichte des Ich-Konzepts im Westen (Platon, Augustinus, Descartes, Gegenwart) findet sich in: Varela, S.23-34.

Leerheit im Hinayana

Zur Rede des Buddha (M 2.1)

Den Einstieg bildet eine kurzer Lehrervortrag zu den **Vier Siegeln** (s. M 1.3), der den Schülern eine systematische Orientierung sowohl über den thematischen Standort als auch über den Unterrichtsverlauf der kommenden Stunden geben soll.

Es wird mit einem Buddha-Text zum Begriff der Leerheit resp. Selbstlosigkeit im Hinayana begonnen. Für den Buddha-Text spricht zum einen seine ideengeschichtliche Stellung. Die Schüler beginnen ihre Auseinandersetzung an der Quelle der buddhistischen Idee von der Leerheit/Selbstlosigkeit. Zum anderen besitzt der Text eine relativ klare, wenn auch für die Schüler nicht offensichtliche Argumentationsstruktur. Problematisch ist, dass eine Prämisse für die Schüler nicht ersichtlich sein wird. Es handelt sich um die **fünf Daseinsfaktoren/Aggregate**, aus denen der Mensch besteht (angesprochen wurde diese bereits in der Rede des Buddha M 1.1). Diese These der Buddhistischen Philosophie muss den Schülern zum Beispiel als Lehrerimpuls bzw. Schülerreferat an die Hand gegeben werden.

Im ersten Schritt wird der Buddhatext (M 2.1) bearbeitet. Dieser kann gemeinsam absatzweise gelesen und auf Fragen hin durchgegangen werden, um generelle Zugangsschwierigkeiten aus dem Weg zu räumen. Anschließend sollen die Schüler in Gruppen die Aussagen des Textes und seine logische Struktur herausarbeiten. Ihre Ergebnisse sollen sie auf einer Folie festhalten, anhand welcher sie darauffolgend ihre Ergebnisse und Problemfragen präsentieren und diskutieren.

Mögliches Schema des Buddha-Textes (M 2.1):

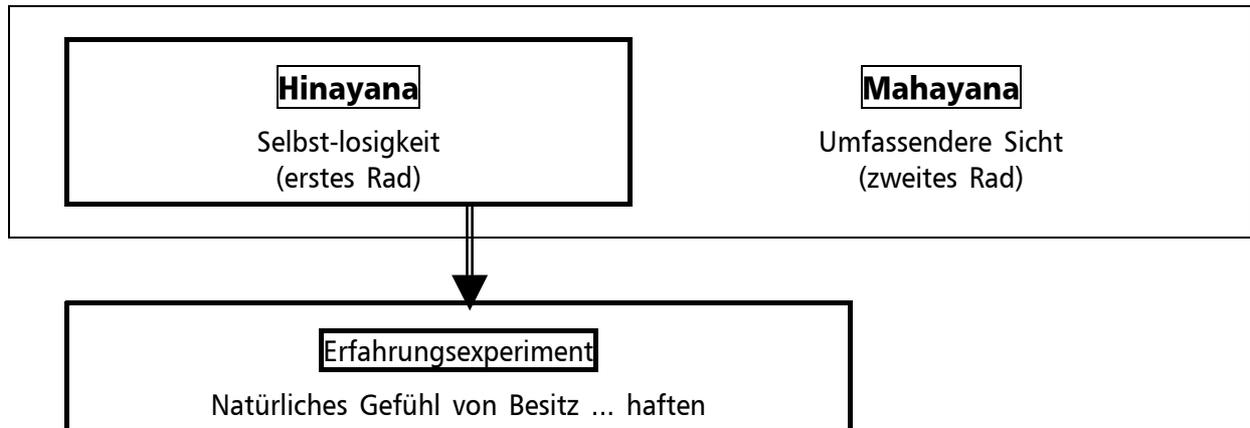
- **Hypothese:** Es gibt kein Ich/Selbst/Mein; bzw. die Vorstellung von der Existenz eines beharrenden Selbst ist irrig.
[Diese Vorstellung ist von einem falschen Stolz hervorgebracht.
Wer diese Vorstellung hinter sich lässt, ist ein Erlöster/Wissender/Schauender.]
- **1. Prämisse:** Der Mensch besteht aus fünf Skandhas.
- **2. Prämisse:** In keinem Skandha lässt sich ein Ich/Selbst finden.
- **Schluss:** Der Mensch besitzt kein Ich/Selbst/Mein.
- **Folge:** Wer dies erkennt, die Unterscheidungen [in Ich und Du, Mein und Dein] hinter sich lässt, ist erlöst.

Zum Text des Dalai Lama (2.2)

Dieser für „westliche“ Leser geschriebene Text des Dalai Lama ist leichter verständlich und vertieft in referierender Weise die These des Hinayana und deutet bereits die darüber hinausgehende, in der kommenden Stunde zu besprechende Perspektive des Mahayana an. Die sich hierauf beziehende Eingangspassage wurde bewusst stehen gelassen, um die Weiterführung vorzubereiten.

In dem Text wird die im Buddha-Text angesprochene These der Selbstlosigkeit des Hinayana differenzierter dargestellt und mit einem Beispiel nachvollziehbar gemacht. Die Schüler beschäftigen sich zunächst in Stillarbeit mit dem Text. Anschließend wird der Text im Unterrichtsgespräch Schritt für Schritt besprochen. Der Schwerpunkt liegt auf der Gründlichkeit und Detailliertheit der Textanalyse, verbunden mit der permanenten Nachfrage: Was „meint“, „heißt“ oder „bedeutet“ das: z.B. eine „eigenständige“ und „substantiell“ existierende Person? Parallel zum Unterrichtsgespräch resp. dem Textverlauf wird ein Tafelbild der zentralen Begriffe angefertigt.

„Selbstlosigkeit“ im Hinayana (nach Dalai Lama (M 2.2))



- **Haften** / Festhalten am persönlichen Besitz Greifen / anhängen
- **Selbst / Ich / Person**
 - einheitlich
 - unveränderlich
 - unabhängig von Körper und Geist
 - eigenständig und substantiell existierend
 - aus sich selbst bestehend
- **1. Meditation** ... Wahrnehmen der Nichtexistenz
- **2. Fessel / Anhaftung** ... löst man auf
- **3. „befreiender“ Effekt**

In der Problematisierungsphase kann im offenen Unterrichtsgespräch die buddhistische Leerheitsthe in der Form der Hinayana-These von der Selbstlosigkeit auf der Grundlage der behandelten Texte erörtert werden. Als inhaltlich kontrastierenden Impuls, der die Schüler auch in ihrer kritischen Distanzierung unterstützen soll, kann eingangs dieser Phase der Descartes-Text (M 0.1) zum „Ich“ als letzten und unhintergehbaren Boden philosophischen Denkens entweder wiederholt (wenn er als Eingangstext gewählt worden war) oder gemeinsam gelesen und in seinem Grundgedanken von einem Schüler zusammengefasst werden.

Die Schüler sollen die Hinayana-These in der Diskussion auf ihre logische Stringenz und Plausibilität hin befragen. Ziel ist es, dass sie vor dem Hintergrund des Descartes-Textes und ihrer eigenen Einschätzung diese These kontrovers diskutieren und sich eigene Standpunkte bilden und diese im Diskurs mit den anderen Schülern zur Debatte stellen.

Leerheit im Mahayana

Für alle Richtungen des Buddhismus ist **der Begriff der „Leerheit“** bzw. „Leere“ — Shunyata (Ssk.) — von zentraler Bedeutung. Doch gibt es in der Auslegung des Begriffs sowie im Umfang seiner Anwendung auf die Phänomene zunächst bedeutende Unterschiede zwischen den Schulen des Hinayana und des Mahayana. Im **Hinayana** wird die These von der Selbstlosigkeit auf die Person bezogen und ausschließlich in Hinsicht auf deren Wesen erörtert. Dabei wird der Begriff, das Adjektiv „leer“ nur „negativ“ als Nichtexistenz einer substantiell existierenden Person verstanden, die eine von körperlichen wie geistigen Aggregaten verschiedene, eigenständige Existenz besitzt. Eine Sache als „leer“ zu bezeichnen ist i.d.S. immer ein abschätziges Urteil und besagt, dass die so bezeichnete Sache vergänglich und leidhaft ist. Das von den Theravadins²¹

²¹ Anhänger des Theravada — „Lehre der Ordensältesten“, wichtige, einzig verbliebene Schule des Hinayana.

eher selten benutzte Substantiv „Leerheit“ ist zumeist eine Bezeichnung der Erlösung selbst. Aus der Sicht des **Mahayana**, speziell der Madhyamaka-Schule (Schule des „Mittleren Weges“, welche von Nagarjuna und Aryadeva begründet wurde), ist die Sichtweise des Hinayana unzureichend. Denn selbst, „...wenn man eine Einsicht in diese Selbstlosigkeit erlangt hat, wird man, [...] das subtile Haften an äußeren Objekten noch nicht aufgeben können und folglich auch nicht das Haften an dem persönlichen Selbst.“²²

Bereits im 1. Jahrhundert war von der **mahayanistischen Leerheitsphilosophie** die Herausbildung einer neuen Sichtweise vollzogen, welche den Begriff **Shunyata** [(Ssk.) bzw. Sunyata (Pali) wörtl.: „Leere, Leerheit“] auf alle Phänomene — auf Subjekt- wie Objektseite, auf die samsarischen wie nirvanischen Dharmas — bezieht. Diese neue Perspektive wird u.a. sprachlich greifbar in der Substantivierung des Begriffes „leer“: „Philosophiegeschichtlich war der Sprung von „leer“ zu „Leerheit“ jedenfalls außerordentlich folgenreich: Die *Leerheit* ist das Identitätsband zwischen der empirischen Person, den Dingen und der Welt und dem Nirvana, ohne dass der mahayanistische Monismus nicht denkbar wäre.“²³ Dem Begriff der Leerheit kommt jetzt eine Doppelwertigkeit zu. Wenn von einer Sache behauptet wird, sie sei Leerheit, dann ist damit einerseits — abwertend — ihre Vergänglichkeit festgestellt, wie andererseits — aufwertend — impliziert ist, „... dass in ihr die (Non-)Entität «Leerheit» vorhanden ist.“²⁴ Leerheit im letzteren Sinne, als die allen Dharmas innewohnende — nicht ontologisch zu verstehende — „Natur“ wird dabei gleichgesetzt mit dem Absolutem, welches nach Mahayana-Auffassung allen Wesen, allen Dharmas als „Buddhanatur“ innewohnt. Die Begriffe „**Leerheit**“ (Ssk.: sunyata), „**Absolutes**“ (Ssk.: tattva), „**Buddhaheit**“ bzw. „Buddhanatur“ (Ssk.: buddhata) und „**Verlöschen**“ (Ssk. nirvana) sind austauschbar²⁵, in je unterschiedlicher Perspektive wird in ihnen der gleiche „Sachverhalt“ thematisiert.

In der auf Buddhapalita, einen Schüler Nagarjunas, zurückgehenden philosophischen Schule der Madhyamaka-Prasangika (Konsequenzschule) wird der Begriff der Leerheit der Phänomene in Hinsicht auf die These vom **Abhängigen Entstehen** verstanden. Jedes Phänomen entsteht aus dem Zusammenspiel von Ursachen und Bedingungen, die selbst wieder auf andere Ursachen und Bedingungen zurückzuführen sind usw. In diesem Sinne besitzt kein Phänomen eine *inhärente Existenz*: „Vielmehr existieren die Phänomene nicht durch sich selbst, von sich aus oder inhärent. Die Phänomene sind frei von jeder Form einer unabhängigen Existenz, weil sie Eigenschaften besitzen, in Abhängigkeit von anderen Faktoren wie Ursachen und Umständen existieren bzw. sich ereignen.“²⁶

„Ein Ding, das nicht konditional entstanden wäre, ist nicht zu finden. Eben darum findet man auch kein Ding, das nicht leer ist. [...] Das Konditionale Entstehen ist es, was wir Leerheit nennen. Sie ist ein synonyme Begriff und sie ist der mittlere Weg.“²⁷

Mit der Vertiefung der Kenntnis über die **zwei buddhistischen Fahrzeuge** („Yana“ Ssk. wörtl. „Fahrzeug“) sollen zugleich Voraussetzungen für die spätere Behandlung der buddhistischen Ethik, die unterschiedliche Ansätze im Hinayana und Mahayana verfolgt, geschaffen werden. In dieser Unterrichtssequenz sollen die Schüler die Fähigkeit erlangen, im philosophischen Diskurs selbst die logische Verwobenheit der verschiedenen philosophischen Disziplinen herauszuarbeiten und zu erkennen. D.h. sie sollen exemplarisch am Beispiel des Hinayana und Mahayana erkennen und mitvollziehen, dass es einen Konnex zwischen den metaphysischen, ethischen, erkenntnistheoretischen Postulaten eines philosophischen Ansatzes gibt. Die parallele Behandlung zweier aufeinander beziehbarer und differenzierbarer Ansätze bietet sich für die Herausarbeitung besonders gut an, weil dieser allgemeingültige Zusammenhang (soweit er aufgrund der logischen Stringenz einer Theorie gegeben ist) in der Differenz zur Erscheinung kommt.

²² Dalai Lama, Lehren, S. 54.

²³ Schumann, Mahayana-Buddhismus, S. 33.

²⁴ Schumann, Mahayana-Buddhismus, S. 33

²⁵ vgl. Schumann, Mahayana-Buddhismus, S. 39.

²⁶ Dalai Lama, S. 68.

²⁷ Nagarjuna, zit. bei Schumann, Mahayana-Buddhismus, S. 60.

Zum Text von Sogyal Rinpoche (M 2.3)

Im Zentrum der Stunde steht ein Text eines bekannten buddhistischen Autors der Gegenwart, dem tibetischen Lama Sogyal Rinpoche. Dieser Text eignet sich für die Erarbeitung der Leerheits-These des Mahayana u.a. aufgrund seiner guten Verständlichkeit. Die relativ abstrakt erscheinende These wird an konkreten Beispielen veranschaulicht. Zum anderen bietet der Text selbst durch seinen Bezug auf Ergebnisse der modernen Wissenschaften (Ökologie, Biologie und Physik) gute Anschlussmöglichkeiten für eine fachübergreifende Thematisierung und die Einbeziehung anderer wissenschaftlicher Ansätze in die philosophische Diskussion.

Neben der Gruppenarbeit und der gemeinsamen Erarbeitung im Unterrichtsgespräch kommt in dieser Stunde besonderes Augenmerk der kreativen Visualisierung und Präsentation der Ergebnisse der Gruppenarbeit besonderes Gewicht zu.

Gruppenarbeit:

1. Erarbeiten Sie die logische Struktur und den Inhalt des Textes!
Fertigen Sie dazu ein Tafelbild (auf Folie) an!
 - logische Struktur (Aufbau, Bedeutung der Textelemente etc.)
 - zentrale Begriffe
 - zentrale Aussagen / Thesen
2. Formulieren Sie Fragen/Probleme, welche sich für Sie aus dem Text ergeben!
Was ist plausibel und was weniger?
3. Vergleichen Sie den Sogyal Rinpoche-Text mit dem des Dalai Lama?
(Gemeinsamkeiten, Unterschiede, thematische Beziehung)

zu 1.) Momente der Mahayana-Definition der Leerheit: nicht dauerhafte, nicht stabile, nicht inhärente, nicht eigenständige, nicht unabhängige Existenz; Abwesenheit unabhängigen Seins; alles ist wechselseitig voneinander abhängig; alles löst sich auf in ein „äußerst subtiles Netz von Beziehungen“.

Zur Struktur des Sogyal Rinpoche-Textes:

1. Abs.:
 - Gegenstand: die Natur des Universums und unsere Beziehung zu diesem
 - Hypothese / Definition von „leer“
 - Bsp.1. „Netz aus Edelsteinen“ → Fkt.: Veranschaulichung (?); Legitimation (?)
[zwei Momente: a) Vernetztheit und b) jeder die Welt in sich (Buddhanatur)]
2. Abs.:
 - Definition „Leerheit“
 - Bsp. 2. „Baum“ → Fkt.: empirisches Argument
 - Schluss: Definition „leer“
3. Abs.:
 - Bsp. 3 Wissenschaften → Fkt. Beleg (?)
4. Abs.:
 - Buddha-Verse → Fkt.: Folge, Veranschaulichung, Vertiefung, Legitimation (?)

zu 2.) Mögliche Fragen- und Problempunkte:

- Begriffe: inhärent (Z. 3), Essenz (Z. 29);
- Zusammenhang von „Vergänglichkeit“ und „Leerheit“;
- Ist der Baum nun „echt“ oder nicht?
- Traum, Illusion, Luftschloss?
- Zwei Ebenen, zwei Wirklichkeiten?

zu 3.) Vergleich der Hinayana- mit der Mahayana-Position:

1. thematische Beziehung:
 - beide Texte haben die Leerheits-These (3. Siegel: Alle Phänomene sind leer und ohne Selbst) zum Gegenstand;
 - die Mahayana-Position (Sogyal Rinpoche) stellt eine Erweiterung gegenüber der des Hinayana

(Rede des Buddha, Dalai Lama) dar;
 → Im Hinayana wird die Leerheits-These vor allem auf die Person bezogen, während im Mahayana der Horizont alle Phänomene — auf Subjekt- wie Objektseite — sind.

2. Gemeinsamkeiten:

- beide gehen von einer „natürlichen“ Ansicht aus („natürliches Ichgefühl“, „fest umrissenes Objekt ... ist er das auch“);
- beide bestreiten eine „inhärente“ Existenz der Phänomene;
- beide stützen sich auf die Evidenz der Erfahrung;
- beide unterstellen zwei Ebenen - natürliche und tiefere.

3. Unterschiede:

- der Begriff „leer“/„Leerheit“ (der im D.L.-Text so nicht vorkommt) ist im Hinayana nur „negativ“ bestimmt — als Abwesenheit ..., während der Mahayana-Buddhismus sowohl diese „negative“ Bestimmung als auch eine „positive“ Bestimmung annimmt; ... Leerheit als „Abhängiges Entstehen“ ... i.d.S. auch Bezug auf Vergänglichkeit.
- Sogyal Rinpoche-Text zieht die Wissenschaften als Beleg heran.

Die Frage 3.) des Aufgabenblattes ist nicht obligatorisch, sondern soll für schnellere Gruppen die Möglichkeit zur Weiterarbeit bieten.

Der zweite Teil der Unterrichtsstunde hat zwei Schwerpunkte: Erstens sollen die Gruppen ihre Ergebnisse anhand ihrer Folie präsentieren. Zweitens soll im Unterrichtsgespräch den Problemen und Fragen (an der Tafel festhalten) der Schüler nachgegangen werden und ein Vergleich der Hinayana- und der Mahayana-Position durchgeführt werden. Bei dem Vergleich beider Positionen werden die Schüler angehalten, sich konkret auf die Texte zu beziehen und ihre Thesen zu belegen. Zum Vergleich beider Ansätze wird parallel ein Tafelbild angefertigt.

4.3 Zum dritten Block (Buddhistische Erkenntnistheorie)

11. Stunde	Einführung in den Block: Erkenntnistheorie — Wahrheit und Irrtum (M 3.1, M 3.2)	3. Erkenntnistheorie
	Thema: Die Lehre von der Doppelten Wahrheit bei Nagarjuna 1) Einstieg: Konfrontation der Schüler mit dem Text „Niemand zu erlösen“ (M 3.1) (Schüler erkennen die paradoxe Redeweise und äußern Vermutungen) 2) Gedicht von Nagarjuna (M 3.2): Gemeinsames Lesen, Gruppenarbeit: Anfertigung eines Tafelbildes zu den beiden Ebenen der Wirklichkeit und ihren Merkmalen Plenum: Präsentation, Auswertung und Problematisierung: Erarbeitung der im Text enthaltenen Wahrheitstheorie (Dharma? Zwei Buddhas? Konventionelle und absolute Wahrheit und deren Verhältnis?) Einbeziehung des bisherigen Wissens über den Leerheitsbegriff in das Tafelbild: Wo sind die Vier Edlen Wahrheiten unterzubringen? Traum? Sprache? Wie viele Wirklichkeiten gibt es im Buddhismus? Wer erkennt die beiden Ebenen? Bezug zu den Texten von Dalai Lama (M 2.2) und Sogyal Rinpoche (M 2.3)	Kompetenzen: - Methodenkompetenz (Textverständnis, Präsentation, Reflexions- und Urteilskompetenz) Ausweitungsmöglichkeit: Leibniz: Tatsachen- und Vernunftwahrheiten
12. Stunde	Zwei Wahrheiten im Buddhismus — Vergleich (M 3.3)	3. Erkenntnistheorie
	Platon: Höhlengleichnis (M 3.3) Thema: Meinen und Wissen bei Platon - Die Lehre von der Wahrheit bei Platon und Nagarjuna 1) Gruppenarbeit: Visualisieren Sie die Aussage des Gleich-	Kompetenzen: - Methodenkompetenzen (Textverständnis, visuelle Umsetzung, Präsentation, Reflexions-

	<p>nisses in einem Schaubild. Formulieren Sie Thesen zum Vergleich der Wahrheitsbegriffe bei Platon und Nagarjuna</p> <p>2) Plenum: Präsentation,</p> <p>3) Vertiefung: Charakterisieren Sie die Stufen 2) bzw. 4) im Gleichnis von Platon, Einführung der Begriffe „doxa“ und „episteme“</p>	und Urteilskompetenz)
13. Stunde	Vom Zweck der Erkenntnis (M 3.4)	3. Erkenntnistheorie
	<p>Erarbeitung: Rede des Buddha: Die Lehre als Floß (M 3.4)</p> <p>Thema: Vom Zweck der Erkenntnis</p> <p>1) Gruppenarbeit: A) Analysieren Sie das Gleichnis von der Lehre als Floß und formulieren Sie ein eigenes Gleichnis, welches die Grundthese des Buddha bestätigt oder ihr widerspricht! B) Formulieren Sie thesenhaft ihre persönlichen Vorstellungen und Ansichten zum Zweck und Sinn der Erkenntnis, des Wissens und Lernens</p> <p>2) Plenum: Auswertung, Problematisierung und Vertiefung</p>	
Erweiterungsmöglichkeit: Der Große Zweifel (Nishitani) vs. der Cartesianische Zweifel (M 3.5)		3. Erkenntnistheorie
	<p>Erarbeitung: Keiji Nishitani — Vom Großen Zweifel (M 3.5)</p> <p>Thema: Cartesianischer Zweifel vs. Großer Zweifel des Buddha</p> <p>Wird die Unterrichtseinheit an dieser Stelle abgebrochen, bietet sich der Text über den „Großen Zweifel“ bei Nishitani als Abschluss an, da er einen Bogen zum Anfangstext von Descartes schlägt.</p> <p>Einzelarbeit: Die Schüler erarbeiten sich selbstständig die Grundthesen und Probleme des Nishitani-Textes</p> <p>Erarbeiten Sie an dem Text, was unter dem „großen Zweifel“ zu verstehen ist.</p> <p>Stellen Sie einen Bezug her zu den bisher behandelten Themen (Wahrheit und Wirklichkeit, Leere)</p> <p>Vergleichen Sie den „großen Zweifel“ mit dem Zweifel bei Descartes</p> <p>Forum / Präsentation: möglicherweise unter (vorbereiteter) Moderation einer kleinen Schülergruppe, gemeinsame Problemerkörterung</p>	<p>Methodenkompetenz (Texterschließung, Präsentation, Aktivierung und Transfer des bisher Gelernten)</p> <p>Soziale Kompetenz: Moderation einer Gruppe</p>

„Jeder Begründer einer neuen religiösen oder philosophischen Lehre glaubt“, so Helmut von Glasenapp, „dass es ihm gelungen sei, endgültig die Wahrheit entschleiern und den Weg zum Heil gefunden zu haben.“²⁸ Damit entsteht erkenntnistheoretisch gesprochen die Aufgabe, nicht nur die „neue“ Wahrheit, sondern zugleich auch die Möglichkeit der „alten“ Wahrheit plausibel zu machen. Es ist zu klären, wie „Irrtum“ möglich war und ist und in welchem Verhältnis alte und neue Wahrheit bzw. Irrtum und Wahrheit stehen und wie der Weg von jenem zu dieser führt. In der mahayanischen **Lehre von den zwei Wahrheiten**, welche hierbei an Ideen der hinayanischen Scholastik anknüpft, kommen einige von diesen Problemen und Fragen zur Sprache.

Die öffentliche Debatte, in welcher verschiedene religiöse oder philosophische Positionen gegeneinander antraten, besaß in Indien schon eine lange Tradition, als der Mahayana-Buddhismus seine Philosophie entwickelte. Zunächst wurde die mahayanische **These von der**

²⁸ Glasenapp, S. 205.

Leerheit bzw. „Soheit“ in den Prajnaparamita-Sutras aus der Perspektive des „Befreiten“, des Bodhisattva formuliert, und mit Verweis auf ihre Erlebbarkeit behauptet, ohne sich dabei um ihre **rationale Begründung und argumentative Konfrontation** mit anderen Lehrgebäuden zu bemühen. Dies konnte auf die Dauer in der Auseinandersetzung mit anderen nicht-buddhistischen wie buddhistischen, hinayanischen Schulen — nicht zuletzt im Kampf um den Gewinn von Anhängern wie Gönnern — nicht ausreichen. Es war der fast dem Buddha gleich verehrte **Nagarjuna (um 150 bis 250)**, der innerhalb des Mahayana diesen Übergang hin zu Rationalisierung und Argumentation auf gleichermaßen exemplarische wie traditionsmächtige Weise vollzog.

Die Doppelte Wahrheit bei Nagarjuna

Zum Text: Nagarjuna — Die Lehre von den Zwei Wahrheiten (M 3.2)

Nagarjuna versuchte logisch und systematisch argumentierend alle Lehrsysteme zu widerlegen, um hiermit darauf aufmerksam zu machen, dass alle aus der Perspektive des Unerlösten formulierten Weltbilder und Anschauungen letztlich inkonsistent und damit unhaltbar sind. Er tat dies, indem er die jeweiligen Lehrsysteme auf der Grundlage ihrer eigenen Voraussetzungen in Widersprüche verwickelte und damit ad absurdum zu führen suchte. Ausgangspunkt ist Nagarjunas These, dass die letzte Wahrheit über die Wirklichkeit, die **„Leerheit“** aller Wesen und Gegebenheiten, d.h. ihre unauslotbare gegenseitige Abhängigkeit, die unendlich komplexe Verbundenheit aller Phänomene, welcher im Verständnis des Mahayana die Erfahrung des **„Absoluten“** entspricht, gar **nicht in Weltbildern und Lehrsystemen zum Ausdruck gebracht werden kann**, weil schon die mindeste Voraussetzung allen Redens über die Welt — die **Trennung von Subjekt und Objekt**, welche aus der „trägerischen Perspektive subjektiver Sonderheit“²⁹ entspringt — der Natur der Wirklichkeit widerstreitet. Und doch reden der Buddha und Nagarjuna über diese letzte Natur der Wirklichkeit, wie sie sich aus der Perspektive des Befreiten erschließt! Und doch begann der Buddha aus Mitgefühl, wengleich er, wie Nagarjuna sagt, angesichts der schier unüberwindlichen Schwierigkeiten zögerte, den Dharma zu lehren! Und doch unternahm er den Versuch, die „Unwissenden“ und in Begierde und Hass verstrickten Wesen an der Erfahrung des Absoluten teilhaben zu lassen und für den Weg zu ihrer eigenen Befreiung zu motivieren.

Damit entsteht das Problem, wie beides zusammengebracht werden kann: auf der *einen Seite* die letzten Wahrheiten, wie z.B. die These von der Selbstlosigkeit der Person bzw. der Leerheit aller Phänomene oder die Vier Edlen Wahrheiten, eine Wirklichkeit, wie sie sich dem Befreiten erschließt, und auf der *anderen Seite* die Welt, wie sie sich dem Unerlösten darbietet und erscheint. Hinzu kommt noch das Problem, wie diese letzten Wahrheiten im Medium einer dem Unerlösten verständlichen Subjekt-Objekt-**Sprache** zum Ausdruck gebracht werden können.³⁰ Nagarjuna versucht mit der Entwicklung der **Lehre von den zwei Wahrheiten** erkenntnistheoretisch plausibel zu machen, dass es und wie es möglich und warum es notwendig ist, sich durch den Schleier der konventionellen Sprache auf das Absolute, die endgültigen Wahrheit hin zu nähern.

Nagarjuna unterscheidet zwei Wahrheiten: Auf der einen Seite die konventionelle, gewöhnliche, (wörtlich) **„verhüllte“ Wahrheit** des konventionellen Erlebens, welche von den empirischen Dingen, ihrer Getrenntheit und ihren Verschiedenheiten handelt. Es ist dies die Wahrheit, wie sie sich der Alltagsvernunft darstellt und in der Alltags- bzw. Umgangssprache ihren angemessenen Ausdruck findet. In der konventionellen Wahrheit spricht sich die Perspektive des Unerlösten aus, die insbesondere durch die Annahme eines eigenständigen und von der Welt der Objekte getrennten Ich charakterisiert ist. Auf der anderen Seite, gleichwohl beide Wahrheiten umfassend, steht die letzte, **„absolute“ Wahrheit**, die „Wahrheit im höchsten Sinne“. Sie ist das

²⁹ Zotz, Buddhistische Philosophie, S. 126.

³⁰ In diesem Zusammenhang ließe sich auch generell im Schülergespräch thematisieren, wie Erfahrung — sei es die des Absoluten bei Buddha, der Geschmack von Süße oder eine von den Schülern selbstgemachte Erfahrung — in Sprache oder generell zum Ausdruck gebracht und anderen vermittelt werden kann.

Ergebnis der unmittelbaren, Subjekt-Objekt-freien Erkenntnis der Wirklichkeit, welche jede Gegebenheit als leer erweist. Die absolute Wahrheit spricht von der unter der Oberfläche der erscheinenden empirischen Welt liegenden „Einsheit und Ununterschiedenheit aller Wesen und Dinge im Absoluten“³¹, der Leerheit. In der „endgültigen“ Wahrheit spricht sich die Perspektive des Erlösten, des Befreiten aus. In dem Sinne, dass es sich hierbei nicht um „intellektuelles“, Subjekt-Objekt-trennendes und *nur* „mentales“ Wissen handelt, wird im Zusammenhang der absoluten Wahrheit von „Weisheit“ gesprochen, welche gleichermaßen eine Sache der Erfahrung und Haltung ist.

Die **konventionelle Wahrheit wird gleichwohl nicht verworfen** oder für überflüssig erklärt. Denn zum einen sind die Erscheinungen, wie sie sich in der konventionellen Perspektive darstellen, nicht gleich Nichts, wobei der Existenzstatus der konventionell gegebenen Phänomene von verschiedenen philosophischen Schulen unterschiedlich eingeschätzt wird. Zum anderen kommt den konventionellen Wahrheiten - bei denen auf der Ebene der konventionellen Welt-sicht natürlich nochmals zwischen wirklichen und unwirklichen oder heilsamen oder unheilsamen unterschieden werden kann — nicht nur für das Leben des Unerlösten, für dessen Orientierung große praktische Bedeutung zu. Zudem besitzen die konventionellen Wahrheiten bzw. das konventionelle Denken insofern für den Pfad der Erlösung enorme Bedeutung, weil im Medium der konventionellen Welt-sicht die Annäherung und die schlussendliche Einsicht in die absolute Wahrheit vorbereitet wird. Und diese Vorbereitung besteht konkret in der Perspektive Nagarjunas darin, im konventionellen Diskurs die Hin-fälligkeit und Unhaltbarkeit aller konventionellen Theorien vorzuführen. Und nicht zuletzt ist ja die Lehre des Buddha selbst ein konventionelles Gedankengebäude, wenngleich aus der Einsicht in die absolute Wahrheit, doch im Medium konventioneller Wahrheit formuliert. „Nagarjuna betrachtet damit Theorien, Gebote und kontemplative Übungen als notwendig für den Unerlösten, für den Befreiten aber als hin-fällig und leer. Wer letzter Wahrheit teilhaftig wurde, dem sind die erlösenden Methoden gleich der Welt, deren Überwindung sie dienten, trügerischer Schein. Für ihn gilt: «Nirgendwo wurde irgendwem irgendein Dharma vom Buddha gelehrt.»³²

Die absolute Wahrheit umfasst die konventionelle Wahrheit. Es ist geradezu für den Befreiten, den sich des Leides der unerlösten Wesen annehmenden Bodhisattva bezeichnend, dass er in beiden Wahrheiten zu Hause ist: „Er hat nach der konventionellen Wahrheit zu handeln, aber nach der höchsten Wahrheit zu denken, denn er muss das Leiden der Wesen für real nehmen und sich für sie einsetzen obwohl er weiß, dass sie im Kern erlöst sind.“³³ Gerade aus dem Umstand, dass oft beide Ebenen — konventionelle und absolute — nicht explizit getrennt werden, entspringt der oft **paradoxe Charakter** vieler Texte.

[Vgl. den Text „Niemand zu erlösen?! (M 3.1): Hier geht es in diesem Sinne — konventionell gesehen — um die einzelnen Wesen, welche nach Erleuchtung streben und um jenen, der sie dorthin führt, wobei es andererseits — absolut gesehen (Lehre von der Selbstlosigkeit) — weder die einen noch den anderen „wirklich“ gibt. Andererseits müssen in der Sicht des Mahayana — absolut gesehen — die Wesen gar nicht erlöst werden, weil sie auf tieferer Ebene wie alle anderen Phänomene leer, d.h. der Leerheit — dem Absoluten - teilhaftig, d.h. schon erlöst sind.]

Andererseits lösen sich viele **widersprüchliche Aussagen** auf, wenn die Lehre von der Doppelten Wahrheit berücksichtigt wird. Ein Beispiel wird in der später zu behandelnden Lehre von Karma und Wiedergeburt angesprochen, wo einerseits in einem Text des Buddha (M 4.2) davon die Rede ist, dass er sich an viele frühere Wiedergeburten erinnern kann — konventionell gesprochen, obwohl doch das Besondere der buddhistischen Wiedergeburtstheorie darin besteht — absolut gesprochen, dass es kein Selbst gibt, welches da wiedergeboren wird.

Beispiele für das Sprechen vor dem Hintergrund der Doppelten Wahrheit sind die zuvor behandelten Texte des Dalai Lama (M 2.2) und von Sogyal Rinpoche (M 2.3), in denen also gleichermaßen vom „natürlichen Ich-Gefühl“ bzw. dem „Baum als fest umrissenes Objekt“ — konventi-

³¹ Schumann, Mahayana-Buddhismus, S. 50.

³² Zotz, Buddhistische Philosophie, S. 127.

³³ Schumann, Mahayana-Buddhismus, S. 50.

onelle Wahrheit — und der Nicht-Existenz der Person bzw. dem das ganze Universum umspannenden subtilen Netz von Beziehungen — absolute Wahrheit — gesprochen wird.

Wahrheit bei Platon

Zum Text: Platon — Höhlengleichnis (M 3.3)

Dass der Gedanke einer mehrstufigen bzw. doppelten Wahrheit auch im Kontext der abendländischen Philosophie in verschiedenen Varianten und mit z.T. sehr unterschiedlicher Intention vorkommt, sollen die Schüler in Auseinandersetzung mit Platons Höhlengleichnis erfahren und erkennen. Nachdem sie sich Grundthesen von Platons Wahrheitsbegriff, wie er im Höhlengleichnis greifbar wird, erschlossen haben,

„Der Mensch des Alltags hält Gegenstände für vollkommen real, die lediglich Abbilder einer wahren Wirklichkeit sind, von der er in der Regel nichts ahnt.“

- ist Gefangener der Sinne, seiner gewohnheitsmäßigen empirischen Einstellung
- erst mit Blick auf das wahrhaft Wirkliche — die Ideen — befreit er sich aus seinem schattenhaften Dasein
- erst aus der Perspektive der Ideen werden die Schatten wirklich erkannt als das, was sie sind ... auch ontologisch die Grundlage
- schmerzhafter und schrittweiser Erkenntnisprozess

sollen die Schüler Platons Gleichnis mit dem Gedicht von Nagarjuna vergleichen und Parallelen herausarbeiten:

u.a.

- beide gehen von einer zweigeteilten bzw. zwei Ebenen der Wirklichkeit aus
- denen verschiedenwertige Wahrheiten entsprechen

konventionelle Wahrheit / Meinen (Doxa) - absolute Wahrheit / Wissen (E-pisteme)

- wobei die erstere unserer gewohnheitsmäßigen alltäglichen Einstellung entspricht
- diesen entsprechen zwei Situationen des Menschen: Unfreiheit - Freiheit
- jeder (!) ist potentiell ein Erkennender (Philosophie!)

Textanalyse: Platons Höhlengleichnis bietet sich über die inhaltliche Erarbeitung hinaus in exemplarischer Weise dazu an, die Methode des „Gleichnisses“ zu erarbeiten.

Vom Zweck der Erkenntnis

Zur Rede des Buddha — Die Lehre als Floß (M 3.4)

Anfangs wurde bereits die **soteriologische Komponente der Buddhistischen Philosophie** angesprochen. D.h. alles Nachdenken und die Entwicklung ausgefeilter Gedankensysteme steht quasi immer im Kontext und im Auftrag, Wege zur Erlösung zu weisen, praktischen Nutzen auf dem Pfad zur Erleuchtung zu bringen. Nur vor diesem Hintergrund gewinnen die buddhistischen Lehrgebäude ihren Sinn. Und in diesem Licht ist es dann auch nur - oberflächlich gesehen - widersprüchlich, wenn sich die verschiedenen buddhistischen Gedankensysteme — immer natürlich im Rahmen der Vier Siegel — z.T. nicht unerheblich widersprechen. Denn die Unterschiedlichkeit der Wege, die jene Systeme weisen — so eine These des Mahayana -, ist nur ein Reflex auf die Unterschiedlichkeit derjenigen, welche den Pfad zur Erleuchtung beschreiten. Die unterschiedlichen buddhistischen Lehrgebäude weisen in diesem Sinne verschiedene Wege, welche den je eigenen und unterschiedlichen Potentialen der Menschen angemessen sind.

Dass der **Wahrheits-Wert aller Denk-Systeme** per se beschränkt ist, macht nicht zuletzt Nagarjuna mit seiner Lehre von den Zwei Wahrheiten deutlich. Und schon von daher, weil also kein Gedankensystem die absolute Wahrheit repräsentiert bzw. überhaupt repräsentieren kann, lohnt es sich nicht, an den Gedankensystemen um ihrer selbst willen zu hängen. Selbst die Leh-

re des Buddha bleibt eine in der Perspektive der konventionellen Wahrheit formulierte Theorie, wenngleich eine auf dem Pfad nützliche, so doch eine letztlich nicht der absoluten Wahrheit entsprechende. Zudem würde sich so auf neue und subtile Weise einschleichen, wovon der Buddha mit seiner Lehre gerade auch befreien will — an den Dingen (oder eben auch Gedankensystemen) zu anzuhaften, nach ihnen zu „greifen“.

Auf exemplarische Weise macht die Rede des Buddha diesen Gedanken von der **Relativität aller Erkenntnis und Erkenntnisssysteme auf ihr Ziel** — in diesem Falle die Erleuchtung — hin anHand eines Gleichnisses anschaulich.

Neben der Textanalyse — unter möglicherweise besonderer Thematisierung des Gleichnisses — und der Herausarbeitung der These bietet sich hier die Möglichkeit, den eigenen **Anschauungen der Schüler zum Thema** „Zweck und Wert von Erkenntnis und Wissen“ Raum zu geben!

Ausweitungsmöglichkeiten

Von der Tiefe des Zweifels — Cartesianischer Zweifel vs. Großer Zweifel des Buddha

Zum Text: Keiji Nishitani — Vom Großen Zweifel (M 3.5)

Eine Möglichkeit der **Vertiefung und Erweiterung des bisher behandelten Stoffes** bietet der hier vorgeschlagene Textauszug des japanischen Philosophen Keiji Nishitani (1900-1990). Der Text deckt einige der bisher angesprochenen Problemkreise ab und greift bis hin zur Frage nach dem Wesen der Philosophie und Religion noch weit darüber hinaus. Im Zentrum der Erörterung steht dabei die Thematisierung des Ich und eng damit in Verbindung stehend — orientiert am Begriff des Zweifels - die Methode der Annäherung, das Problem des methodischen Vorgehens schlechthin.

Die **Kernthese Nishitanis** ist kurz gesagt, dass der Große Zweifel des Buddha wesentlich tiefer reicht als der Methodische Zweifel Descartes'. Der Große Zweifel setzt gewissermaßen an den Fundamenten unserer Existenz an, er ist eine quasi „leibhaftige“ Realisation der menschlichen Situation im Angesicht des Nichts, der Bodenlosigkeit des Selbst und der Dinge — der Leerheit —, während der Cartesianische Zweifel gleichsam eine intellektuelle Veranstaltung an der Oberfläche des Bewusstseins ist. Mit dieser Kritik der Methode im Vorgehen bei der Analyse der letzten Gegebenheiten sind natürlich zugleich auch die unterschiedlichen Früchte der Erkenntnis bei Descartes und Buddha, besonders die gegensätzlichen Thesen hinsichtlich des Ich, angesprochen.

Darüber hinaus weist der Text einen noch viel größeren **Reichtum an Einzelfragen und Bezügen** zur abendländischen Philosophie auf, welcher der erörternden Problematisierung wert ist. Dabei kann der Text nicht nur Ausgangspunkt einer Vertiefung der Thesen der buddhistischen Philosophie sein, sondern auch zur weitergehenden Analyse der abendländischen, speziell Cartesianischen Position sein. Denn ein von hieraus tiefergehendes Descartes-Studium, kann beispielsweise der Frage nachgehen: Wo und wo nicht, Descartes Position von Nishitani tatsächlich getroffen wird.

Es ist ein umfangreicherer Text und stellt relativ hohe Anforderungen an die Verständnisfähigkeit und Bereitschaft der Schüler, sich auf ihn einzulassen. Es ist ein in seiner ganzen Diktion „typisch“ philosophischer Text mit einer stark an der abendländischen Philosophie orientierten Begrifflichkeit, welche dem wenig geübten Leser einiges abverlangt. Damit ist es zugleich insofern ein **didaktisch wertvoller Text**, als dass die Schüler sich hier im Studium philosophischer Texte üben, welche eben oft nicht auf den ersten Blick „offen“ sind. Es bedarf hier einiger kognitiver wie motivationaler Anstrengung, um den Text zu erschließen. Und doch, und dies macht eben auch den didaktischen Wert des Textes aus, lohnt sich die Mühe, weil hier letztlich doch relativ klar fassbare und nachvollziehbare Thesen und Probleme von Nishitani vorgetragen werden.

Der Reiz des Textes besteht zudem darin, dass hier die Perspektive gewissermaßen umgekehrt ist: hier spricht ein Zen-Buddhist, d.h. ein Philosoph des Mahayana, der aus der Innenperspektive versucht, die originären Inhalte dieser Richtung in der Sprache, in „unserer“ Sprache der abendländischen Philosophie auszudrücken, während wir uns von „außen“ nähern.

Je nach dem Umfang des vorbereitenden Selbststudiums der Schüler wird zur Bearbeitung des Textes u.U. mehr als eine Unterrichtsstunde gebraucht.

4.4 Zum vierten Block (Buddhistische Ethik)

Generell ist zur Behandlung des Themas Ethik des Buddhismus vorzuschicken, dass es hier um die idealtypische Thematisierung und Problematisierung einiger weniger Thesen anhand von Texten geht. D.h. also auch, dass die gelebte Praxis der Anhänger der verschiedenen buddhistischen Fahrzeuge völlig ausgeblendet ist. Wenn so beispielsweise dem auf eigene Erleuchtung orientierten Arhat (Ideal des Hinayana) der auf das Mitgefühl allen anderen Wesen gegenüber orientierte Bodhisattva (Ideal des Mahayana) gegenübergestellt wird, so heißt dies nicht, dass die Anhänger des ersteren Ideals nicht auch mitfühlende Menschen sind und sich in der Praxis nicht auch im Mitgefühl üben.

14. Stunde	Buddhistische Ethik 1 „Rechtes Handeln“ (M 4.1, M 4.2))	4. Ethik
	<p>1) Gemeinsames Lesen des Textes M 4.1 und Klärung von Fragen</p> <p>2) Gruppenarbeit: Arbeiten Sie die moralischen Regeln heraus!</p> <p>3) Plenum: Präsentation Wie begründet der Buddha diese Regeln? Lassen sich die Regeln zusammenfassen? Vergleichen Sie die Regel mit anderen Formulierungen der „Goldenen Regel“ (M 4.7)</p> <p>Vertiefungsmöglichkeit: Lehre des Buddha von den zehn unheilsamen Handlungen (M 4.2)</p>	<p>Kompetenzen:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Methodenkompetenz (Textverstehen, Reflexions- und Urteilskompetenz) <p>Ausweitungsmöglichkeit:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Talionsprinzip und „Goldene Regel“ (M 4.7) - Die „Goldene Regel“ in verschiedenen Kulturen (M 4.7) - Begründungsmöglichkeiten der „Goldenen Regel“ - Grenzen der „Goldenen Regel“, evtl. Kritik von Kant oder anderen - 10 Gebote und 7 rechte Eigenschaften (M 4.8)
15. Stunde	Buddhistische Ethik 2 Karma und Wiedergeburt (M 4.3)	4. Ethik
	<p>1) Gruppenarbeit Karma und Wiedergeburt (am Beispiel des Rades der Wiedergeburt die Differenz grundlegender Anschauungsformen, z.B. Zeit: unser lineares vs. zyklisches Zeitverständnis)</p> <p>2) Präsentation</p>	<p>Kompetenzen:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Methodenkompetenz (Textverstehen) - Sachkompetenz (Grundprobleme der Ethik) <p>Ausweitungsmöglichkeit: Schülervortrag über die Zwölf Glieder des Abhängigen Entstehens,</p> <ul style="list-style-type: none"> - Schicksal und Freiheit - Zeit-Begriff (4.9) - Wiedergeburt ohne Seele (4.10) - Platon: Seelenwanderung - Christentum
16. Stunde	Buddhistische Ethik 3: Arhat vs. Bodhisattva (M 4.4)	4. Ethik
	<i>Erarbeitung in Einzelarbeit:</i>	Kompetenzen:

	<p>Erarbeiten und kritisieren Sie anhand des vorliegenden Textes Aspekte des mahayanischen Bodhisattva-Ideals! Stellen Sie dieses in den Kontext des hinayanischen Arhat-Ideals und der Leerheits-These des Mahayana!</p> <p>Ausführlichere Fragen:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Worin besteht der Kern des Bodhisattva-Ideals im Unterschied zu dem des Arhat? Welche „Sicht“ liegt dem Bodhisattva-Ideal zugrunde? Stellen Sie diese in Beziehung zur Leerheits-These! 2. Erläutern Sie die Lehre von den „Zwei Wahrheiten“ mit Blick auf den Bodhisattva-Weg! 3. Wie verstehen Sie die Aufforderung, dass der Bodhisattva seinen Weg nicht in der Wahrnehmung von Schwierigkeiten sondern von Glück gehen soll? 4. Formulieren Sie an Hand eines konkreten Problems unserer Gesellschaft/Welt was es hieße, dieses aus der Perspektive der Bodhisattva-Ethik zu sehen und anzugehen! 5. Wo sehen Sie Grenzen in der Umsetzungsmöglichkeit bzw. theorieimmanente Schwierigkeiten des Bodhisattva-Ideals? 	<p>Ausweitungsmöglichkeit:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Verantwortung in einer „globalen“ Welt (evtl. H. Küng) - Dialog der Religionen - Hinayana- vs. Mahayana-Ethik wie Ethik der frühen vs. späten Stoa
17. Stunde	Buddhistische Praxis — Meditation, Kontemplation, Zen (M 4.12)	4. Ethik / Fortführung
	<p>Aufgaben zum Zen (M 4.12):</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Nach welchem Muster sind die Mondos gebaut? 2) Welche Art von Fragen stellen die Schüler? 3) Erkennen Sie ein System in den Antworten der Lehrer? 4) Was wird mit den Antworten erreicht? 5) Versuchen Sie zu den folgenden Fragen eine mögliche Antwort eines Zen-Meisters zu geben! „Wo ist der Sitz von Bodhi (Erleuchtung)?“ „Wie übst du Zucht in deinem täglichen Leben?“ „Es heißt, dass wir Erleuchtung empfangen, wo auch immer wir hinblicken. Was bedeutet dies?“ „Was ist der Weg?“ 6) Schreiben Sie ein eigenes Mondo! 	<p>Kompetenzen</p> <ul style="list-style-type: none"> - Textkompetenz (Erkennen von Strukturen, Intentionen, Schreiben von kleinen Texten) <p>Ausweitungsmöglichkeit: Praxis in der abendländischen Philosophie? (z.B. Stoa)</p>
	Begegnung mit Vertretern des Buddhismus (z.B. Tibetisch Buddhistisches Zentrum Berlin)³⁴	
Fortsetzungsmöglichkeiten	<ol style="list-style-type: none"> 1) Sextus Empiricus und die pyrrhonische Skepsis 2) Christentum und Buddhismus 3) Der Einfluss des Buddhismus auf die abendländische Philosophie (z.B. Schopenhauer)³⁵ 	

³⁴ Adressen und Informationen zu den meisten buddhistischen Zentren in Berlin finden sich im Internet sowie speziell in dem dreimal jährlich erscheinenden Heft *Bubb — Buddhismus in Berlin und Brandenburg*, welches kostenlos in Naturkost-, Himalaya-Läden u.ä. ausliegt.

³⁵ Zum Thema der Begegnung zwischen Buddhismus und deutscher (Geistes-)Kultur s. das Buch von Volker Zotz *Auf den glückseligen Inseln*, wo sich auch viele kürzere und kommentierte Textauszüge finden.

Ethisches Verhalten — Un-/Heilsame Verhaltensweisen und Goldene Regel

Zu den Reden des Buddha vor den Hausvätern von Veludvâra (M 4.1) und den Reden über die 10 un-/heilvollen Handlungen (M 4.2)

Bereits im Zusammenhang der Vier Edlen Wahrheiten wurde das Thema Ethik angesprochen (Vierte Wahrheit vom Achtgliedrigen Pfad). Was rechtes bzw. ethisches Handeln ist, lässt sich zunächst relativ einfach an Hand eines Kataloges von **10** zu vermeidenden **unheilvollen Handlungen** bestimmen: Zu vermeiden sind

- | | |
|--------------------------------------|-----------------------------------|
| 1. Töten |] Körper (körperliche Handlungen) |
| 2. Nehmen von Ungegebenen | |
| 3. falsches sinnliches Verhalten | |
| 4. Lügen |] Rede (sprachliche Handlungen) |
| 5. Zwietracht Säen / Verleumdung | |
| 6. verletzende Rede / Rohheit | |
| 7. sinnlose Rede / Geschwätz |] Geist (geistige Handlungen) |
| 8. Habgier (von Begierde) | |
| 9. Übelwollen (von Hass) | |
| 10. verkehrte Ansicht (Unwissenheit) | |

Unter dem Stichwort die „**sieben rechten Eigenschaften**“ thematisiert der Buddha-Text (M 4.2) die sieben unheilvollen bzw. (positiv umgesetzt) heilsamen Verhaltensweisen, welche der Ebene des Körpers und der Rede zugeordnet werden können. Darüber hinaus formuliert der Text das Prinzip, auf der Grundlage dessen die Regeln gelten — z.B.: „Was für mich eine unliebe, unangenehme Sache ist, das ist auch für den anderen das gleiche. Was mir aber unlieb und unangenehm ist, wie sollte ich das einem anderen zufügen?“ Diesem Prinzip entspricht die sogenannte **Goldene Regel**, welche in allen großen religiösen und ethischen Traditionen aufzufinden ist. Die Formulierungen des Buddha vermeiden aber die „Du sollst“-Formulierung und haben eher die Form von Klugheitsregeln.

Moralische Rechtschaffenheit bzw. ethisches Handeln ist ein Aspekt, welcher in verschiedensten Traditionen Menschen charakterisiert, die auf dem Weg der Erlösung/Befreiung eine Transformation durchmachen. Was moralische Rechtschaffenheit konkret heißt, ist dabei vom unmittelbaren kulturellen Kontext abhängig. Immer (zumeist) jedoch ist die Rechtschaffenheit auf eine **grundlegende ethische Forderung** zurückführbar, welche zugleich das Kriterium für die moralische Bewertung einer Handlung ist. Das letztlich zugrundegelegte Prinzip besagt, „... dass es böse ist, anderen Leid zuzufügen, und gut, ihnen Gutes zu tun und ihr Leiden zu lindern oder solche Leiden zu verhindern.“³⁶ Dieses grundlegende Prinzip — so der weltweit renommierte Religionswissenschaftler John Hick — ist von elementarer Natur und kann selbst nicht hergeleitet werden, sondern ist vielmehr Basis, „Dreh- und Angelpunkt unseres moralischen Diskurses überhaupt.“³⁷ Die Goldene Regel, in ihrer positiven wie negativen Form ist ein über die verschiedenen Kulturen hinweg weitverbreiteter Ausdruck dieses Prinzips.

In einem **ersten Schritt** erarbeiten die Schüler zunächst den Text über Karma und Wiedergeburt (M 4.1) und dann den Buddha-Text (M 4.2) — Aufgabenstellung: Analysieren Sie den Text „Buddha verkündet seine Lehre den Hausvätern von Veludvara“ unter dem Gesichtspunkt der in ihm gemachten ethischen Annahmen und Maxime!

Ausweitungsmöglichkeiten:

Die Unterrichtsstunde kann mit einer **Hausaufgabe** zum Buddha-Text (M 4.2) vor- bzw. nachbereitet werden.

[In diesem Text werden die 10 Un-/Heilvollen Handlungen in der für die Buddhistische Philosophie typischen Gliederung nach Körper-Rede-Geist vorgestellt. Auffällig an diesem Text ist zudem die kritische, besonders für das Hinayana bezeichnende, Distanz gegenüber (den brahma-

³⁶ Hick, S. 337.

³⁷ Hick, S. 337.

nischen) Ritualen. Nicht auf die Befolgung irgendwelcher Rituale, sondern allein auf die Taten kommt es in Hinblick auf die Wiedergeburt an.]

In einem **zweiten Schritt** kann das Thema u.a. in folgende Richtungen vertieft werden:

→ **10 Gebote vs.** 7 Eigenschaften (M 4.8) bzw. 10 Un-/Heilvolle Handlungen (M 4.2),

→ **Talionsprinzip** und Goldene Regel (M 4.7),

Ausweitungsmöglichkeiten:

→ Grenzen des Maßstabes der **äußeren Handlung**: Ist z.B. Lügen per se eine ethisch verwerfliche Handlung? Diese Frage, wie sie auch schon im Kontext antiker Tugendlehren gestellt wurde, wird aus buddhistischer Sicht mit dem Hinweis auf das Primat der dahinterliegenden Motivation/Absicht beantwortet (M 4.11).

→ Goldene Regel und das **Problem des Weltethos**: Vor dem Hintergrund aktueller internationaler Konflikte, welche zudem oft auf den Grenzen verschiedener „Kulturkreise“, wobei Kulturen insbesondere von ihrer Religion her bestimmt sind (Huntington), stattfinden, nimmt die Frage nach der Möglichkeit eines gemeinsamen Diskurses an Gewicht zu. Wie lässt sich in diesem Zusammenhang die Universalität der Goldenen Regel bewerten? (S. Huntington vs. H. Küng³⁸).

Denkbar ist, dass sich die ganze Klasse eines der Vertiefungspunkte annimmt oder, dass in Gruppenarbeit jeweils ein Thema erarbeitet und anschließend präsentiert wird.

Karma und Wiedergeburt

Zur Rede des Buddha von seinen früheren Leben und der Erkenntnis der Daseinsrunde (M 4.3)

In Anknüpfung an in den Upanishaden artikulierten Ideen³⁹ besteht in der **Lehre von der Wiedergeburt** ein zentraler Baustein buddhistischen Denkens. Alle lebenden bzw. fühlenden Wesen werden nach ihrem Tod wiedergeboren. Das Leiden, mit dem das Leben per se verbunden ist, endet also nicht mit dem Tod, sondern es geht weiter im nächsten Leben und immer fort. Die Lebewesen sind im Kreislauf der Wiedergeburt — Samsara — gebunden, bis sie, wenn es ihnen denn gelingt, aus diesem ausscheiden, „verlöschen“ und aus dem Bereich des Samsara in den des Nirvana eintreten. Wie dieser Übergang aus dem **Samsara ins Nirvana** vorzustellen ist — quasi als Übergang nach dem Tode in eine, aus der Sicht des Nichterleuchteten nicht vorstellbare Welt, oder als von „außen“ gar nicht sichtbarer im Geiste vollzogener Perspektivwechsel auf ein und dieselbe Welt —, darüber gibt es in den verschiedenen Richtungen buddhistischen Denkens unterschiedliche Auffassungen.

Jedenfalls soweit „man“ wiedergeboren wird, dann findet die Wiedergeburt in einem für das Leben und Leiden mehr oder weniger günstigen Milieu statt. Grob werden diese Milieus in fünf bzw. sechs **Daseinsbereiche/Reiche** untergliedert: Höllenreich, Gespenster-/Geisterreich, Tierreich sowie Menschen- und Götterreich (und in manchen Aufzählungen ein weiteres Dämonenreich). Aber auch innerhalb dieser Reiche gibt es wieder starke Differenzen, was für den Daseinsbereich der Menschen jedem offensichtlich sein dürfte, wobei aus buddhistischer Perspektive eine besonders glückliche Wiedergeburt als Mensch u.a. mit der Gelegenheit verbunden ist, der Lehre des Buddha zu begegnen. Aber auch innerhalb der anderen Bereiche gibt es natürlich nachvollziehbare Unterschiede, so ist es denn sicherlich weniger leidvoll als Kuh auf einem Bio-bauernhof statt in einer industriellen Mast- und Schlachthanlage wiedergeboren zu werden. Generell gilt die **menschliche Existenz** als sehr kostbar, kostbarer noch als die Wiedergeburt im Götterreich, weil jenen aus Mangel an Leid die Motivation fehlt, den Weg zu beschreiten, welcher letztlich aus dem Daseinskreislauf befreit. Neben einem entsprechenden Maß an erfahrenem Leid, welches sozusagen immer noch den Spielraum lässt sich mit dem Dharma und dem vom Buddha gewiesenen Pfad zu beschäftigen, bringt der Mensch gegenüber beispielsweise den Tieren zudem eine optimale physische und psychische Konstitution mit, die Lehren des Buddha

³⁸ s. Hans Küng, Weltethos für eine Weltpolitik und Weltwirtschaft (besonders IV. Weltethos als Grundlage der Weltwirtschaft); Samuel P. Huntington, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.

³⁹ Siehe zu den religiösen Befreiungsbewegungen und ihren Ideen im Vor- und Umfeld des entstehenden Buddhismus Schumann, Historische Buddha, S. 49ff.

aufzunehmen und umzusetzen. Wie nun diese Lehre von den **Daseinsbereichen zu verstehen und zu interpretieren** ist, auch hierüber gehen innerhalb der buddhistischen Denkrichtungen die Ansichten auseinander. Gewissermaßen an einem Ende steht die Auffassung, dass wir das Ganze wörtlich zu nehmen haben. Es gibt da tatsächlich so eine ganz andere, von glühender Hitze und sprudelndem Blei spritzende Welt der Hölle usw. Am anderen Ende steht die Auffassung, dass wir es hier mit Bildern zu tun haben, welche verschiedene psychische Konstitutionen des Menschen veranschaulichen. Die Welt der hungrigen Geister mit schmalen Hälsen und großen, nimmersatten Bäuchen steht dann für Menschen, „die den Hals nicht voll kriegen können“, zerschlingen und leidend an ihrem eigenen Neid und ihrer Gier. Der Gott steht dann vielleicht für den „Millionär“, dem es an nichts fehlt, der höchstens auf subtilste Weise leidet an seiner Langeweile, am mangelnden Widerstand, der aber zudem wenig Motivation zum beschwerlichen Pfad des Buddha hat usw. (Es geht natürlich immer nur um Idealtypen!)

Wo und wie auch immer man wiedergeboren wird — und dies der zweite, ebenfalls schon in den Upanishaden angedachte, wichtige Baustein —, ist nicht zufällig, sondern folgt nach buddhistischer Ansicht einem ehernen Gesetz, dem gleichsam als Naturgesetz verstandenen **Kamma-Gesetz**: „Das Naturgesetz des ethischen Konditionismus, das Kamma-Gesetz, bedingt, dass gute Taten (kamma) Wiedergeburt in eine bessere Daseinsform, schlechten Taten Wiedergeburt in eine schlechtere Daseinsform folgt: Gute Taten sind heilsam ..., schlechte Taten sind unheilsam ...“⁴⁰ Dabei geht es aber letztlich nicht nur um die nachtodliche Wiedergeburt, sondern jede Situation, in der sich ein Wesen befindet, mit all ihrem Leiden und Glück usw., ist letztlich abhängig von den davor liegenden Taten dieses Wesens.

Auf dem Weg zur Erleuchtung — Arhat vs. Bodhisattva (M 4.4)

Dass es zwischen den philosophischen Systemen des **Hinayana- und Mahayana-Buddhismus Unterschiede** gibt, das zeigte sich bisher in Bezug auf die Leerheits-These. Ein weiterer wichtiger wie auffallender und brisanter Unterschied besteht im Bereich der Ethik, und zwar speziell hinsichtlich der Frage, zu welchem Ziel ethisches Handeln führt: Worin besteht das Heilsziel? Dabei gilt auch hier, was generell gesagt werden muss — „Geht man den Verschiedenheiten zwischen Hina- und Mahayana-Buddhismus im einzelnen nach, dann zeigt sich, das «typisch mahayanisch» anmutende Lehrelemente schon im Pali-Kanon keimhaft nachweisbar sind. Neu ist indes der Akzent, den sie im Mahayana erhalten...“⁴¹

Das Ziel, das zu verwirklichende Ideal innerhalb des Hinayana ist die Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Durch die Vernichtung der drei grundlegenden Verunreinigungen (Kleshas) Gier, Hass und Unwissenheit strebt der Anhänger des frühen Buddhismus das Verlöschen, den Eintritt ins Nirvana an. Er konzentriert sich mit ganzer Kraft und aus eigener Kraft darauf, ein **Arhat** (Ssk.; Arhat, Pali) zu werden und sich dabei von nichts auf diesem Weg ablenken zu lassen.⁴² Diesem auf die eigene Erlösung orientierten Ideal steht das Ideal des mahayanischen **Bodhisattva** (Ssk. für „Erleuchtungswesen“) gegenüber. Das letzte Ziel des Bodhisattva ist die Erlangung der Buddhaschaft, welche er durch die systematische Einübung der sechs Tugendvollkommenheiten (Paramita) Geben, Sittlichkeit, Geduld, Stärke, Versenkung und Einsicht zu erreichen sucht. Doch dieses letzte Ziel tritt für den Mahayanin immer mehr in den Hintergrund und die Hilfe und Unterstützung aller anderen fühlenden Wesen, das Bestreben diese von ihrem Leid zu befreien, wird zum eigentlichen Fokus, zum Kern der Bodhisattvaschaft. Das eigene Leid und die eigene Erlösung wird für den Bodhisattva sekundär gegenüber der Be-

⁴⁰ Schumann, Historische Buddha, S. 159.

⁴¹ Schumann, Stifter, S. 133. In unserm Zusammenhang heißt dies, dass wirklich neu nur der Gedanke ist, dass ein Bodhisattva nicht Nonne oder Mönch sein muss, was für den Arhat des Hinayana gilt (Vgl. Gäng, S. 141f.).

⁴² Dabei wird innerhalb des Hinayana nochmals zwischen dem „Hörer“ und dem „Alleinverwirklicher“ unterschieden. Ersterer wird dem sogenannten Shravakayana („Fahrzeug der Hörer“) zugeordnet und stützt sich in seiner geistigen Schulung mangels seiner begrenzten Fähigkeiten auf einen erleuchteten Lehrer; während der zweite, dem sogenannten Pratyeka-Buddhayana („Fahrzeug der Alleinverwirklicher“) zugeordnete, keines Lehrers bedarf. Beide verfolgen dabei das gleiche Ziel: die eigene Befreiung aus dem Daseinskreislauf. Der „Arhat des Mahayana“ bzw. Bodhisattva stellt hierzu gewissermaßen eine dritte Stufe dar, welche an den Praktizierenden noch größerer Anforderungen stellt als der Weg des Alleinverwirklichers, aber letztlich auch zu einem höheren Resultat führt — zum „vollkommen erwachten Buddha“.

freierung und Leidensauflösung der anderen. Etwas plakativ und vereinfachend gesagt, lässt sich die Differenz beider Systeme auf die Formel bringen: **Egoismus vs. Altruismus**.

Mit dieser grundlegend verschiedenen ethischen Ausrichtung sind noch eine Reihe weiterer theoretischer Differenzen⁴³ verbunden, z.B.: Die strenge Kausalität des Karma-Gesetzes — jeder schafft sich mit seinen eigenen Taten bzw. Tatabsichten selbst seine Wiedergeburten — wird durchbrochen. Denn der Bodhisattva steht anderen Wesen bei, indem er ihnen sein eigenes „karmisches Verdienst“ überträgt. Die Erlösung aus eigener Kraft wird ergänzt durch die Möglichkeit des Fremdbeistandes durch den Bodhisattva.

Die **metaphysische Basis**, auf der die Unterschiede in der Ethik ruhen, wurde mit dem Begriff der **Leerheit** bereits oben angerissen. Es wurde gesagt, dass der Begriff der Selbstlosigkeit im Hinayana vor allem auf die empirische Person bezogen wurde, während er in der Mahayana-Philosophie auf alle Phänomene ausgedehnt wurde. Verbunden war damit eine sprachliche Ausdrucksdifferenzierung, welche das Denken in neue Bahnen lenkte bzw. selbst Ausdruck einer Verständnisverschiebung war: die Stelle des im Hinayana verwendeten Adjektives „leer“ (*śūnya*) wurde jetzt durch die des Substantives „Leerheit“ (*śūnyatā*) besetzt. Die „Leerheit“, jetzt auch positiv verstanden, wird zur grundlegenden **Natur von Allem**, allem bedingt Entstandenen (Personen und Dinge) wie allem Nichtentstandenen und karmisch Nichtbedingtem (Nirvana). Die Leerheit wird zudem als letzte und kaum fass- bzw. beschreibbare Wirklichkeit — als das **Absolute** verstanden: „Das Absolute = Leerheit ist die in allem vorhandene, alles-umgreifende Gegebenheit, die durch Weisheit und Meditation ganzheitlich erlebt werden muss.“⁴⁴ Es ist der monistischen, nicht-dualen Natur dieses Absoluten geschuldet, dass alles Reden oder Denken über dieses, welches sich ja unumgänglicherweise in der Dualität von Subjekt und Objekt, Ich und Du usw. bewegt, einen paradoxen Anstrich bekommt. Diesen selbst wieder zu thematisieren, ist der Gegenstand der Lehre von den zwei Wahrheiten. Die Leerheit = Absolutes als letzte bzw. absolute, zwischen allem und allen **identitätsstiftende Wirklichkeit** — Gleichsetzung von Ich und Anderem⁴⁵ z.B. — ist gleichbedeutend mit dem **Nirvana**, welches dem im Dasein Gefangenen durch seine Unwissenheit verborgen bleibt. Der Identität und Zusammenhang — Interdependenz aller Phänomene — stiftende Charakter macht das Ideal der Bodhisattvaschaft auch von einer anderen Seite verständlich: Wenn alles und alle in „Wirklichkeit“ gar nicht von einander getrennt sind, so macht es ohnehin keinen Sinn für sich selber, allein die Erlösung zu erstreben. „Alle oder keiner“ kann es da logischer Weise nur heißen, und daher eben „Großes Fahrzeug“ — Maha-yana — und nicht „Kleines Fahrzeug“ — Hina-yana⁴⁶. Da es nun, ob erkannt oder verborgen, die Natur von allem ist, hat alles bzw. jeder Anteil an diesem Absoluten, an der Leerheit, dem Nirvana, der Buddhanatur. Alle Wesen besitzen daher in der Sicht der Mahayana-Philosophie die **Buddhanatur**. Diese, d.h. die Buddhaschaft und Erlösung zu verwirklichen, bedeutet damit nicht, sich in ein unbekanntes Land aufzumachen, bedeutet nicht, dass der Heilssuchende sich, seine Identität aufgibt und aus sich einen anderen macht, der er war (Hinayana), sondern gewissermaßen das Gegenteil: zu entdecken und zu realisieren, wer er eigentlich, seiner Natur nach ist und schon immer war.

Weisheit (Ssk. Prajna) **und Mitgefühl** (Ssk. Karuna): Der Schlüssel zum Erfolg auf dem Weg des **Bodhisattva** ist also einerseits die emotional bestimmte Haltung des Altruismus und andererseits die Beseitigung der Unwissenheit durch die Weisheit, welche die Leerheit, d.i. die absolute Natur der Wirklichkeit, erkennt. Wobei der Begriff der Weisheit darauf hinweist, dass es sich bei ihr, die ja das Absolute „zum Gegenstand macht“, um einen Modus des Verstehen handelt, der über das rein intellektuelle Verstehen bzw. die Alltagsvernunft hinausgeht.

⁴³ Vgl. hierzu und im Folgenden Schumann, Stifter, S. 134ff.

⁴⁴ Schumann, Buddhismus, S.146.

⁴⁵ Die andere Pointe des Postulates, jeden gleich seiner Mutter anzusehen, liegt darin, dass vor dem Hintergrund der unzähligen Wiedergeburten, „jeder“ mit „jedem“ schon in den unterschiedlichsten Beziehungen gestanden hat — von Mutterschaft bis Feindschaft.

⁴⁶ Auf diesen Zusammenhang anspielend wurde von den Mahayanins der Begriff „Hinayana“ in polemischer Absicht geprägt. Heute werden die Begriffe Hinayana und Mahayana ohne diese Konnotation verwendet bzw., es wird statt ihrer mit Blick auf ihr geographisches Verbreitungsgebiet von südlichem bzw. nördlichem Buddhismus gesprochen.

Lösungsmöglichkeit der Aufgaben:

Erarbeiten Sie an Hand des Textes Grundgedanken des Bodhisattva-Ideals des Mahayana-Buddhismus! Orientieren Sie sich u.a. an folgenden Fragen und Problemen!

1. Worin besteht der Kern des Bodhisattva-Ideals im Unterschied zu dem des Arhat?
→ *Altruismus* „nicht im Stich lassen“ , d.h. für den Bodhisattva nicht aus dem Kreislauf der Wiedergeburt auszutreten — und ins Nirvana ein — bevor nicht alle (fühlenden) Wesen aus diesem befreit sind
2. Welche „Sicht“ liegt dem Bodhisattva-Ideal zugrunde? Stellen Sie diese in Beziehung zur Leerheits-These des Mahayana!
Mutter, Vater... ich selbst ... alle Wesen gleichsetzen mit Mutter ... mir selbst
→ einmal ganz „konkret“ aus dem für den „Unerleuchteten“ nicht einsehbaren Gemenge von Wiedergeburten ist es möglich, dass dieser Kampfhund irgendwann meine Mutter war⁴⁷
→ mit Bezug auf die Leerheitstheorie geht es um die gegenseitige Abhängigkeit ... mit Bezug auf nahestehende Personen ...Mutter... denken wir noch „instinktiv“ in dieser Kategorie, welche aber immer ihr Recht hat und so soll der Bodhisattva alle fühlenden Wesen wie ... Mutter ... sich selbst ... anschauen, um sich der gegenseitigen Abhängigkeit gewahr zu sein ... Kann ich glücklich sein, wenn alle um mich herum unglücklich sind?
3. Erläutern Sie die Lehre von den „Zwei Wahrheiten“ mit Blick auf den Bodhisattva-Weg!
einmal also die Intention des Absoluten ... z.B. ... „geg. Abh.“ ... andermal als Handelnder in dieser Welt natürlich konventionell hier „Ich“ der Bodhisattva dort der Leidende ... Mutter, Vater ... die Hilfe die der Bodhisattva leistet ... alles konventionell gesehen aber auch mit Blick auf 4.: einerseits ist das Leid des anderen auch mein Leid — absolut- andererseits ... ich habe mir nicht gerade mit dem Hammer auf den Finger gehauen, es ist nicht mein Leid, ich muss deshalb jetzt nicht in Tränen ausbrechen
4. Wie verstehen Sie die Aufforderung, dass der Bodhisattva seinen Weg nicht in der Wahrnehmung von Schwierigkeiten, sondern von Glück gehen soll?
Eine Möglichkeit wäre aus der Sicht der „Helfer“-Psychologie zu schauen ... geholfen ist am Ende vielleicht weniger, wenn selbst nur mit gelitten wird ... positiv zu Schauen, denn auch das Leid ist vergänglich ... Zuversicht aus der Sicht der Wahrheit der Auflösung des Leidens
5. Formulieren Sie an Hand eines konkreten Problems unserer Gesellschaft/Welt was es hieße, dieses aus der Perspektive der Bodhisattva-Ethik zu sehen und anzugehen!
6. Wo sehen Sie Grenzen in der Umsetzungsmöglichkeit bzw. theorieimmanente Schwierigkeiten des Bodhisattva-Ideals?

Ausweitungsmöglichkeiten

→ Vertiefend bzw. alternativ zum Thema Karma und Wiedergeburt kann ein moderner, schwieriger Text — Karma oder die Früchte der Wahrheit 4.6 — gelesen werden.

→ Vertiefend zum Zusammenhang der Thesen von der Selbst-/Ichlosigkeit — Leerheit — Karma und Wiedergeburt kann ein Textauszug von **Nagarjuna** studiert werden (M 4.5). Er bringt diese Grundthesen Buddhistischer Philosophie in einer für das Mahayana maßgeblichen Form zusammen.

→ **Schicksals-Begriff, Freiheits-Problem:** Wo ist hier, im Kontext dieses scheinbaren Determinismus, der Spielraum zur Entscheidung, sich auf den Weg des Buddha zu begeben? Von diesem geht ja auch Buddha aus, will er doch dazu aufrufen. Hier stellt sich also eine ähnliches Problem wie in der antiken abendländischen Philosophie, z.B. der Stoa: Wie ist Freiheit zu sichern, wenn einmal an einer Stelle Determinismus eingeführt wurde? Und ähnlich wie in der Stoa, scheint die Buddhistische Philosophie zu unterstellen — Determinismus ja, soweit es die äußere Welt angeht, innerhalb des Reiches des Geistes aber nicht, und von dort aus tritt dann die Veränderung auch in die äußere Welt. In dem Sinne etwa: „Die Taten, oder besser die Tatabsichten, legen die Sphäre der Wiedergeburt, das Lebensmilieu, die physische Erscheinung,

⁴⁷ Und man kann hinzufügen — gewissermaßen „wert“-seitig betrachtet: auch der Kampfhund hat Buddhanatur! Die Frage eines Zen-Koan lautet übrigens: Hat ein Hund Buddhanatur?

und die mentalen Anlagen des Wiedergeburtswesens fest, nicht aber dessen Denken und Tun. Im Rahmen seines Charakters hat jeder die Freiheit“.⁴⁸

→ **Zeit-Begriff:** An Hand der Wiedergeburtstheorie, der im ersten Absatz des Textes **M 4.3** an-gerissenen Kosmologie⁴⁹ (welche offensichtlich in ihrer Struktur Weltentstehung-Weltvergehung-Weltentstehung usw. mit der Wiedergeburtstheorie korreliert, siehe dem gegenüber beispielsweise das christlich-abendländische Verständnis, welches absoluten Anfang und Ende kennt) sowie im Kontext des evt. als Schülervortrag vorgestellten Themas „Die zwölf Glieder des Abhängigen Entstehens — Das Lebensrad“ (s. M 4.11) kann das zugrundeliegende Zeitverständnis herausgearbeitet und erörtert werden. Im Buddhismus begegnen wir dabei einem für Indien typischen Zeit-Verständnis und —Erleben, in dem Zeitverläufe oft als Kreisbewegungen bzw. als zyklische Prozesse ähnlicher oder gleicher Gegebenheiten wahrgenommen werden.⁵⁰ Wie die Kosmologie so von einem anfang- und endlosen Entstehen und Vergehen der Welten spricht, so ist ebenso auf individueller Ebene der Kreislauf von Geburt-Alter-Krankheit-Tod-Geburt das Muster, in dem die Welt erfahren und reflektiert wird. Das bezeichnende Bild hierfür ist das des Lebensrades (M 4.11), welches einem Zeitverständnis, das im Zeitpfeil seinen prägnanten Ausdruck findet, gegenübersteht.

Am Beginn der abendländischen Philosophie finden sich beide Betrachtungsweisen — Zeitkreis und Zeitpfeil — nebeneinander. Paradigmatisch stehen sich beide Ansätze schließlich in den Zeit-Auffassungen von Platon und Aristoteles gegenüber: „Das abendländische Denken ist und bleibt durch die beiden Denkweisen geprägt: Die *absolute Zeit*, eingebettet in das absolute Sein in der Ideenwelt des Platon — und die *Zeit des Werdens*, die irreversible Zeit des Aristoteles.“⁵¹

[Die beigefügten Texte (M 4.9) stellen drei Modelle vor: Heraklit für den Zeitpfeil, Anaximander für den Zeitkreis und Friedrich Cramer der für eine Kombination von beidem plädiert. Die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt scheint nun auf den ersten Blick dem Modell des Zeitkreises zu entsprechen, näher betrachtet jedoch — Kreislauf der Wiedergeburten und Begehen des Pfades zur Erleuchtung —, kommt sie dem Cramer-Modell nahe. Mit entsprechenden Impulsen — z.B. Aufforderung zur graphischen Visualisierung des Zeitverständnisses der Schüler — kann das Thema Zeit-Modi auch ohne Text erarbeitet werden.]

Mit dem Thema Zeit können hier die kulturspezifischen Differenzen der elementaren Wirklichkeitsauffassung zum Gegenstand gemacht werden, die letztlich ihre Fortsetzung im grundlegenden Selbst- und Weltverständnis finden.

→ **Wiedergeburt ohne Selbst/Ich/Seele:** Gerade vor dem Hintergrund des bereits erörterten Themas Selbst-/Ichlosigkeit stellt sich die Frage: Wer oder Was wird wiedergeboren? Wer oder Was bewegt sich im Kreislauf der Wiedergeburten und erntet die Früchte des vergangenen heilvollen oder unheilvollen Wirkens? Hier liegt auch eine zentrale Differenz gegenüber den vorbuddhistischen Philosophien, in denen Karma und Wiedergeburt mit der These von der Existenz einer Seele, eines absoluten Subjektes — Atman⁵² — verbunden waren, dass nach dem Tod in einen neuen Körper eingeht. Aus der Perspektive der buddhistischen Philosophie also ist schon die Frage nach einem Wer oder Was irreführend gestellt. An die Stelle eines solchen substantiell gedachten Etwas tritt die Idee von einem prozesshaft, funktionell verstandenen Zusammenhangs der Fünf Gruppen — Skandhas. An die Stelle des die Wiedergeburten durchlaufenden beharrenden Etwas tritt das „Entstehen in Abhängigkeit“, wie es in Hinsicht auf das Thema Wiedergeburt in den „Zwölf Gliedern des Abhängigen Entstehens“ dargelegt wird. Jede Wie-

⁴⁸ Schumann, Historische Buddha, S. 161.

⁴⁹ Eine Sammlung kurzer Auszüge von Ursprungs- und Schöpfungsmythen verschiedener Kulturen und ihre Thematisierung mit Blick auf das dahinterliegende Ursprungs- und Zeitverständnis findet sich in Marcelo Gleiser, Das tanzende Universum (S. 13-33).

⁵⁰ Vgl. Zotz, Buddhistische Philosophie, S. 26ff.

⁵¹ Cramer, S. 27.

⁵² Atman (Ssk.) bezeichnet nach hinduistischem Verständnis das wirkliche und unsterbliche Selbst des Menschen, dem in abendländischer Perspektive die Seele entsprechen würde. Dem steht in der Buddhistischen Philosophie die These vom Anatman (Ssk.; Anatata, Pali), dem Nicht-Selbst, der Nicht-Wesenhaftigkeit gegenüber, die ein Selbst im Sinne eines unvergänglichen, einheitlichen und unabhängigen sowie substantiell verstandenen individuellen Kerns leugnet.

dergeburt bedingt demnach die folgende, wobei weder von der Identität der wiedergeborenen Personen gesprochen werden kann, noch dass sie völlig voneinander isoliert wären.

Wie also nun Wiedergeburt ohne Seele/Selbst in der Perspektive der Buddhistischen Philosophie zu denken, verstanden werden kann, könnte in einer freien Problemerkörterung thematisiert werden bzw. könnte in Gruppenarbeit versucht werden, Vorschläge oder Thesen zu entwickeln. Zwei Beispiele, die selbst zum Thema kritisierender Erörterung gemacht werden könnten, geben die Texte von Hans Wolfgang Schumann (M 4.10). Besonders der zweite Text bietet sich selbst zu einer tieferen Analyse an.

Zum Zen (M 4.12)

Die Beschäftigung mit dem Zen-Buddhismus ermöglicht eine Vertiefung des Mahayana-Buddhismus, das Kennenlernen einer Radikalisierung und einen neuen Zugang über kleine literarische Formen, die auch kreative Möglichkeiten mit sich bringen (Schreiben von eigenen Haikus und Mondos).

Außerdem kann bei der Beschäftigung mit dem Zen-Buddhismus die Differenz zum abendländischen Denken (Meister Eckhart, Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche) und seiner ungenauen Rezeption des Buddhismus deutlich gemacht werden.

Die auf dem Arbeitsblatt zusammengestellten Texte sollen vor allem folgende Aussagen vertiefen:

- 1) Der Buddhismus (insbesondere Zen) ist eine Religion ohne Gott, ohne Transzendenz. Es gibt nichts Verborgenes, nichts Heiliges, keinen „Tiefsinn“, nichts „hinter den Dingen“. Dies zeigt sich z.B. in den Sprüchen und Haikus, in denen die Dinge in ihrem „So-sein“ gezeigt werden ohne Verweis auf irgendetwas. Sie sind also kein Ausdruck eines lyrischen Ichs.
- 2) Dem Substanz-Begriff der abendländischen Philosophie steht der Begriff der „Leere“ (= sūnyāta) entgegen. Erleuchtung (= satori) besteht in der Erkenntnis der Einzigkeit des Seienden.
- 3) Meditation ist nicht auf ein Du gerichtet, auf eine Verschmelzung mit einem göttlichen Wesen, keine Form der Innerlichkeit, sondern eine Form der Befreiung von jeder Bindung des Herzens.
- 4) Sprachskepsis und Misstrauen gegenüber dem begrifflichen Denken zeigen sich vor allem in den Mondos. Auf das Sagen folgt ein Nicht-Sagen. Zum Einsatz kommen auch ungewöhnliche Mitteilungsformen. Auf die Frage „Was ist...?“ reagieren die Zen-Meister nicht selten mit Stockschlägen.

Die Auseinandersetzung mit den kleinen Texten ist sicher am Anfang schwierig, da sie unserer Kultur und unserer Ausrichtung auf Logik widersprechen. Die Erfahrung hat aber gezeigt, dass gerade die Textproduktion (Haikus, Mondos) für das Verständnis hilfreich ist und zu erstaunlichen Texten führt.

Die Auseinandersetzung mit dem Zen-Buddhismus zeigt:

„Auch über einen Gegenstand, der keine Philosophie im engeren Sinne ist, lässt sich philosophisch reflektieren. Ganz unproblematisch ist jedoch dieses Unternehmen nicht. Die Seins- oder Bewusstseinsverfahren, worauf die zen-buddhistische Praxis hinarbeitet, lassen sich nicht gänzlich in eine begriffliche Sprache einholen.“⁵³

„Was ist der Kern der korrekten Lehre?“
Der Meister sagte: „Der Duft von Reisbrei“⁵⁴

Der Unterschied zwischen abendländischer Philosophie/Kultur und Zen-Buddhismus lässt sich besonders am Wandern deutlich machen.

⁵³ Han, Byung-Chul, S.7f.

⁵⁴ Zen-Worte vom Wolkentor-Berg. Darlegungen und Gespräche des Zen-Meisters Yunmen Wenyan, übers. und hrsg. von Urs App, Berlin [u.a.] 1994, S.208

Bei uns ist das Wandern Ausdruck des Begehrens, der Weltflucht, es geht weg von einem Hier und zielt auf ein Dort, ein Fremdes. Im Zen wohnt der Erleuchtete wandernd „inmitten des Gedränges der Straße“.⁵⁵

Ein anderer grundsätzlicher Unterschied zeigt sich in der Ethik. Bei den Griechen ist die Freundschaft am Gesetz des Hauses orientiert (= Ort des Eigentums, der Innerlichkeit, Gleichheit und Tausch von Äquivalenten als Grundzug der Freundschaft). Bei den Christen gilt auch das Gesetz der Ökonomie (Lukas 6,32-38, Versprechen der göttlichen Belohnung). Dagegen gilt für Zen:

„Mitgefühl mit den Menschen haben und dabei nicht zwischen Vertrauten und Fremden unterscheiden; immer bestrebt sein, alle ohne Unterschied zu retten, und dabei niemals an den eigenen Gewinn denken, weder im Sinne weltlicher noch überweltlicher Vorteile; auch wenn es die anderen nicht wissen und keine Dankbarkeit zeigen, einfach anderen Gutes zu tun, wie es euer Herz gebietet, und niemals anderen zur Kenntnis bringen, was ihr Gutes im Herzen hegt.“⁵⁶

„Als wir noch nicht erwacht waren, war der Berg nur Berg und war der Fluss nur Fluss. Als wir aber durch die Übung beim einsichtigen Meister ein einziges Mal jäh erwachten, war der Berg nicht Berg, und war der Fluss nicht Fluss, war die Weide nicht grün und die Blume nicht rot. Schreiten wir aber weiter auf dem Wege des Aufganges und gelangen hier in >den Grund und Ursprung<, dann ist der Berg durchaus Berg, ist der Fluss durchaus Fluss, ist die Weide grün und die Blume rot. >Das vollendete Erwachen ist gleich dem Noch-nicht-Erwachen<, trotz des großen Wesensunterschiedes beider.“⁵⁷



Zen-Garten im Daitokuji-Kloster in Kyoto

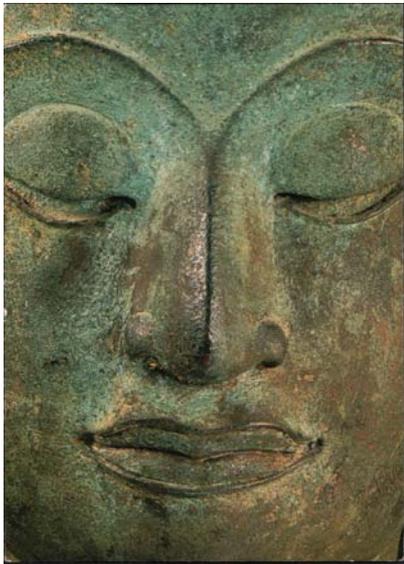
⁵⁵ Der Ochs und sein Hirte. Eine altschinesische Zen-Geschichte, erl. Von Daizohkutsu R. Ohtsu, übers. Von Kôichi Tsushimura und Hartmut Buchern, Pfullingen 1958, S.117

⁵⁶ Eihei Dôgen, Shôbôgenzô Zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddhaweg, aufgezeichnet von Koun Ejô, hrsg. Und kommentiert von Shohaku Kumura, übertr. Aus dem Engl. Von Barbara Knab unter Heranziehung des japan. Originaltextes, Heidelberg 1997, S.103

⁵⁷ Der Ochs und sein Hirte, S.116

5 Materialien zur Unterrichtseinheit „Buddhismus“

Leben und Lehre von Buddha und Nāgārjuna



Das Leben des Buddha

Die Überlieferungen, die das Leben Buddhas beschreiben, sind keine nüchternen Biographien des Meisters. Hier begegnen uns Erzählungen, die eher religiösen Charakter haben und nicht wörtlich verstanden werden dürfen. In diesen Schriften wird der Buddha als ein höheres Wesen mit übernatürlichen Kräften dargestellt. Trotzdem ist es möglich, sich hieraus ein Bild über das Leben Buddhas zu machen. Laut westlichen Wissenschaftlern wurde der Buddha um 566 oder um 463 v.Chr. in der Nähe von Kapilavastu (Nepal) geboren. Sein Vater Shuddhodhana regierte hier. Der Neugeborene erhielt den Vornamen Siddhartha - der das Ziel erreicht hat. Er gehörte zum Geschlecht der Shakya aus der Gautama-Familie. Deshalb wird er auch Shakyamuni - der Weise aus dem Geschlecht Shakya - sowie Gautama Buddha genannt. Kurz nach seiner Geburt starb seine Mutter, die Königin Maya, so dass er von Gautami, der Schwester seiner Mutter, erzogen wurde. Er führte ein unbeschwertes Leben, heiratete mit sechzehn Jahren Yashoda, die ihm einen Sohn gebar. Einige Ausflüge in die Stadt machten ihn auf Altern, Krankheit, Tod und Askese aufmerksam. Er vermutete in der Askese ein Entkommen von den vorgenannten Unannehmlichkeiten. Tief in der Nacht verließ er seine Frau und das neugeborene Kind, das Rahula hieß, ohne eine Nachricht zu hinterlassen. Er war 29 Jahre alt. Er wanderte und kam in das Königreich Magadha im heutigen Bundesstaat Bihar (Indien). Hier lernte er Yoga bei zwei Meistern, war jedoch mit dem Ergebnis nicht zufrieden. Nun versuchte er ohne Lehrer weiter zu kommen. Es wollte aber nicht gelingen. Siddhartha ließ jedoch nicht los und meditierte beharrlich. Zum Schluss erlangte er die Erleuchtung unter einem Feigenbaum in Bodh-Gaya im heutigen Bundesstaat Bihar. Dieser Feigenbaum wurde später als Bodhi-Baum berühmt. Der heutige Feigenbaum in Bodh-Gaya gilt als ein Ableger des originalen Bodhi-Baums und wird von den Buddhisten verehrt. Von hier aus ging er nach Benares und predigte zum ersten Mal

vor fünf Asketen, die ebenfalls Erleuchtung suchten. 45 Jahre lang predigte er seine Religion im Gebiet des Mittleren Ganges und starb im Alter von 80 Jahren in Kushinagara, wo die Mallas regierten. Seine Erleuchtung in Bodh-Gaya wird Nirvana - Erlöschung - und sein Tod in Kushinagara wird Pari-nirvana die endgültige Erlöschung - genannt. Die heiligen Schriften berichten, dass der Buddha vier Vollkommenheiten besessen hat: Sittlichkeit (shila), Meditation (samadhi), perfektes Wissen (prajna) und Erlösung (vimukti), die kollektiv Agraṇī - die Höchsten - heißen (Agraṇīsūtra).

Ernst Waldschmidt in: Buddhismus. Stuttgart: Klett 2002. S.17-18

Das Leben von Nāgārjuna (ca. 125 n. Chr.)

Das Leben Nāgārjuna, des Begründers der ersten philosophischen Schule des Mahāyāna, der Schule der Mādhyamika, ist so von Legenden überwuchert, dass es schwer fällt, einen historischen Kern herauszuschälen. [...] Wenn wir der Überlieferung trauen dürfen, so war seine Heimat Vaidarbha, das heutige Berar in Mittelindien. Den größten Teil seines Lebens scheint er aber in Südindien, im Andhra-Reich, verbracht zu haben, wo er sich der Gunst und Freundschaft eines der letzten Könige aus dem Hause der Sātavāhana erfreute. Die letzten Tage seines Lebens verweilte er auf dem Śrīparvata am Ufer der Krishna. [...]

Allgemein gilt als sein Werk das Grundwerk der Madhyamaka-Schule, die Madhyamakārikā (»Merkverse der Mittleren Lehre«). Daneben steht eine Anzahl von Werken, deren Echtheit höchst wahrscheinlich ist. [...]

Systematisch zusammengestellt ergeben die von ihm vertretenen Anschauungen etwa folgendes Bild. Sein Hauptziel ist der Nachweis der Unwirklichkeit der Außenwelt. Und zwar setzt er an Stelle der bloßen Behauptungen [...] regelrechte Schlussfolgerungen, indem er mit kühner Logik zeigt, dass die gewöhnlichsten Begriffe des täglichen Lebens unmöglich sind, und dass die Erscheinungswelt, wie sie sich uns darstellt, eben weil sie auf diesen Begriffen beruht, unmöglich ist. In seinem Hauptwerk, der Madhyamakakārikā, schüttet er eine ganze Fülle solcher Schlussfolgerungen vor dem Leser aus, so dass sie zunächst verwirrend wirken. Aber trotzdem fehlt es nicht an einem Kern fester Anschauungen, der dieser verwirrenden Fülle zugrunde liegt. Vor allem hat Nāgārjuna für das Wesen der Erscheinungswelt eine bestimmte Grundanschauung festgelegt. [...] Nāgārjuna setzt dafür das abhängige Entstehen (pratītyasamutpāda). Schon seit der Zeit des Buddha hatte bei der Betrachtung der Außenwelt ihre Vergänglichkeit im Vordergrund gestanden. Man sah das Wesen der Welt vor allem im ständigen Werden und Vergehen, das durch das Gesetz des abhängigen Entstehens beherrscht wird. Und so erschien für Nāgārjuna eben dieses Gesetz des abhängigen Entstehens als die geeignete Formel, um das Wesen der Erscheinungswelt auszudrücken. Und daher bezog er auch seine Schlussfolgerungen auf dieses abhängige Entstehen.

Erich Frauwallner in: Buddhismus. Stuttgart: Klett 2002. S.30-32

Mudras

Mudras heißt übersetzt „Zeichen“. Diese Symbolsprache der Hände kommt aus dem hinduistischen Erbe und wird hauptsächlich verwendet um Aktionen des Buddhas anzudeuten oder die einzelnen Buddhas zu unterscheiden. Die Interpretationen unterscheiden sich je nach buddhistischer Richtung und Gegend, lassen sich aber trotzdem auf die wichtigsten Funktionen festlegen.



Anschali-Mudra

Die am weitesten verbreitete Mudra. Die Handflächen werden in Höhe der Brust aneinandergelassen. Diese Mudra wird bei Betenden dargestellt. In vielen buddhistischen Ländern, und auch in Nepal ist sie auch Zeichen des Grußes.



Vitarka-Mudra

Die rechte Hand ist erhoben, die Handfläche zeigt nach außen, Daumen und Zeigefinger bilden einen Kreis. Manchmal zeigt die linke Hand die gleiche Geste, allerdings nach unten gerichtet. Sie ist die Geste des Lehrens und Erklärens. Meistens werden Tara oder die Bodhisattvas mit dieser Geste dargestellt.



Dhyana-Mudra

Die Hände liegen im Schoß, die Handflächen zeigen nach oben, Mittelfinger und Daumen bilden je ein Dreieck. Dies ist das Zeichen für Meditation, die Konzentration auf den Dharma.



Dharmatschakra-Mudra

Beide Hände sind vor der Brust, Daumen und Zeigefinger bilden je einen Kreis, die rechte Handfläche zeigt nach außen, die linke Handfläche zeigt nach innen. Mit dieser Geste wird die erste Verkündung der Lehre symbolisiert (Rad des Gesetzes). Diese Geste wird sowohl für den Buddha Schakyamuni als auch für Maitreya und Amitabha verwendet.



Varada-Mudra

Der rechte Arm zeigt nach unten, die flache Handfläche ist nach aussen gedreht. Diese Geste symbolisiert Barmherzigkeit, Freigebigkeit.



Bhumisparscha-Mudra

Die linke Hand liegt auf dem Knie, die rechte, nach innen gedrehte Hand, berührt die Erde mit den Fingerspitzen. Diese Haltung symbolisiert die Niederlage des Dämonen Mara, bei der Buddha die Erde als Zeugin für seinen Weg anrief. Mit dieser Geste wird der historische Buddha Schakyamuni dargestellt.



Abhaya-Mudra

Der rechte Unterarm ist erhoben, die flache Handfläche zeigt nach aussen. Diese Geste symbolisiert Schutzverheissung und Furchtlosigkeit. Mit dieser Geste wird oft der Buddha Amoghasiddhi dargestellt.

Quelle: [www.reinold-online.de/ Buddhismus/symbole.htm](http://www.reinold-online.de/Buddhismus/symbole.htm)

Zum Buddha-Bild auf der Titelseite:

Die Sitzhaltung (asana) zeigt Buddha im „Lotos- oder Vajrasitz“. Die linke Handgeste (mudra) ist die „Mußegeste“ und die rechte Hand weist die sog. „Erdberührungsgeste“, mit der Buddha, indem seine Fingerspitzen die Erde berühren, die Erde zur Zeugin der Wahrheit seiner Worte anruft - Buddha als Wahrheitsverkünder.

Lehre des Buddha (M 1.2)

ASKET
Selbstpeinigung,
leidvoll,
ohne Zweck

Mittlerer Pfad
↓

LUST
Hingabe an die Begierden
ohne Ziel

1. Wahrheit vom Leiden
Alles Leben ist Leiden.
(5 Daseinsfaktoren⁵⁸)

2. Wahrheit von der Entstehung des Leidens
Der Ursprung des Leidens ist das Begehren.
(zwölfgliedrige Formel⁵⁹)

3. Wahrheit von der Aufhebung des Leidens
Es gibt ein Ende der Leiden (Hoffnung)

4. Wahrheit von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Pfad
Der von Buddha bestimmte Weg führt zur Erlöschung des Leidens
(Achtteiliger Pfad⁶⁰)

↓
Wirkung: Schau, Erkenntnis
Ziel: Ruhe, Wissen, Erleuchtung, Verlöschen

⁵⁸ **5 Daseinsfaktoren:** 1. **Form** [Körper, Gestalt] ... mit seinen sechs Sinnesorganen Auge, Ohr, Nase, Zunge, Tastsinn und Denkorgan. Durch den Kontakt der Sinne mit den Objekten der Umwelt entstehen 2. **Empfindungen** [Gefühl, Berührung], d.h. Sinnesreize oder Eindrücke, die zur 3. **Wahrnehmung** werden, zu Widerspiegelungen der Objekte im Geist des Betrachters. Solche Wahrnehmungen lassen 4. **Geistregungen** [willentliche Gestaltung, formende Kräfte, Triebkräfte] erwachsen, nämlich Vorstellungen, Sehnsüchte, Wollungen, Willensakte oder (Trat-)Absichten. 5. Das **Bewusstsein** [Erkennen] schließlich entsteht aus Wahrnehmungen als ein Gewahrwerden des aufgefassten Gegenstandes bzw. Denkbekanntes. Das aus diesen fünf Aggregaten bestehende Individuum ist der Sammelpunkt aller Leidenserfahrungen und wird daher pauschal als leidvoll bewertet.

⁵⁹ **12gliedrige Erkenntnis:** 1. Die **Unwissenheit** (avidya) führt dazu, dass 2. man das **Karma** anhäuft. Das Karma enthält 3. das **Bewusstsein** (vijñana). Durch das Bewusstsein sind 4. die geistigen und physischen **Phänomene** (nama-rupa) bedingt. Durch die geistigen und physischen Phänomene sind wiederum 5. die sechs **Grundlagen des Bewusstseins** (ayatana) bedingt. Durch die sechs Grundlagen des Bewusstseins ist 6. der **Kontakt** (sparsha) der inneren Organe mit den äußeren Objekten bedingt. Durch den Kontakt ist 7. die **Empfindung** (vedana) bedingt. Durch die Empfindung ist 8. der **Durst** (trishna), d.h. die Leidenschaft, bedingt. Durch den Durst ist 9. das **Festhalten** (upadana), d. h. die Bindung an die fünf Aggregate, bedingt. Durch das Festhalten ist 10. das **Werden** (bhava), d. h. die Tat, die zur Wiedergeburt führt, bedingt. Durch das Werden ist 11. die **Geburt** (jati) bedingt. Durch die Geburt sind 12. **Alter und Tod** bedingt (jara-marana).

⁶⁰ **Achtteiliger Pfad:** 1. rechte Anschauung; 2. rechte Gesinnung; 3. rechte Rede; 4. rechte Tat; 5. rechtes Leben; 6. rechtes Streben; 7. rechtes Überdenken; 8. rechtes Sichversenken

Ergänzungen zum Buddhismus
Übersicht über Begriffe (M 1.3)

<p>Die Vier Edlen Wahrheiten / Achteiliger Pfad</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Alles Leben ist Leiden; 2) Alles Leiden hat seine Ursache in der Begierde, im »Durst«; 3) die Aufhebung dieser Begierde führt zur Aufhebung des Leidens, zur Unterbrechung der Kette der Wiedergeburten, 4) der Weg zu dieser Befreiung ist der heilige achteilige Pfad, der da heißt rechtes Glauben, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sich-Versenken. 	<p>Dharma</p> <p>Alles Existierende wird im Buddhismus auf letzte, nicht weiter zerlegbare Prinzipien — „tragende“ Gegebenheiten: dharmas - zurückgeführt, welche nicht durch Spekulation, sondern aus unmittelbarer Anschauung, der Welt- und Selbsterfahrung des Menschen abgeleitet werden. Die Dharmas besitzen dabei (a) kein absolutes Sein, weil sie entstehen und vergehen; und sie bestehen (b) nicht aus sich selbst heraus, sondern nur bedingt durch andere Dharmas.</p> <p>In der Kontemplation über das Dasein des Menschen findet der Anhänger des Gautama «fünf Gruppen», wörtlich «Haufen» (skandha) von Dharmas (s.u.).</p> <p style="text-align: right;"><small>[vgl. Zotz, Geschichte der buddhistischen Philosophie, Hamburg 1996, S. 42ff.]</small></p>
<p>Die Vier Siegel</p> <p>Alles Geschaffene ist unbeständig. Alles Befleckte ist leidhaft. Alle Phänomene sind leer und ohne Selbst. Nirvana ist wahrer Frieden.</p>	<p>Die fünf Gruppen von Daseinsfaktoren</p> <p>(auch die „fünf Aneignungsgruppen“; „Komponenten des Lebensprozesses“; „die fünf Skandhas“ (Skt.), d.h. die fünf Aggregate, die die physische und geistige Existenz aller Wesen im Begierdebereich beschreiben.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Form [Körper, Gestalt] ... mit seinen sechs Sinnesorganen Auge, Ohr, Nase, Zunge, Tastsinn und Denkkorgan. Durch den Kontakt der Sinne mit den Objekten der Umwelt entstehen 2. Empfindungen [Gefühl, Berührung], d.h. Sinnesreize oder Eindrücke, die zur 3. Wahrnehmung werden, zu Widerspiegelungen der Objekte im Geist des Betrachters. Solche Wahrnehmungen lassen 4. Geistregungen [willentliche Gestaltung, formende Kräfte, Triebkräfte] erwachsen, nämlich Vorstellungen, Sehnsüchte, Wollungen, Willensakte oder (rat-)Absichten. 5. Das Bewusstsein [Erkennen] schließlich entsteht aus Wahrnehmungen als ein Gewahrwerden des aufgefassten Gegenstandes bzw. Denkkobjektes. <p>Das aus diesen fünf Aggregaten bestehende Individuum ist der Sammelpunkt aller Leidenserfahrungen und wird daher pauschal als leidvoll bewertet.</p> <p style="text-align: right;"><small>[vgl. Schumann, Der historische Buddha, S. 159.1]</small></p>
<p>Die zwölfgliedrige Erkenntnis</p> <p>Wahrheit 2 nennt den Grund, der die Menschen am Dasein festhält. Um diesen Punkt zu erläutern, bedient sich der Buddhismus einer zwölfgliedrigen Formel, die Pratityasamutpada genannt wird und eine Abhängigkeitskausalität darstellt. Die Formel sagt: Wenn dies gegeben ist, dann ist auch jenes gegeben; und, wenn dies nicht gegeben ist, dann ist auch jenes nicht gegeben. Durch die Vernichtung dieses wird auch jenes vernichtet (Samyukta-nikaya II). Dieser Formelkomplex erklärt, warum ein Mensch oder ein anderes Lebewesen immer wieder geboren wird, d. h. am Dasein verhaftet bleibt.</p> <p>Die Abhängigkeitskausalität ist wie folgt:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Die Unwissenheit (avidya) führt dazu, dass 2. man das Karma anhäuft. Das Karma enthält 3. das Bewusstsein (vijñana). Durch das Bewusstsein sind 4. die geistigen und physischen Phänomene (nama-rupa) bedingt. Durch die geistigen und physischen Phänomene sind wiederum 5. die sechs Grundlagen des Bewusstseins (ayatana) bedingt. Durch die sechs Grundlagen des Bewusstseins ist 6. der Kontakt (sparsha) der inneren Organe mit den äußeren Objekten bedingt. Durch den Kontakt ist 7. die Empfindung (vedana) bedingt. Durch die Empfindung ist 8. der Durst (trishna), d.h. die Leidenschaft, bedingt. Durch den Durst ist 9. das Festhalten (upadana), d. h. die Bindung an die fünf Aggregate, bedingt. Durch das Festhalten ist 10. das Werden (bhava), d. h. die Tat, die zur Wiedergeburt führt, bedingt. Durch das Werden ist 11. die Geburt (jati) bedingt. Durch die Geburt sind 12. Alter und Tod bedingt (jara-marana). 	<p>Buddhistische Richtungen</p> <p>Das erste Rad: Theravada bzw. Hinayana (= das kleine Fahrzeug), Richtung, die die Lehre Buddhas möglichst unverändert praktiziert. Da jeder für sich selbst mit Hilfe von Buddhas Lehre seine Erleuchtung erarbeiten muss, wird diese Richtung vom Mahayana als „kleines Fahrzeug“ bezeichnet. Das Theravada hat sich in Burma, Kambodscha, Laos, Sri Lanka und Thailand durchgesetzt.</p> <p>Das zweite Rad: Mahayana (= das große Fahrzeug) fühlt sich für die Erleuchtung aller Lebewesen verantwortlich und sucht nach einer kollektiven Erlösung. Es ist vor allem in China, Japan, Korea, der Mongolei und Tibet praktiziert.</p> <p>Das dritte Rad: Vajra- oder Tantrayana</p> <p>Zen: Er gehört zum Mahayana. Im Mittelpunkt steht die Meditation. Gilt als rebellisch, weil es mit allen Traditionen bricht.</p>

M 0.1

René Descartes: Meditation

2. Ich setze also voraus, dass alles, was ich sehe, falsch ist, ich glaube, dass niemals etwas von dem allem existiert hat, was das trügerische Gedächtnis mir darstellt: Ich habe überhaupt keine Sinne; Körper, Größe, Bewegung und Ort sind nichts als Chimären. Was also bleibt wahres übrig? Vielleicht nur das eine, dass es nichts Gewisses gibt.

3. Aber woher weiß ich denn, dass es nicht etwas von allem bereits Aufgezählten Verschiedenes gibt, an dem zu zweifeln auch nicht der geringste Anlass vorliegt? Gibt es etwa einen Gott oder wie ich sonst den nennen mag, der mir diese Vorstellungen [cogitationes] einflößt? - Weshalb aber sollte ich das annehmen, da ich doch am Ende selbst ihr Urheber sein könnte! Also wäre doch zum mindesten ich irgend etwas? Indessen - ich habe bereits gelehnet, dass ich irgend einen Sinn, irgendeinen Körper hätte. Doch hier stütze ich: Was soll daraus folgen? Bin ich etwa so an den Körper und die Sinne gefesselt, dass ich ohne sie nicht sein kann? Indessen, ich habe mich überredet, dass es durch aus nichts in der Weit gibt: keinen Himmel, keine Erde, keine Geister, keinen Körper, also, doch auch wohl mich selbst nicht? Keineswegs: ich war sicherlich, wenn ich mich dazu überredet habe. - Aber es gibt einen, ich weiß nicht weichen, höchst mächtigen und verschlagenen Betrüger, der mich geflissentlich stets täuscht. - Nun, wenn er mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, dass ich bin. Er täuscht mich, so viel er kann, niemals wird er es doch fertig bringen, dass ich nichts bin, solange ich denke, dass ich etwas sei. Und so komme ich, nachdem ich so alles mehr als zur Genüge hin und her erwogen habe, schließlich zu dem Beschluss, dass dieser Satz: ich bin, ich existiere«, so oft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.

[Aus: René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie in: ders., Ausgewählte Schriften, Leipzig 1980, S. 172f.]

1. Grundlagen des Buddhismus — Die vier edlen Wahrheiten

M 1.1

Die Rede im Tierpark von Benares von den vier edlen Wahrheiten

[Die erste Predigt des Buddha an seine fünf neugewonnenen Jünger.]

17. Darauf erklärte der Erhabene den fünf Mönchen: „Folgende zwei Extreme, ihr Mönche, sind von dem, der die Welt verlassen, zu meiden. Welche zwei? Das erste besteht in der Betätigung von Lust, Freude und Neigungen zu den Vergnügungen; es ist niedrig, gemein, passt nur für einen Unbekehrten, ist unedel und führt zum Verderben. Das zweite besteht in der Betätigung übermäßiger Selbstanstrengung [Selbstpeini-

gung*61]; es ist leidensvoll, unedel und führt auch zum Verderben. Diese zwei Extreme sind zu vermeiden. Der mittlere Wandel [Pfad*] aber, wie er von dem Vollendeten erkannt wurde, bringt Einsicht und Verständnis und führt zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana⁶².

18. Welches ist nun dieser mittlere Wandel, der von dem Vollendeten erkannt wurde, der Einsicht und Verständnis bringt und zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt? Es ist dieser edle achtfache Weg [Pfad*], nämlich: rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechte Tat, rechter Lebenserwerb, rechtes Streben, rechte Achtsamkeit, rechte Versenkung. Dies, ihr Mönche, ist der mittlere Wandel, wie er von dem Vollendeten erkannt wurde, der Einsicht und Verständnis bringt und zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt.

19. Folgendes nun, ihr Mönche, ist die hohe Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, [Kummer, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung sind Leiden,] Vereinigung mit unlieben Wesen ist Leiden, Trennung von lieben Wesen ist Leiden, wenn einer etwas wünscht und es nicht erhält, auch das ist Leiden, [kurz] die fünf Gruppen des Anhaftens [von Daseinsfaktoren*⁶⁴] endlich, die von der Lust am Dasein herrühren [die das Hängen an der Welt verursachen], sind ebenfalls Leiden.

20. Folgendes, ihr Mönche, ist die hohe Wahrheit vom Ursprung des Leidens: die Lust [der Durst*] , die zur Wiedergeburt führt, die mit Gefallen und Verlangen verbunden ist und sich an dem und jenem erfreut (ist der Ursprung des Leidens), nämlich die Lust nach Vergnügen, die Lust nach dem Dasein [Werden*], die Lust nach Macht [Entwerden*].

21. Folgendes, ihr Mönche, ist die hohe Wahrheit vom Aufhören des Leidens: nämlich die gänzliche Vernichtung und das Aufhören der Lust [des Durstes*], das Aufgeben der Lust, die Befreiung von der Lust, das Freisein von der Lust.

22. Und folgendes ist die Wahrheit von dem Weg, der zum Aufhören des Leidens führt: Dies ist eben der edle achtfache Weg, nämlich rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechte Tat, rechter Lebenserwerb, rechtes Streben, rechte Achtsamkeit, rechte Versenkung.

⁶¹ Die mit „*“ gekennzeichneten Einfügungen nennen alternative Übersetzungen.

⁶² Nirvana (Ssk.) oder Nibbana (Pali) wörtl.: „Verlöschen“. Der Gegenbegriff zu Nirvana ist Samsara — (Ssk.) wörtl.: „Wanderung“ — und steht für die „Wanderung“ im Kreislauf der Wiedergeburten solange man noch nicht ins Nirvana eingegangen ist.

⁶³ Die in Klammern gesetzte Reihe ist in diesem Text eingefügt, weil sie an vielen anderen Stellen des Pali-Kanons (z.B. Digha Nikaya II, 22; vgl. Gäng, S. 65) an dieser Stelle der Leidensdefinition folgt.

⁶⁴ Gemeint sind die Fünf Gruppen (Skandha (Ssk.) oder Khanda (Pali) wörtl.: „Gruppe, Anhäufung“), welche in ihrer Gesamtheit den lebendigen Menschen ausmachen, konstituieren.

23. 'Dies ist die hohe Wahrheit vom Leiden'; das, ihr Mönche, kam mir, während früher diese Lehre noch nicht gehört war, zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung. 'Diese hohe Wahrheit vom Leiden muß erkannt werden'; das ihr Mönche, kam mir sodann zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung. 'Diese hohe Wahrheit vom Leiden habe ich erkannt'; das, ihr Mönche, kam mir hierauf zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung.

24. 'Dies ist die hohe Wahrheit vom Ursprung des Leidens'; das, ihr Mönche, kam mir sodann zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung. 'Diese hohe Wahrheit vom Ursprung des Leidens muß verlassen werden' (das heißt die Quelle, von der das Leiden ausgeht, das Anhaften muß verlassen werden); das, ihr Mönche, kam mir sodann zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung. 'Diese hohe Wahrheit vom Ursprung des Leidens habe ich verlassen'; das, ihr Mönche, kam mir hierauf zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung.

25. 'Dies ist die hohe Wahrheit vom Aufhören des Leidens'; das, ihr Mönche, kam mir, während früher diese Lehre noch nicht gehört war, zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung. 'Diese hohe Wahrheit vom Aufhören des Leidens muß verwirklicht werden'; das, ihr Mönche, kam mir sodann zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung. 'Diese hohe Wahrheit vom Aufhören des Leidens habe ich mir verwirklicht'; das, ihr Mönche, kam mir hierauf zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung.

26. 'Dies ist die hohe Wahrheit von dem Weg, der zum Aufhören des Leidens führt'; das, ihr Mönche, kam mir, während früher diese Lehre noch nicht gehört war, zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung. 'Diese hohe Wahrheit von dem Weg, der zum Aufhören des Leidens führt, muß betätigt werden'; das, ihr Mönche, kam mir sodann zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung. 'Diese hohe Wahrheit von dem Weg, der zum Aufhören des Leidens führt, habe ich betätigt'; das, ihr Mönche, kam mir endlich zur Einsicht, zur Erkenntnis, zum Verständnis, zum Wissen, zur Anschauung.

27. Solange mir nun, ihr Mönche, von diesen vier hohen Wahrheiten mit ihren drei Folgerungen und zwölf Bestandteilen die Einsicht und Erkenntnis, wie es sich damit verhält, nicht ganz klar, so lange merkte ich, ihr Mönche, das ich nicht der höchsten völligen Erleuchtung in der Welt der Götter und Menschen, in der Marawelt⁶⁵, in der Brahmawelt, unter dem Geschlecht der Asketen und Brahmanen, der Götter und Menschen teilhaftig geworden war.

28. Als mir aber, ihr Mönche, von diesen vier hohen Wahrheiten mit ihren drei Folgerungen und zwölf Be-

standteilen die Einsicht und Erkenntnis, wie es sich damit verhält, ganz klar geworden war, da merkte ich, ihr Mönche, dass ich der höchsten völligen Erleuchtung in der Welt der Götter und Menschen, in der Marawelt, in der Brahmawelt, unter dem Geschlecht der Asketen und Brahmanen, der Götter und Menschen teilhaftig geworden war.

29. Und vor meinem Auge trat die Erkenntnis: 'Unveränderlich ist die Loslösung meines Geistes; dies ist meine letzte Existenz, es gibt für mich keine Wiedergeburt mehr.',,

[l. Vinaya Pitaka, Der Korb der Ordens Regeln, 3. Mahá Vagga, die größere Unterteilung, 1. Kapitel: Mahavagga, 6. Die Predigt von Benares, die ersten fünf Mönche, 17ff.⁶⁶; zit. in: www.palikanon.com (bearbeitet)] zit. in: Reden des Buddha, Stuttgart 1957, S. 32-34.]

M 1.4

Buddha: Die Lehre vom Leiden und die Liebe vom Vater zum Sohn

70 Einst weilte der Erhabene bei den Malatern in einem kleinen Marktflecken, der von diesem [indischen] Volksstamm bewohnt war, mit Namen Uruvelakappa. Da begab sich Bhadraka, der Ortsschulze, zu dem Erhabenen. Zum Meister gekommen, grüßte er ihn ehrfürchtig und ließ sich ihm zur Seite nieder. Während Bhadraka, das Gemeindeoberhaupt, so dem Erhabenen zur Seite saß, sprach er zu dem Herrn: »Gut wäre es. Verehrungswürdiger, wenn mir der Herr das Entstehen des Leides und sein Vergehen verkünden würde.«

80 Und der Buddha antwortete ihm: »Wenn ich dir, du Vorsteher der Gemeinde, bei der Vergangenheit beginnend, das Entstehen und das Vergehen des Leides mit solchen Worten verkündigen würde: >So war es in vergangener Zeit<, so würdest du Zweifel und Unruhe erwachsen. Und wenn ich dir das Entstehen und das Vergehen des Leides, bei dem Zukünftigen anfangend, mit den Worten erklären würde:

>So wird es in Zukunft sein<, so würdest du unsicher und verstört. Darum will ich, der ich mich da niedergelassen habe, dir, dem hier Sitzenden, vom Leiden das Entstehen und Vergehen verkünden. Höre wohl zu, merke auf, ich will es dir sagen.«

90 »So sei es, Herr«, antwortete darauf Bhadraka, der Ortsvorsteher, dem Erhabenen. Und der Meister sprach:

95 »Was glaubst du wohl, du Dorfoberhaupt, gibt es in Uruvelakappa Menschen, durch deren Tod, Gefangenschaft, schlechte Behandlung und Schande dich Leid, Wehklagen, Schmerz, Niedergeschlagenheit und Verwirrung überwältigen würden?« -

100 »Es gibt, Herr, für mich solche Menschen in Uruvelakappa.«

»Finden sich nun, du Vorsteher der Gemeinde, in Uruvelakappa Menschen, durch deren Tod, Gefangenschaft, schlechte Behandlung und Schande dir kein Leid, Wehklagen, Kummer, Niedergeschlagenheit und keine Verwirrung erwachsen würden?« - »Auch solche Menschen gibt es für mich in Uruvelakappa.« -

105 »Was ist nun wohl der Grund, die Bedingung dafür, dass du bei den einen Menschen von Uruvelakappa

⁶⁵ Mara (Ssk., Pali) wört.: „Mörder, Zerstörer“, eigentlich die Verkörperung des Todes. Im Buddhismus symbolisiert Mara (hundertarmig und auf einem Elefanten reitend dargestellt) die den Menschen überwältigenden Leidenschaften und alles, was dem Fortschritt auf dem Weg zur Erleuchtung hinderlich ist.

⁶⁶ Die Form, in der die Quellen aus dem Palikanon angegeben werden, kann als Pfad dienen, um die Texte auf der www-Seite aufzufinden.

durch deren Tod, Gefangenschaft, schlechte Behandlung und Schande von Leid, Wehklagen, Kummer, Niedergeschlagenheit und Verwirrung überwältigt wirst, während du bei anderen davon unberührt 5 bleibst?» -

»Nach jenen Einwohnern von Uruvelakappa, durch deren Tod, Gefangenschaft, schlechte Behandlung und Schande mir Leid, Wehklagen, Kummer, Niedergeschlagenheit, Unruhe erwachsen würden, trage ich ein 10 leidenschaftliches Verlangen; nach allen, bei denen dies unter denselben Umständen nicht der Fall sein würde, erwächst mir auch kein Begehren.« -

»Du sagst: Nach diesen erwacht in mir kein Verlangen. Diesem Gesetz entsprechend, das von dir geschaut 15 und erkannt wurde, nach dem von dir unverzüglich erfüllten, das Vergangene und Zukunft umschließt, ziehe du deinen Weg. Welches Leid auch immer in der Vergangenheit war, ob es heute schon besteht oder erst entstehen wird, das alles hat seine Wurzel, seine 20 Grundlage im Begehren. Denn die Begierde ist die Wurzel des Leidens.«

»Wunderbar, Herr, erstaunlich. Ehrwürdiger, ist es, wie dies durch den Erhabenen so wohl verkündigt wurde. - Ich besitze einen Sohn, Ciravâsin mit Namen, der an 25 einem entfernten Orte weilt. Schon zur Zeit des Aufstehens sandte ich einen Mann mit dem Auftrage hinweg: Gehe, so sage ich dir, und forsche nach dem Knaben Ciravâsin! Und solange nun dieser Mann nicht zurückkehrt, hege ich die Befürchtung: Es wird doch 30 dem Knaben Ciravâsin kein Missgeschick widerfahren sein!«

»Was glaubst du nun, Dorfvorsteher, würde dir wohl durch den Tod des Knaben Ciravâsin, durch seine Gefangenschaft, wenn er schlecht behandelt würde, 35 durch seine Schande Leid, Klagen, Kummer, Niedergeschlagenheit und Unruhe erwachsen?»

»Wenn irgend etwas dergleichen geschähe, würde mir dann etwas anderes als Leid, Klagen, Kummer, Niedergeschlagenheit und Unruhe zuteil werden?» »Auf solche 40 Weise ist dies darum zu verstehen: Welches Leid auch immer entsteht und in Erscheinung tritt, das hat stets als Wurzel das Begehren, es hat das Verlangen als Grundlage. Denn das Begehren ist die Wurzel des Leidens.

45 Was glaubst du, Vorsteher der Gemeinde, wenn du die Mutter des Ciravâsin nicht gesehen und nicht gehört hättest, wären dir dann Begehren, Zuneigung und Liebe zur Mutter des Ciravâsin erwachsen?» »Nein, Herr, das wäre nicht geschehen.« »Als du sie aber gesehen und gehört hattest, da entstand in dir Begehren, Leidenschaft und Liebe zu der Mutter des Ciravâsin!«

»So geschah es, Herr.«

»Was meinst du, würde durch den Tod, die Gefangenschaft, durch die schlechte Behandlung und die Schande der Mutter des Ciravâsin sich deiner Schmerz, Klagen, Leid, Niedergeschlagenheit, Unruhe bemächtigen?» »Wenn dies der Mutter des Ciravâsin widerfahren würde, so würde mir vom Leben wahrlich nichts 60 anderes zuteil werden als Schmerz, Klagen, Kummer, Niedergeschlagenheit und Unruhe.«

»Aus diesem Grunde aber musst du, Vorsteher der Gemeinde, wissen: Jegliches Leid, das entstanden ist und sich erhebt, hat allein im Begehren seine Wurzel

65 und findet im Verlangen seine Begründung. Denn die Begierde ist die Wurzel des Leidens.«

III. Sutta Pitaka, Der Korb der Lehrsätze, 3. Samyutta Nikaya — die Gruppierten Lehrreden, Das 42., das Gâmani-Samyutta, S.42.11 Bhadra (www⁶⁷); zit. in: Reden des Buddha, Stuttgart 1957, S. 34-37

M 1.5

Buddha: Was ist aber, ihr Mönche, die heilige Wahrheit?

«Was ist aber, ihr Mönche, die heilige Wahrheit vom Leiden?»

Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung sind Leiden, mit Unliebem verbunden sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, was man begehrt nicht erlangen, das ist Leiden, kurz gesagt: die fünf Daseinsgruppen sind Leiden.

• Was ist nun, ihr Mönche, die Geburt? Der jeweiligen Wesen in jeweilig wesender Gattung Geburt, 75 Gebärdung, Bildung, Keimung, Empfängnis, das Erscheinen der Teile, das Ergreifen der Gebiete: das nennt man, ihr Mönche, Geburt.

• Was ist aber, ihr Mönche, das Alter? Der jeweiligen Wesen in jeweilig wesender Gattung altern und abnutzen, gebrechlich, grau und runzelig werden, der Kräfteverfall, das Abreifen der Sinne: das nennt man, ihr Mönche, Alter.

• Was ist nun, ihr Mönche, das Sterben? Der jeweiligen Wesen in jeweilig wesender Gattung 85 Hinschwund, Auflösung, Zersetzung, Untergang, Todessterben, Zeiterfüllung, das Zerfallen der Teile, das Verwesens der Leiche: das nennt man, ihr Mönche, Sterben.

• Was ist aber, ihr Mönche, der Kummer? Was da, ihr Mönche, bei solchem und solchem Verluste, den man erfährt, bei solchem und solchem Unglücke, das einen betrifft, Kummer, Kummernis, Bekümmerung, innerer Kummer, innere Verkümmerung ist: das nennt man, ihr Mönche, Kummer.

95 • Was ist nun, ihr Mönche, der Jammer? Was da, ihr Mönche, bei solchem und solchem Verluste, den man erfährt, bei solchem und solchem Unglücke, das einen betrifft, Klage und Jammer, Beklagen und Bejammern, Wehklage, Wehjammer ist: das nennt man, ihr Mönche, Jammer.

• Was ist nun, ihr Mönche, der Schmerz? Was da, ihr Mönche, körperlich schmerzhaft, körperlich unangenehm ist, durch körperhafte Berührung schmerzhaft, unangenehm empfunden wird: das nennt man, ihr Mönche, Schmerz.

• Was ist aber, ihr Mönche, der Gram? Was da, ihr Mönche, geistig schmerzhaft, geistig unangenehm ist, durch gedankenhafte Berührung schmerzhaft, unangenehm empfunden wird: das nennt man, ihr Mönche, Gram. Und was ist, ihr Mönche, die Verzweiflung? Was da, ihr Mönche, bei solchem und solchem Verluste, den man erfährt, bei solchem und solchem Unglücke, das einen betrifft, Verza-

⁶⁷ Mit „www“ gekennzeichnete Texte sind auf der Seite „www.palikanon.com“ zu finden. Zu beachten ist dort jedoch u.U., dass es sich um ältere, heute teilweise für unzutreffend gehaltene Übersetzungen handelt.

gen und Verzweifeln, Verzagtsein und Verzweifeltsein ist: das nennt man, ihr Mönche, Verzweiflung.

• Was ist nun, ihr Mönche, mit Unliebem verbunden sein für Leiden? Was einem da an unerwünschten, unerfreulichen, unangenehmen Formen begegnet, an Tönen, Düften, Säften, Berührungen, Gedanken, oder was einem dabei unförderlich, unfreundlich, unsanft, unversöhnbar vorkommt; damit zusammen, vereinigt, vermengt und vermischt sein: das nennt man, ihr Mönche, mit Unliebem verbunden sein zu Leiden.

• Was ist aber, ihr Mönche, von Liebem getrennt sein für Leiden? Was einem da an erwünschten, erfreulichen, angenehmen Formen begegnet, an Tönen, Düften, Säften, Berührungen, Gedanken, oder was einem dabei förderlich, freundlich, sanft, versöhnbar vorkommt, als wie Mutter oder Vater, Bruder oder Schwester, Kinder, Freunde und Genossen, Verwandte und Sippen; davon gesondert, geschieden, entfernt und verlassen sein: das nennt man, ihr Mönche, von Liebem getrennt sein zu Leiden.

• Was ist nun, ihr Mönche, was man begehrt nicht erlangen für Leiden? Die Wesen, ihr Mönche, der Geburt unterworfen, kommt das Begehren an: 'O dass wir doch nicht der Geburt unterworfen wären, dass uns doch keine Geburt bevorstände!'; aber das kann man durch Begehren nicht erreichen: das nun eben nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden. Die Wesen, ihr Mönche, dem Alter, der Krankheit, dem Sterben, dem Kummer, Jammer, Schmerz, dem Gram, der Verzweiflung unterworfen, kommt das Begehren an: 'O dass wir doch nicht dem Alter, der Krankheit, dem Sterben, dem Kummer, Jammer, Schmerz, dem Gram, der Verzweiflung unterworfen wären, dass uns doch kein Altern, Kranksein und Sterben, kein Kummer und Jammer und Schmerz, kein Gram und keine Verzweiflung bevorstände!'; aber das kann man durch Begehren nicht erreichen: das nun eben nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden.

• Was sind aber, ihr Mönche, kurz gesagt, die fünf Daseinsgruppen für Leiden? Es ist da ein Stück Anhängen an der Form, ein Stück Anhängen am Gefühl, ein Stück Anhängen an der Wahrnehmung, ein Stück Anhängen an den Geistesobjekten, ein Stück Anhängen am Bewußtsein: das nennt man, ihr Mönche, kurz gesagt, die fünf Daseinsgruppen als Leiden. -

50 Das heißt man, ihr Mönche, heilige Wahrheit vom Leiden.»

«Was ist aber, ihr Mönche, die heilige Wahrheit von der Leidensentwicklung?»

55 Es ist dieser Durst, der Wiederdasein säende, gnügensgiervverbundene, bald da bald dort sich ergetzende,

- ist der Geschlechtsdurst,
- der Daseinsdurst,
- 60 • der Wohlseinsdurst.

«Dieser Durst nun aber, ihr Mönche, woraus entsteht der und entwickelt sich, wo sucht er sich einzunisten und setzt sich fest? Was in der Welt lieb erscheint,

angenehm erscheint, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest. Was aber in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm? Das Gesicht in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest. Das Gehör, der Geruch, der Geschmack, das Getast, das Gedenken in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest.

75 «Die Formen in der Welt erscheinen lieb, erscheinen angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest. Die Töne, die Düfte, die Säfte, die Tastungen, die Gedanken in der Welt erscheinen lieb, erscheinen angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest. «Das Sehbewußtsein in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest. Das Hörbewußtsein, das Riechbewußtsein, das Schmeckbewußtsein, das Tastbewußtsein, das Denkbewußtsein in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest.

90 fest. «Die Sehberührung, die Hörberührung, die Riechberührung, die Schmeckberührung, die Tastberührung, die Denkberührung in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest. Durch Sehberührung erzeugtes Gefühl in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, durch Hörberührung erzeugtes Gefühl, durch Riechberührung erzeugtes Gefühl, durch Schmeckberührung erzeugtes Gefühl, durch Tastberührung erzeugtes Gefühl, durch Denkberührung erzeugtes Gefühl in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest.

105 «Formwahrnehmung in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, Hörwahrnehmung, Riechwahrnehmung, Schmeckwahrnehmung, Tastwahrnehmung, Denkwahrnehmung in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest.

«Formen verstehen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, Töne verstehen, Düfte verstehen, Säfte verstehen, Tastungen verstehen, Gedanken verstehen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest.

«Formen erdürsten in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, Töne erdürsten, Düfte erdürsten, Säfte erdürsten, Tastungen erdürsten, Gedanken erdürsten in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest.

«Formen überlegen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, Töne überlegen, Düfte überlegen, Säfte überlegen, Tastungen überlegen, Gedanken überlegen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus

entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest.

«Formen erwägen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, Töne erwägen, Düfte erwägen, Säfte erwägen, Tastungen erwägen, Gedanken erwägen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus entsteht dieser Durst und entwickelt sich, da sucht er sich einzunisten und setzt sich fest. -

Das heißt man, ihr Mönche, heilige Wahrheit von der Leidensentwicklung.»

«Was ist aber, ihr Mönche, die heilige Wahrheit von der Leidensauflösung?»

Es ist eben dieses Durstes vollkommen restlose Auflösung, ihn abstoßen, austreiben, fällen, vertilgen.

«Dieser Durst nun aber, ihr Mönche, woraus wird der aufgehoben und vertrieben, wo aufgelöst und zerstört? Was in der Welt lieb erscheint, angenehm erscheint, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört. Was aber in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm? Das Gesicht in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört. Das Gehör, der Geruch, der Geschmack, das Getast, das Gedenken in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört.

«Die Formen in der Welt erscheinen lieb, erscheinen angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört. Die Töne, die Düfte, die Säfte, die Tastungen, die Gedanken in der Welt erscheinen lieb, erscheinen angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört.

«Das Sehbewußtsein in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört. Das Hörbewusstsein, das Riechbewusstsein, das Schmeckbewusstsein, das Tastbewusstsein, das Denkbewusstsein in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört.

«Die Sehberührung, die Hörberührung, die Riechberührung, die Schmeckberührung, die Tastberührung, die Denkberührung in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört. Durch Sehberührung erzeugtes Gefühl in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, durch Hörberührung erzeugtes Gefühl, durch Riechberührung erzeugtes Gefühl, durch Schmeckberührung erzeugtes Gefühl, durch Tastberührung erzeugtes Gefühl, durch Denkberührung erzeugtes Gefühl in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört.

«Formwahrnehmung in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, Hörwahrnehmung, Riechwahrnehmung, Schmeckwahrnehmung, Tastwahrnehmung, Denkwahrnehmung in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört.

«Formen verstehen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, Töne verstehen, Düfte verstehen, Säfte verstehen, Tastungen verstehen, Gedanken verstehen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört.

«Formen erdürsten in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, Töne erdürsten, Düfte erdürsten, Säfte erdürsten, Tastungen erdürsten, Gedanken erdürsten in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört.

«Formen überlegen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, Töne überlegen, Düfte überlegen, Säfte überlegen, Tastungen überlegen, Gedanken überlegen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört.

«Formen erwägen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, Töne erwägen, Düfte erwägen, Säfte erwägen, Tastungen erwägen, Gedanken erwägen in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört. -

Das heißt man, ihr Mönche, heilige Wahrheit von der Leidensauflösung.»

«Was ist aber, ihr Mönche, die heilige Wahrheit von dem zur Leidensauflösung führenden Pfad?»

Dieser heilige achtfältige Weg ist es, der zur Leidensauflösung führende Pfad, nämlich: rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechte Tat, rechter Lebenserwerb, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung.. -

- Was ist nun, ihr Mönche, rechte Erkenntnis? Das Leiden kennen, ihr Mönche, die Entwicklung des Leidens kennen, die Auflösung des Leidens kennen, den zur Auflösung des Leidens führenden Pfad kennen: das nennt man, ihr Mönche, rechte Erkenntnis.
- Was ist nun, ihr Mönche, rechte Gesinnung? Entsagung sinnen, keinen Groll hegen, keine Wut hegen das nennt man, ihr Mönche, rechte Gesinnung.
- Was ist nun, ihr Mönche, rechte Rede? Lüge vermeiden, Verleumdung vermeiden, barsche Worte vermeiden, Geschwätz vermeiden das nennt man, ihr Mönche, rechte Rede.
- Was ist nun, ihr Mönche, rechte Tat? Lebendiges umzubringen vermeiden, Nichtgegebenes zu nehmen vermeiden, Ausschweifung zu begehen vermeiden: das nennt man, ihr Mönche, rechte Tat.
- Was ist nun, ihr Mönche, rechter Lebenserwerb? Da hat, ihr Mönche, der heilige Jünger falschen Lebenserwerb verlassen und fristet sein Leben auf rechte Weise: das nennt man, ihr Mönche, rechter Lebenserwerb.
- Was ist nun, ihr Mönche, rechte Anstrengung? Da weckt, ihr Mönche, der Mönch seinen Willen, dass er unaufgestiegene üble, unheilsame Dinge nicht aufsteigen lasse, er müht sich darum, mutig bestrebt, rüstet das Herz, macht es kampfbereit; weckt seinen Willen, dass er aufgestiegene üble,

unheilsame Dinge vertreibe, er müht sich darum, mutig bestrebt, rüstet das Herz, macht es kampfbereit; weckt seinen Willen, dass er unaufgestiegene heilsame Dinge aufsteigen lasse, er müht sich darum, mutig bestrebt, rüstet das Herz, macht es kampfbereit; weckt seinen Willen, dass er aufgestiegene heilsame Dinge sich festigen, nicht lockern, weiterentwickeln, erschließen, entfalten, erfüllen lasse, er müht sich darum, mutig bestrebt, rüstet das Herz, macht es kampfbereit: das nennt man, ihr Mönche, rechte Anstrengung.

• Was ist nun, ihr Mönche, rechte Achtsamkeit? Da wacht, ihr Mönche, der Mönch beim Körper über den Körper, unermüdlich, klaren Sinnes, einsichtig, nach Überwindung weltlichen Begehrens und Bekümmerns; wacht bei den Gefühlen über die Gefühle, unermüdlich, klaren Sinnes, einsichtig, nach Überwindung weltlichen Begehrens und Bekümmerns; wacht beim Bewusstsein über das Bewusstsein, unermüdlich, klaren Sinnes, einsichtig, nach Überwindung weltlichen Begehrens und Bekümmerns; wacht bei den Geistobjekten über die Geistobjekte, unermüdlich, klaren Sinnes, einsichtig, nach Überwindung weltlichen Begehrens und Bekümmerns: das nennt man, ihr Mönche, rechte Achtsamkeit.

• Was ist nun, ihr Mönche, rechte Sammlung?

1. Da weilt, ihr Mönche, der Mönch, gar fern von Begierden, fern von unheilsamen Dingen, in sinnend gedenkender ruhegeborener seliger Verzückung, in der Weihe der ersten Schauung.
2. Nach Vollendung des Sinnens und Gedenkens erwirkt er die innere Meeresstille, die Einheit des Bewusstseins, die von sinnen, von gedenken freie, in der Einigung geborene selige Verzückung, die Weihe der zweiten Schauung.
3. In heiterer Ruhe verweilt er gleichmütig, einsichtig, klar bewusst, ein Glück empfindet er im Körper, von dem die Heiligen sagen: <Der gleichmütig Einsichtige lebt beglückt>; so erwirkt er die Weihe der dritten Schauung.
4. Nach Verwerfung der Freuden und Leiden, nach Vernichtung des einstigen Frohsinns und Trübsinns erwirkt er die Weihe der leidlosen, freudlosen, gleichmütig einsichtigen vollkommenen Reine, die vierte Schauung.

Das nennt man, ihr Mönche, rechte Sammlung. - Das heißt man, ihr Mönche, heilige Wahrheit von dem zur Leidensauflösung führenden Pfade.»

[II. Sutta Pitaka, Der Korb der Lehrsätze, 1. Digha Nikāya - Die Längere Sammlung, Mahā Vagga - Großes Buch, Zweiter Teil - Neunte Rede, 22. Mahāsatipatthāna Sutta, Die Grundlagen der Achtsamkeit; zit. in: www.patikanon.com]

2. „Leerheit“ im Buddhismus

M 2.1

Buddha: Das Freiwerden von der Vorstellung von einem beharrenden Selbst

50 Und der ehrwürdige Rāhula begab sich zu dem Erhabenen. Zu ihm gekommen, grüßte er ehrfurchtsvoll den Herrn und ließ sich an seiner Seite nieder. Ihm zur Seite sitzend, sprach der ehrwürdige Rāhula dies:

»Wie geschieht es wohl, Herr, dass bei einem Erkennenden und bei einem Schauenden, obwohl sein Körper mit Bewusstsein erfüllt ist und obwohl alle Anzeichen in der Außenwelt sich dafür finden, der Sinn von dem falschen Stolz abgewandt ist, der die Vorstellung von dem >ich< und >mein< hervorbringt, und ein solcher Wissender alle Unterscheidungen hinter sich lässt, beruhigt und völlig erlöst ist?«

»Jegliche Gestalt, Rāhula, welche sich auch immer findet, sie sei vergangen, künftig oder gegenwärtig, befinde sich im eigenen Innern oder sei draußen, sei groß oder klein, gemein oder edel, entfernt oder in der Nähe, sie ist nicht mein, ich bin nicht diese, sie ist auch nicht mein Selbst.

Wer diese [Gestalt] der Wahrheit entsprechend recht erkannt hat, von dem die Gestalt gesehen wurde und wer nicht mehr an ihr festhält, der ist ein Erlöster.

Auf dieselbe Weise soll auch mit den vier übrigen Gruppen der Daseinserscheinung [die eine Gestalt und Wesenheit vorspiegeln] verfahren werden. Seien es nun die Empfindung, die Wahrnehmung, die kammaggestaltenden Triebkräfte, das Bewusstsein in Vergangenheit, Zukunft oder Gegenwart, im eigenen Innern oder äußerlich, groß oder klein, gemein oder edel, entfernt oder nahe, all dies ist nicht mein, nicht bin ich dies, und es ist auch nicht mein Selbst. Wer dies [die fünf Gruppen der Daseinserscheinungen] der Wahrheit entsprechend recht erkannt hat, von dem es gesehen wurde und wer nicht an ihm festhält, der ist ein Erlöster.

So wahrlich geschieht es, Rāhula, einem Wissenden und einem Schauenden, dass, obwohl dieser sein Körper mit Bewusstsein erfüllt ist und in der Außenwelt sich alle äußeren Erscheinungen finden, der Sinn doch abgewandt ist von dem falschen Stolz, der die Vorstellung von dem >ich< und dem >mein< hervorbringt, und er alle Unterscheidungen hinter sich lässt, beruhigt und völlig erlöst ist.«

[II. Sutta Pitaka, Der Korb der Lehrsätze, 3. Samyutta Nikaya — die Gruppierten Lehrreden, 18. Rāhula-Samyutta, S.18.22. Ledig (www); zit. in: Reden des Buddha, Stuttgart 1957, S. 48-49]

M 2.2

Dalai Lama

Wie schon erwähnt, gibt es hauptsächlich zwei Philosophien über die Selbstlosigkeit: die des Hinayana und die des Mahayana. Die Schulen des Hinayana ... vertreten die Ansicht der Selbstlosigkeit der Person so, wie sie im ersten Rad gelehrt wurde. Die Mahayana-Schulen hingegen machen sich die umfassendere Ansicht der Selbstlosigkeit zu eigen, wie sie in den Weisheits-Sutras im Mittleren Rad gelehrt wird. Lassen sie uns unsere eigenen Erfahrungen heranziehen und die Art und Weise untersuchen, wie wir uns auf andere Personen und auf die Welt beziehen [...] Wenn ich beispielsweise meinen Rosenkranz beim Gebet benutze oder auch nur mit ihm spiele, habe ich ein natürliches Gefühl, dass er mein Besitz ist. Ausgehend von diesem Gedanken des »Mein« existiert in bestimmtem Maß Anhaftung im Geist. Wenn man das Haften und Festhalten am persönlichem Besitz genauer untersucht, wird man verschiedene Ebenen von Anhaftung ausfindig machen ... Auf einer Ebene haben wir das Gefühl, als gebe es eine eigenständige und substantiell existie-

rende Person. Diese Person scheint als eine von meinem Körper und Geist gesonderte Größe vollkommen unabhängig zu existieren, und der Rosenkranz wird als Besitz dieses vermeintlich einheitlichen, unveränderlichen und unabhängigen Selbst oder »Ich« wahrgenommen. Durch Meditation jedoch, wenn man die Nichtexistenz einer solchen eigenständigen und substantiell existierenden Person wahrzunehmen beginnt, löst man schrittweise die mächtige Fessel des begehrliehen Klammers an Freunde und Besitztümer. Mit dieser Methode überwindet man die starken, verblendeten Formen Anhaftung indem man das Greifen nach einem festen, aus sich selbst bestehenden »Ich« als Subjekt lockert. Dies hat in der Tat einen befreienden Effekt. Doch wird ... [weiter mit Mahayana].

[Datal Lama, *Die Lehren des tibetischen Buddhismus*, München 2000, S. 51 f.]

M 2.3 Sogyal Rinpoche

Schauen wir noch tiefer in die Vergänglichkeit, werden wir eine weitere Botschaft entdecken, einen weiteren Aspekt großer Hoffnung, der uns die Augen öffnet für die grundlegende Natur des Universums und unsere außergewöhnliche Beziehung zu ihm. Wenn alles vergänglich ist, dann ist auch alles „leer“ im folgenden Sinne: Nichts hat eine dauerhafte, stabile und inhärente Existenz; alle Dinge existieren - richtig gesehen und verstanden - nicht unabhängig, sondern sind wechselseitig voneinander abhängig. Der Buddha verglich das Universum mit einem riesigen Netz aus zahllosen, schimmernden Edelsteinen mit unzähligen Facetten. Jedes Juwel reflektiert in sich jedes andere im gesamten Netz und alle sind sie eins [...]

Wenn sie wirklich hinschauen, hat nichts eine eigenständige »inhärente« Existenz, und diese Abwesenheit unabhängigen Seins nennen wir »Leerheit«. Wenn sie sich z.B. einen Baum vorstellen, denken Sie an ein fest umrissenes Objekt, und auf einer bestimmten Ebene ... ist er das auch. Aber wenn sie den Baum näher betrachten, erkennen Sie, dass er letztlich keinerlei unabhängige Existenz besitzt. Wenn sie über ihn kontemplieren, werden Sie herausfinden, dass er sich in ein äußerst subtiles Netz von Beziehungen auflöst, das das ganze Universum umfasst. Der Regen, der auf seine Blätter fällt, der Wind, der ihn wiegt, die Erde, die ihn nährt und hält, die Jahreszeiten und das Wetter, das Licht von der Sonne, Mond und Sternen - alles hat teil an diesem Baum. Wenn sie noch tiefer über den Baum nachdenken, werden Sie sehen, dass alles im ganzen Universum dazu beiträgt, den Baum zu dem zu machen, was er ist. Er kann zu keinem Zeitpunkt von allem anderen getrennt werden und jeden Augenblick wandelt sich seine Natur auf subtile Art und Weise, Genau das meinen wir, wenn wir sagen, Dinge seien leer Sie haben keine unabhängige Existenz.

Auch die moderne Wissenschaft berichtet uns von einer außergewöhnlichen Bandbreite an wechselseitigen Bezogenheiten. Die Ökologen wissen, dass das Verbrennen eines Baumes im Regenwald des Amazonas in gewisser Weise die Luft in Paris verändert dass das Flattern eines Schmetterlings in Yucatan das Leben eines Farmers auf den Hebriden beeinflusst. Die Biologen beginnen, den fantastischen und komplexen Tanz

der Gene zu entschlüsseln, die Persönlichkeit und Identität erzeugen - ein Tanz der weit in die Vergangenheit reicht und zeigt, dass jede sogenannte »Identität« aus einem Wirbel verschiedener Einflüsse zusammengesetzt ist. Physiker haben uns die Welt der Elementarteilchen vorgestellt; eine Welt, die auf erstaunliche Weise Buddhas Bild vom schimmernden Netz gleicht, als das sich das Universum entfaltet. So wie die Juwelen in diesem Netz existieren alle Partikel potentiell als verschiedenen Kombinationen anderer Partikel.

Wenn wir also uns selbst und die uns umgebenden Dinge betrachten, die wir für solide, stabil und beständig gehalten haben, finden wir, dass sie nicht mehr Wirklichkeit besitzen als ein Traum.

75
Erkenne alle Dinge als so beschaffen:
wie eine Luftspiegelung, ein Luftschloss,
ein Traum, eine Erscheinung -
ohne Essenz, aber mit wahrnehmbaren Eigenschaften.

80
Erkenne alle Dinge als so beschaffen:
wie die Spiegelung des Mondes
in einem klaren See,
ohne dass der Mond in den See gefahren wäre.

85
Erkenne alle Dinge als so beschaffen:
wie der Widerhall
von Musik, Klängen und Stimmen,
in einem Echo, das selbst keine Melodie enthält.

90
Erkenne alle Dinge als so beschaffen:
wie eines Magiers Illusion
von Pferden, Ochsen, Karren und anderem,
ist nichts so, wie es scheint.

95
[Sogyal Rinpoche, *Das tibetische Buch vom Leben und Sterben*, Bern 2003, S. 59 f.]

3. Buddhistische Erkenntnistheorie

M 3.1 Niemand zu erlösen?!

Der Erhabene: Da denkt ein Bodhisattva⁶⁸, Mahasattva: »Unendlich viele, zahllose Wesen sollen von mir ins Parinirvana (d.h. in totale Erlöschen) geführt werden, und doch gibt es weder solche, die ins Parinirvana führen, noch jene, die ins Parinirvana geführt werden.« (Denn) wie viele Wesen auch immer er zum Parinirvana geführt hat — es gibt kein »Wesen«, das ins Parinirvana eingegangen ist, noch jemand, der es dorthin geführt hätte.“

105
[aus: *Astasahasrika Prajnaparamita I*, p. 10; zit. bei Hans Wolfgang Schumann, *Mahayana-Buddhismus*, S. 50]

M 3.2 Nagarjuna, Die Lehre von den zwei Wahrheiten

Das Dharma, das die Buddhas lehren,
Ruht auf zwei Wahrheiten:
110 Konventionelle Wahrheiten der Welt
Und Wahrheiten, die absolut sind.
Ohne zu wissen, wie sie sich unterscheiden,

⁶⁸ Ein erleuchtetes Wesen, welches anderen Wesen auf dem Weg der Erleuchtung hilft.

Kann die Tiefe nicht ergründet werden;
Ohne auf die Konvention zurückzugreifen,
Kann das Absolute nicht enthüllt werden;
Ohne eine Intuition des Absoluten
5 Kann Freiheit nicht erfahren werden.

Falsche Anschauungen von Leerheit
Schaden den Unwissenden,
Wie eine ungeschickt ergriffene Schlange
Oder eine vorschnell gesprochene Zauberformel.

10 Der Buddha zögerte,
Das Dharma zu lehren,
Wissend, wie schwer .
Seine Tiefe zu erahnen ist.

[aus: S. Batchelor, *Nagarjuna - Verse aus der Mitte.*
Eine buddhistische Vision des Lebens, o.O. 2002, S. 128.]

M 3.3

Platon: Höhlengleichnis

Sokrates. Nächstem mache dir nun an folgendem
15 Gleichnis den Unterschied des Zustandes klar, in dem
sich unsere Natur befindet, wenn sie im Besitz der vol-
len Bildung ist, und andererseits, wenn sie derselben
ermangelt. Stelle dir Menschen vor in einer unterirdi-
schen Wohnstätte mit langem nach aufwärts gestreck-
20 tem Eingang, entsprechend der Ausdehnung der Höhle;
von Kind auf sind sie in dieser Höhle festgebannt
mit Fesseln an Schenkeln und Hals; sie bleiben also
immer an der nämlichen Stelle und sehen nur gerade-
aus vor sich hin, durch die Fesseln gehindert, ihren
25 Kopf herumzubewegen; von oben her aus der Ferne
von rückwärts leuchtet ihnen ein Feuerschein; zwi-
schen dem Feuer aber und den Gefesselten läuft ein
Weg hin, längs dessen eine niedrige Mauer errichtet
ist [...] Längs dieser Mauer [...] tragen Menschen aller-
30 lei Gerätschaften vorbei, die über die Mauer hinausra-
gen, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerner
Bilder und Menschenwerk verschiedenster Art, wobei,
wie begreiflich, die Vorübertragenden teils reden,
teils schweigen.

35 *Glaukon.* Ein sonderbares Bild, das du da vorführst,
und sonderbare Gestalten!

Sokrates. Nichts weiter als unseresgleichen. Denn können
denn erstlich solche Gefesselten von sich selbst
sowohl wie gegenseitig voneinander etwas anderes
40 gesehen haben als die Schatten, die durch die Wirkung
des Feuers auf die ihnen gegenüberliegende Wand der
Höhle geworfen werden?
[...]

Wenn einer von ihnen entfesselt und genötigt würde,
45 plötzlich aufzustehen, den Hals umzuwenden, sich in
Bewegung zu setzen und nach dem Lichte emporzublicken,
und alles dies nur unter Schmerzen verrichten könnte,
und geblendet vom Glanze nicht imstande wäre, jene
Dinge zu erkennen, deren Schatten er vorher sah,
50 her sah, was glaubst du wohl, würde er sagen, wenn
man ihm versichert, er hätte damals lauter Nichtigkeiten
gesehen, jetzt aber dem Seienden nahegerückt und auf
die Dinge hingewandt, denen ein stärkeres Sein zukäme,
sehe er richtiger? Und wenn man zudem
55 noch ihn auf jede der vorübergetragenen Menschenwerke
hinwies und ihn nötigte, auf die vorgelegte Frage zu
antworten, was es sei, meinst du da nicht, er werde weder
ein noch aus wissen und glauben, das

vordem Geschaute sei wirklicher als das, was man ihm
60 jetzt zeige?

[...]

Wenn man ihn nun aber von da gewaltsam durch den
holprigen und steilen Aufgang aufwärts schleppte und
nicht eher ruhte, als man ihn bis ans Licht der Sonne
65 gebracht hätte, würde er diese Gewaltsamkeit nicht
schmerzlich empfinden und sich dagegen sträuben,
und wenn er an das Licht käme, würde er dann nicht,
völlig geblendet von dem Glanze, von alledem, was
ihm jetzt als das Wahre angegeben wird, nichts, aber
70 auch gar nichts zu erkennen vermögen? ... Er würde
sich erst daran gewöhnen müssen, wenn es ihm gelingen
soll, die Dinge da oben zu schauen, und zuerst
würde er wohl am leichtesten die Schatten erkennen,
darauf die Abbilder der Menschen und der übrigen
75 Dinge im Wasser, später dann die wirklichen Gegenstände
selbst; in der Folge würde er dann zunächst bei
nächtlicher Weile die Erscheinungen am Himmel und
den Himmel selbst betrachten, das Licht der Sterne
und das Licht des Mondes schauend, was ihm leichter
80 würde, als bei Tage die Sonne und das Sonnenlicht zu
schauen.

[...]

Zuletzt dann, denke ich, würde er die Sonne, nicht
etwa bloß Abspiegelungen derselben im Wasser oder
85 an einer Stelle, die nicht ihr eigener Standort ist,
sondern sie selbst in voller Wirklichkeit an ihrer eigenen
Stelle zu schauen und ihre Beschaffenheit zu betrachten
imstande sein ... Und dann würde er sich durch
richtige Folgerung klarmachen, dass sie es ist, der wir
90 die Jahreszeiten und die Jahresumläufe verdanken und
die über allem waltet, was in dem sichtbaren Raum
sich befindet, und in gewissem Sinne auch die Urheberin
jener Erscheinungen ist, die sie vordem in der Höhle
schaute.

95 [...]

Wenn ein solcher wieder hinabstiege und dort wieder
seinen alten Platz einnähme, würden dann seine Augen
nicht förmlich eingetaucht werden in Finsternis,
wenn er plötzlich aus der Sonne dort anlangte? [...]

100 Wenn er nun wieder bei noch anhaltender Trübung
des Blicks mit jenen ewig Gefesselten wetteifern müsste
in der Deutung jener Schattenbilder, ehe noch seine
Augen sich der jetzigen Lage wieder völlig angepasst
haben [...] würde er sich da nicht lächerlich machen,
105 und würde es nicht von ihm heißen, sein Aufstieg
nach oben sei schuld daran, dass er mit verdorbenen
Augen widergekehrt sei, und schon der bloße Versuch,
nach oben zu gelangen, sei verwerflich? Und wenn sie
den, der es etwa versuchte, sie zu entfesseln und hin-
110 aufzuführen, irgendwie in ihre Hand bekommen und
umbringen könnten, so würden sie ihn doch auch
umbringen?

Glaukon. Sicherlich.

[*Politeia VI 1, 514A - 517A; in: Platon, Der Staat,*
übersetzt von Otto Apelt, Leipzig 1988, S. 301 ff.]

M 3.4

Buddha: Die Lehre als Floß

„Als Floß, ihr Mönche, will ich euch die Lehre weisen,
zum Entrinnen tauglich, nicht zum Festhalten. Das hö-
115 ret und achtet wohl auf meine Rede.“

„Ja, o Herr!“ antworteten da jene Mönche dem Erhabenen aufmerksam. Der Erhabene sprach also:
 „Gleichwie, ihr Mönche, wenn ein Mann, auf der Reise, an ein ungeheueres Wasser käme, das diesseitige Ufer voller Gefahren und Schrecken, das jenseitige Ufer sicher, frei von Schrecken, und es wäre kein Schiff da zur Überfuhr, keine Brücke diesseits um das jenseitige Ufer zu erreichen. Da würde dieser Mann denken: 'Das ist ja ein ungeheueres Wasser, das diesseitige Ufer voller Gefahren und Schrecken, das jenseitige Ufer sicher, frei von Schrecken, und kein Schiff ist da zur Überfuhr, keine Brücke diesseits um jenseits hinüberzugelangen. Wie, wenn ich nun Röhricht und Stämme, Reisig und Blätter sammelte, ein Floß zusammenfügte und mittels dieses Floßes, mit Händen und Füßen arbeitend, heil zum jenseitigen Ufer hinübersetzte?!' Und der Mann, ihr Mönche, sammelte nun Röhricht und Stämme, Reisig und Blätter, fügte ein Floß zusammen und setzte mittels dieses Floßes, mit Händen und Füßen arbeitend, heil ans jenseitige Ufer hinüber. Und, gerettet, hinübergelant, würde er also denken: 'Hochteuer ist mir wahrlich dieses Floß, mittels dieses Floßes bin ich, mit Händen und Füßen arbeitend, heil ans jenseitige Ufer gelangt: Wie, wenn ich nun dieses Floß auf den Kopf heben oder auf die Schultern laden würde und hinginge, wohin ich will?' Was haltet ihr davon, Mönche? Würde wohl dieser Mann durch solches Tun das Floß richtig behandeln?“
 „Gewiß nicht, o Herr!“
 „Was hätte also, ihr Mönche, der Mann zu tun, damit er das Floß richtig behandelte? Da würde, ihr Mönche, dieser Mann, gerettet, hinübergelant, also erwägen: 'Hochteuer ist mir wahrlich dieses Floß, mittels dieses Floßes bin ich, mit Händen und Füßen arbeitend, heil ans jenseitige Ufer hinübergelant. Wie, wenn ich nun dieses Floß ans Ufer legte oder in die Flut senkte und hinginge, wohin ich will?' Durch solches Tun, wahrlich, ihr Mönche, würde dieser Mann das Floß richtig behandeln. Ebenso nun auch, ihr Mönche, habe ich die Lehre als Floß dargestellt, zum Entrinnen tauglich, nicht zum Festhalten.
 „Die ihr das Gleichnis vom Floße, ihr Mönche, verstrehet, Ihr habt auch das Rechte zu lassen, geschweige das Unrecht.“

[II. Sutta Pitaka, Der Korb der Lehrsätze, 2. Majjhima Nikaya - die Mittleren Lehrreden, 22. Atagaddúpama Sutta, Das Gleichnis von der Schlange, [Das Gleichnis vom Floss]; zit. in: www.palikanon.com; auch in RUB, S.49-51.]

M 3.5

Keiji Nishitani — Vom Großen Zweifel

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass unser Ich heute ein cartesianisches *ego* ist; das heißt, es existiert seiner selbst bewusst angesichts aller anderen Dinge und der Welt. Leben, Wille, Intellekt etc. werden als innere Fähigkeiten und Aktivitäten eines solchen Ich gedacht. Jedes Ich ist absolut unabhängig und durch nichts anderes zu ersetzen. Nur so vermögen wir die Subjektivität des einzelnen Menschen zu betrachten. Wir bezeichnen dasjenige als >>Subjekt<<, was sich nie zum Objekt machen oder nie von irgendeinem anderen Objekt ableiten lässt: Im Gegenteil ist es der Ausgangspunkt, von dem her alle anderen Objekte betrachtet werden. Dieser Sachverhalt wird durch das

cogito ergo sum, oder vollständiger, durch das *ego cogito, ergo sum, sive existo* ausgedrückt. Wie ich meine, verbirgt sich dahinter jedoch ein fundamentales Problem. Selbstverständlich ist das *cogito* eine unmittelbare evidente Wahrheit. Descartes machte es deshalb zu dem einzig unbezweifelbaren Ausgangspunkt für die Betrachtung alles Weiteren. Aufgrund der Evidenz des *cogito ergo sum* sah er darin kein weiteres Problem und war damit zufrieden, das >>Ich denke<< aufgrund des >>Ich denke<< selbst zu denken. Aber ich frage mich, ob darin nicht doch noch ein Problem steckt.

Ist es, ungeachtet der Evidenz des >>Ich denke<<, nicht unbefriedigend, dieses >>Ich denke<< einfach vom Standpunkt des >>Ich denke<< selbst her zu denken? Muss die Entstehung der Evidenz des >>Ich denke<< nicht von Ursprünglicherem her geklärt werden? [...]

Ist aber ein solches Vorgehen möglich? Können wir überhaupt hinter das >>Ich denke<< zurückgehen? Zweifellos ist das >>Ich denke, also bin ich<< unmittelbar evident; denn das Subjekt kann nicht aus etwas Objektivem abgeleitet werden. Aber es ist nicht gleichermaßen evident, dass der Standpunkt, von dem aus wir das >>Ich denke<< denken, wieder der des >>Ich denke<< sein muss. Dies ist nicht der einzige Weg, die evidente Tatsache des >>Ich denke<< aufzuzeigen. Es ist lediglich *eine* Weise, diese Tatsache zu betrachten, und zwar eine philosophische Position. Zugleich ist es Ausdruck einer besonderen Seinsweise des >>Ich selbst<<, nämlich der egozentrischen. Und es ist für ein egozentrisches Ich auch nur natürlich, dass das >>Ich denke, also bin ich<< vom >>Ich denke, also bin ich<< her gedacht wird, das heißt, dass das Selbstbewusstsein in seiner Evidenz so gesehen wird, wie es auf der Ebene desselben Selbstbewusstseins reflektiert wird. Wir dürfen also sagen, dass das *ego* dort entsteht, wo das Selbstbewusstsein ständig nur sich selbst reflektiert. Und deshalb hindert uns die Evidenz des Selbstbewusstseins — eben jene Tatsache, dass das Selbst sich selber evident ist — daran, seine evidente Wahrheit von irgendeinem anderen Punkt her zu betrachten, der über diese Tatsache hinausgeht.

Wie wir bereits gesagt haben, lässt sich die Evidenz des >>Ich denke<< tatsächlich nicht von etwas anderem als dem denkenden Subjekt, also nicht etwa vom Leben, von der Materie oder von Gott ableiten. Die Tatsache jedoch, dass das Ich so begriffen wird, dass das Selbstbewusstsein ständig im Selbstbewusstsein reflektiert und das >>Ich denke<< vom Standpunkt des >>Ich denke<< selbst her gedacht wird, meint, dass das Ich die Seinsweise eines in sich selbst verschlossenen Selbst zeigt. Wir können auch von dem an sich selbst haftenden Selbst sprechen. Deshalb tauchen in uns auch diejenigen verschiedenen Grundprobleme auf, die in dem Wesen der egohaften Seinsweise wurzeln, wie etwa ethische, philosophische, religiöse Zweifel, Leiden und Nöte, wie sie mit der Natur des Ich notwendig verbunden sind; zum Beispiel die Frage, ob der Mensch von Natur gut oder böse sei; oder Probleme wie Egoismus, das Radikal-Böse, die Sünde, Einsamkeit, Identitätsverlust innerhalb der Gesellschaft, die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis, das Verlangen nach Erlösung und Errettung der Seele.

Derartige Probleme hängen mit der Seinsweise des Ich, mit der egozentrischen Auffassung seiner selbst zusammen, Durch Probleme dieser Art aber wird diese Seinsweise des Ich schließlich zu einem Problem für
5 das Ich selbst.

>>Ich denke, also bin ich<< ist, wie gesagt, die am unmittelbarsten evidente Wahrheit. Wenn sie aber von derselben Position des >>Ich denke<< aus anvisiert wird, so hat dies zur Folge, dass diese Wahrheit gerade
10 dadurch ihren Evidenzcharakter verliert, problematisch und auf einer fundamentalen Ebene zu neuem Zweifel wird. Das *ego* weiß, was seinen Seinsgrund betrifft, nicht mehr aus noch ein. Die Evidenz seines Selbstbewusstseins wird auch für es selbst zu einer
15 Täuschung oder sogar zu einem Selbstbetrug. Die Notwendigkeit einer solchen Entwicklung ist von vornherein schon im Bestehen des *ego* selbst angelegt.

Wir müssen deshalb das Selbstbewusstsein des >>Ich denke, also bin ich<< in seiner Subjektivität von einer
20 fundamentalen Ebene als der des Selbstbewusstseins her denken, ohne jedoch seine Subjektivität zu eliminieren. Wiewohl ich hier das Wort >>denken<< verwendet habe, meine ich damit nicht >>objektiv denken<<, wie wir dies in unserem gewöhnlichen Denken
25 tun. Das Ich ursprünglicher denken heißt, dass das Ich selbst eine tiefere Seinschicht subjektiv in sich freilegt: In diesem Sinne ist dieses Selbst->>Denken<< nichts anderes als ein ursprüngliches Zu-sich-Kommen des Selbst, das heißt, ein tieferes Gewahrwerden seiner
30 selbst. Das >>Ich denke<< ursprünglich denken, ist in diesem Sinne >>existentielles<< Denken. Dieses ursprüngliche Denken selbst und das fundamentale Sein des Selbst sind dasselbe.

Das cartesianische *cogito* kann seine innerste Wahrheit
35 (zusammen mit seiner Unwahrheit als *ego cogito*) nur dann realisieren, wenn die Ebene des Bewusstseins zu der eines noch tiefer liegenden Selbst hin durchbrochen wird. Geschieht dies nicht, so wird das Selbst im Selbstbewusstsein sogar, wie oben gesagt, für das
40 Selbst zu Betrug oder Täuschung. Das ist ein Sachverhalt, der schon seit alters in der Geschichte der Philosophie und besonders eindringlich in den Religionen aufgedeckt worden ist. Deshalb ist die Religion eine existentielle Aufdeckung der Problematik, die in der
45 alltäglichen Seinsweise des Selbst enthalten ist. Darin liegt die einzigartige Bedeutung, welche die Religion hat. In diesem Sinn kann Religion auch der Weg des großen, ursprünglichen >>Ich denke>> zur Ergründung des >>Ich bin<< genannt werden.

50 Um konkreter zu erklären, was ich oben dargelegt habe, will ich versuchen, den sogenannten methodischen Zweifel, dessen sich Descartes bedient hat, um zu seinem >>Ich denke, also bin ich<< zu gelangen, mit dem Zweifel zu vergleichen, der in der Welt der Religion auftaucht. Im Vorhof der Religion tritt immer und immer wieder ein tiefer Zweifel auf. Da ist zum Beispiel das am Anfang dieses Kapitels erwähnte Problem, das mit dem eigenen Leben und Tod zu tun hat sowie mit der Vergänglichkeit und Flüchtigkeit der
60 Dinge dieser Welt. Der Qual beim Verlust eines geliebten Menschen liegt ein tiefer Zweifel an der Existenz selbst, der eigenen wie der allen anderen zugrunde. Ein solcher Zweifel nimmt verschiedenerlei Formen an und drückt sich verschieden aus. Im Zen zum Beispiel
65 spricht man von der >>Selbstvergegenwärtigung des

Großen Zweifels<<. Das Wort >>groß<< in diesem Ausdruck hängt wahrscheinlich zum einen mit dem Inhalt dieses Zweifels zusammen. Denn Sachverhalte, wie jene fundamentale Ungewissheit hinsichtlich der
70 menschlichen Existenz in der Welt, der Existenz des Selbst und der anderer und das daraus herstammende Leid, sind große Gegenstände. So lautet ein sehr geläufiger buddhistischer Spruch: >>Geburt und Tod — das ist eine große Sache<<. Zugleich aber kann man
75 wohl sagen, dass das Wort >>groß<< auch in Hinsicht auf das Bewusstsein von derjenigen Existenz- und Verhaltensweise gebraucht wird, die dieser >>großen Sache<< zu entsprechen imstande ist. Dieser Gesichtspunkt ist besonders wichtig. [...]

80 Dieses seiner selbst Gewahrwerden ist nicht Selbstbewusstsein, weit eher ein Durchbrechen der Ebene von Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein ist der Bereich des Wechselverhältnisses von ichhaftem und dinghaftem Sein. Das besagt: Es ist ein Feld
85 reinen >>Seins<< (*esse*), wo das dem >>Sein<< zugrundeliegende Nichts überall verdeckt bleibt. [...]

Dieses Gewahrsein seiner selbst reicht tiefer als das Selbstbewusstsein. Subjektiv auf dem Nichts stehen (wo es in Wahrheit keine Standfläche gibt), heißt für
90 das Selbst, auf noch ursprünglichere Weise es selbst zu werden. Wenn dies geschieht, wird das Sein des Selbst, zusammen mit dem Sein alles anderen, >>genichtet<<. Wiewohl wir sagen >>genichtet<<, ist damit selbstverständlich nicht gemeint, dass wir zu
95 nichte werden, dass wir nicht mehr >>sind<<. Wir wollen damit sagen, dass das Nichts aus dem Grund alles dessen, was überhaupt ist, auftaucht, dass der Bereich des Bewusstseins, der Bereich der Trennung von >>innen<< und >>außen<<, >>existentiell<<
100 durchschritten wird und dass sich vom Grund von >>innen<< und >>außen<< her das leere Nichts (*nihil*) auftut.

Dieses Sich-Auftun des leeren Nichts bedeutet ein ursprüngliches subjektives Gewahrwerden. Eine derartige
105 Vergegenwärtigung des Nichts ist nicht etwa ein bewusstseinsmäßig »subjektives« noch ein besonders »psychisches« Phänomen; sie ist vielmehr eine reale Manifestation dessen, was tatsächlich dem Selbst und allem anderen in der Welt insgeheim zugrunde liegt
110 und was auf dem Feld des Bewusstseins immer verdeckt bleibt. Aber wenn dieses *nihil* vergegenwärtigt wird, wird das, was als äußere und innere Wirklichkeit gilt, sozusagen unwirklich. (Sie werden nicht vernichtet, sondern »genichtet«.) Das heißt: Das Sein des
115 Selbst und das aller anderen Dinge werden ein einziges »Fragezeichen«, ein einziges Problem. [...] Und dieses Gewahrsein kann sich nur »existentiell« zeigen. Es liegt jenseits der Reichweite der Psychologie, oder — besser gesagt — unvermittelt »diesseits« von ihr.

120 Wenn wir so die Ebene des Selbstbewusstseins zum Nichts hin durchbrechen, wenn wir das Feld des bloßen »Seins« durchschreiten — kurz, wenn jenseits (oder vielmehr diesseits) der Unterscheidung von »innen« und »außen« das Sein des Selbst und das aller anderen Dinge zu einem einzigen »Fragezeichen« werden,
125 können wir angesichts dieser Tatsache sagen, dass wir zweifeln. Ein solcher Zweifel aber unterscheidet sich zu tiefst vom Zweifel als einem Bewusstseinsphänomen, dem üblichen Zweifel, in dem »wir« an etwas, an einem bestimmten *objektiven* Sachverhalt zweifeln. [...]

Wir sagen »groß«, weil dieser Zweifel nicht nur das isolierte Selbst sowie die Existenz alles anderen betrifft, weil er also kein Bewusstseinsphänomen ist, sondern ein wirklicher Zweifel: Er vergegenwärtigt sich dem Selbst vom eigenen Grund und dem aller Dinge her. Dieser Zweifel tritt aus dem *einen* Grund, der dem Menschen und der Welt gemeinsam ist, hervor. [...]

Das ist mit »Selbstvergegenwärtigung des Großen Zweifel« gemeint. Und so wird die Ungewissheit im Grund des eigenen Selbst und im Grund aller Dinge real erfahren und »leibhaftig« realisiert. Dies kann *dubito* genannt werden, jedoch nicht in seiner Bedeutung als *ego dubito*; es ist also nicht das »Ich« als *ego*, was da zweifelt. In der buddhistischen Terminologie ist dies Zweifel als *samādhi* (Erleuchtung, geistige Sammlung). Es gibt wohl nur wenige Gelegenheiten, in denen dieser Zustand rein und vollkommen vorkommt. [...] In dem Maße, in dem unser Zweifel uns ernst leibhaftig real wird, zeigt sich in ihm etwas jener »Selbstvergegenwärtigung des Großen Zweifels«. Wenn wir beharrlich auf diesem Weg weiter gehen und der Zweifel sich schließlich in uns selbst als Realität vergegenwärtigt, dann wird der grundlegende Unterschied zwischen Religion und Philosophie und die einzigartige Bedeutung der religiösen Lebensform zum Vorschein kommen. Zwar kann ein solcher realer Zweifel auch als philosophischer Zweifel auftreten. Gewöhnlich wendet sich aber die Philosophie bald dem Bereich der theoretischen Reflexion zu und sucht dort eine Erklärung und die Lösung der Frage.

Als Descartes es für möglich hielt, durchweg alles, besonders die Gegenstände der äußeren Welt zu bezweifeln, und in Betracht zog, es könne sich bei ihnen möglicherweise um Vorspiegelungen wie bei unseren Traumbildern handeln oder um einen Kunstgriff, dessen ein boshafter Dämon sich bediene, um uns zu täuschen etc., gelangte er damit zu dem *cogito ergo sum*, weil er meinte, trotz dieses radikalen Zweifels sei das »Ich denke« doch unbezweifelbar. Der cartesianische Zweifel hatte von Anfang an den Charakter eines methodischen Zweifels. Er war von Grund auf verschieden von jener Selbstvergegenwärtigung des Großen Zweifels. Er war nicht die Art Zweifel, von dem wir sagen können, dass er uns selbst und alle Dinge in sich zusammennehme und von Grund auf zu einem einzigen Zweifel werden lasse. Er war kein Zweifel, der sich in uns als die uns und den Dingen gemeinsam zugrundeliegende Wirklichkeit vergegenwärtigt, jene Wirklichkeit, deren Realisation nun nichts anderes ist als unsere Existenz selbst. Dann erst wird uns in unserer Existenz selbst die uns und allen Dingen zugrundeliegende Ungewissheit gewahrt. Descartes' *cogito* mit seiner Gewissheit (*certitudo*) jedoch ist nicht durch das Läuterungsfeuer gegangen, in dem das Ich zusammen mit dem Weltall zunächst in eine ursprünglichere Ungewissheit umgeschmolzen werden muss. Das »Ich denke« wurde einfach auf dem Feld des „Ich denke“ gedacht. Gerade aus diesem Grund kann das so entstandene Ich mit seiner Evidenz-»Realität« noch nicht aus der Möglichkeit entlassen werden, dass es eben als »Reales« dieser Art als etwas Unreales zum Vorschein kommt. Wenn das Ich indessen durch das Läuterungsfeuer gegangen ist, wenn es weiterhin sogar das sich in seinem eigenen Grund vergegenwärtigende

Nichts durchbricht, dann vermag die Realität des »Ich denke« oder des »Ich bin« mit der Realität aller Dinge zum ersten Mal wirklich hervorzutreten, »leibhaftig« erfahren und realisiert zu werden. Wenn wir sagen können, Descartes' Philosophie habe die Weise, in der der moderne Mensch existiert, am besten zum Ausdruck gebracht, so kann man auch sagen, sie verdeckte die Problematik, welche der Existenzweise des neuzeitlichen Ich zugrunde liegt. [...]

Aus der Fülle der Zen-Reden, die den Großen Zweifel hervorheben, greife ich hier nur eine volkstümliche Predigt aus dem 18. Jahrhundert heraus:

Der Weg der Einübung ist der folgende: Du musst Zweifel aufkommen lassen an dem Subjekt in dir, das alle Stimmen hört. Alle Stimmen werden gerade jetzt gehört, weil es mit Gewissheit ein Subjekt in dir gibt, das hört. Wiewohl du Stimmen mit den Ohren hörst, sind doch die Ohrmuscheln nicht das hörende Subjekt. Wären sie es, könnten auch Tote stimmen hören ...

Immer und immer wider musst du zu tiefst zweifeln und dich fragen, welches das Subjekt des Hörens sein könnte. Kümmere dich nicht um trügerische Gedanken und Vorstellungen, die sich vielleicht einstellen. Zweifle nur immer inbrünstiger mit der gesammelten Kraft deines ganzen Selbst, ohne von vornherein ein Ziel vor Augen zu haben ..., und sei dabei in deinem Herzen wie ein Kind ... Aber wie sehr du auch weiter zweifelst, es wird dir unmöglich sein, das hörende Subjekt kennen zu lernen. Dann mut du gerade dort, wo es sich nicht feststellen lässt, noch tiefer eindringen ... Selbst dann musst du den Großen Zweifel: »Welches ist das Subjekt, das hört?« aufrichten und weiterzweifeln, ... Und danach ... wird urplötzlich ein Augenblick kommen, in dem du in einer Art Transzendenz, genannt die Große Erleuchtung, gelangst, als erwachest du von einem großen Traum ...[...]

Der Große Zweifel taucht nur dann vom Grund unserer Existenz auf, wenn wir unseren Zweifel - »Was bin ich?« oder »Warum existiere ich?« - so in die Enge treiben, dass er keinen Ausweg mehr findet.

Dann erhebt sich der Große Zweifel aus der Tiefe unserer eigenen Existenz, von der äußersten Grenze unseres Bewusstseinsaktes »Ich zweifle« aus. Er taucht dann jedoch auf als etwas, welches den gesamten Bereich der *cogitatio*, zusammen mit seinem Zentrum, dem *ego*, zerbricht. Dies ist der Ort, den dem unser Selbst an die eigenen Grenzen stößt und zugleich als »Ich bin« »erlischt« und »Nichts« wird.

[aus: Keiji Nishitani, *Was ist Religion?*, S. 58ff.]

4. Buddhistische Ethik

M 4.1

Buddha verkündet seine Lehre den Hausvätern von Veludvāra

Das hab ich gehört. Zu einer Zeit wanderte der Erhabene im Lande der Kosaler von Ort zu Ort mit einer großen Mönchsgemeinde in ein Kosaler Brahmanendorf namens Veludvāra. [...]

Und jene Leute von Veludvāra, die brahmanischen Hausväter, begaben sich nun dorthin, wo der Erhabene weilte. [...] Zur Seite sitzend, wandten sich die Leu-

te von Veludvâra, die brahmanischen Hausväter, also an den Erhabenen: „Wir haben, Herr Gotamo, den Wunsch, den Willen, das Bestreben, mitten im Gedränge von Kinderscharen zu leben. Wir verwenden 5 gern feinstes Sandelholz aus Benares. Wir schmücken uns mit Kränzen, Parfüm und Salben. Wir haben Gefallen an Gold und Silber. Und beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, möchten wir auf gute Fährte gelangen, in himmlische Welt empor. Die wir solche 10 Wünsche, solchen Willen, solches Bestreben haben, uns möge Herr Gotamo die Lehre so zeigen, dass wir jenes erlangen“.

„Ich will euch, Hausväter, eine Lehrdarlegung geben, die euch selbst hinführt. Das höret wohl und seid 15 aufmerksam, was ich sagen werde“.

„Gewiss, o Herr“, antworteten da die Leute von Veludvâra, die brahmanischen Hausväter.

Der Erhabene sprach: „Was ist, Hausväter, die Lehrdarlegung, die euch selbst hinführt? Da führt sich, Haus- 20 väter, der edle Jünger vor Augen: 'Mir ist mein Leben lieb, ich will nicht sterben, ich will Wohl und verabscheue Wehe. Würde mir jemand, obwohl mir mein Leben lieb ist, ich nicht sterben will, ich Wohl will und Wehe verabscheue, das Leben rauben, so wäre mir das 25 nicht lieb und angenehm. Wenn nun aber ich einem anderen, dem ja auch sein Leben lieb ist, der nicht sterben will, der Wohl will und Wehe verabscheut, das Leben rauben würde, so wäre ihm das unlieb und unangenehm. Was für mich eine unliebe und unange- 30 nehme Sache ist, das ist auch für den anderen eine unliebe und unangenehme Sache. Was da für mich eine unliebe und unangenehme Sache ist, wie könnte ich das einem anderen aufladen'. Wer sich das so vor Augen führt, dem liegt selber das Umbringen von Le- 35 bendigem fern, andere regt er an, vom Umbringen von Lebendigem abzustehen, und er lobt es, wenn jemand vom Umbringen von Lebendigem absteht. 'Das ist der rechte Wandel in Werken', darüber ist er sich völlig klar geworden.

40 Weiter sodann, Hausväter: Da führt sich der edle Jünger vor Augen: 'Wenn mir etwas, das ich nicht gegeben habe, durch Diebstahl entrissen würde; oder wenn jemand mit meiner Frau verkehren würde, so wäre mir das nicht lieb und angenehm. Wenn nun aber ich ei- 45 nem anderen etwas, das er nicht gegeben hat, durch Diebstahl entreißen würde, oder wenn ich mit der Frau eines anderen verkehren würde, so wäre ihm das unlieb und unangenehm. Was für mich eine unliebe und unangenehme Sache ist, das ist auch für den an- 50 deren eine unliebe und unangenehme Sache. Was da für mich eine unliebe und unangenehme Sache ist, wie könnte ich das einem anderen aufladen'. Wer sich das so vor Augen führt, dem liegt selber das Nehmen von Nichtgegebenem und das Ausschweifen fern, an- 55 dere regt er an, vom Nehmen des Nichtgegebenen und vom Ausschweifen abzustehen, und er lobt es, wenn jemand davon absteht. 'Das ist der rechte Wandel in Werken', darüber ist er sich völlig klar geworden.

60 Weiter sodann, Hausväter: Würde jemand durch Lügen meine Interessen schädigen, würde jemand mich durch Hintertragen mit meinen Freunden entzweien; würde mich jemand durch barsche Reden anfahren; würde mich jemand durch belangloses Gerede, seichtes Ge- 65 schwätz belästigen, so wäre mir das nicht lieb und

angenehm. Würde nun aber ich einem anderen durch Lügen seine Interessen schädigen, einen anderen durch Hintertragen mit seinen Freunden entzweien, durch barsche Worte anfahren, durch belangloses Gerede, 70 seichtes Geschwätz belästigen, so wäre mir das nicht lieb und angenehm. Wenn nun aber ich einem anderen dies antun würde, so wäre ihm das unlieb und unangenehm. Was für mich eine unliebe und unangenehme Sache ist, das ist auch für den anderen eine 75 unliebe und unangenehme Sache. Was da für mich eine unliebe und unangenehme Sache ist, wie könnte ich das einem anderen aufladen'. Wer sich das vor Augen führt, dem liegt selber das Lügen, das Hintertragen, das barsche Reden, das seichte Geschwätz 80 fern. Andere regt er an, davon abzustehen, und er lobt es, wenn jemand davon absteht. 'Das ist der rechte Wandel in Worten', darüber ist er sich völlig klar geworden.

Dem Erwachten, der Lehre, der Jüngerschaft ist er mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt, und den Tugenden, die den Edlen lieb sind, ist er nachgefolgt.

Wenn, Hausväter, der edle Jünger diesen sieben rechten Eigenschaften und diesen vier wünschenswerten Zuständen nachgefolgt ist, dann kann er, wenn er will, 90 von sich oder zu sich sagen: 'Versiegt ist die Hölle⁶⁹ für mich, versiegt der Tierschoß, versiegt das Gespenstreich, versiegt der Abweg, die schlechte Fährte, das Verderben. Ich bin in den Strom eingetreten⁷⁰, entronnen dem Verderben, eile zielbewusst der vollen 95 Erwachung entgegen' „.

Nach dieser Rede wandten sich die Leute von Veludvâra, die brahmanischen Hausväter, also an den Erhabenen: „Vortrefflich fürwahr, Herr Gotamo, vortrefflich fürwahr. Gleichwie etwa, Herr Gotamo, als ob einer 100 Umgestürztes aufstellte oder Verdecktes enthüllte oder Verirrten den Weg wiese oder Licht in die Finsternis brächte: 'Wer Augen hat, wird die Dinge sehn', ebenso auch hat Herr Gotamo die Lehre gar mannigfach dargelegt. Und so nehmen wir beim Erhabenen Gotamo 105 Zuflucht⁷¹, bei der Lehre und bei der Jüngerschaft: Als

⁶⁹ In der buddhistischen Kosmographie werden fünf Reiche, Daseinsbereiche unterschieden, in denen man wiedergeboren werden kann: die Hölle, das Reich der Tiere und das Gespenster-/Geisterreich („untere Daseinsbereiche“) sowie das Götterreich und die Welt der Menschen. (Eine andere Zählung kommt unter Hinzunahme eines Dämonenreiches auf sechs Bereiche.) Generell gilt die Geburt als Mensch für sehr kostbar, weil nur von hier aus Erleuchtung zu erlangen ist.

⁷⁰ Es werden in den Reden des Buddha im Pali-Kanon vier Grade in der Entwicklung eines auf dem Pfad zur Befreiung befindlichen Menschen unterschieden: 1.) der Stromeintritt [Mit dem „Stromeintritt“ gelangt ein Mensch auf den Pfad der Befreiung und darf sicher sein, ihn nicht mehr zu verlieren.]; 2.) die Einmalwiederkehr [Der „Einmalwiederkehrer“ benötigt für den Weg zur Erleuchtung höchstens ein weiteres Dasein.]; 3.) die Nichtwiederkehr [Der Nichtwiederkehrer erfährt im Augenblick des Todes die Erlösung bzw. wird unter Göttern wiedergeboren, um sie dort zu erreichen.]; 4.) Erlösung als Arhat [Der Arhat (Ssk. für Heiliger) erlangt unmittelbar nach dem Tod das völlige Erlöschen, es ist die höchste Stufe im Hinayana.

⁷¹ Der letzte Satz enthält die Zufluchts-Formel, mit der jemand zum „Buddhisten“ wird bzw., welche auch bei der Aufnahme als Novize dreimal gesprochen wird: „Ich nehme Zuflucht zum Buddha, zum Dharma (der Lehre) und zum Sangha (der Anhängerschaft des Buddha)“.

Anhänger möge uns Herr Gotamo betrachten, von heute an zeitlebens getreu“.

[aus: II. Sutta Pitaka, Der Korb der Lehrsätze3. Samyutta Nikáya, 55. Sotápatti-Samyutta, Stromeintritt (1-74), S.55.7. Die Leute von Vetudvára]

M 4.2

Buddha: Die zehn un-/heilsamen Handlungen

Einst weilte der Erhabene bei Pává, im Mangohaine des Schmiedes Cunda. Und Cunda, der Schmied, begab sich zum Erhabenen, begrüßte ihn ehrerbietig und setzte sich zur Seite nieder. Als er sich gesetzt hatte, sprach der Erhabene zu ihm: »Wessen Läuterungsregeln, Cunda, sagen dir wohl zu?«

»Jene Läuterungsregeln, o Herr, die da gelehrt werden von den Brahmanen aus dem Westen, die Krugträger⁷² sind, Moosbekränzte, Feuerverehrer und Täuflinge.«

»Was aber, Cunda, lehren jene als Läuterungsregeln?«

»Da, o Herr, ermahnen jene Brahmanen aus dem Westen den Jünger also: 'Geh, lieber Mann, erhebe dich rechtzeitig von deinem Lager und berühre den Boden! Magst du aber den Boden nicht berühren, so berühre feuchten Kuhdünger. Magst du aber feuchten Kuhdünger nicht berühren, so berühre grünes Gras! Magst du aber das grüne Gras nicht berühren, so warte dem Feuer auf! Magst du aber dem Feuer nicht aufwarten, so verehere mit erhobenen Händen die Sonne! Magst du aber die Sonne nicht verehere, so tauche des Abends zum drittenmal im Wasser unter! So, Herr, lehren jene Brahmanen aus dem Westen die Läuterungsregeln, und deren Läuterungsregeln sagen mir zu.«

»Anderes freilich, Cunda, lehren diese Brahmanen als Läuterungsregeln, und anders steht es mit der Läuterung in der Disziplin des Edlen.«

»Wie aber, o Herr, steht es mit der Läuterung in der Disziplin des Edlen? Möge mir doch, o Herr, der Erhabene die Lehre weisen, wie sich in der Disziplin des Edlen die Läuterung vollzieht!«

»So höre denn, Cunda, und achte wohl auf meine Worte!«

»Ja, o Herr«, erwiderte Cunda, der Schmied, dem Erhabenen, und der Erhabene sprach: »Dreifach, Cunda, ist Unlauterkeit in Werken, vierfach in Worten und dreifach in Gedanken. Wie aber, Cunda, ist Unlauterkeit dreifach in Werken?

Da, Cunda, bringt einer Lebendes um, ist grausam, befleckt seine Hände mit Blut, begeht Mord und Totschlag, ist ohne Mitgefühl für irgendwelche Lebewesen. -

Nichtgegebenes nimmt er; was ein anderer im Dorfe oder Walde an Hab und Gut besitzt, dieses ihm nicht Gegebene eignet er sich in diebischer Absicht an. -

Er führt einen unrechten Wandel in Sinnenlüssen; vergeht sich gegen Mädchen, die unter der Obhut von Vater, Mutter, Bruder, Schwester oder Verwandten stehen, gegen Mädchen, die unter dem Schutze der Religionsgemeinschaft stehen, die einem Gatten versprochen wurden, die öffentlich Anverlobten, bis zu den durch Überwurf eines Blumenkranzes Anverlobten. -

So, Cunda, ist Unlauterkeit dreifach in Werken.

Wie aber, Cunda, ist Unlauterkeit vierfach in Worten? Da, Cunda, ist einer ein Lügner. Befindet er sich in einer Gemeindeversammlung, in einer (anderen) Zusammenkunft, unter Verwandten, in der Gilde, oder wird er vor Gericht geladen und als Zeuge befragt: 'Komm, lieber Mann, sage aus, was du weißt!', so sagt er, obwohl er nichts weiß: 'Ich weiß es', oder wenn er etwas weiß: 'Ich weiß es nicht'. Obwohl er nichts gesehen hat, sagt er 'Ich habe es gesehen', oder wenn er etwas gesehen hat: 'Ich habe es nicht gesehen'. So spricht er um seinetwillen oder um eines anderen willen oder um irgendeines weltlichen Vorteils willen eine bewusste Lüge. -

Er ist ein Zwischenträger: was er hier gehört hat, erzählt er dort wieder, um diese zu entzweien; und was er dort gehört hat, erzählt er hier wieder, um jene zu entzweien. So entzweit er die Einträchtigen, hetzt die Entzweiten auf, findet Freude, Lust und Gefallen an Zwietracht, und Zwietracht fördernde Worte spricht er.

- Er bedient sich roher Worte; Worte, die scharf sind, hart und andere verbittern, die von Verwünschungen und Gehässigkeiten erfüllt sind und nicht zur Sammlung des Geistes führen: solcher Worte bedient er sich.

- Er ist ein Schwätzer, redet zur Unzeit, unsachlich, zwecklos, nicht im Sinne der Lehre und Zucht; er führt Reden, die wertlos sind, unangebracht, ungebildet, unangemessen und sinnlos. -

So, Cunda, ist Unlauterkeit vierfach in Worten. Wie aber, Cunda, ist Unlauterkeit dreifach in Gedanken?

Da, Cunda, ist einer habgierig; was da ein anderer an Hab und Gut besitzt, danach giert er: 'Ach, möchte doch, was dieser andere besitzt, mir gehören!' -

Er ist voll gehässiger Gesinnung, trägt Gedanken in seinem Herzen, als wie: 'Diese Geschöpfe sollen erschlagen werden, gefangen werden, vernichtet werden, sollen umkommen und nicht länger am Leben bleiben!' -

Er hat die verkehrte Ansicht, die falsche Anschauung: 'Gaben, Spenden und Opfer sind nichtig; es gibt keine Frucht und Folge der guten und bösen Taten; es gibt nicht so etwas wie diese Welt und die nächste Welt; Vater, Mutter und geistgeborene Wesen sind leere Worte; nicht gibt es in der Welt Asketen und Priester von rechtem, vollkommenem Wandel, die diese wie die nächste Welt selber erkannt und erfahren haben und sie erklären können.'

So, Cunda, ist Unlauterkeit dreifach in Gedanken.

Dies, Cunda, sind die zehn unheilsamen Wirkensfähren. Ob der auf diesen zehn unheilsamen Wirkensfähren Wandelnde sich nun rechtzeitig vom Lager erhebt und Erde berührt oder nicht berührt, er bleibt eben unrein. Ob er den feuchten Kuhdünger berührt oder nicht berührt, er bleibt eben unrein. Ob er die grünen Gräser berührt oder nicht berührt, er bleibt eben unrein. Ob er dem Feuer aufwartet oder nicht aufwartet, er bleibt eben unrein. Ob er mit erhobenen Händen die Sonne verehrt oder nicht verehrt, er bleibt eben unrein. Ob er des Abends zum drittenmal im Wasser untertaucht oder nicht untertaucht, er bleibt eben unrein. Und warum? Weil eben diese zehn unheilsamen Wirkensfähren unrein sind und unrein machen. Auf Grund des Wandels auf diesen zehn unheilsamen Wir-

⁷² Dies bezieht sich auf einen Wasserkrug mit langer Gießröhre, der zur Ausrüstung nichtbuddhistischer Asketen gehört

kensfährten aber gibt es eine Hölle⁷³, gibt es einen Tierschoß, gibt es ein Gespensterreich und was sonst noch an Leidensfährten besteht.

Dreifach, Cunda, ist Lauterkeit in Werken, vierfach in 5 Worten und dreifach in Gedanken.

Wie aber, Cunda, ist Lauterkeit dreifach in Werken?

Da, Cunda, meidet einer das Töten, steht vom Töten ab; Stock und Waffe ablegend, ist er von Zartgefühl und Liebe erfüllt; für alle Wesen und Geschöpfe emp- 10 findet er Wohlwollen und Mitgefühl.

Er meidet das Stehlen, steht ab vom Nehmen des Nichtgegebenen; [...]

Dies, Cunda, sind die zehn heilsamen Wirkensfährten. Ob der auf diesen zehn heilsamen Wirkensfährten

15 Wandelnde sich nun rechtzeitig vom Lager erhebt und die Erde berührt oder nicht berührt, er bleibt eben rein. Ob er den feuchten Kuhdünger berührt oder nicht berührt, er bleibt eben rein. Ob er die grünen Gräser berührt oder nicht berührt, er bleibt eben rein.

20 Ob er dem Feuer aufwartet oder nicht aufwartet, er bleibt eben rein. Ob er mit erhobenen Händen die Sonne verehrt oder nicht verehrt, er bleibt eben rein. Ob er des Abends zum drittenmal im Wasser untertaucht oder nicht untertaucht, er bleibt eben rein. Und

25 warum? Weil eben, Cunda, diese zehn heilsamen Wirkensfährten rein sind und rein machen. Auf Grund des Wandels auf diesen zehn heilsamen Wirkensfährten aber gibt es die Himmelswesen, gibt es die Menschenwesen und was da sonst noch an glücklichen 30 Fährten besteht.«

Auf diese Worte sprach Cunda, der Schmied, zum Erhabenen also: »Vortrefflich, o Herr! Vortrefflich, o Herr! Gleich wie man, o Herr, Umgestürztes wieder- 35 aufrichten oder das Versteckte enthüllen oder einem Verirrten den Weg weisen oder in die Finsternis ein Licht halten möchte, damit, wer Augen hat, die Dinge sehe: genauso wurde vom Erhabenen auf mannigfache Weise die Lehre beleuchtet. Ich nehme meine Zuflucht zum Erhabenen, zur Lehre und zur Mönchsgemeinde. 40 Möge mich, o Herr, der Erhabene von heute ab als einen Anhänger betrachten, der zeitlebens seine Zuflucht genommen hat.«

[aus: II. Sutta Pitaka, Der Korb der Lehrsätze, 4. Anguttara Nikaya, Das Zehner-Buch, 17. Kapitel: jánussoni-vagga, A.X. 176 Dreifache Lauterkeit]

M 4.3

Buddha: Karma und Wiedergeburt

Rede des Buddha von seinen früheren Leben und der Erkenntnis der Daseinsrunde

[Die früheren Leben]

„Solchen Gemütes, innig, geläutert, gesäubert, gediegen, schlackengeklärt, geschmeidig, biegsam, fest, un- 45 versehrbar, richtete ich das Gemüt auf die erinnernde Erkenntnis früherer Daseinsformen. Ich erinnerte mich

an manche verschiedene frühere Daseinsform, als wie an ein Leben, dann an zwei Leben, dann an drei Leben, dann an vier Leben, dann an fünf Leben, dann an zehn Leben, dann an zwanzig Leben, dann an dreißig Leben, dann an vierzig Leben, dann an fünfzig Leben, dann an hundert Leben, dann an tausend Leben, dann an hunderttausend Leben, dann an die Zeiten während mancher Weltenentstehungen, dann an 50 die Zeiten während mancher Weltenvergehungen, dann an die Zeiten während mancher Weltenentstehungen-Weltenvergehungen. 'Dort war ich, jenen Namen hatte ich, jener Familie gehörte ich an, das war mein Stand, das mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein Lebensende; dort verschieden trat ich anderswo wieder ins Dasein: da war ich nun, diesen Namen hatte ich, dieser Familie gehörte ich an, dies war mein Stand, dies mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein 65 Lebensende; da verschieden trat ich hier wieder ins Dasein.' So erinnerte ich mich mancher verschiedenen früheren Daseinsform, mit je den eigentümlichen Merkmalen, mit je den eigenartigen Beziehungen. Dieses Wissen, Aggivessano, hatte ich nun in den ersten 70 Stunden der Nacht als erstes errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ernsten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte. Und das solcherart mir entstandene Wohlgefühl, Aggivessano, konnte mein Gemüt 75 nicht fesseln.

[Die Erkenntnis der Daseinsrunde]

„Solchen Gemütes, innig, geläutert, gesäubert, gediegen, schlackengeklärt, geschmeidig, biegsam, fest, unversehrbar, richtete ich das Gemüt auf die Erkenntnis 80 des Verschwindens-Erscheinens der Wesen. Mit dem himmlischen Auge, dem geläuterten, über menschliche Grenzen hinausreichenden, sah ich die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und unschöne, glückliche und unglückliche, ich 85 erkannte wie die Wesen je nach den Taten wiederkehren. 'Diese lieben Wesen sind freilich in Taten dem Schlechten zugetan, in Worten dem Schlechten zugetan, in Gedanken dem Schlechten zugetan, tadeln Heiliges, achten Verkehrtes, tun Verkehrtes; bei der Auflösung des Leibes, nach dem Tode, gelangen sie auf den 90 Abweg, auf schlechte Fährte, zur Tiefe hinab, in untere Welt. Jene lieben Wesen sind aber in Taten dem Guten zugetan, in Worten dem Guten zugetan, in Gedanken dem Guten zugetan, tadeln nicht Heiliges, 95 achten Rechtes, tun Rechtes; bei der Auflösung des Leibes, nach dem Tode, gelangen sie auf gute Fährte, in selige Welt.' So sah ich mit dem himmlischen Auge, dem geläuterten, über menschliche Grenzen hinausreichenden, die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und unschöne, glückliche und unglückliche, ich erkannte wie die Wesen je nach den Taten wiederkehren. Dieses Wissen, Aggivessano, hatte ich nun in den mittleren Stunden der Nacht als zweites errungen, das Nichtwissen zer- 100 teilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ernsten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte. Und das solcherart mir entstandene Wohlgefühl, Aggivessano, konnte mein Gemüt nicht fesseln.

⁷³ In der buddhistischen Kosmographie werden fünf Reiche, Daseinsbereiche unterschieden, in denen man wiedergeboren werden kann: die Hölle, das Reich der Tiere und das Gespenster-/Geisterreich („untere Daseinsbereiche) sowie das Götterreich und die Welt der Menschen. (Eine andere Zählung kommt unter Hinzunahme eines Dämonenreiches auf sechs Bereiche.) Generell gilt die Geburt als Mensch für sehr kostbar, weil nur von hier aus Erleuchtung zu erlangen ist.

[aus: II. Sutta Pitaka, Der Korb der Lehrsätze, 2. Majjhima Nikaya, Mittlere Sammlung 36. (IV,6) Mahāsaccaka Sutta, Saccako III]

M 4.4

Auf dem Weg zur Erleuchtung — Arhat und Bodhisattva

A) Das Arhat⁷⁴-Ideal

Gib nicht dein eigenes Heil der andern wegen hin;
Hast du dein Heil erkannt, behalt es stets im Sinn!

[Das eigene Heil gib niemals auf,
sei's auch für großes Heil von andern.

5 Hat man das eigene Heil erkannt,
so sei man stets darauf gerichtet.⁷⁵]

[aus: II. Sutta Pitaka, Der Korb der Lehrsätze, 5. Khuddaka Nikaya, die Kurzen Texte ,2. Dhammapada, der Wahrheitspfad, Vers 166]

B) Das Bodhisattva⁷⁶-Ideal

„Ich will gar keinen Bodhisattva, Mahāsattva, der sich auf den schweren Weg macht, oder einen, der sich in der Wahrnehmung von Schwierigkeiten bewegt. Aus welchem Grund? Es kann nämlich einer, der die Wahrnehmung von Schwierigkeiten erzeugt, nicht zum Wohl der unermesslich vielen Lebewesen wirken. Aber jemand der die Wahrnehmung von Glück erzeugt hat. In bezug auf all diese Lebewesen, Männer und Frauen, hat er die Wahrnehmung Mutter, Vater, Sohn, Tochter entwickelt. Diese Wahrnehmung hat er entwickelt und so geht ein Bodhisattva, Mahāsattva den Weg eines Bodhisattva. Daher soll ein Bodhisattva, Mahāsattva bei allen Lebewesen die Wahrnehmung Mutter, Vater, Sohn, Tochter entwickeln bis hin zur Wahrnehmung ich selbst (ātmā): Wie ich selbst (ātmā) immer und überall von allen Leiden befreit werden soll, so sollen alle Lebewesen immer und überall von allem Leiden befreit werden. So muss bei allen Lebewesen die Wahrnehmung entwickelt werden: Ich darf alle diese Wesen nicht im Stich lassen. Ich will allen Lebewesen bei der Befreiung aus der unermesslichen Masse von Leiden helfen. Ich will ihnen gegenüber keinen hassvollen Geist entwickeln, selbst wenn ich hundertmal dahingeschlachtet werde. Auf diese Weise soll ein Bodhisattva, Mahāsattva seine Einstellung (citta) entfalten. Wenn er solchen Geistes verweilt, dann wird er nicht in der Wahrnehmung von Schwierigkeiten wandeln und verweilen. Und ein Weiteres: Ein Bodhisattva, Mahāsattva soll diese Einstellung entfalten: So wie immer und überall, bei allem ein Selbst nicht zu finden ist, so sind auch immer und überall, bei allem Dinge nicht zu finden und nicht zu erfassen. So ist bei allen Dingen, seien sie innen oder außen, die Wahrnehmung zu entfalten. „

⁷⁴ Arhat (Ssk.; Arahat, Pali): „Heiliger“ ist die höchste Stufe auf dem Pfad des Hinayana. Die Frucht der Arhatschaft ist das Nirvana. Er erlangt das Erlöschen nach diesem Leben.

⁷⁵ Übersetzung aus: H. W. Schumann, Mahayana-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades, München 1990, S. 167.

⁷⁶ Bodhisattva (Skr.), „Erleuchtungswesen“, im Mahayana ein Wesen, das durch die systematische Ausübung der Tugend-vollkommenheiten die Buddhaschaft anstrebt.

[aus: „Lehrrede von der Vollkommenheit, der Erkenntnis in achttausend Stokas“; zit. bei P. Gäng, Was ist Buddhismus, Frankfurt a.M., S. 140.]

M 4.5

Nagarjuna: Selbst-/Ichlosigkeit — Leerheit — Karma und Wiedergeburt

Zu den bedeutendsten Vertretern der buddhistischen Philosophie überhaupt und der Philosophie des Mahayana im Besonderen gehört Nagarjuna. Er ist der Begründer des Madhyamaka-Systems (neben dem Vinjanavada-System (auch Yogacara) das zentrale Denksystem des Mahayana). Das Hauptwerk des im 2. Jahrhundert n.Chr. in Indien lebenden Philosophen ist das Madhyamaka-Śāstra, «Lehrbuch der Mittleren Lehre», aus welchem die folgenden Verse stammen:

50 Die Buddhas haben die Seele (ātman) (als Irrtum) erkannt und (darum) die Nicht-Seele (anātman) gelehrt. Sie haben dargelegt, dass es ein Etwas wie eine Seele oder eine Nicht-Seele nicht gibt.

Die Welt würde nicht-entstanden, unvergangen, unerschütterlich und der Veränderung enthoben sein, wenn es (bei ihr) Eigennatur gäbe. (24,38)

Das Konditionale Entstehen ist es, das wir Leerheit nennen. Sie (die Leerheit) ist ein (mit dem Konditionalen Entstehen) synonymem Begriff, und sie ist der Mittlere Weg. (24,18)

[Es folgen die zwölf Glieder des Abhängigen Entstehens.]

Ein in UNWISSENHEIT (avidyā) befangener (Mensch) schafft dreifach (nämlich für das Tun, Sprechen und Denken) TATABSICHTEN (saṃskāra), die zur Wiedergeburt führen. Durch solche Taten (karman) gelangt er zu einer (neuen) Existenzform (gati). (26,1)

Entsprechend den Tatabsichten fixiert sich (saṃniviṣate) das BEWUSSTSEIN (vijñāna) auf eine (neue) Daseinsform. Ist das Bewusstsein (so) fixiert, ist (dort) die Entstehung von NAME und KÖRPER (nāma-rūpa) eingesät. (26,2)

Sind aber Name und Körper (d.h. die empirische Person) eingesät, gibt es die Entstehung des SECHSSINNENGEBIETES (sadāyatana). Abhängig vom Sechssinnegebiet entsteht (Sinnes-) BERÜHRUNG (saṃsparsa). (26,3)

Sind als Voraussetzungen das Auge vorhanden und eine Form (d.h. etwas Sichtbares) sowie deren Zusammenspiel, dann entsteht auf der Basis von Name und Körper das Bewusstsein (vijñāna). (26,4)

Das Zusammentreffen der drei, nämlich von Auge, Form und Bewusstsein, ist Berührung. Aus der Berührung geht EMPFINDUNG (vedanā) hervor. (26,5)

55 Mit der Empfindung hängt die GIER (trṣṇā) zusammen, denn man begehrt zum Zwecke von Empfindungen. Wenn man begehrt, entwickelt man das vierfache ERGREIFEN (upādāna) (d.h. von Lustobjekten, theoretischen Ansichten, Ritualen und Glauben an die Existenz einer Seele). (26,6)

Wenn es Ergreifen gibt, dann entsteht für den Ergreifer ein WERDEN (bhava). Wenn es (aber) Nichtergreifen gibt, wird er erlöst und es gibt (für ihn) kein (neuerliches) Werden. (26,7)

95 Werden, das (konstituiert sich als die) Fünf Gruppen (skandha) (aus denen sich die empirische Person zu-

sammensetzt), (denn) aus dem Werden geht GEBURT (*jāti*) hervor (sowie) ALTER UND TOD (*jarāmarana*) und das weitere Leiden (wie) Trauer, Kummernis und Wehklagen. (26,8)

5 (Nur) Betrübtheit und Verzweiflung entstehen aus der Geburt. Entstehen ist ausschließlich das eines Haufens von Leiden. (26,9)

Der Unwissende entwickelt Tatabsichten (*samskāra*) als Wurzeln für den Wiedergeburtskreislauf (*samsāra*).

10 Daher ist der Unwissende ein Tuer (und Erzeuger von Karman), nicht der Wissende, der das Absolute (*tattva*) erschaut hat. (26,10)

In der Aufhebung der Unwissenheit liegt die Beendigung von Tatabsichten. Die Vernichtung der Unwissenheit aber wird nur zustandegebracht durch Wissen (*jnāna*), das aus der Erzeugung (guten Karmans) stammt. (26,11)

15 Durch Aufhebung des einen entsteht nicht das andere. Ein Haufen von Leiden ist es bloß, der da gänzlich aufgehoben wird. (26,12)

Wer das Konditionale Entstehen (*pratīyasamutpāda*) sieht, der sieht das Leiden, (dessen) Ursprung, Aufhebung und den (Erlösungs-)Weg (d.h. die Vier Edlen Wahrheiten des Buddha). (24,40)

25 Leerheit ist nicht Vernichtung, Samsāra ist nicht Ewigkeit. Es gibt keine Vernichtung des Karman (beim Tode eines Wesens) — das ist die vom Buddha aufgezeigte Lehre. (17,20)

Wie ein Schuldschein ohne Löschung, solch eine Schuld ist das Karman. Es ist von vierfacher Art⁷⁷ und von Natur aus undurchschaubar. (17,14)

Es (das Karman) ist nicht ablegbar durch Verzicht wie (z.B.) mittels (der Meditation der) Geistesentfaltung (*bhāvanā*). Infolge ihrer Nichtaufhebung(smöglichkeit) entsteht die Frucht (d.h. Auswirkung) der Karma-Taten (in jedem Falle). (17,15)

Wenn die Absicht (*ceṭanā*) gefasst worden ist, *das* hat der höchste Seher (der Buddha) Karman genannt. Er hat mehrere Arten des Karman erläutert. (17,2)

40 Dabei hat er die Absicht, das geistig Anvisierte (*smṛta*), als Tat bezeichnet. Nachdem man (eine Absicht) gefasst hat, so (hat er) gesagt, dann (vollzieht man sie als Tun) mit Körper und Rede. (17,3)

Die Identität (*ekatva*) von Ursache und Frucht ist unzutreffend. Andersheit (*anyatva*) von Ursache und Frucht ist (ebenfalls) unzutreffend. (20,19)

Was auch immer bedingt entsteht, das ist weder dasselbe noch ein anderes (als die Ursache). Daher gibt es weder die Vernichtung (im Tode) noch die Ewigkeit (einer Seele). (18,10)

(Der Glaube,) >>Ich habe in der Vergangenheit existiert<<, ist unzutreffend. Derjenige, der in der früheren Geburt existierte, das ist nicht dieser (der hier zu Euch spricht). (27,3)

55 (Der Glaube,) >>Ich habe in der Vergangenheit nicht existiert<<, ist unzutreffend. Derjenige, der in der früheren Geburt existierte, das ist kein anderer (als der, der hier zu Euch spricht). (27,9)

Weil die Kontinuität (*samtāna*) der Gruppen (*skandha*) ist wie die Flamme von Lampen (von denen die eine

die andere anzündet), darum ist es unangebracht, (bei der empirischen Person) von unendlich oder endlich (zu reden). (27,22)

[aus: Nagarjuna, *Madhyamaka*□□stra; zit. bei Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, S. 196ff.]

M 4.6

Karma oder die Früchte der Wahrheit

„Meine Handlungen sind mein Besitz, mein Erbe und der Mutterschoß, der mich gebiert.“

Karma bedeutet im Sanskrit »Tat«. Der Begriff bezeichnet nach buddhistischem Verständnis das Gesetz von Ursache und Wirkung unter dem besonderen Blickpunkt der Erfahrung von Glück und Leid. Während bestimmte Formen des *karmas* offensichtlich sind - Hass erzeugt Qualen, Neid Unzufriedenheit -, sind andere Erscheinungsformen weitaus subtiler und betreffen den langfristigen Einfluss unserer Gedanken, Worte und Handlungen auf die Erfahrungen, mit denen unser Bewusstsein konfrontiert wird.

Der Einfluss des *karmas* manifestiert sich in Form verschiedener Dispositionen und Erfahrungen. Das Spezifische des *karma*-Begriffs; liegt darin, dass er unsere Gedanken und Handlungen hinsichtlich des widerfahrenen Glücks oder Leids gewichtet. Es gibt also kein Gutes oder Schlechtes an sich, sondern nur das Gute und Schlechte, das unsere Worte, Gedanken und Taten in Form von Glück oder Leid erzeugen.

Es besteht in der Tat eine gewisse Übereinstimmung zwischen der Äußerung dieser Dispositionen in Form von Gefühlen Stimmungen, individuellen Veranlagungen und dem Einfluss des Unbewussten. Gleichwohl geht der Begriff *karma* über eine solche psychologische Interpretation der Persönlichkeit hinaus. Denn die Dispositionen wirken sich nicht nur auf unsere Gedankenwelt aus, sondern auch auf die von uns sinnlich wahrgenommene Welt. Das Bewusstsein und die Welt der Erscheinungen sind keine streng voneinander getrennten Entitäten. Im Spiel der gegenseitigen Abhängigkeiten gestalten sie einander wie zwei Messerklingen, die man aneinander schärft. Der Buddhismus stellt sich die äußere Wirklichkeit nicht vollständig unabhängig vom Bewusstsein vor. Die Grenze zwischen Subjekt und Objekt ist fiktiv.

Man unterscheidet gemeinhin zwischen einem kollektiven *karma*, das heißt der Art und Weise, wie eine Kategorie von Wesen wie etwa die Menschheit allgemein die Welt wahrnimmt, und dem individuellen *karma*, das der Vielfalt der persönlichen Erfahrungen innerhalb dieses gemeinschaftlichen Wahrnehmungsrahmens entspricht. Das *karma*-Bewusstsein ist seinem Wesen nach pragmatisch. Es unterscheidet in Handlungen, die man verrichten, und solchen, die man vermeiden soll, um so das Leiden aufzuheben und dauerhaftes Glück zu erreichen. *Karma* ist daher nicht gleichzusetzen mit Schicksal. Der Mensch ist vielmehr das Ergebnis einer Vielzahl von Entscheidungen, die er (mit guter oder schlechter Absicht) bewusst fällt. Und jeden Tag steht er von Neuem an diesem Scheideweg. Es ist durchaus möglich, einen karmischen Prozess zu verwandeln, bevor er seine Wirkungen entfaltet - so wie man auch einem in die Luft geworfenen Stein ausweicht. Auf diese Weise kann es gelingen, Hass durch Liebe und

⁷⁷ 1.) Karman, welches Wiedergeburt erzeugt; 2.) Karman, welches altes Karman unterstützt; 3.) Karman, welches älterem Karman entgegenwirkt; und 4.) Karman, welches altes Karman aufhebt.

Geduld, Habgier durch Freigiebigkeit und Neid durch Teilhabe am Glück anderer zu überwinden. Wenn man sich allerdings auf den nihilistischen Standpunkt stellt, dass es außerhalb dieses zeitlich beschränkten Lebens nichts gibt, dann existiert kaum mehr ein Unterschied zwischen der buddhistischen Sichtweise und dem allgemeinen psychologischen Ansatz, demzufolge das individuelle Glück das höchste Daseinsziel ist. Erst in der Akzeptanz eines kontinuierlichen Bewusstseinsstroms von einer Existenz zur anderen gewinnt der *karma*-Begriff seine wahre Bedeutung. Somit würden die vom Bewusstsein angesammelten Absichten auch die zukünftigen Leben beeinflussen. Alle diese karmischen Dispositionen beruhen letztlich auf der Unwissenheit, das heißt einer Wahrnehmung der Erscheinungen, die nicht ihrer wirklichen Natur entspricht. Denn nach buddhistischer Auffassung sind die Erscheinungen leer von substanzialen Merkmalen. Doch die Leerheit des Eigenseins der Erscheinungen zu erkennen, die als die unendliche Entfaltung einer Illusion oder eines Traum auftreten, ist das wirksamste Mittel, um sich von seinem schlechten *karma* zu erlösen. Wer sich von seinem *karma* ganz befreien konnte, hat auch jede Negativität in seinem Bewusstseinsstrom getilgt und den Schleier der Unwissenheit endgültig zerrissen. Diesen Zustand nennt man dann Buddhaschaft.

[Quelle: Matthieu Ricard, Olivier und Danielle Föllmi, *Buddhismus im Himalaya*, München 2002, S. 324f.]

M 4.9 Muster der Zeit

Herakleitos von Ephesos

30 „Wer in denselben Fluss steigt, dem fließt anderes und wieder anderes Wasser zu.“ (Nr. 15)
 „Wir steigen in denselben Fluss und doch nicht in denselben; wir sind es, und wir sind es nicht.“ (Nr. 16)

35 [Zit. bei Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, S. 132.]

Anaximandros

„Woraus aber die Dinge ihre Entstehung haben, darin finde auch ihr Untergang statt, gemäß der Schuldigkeit. Denn sie leisten einander Sühne und Buße für ihre Ungerechtigkeit, gemäß der Verordnung der Zeit.“ (aus Nr. 21)

[Zit. bei Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, S. 82.]

Friedrich Cramer

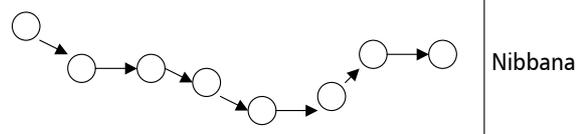
45 „Die Zeit wird mit Uhren gemessen, und Uhren sind, wie mehrfach betont wurde, *Zeitkreise*. Das Vorbild für die Uhr aller Uhren ist die Erdumdrehung, die der Menschheit von Anbeginn den Tagesrhythmus eingeprägt hat, oder der Mond, der uns den Monatsrhythmus gibt und damit die weibliche Menstruation beeinflusst. Ein Maß für die zyklische Zeit t_c sind aber auch alle anderen Uhren, mögen sie nun durch Pendel und Unruhe, durch Schwingquarz oder durch Atomschwingungen gesteuert sein. Die Zyklizität zeitlicher Systeme muss sich nicht ausschließlich in sichtbaren Kreisen wie auf dem Zifferblatt der Uhr manifestieren, sie kann auch in Form von periodischen Vorgängen in Erscheinung treten, die ja bekanntlich Kreisfunktionen sind. [...]

Ein Kreissystem ist stabil, wenn es keinen Störungen ausgesetzt ist, ... *Ein zyklisch-periodischer Zeitverlauf ist der Indikator für eine stabile Struktur.* Planetensystem, die Frequenz des Atombaus, die Molekülschwingungen, der ruhige Lauf eines Motors, die Fahrpläne der Bundesbahn, der Herzrhythmus, die Kreisläufe des Blutes und der Stoffwechselprodukte unseres Körpers, die Periodik der weiblichen Menstruation, all dies sind gesunde, funktionale zeitliche Strukturen. [...]
 «Offensichtlich gibt es aber einem nun jeden geläufige Zeitform, in der sich die Ereignisse *nicht* wiederholen: Geburt und Tod sind unwiederholbar, Naturgeschichte und Geschichte, mögen sie auch scheinbar gelegentlich rückläufig werden — sind ihren Prinzip nach irreversibel. Die Evolution wird sich nicht wiederholen. Erfindungen werden gemacht und verändern die Welt. Ideen werden geboren und greifen in den Geschichtsverlauf ein. Die zugehörige Zeitform soll die irreversible Zeit (t_i) genannt werden.»¹ Dies Zeit schreitet also fort. Sie ist eine Bewegungsrichtung, ein Vektor, der senkrecht auf dem Zeitkreis (t_c) steht.
 80 Wenn man ein *gleichzeitiges* und *kontinuierliches* Zusammenwirken der beiden Zeitmodi für ein System annimmt, so ergibt sich das Bild einer *Zeithelix*, bei der in der horizontalen Richtung die reversiblen Zeitkreise verlaufen, in der vertikalen Richtung die irreversiblen Vorgänge.“

[Friedrich Cramer, *Der Zeitbaum. Grundlegung einer allgemeinen Zeittheorie*, S. 100ff.]

M 4.10 Wiedergeburt ohne Seele

„Jede Wiedergeburt bedingt eine weitere. Obwohl das Beispiel hinkt, lässt sich der Vorgang an Billardkugeln veranschaulichen. Das Anstoßen einer Kugel genügt, um sie ein Stück rollen und die nächste Kugel in Bewegung zu setzen lassen. Dies gibt den Bewegungsimpuls an die dritte Kugel weiter. Materiell geht nichts von der von Kugel zu Kugel über, aber jede bedingt durch ihren Anstoß das Rollen der folgenden und gibt dieser eine bestimmte, keineswegs zufällig Richtung.“



95 Wenn eine Kugel zum Stillstand kommt und von ihr keine Impulse mehr ausgehen, reißt die Konditionskette ab. Von einer Person sagt man in diesem Falle, bei ihr sei Nibbana, „Verlöschen“, eingetreten.“

[Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, S. 87]

100 „Wiedergeburt ohne Seelenwanderung, das schien ein Widerspruch in sich, aber Gotama legte dar, dass ein Widerspruch nur solange besteht, wie man sich beim Denken der gewohnten Begriffe der Substanz bedient. Wer unterstellt, dass es einen fortdauernden Träger oder Erleider der Wiedergeburt geben müsse, wer annimmt, dass Wiedergeburt Vollidentität der wiedergeborenen Person durch die verschiedenen Daseinsformen hindurch bedeute, dem erscheinen Kamma- und Nicht-ich-(anatta)Lehre unvereinbar. Wer hingegen das

Denken in Substanzbegriffen durch ein Denken in Funktionalitäten ersetzt, dem wird die Wiedergeburt ohne Seelenwanderung durchschaubar. Die Wiedergeburtsexistenzen einer Wiedergeburtensfolge sind nicht
5 wie die Perlen eines Perlenhalsbandes durch eine Schnur, die «Seele», verbunden, die sich durch alle Perlen hindurchzieht, sondern sind eher aufeinandergetürmten Würfeln ähnlich: Jeder Würfel ist separat, aber trägt den nächsthöheren und ist ihm funktionell verbunden.
10 Zwischen den Würfeln besteht keine Identität, sondern Bedingtheit.“

[Hans Wolfgang Schumann, *Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama*, S. 162f.]

M 4.11

Dalai Lama — Vom ethischen Wert einer Handlung

Daraus [ausgehend davon, dass jeder Mensch Glück erstrebt und Leid zu meiden sucht, als auch, dass jeder ein Recht dazu hat] können wir ableiten, dass ein
15 Kriterium zur Beurteilung einer moralischen Handlung darin besteht, wie ihre Auswirkungen auf die Glückserwartungen anderer ist. Eine Handlung, die diese verletzt oder ihnen Gewalt antut, ist potentiell unmoralisch.

20 Ich sage »potentiell«, weil die Folgen unserer Handlungen zwar wichtig sind, es aber noch andere Aspekte zu bedenken gilt, etwa die Frage nach der Absicht sowie nach dem Wesen der Handlung selbst. Uns allen fallen Dinge ein, die wir getan und mit denen wir
25 andere verletzt haben, obwohl das keineswegs in unserer Absicht lag. Ähnlich kann man sich unschwer Hand-

lungen einfallen lassen, die vielleicht ein bisschen hart und aggressiv wirken und wohl auch weh tun, auf lange Sicht aber zum Glück anderer beitragen können.[...]

Doch nach den Prinzipien der Gewaltlosigkeit, die ich angeführt habe, ist das Töten per Definition ein unmoralischer Akt ... Das Wesen unserer Handlungen ist ebenfalls wichtig, um entscheiden zu können, ob sie
35 moralisch sind oder nicht, da bestimmte Handlungen der Definition nach negativ sind.

Der womöglich wichtigste Faktor bei der Bestimmung des ethischen Wertes einer Handlung liegt jedoch weder in ihrem Wesen noch in ihren Folgen. Da die
40 Früchte unserer Taten nur selten uns allein zuzuschreiben sind — ob der Steuermann sein Boot heil durch den Sturm bringt, hängt nicht allein von seinen Handlungen ab —, sind die Folgen begreiflicherweise vielleicht sogar der am wenigsten entscheidende Faktor.

45 Im Tibetischen lautet der Begriff für das, dem man bei der Bestimmung des ethischen Wertes einer individuellen Handlung die größte Bedeutung beimisst *kun long*. [...] umfasst dieser Ausdruck die Einheit des Menschen in Herz und Geist. Wenn diese gesund ist
50 und uns zugute kommt, sind folglich auch unsere Handlungen (ethisch gesehen) gesund und anderen zuträglich.

Hier wird deutlich, dass es sehr schwierig ist, *kun long* kurz und knapp zu übersetzen. Im allgemeinen wird
55 der Begriff einfach mit »Motivation« wiedergegeben ...

[aus: *Dalai Lama, Das Buch der Menschlichkeit*, S. 39f.]

Ergänzungen zum Buddhismus Talionsprinzip und Goldene Regel (M 4.7)

1. Das Talionsprinzip

Das älteste bekannte Gerechtigkeitsprinzip ist, dass jedem „Gleiches für Gleiches“ zugemessen werde. Die Römer bezeichneten dies als „*aequitas*“ (= Gleichheit), und gaben ihr die Waage zum Sinnbild, die dann zum Attribut der *Justitia* wurde. Dem entspricht, dass beim Gütertausch Gleiches für Gleiches zu gewähren sei (vgl. Aristoteles). Mit dem **Talionsprinzip**⁷⁸ der Vergeltung des Gleichen mit dem Gleichen setzte dem verheerenden Gang der unbegrenzten Blutrache eine Grenze. Es ist bereits als Grundsatz des legendären minoischen Königs Rhadamanthys überliefert: „Leidest du, was du getan, so ist dir richtiges Recht geworden.“ Das Prinzip der Talion findet sich auch schon im steinernen „Codex“ des Babylonierkönigs Hammurabi (um 1700 v. Chr.), der seinerseits an ältere Rechtssammlungen anschloss. Jahrhunderte später wurde das mosaische „Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn“ niedergeschrieben (u.a. 2. Moses 21. 23 ff.). In seiner größten Form, in der es freilich nicht praktiziert wurde, müsste der Grundsatz besagen, dem Täter solle ein gleicher Schaden zugefügt werden, wie er ihn selber verursacht hat.

Das Talionsprinzip widerspricht aber dem Rechtsgefühl, das eine Differenzierung der Strafe nach der Schuld verlangt. Zudem erfasst die im präzisen Sinn verstandene Talion einen Teil des strafwürdigen Verhaltens überhaupt nicht in adäquater Weise: Was sollte die Talion für Meineid, Bigamie oder Inzest sein? Außerdem trägt es dem Sühnebedürfnis nur unvollkommen Rechnung: Sollte dem Dieb nur so viel genommen werden, wie er selber gestohlen hat?

2. Die Goldene Regel

Eine andere Fassung des Gegenseitigkeitsprinzips ist die **goldene Regel**, dass ich mich anderen gegenüber in gleicher Weise verhalten soll, wie ich wünsche, dass sie sich mir gegenüber verhalten sollen. Sie ist auch schon sehr alt und in allen großen Kulturen und Weltreligionen zu finden

„Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst; ich bin der HERR.“ (Die Bibel, Leviticus 19, 18; 9.-6. Jhd. v. Chr., Judentum)

Ran Qiu wollte wissen, was sittliches Verhalten sei. Konfuzius antwortete ihm: „Begegne den Menschen mit der gleichen Höflichkeit, mit der du einen teuren Gast empfängst. Behandle sie mit der gleichen Achtung, mit der das große Opfer dargebracht wird. Was du selbst nicht wünschst, das tue auch anderen nicht an. Dann wird es keinen Zorn gegen dich geben - weder im Staat noch in deiner Familie.“ Ran Qiu erwiderte: „Obwohl ich etwas unbeholfen bin, werde ich mich bemühen, nach Euren Worten zu handeln.“⁷⁹ (Konfuzius, 500 v. Chr.)

„Tue anderen nicht an, was dich ärgern würde, wenn andere es Dir täten.“ (Sokrates, 5. Jahrhundert v. Chr.)

Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten.⁸⁰ (Die Bibel, Matthäus 7, 12), um 90 n. Chr., Christentum)

„Was du nicht willst, dass man dir tu‘,

das füg‘ auch keinem anderen zu!“⁸¹

„Niemand von Euch ist ein Gläubiger, bevor er nicht für seinen Bruder wünscht, was er für sich selbst begehrt.“ (Hadith), Islam (9. Jahrhundert)

1. Inwiefern ist das Talionsprinzip ein Fortschritt gegenüber dem Racheprinzip?
2. Beschreiben Sie Vor- und Nachteile der „Talion“ und der „Goldenen Regel“ anhand von Beispielen!
3. Sehen Sie Schwierigkeiten bei der Anwendung der „Goldenen Regel“?
 - a) Nehmen wir an, der stark sehbehinderte X steht an einer gefährlichen Kreuzung und ist der Meinung, jemand

sollte ihm beim Überqueren der Straße behilflich sein. Ist X deshalb seinerseits verpflichtet, seinen Mitmenschen beim Überqueren gefährlicher Straßenkreuzungen zu helfen?

- b) Wäre ein Masochist sittlich verpflichtet, auch andere leiden zu lassen, also zum Sadisten zu werden und seine Mitmenschen zu quälen?
 - c) Dürfte jemand, der sich z.B. aus Stolz nicht helfen lässt, auch anderen Hilfe verweigern?
 - d) Könnte ein Verbrecher unter Berufung auf die Goldene Regel gegen seine ihn strafenden Richter argumentieren?
4. Ist die „Goldene Regel“ in positiver oder in negativer Hinsicht moralisch „anspruchsvoller“?
 5. Worin ist die „goldene Regel“ begründet?
 6. Inwieweit sind die beiden folgenden Umformulierungen als moralische Regeln besser geeignet?

Wie du willst, dass man deine Bedürfnisse und Interessen berücksichtigt, so berücksichtige auch du die Bedürfnisse und Interessen der anderen.

Du sollst andere so behandeln, wie du selbst, vorausgesetzt du befindest dich in den gleichen Umständen wie sie, sie dir gegenüber zu handeln für verpflichtet hältst.
 7. Welches Problem der Goldenen Regel wird in der folgenden Karikatur dargestellt?

Der Blinde: "Was ist los??
Aber nein, ich will die Straße
ja gar nicht überqueren!"



8. Vorschlag für eine schriftliche Hausarbeit:
Wann spricht man von einem moralischen Standpunkt? Diskutieren Sie, inwiefern die „Goldene Regel“ eine moralische Regel ist und arbeiten Sie Probleme heraus, die in dem folgenden fett gedruckten Text enthalten sind.

Da die **Goldene Regel** in gleicher Weise in der chinesischen, jüdischen, christlichen und islamischen Ethik erscheint, kann man in ihr eine grundsätzliche Übereinstimmung der Menschen über das sittlich Richtige und damit ein aus der Erfahrung gewonnenes Argument gegen die These vom Wandel aller Moral sehen. Die Goldene Regel wird sowohl negativ als auch positiv formuliert. **In beiden Fällen fordert die Goldene Regel dazu auf, vom naturwüchsigen Handeln (gemäß dem bloßen Selbstinteresse oder einer Vergeltungsmoral) Abstand zu nehmen und sich in einem Gedankenexperiment auf den Standpunkt des Betroffenen zu stellen, was als ein moralische Standpunkt gilt.** Die Goldene Regel spricht keine konkreten Handlungsweisen aus (z. B. du sollst nicht lügen, nicht stehlen), sondern hat die Bedeutung eines Maßstabs sittlich richtiger Handlungen oder Normen.

(Lexikon der Ethik. Hg. v. Otfried Höffe Beck, München 1980)

⁷⁸ Talion: (lat.) Vergeltung

⁷⁹ Konfuzius, Gespräche. Hrsg. u. übers. aus dem Chinesischen v. Ralf Moritz, Reclam, Leipzig 1982, S. 94.

⁸⁰ Das Evangelium nach Matthäus 7,12

⁸¹ Sprichwort, Übersetzung des lateinischen Spruchs „Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris!“, der vom römischen Kaiser Alexander Severus (208-235) stammen soll.

Die 10 Gebote des Alten Testaments und die 7 rechten Eigenschaften Buddhas (M 4.8)

Die Zehn Gebote (Altes Testament)

Dann sprach Gott alle diese Worte:

Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.

(1) Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld.

(2) Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen; denn der Herr lässt den nicht ungestraft, der seinen Namen missbraucht.

(3) Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig! Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört; am siebten Tag ruhte er. Darum hat der Herr den Sabbattag gesegnet und ihn für heilig erklärt.

(4) Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt.

(5) Du sollst nicht morden.

(6) Du sollst nicht die Ehe brechen.

(7) Du sollst nicht stehlen.

(8) Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen.

(9) Du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten verlangen.

(10) Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgend etwas, das deinem Nächsten gehört.

Das ganze Volk erlebte, wie es donnerte und blitzte, wie Hörner erklangen und der Berg rauchte. Da bekam das Volk Angst, es zitterte und hielt sich in der Ferne.

Exodus, 20,2-18; (s.a. Deuteronomium 5,1-22)

Die sieben rechten Eigenschaften (Buddha)

Was mir aber unlieb und unangenehm ist, wie sollte ich das einem anderen zufügen?

(1) Nachdem er so mit sich selbst zu Rate gegangen ist, steht er vom Töten ab.

(2) Auf Grund solcher Überlegung hält er sich selbst vom Nehmen dessen, was ihm nicht gegeben wurde, zurück.

(3) Wahrlich, wenn jemand Verkehr mit meinen Frauen hätte, so wäre mir dies nicht lieb und nicht angenehm, und wenn ich mit den Gemahlinnen eines anderen in Verbindung treten würde, so wäre dies auch dem andern nicht lieb und angenehm. Wie sollte ich darum dem andern solches zufügen? So sinnend, schrickt er vom schlechten Handeln, das von seinen Begierden bestimmt wird, zurück und bringt auch den andern dazu, auf solches Tun zu verzichten.

(4) Durch solche Überlegungen bestimmt, steht er selbst ab von der Lüge.

(5) Durch dies bestimmt, enthält er sich jeglicher bösen Nachrede.

(6) Und er stellt wiederum dieselben Überlegungen von der Gleichartigkeit der eigenen wie der fremden Gefühle an. Darum meidet er harte Worte, bringt damit auch den andern dazu, dasselbe zu tun, und kündet das Lob der gütigen Rede.

(7) Nachdem er so mit sich selbst zu Rate gegangen ist, enthält er sich aller leichtfertigen und frivolten Rede.

1. *Vergleichen Sie die beiden Texte im Hinblick auf:*

- *Inhalt der Regeln*
- *Sprachliche Formulierung der Regeln*
- *Begründung der Regeln*

2. *Suchen Sie nach möglichen Erklärungen für die Gemeinsamkeiten und für die Unterschiede.*

Das buddhistische Lebensrad (M 4.11)



Das Lebensrad zeigt die Ursachen des Leidens und der Wiedergeburt in den sechs verschiedenen Welten der Lamaisten. Der Herr des Todes hält das Rad in seinen Krallen. Das Rad selber ist in vier konzentrische Kreise aufgeteilt. Der innere Kreis zeigt ein Schwein, eine Schlange und einen Hahn, die symbolisch für die drei Hauptlaster des Menschen, Gier, Hass und Verblendung stehen. Dieses Zentrum umfasst ein zweiter Kreis, der halb schwarz, halb weiß ist. Wer den schlechten Impulsen folgt nimmt den Weg des Schattens, der zu schlechten Wiedergeburten führt. Die anderen nehmen den Weg des Lichtes, der zu besseren Wiedergeburten und zur Befreiung führt. Der dritte Kreis ist in sechs Bereiche aufgeteilt, die die möglichen Bereiche der Wiedergeburt aufzeigen. Ganz unten findet sich die Hölle, rechts daneben das Reich der Hungergeister, links neben der Hölle die Welt der Tiere. Über den Tieren ist die Welt des Krieges dargestellt, über den Hungergeistern die Welt des Menschen. An oberster Stelle findet sich die Welt der Götter. Der äußerste Kreis schließlich ist in zwölf Teile aufgeteilt in denen Etappen der menschlichen Existenz dargestellt sind. ([www.reinold-online.de/ Buddhismus/symbole.htm](http://www.reinold-online.de/Buddhismus/symbole.htm))

ZEN (M 4.12)

Der **Zen-Buddhismus** ist eine meditativ ausgerichtete, ursprünglich chinesische Form des Mahayana-Buddhismus.

Er wurde vom indischen Mönch Bodhidharma in China gegründet (vermutlich zwischen 480 und 527 n. Chr.) und verbreitete sich von dort in andere fernöstliche Länder Asiens und ist heute eine der wichtigsten Richtungen in Japan.

Bodhidharma hinterließ keine Schriften, übersetzte auch keine heiligen Schriften aus dem Sanskrit ins Chinesische, was viele seiner Anhänger aus Indien taten. Die von ihm gegründete Schule legte mehr Wert auf Intuition als auf die heiligen Schriften.

Das Wort Zen stammt aus dem Chinesischen Ch'an, das wiederum aus dem Sanskritwort Dhyana — Meditation — abgeleitet wurde. Die Meditation, die sich allerdings stark von der abendländischen Tradition der „Innenschau“ unterscheidet, spielt im Zen eine wichtige Rolle.

Die vier fundamentalen Eigenschaften des Zen sind (wie im Mahayana):

Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften, unabhängig von Wort und Schriftzeichen:

Unmittelbar des Menschen Herz zeigen, -

Die eigene Natur schauen und Buddha werden

Mit dem Mahayana verbinden Zen auch folgende Grundauffassungen:

Es gibt keinen Gott. Es gibt nur eine Welt, keine Transzendenz, nichts „hinter den Dingen“, nichts Verborgenes, nichts Heiliges. Es gibt keinen „letzten Grund“, kein „Warum?“

Das heißt aber nicht, dass das Zen auf die heiligen Schriften verzichtet. Das Maha-prajna-paramita-sutra — die große Lehre über das Gelübde des Wissens — ist eine solche wichtige Schrift.

Die Skepsis gegenüber der Sprache und dem begrifflichen Denken zieht eine Verrätselung und Verknappung der Worte nach sich.

Durch eine scheinbar unsinnige Aufforderung treibt uns Zen in eine Verlegenheit, aus der wir uns, so erwartet man, mit der Zeit herauswinden.

SHAMATHA ist das Anhalten der Gedanken, die das Bewusstsein stören, während VIPASHYANA das Offenhalten unseres geistigen Auges für die Welt der Veränderungen bedeutet. Wenn das Shamatha das Bewusstsein in einen Zustand der Lethargie und Gleichgültigkeit zu führen vermag,

müssen die Gedanken als Gegengewicht hierzu in der einen oder anderen Weise aufgestachelt werden. Der Erleuchtete (SATORI = Erleuchtung = Erwa-chen zum Gewöhnlichen) sieht jedes Seiende in seiner Einzigkeit, er macht einen „ungewöhnlichen Gang ins Gewöhnliche.“

Zen weist auf Widersprüche hin, ohne etwas Drittes als Ausweg zu suchen.



1. SPRÜCHE

„Wenn ihr Buddha trifft, tötet Buddha!“

„Sei während der zwölf Stunden des Tages wie eine Katze, die eine Ratte zu fangen sucht, oder wie eine Henne, die ihre Küken unter den Flügeln hält. Sei immer auf dem Sprung und lass dich nicht unterbrechen.“

„Wenn nicht angespornt, kein Erwa-chen;
Wenn nicht in die Enge getrieben, kein Durchgang.“

„Ganz gewöhnlich sein ist Zen. Wie viel Zen du auch haben magst, dein tägliches Leben darf sich nicht von dem deiner Nachbarn unterscheiden. Der einzige Unterschied muss in deinem inneren Leben liegen.“

„Wenn ein Stab nicht ein Stab und doch ein Stab ist, tritt Satori ein.“

„Wenn die Brücke fließt und nicht das Wasser, ist Satori erreicht.“

„Der Asket, der reinen Herzens ist, geht nicht in Nirvana ein. Der

Mönch, der die Vorschriften verletzt, fällt nicht in die Hölle.“

2. HAIKU (Dreizeiler)

Tiefer Herbst. / Mein Nachbar - / Wie mags ihm gehen (Bashô)
In die Hand genommen / Vergeht in warme Tränen / Der Reif des Herbstes... (Bashô)

3. MONDO (Mon = Frage - do = Antwort)

1. Der Vorsitzter Ding fragte Lin-dji: Was ist letzten Endes der ganze Sinn des Buddhagesetzes? Lin-dji trat von seinem Zen-Sitz herunter, packte ihn am Kragen, versetzte ihm eins mit der Handfläche und stieß ihn von sich. Ding stand da, als warte er auf etwas. Der Mönch, der neben ihm saß, sagte: Vorsitzter Ding, warum macht Ihr nicht Eure Verbeugung und dankt? Ding verbeugte sich und dankte. Und nun, mit einem Mal, begriff er alles.

2. Als ein Meister gefragt wurde, wer Buddha war, gab er die Antwort: „Die Katze klettert den Pfosten hinauf.“ Der Schüler gestand seine Unfähigkeit, den Sinn zu erfassen, und der Meister sprach: „Wenn du nicht verstehst, frag den Pfosten.“

3. Meister Wei-shan diente anfangs unter der Jüngerschar des Pai-chang als Koch. Pai-chang wünschte, den Vorsteher für den Berg Ta-kuei auszuwählen. Er ging zusammen mit (Wei-chan und) dem Jünger vom Obersten Sitz vor die Jüngerschar und ließ beide sich äußern. Pai-chang nahm einen Wasserkrug, stellte ihn auf den Boden und fragte: „Nennt diesen nicht Wasserkrug, wie nennt ihr ihn denn?“ Der Mönch vom Obersten Sitz sprach: „Man kann ihn nicht Holzschuhe nennen.“ Pai-chang fragte darauf den Wei-shan. Wei-shan stieß mit dem Fuß den Wasserkrug um und ging hinaus. Da lachte Pai-chang und sprach: „Der Mönch vom Obersten Sitz ist dem Wei-shan unterlegen.“ So be-fahl er diesem die Klostergründung.

4. Einer fragte den Meister: „Wie können wir dieser drückenden Hitze des Hochsommertages entgehen?“ Sprach der Meister: „Warum nicht mitten in das kochende Wasser des brennenden Hochofens hineinspringen?“ Der Mönch blieb ausdauernd: „Wie könnte man der Intensität dieser Hitze entfliehen?“ Spontan gab der Meister zur Antwort: „Der kühlende Wind weht über dem ruhenden See.“

5. Ein Mönch fragte einen Meister: „Zeigt mir bitte den Weg, ohne gesprochene Worte zu gebrauchen.“ Darauf antwortete der Meister: „Frage mich, ohne gesprochene Worte zu gebrauchen.“

6. „Was ist jenseits der Worte? „Was suchst du dort?“ „Ich frage dich jetzt.“ „Ich dachte, du wärst ein ganz kluger Bursche. Aber jetzt sehe ich, dass du immer töricht warst.“

7. Während Chang-hsing vor Le-tan mit gekreuzten Beinen, das Gesicht zur Wand gekehrt, dasaß, kam Nach-chuan heraus und strich über seinen Rücken. Chang-hsing fragte: „Wer bist du?“ „Ich bin Pu-yuan“ (welches der Vorname von Nan-chuan war). „Wie geht es dir?“ fragte Chang-hsing. „Wie gewöhnlich“, lautete die Antwort. Da sagte Chang-hsing: „Was für ein tätiges Leben du führst!“

Aufgaben:

- 1) Nach welchem Muster sind die Mondos gebaut?
- 2) Welche Art von Fragen stellen die Schüler?
- 3) Erkennen Sie ein System in den Antworten der Lehrer?
- 4) Was wird mit den Antworten erreicht?
- 5) Versuchen Sie zu den folgenden Fragen eine mögliche Antwort eines Zen-Meisters zu geben!
„Wo ist der Sitz von Bodhi (Erleuchtung)?“
„Wie übst du Zucht in deinem täglichen Leben?“
„Es heißt, dass wir Erleuchtung empfangen, wo auch immer wir hinblicken. Was bedeutet dies?“
„Was ist der Weg?“
- 6) Schreiben Sie ein eigenes Mondo.

6 Literatur

- Batchelor, Stephen, Nagarjuna — Verse aus der Mitte. Eine buddhistische Vision des Lebens, o. O. 2002.
- Dalai Lama, Das Buch der Menschlichkeit, Bergisch Gladbach 2000.
- Dalai Lama, Die Lehren des tibetischen Buddhismus, München 2000.
- Descartes, René, Meditation über die Grundlagen der Philosophie; in: ders., Ausgewählte Schriften, hg. von Gerd Irrlitz, Leipzig 1980, S. 157-228.
- Dzongsar Kheyntse Rinpoche, Die vier Siegel — Essenz des Buddhismus; in: Rigpa Rundbrief, Nr. 2 / 2000, S. 10-15.
- Gäng, Peter, Was ist Buddhismus, Frankfurt a. M., New York 1996.
- Glaser, Helmut von, Die Weisheit des Buddha, Wiesbaden o.J.
- Gleiser, Marcelo, Das tanzende Universum. Schöpfungsmythen und Urknall, Wien und München 1998.
- Han, Byung-Chul, Philosophie des Zen-Buddhismus. Stuttgart: Reclam. 2002
- Hick, John, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996.
- Huntington, Samuel P., Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München und Wien 1998.
- Konfuzius, Gespräche, hrsg. u. übers. aus dem Chinesischen v. Ralf Moritz, Leipzig 1982.
- Küng, Hans, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 2000.
- Matthieu Ricard, Olivier, Föllmi, Danielle Föllmi, Buddhismus im Himalaya, München 2002.
- Nishitani, Keiji, Was ist Religion, Frankfurt am Main und Leipzig 2001.
- Powers, John, Religion und Kultur Tibets. Das geistige Erbe eines buddhistischen Landes, o.O. 1998.
- Reden des Buddha, Stuttgart: Stuttgart: Reclam. 1957
- Rump, Kabita, Buddhismus (Thema Weltreligionen). Leipzig: Klett. 2002
- Schliefer, Jens: Buddhismus zur Einführung. Junius
- Schumann, Hans Wolfgang, Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama, München 1999.
- Schumann, Hans Wolfgang, Mahayana-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades, München 1990.
- Schumann, Hans Wolfgang, Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme, Augsburg o.J.
- Sogyal Rinpoche, Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben. Ein Schlüssel zum tieferen Verständnis von Leben und Tod, Bern 2003.
- Söpa, Geshe Lhündub und Hopkins, Jeffrey, Der tibetische Buddhismus, München 1993.
- Varela, J. Francisco, Traum, Schlaf und Tod. Der Dalai Lama im Gespräch mit westlichen Wissenschaftlern, München 2001.
- Zotz, Volker, Buddha. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1996.
- Zotz, Volker, Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur, Berlin 2000.
- Zotz, Volker, Geschichte der buddhistischen Philosophie, Hamburg 1996.

Ausgewählte Literatur zum Vergleich des Buddhismus mit der abendländischen Philosophie

- Buber, Martin: Zwiesprache, In: Martin Buber, Werke, Bd. 1, München 1962, Buber, S.188
- Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In: Werke in 20 Bänden. Bd. 16, Bd. 17. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986
- Heidegger, Martin: Das Ding. In: Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954
- Heidegger, Martin: Der Satz vom Grund. Pfullingen 1978
- Leibniz, G.W.: Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Meiner: Hamburg 1956
- Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. Von Josef Quint, München 1963
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra.