

Reproduction exemplar

INNSBRUCKER BEITRÄGE ZUR KULTURWISSENSCHAFT
Herausgegeben von der Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Geisteswissenschaften

Sonderheft 27

BERNULF KANITSCHIEDER

Grundfragen der buddhistischen Philosophie



Innsbruck 1969

W

Pa 108

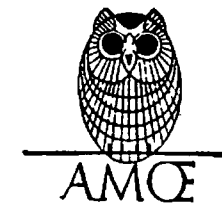
1119

INNSBRUCKER BEITRÄGE ZUR KULTURWISSENSCHAFT
Herausgegeben von der Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Geisteswissenschaften

Sonderheft 27

BERNULF KANITSCHIEDER

Grundfragen
der buddhistischen Philosophie



Innsbruck 1969

I. Die textlichen Grundlagen	7
II. Leben und Person des Stifters der Lehre	10
III. Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen der buddhistischen Philosophie	16
IV. Diskussion der vier fundamentalen Sätze der buddhistischen Philosophie	19
1) <i>Der Satz vom Leiden</i>	19
a) Nietzsche und die Leidensthese	20
b) Die fünf Faktoren und das Nichts bei Gorgias	22
c) Erlösung als Bewußtseinsprozeß	22
d) Probleme des Pessimismus	23
2) <i>Die Entstehung des Leidens</i>	25
a) Die Kausalitätsreihe	25
b) Dharma-Lehre und karmische Vergeltungstheorie	26
c) Analogie zur Mechanik	26
d) Das Problem der Substanz	27
e) Der psychologische Grund der Täuschung	29
f) Die Leugnung der Seele	30
3) <i>Die Aufhebung des Leidens</i>	31
a) Die verschiedenen Bedeutungen von „Nirvana“	31
b) Die negative Prädikation	33
4) <i>Der Weg zur Aufhebung des Leidens</i>	34
a) Der Erlösungsprozeß	35
b) Der achtfache Pfad	35
c) Die Stufen der Meditation	36
d) Das Verhältnis zum Yoga-Weg	38
V. Der östliche und der westliche Weg	40



Bestellungen sind zu richten an:

Institut für vergleichende Sprachwissenschaft der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck
A-6020 Innsbruck, Innrain 30.

I.

Wenn die buddhistische Philosophie auch in das wissenschaftliche Bewußtsein der Berufsphilosophen im Abendlande noch kaum eingedrungen ist, wenn sie auch in den systematischen Abhandlungen sehr selten berücksichtigt wird, so existiert trotzdem seit der Veröffentlichung buddhistischer Schriften und ihrer Übersetzungen schon eine große Zahl von Abhandlungen, die jedoch im Bereich der traditionellen westlichen Philosophie ein gewisses Schattendasein führen und noch nicht recht in den allgemeinen Rahmen einbezogen worden sind. Man weiß zwar auch in philosophischen Fachkreisen, daß es im Osten eine breite philosophische Tradition gibt, dennoch beginnen die meisten westlichen Philosophiegeschichten immer noch mit Thales und lassen höchstens einige vorderasiatische Einflüsse gelten; was sich jenseits des Indus an Philosophie entwickelt hat, bleibt im wesentlichen unberücksichtigt.¹

Aus diesem Grunde soll in der vorliegenden Abhandlung eine kritische Diskussion der fundamentalen buddhistischen Lehren vorgenommen werden, d. h. nach der systematischen Darstellung soll versucht werden, den philosophischen Kern der vier Grundsätze des Buddhismus herauszuschälen, wobei verschiedentlich Vergleiche mit westlichen Philosophien zur Klärung herangezogen werden. Da Buddha seine Aussagen nicht auf einen transzendenten Bereich beschränkte, sondern sie auf die ganze Wirklichkeit der erfahrbaren Welt ausdehnte, ergibt sich zwangsläufig, daß er an verschiedenen Stellen seines „Systems“ mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft in Auseinandersetzung treten muß. Diese betrifft vor allem die Dharma-Lehre. Daher müssen im Verlauf der Arbeit auch einige Seitenblicke auf die Naturwissenschaft geworfen werden, soweit die buddhistischen Quellen hier einen Vergleich gestatten.

Es gibt heutzutage bereits eine Anzahl von systematischen Darstellungen² des Buddhismus, welche z. T. sogar schon eine gewisse klassische Berühmtheit erlangt haben, wie z. B. die Oldenberg'sche, jedoch wurde nur selten versucht, neben einer reinen Darstellung, das buddhistische Geistesgut in die systematischen philosophischen Betrachtungen als integrierenden Bestandteil hereinzuziehen. Haupthindernis für die Verbreitung dieser Philosophie war früher die Unkenntnis der Originaltexte, die erst durch die Veröffentlichungen der Pali-Text-Society zugänglich wurden.³ Für den deutschen Sprachraum waren die Übersetzungen von Karl Eugen Neumann entscheidend.⁴

Die Schwierigkeiten des Verständnisses beginnen damit, daß Buddha selbst, wie viele Denker der alten Zeit (Kung-tse u. a.) nichts Schriftliches hinterlassen hat und daß seine Gedanken allein durch die Überlieferung und Aufzeichnung der Schüler bekannt geworden sind. Daraus folgt natürlich sofort die Frage, was sich im Gedächtnis der Schüler von der Mitteilung Buddhas verändert hat, was beabsichtigte eigene Zutat, unwillentliche Ergänzung, Auffüllung von Gedächtnislücken darstellt, wissen wir doch aus der Psychologie, welche starker Tendenz der Verfälschung das menschliche Gedächtnis ausgesetzt ist. Es gibt aus diesem Grunde zwei Ursachen für die Uneinigkeit in der Interpretation:

¹ Ausnahmen stellen die Werke von Störig, Misch, Totok dar.

² G. Mensching: *Buddhistische Geisteswelt*. Baden-Baden 1955.

H. Oldenberg: *Buddha*. München 1961.

G. Grimm: *Die Lehre des Buddha*. Baden-Baden o. J., u.v.a.

³ Hrsg. v. Rhys Davids 1881 ff.

⁴ K.E. Neumann: *Die Reden Gotamo Buddhos* 1896ff, 4. Aufl. Zürich 1956.

- a) die Überlieferung der Lehre selber
- b) das Verständnis derselben durch ungenaue Kenntnis der Bedeutung der verwendeten Ausdrücke.

Daß diese Schwierigkeiten tatsächlich auftraten, beweisen die geschichtlichen Ereignisse nach dem Tode Buddhas. Bereits kurz nach seinem Tode fand in Rājagṛha ein Konzil von 500 Mönchen statt, welches den Zweck hatte, die tatsächliche Lehrmeinung Buddhas zu fixieren. Hundert Jahre später fand das zweite Konzil in Vaiśālī statt, das Fragen der Mönchsdisziplin klären sollte. Die Meinungen divergierten damals bereits so weit, daß sich zwei Parteien bildeten, die Sthaviras (Theras) und die Mahasangikas. Erst auf dem dritten Konzil im Jahre 245 v.d.Z. zu Pāṭaliputra⁵, das nur mehr von den Theravādins veranstaltet worden war, wurde der Kanon der buddhistischen Lehre endgültig festgelegt. Hier entstand das sogenannte Tipiṭaka (skr. Tripiṭaka), das bis heute die maßgebende Grundlage für die buddhistische Lehre geliefert hat. Aus dieser Entwicklung sieht man schon, daß sich enorme Schwierigkeiten ergeben bei der Frage, wie die grundlegenden Begriffe der buddhistischen Philosophie wie duḥkha – nirvāna (nibbāna) – dharma (dhamma) – anattā (anātman) zu verstehen sind.⁶ Daß eine einfache Übersetzung hier nicht ausreicht, sieht man schon daraus, daß, wenn man „duḥkha“ einfach mit Leiden schlechthin übersetzt, man eine vollkommen sinnstörende Interpretation erhält. Ein Verständnis dieser Begriffe kann also erst vom Gesamtsystem erwartet werden.

Wir wollen im folgenden auch untersuchen, zumindestens in einigen Hinweisen, ob es in der abendländischen Philosophie Korrelata gibt, z. B. Fragen von der Art, ob sich die Lehre vom absoluten Wechsel der Dharmafaktoren in gewisser Weise mit der heraklitischen Auffassung vergleichen läßt u. dgl.

Über die *Quellen* sei folgendes bemerkt: Der ganze oben erwähnte Kanon soll ursprünglich in Māgadhī, der Sprache des Landes Magadha, geschrieben worden sein. Uns ist er jedoch nur in Pali erhalten.⁷ Es soll auch ein Sanskrit-Kanon vorhanden gewesen sein, doch ist davon nur sehr wenig erhalten. Hingegen existieren eine Reihe von tibetischen und chinesischen Übersetzungen von Schriften, die im Original verloren gegangen sind.⁸

Bei der Festlegung der kanonischen Schriften auf dem Konzil zu Pāṭaliputra soll es bereits 18 verschiedene Schulen gegeben haben,⁹ die sich in der Auslegung des Buddha-wortes nicht einig waren. Aus diesem Grunde haben westliche Forscher versucht, das unbeeinflusste Buddhawort, die sogenannte „vorkanonische Philosophie“ zu rekonstruieren.¹⁰ Diese Arbeiten sind jedoch in Ermangelung geeigneter Quellen weitgehend auf Vermutungen angewiesen; es wird daher von den maßgebenden Buddhisten heute noch der Palikanon als authentische Quelle der buddhistischen Philosophie angesehen.

⁵ Dieses Konzil fand unter dem Schutz König Aśokas statt, der ein überzeugter Buddhist geworden war. Seine Felsenedikte sind berühmt geworden. Vgl. M. Winternitz: Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipiṭaka. Tübingen 1929, S. 149.

⁶ Das analoge Problem liegt in der griechischen Philosophie bei den Vorsokratikern bei der Deutung der Begriffe ἀρχή, ἀήρ, ἀπειρον, ψυχή, πέρας, λόγος, τὸ νοεῖν vor.

⁷ Vgl. E. Conze: Der Buddhismus – Wesen und Entwicklung. Stuttgart² 1956, S. 29.

⁸ Die genaue Heimat konnte bisher nicht festgestellt werden, Pali ist ein mittelindischer Dialekt, der ev. in Ujjain oder Kalinga beheimatet war.

⁹ Vgl. H. v. Glasenapp: Die Religionen Indiens. Stuttgart 1943 S. 214.

¹⁰ St. Schayer: Pre-canonical Buddhism. Archiv Orientalní, Prag, 7, 1935, S. 121–132.

A. B. Keith: Pre-canonical Buddhism. Indian Hist. Quart. 12, 1936, 1–20.

M. Winternitz: Problems of Buddhism. Viśva-Bharati Quarterly 2, 1936.

K. Seidenstücker: Frühbuddhismus. Zeitschr. f. Buddh. 9, 1931, S. 193 ff.

Der Tipiṭaka (skr. Tripiṭaka), der sogenannte Dreikorb, besteht aus drei Teilen:

- 1) *Vinaya – Piṭaka*: Es ist der Korb der Ordenszucht und behandelt die Vorschriften über die Mönchsdisziplin. Er ist ohne große Bedeutung für die Philosophie.
- 2) *Sutta – Piṭaka*: Das ist der Korb der Lehrvorträge, in ihm ist die Lehre gesammelt. Er enthält die philosophischen Auseinandersetzungen, die wir vor allem als Grundlage unserer Betrachtungen nehmen wollen.
- 3) *Abhidamma – Piṭaka*: Korb der höheren Lehre, d. h. der Metaphysik. Dieser Korb enthält scholastische und psychologische Auseinandersetzungen über die Grundbegriffe der Lehre. Er ist sicher der Jüngste. Früher soll es auch nur einen „Zweikorb“ (divitaka) gegeben haben, was wohl verständlich ist, da die methodische Diskussion einer Lehre der Aufstellung derselben wohl immer nachfolgt.

Das uns vor allem angehende Sutta-Piṭaka zerfällt in 5 Sammlungen von sogenannten Nikāyas:

- 1) *Dīghanikāya*: Dieses enthält die philosophisch bedeutsame Sūtra vom Tode Buddhas, die Mahapārinirvānasūtra (Mahapārinibbānasuttam).¹¹
- 2) *Majjhimanikāya*, die Reden Gautama Buddhas aus der mittleren Sammlung.¹²
- 3) *Samyuttanikāya*, die in Gruppen geordnete Sammlung. Sie enthält insgesamt 2889 Sutras in 56 Gruppen, vor allem über buddhistische Ethik und Psychologie.¹³
- 4) *Āṅguttaranikāya*: Es ist die Sammlung der nach aufsteigender Zahlenfolge geordneten Lehrvorträge. Sie enthält 2300 Sutras in 11 Abteilungen.¹⁴
- 5) *Khuddakanikāya*: Es hat 15 Teile und ist teils dichterischen, teils philosophischen Inhalts. Der wichtigste Teil davon ist das sogenannte Dhammapada, die Worte der Religion. Es wurde in fast alle europäischen Sprachen übersetzt.¹⁵ Aus diesem Nikāya ist ferner noch Theragatha und Therigatha, der Gesang der Jünger und Jüngerinnen, von Bedeutung und das Suttanipata (Sammlung der Bruchstücke).¹⁶

Das *Abhidammapiṭaka* ist der noch am wenigsten erforschte Teil des Tipiṭaka, teilweise ist es noch nicht übersetzt, teilweise nicht einmal vollständig herausgegeben, wie z. B. das Paṭṭhānapakarāṇa. Neben diesen kanonischen Schriften gibt es eine Reihe von nicht-kanonischen Pali-Werken, deren bedeutendstes das Milindapañha ist.¹⁷ Inwieweit es als kennzeichnend für die ursprüngliche Lehre des Buddha herangezogen werden darf, inwiefern die Gleichsetzung von Leiden und Nicht-Ich bzw. die Leugnung des Selbst Buddha selber zugeschrieben werden darf, ist eine Sache der Auslegung. Wir werden dieses Werk selten heranziehen. In seiner bestechenden Klarheit hat es eine große Literatur hervorgerufen.¹⁸

¹¹ K. E. Neumann: Die Reden von Gotamo Buddhos, Bd. I, S. 231–301.

Vergl. auch dessen Vorrede zur Sonderausgabe 1911 ibd. S. XVII.

¹² K. E. Neumann: Die Reden Gotamo Buddhos, Bd. I, Zürich 1956.

¹³ W. Geiger: Samyuttanikāya. Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pali-Kanon der Buddhisten. Zeitschr. f. Buddhismus und verwandte Gebiete Bd. 6–8. + 2 Bände München 1925, 1930.

¹⁴ Woodward/Hare: The Book of Gradual Sayings. 5 Bde, Pali-Text-Society, Translation Series 22, 24–27, 1932–36.

^{15/16} K. E. Neumann: Die Reden Gotamo Buddhos, Bd. III.

Die Sammlung der Bruchstücke

Die Lieder der Mönche und Nonnen

Der Wahrheitspfad.

¹⁷ T. W. Rhys Davids: The Questions of King Milinda. Sacred Books of the East 35, 36 Oxford 1890, 1894.

Vgl. Stellen daraus in E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus. Berlin 1958, S. 66ff.

¹⁸ Vgl. hierzu genauer: Radhakrishnan: Indian Philosophy, I, London 1962, S. 390 Nāgasena's Theory of Self.

II.

Die Lehre Buddhas zerfällt in der herkömmlichen Darstellung in drei fundamentale Teile:

- 1) Buddha: die Lehre von der Person des Erleuchteten selbst
- 2) Dhamma: die Lehre von den Vier Hohen Wahrheiten
- 3) Saṅgha: die Lehre von der Mönchsgemeinde und der Ordensdisziplin.

Von diesen drei Teilen wird uns der dritte nicht berühren, er ist kaum von philosophischem, eher von theologisch-religiösem Interesse. Saṅgha läßt sich auch leichter absondern und getrennt behandeln von den zuerst genannten Hauptteilen, die viel fester verbunden sind. Denn bei wenigen Denkern in der Geschichte der Philosophie ist die philosophische Position so stark mit dem persönlichen Leben verknüpft wie bei Buddha. Wie wir bei der Behandlung seines Lebens sehen werden, waren persönliche Erfahrungen einschneidender Art maßgebend für das Auffinden philosophischer Ideen. Zum Vergleich ließen sich hier höchstens noch Philosophen wie Augustinus, dessen großes Erlebnis der Wende in den Confessiones niedergelegt ist und Nietzsche, dessen Zarathustra aus dem tiefsten Erlebnis der Einsamkeit hervorgegangen ist, anführen. Die größere Zahl der Philosophen beweist und vertritt ihre Lehre mit einer gewissen Distanz von der eigenen Person, was auch von ihrer Lehre her gerechtfertigt ist (z. B. Kant). Wenn nun bei verschiedenen westlichen Denkern eine psychologische Koppelung vorhanden ist, d. h. daß Erlebnisse des persönlichen Lebens im Entstehungszusammenhang, also bei den Vorbedingungen, mitwirken, wie dies vielleicht bei Pascal der Fall war, so ist doch selten eine inhaltliche Verbindung vorhanden in dem Sinne, daß das Erlebnis nicht nur anregende oder auslösende Funktion hat, sondern als integrierender Bestandteil in die Lehre eingeht und hier eine wichtige Funktion ausübt. Das war bei Gautama Buddha der Fall, dessen ganze Lehre an das eine persönliche Erlebnis der großen Erfahrung unter dem Nigrodhobaum gebunden ist. Denn es muß betont werden und wir werden dies auch im Verlauf der Darlegungen sehen: Wenn die buddhistische Lehre auch als eine rationalistische Philosophie angesehen wird, stimmt dies nur immanent, d. h. für den, der in diesem System steht, der also die metaphysischen Voraussetzungen bereits angenommen hat. Für diesen ist sie von einer gewissen logischen Geschlossenheit und Konsequenz. Das letzte Ziel des Buddha ist jedoch keineswegs erschließbar, sondern nur erfahrbar. Es bedarf jeder Einzelne, der diesen Weg gehen will, der Wiederholung jenes unmittelbaren Erlebnisses, das Buddha selber zur Aufstellung seiner Lehre geführt hat. Aus diesem Grund ist das Verständnis des Werdeganges und der personalen Entstehung dieser Philosophie wichtiger als bei jeder anderen Lehre, die auch unabhängig vom Erkenntnisweg ihres Schöpfers verstanden werden kann.

Seine frühen Lebensdaten sind bekannt und sollen hier nur kurz wiederholt werden. Um das Jahr 550 v. Chr. herrschte im Lande der Śākya, das heute zum Teil zu Nepal, zum anderen Teil zu den indischen Distrikten Basti und Gorakhpur gehört, ein König mit Namen Suddhodano mit seiner Frau Māyā.¹⁹ Es war ein reiches Land, dessen vom Himalaya strömende Wassermassen den Reisbau ohne künstliche Bewässerung ermöglichten. Zur Zeit Buddhas muß ein hochkultivierter Staat bestanden haben mit der Hauptstadt Kapilavastu (Kapilavattu). Über die Königsstellung Suddhodanos gibt es verschiedene Ansichten. Man darf ihn nicht als einen König wie Aśoka oder Chandragupta be-

¹⁹ Diese Lebensdaten stammen aus dem Lalitavistara, „Ausführung des Spieles“, womit das Leben des Buddha gemeint ist. Er erzählt von den beiden letzten Existenzen des Buddha bis zur Predigt von Benares.

trachten, er war eher ein primus inter pares unter den adeligen Großgrundbesitzern seines Landes. Dem Königspaar wurde ein Sohn namens Siddharta²⁰ geboren. Seine Mutter starb sieben Tage nach seiner Geburt um das Jahr 567 v. Chr.

Die Erziehung des jungen Prinzen übernahm die Schwester Māyās, Mahāpajāpatī, die spätere zweite Frau Suddhodanos. Berühmt ist die Weissagung, von der die Legende berichtet, Siddharta werde je nachdem, ob er den Thron oder das Asketenleben wähle, ein Weltbeherrscher oder ein Weltüberwinder werden. Seine Erziehung enthielt natürlich die Vorbereitung auf sein späteres Amt, so wurde er vor allem in den kriegerischen Leibesübungen, jedoch nicht so sehr in vedischer Gelehrsamkeit ausgebildet. Sein Leben vollzog sich insgesamt aber im luxuriösen Stil eines Königshofes, wo Lustbarkeiten an der Tagesordnung waren. Er vermählte sich mit Prinzessin Yasodharā, die ihm einen Sohn namens Rāhulo schenkte. Rāhulo wurde später als einer seiner Anhänger bedeutsam. Obgleich Buddha ein Leben des Genusses führte, muß in ihm eine gewisse Unruhe gewesen sein, da er in den äußeren Dingen kein Genüge finden konnte. Was den tatsächlichen Umbruch in der geistigen Haltung des jungen Prinzen und Thronfolgers hervorgerufen haben mag, ist nur schwer zu rekonstruieren. Nach der Schilderung der Legende waren es vier Erlebnisse²¹, die ihn zur Umkehr in seiner inneren Einstellung bewogen haben. H. Günther bringt eine komplizierte Erklärung mittels der Jung'schen Psychologie, die auch nicht restlos überzeugt. Zur richtigen Einschätzung seines Entschlusses, von nun an ein Asketenleben zu führen, muß man berücksichtigen, daß dies ein von Weisheitssuchern jener Zeit öfter gefaßter Entschluß war. In den Upanishaden wird der Asket immer wieder als höchstes menschliches Ideal hingestellt.²²

Klar kommt bei der Beurteilung dieses Menschenideales zum Ausdruck, daß sich der, welcher sich auf einen solchen Weg begibt, in einer Ausnahmestellung innerhalb der Gesellschaft befindet. „Wir sind, Herr Ananda, Bürger, welche die Sinnlichkeit genießen, bei der Sinnlichkeit verharren, sich an der Sinnlichkeit ergötzen, ihre Freude an der Sinnlichkeit finden, uns Bürger aber, Herr, welche die Sinnlichkeit genießen, bei der Sinnlichkeit verharren, sich an der Sinnlichkeit ergötzen, ihre Freude an der Sinnlichkeit haben, erscheint gleichsam als ein Abgrund, was man Entsagung (d.h. Nirvana) nennt.“²³

Siddharta entschloß sich mit 29 Jahren, seine Heimatstadt, seine Frau und seinen Sohn zu verlassen, auf Thron, Reichtum und Luxus zu verzichten und das Gewand eines Bettelmönches anzuziehen:

²⁰ Buddha hat zahlreiche Namen. „Buddha“ ist eigentlich kein Name, sondern eine Ehrenbezeichnung und heißt „der Erwachte“, „der Erleuchtete“. Es ist ein Prädikat, das auch anderen großen Weisen zugestanden wurde, so z. B. Nataputta bei den Jainas. „Buddha“ ist eine Bezeichnung vom Standpunkt des Überzeugten. Siddharta erhielt neben dem Ehrennamen „Buddha“ auch oft die Bezeichnung „Śākyamuni“, d. h. der Weise aus dem Geschlecht der Śākya, ferner tritt auch manchmal der Name Tathāgata auf, was wörtlich „der Sogegangene“ heißt, d. h. er, der einen solchen Weg, nämlich den Weg des Heils gegangen ist.

²¹ Bei seinen Spazierfahrten begegnete der spätere Buddha nacheinander einem Greis, einem Kranken und einem Toten. Der Anblick dieser drei erschütterte ihn heftig und ließ ihn nach einem Weg suchen, Leid und Tod, die sich mit jeder Geburt erneuern, auf immer ein Ende zu machen. Bei einer späteren Ausfahrt wurde ihm durch einen Asketen, dessen ehrwürdige Gesichtszüge seinen tiefen inneren Frieden widerspiegelten, die Antwort auf seine Frage zuteil. Von da ab reifte in ihm der Entschluß, die Welt zu verlassen.

²² Vgl. hierzu Brihad-Āraṇyaka-Up. III, 4: „Das, was jenseits von Hunger und Durst, von Kummer, Irrtum, Alter und Tod steht, darin sehen die Brahmanen das Selbst, lassen ab von dem Wunsch nach Kindern, von dem Wunsch nach Besitz, von dem Wunsch nach der Welt und ziehen als Bettler hinaus.“ Ferner Kaivalya-Up: „Nicht durch fromme Werke, nicht durch Nachkommenschaft, nicht durch Reichtum, sondern durch Entsagung haben manche Unsterblichkeit erlangt.“ Wir haben sogar eine griechische Quelle, die die Bedeutung der Askese für Indien betont. Megasthenes spricht (bei Strabon) von dem τῆ ἀσκήσει πλείστη χρῆσθαι Strabon 713.

²³ „mayāṃ bhante ānanda gihī kāmabhogī kāmāramā kāmāratā kāmāsamudhitā, tesāṃ no bhante amhākaṃ gihināṃ kāmabhogināṃ kāmāramānaṃ kāmāratānaṃ kāmāsamudhitānaṃ papāto viya khāyati yad idam nekkhammaṃ.“ Aṅguttara-Nikāya IV, 438.

„So ließ ich mir nach einiger Zeit, ihr Bhikkhus, in jungen Jahren, als Jüngling mit schwarzem Haar, in blühender Jugendkraft, im ersten Mannesalter, obgleich Vater und Mutter es nicht wollten, obgleich sie Tränen vergossen und weinten, Haare und Bart scheren, tat die gelben Gewänder an und zog aus der Heimat in die Heimatlosigkeit. So in die Heimatlosigkeit gezogen, begab ich mich auf meiner Suche nach dem, was heilsam ist, bei meinem Forschen nach der hehren Stätte des unübertrefflichen inneren Friedens dorthin, wo Ālāra Kālāma weilte, und als ich ihn aufgesucht hatte, sprach ich zu Ālāra Kālāma dieses: Ich wünsche, verehrter Kālāma, in dieser Gemeinschaft den heiligen Wandel zu führen. Als ich so gesprochen hatte, ihr Bhikkhus, antwortete mir Ālāra Kālāma: Der Verehrte möge nur bleiben; derart ist diese Lehre, daß ein verständiger Mann schon nach kurzer Zeit das, was er gelehrt bekommen hat, durch eigene Erfahrung verwirklicht, erreicht und festhält.“ Majjhima-Nikāya I 163 übers. v. H. Günther.

Seine Suche nach der Ursache dessen, was ihn so tief betroffen hatte, also nach der Ursache des Leidens, führte ihn zuerst zu zwei Mönchen, Ālāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta. Sie versuchten, Siddharta von der Lehre des Atman und Brahman zu überzeugen, jedoch konnte er kein Vertrauen zu dieser Philosophie gewinnen. „Da kam mir, ihr Bhikkhus, dieser Gedanke: Nicht dient diese Lehre dem Widerwillen, nicht der Leidenschaftslosigkeit, nicht der Aufhebung, nicht der Stillegung, nicht der (Erlangung der) Wunderkräfte, nicht der Erleuchtung, nicht dem Nirvana, sondern allein der Erreichung der Sphäre, wo weder Empfindung noch Nicht-Empfindung herrschen. So schätzte ich, ihr Bhikkhus, diese Lehre nicht, wandte mich ab von dieser Lehre und ging fort.“²⁴ Nach diesem Fehlschlag versuchte Siddharta mit gewaltsamer Anstrengung zu einer Lösung zu kommen. In einem Wald bei Uruwelā setzte er sich härtesten Peinigungen aus.²⁵ Im Majjhima-Nikāya wird geschildert, wie er durch die Askese nahe daran war zu sterben. Er erreichte durch diese Praktiken zwar die Bewunderung von fünf Asketen, die ihn auf seiner Wanderung begleiteten, nicht aber sein eigentliches Ziel, die Erkenntnis der Ursachen des Leidens. Die entscheidende Wende brachte die Einsicht, daß wahre Erkenntnis nicht durch Selbstpeinigung zu erreichen sei, sondern durch eine *Umwendung des Bewußtseins*. Aus diesem Grunde gab er sein Fasten auf und nahm wieder Nahrung zu sich. „Da kam mir, Aggivessana, dieser Gedanke: Nicht leicht ist es, diese Wonne zu erreichen, wenn der Körper über alle Maßen abgemagert ist. Wie wäre es nun, wenn ich feste Nahrung zu mir nähme, Reisbrei und sauren Reisschleim? Da nahm ich, Aggivessana, feste Nahrung zu mir, Reisbrei und sauren Reisschleim.“²⁶

Die fünf Asketen, die ihn bis dahin ob seiner Standhaftigkeit bewundert hatten, fielen zwar von ihm ab; er ging aber auf dem neuen Wege weiter und dieser führte ihn auch zum gewünschten Ziel, zur Vollendung.²⁷

24 Majjhima-Nikāya I 166.

25 Vgl. a. a. O. I 242.

26 a.a.O. I 242.

27 Dieser neue Weg war eine der großen Einsichten Buddhas; daß es einen mittleren Pfad gibt zwischen Wohlleben und Askese, ist eine seiner bedeutendsten Ideen. Sie kommt sehr gut im folgenden Zitat zum Ausdruck: „Zwei Extreme gibt es, ihr Bhikkhus, denen der in die Heimatlosigkeit Gegangene nicht zu dienen hat. Welche zwei? Das eine ist ein Leben in den sinnlichen Lüsten, der Lust und dem Genuße ergeben, das ist niedrig, gemein, Zeichen eines gewöhnlichen Mannes, unedel und keinen Nutzen tragend; das andere ist ein Leben der Selbstpeinigung, das ist leidvoll, unedel und keinen Nutzen tragend. Diese beiden Extreme, ihr Bhikkhus, sucht der Tathāgata nicht auf, sondern er hat den in der Mitte liegenden Pfad erkannt, der den Blick öffnet, das Wissen erweckt, der zur Stillegung, zur (Erlangung der) Wunderkräfte, zur Erleuchtung, zum Nirvāna führt.“ Saṃyutta-Nikāya 7 421.

Sieben Tage verharrte er in Meditation unter einem Nigrodho-Baum und bestand hier seinen letzten schwersten und entscheidenden Kampf. Er ringt mit seinem Selbst und mit allen Anwandlungen menschlicher Schwächen, bis er am siebten Tage die vollständige Erkenntnis gewinnt.

„Seit ich aber, ihr Mönche, über diese vier edlen Wahrheiten dieses dreifache, zwölfgliedrige wahrhafte Wissen und Schauen in voller Klarheit besaß, seitdem ihr Mönche, behaupte ich, daß ich in dieser Welt samt himmlischen Göttern, Todesgöttern und Brahma-Göttern, unter diesen Wesen samt Asketen und Brahmanen, samt Göttern und Menschen die höchste vollkommene Erleuchtung erlangt habe. Und es ging mir das Wissen und Schauen auf: Unerschütterlich ist die Befreiung meines Geistes; dies ist meine letzte Geburt; nicht gibt es nunmehr eine Wiedergeburt.“²⁸

Die psychologische Analyse dieses Erlebnisses gehört zu den schwierigsten Problemen der ganzen buddhistischen Philosophie. Genauer werden wir darauf noch bei der Besprechung der beiden letzten Stufen des achtfachen Pfades zurückkommen.

Kennzeichnend für den Erleuchtungsvorgang des Urbuddhismus ist die stufenweise Loslösung, d. h., daß das Erlebnis nicht plötzlich, sondern allmählich erfolgt.²⁹ Dieser Vorgang wird auch als „anupubbanirodha“ (allmähliche Aufhebung) bezeichnet. In einem schönen Gleichnis wird dies folgendermaßen geschildert:

„Genau so, Pahārāda, wie das große Meer nach und nach tiefer wird, sein Boden sich nach und nach senkt, nach und nach abfällt und nicht plötzlich einen Abgrund bildet, ganz ebenso, Pahārāda, gibt es in diesem Lehrsystem eine stufenweise Übung, ein stufenweises Handeln, einen stufenweisen Fortgang, und nicht eine plötzliche Erreichung des Nirvana.“³⁰

Kurz soll hier noch auf D. T. Suzuki's Erklärungsversuch³¹ der Erleuchtungserfahrung hingewiesen werden. Er unterscheidet zwei Wege der Annäherung, einen objektiven, auf dem man versucht, zu verstehen und von der Lehrmeinung, von dem geäußerten Wort und dessen Bedeutung auszugehen, um hieraus eine Interpretation des Erlebnisses zu finden. „Der zweite, subjektive Zugang besteht darin, daß man Buddhas Äußerungen prüft, die seine unmittelbarsten Gefühle nach der Erleuchtungserfahrung widerspiegeln.“³² Wichtig ist, wie schon in der Einleitung betont wurde, daß in der Erleuchtungserfahrung der Angelpunkt der ganzen buddhistischen Philosophie liegt. „Buddhas ganze Philosophie kommt aus diesem ‚Sehen‘, diesem Erfahren. Die Erfahrung, welche die Grundlage der buddhistischen Philosophie bildet, wird ‚Erleuchtungs-Erfahrung‘ genannt, denn diese Erleuchtungs-Erfahrung wurde von Buddha nach sechs Jahren angestrebten Nachdenkens und tiefer Reflexion gemacht – und alles, was er später lehrte, entfaltete sich aus jener inneren Wahrnehmung, die er damals hatte.“³³

Die Erlösung, und das ist das eigentliche Ziel des Buddhismus, ist nicht über ethisches Wohlverhalten, sondern nur über den meditativen Weg erreichbar. Das visions-

28 Mahāvagga I, 6.

29 Die Entwicklung des Buddhismus hat den stufenweisen Vorgang nicht immer beibehalten, sondern ist vor allem in verschiedenen chinesischen Schulen des Mahayana-Buddhismus auf den plötzlichen Weg übergegangen.

30 „seyyathā pi Pahārāda mahāsamuddo anupubbaninno anupubbapōṇo anupubbapabbhāro na āyataken' eva papāto evaṃ eva kho Pahārāda imasmim dhammavinaye anupubbāsikhā anupubbakiriya anupubbapāṭipadā na āyataken' eva aññāpāṭivedho. Aṅguttara-Nikāya IV, 200f.

31 D.T. Suzuki: Der westliche und der östliche Weg. Berlin 1960 S. 43f.

Vgl. zu diesem Punkt ferner das Buch von L.A. Govinda: Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie. Zürich 1962.

32 D.T. Suzuki, a.a.O. S. 43.

33 D.T. Suzuki, a.a.O. S. 42.

artige Erfassen der Wahrheit wird dann später in der Chan-Schule des chinesischen Buddhismus besonders betont und ausgebaut.³⁴ Kennzeichnend für diesen Zustand ist die negative Sprechweise Buddhas bei der Loslösung von den empirischen Bewußtseinszuständen.

„Wenn ich diesen Gleichmut auf die so geläuterte und so reine Sphäre, wo weder Empfindung noch Nicht-Empfindung herrschen, konzentrierte und dem entsprechend mein Bewußtsein vervollkommnete, so wäre das etwas Erschaffenes. Dann bringt er weder durch Tätigkeit noch durch Denken Werden und Vergehen hervor. Indem er weder durch Tätigkeit noch durch Denken Werden und Vergehen hervorbringt, bezieht er nichts in der Welt auf sich, da er nichts auf sich bezieht, hat er kein Verlangen, ohne Verlangen geht er aus eigener Kraft in das vollkommene Nirvāna ein.“³⁵

Wenn alle Hindernisse beseitigt sind, dann „senkt sich das Nirvāna herab“, wie es heißt. Dieser Geisteszustand, auf den wir im systematischen Teil dann noch näher eingehen, wird mit den „Eigenschaften“ *suñña* (leer), *animitta* (inhaltslos), *appaṇihita* (auf nichts gerichtet) bezeichnet, wie das folgende Zitat zeigt: „*katamo ca bhikkhave asaṅkhatagāmi maggo. Suññato samādhī animitto samādhī appaṇihito samādhī. ayaṃ vuccati bhikkhave asaṅkhatagāmi maggo.*“³⁶

Für Buddha erhob sich jetzt das Problem, ob er endgültig ins Nirvana eingehen sollte, die Erfahrung, die er gemacht hatte, also für sich behalten oder ob er sie an die Menschen weitergeben sollte, um auch ihnen die Möglichkeit der Erlösung durch die neue Heilslehre zu gewähren. Er entschied sich für die zweite Alternative. Da seine alten Lehrer beide schon gestorben waren, wählte er die schon erwähnten fünf Asketen als Jünger aus, denen er als ersten seine Lehre darlegte und die er nach kurzer Zeit auch überzeugen konnte.³⁷ Die fünf Asketen lebten in Benares, wohin Buddha ebenfalls nach seiner großen Erfahrung zog, und sie wurden seine ersten Schüler. Um jene Zeit, so schließt der Bericht aus dem Mahāvagga, gab es sechs Heilige in der Welt, Buddha selbst und seine fünf Jünger.

Das weitere Lebensschicksal Buddhas und die Ausbreitung der Lehre, die Gewinnung seiner Lieblingsschüler Sāriputta und Moggallāna und des vor allem für die Entwicklung der Dhyāna-Schule wichtigen Kasyapa sind für die systematische Erörterung nicht wesentlich.

Buddha starb nach 40-jähriger Lehrtätigkeit, die ihn durch ganz Indien führte im Alter von achtzig Jahren in Kusinārā am Ufer des Flusses Hiranyavatī. Die Darlegungen über die letzten Tage Buddhas sind allerdings nicht nur von persönlichem Interesse, sondern die Mahapārīnirvānasūtra enthält auch wertvolle Hinweise in bezug auf die Stellung der Person Buddhas innerhalb seiner Philosophie. In dieser Sutra wird immer wieder

betont, daß die Jünger und Nachfolger seiner Lehre nicht an ihm, an seiner Person hängen sollen, daß nicht er, sondern das, was er geschaut und ihnen vermittelt hat, von Wichtigkeit ist.

„Diejenigen nun, Ānanda, die jetzt oder nach meinem Hinscheiden den Ātman als Eiland nehmen, den Ātman als Zufluchtsort, die Wahrheit als Eiland, die Wahrheit als Zufluchtsort und nichts anderes als Zufluchtsort, die Bhikkus werden, Ānanda, wenn sie Freude am ernstesten Streben haben, jenseits der Finsternis stehen.“³⁸

Ferner wird in dieser Sutra klar gesagt, daß der Buddhismus keine esoterische Lehre, sondern für alle Menschen vorhanden ist. „Wer da noch glaubt, daß der Buddhismus mystifizierende Geheimniskrämerei sei, dem seien diese Worte Buddhas, wo er hervorhebt, daß in seiner Lehre kein Platz ist für einen kleinen Kreis „Eingeweihter“, sondern daß seine Lehre allen Menschen zum Heil verkündet wurde (so sie guten Willens sind), eindringlichst empfohlen.“³⁹ Weiter kommt dies noch in einem Wort des Anguttara-Nikāya I 283 zum Ausdruck: „Die Mondscheibe, ihr Bhikkhus, strahlt offen und nicht verborgen, die Sonnenscheibe, ihr Bhikkhus, strahlt offen und nicht verborgen, die vom Tathāgata verkündete Lehre strahlt offen und nicht verborgen.“

³⁴ Vgl. H. Dumoulin: Geschichte und Gestalt. Bern 1959.

R. Benoit: Die hohe Lehre. München 1957.

W. Gundert: Bi-Yān-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand. München 1960 und selbstverständlich das Gesamtwerk von D.T. Suzuki.

³⁵ „*imaṃ ce ahaṃ upekkhāṃ evaṃ parisuddhāṃ evaṃ pariyodataṃ nevasaññānasaññāyatanāṃ upasaṃhāreyyāṃ tadanudhammaṃ ca cittaṃ bhāveyyāṃ, saṅkhatāṃ etaṃ ti. So n'eva abhisāṅkharoti nābhisaṅcetaṃ bhavāya vā vibhavāya vā. So anabhisāṅkharonto anabhisāṅcetaṃ bhavāya vā vibhavāya vā na kiñci loke upādiyati anupādiyāṃ na paritassati aparitassāṃ paccattāṃ yeva parinibbāyati.*“ Majjhima-Nikāya III 244.

³⁶ „Was ist, ihr Bhikkhus, der zum Unerschaffenen führende Weg? Die leere Geistessammlung, die inhaltslose Geistessammlung, die auf nichts gerichtete Geistessammlung. Die nennt man, ihr Bhikkhus, den zum Unerschaffenen führenden Weg.“ Saṃyutta-N IV 360.

³⁷ Vgl. die Darlegung im Majjhima-Nikāya III 26 in:

K.E. Neumann: Die Reden Gotamo Buddhos I, Zürich 1956, S. 191.

³⁸ Saṃyutta-Nikāya V 152.

Diese Stelle ist wichtig für die spätere mahayanistische Entwicklung der Lehre von den drei kāyas, wo die Person des Buddha dann vergegenständlicht wird zum dharmakāya, der die höchste Realität darstellt und dem saṃbhogakāya und dem nirmanakāya als tieferen Sphären gegenübergestellt wird.

Die Lehre vom Tri-Kāya spielt im tantrischen Buddhismus bei dem Ziel der tibetischen Yogasysteme, der Realisation der Lehre (Stong-pa-nid) eine besondere Rolle. Vgl. Das Tibetische Totenbuch. Zürich 1953, S. 11.

³⁹ H. Günther: Der Buddha und seine Lehre. Zürich 1956, S. 157.

III.

Ehe wir zur Darlegung und Diskussion der Vier Hohen Wahrheiten übergehen, gilt es zu berücksichtigen, daß Buddha zu einer Zeit lebte, in der es schon eine reiche philosophische Tradition im Lande gab. Waren neben den philosophischen Ansätzen im Veda schon die frühen Upanishaden (Brihad-Āraṇyaka, Chāndogya, Taittirīya), die Brahmanas und die Grundgedanken für das Sāṃkhya-System vorhanden, so erhebt sich natürlich die Frage nach dem Verhältnis des Buddhismus zu diesen bereits vollständig ausgebildeten komplizierten metaphysischen Systemen.⁴⁰

Manche Forscher, wie z. B. Radhakrishnan, sind der Ansicht, daß gerade aus der Vielfalt und Uneinigkeit der metaphysischen Spekulationen heraus, aus der Unsicherheit der Menschen, hervorgerufen durch die Menge der vorhandenen rivalisierenden Theorien, die Situation reif geworden war für eine neue große Lehre.

„A congeries of conflicting theories and guesses, accepted by some and denied by others, changing with men, reflecting the individual characters, emotions and wishes of their authors, filled the air. There were no admitted facts or principles which all recognised, but only dissolving views and intuitions. Discussions were ripe about the infiniteness, or neither or both, of the world and the self, and the distinction of truth and appearance, the reality of a world beyond, the continuance of the soul after death and the freedom of the will.“⁴¹

Hier mag auch der Grund dafür liegen, daß Buddhas Lehre eigentlich nicht als Metaphysik bezeichnet werden kann. Sie enthält keine neuen Spekulationen über Gott, Zeit und Ewigkeit. Wir werden sehen, daß Buddha diesen Fragen mehr skeptisch gegenüberstand und auf diesbezügliche Fragen seiner Schüler nur ungern Antwort gab. Ihm lag nur daran, den Erlösungsweg zu finden und die falschen Vorstellungen, die nach seiner Ansicht das Leiden hervorrufen, zu beseitigen. „Buddha was struck by the clashing enthusiasms, the discordant systems, the ebb and flow of belief, and drew from it all his own lesson of the futility of metaphysical thinking. The salvation of the soul does not depend on minute distinctions of metaphysical concepts, or the habit of restless questioning, or the refinement of reason by the subtle disputes of sects.“⁴² Dies mag vielleicht auch sein Motiv gewesen sein, sich selbst nicht mehr auf metaphysische Spekulationen einzulassen. Fragen nach dem Wesen der Seele, dem Schicksal nach dem Tode von sich zu weisen, einfach aus dem praktischen Grunde, weil das Nachdenken darüber die Schüler nur verwirrt und vom dem eigentlichen Ziele wegführt. Dies wird sehr schön im Folgenden ausgedrückt:

„Zur Seite sitzend sprach der Wandermönch Vatsagotra zum Erhabenen folgendes: ‚Gibt es, o Gautama, ein Ich (ātmā)?‘ Als er so gesprochen hatte, schwieg der Erhabene. ‚Gibt es, o Gautama, etwa kein Ich?‘ Wiederum schwieg der Erhabene. Da stand der Wandermönch Vatsagotra von seinem Sitz auf und ging fort.

Darauf sprach der ehrwürdige Ānanda, als der Wandermönch Vatsagotra noch nicht lange fortgegangen war, zum Erhabenen folgendes: ‚Warum, o Herr, hat der Erhabene die Frage des Wandermönches Vatsagotra, die an ihn gerichtet

wurde, nicht beantwortet?‘ ‚Wenn ich, Ānanda, dem Wandermönch Vatsagotra auf die Frage, ob es ein Ich gibt, geantwortet hätte: ‚Es gibt ein Ich‘, so hätte ich, Ānanda, mit den Asketen und Brahmanen übereingestimmt, welche die Ewigkeit lehren. Und wenn ich, Ānanda, dem Wandermönch Vatsagotra auf die Frage, ob es kein Ich gibt, geantwortet hätte: ‚Es gibt kein Ich‘, so hätte ich, Ānanda, mit den Asketen und Brahmanen übereingestimmt, welche die Vernichtung lehren. Wenn ich nun, Ānanda, dem Wandermönch Vatsagotra auf die Frage, ob es ein Ich gibt, geantwortet hätte: ‚Es gibt ein Ich‘, hätte mir das geholfen, das Wissen hervorzurufen, daß alle Dinge nicht das Ich sind?‘ ‚Nein, o Herr.‘ ‚Und wenn ich, Ānanda, dem Wandermönch Vatsagotra auf die Frage, ob es kein Ich gibt, geantwortet hätte: ‚Es gibt kein Ich‘, so hätte es, Ānanda, (den Wandermönch) Vatsagotra, der ohnedies schon verwirrt ist, in noch größere Verwirrung gebracht: ‚Mein Ich war doch früher und jetzt ist es nicht mehr?‘“⁴³

Oft wird die Haltung Buddhas als *rationalistisch* bezeichnet. Wenn das Wort im Sinne der westlichen Aufklärung verwendet wird oder im Sinne eines positivistischen Physikalismus, wobei nur Aussagen über Sinneseindrücke als Erkenntnisquelle zugelassen werden, dann trifft dies nicht zu, wohl aber, wenn damit eine Haltung gemeint ist, die bestrebt ist, nicht unnötig übernatürliche Größen in die Philosophie einzuführen. In dieser Hinsicht kann seine Lehre eine Philosophie der minimalen metaphysischen Voraussetzungen genannt werden. Hier liegt auch der Grund, warum eine Reihe abendländischer Philosophen mit dieser Lehre sympathisieren, gerade weil der Buddhismus keine übernatürlichen Mächte zur Erklärung der Welt heranzieht. Wie wir sehen werden, gibt es im Universum nur das Gesetz „dharma“, nach dem der Ablauf der Geschehnisse erfolgt, aber es gibt keinen Eingriff von außen kommender Mächte, die das Geschehen willkürlich nach persönlichem Ermessen verändern. Das Gesetz der Welt wurde von Buddha lediglich so erkannt, wie ein abendländischer Naturforscher, etwa Kepler, an den Bahnen der Planeten deren Bewegungsgesetze abgelesen hat. Man könnte die Philosophie eher als *rational* bezeichnen, weil für das Überzeugtsein von ihren Lehrsätzen unbedingt die *eigene* Einsicht in sie notwendig ist. „Śradda“ wird besser mit „persönliche Überzeugung“ als mit „blinder Glaube“ übersetzt. „Der Buddhismus kennt keinen dem des Christentums vergleichbaren reinen Glauben, sondern eher eine Überzeugung, die dem Schüler aus der gründlichen und persönlichen Prüfung der Lehre, in der er vom Meister unterwiesen wird, erwächst. Diese Überzeugung ist jener ähnlich, die man verspürt, nachdem man eine mathematische Beweisführung begriffen hat. Die Idee eines blinden Glaubens, eines absoluten Vertrauens in die Worte eines Meisters ist dem Geist des alten Buddhismus ganz entgegengesetzt.“⁴⁴

Bei der Betrachtung des Buddhismus im Verhältnis zu seiner Zeit ist auch wichtig zu betonen, daß er keineswegs einen Bruch mit der Tradition darstellt. Buddha selbst betont immer wieder, daß sein Dharma der alte indische Weg der Selbsterziehung ist.

„Gesetzt, ein Mann fände im Dschungel einen alten Weg. Er folgte ihm und entdeckte eine alte Stadt, die früher von Menschen bewohnt war. Er teilte dies dem König mit, und dieser ließe sie wieder aufbauen, so daß sie wieder bevölkert würde und zu neuer Blüte erstände. — Gerade so habe ich einen alten Weg wieder entdeckt: den von den Buddhas der vergangenen Zeiten beschrittenen Weg zum Nirvāna.“⁴⁵

⁴⁰ Die Frage nach der gegenseitigen Beeinflussung ist umstritten.

Vgl. dazu H. v. Glasenapp: Die Philosophie der Inder. Stuttgart 2 1958, S. 307.

ders. Vedanta und Buddhismus. In: Abh. d. Geisteswiss. Kl. der Akademie Mainz, 1950, Nr. 11.

H. Oldenberg: Buddha, München 1961. Kap. Der Buddhismus und die Sankhya-Philosophie, S. 57ff.

⁴¹ S. Radhakrishnan: Indian Philosophy. Vol. I, London 7 1962, S. 352.

⁴² S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, a.a.O. S. 353.

⁴³ E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 2 1958, S. 18f.

Vgl. ferner: Aggivacchagottasuttantam, E. Frauwallner, a.a.O. S. 19ff.

⁴⁴ Ch. M. Schröder Hrsg.: Die Religionen der Menschheit. Band 13: Bureau/Schubring/v. Fürer-Haimendorf: Die Religionen Indiens III. Stuttgart 1964, S. 39 Anmerkung 2.

⁴⁵ H.v. Glasenapp Übers.: Der Pfad zur Erleuchtung. Düsseldorf 1956, S. 55 (Samyutta-Nikaya 12, 65, 19).

Radhakrishnan geht sogar so weit zu behaupten: „To develop his theory Buddha had only to rid the Upaniṣads of their inconsistent compromises with Vedic polytheism and religion, set aside the transcendental aspect as being indemonstrable to thought and unnecessary to morals, and emphasise the ethical universalism of the Upaniṣads. Early Buddhism, we venture to hazard a conjecture, is only a restatement of the thought of the Upaniṣads from a new standpoint.“⁴⁶ Was Buddha vor allem von den Upanishaden übernommen hatte, war die Lehre vom Karma, aber auch der Erlösungsgedanke, der sich eigentlich durch das ganze indische Denken hindurchzieht. „Unter den Erlösungsverfahren waren diejenigen des Yoga bei den Asketen die meistgeachteten. Sie hatten den Zweck, das ewige Prinzip des Menschen durch tiefe geistige Konzentration von allen vergänglichen Elementen abzusondern. Stufenweise, nach langer Übung, gelangt man mittels verschiedener Methoden zu dieser inneren Versenkung. Jeder Lehrer erzog seine Schüler im Sinne seiner bevorzugten Methode und verwies besonders auf diese oder jene Stufe, die ihm die wichtigste schien.“⁴⁷

Dies kommt in dem Brihad-Āraṇyaka-Upaniṣad gut zum Ausdruck:

„Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht gibt es außer ihm einen Sehenden, nicht gibt es außer ihm einen Hörenden, nicht gibt es außer ihm einen Verstehenden, nicht gibt es außer ihm einen Erkennenden. Er ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche. — Was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll.“⁴⁸

Man kann das Verhältnis des Buddhismus zu den Upanishaden noch anders formulieren. Alles Sein läßt sich nach alter indischer Auffassung in Vergängliches, Zeitliches (saṃskṛta dharma) und Ungeschaffenes, Ewiges (asaṃskṛta dharma) einteilen. Diese Einteilung gilt auch für den Buddhismus. Die Frage ist nur, wo die Abgrenzung zwischen saṃskṛta und asaṃskṛta gezogen wird. Nach Buddhas Auffassung fällt natürlich der Zustand des Nirvāna unter asaṃskṛta. Ferner muß aus logischen Gründen schon die Lehre selbst, d. h. die Vier Hohen Wahrheiten, dazugehören; auch das Universum ist ewig. In den brahmanischen Systemen war der Kreis der Vergänglichkeit enger gezogen und ist von Buddha nur erweitert worden; wieder zeigt sich hier, daß die Unterschiede zur traditionellen Philosophie eben gradueller und nicht prinzipieller Natur sind.

Will man das Bestreben des Buddha auf eine kurze Formel bringen, so mag der folgende Spruch dienlich sein:

„Nichts Böses tun, dem Guten sich weihen, das eigene Bewußtsein läutern: Das ist die Lehre der Buddhas.“⁴⁹

In dieser weiten Formulierung ist kein Gegensatz zu den meisten indischen Gedankensystemen mehr vorhanden.

⁴⁶ S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, a.a.O. S. 360f.

⁴⁷ Bareau/Schubring/v.Fürer-Haimendorf: Die Religionen Indiens III, a.a.O. S. 9.

⁴⁸ Brihad-Āraṇyaka-Upaniṣad 3, 7.

O. Strauss: Indische Philosophie. München 1925, S. 50.

⁴⁹ „sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasāmpada sacittapariyodāpanaṃ etaṃ Buddhāna sāsaṇaṃ“ Dīgha-Nikāya II, 49.

H. Günther: Der Buddha uns seine Lehre. Zürich 1956, S. 252.

IV.

Nachdem Buddha seine große Erfahrung gemacht hatte, ging er nach Benares und hielt hier die nach diesem Ort benannte Predigt, die erste Verkündigung des Ārya-śatya, des edlen Weges, der bereits den ganzen Rahmen der buddhistischen Philosophie enthält. Er besteht aus vier fundamentalen Sätzen:

1) duḥkha	Der Satz vom Leiden
2) duḥkha-samudaya	Der Satz von der Ursache des Leidens
3) duḥkha-nirodha	Der Satz von der Aufhebung des Leidens
4) duḥkha-nirodha-mārga	Der Satz von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Weg.

Diese Gliederung ist die traditionelle Form des Aufbaus der buddhistischen Philosophie, die einer gewissen logischen Stringenz nicht entbehrt. An der Spitze steht die Erkenntnis des Leidens; erst muß einem Menschen diese Eigenschaft der Welt überhaupt aufgegangen sein, erst dann folgt daraus das Nachdenken über die Ursache der Leidhaftigkeit der Welt, daran schließt konsequenterweise die Überlegung an, ob es für uns Menschen eine Möglichkeit gibt, diesem Leiden auf der Welt zu entrinnen, ob wir uns nach der Art des Islam in den Willen Gottes schicken oder nach Art der christlichen Lehre um Gottes Gnade bitten müssen, uns auf dem Erlösungsweg beizustehen oder — und dies ist der buddhistische Weg — es uns aus eigener Kraft gelingen kann, den Weg zur Aufhebung des Leidens zu gehen. „Mönche, sucht Leuchte und Zuflucht in euch selbst, nirgends sonst!“⁵⁰ Es muß dabei erwähnt werden, daß der Begriff der Selbstheiligung, des sogenannten ātma-yājña, keine buddhistische Neuschöpfung ist, sondern schon in den Upanishaden gelehrt wird.⁵¹ Die Möglichkeit, ein jīvan-mukti zu werden, macht wohl einen der großen Unterschiede zu den westlichen Weltanschauungen aus. Der jīvan-mukti (Lebend-erlöster) hat in diesem Leben aus eigener Kraft das Rad des Werdens und Vergehens (dharmacakra) überwunden und das Nirvāna erreicht.

Wir wollen nun zur Diskussion der vier fundamentalen Lehren übergehen und dabei sowohl ihre Stellung in der östlichen Philosophie als auch ihr Verhältnis zu einigen geistig verwandten Nachbarn des westlichen Denkens beleuchten.

1) duḥkha

„Dies ist ferner, ihr Mönche, die edle Wahrheit vom Leiden. Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, wenn man etwas wünscht und es nicht erlangt, auch das ist Leiden, kurz die fünf Gruppen des Ergreifens (upādānaskandhā) sind Leiden.“⁵²

Was haben wir nun unter dem Satz, daß alles Leben Leiden sei (sarvaṃ duḥkham, sarvaṃ anityam), zu verstehen? Sicher ist zunächst einmal, daß unter „duḥkha“ nicht unsere Auffassung von Leiden, nämlich die Plage des Alltags, die Unannehmlichkeiten des

⁵⁰ Dīgha-Nikāya XXVI, 27.

⁵¹ Vgl. Brahma-Upaniṣad.

Upanishaden, übers. v. A. Hillebrandt, Köln 1958 S. 216f:

„Im Herzen wohnen alle Götter, auf das Herz gründen sich alle Hauche, im Herzen ruhen Ātman und Licht und die dreifache große Opferschnur.“

⁵² Dharmacakrapravartanasūtram.

E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus. Berlin 1956, S. 11:

„Idaṃ kho pana bhikkhave dukkham ariyasaccaṃ: Jāti pi dukkhā, jarāpi dukkhā, vyādhi pi dukkhā, maraṇaṃ pi dukkham, appiyehi sampayogo dukkho, piyehi vippayogo dukkho, yaṃ pi ccham na labhati taṃ pi dukkhaṃ, saṃkhittena: Pañc'upādānakkhandhāpi dukkhā.“ Mahāvagga I 6.

täglichen Lebens, zu verstehen ist, sondern daß es ein weiter reichendes Prinzip darstellt. Es ist der Wechsel gemeint, die Unbeständigkeit aller Geschehnisse. Es ist jenes fundamentale Erlebnis, das Buddha den Grundsatz erkennen ließ, daß in keinem Augenblick irgendetwas mit sich identisch ist, daß alles Prozeß ist, wenn dieser im Vergleich zu einem Menschenalter auch manchmal sehr langsam vor sich zu gehen scheint. Für den Menschen liegt die Bedeutsamkeit darin, daß er diesen Prozeß durch nichts aufhalten kann, daß er im Strom des Werdens schwimmt und der Strömung weder Einhalt gebieten noch gegen sie ankommen kann.

„Und was, ihr Mönche, ist Geburt? Das Geborenwerden, das Entstehen, das Eintreten in den Mutterschoß, die Wiederkehr zu einem neuen Dasein, das Erscheinen von Daseinsfaktoren und das Wiederergreifen der Sinnesgebiete bei diesen oder jenen Wesen in dieser oder jener Klasse von Wesen – das ist es, ihr Mönche, was man Geburt nennt.

Und was, ihr Mönche, ist Alter? Das Altern, das Altwerden, die Gebrechlichkeit, das Ergrauen, das Runzligwerden, das Hinschwinden des Lebens und der Verfall der Organe bei diesen oder jenen Wesen in dieser oder jener Klasse von Wesen – das ist es, ihr Mönche, was man Alter nennt.

Und was, ihr Mönche, ist Tod? Das Vergehen, das Dahingehen, die Vernichtung, das Verschwinden, das Sterben, der Tod, das Verschneiden, die Vernichtung der Daseinsfaktoren und das Ablegen des Leibes dieser oder jener Klasse von Wesen – das ist es, ihr Mönche, was man Tod nennt.“⁵³

An dieser Stelle sehen wir wieder, wie Buddha dem indischen Geistesgut verpflichtet ist. Schon in den Upanishaden lag der Dualismus vor, von dem Brahman einerseits, dem alle höchsten Prädikate zukommen, und der Welt andererseits, die nur eine Manifestation dieses einen Brahman ist. Des Menschen wahres Wesen, der Ātman, ist im Grunde identisch mit Brahman, auch wenn es den Menschen nicht immer einleuchtet. Der Gegensatz zwischen dem Brahman und seinen Manifestationen wird nun im Buddhismus immer mehr verschärft, die Welt wird mehr und mehr ein Reich der Düsternis und des Leidens, eine Einstellung, die in den Upanishaden noch nicht vorhanden war. Gemeinsam ist aber beiden die Haltung, daß das Heil nur dort liegt, wo kein Werden und Vergehen ist. Unbeständigkeit und Werden sind Eigenschaften dieser Welt, nicht aber des Absoluten. „Was unbeständig ist, ist Leiden; was Leiden ist, ist Nicht-Selbst; was Nicht-Selbst ist, das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst.“⁵⁴ „Yo vai bhūma tad amṛtam anyad ārtam“⁵⁵.

Gegen die Leidensthese des Buddhismus wurde öfters in der Philosophiegeschichte polemisiert. Als Antipoden in dieser Hinsicht kann man wohl *Friedrich Nietzsche* betrachten, der den Buddhismus zwar außerordentlich achtet, in ihm jedoch eine große Gefahr sieht. „Die buddhistische (Religion) drückt einen schönen Abend aus, eine vollendete Süßigkeit und Milde, – es ist Dankbarkeit gegen alles, was hinten liegt; mit eingerechnet was fehlt: die Bitterkeit, die Enttäuschung, die Ranküne; zuletzt: die hohe geistige Liebe; das Raffinement des philosophischen Widerspruchs ist hinter ihm, auch davon ruht es aus: aber von diesem hat es noch seine geistige Glorie und Sonnenuntergangs-Glut. (–Herkunft aus den obersten Kasten–)“⁵⁶ Er rechnet den Buddhismus – von seinem Standpunkt aus – zu den nihilistischen Religionen, weil er alles das, was Nietzsche Wert nennt, an-

scheinend verneint. Er tadelt die müde, passive Haltung, die *décadence*, wie er es nennt, sieht aber dann das buddhistische Ideal doch bemerkenswert richtig in dem Ziel, nicht ein neues hohes Ethos anzustreben, sondern im Handeln „jenseits von Gut und Böse“ zu gelangen, was buddhistisch gesprochen nichts anderes ist als das Reich des Nicht-mehr-Anhaftens. „Im Ideal des Buddhismus erscheint das Loskommen auch von Gut und Böse wesentlich: es wird da eine raffinierte Jenseitigkeit der Moral ausgedacht, die mit dem Wesen der Vollkommenheit zusammenfällt, unter der Voraussetzung, daß man auch die guten Handlungen bloß *zeitweilig* nötig hat, bloß als *Mittel*, – nämlich um von allem Handeln loszukommen.“⁵⁷ Den Willen zum Leben, der ihm der höchste Wert ist, sieht er jedoch hier in Gefahr. In dieser Hinsicht ist seine Philosophie der Ausdruck des abendländischen Menschen, während Buddha gerade den Willen als eines der größten Hemmnisse auf dem Erlösungsweg betrachtet. Eine theoretische Auseinandersetzung über diese Wertfrage ist wohl kaum möglich, da nur die persönliche Entscheidung des Einzelnen hier etwas auszusagen vermag.⁵⁸ Der Indologe E. Conze wendet dies auf den Buddhismus an: „Bei allen Entscheidungen über absolute Werte muß man sich davor hüten, zu einem Naturgesetz zu erheben, was in Wahrheit nur auf individuellem Geschmack, Temperament und Neigung beruht . . . Die buddhistische Weltanschauung hat nur denen etwas zu sagen, die alle Illusionen über ihre eigene Bedeutung und unsere Welt verloren haben, Menschen mit einer großen Empfänglichkeit für Leiden, Schmerz und jede Art von Störung, verbunden mit einem tiefen Verlangen nach Glück und einer starken Fähigkeit zum Verzicht. Kein Buddhist würde erwarten, daß alle Menschen fähig oder auch nur willens seien, die Lehre des Buddha zu begreifen.“⁵⁹

Buddha geht aber in seiner Erklärung von „*duḥkha*“ noch weiter. Daß der Mensch mitten in diesem leidvollen Wechsel steht, kommt daher, weil er sein Ich, sein Selbst mit der sich dauernd wandelnden Körperlichkeit identifiziert. Leiden wird durch die Identifikation mit den 5 Gruppen des Ergreifens (*upādāna-skandha*) hervorgebracht.⁶⁰ Ohne die logische Struktur dieser fünf Faktoren weiter zu diskutieren, soll nur einer Fehlinterpretation entgegengetreten werden, daß nämlich das Wesen aller Dinge nach buddhistischer Auffassung das Nichts sei, etwa im Sinne des griechischen Philosophen Gorgias. Wenn immer betont wird, daß die Identifikation des Ichs mit den fünf Gruppen falsch sei, daß das Wesen unseres Selbst nicht dieses und nicht jenes sei (*neti – neti* heißt es in den Upanishaden), so mag für manchen Betrachter eine Art-Nihilismus nahe liegen, denn wenn alles, was unserem empirischen Ich erscheint, Täuschung ist, dann existiert doch eigentlich gar nichts. Es läge dann nahe, die Thesen des Gorgias daraus abzuleiten:

1. Es ist nichts;
2. Wenn es etwas gäbe, würde es unerkennbar sein;

⁵⁷ F. Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, a.a.O. S. 115.

⁵⁸ Hier gilt wohl am ehesten das Fichtewort: „Was für eine Philosophie man wählt, hängt . . . davon ab, was für ein Mensch man sei; denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebt, sondern ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“ (WW I, 1 434).

⁵⁹ E. Conze: *Der Buddhismus*. Stuttgart 1953, S. 19.

⁶⁰ Dazu gehören: *rūpa* (Form, Gestalt, alle körperlichen Eigenschaften) *vedanā* (Gefühle und die sechs Sinnesempfindungen, 5+manas = Denken) *saṃhāra* (Vorstellungen und Wahrnehmungen) *saṃkhara* (Willensakte und Betätigungen in Gedanken, Worten und Taten) *viññāna* (geistiges Bewußtsein, Erkennen, Intellekt)

Das Verhältnis dieser Bewußtseins-elemente zueinander ist nach unseren Begriffen etwas schwer zu deuten, da sich anscheinend Überschneidungen ergeben und die einzelnen Klassen psychischer Faktoren nicht disjunkt sind.

Vgl. H. Oldenberg: *Buddha*. München 1961, S. 211ff.

O. Strauss: *Indische Philosophie*. München 1925, S. 92ff.

Th. Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism*, London 1923, S. 6f, 20ff.

⁵³ *Dīgha-Nikāya* XXII, 18.

M. Winternitz: *Der ältere Buddhismus*. Tübingen 1929, S. 40f.

⁵⁴ *Samyutta-Nikāya* IV, 1. H. Oldenberg: *Buddha*, a.a.O. S. 202.

⁵⁵ Das Ewige ist Wonne, das Vergängliche ist leidvoll.

S. Radhakrishnan: *Indian Philosophy*, a.a.O. S. 366.

⁵⁶ F. Nietzsche: *Der Wille zur Macht*. Leipzig 1930, S. 113.

3. Wenn es auch etwas gäbe und dies erkennbar wäre, so wäre doch die Erkenntnis nicht mitteilbar an andere.⁶¹

Dies wäre aber völlig gefehlt. Buddha erschließt aus dem Täuschungsvorgang nicht das absolute Nichts, was ein unvorstellbares Un Ding wäre, sondern typisch indisch nur auf die daraus für den Menschen folgende Verhaltensweise. Die objektive Konsequenz läßt er unberührt beiseite. Obwohl die Nichts-These logisch naheliegt, hat er sie dennoch nie erwähnt noch vertreten. Man sieht hier schon den Unterschied der Völker im erkenntnistheoretischen Ansatz. Dem Griechen drängt sich der Schluß auf die Wirklichkeit, dem Inder die Konsequenz für das Verhalten des Menschen auf. Daß es nichts gibt, entspräche niemals der Grundhaltung des Buddhismus.⁶² Der Grund dafür, daß diese Welt von den Buddhisten gewogen und zu leicht befunden wird, liegt nicht darin, daß sie das leere Nichts ist, sondern daß sie Leiden und nur Leiden in sich trägt.

„Was meint ihr nun, ihr Jünger, ist die Körperlichkeit beständig oder unbeständig?“

„Unbeständig, Herr.“

„Was aber unbeständig ist, ist das Leiden oder Freude?“

„Leiden, Herr.“

„Was nun unbeständig, leidenvoll, dem Wechsel unterworfen ist, kann man, wenn man das betrachtet, sagen: das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?“

„Das kann man nicht, Herr.“⁶³

Für den Betrachter von außen erhebt sich natürlich sofort die Frage: Wenn das Leiden dadurch entsteht, daß der Bewußtseinsprozeß die Sinneseindrücke, d. h. die fünf Gruppen des Ergreifens, auf ein Ich bezieht, wenn es also durch eine Täuschung hervorgerufen wird, liegt dann alles Leiden im Nicht-Ich? Wenn aber alles Leiden im Nicht-Ich liegt, wie kann ich dann überhaupt davon berührt werden? Die Antwort hierauf lautet: Die Einsicht, daß die fünf Gruppen nicht unser wahres Selbst sind, daß wir im Fluß der Dinge von einem wahren Selbst gar nicht sprechen können, beseitigt eben gerade diese falsche Identifikation; Leiden ist in diesem Sinne nichts Objektives, sondern etwas, das in unserem falschen Bewußtseinszustand liegt. In diesem Sinne folgerten auch später die Vertreter verschiedener Schulen, daß die Erlösung eigentlich gar nicht wie eine materiale Kenntnis erworben werden kann, sondern daß sie, paradox ausgedrückt, immer vorhanden ist und daß es Aufgabe des psychischen Erlösungsvorganges ist, dies zu erkennen.⁶⁴

Weiters erhebt sich noch die Frage: Wenn das Leiden in die Welt des Nicht-Ich gehört, jedenfalls die fünf Gruppen des Ergreifens nicht als das wahre Selbst betrachtet werden dürfen, gibt es dann ein von diesem empirischen Ich (+Gruppen) verschiedenes wahres Selbst? Hier trennen sich die Wege von Vedānta und Buddhismus. Buddha gibt auf diese Frage eine ziemlich eindeutige negative Antwort: „Ein solcher Fall kommt nicht

⁶¹ Ἐν μὲν καὶ πρῶτον οὐδὲν ἔστιν, δεῦτερον δὲ εἰ καὶ ἔστιν ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον δὲ εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖς γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνεμῆνευτον τῷ πέλας (Γοργίου περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως) Diels 76, B 3.

⁶² Auf solche Weise hatte noch Schopenhauer das Ziel des Buddhismus gesehen. „Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit all ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.“

A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Stuttgart, Berlin, o.J., S. 285.

⁶³ Mahāvagga I, 6 übers. v. H. Oldenberg: Buddha, a.a.O. S. 201.

⁶⁴ Dieser Schluß ist dann später von Nāgārjuna gezogen worden. „In Wahrheit gibt es (nach ihm) weder Saṃsāra noch Nirvāna und zwischen beiden besteht auch nicht der geringste Unterschied (na saṃsārasya nirvānāt kimcid asti visheshanam).“

H. v. Glasenapp: Der Buddhismus – eine atheistische Religion. München 1966 S. 155.

vor, und unmöglich ist es, daß ein Mann, der die rechte Anschauung besitzt, irgendein Phänomen als den Ātman betrachtet.“⁶⁵ Zwar hatte der Vedānta auch gelehrt, daß das empirische Ich nicht das wahre Selbst, der Ātman, sei, aber Buddha geht hier noch darüber hinaus. Wenn es in der ursprünglichen Lehre auch noch nicht explizit ausgedrückt wird, so erscheint es doch als eine zwingende Konsequenz, daß es gar kein Selbst gibt, sondern daß es sich hierbei um eine Scheinvorstellung handelt.⁶⁶ Der Vedānta, vor allem die Upanishaden, sind erfüllt von dem Hauptthema der Frage nach dem Wesen jenes letzten ewigen unvergänglichen Selbst. Nach Yājñavalkya ist der Ātman zwar auch nicht das empirische Ich, sondern höchste Wirklichkeit und reiner Geist.⁶⁷ Deutlich kommt dies später in der Bhagavadgita zum Ausdruck:

„Dies ist es, was man Yoga nennt – ein Zustand des Bewußtseins, in dem der Geist, durch Meditation im Zaum gehalten, innere Gelassenheit erlangt. Auf dieser Stufe höchster Freude wird das höhere Selbst vom niederen Selbst geschaut, kein anderer Besitz kann kostbarer als dieser sein. In ihm verweilend wird man vom tiefsten Leid nicht mehr erschüttert. Diesen Yogaweg sollte man üben, entschlossen und unverzagt.“⁶⁸

Ein weiteres Problem, das sich schon von der Schopenhauer'schen Interpretation des Buddhismus stellt, ist die Frage des Pessimismus.⁶⁹ Wer das Dhammapada liest, bekommt vielleicht den Eindruck infolge der ständigen Wiederholung des Gedankens von der Unbeständigkeit und Wesenlosigkeit der Welt, daß die herrschende buddhistische Stimmung, ihr eigentlicher Grundzug, das Schwermutsgefühl sei.

„Ernst leitet zur Todlosigkeit,
Leichtsinn zum Reich des Sterbens hin;
Die Ernsten sterben nimmermehr,
Die Leichten sind den Leichen gleich.“

⁶⁵ „aṭṭhānam etaṃ anavakāso yaṃ dīṭṭhisāmpanno puggalo kiñci dhammān, attato upagaccheyya.“ Majjhima-Nikāya III 64, übers. v. H. Günther: Der Buddha und seine Lehre, a.a.O. S. 206.

⁶⁶ Buddhas Stellungnahme zur brahmanischen Lehre vom Selbst kommt im Dīgha-Nikāya IX, 39–53 sehr klar zum Ausdruck: „Manche nehmen drei Arten eines Selbst an: 1. ein grobstoffliches, das eine Gestalt hat, aus den vier Elementen entsteht und durch grobstoffliche Nahrung unterhalten wird, 2. ein Selbst, das geistartig ist (d.h. aus feiner Denksubstanz besteht), eine Gestalt hat und mit allen Haupt- und Nebengliedern und Sinnesvermögen ausgestattet ist, und 3. ein Selbst, das keine Gestalt (körperliche Form) hat und seinem Wesen nach in dem Unterscheiden (von Wahrnehmungen und Vorstellungen) besteht. Solange jemand über das eine Selbst verfügt, erfaßt er die beiden anderen nicht, denn die drei verhalten sich zueinander wie Milch, Sahne und Butter. Dann ist also nur das Selbst, das einer in der Gegenwart hat, wahr, das, was er in früherer Zeit hatte oder in Zukunft haben wird, unwirklich. Es handelt sich hierbei aber überhaupt nur um in der Welt übliche auf Übereinkunft beruhende Bezeichnungen; ihrer bedient sich der Vollendete, wenn er etwas gemeinverständlich darlegt, aber er nimmt sie nicht als vollwertig. Ich verkünde euch eine Lehre, die euch frei machen soll von der Annahme eines grobstofflichen, geistartigen und gestaltlosen Selbst.“ Der Pfad zur Erleuchtung, übers. v. H. v. Glasenapp, Düsseldorf 1956, S. 66.

Vgl. ferner H. Günther: Das Seelenproblem im älteren Buddhismus. Konstanz 1949.

B. Kanitscheider: Zum Problem des „Selbst“. Wissenschaft und Weltbild H. 4, Wien 1966, S. 295–306.

⁶⁷ Vgl. Upanishaden, übers. v. A. Hillebrandt, a.a.O. S. 76.

⁶⁸ „Yatro-paramate cittān niruddhaṃ yogasevayā, yatra cai-va-tmanā-tmanān paśyann-ātmani tuṣyati, yaṃ labdhvā cā-paramā lābhaṃ manyate nā-dhikān tataḥ, yasmin-sthito na duḥkhena guruṇā-pi vicālyate, tam vidyād-duḥkhasaṃyoga-viyogam yogasamjñitam; sa nīcayena yoktavayo yogo-nirvinṇacetasa.“ übers. v. T.R. Anantharaman, Stuttgart 1961, S. 35.

⁶⁹ „Diese Darlegungen (des Buddhismus) bieten manche Parallelen zu dem Pessimismus Schopenhauers, doch kann man streng genommen, diesen Terminus auf indische Systeme nicht anwenden, weil keines von ihnen behauptet, daß die Welt, in der wir leben, die schlechteste von allen möglichen sei.“ H. v. Glasenapp: Die Philosophie der Inder. Stuttgart 1958 S. 411.

Vollkommen dieses Ernstes bewußt
 In allem und in jedem Ding,
 Sind Weise ernsten Sinnes froh,
 Sind selig ihrer Heiligung.
 Die Selbstvertieften, Standhaften,
 Die unentwegt Gewaltigen,
 Die weise Überwindenden
 Erreichen Unvergleichliches,
 Nibbānam, allerhöchstes Heil."⁷⁰

Dieser Eindruck beruht aber auf einem Mißverständnis: Der Buddhist beklagt sich nicht über die Welt, verwünscht sie nicht und schickt sich nicht mit trüber Resignation in die Geschehnisse wie in ein unabänderliches Verhängnis. Mit einer gewissen Siegesfreude strebt er der Überwindung des Leidens und dem Eingehen ins Nirvana entgegen.⁷¹

„Des kräftig Kühnen, klar Bewußten,
 Des wohl Bedachten, Makellosen, Reinen,
 Des Selbstbezüglichen, Starken, Ordenstreuen,
 Des Ernstes Ehre reift empor zur Höhe.
 Mit Heldenmut und ernstem Sinn,
 Mit Selbstbezügung und Verzicht
 Schafft, Standhafte, ein Eiland euch,
 Das jeder Flut gewachsen sei."⁷²

Sicherlich ist vom Standpunkt dessen, der – nach buddhistischer Auffassung – der falschen Ansicht ist und das Leiden für Wirklichkeit hält, das empirische Ich als das wahre Ich betrachtet, die Abwendung von diesem Leben ein Pessimismus; daß er es aber für einen solchen hält, kennzeichnet eben sein noch dem Nicht-Ich verhaftetes Bewußtsein. Die Beurteilung, ob Pessimismus oder nicht, hängt also davon ab, ob er ein Außenstehender ist oder ein Teilnehmender; für den Buddhisten selber, erst recht für den Erlösten, ist der Ausdruck „Pessimismus“ sinnlos geworden, weil er jenseits von Anhaften und Nicht-Anhaften steht.⁷³

⁷⁰ Dhammapadam, Das Ernst-Kapitel (21–23)

übers. v. K.E. Neumann: Die Reden Gotamo Buddhos III. Wien/Zürich 1957, S. 623.

⁷¹ Dies entspräche auch nicht dem, was Conze sagt: „Europäer, die aus buddhistischen Ländern, wie Burma und Tibet, zurückkehren, berichten, daß die Bewohner dort, Laien sowohl wie Mönche, durchweg eine freundliche Heiterkeit an den Tag legen. Es wäre einigermaßen rätselhaft, wenn die pessimistische Trübseligkeit, die viele aus der buddhistischen Lehre vom allgemeinen Leiden herauslesen, sich in einer heiteren Lebensführung spiegeln sollte. Die Welt mag ein Tränental sein: ihre Last abzuwerfen ist eine Freude. Man muß sie verneinen: aber mit dieser Verneinung gewinnt man ein göttliches Königtum, und der Gewinn ist unendlich größer als der Verlust.“ E. Conze: Der Buddhismus. Stuttgart 1956, S. 18f.

⁷² Dhammapadam, Das Ernst-Kapitel (24–25)

übers. v. K. E. Neumann: Die Reden Gotamo Buddhos, a.a.O. S. 623.

⁷³ „If pessimism means that life on earth is not worth living unless it be in purity and detachment, then Buddhism is pessimism. If it means that it is best to be done with life on earth for there is bliss beyond, then Buddhism is pessimism. But this is not true pessimism. A system is pessimistic if it stifles all hope and declares, to live on earth is weariness and there is no bliss beyond. . . It is true that it (the early teaching of Buddha) considers life to be an unending succession of torments, but it believes in the liberating power of ethical discipline and the perfectibility of human nature.“ S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, a.a.O. S. 365.

2) duḥkha – samudaya

„Dies ist ferner, ihr Mönche, die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens. Es ist der Durst (trṣṇā), der zur Wiedergeburt führt, der von Wohlgefallen und Begierde geleitet da und dort Gefallen findet, nämlich der Begierdedurst, der Werdedurst, der Vernichtungsdurst.“⁷⁴

In der ersten hohen Wahrheit hatte der Buddha das Wesen des Daseins als Leiden bezeichnet, in der zweiten sucht er nach der Ursache dieses Leidens. Wenn die falsche Identifikation unseres Ichs mit den skandhah's das Leiden ausmacht, so ist es der Durst, der das Hängen der Menschen an den fünf Gruppen der Körperlichkeit verursacht. Buddha unterscheidet hierbei:

Begierdedurst – kāmattrṣṇā – er entsteht, wenn die Sinne mit den Objekten in Berührung kommen

Weredurst – bhavattrṣṇā – Hängen an der irdischen Person

Vernichtungsdurst – vibhavattrṣṇā

In Verbindung mit dem Begriff des Nichtwissens entstand dann Buddhas Lehre vom abhängigen Entstehen (paṭiccasamuppāda, skr. pratītya-samutpāda) oder von der Kette der zwölf nidānas. Dieser Teil der buddhistischen Lehre ist der komplizierteste, und es gibt viele Versuche, die Kausalitätsreihe zu interpretieren. Wir wollen hier nicht auf alle Glieder des Kausalnexus eingehen, sondern nur diejenigen behandeln, aus denen sich einige philosophische Konsequenzen ergeben, nämlich avidyā (das Nichtwissen) und trṣṇā (der Durst). Wenn avidyā die erste Ursache der Gestaltungen (saṃkhāra) ist und in weiterer Sicht auch von duḥkha⁷⁵, so würde nach abendländischer philosophischer Auffassung ihr eine Art kosmogonische Potenz zuzuordnen sein, vielleicht im Sinne der Potenzlehre Schellings. Das Nichtwissen hat keine solche Bedeutung, es ist durchaus keine metaphysische Kraft sondern lediglich die Unkenntnis der Vier Hohen Wahrheiten. Auf die Frage, ob die Kategorie des Nichtwissens Ausdruck für das trügerische Erscheinen des Nichts als eines Seienden zu gelten hat, gibt folgende Stelle Auskunft:

„Buddha sprach zu Sāriputta: ‚Die Dinge, o Sāriputta, existieren nicht so, wie an ihnen festhaltend die gewöhnlichen und unwissenden Menschen es meinen, die da nicht unterwiesen sind.‘ Sāriputta sprach: ‚Wie existieren sie denn, o Herr?‘ Buddha erwiderte: ‚Sie existieren, o Sāriputta, nur so, daß sie nicht

⁷⁴ Dharmacakrapravartanasūtram, übers. v. E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, a.a.O. S. 11
 „Idaṃ kho pana bhikkhave dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ: Yāyaṃ taṇhā, ponobbhavikā, nandirāgasahagatā, tatrātatrābhinandinī, seyyath' idaṃ: Kāmatāṇhā, bhavataṇhā, vibhavataṇhā.“ Mahāvagga I 6.

⁷⁵ „Mit der Voraussetzung des Nichtwissens sind Trieb- und Willensregungen gegeben, mit der Voraussetzung der Trieb- und Willensregungen ist Bewußtsein gegeben, mit der Voraussetzung des Bewußtseins ist Name und Gestalt gegeben, mit der Voraussetzung von Name und Gestalt sind die sechs Sinnesbereiche gegeben, mit der Voraussetzung der sechs Sinnesbereiche ist der Kontakt gegeben, mit der Voraussetzung des Kontaktes ist die Gefühlsempfindung gegeben, mit der Voraussetzung der Gefühlsempfindung ist der Durst gegeben, mit der Voraussetzung des Durstes ist das Erfassen gegeben, mit der Voraussetzung des Erfassens ist die Seinsform gegeben, mit der Voraussetzung der Seinsform ist Geburt gegeben, mit der Voraussetzung der Geburt sind Alter und Tod, Trauer, Kummer, Leid, Trübsal und Verzweiflung gegeben. Auf solche Art und Weise kommt die ganze Masse des Leidens zustande. Dies heißt die Entstehung.“
 „avijjāpaccayā saṃkhārā, saṃkhārapaccayā viññāṇā, viññāṇapaccayā nāmarūpā, nāmarūpapaccayā salāyatanā, salāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparideva-dukkhadomanassupāyāsaṃ bhavanti; evaṃ etassa kevelassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. ayaṃ vuccati samuppādo.“ (Samyutta-Nikāya II, 1ff),
 übers. v. H. Günther: Der Buddha und seine Lehre, a.a.O. S. 254 f.
 Sehr viel hängt davon ab, wie man „paccayā“ übersetzt. Allgemein wird es mit „Ursache“ übertragen, besser wäre „Relation“. Daraus folgt, daß die Nidanas nicht allein als lineare Ursachenkette, sondern als eine Beziehung aller Teile zueinander betrachtet werden können.

in Wahrheit existieren. Und da sie nicht existieren, nennt man sie Avidyā, das ist, das Nichtexistierende oder das Nichtwissen. Daran haften die gewöhnlichen und unwissenden Menschen fest, die nicht unterwiesen sind. Sie stellen sich alle Dinge, von welchen in Wahrheit keines existiert, als existent vor.' Dann fragt Buddha den heiligen Jünger Subhūti: 'Wie meinst du nun, o Subhūti, ist die Täuschung ein Ding und die Körperlichkeit ein anderes? Ist die Täuschung ein Ding und die Empfindungen ein anderes? die Vorstellungen ein anderes? die Gestaltungen ein anderes? das Erkennen ein anderes?' Subhūti erwidert: 'Nein, Herr, nein; die Täuschung ist nicht ein Ding und die Körperlichkeit ein anderes. Die Körperlichkeit selbst ist die Täuschung, und die Täuschung selbst ist die Körperlichkeit, die Empfindungen, die Vorstellungen, die Gestaltungen, das Erkennen.' Und Buddha sagt: 'Die Natur der Täuschung ist es, worin das liegt, was die Wesen zu dem macht, was sie sind. Es ist, o Subhūti, wie wenn ein geschickter Zauberer oder der Schüler eines Zauberers an einem Kreuzweg, wo vier große Straßen zusammentreffen, eine gewaltige Menge Menschen erscheinen ließe und, nachdem er sie hat erscheinen lassen, sie wieder verschwinden ließe.'⁷⁶

In der späteren buddhistischen Literatur des Mahāyāna (Prajñā-pāramitā-Literatur) wird das Nichtwissen zum letzten Grund für das Erscheinen der Welt. Nichtwissen und Nichtsein fallen nach dieser Lehre zusammen.⁷⁷ Keinesfalls gilt dies aber für den Urbuddhismus, auf den wir uns ja hier ausschließlich beziehen. Nichtwissen heißt nur Unkenntnis der vier buddhistischen Grundwahrheiten und das ist die erste Ursache des Leidens. Das Nichtwissen, sagt Buddha sinngemäß, das der Grund für dein jetziges Dasein ist, besagt, daß in einer früheren Zeit ein Wesen, das damals deine Stelle einnahm, ein Wesen, das in nicht minder greifbarer Realität als du jetzt auf Erden gelebt hat, eine bestimmte, Wort für Wort namhaft zu machende Erkenntnis nicht besessen hat und darum in den Banden der „Seelenwanderung“ dein jetziges Dasein hat hervorbringen müssen. In dieser Formulierung kommt die Vergeltungskausalität deutlich zum Ausdruck.

Als ein gravierender Einwand gegen die theoretische Position der buddhistischen Philosophie wird an dieser Stelle zuweilen die gleichzeitige Gültigkeit der Dharma-Lehre und der karmischen Vergeltungstheorie gebracht. Aus dem Kausalitätsprinzip folgt, daß die Verhaltensweisen eines Wesens im gegenwärtigen Augenblick nicht ohne Wirkungen bleiben können, sondern sich über den Tod hinaus fortsetzen. Das neue Wesen, das sich in einem anderen Leben bildet, ist nach buddhistischer Aussage in bezug auf das vergangene weder verschieden noch identisch. Es ist nicht identisch, da es eine permanente, den Tod überdauernde Seele ja nicht gibt, es ist nicht verschieden, da es nach dem Gesetz des abhängigen Entstehens aus dem früheren Wesen entstanden ist. Dies sieht auf den ersten Blick wie ein schlichter Widerspruch aus und man ist versucht zu behaupten, daß man nicht mehr von Vergeltung sprechen kann, wenn es keinen Träger gibt, dem diese Vergeltung gilt. Man muß sich in diesem Falle wohl vorstellen, daß nicht ein Individuum sondern das kontinuierlich fließende Bewußtsein dieses Amt übernimmt (viññāna).

Der ganze Kausalnexus ist, wenn auch der schwierigste, so doch der philosophisch ergiebigste Teil. Aus ihm läßt sich eine Reihe von philosophischen Folgerungen ziehen.⁷⁸ Unbeständigkeit, Vergänglichkeit werden gleichgesetzt mit „durch Kausalität hervorgebracht“. In diesem Sinne ist „paticcasamuppāda“ zu deuten als das Entstehen (von etwas) in Abhängigkeit, d. h. verursacht (von etwas anderem). Nun ist von den beiden Gliedern der Kausalitätsrelation nach buddhistischer Auffassung keines auch nur einen Augenblick

⁷⁶ H. Oldenberg: Buddha, a.a.O. S. 224.

⁷⁷ Vgl. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā § 61.

E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, a.a.O. S. 167f.

⁷⁸ Vgl. H. Oldenberg: Buddha, a.a.O. S. 233.

sich selbst gleich. Unter der Welt, wie wir sie im Alltag erleben, versteht der Buddhismus einen Weltprozeß und das Gesetz, nach dem dieser Prozeß abläuft, ist die Kausalitätsformel. Hier drängt sich einem Naturphilosophen der Vergleich mit den physikalischen Vorstellungen der klassischen Mechanik auf. In der analytischen Mechanik ist ein System von Massenpunkten durch eine Reihe von Gleichungen, den sogenannten Hamiltongleichungen, bestimmt, und es kann für jeden zukünftigen Zeitpunkt die Lage der Massenpunkte zueinander berechnet werden, wenn die Anfangswerte für einen bestimmten Zeitpunkt bekannt sind. Der zweite Grundsatz der buddhistischen Philosophie hat nun genau diese Form. Den Hamiltongleichungen entspricht die Kausalitätsformel, den Anfangsbedingungen das Verhalten der Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt in diesem Leben und dem vorausberechneten Zustand das zukünftige Schicksal in einem späteren Leben. Selbstverständlich ist es aber auch notwendig, auf die Schwächen dieser Analogie hinzuweisen. Erstens liegt das Gesetz vom abhängigen Entstehen nicht in quantitativer Form vor. Es gibt keine Maßfunktion, die eine bestimmte Zahlzuordnung gestattet. Ferner können wir nach buddhistischer Auffassung Aussagen über die Existenz in einem zukünftigen Leben nur in komperativen Begriffen machen, d.h. wir wissen nur, daß sich das Karma eines Menschen verbessert oder verschlechtert, je nach seinem jetzigen Verhalten, wir wissen aber nicht, um wieviel in der Stufenleiter der Mensch bei einem bestimmten Verhalten steigt oder sinkt. Wichtig ist noch zu betonen, daß als Analogie nicht, wie man auch glauben könnte, die Gesetzmäßigkeit der statistischen Mechanik herangezogen werden darf, wie es etwa in der Thermodynamik geschieht, wo sich das, was wir phänomenologisch als Temperatur beobachten, als das statistische Durchschnittsverhalten einer großen Anzahl kleiner Teilchen ableiten läßt. Die hier betrachtete funktionelle Abhängigkeit ist nicht statistisch, sondern streng deterministisch zu verstehen. „Jeder Dharma springt in funktioneller Abhängigkeit zu andern Dharmas auf, er entsteht also nicht durch einen bloßen Zufall, noch von selbst, noch durch eine fremde Macht, sondern auf Grund der vorhandenen Bedingungen.“⁷⁹

Weiters folgt aus der Dharma-Lehre⁸⁰, daß es keine Art von bleibender Substanz gibt, sich nichts in dieser Welt über einen bestimmten Zeitraum hin gleich verhält.⁸¹ Dabei ergeben sich natürlich für den reflektierenden Philosophen Schwierigkeiten. Bei der Leugnung jeglicher Substanz erhebt sich die Frage, für welches Objekt die Kausalitätsformel denn eigentlich gilt. Es ist einigermaßen schwer verständlich, d. h. kaum vorstellbar, wenn man sagt, ein Gesetz gilt für einen Gegenstandsbereich, (was ja nichts anderes bedeuten kann, als daß bestimmten Raum-Zeit-Punkten eine Folge von Eigenschaften zugeschrieben

⁷⁹ H. v. Glasenapp: Die Philosophie der Inder, a.a.O. S. 310.

⁸⁰ Man muß stets die beiden Bedeutungen von „Dharma“ unterscheiden, einmal meint der Ausdruck schlicht und einfach „die Lehre“, d.h. die gesamte buddhistische Philosophie, ein andermal werden mit diesem Wort jene kleinen Elemente bezeichnet, die die Welt aufbauen.

⁸¹ Hier muß man sich auch des Gegensatzes bewußt bleiben, in dem die buddhistische Lehre zu den meisten anderen indischen Systemen steht: Man vergleiche nur die Bhagavadgita (33–34): „Dies begreife, o Arjuna: – unzerstörbar ist der Geist, von dem das All durchdrungen ist. Nichts kann vernichten dies unwandelbare Sein. Unsere Körper, die wir als vergänglich wissen, sie alle sind vom ewigen, unzerstörbaren und unbegreifbaren Geist durchdrungen. Wisse dieses und bereite dich zum Kampf.“

„Avināsi tu tad-viddhi yena sarvam-idaṁ taṁam.
Vināsam-avyayasya-sya na kaścit-kartum-arhati.

Antavanta ime dehā nityasyo-ktāḥ śarīraṇaḥ

Anāśino-prameyasya tasmād-yudhyasva, Bhārata.“ Die Bhagavadgita, a.a.O. S. 18f.

wird), aber in keinem, nicht einmal infinitesimal kleinen Augenblick⁸² hat der Gegenstand wirklich die bezeichnete Eigenschaft. In der Naturwissenschaft nimmt man, um diese Schwierigkeit zu beseitigen, das sogenannte „Principle of Uniformity of Nature“ an. Es wird zumeist so formuliert: „If Nature has always been uniform in the past (generalisations have held good), then Nature will continue to be uniform in the future.“⁸³ Dieses Postulat ist selber nicht ableitbar noch irgendwie beweisbar, sondern seine Voraussetzung hat pragmatische Gründe. Ohne dieses Postulat, welches fordert, daß die Natur zumindest innerhalb eines bestimmten Intervalls ein konstantes Verhalten zeigt, fehlt die Voraussetzung dafür, daß überhaupt über die Wirklichkeit irgendwelche Gesetzesaussagen gemacht werden können.

Vielleicht werden manchen diese naturwissenschaftlichen Schlußfolgerungen in Zusammenhang mit buddhistischer Philosophie seltsam anmuten, und mancher wird einwenden, daß Buddha sicher nie diese Konsequenzen daraus gezogen hätte. Für uns ist das jedoch unwesentlich. Mit der Behauptung und Aufstellung einer Theorie behauptet der Autor auch zugleich alle logischen Folgerungen, die rein analytisch daraus gezogen werden können. So könnte sich Buddha nicht dagegen wehren, daß wir hier zu solchen unbeabsichtigten Konsequenzen seiner Theorie Stellung nehmen.

Genau genommen läßt sich das Verursachen *nicht einmal ausdrücken*, wenn da kein irgendwie geartetes Substrat mehr ist, das sich verändert. Der Buddhismus ist auch so konsequent, daß er nicht sagt: Da ist etwas, das wechselt, sondern nur: Da ist ununterbrochener Wechsel, denn es ist, mathematisch formuliert, in keinem Augenblick ein *x* feststellbar, das sich in ein *y* verwandelt. Der Unterschied zu den Upanishaden ist hier grundlegend, auch sie stimmen dem dauernden Wechsel zu, aber sie lehren die Existenz eines dahinterliegenden Grundes, genau so, wie es westliche Philosophen gesehen haben, die die Lehre vom unablässigen Werden kritisierten. Wenn Heraklit behauptet: „Bei einem Fluß ist es nicht möglich, zweimal in denselben hineinzusteigen, auch nicht ein sterbliches Wesen zweimal zu berühren und im gleichen Zustand zu fassen, es zerfließt und strömt wieder zusammen und kommt her und geht fort.“⁸⁴, so wird er von Aristoteles kritisiert, indem dieser die Notwendigkeit eines identischen Zugrundeliegenden fordert, da aller Wechsel nur vor dem Hintergrund eines Bleibenden erfahrbar ist.⁸⁵ In demselben Sinne äußert sich auch Kant in seiner 2. Analogie der Erfahrung: „Aller Wechsel (Sukzession) der Erscheinungen ist nur Veränderung; denn Entstehen oder Vergehen der Substanz sind keine Veränderung derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subjekt mit zwei entgegengesetzten Bestimmungen als existierend, mithin als beharrend, voraussetzt.“⁸⁶

82 Über die tatsächliche Lebensdauer eines Dharma gibt es verschiedene Textstellen. Während am Anfang (Samyutta-Nikāya 12, 61) keine expliziten Angaben gemacht werden, liegt für die späteren Dogmatiken des Hinayāna die Aussage vor, in der die Lebensdauer kleiner als die psychische Präsenzzeit genommen wird, so daß uns, wie in einem Film die Aufeinanderfolge der Dharmas als Dauer erscheint. „Sicher ist es dabei belanglos, ob die Dauer eines solchen Moments auf ein Fünftel- oder ein Hundertstel einer Sekunde oder auf den billionsten Teil des Zuckens eines Blitzes berechnet wird, oder wie die Vaibhāshikas sagen, 65 Augenblicke vergehen, wenn ein starker Mann einmal mit den Fingern schnippt.“ (H.v.Glasenapp: Die Philosophie der Inder, a.a.O. S. 321) Ontologisch wesentlich ist daher nur der Unterschied, ob *t* unendlich oder endlich klein ist. Ist *t* endlich, so gilt die Beständigkeit der Substanz eben für z. B. 10⁻⁹ Sekunden. Dies bildet keinen prinzipiellen Unterschied. So muß man wohl am ehesten eine infinitesimale Länge der Momente annehmen.

83 J. Hospers: An Introduction into Philosophical Analysis. London 5.A. 1961, S. 174.

84 Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οδοῦς δις ἀψασθαι κατὰ τὴν (τῆς αὐτῆς) . . . σκίδνησι καὶ πάλω συνάγει . . . καὶ πρόσσεισι καὶ ἀπεισι. Diels 12, B 91.

85 „According to Aristotle, identity is necessary for all change. All change involves a permanent that changes. We cannot think of change without a permanent.“ S. Radhakrishnan, a.a.O. S. 376.

86 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Werke in 6 Bänden, Bd. 2, Darmstadt 1956, S. 226.

Schon Radhakrishnan weist darauf hin⁸⁷, daß der buddhistische Dynamismus weit in die moderne Auffassung der physikalischen Realität vorgeift. Die Tatsache, daß die Dharmafaktoren nur in ihrer unmittelbaren Umgebung wirken können, ist nur eine andere Formulierung des Faraday'schen Feldwirkungsgesetzes, das besagt, daß niemals zwei getrennte Stellen des Raumes in ihren Eigenschaften in Beziehung gesetzt werden, sondern daß der Wert irgendwelcher Zustandsgrößen in einem Raumpunkt nur von den Werten anderer Zustandsgrößen in demselben Raumpunkt abhängt. Diese Vorstellung ersetzt die Frage, wie die Übertragung von Wirkungen an andere Stellen des Raumes vor sich geht, insbesondere im Vakuum. Schlagend zeigt sich ihr Vorteil, wenn man bedenkt, daß nach der Fernwirkungstheorie, in der jeder Punkt des Raumes auf einen beliebig entfernten seine Wirkung ausübt, der Zustand eines Punktes erst erkannt werden kann, wenn man weiß, was im ganzen Universum vor sich geht, während vom Standpunkt der Feldtheorie aus die Kenntnis der Vorgänge in einem beliebig kleinen, den Punkt umgebenden Gebiete genügt. In diesem Sinne zeigt die Beschränkung der Wirkung der Dharmas auf eine kleine Umgebung eine Bedeutung, die wir erst heute richtig würdigen können.

Daß in der Welt des Wechsels kein dauernder Halt vorhanden ist, jedoch ein festes Gesetz gilt, ist einer der fundamentalen Unterschiede, die den Buddhismus auch von Bergson's Lehre abhebt. Für Bergson ist Leben Unabhängigkeit von Gesetzen, während nach Buddha das ganze Leben dem Kausalitätsgesetz unterworfen ist.

Leben ist nur in einer Reihe von aufeinanderfolgenden Zuständen zu erfassen, die in vier Gruppen eingeteilt werden können:

utpāda	Entstehung
sthiti	Werden
jarā	Wachsen
nirodha	Vernichtung

Diese vier Zustände macht alles Lebendige und Tote im immerwährendem Wechsel durch.

Eine Frage erhebt sich aber noch: Wie kommt es, daß wir uns nach buddhistischer Auffassung so über die wahre Natur der Wirklichkeit täuschen lassen und in dem unaufhörlichen Fluß bleibende Dinge sehen?

Dies liegt in einer künstlichen Einstellung, die willkürlich Einschnitte in den Strom des Werdens macht und sie „Dinge“ nennt. Mit Hilfe unserer Bewußtseinsbedingungen bauen wir uns aus dem gegebenen Material ein „stabiles“ Universum auf, das nur den Schönheitsfehler hat, nicht wirklich zu sein. Alle die vermeintlichen Eigenschaften gehören nicht den Dingen *an sich* an, um mit Kant zu sprechen. Sie gehören in die Welt der Erscheinung.

Wie wir oben schon erwähnt haben, sind alle Dharma's anattā, sind in der Welt des Nicht-Ich. Für den metaphysisch eingestellten Philosophen wäre natürlich noch die spekulative Frage nach den Ursprüngen dieses Werdens interessant. Warum verändert sich denn dauernd alles, warum ist nicht das ewig ruhende Sein? Aber hier gibt der Buddha keine Auskunft.

„Gibt es in der Tat keine solche Grenze? Das hat der Erhabene nicht offenbart. Ihr Jünger, denkt nicht Gedanken wie die Welt sie denkt: Die Welt ist ewig oder die Welt ist nicht ewig. Die Welt ist endlich oder die Welt ist unendlich. . . Wenn ihr denkt, ihr Jünger, so mögt ihr also denken: Dies ist die Entstehung des Leidens; ihr mögt denken: Dies ist die Aufhebung des Leidens.“⁸⁸

87 Vgl. S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, a.a.O. S. 367.

88 Samyutta-Nikāya V 448, übers. v. H. Oldenberg: Buddha, a.a.O. S. 236.

Während andere indische metaphysische Systeme wie Śāṅkhya oder theistische Systeme wie Yoga Entstehungsgründe der Welt angeben, begnügt sich der Buddhismus damit, den Wechsel und die Veränderung der Welt festzustellen, hinzunehmen und nur die Konsequenzen für das menschliche Verhalten daraus zu ziehen. Er betont immer wieder das praktische Ziel, daß nur die Aufhebung des Leidens wichtig sei und die theoretischen Spekulationen nur dazu angetan sind, jemanden von dem rechten Weg (= achtfacher Pfad) abzubringen.⁸⁹ Der erkenntnistheoretische Grund wäre der, daß der Buddhismus keine sinnvollen, kontrollierbaren Aussagen über die der Erfahrung nicht zugänglichen Bereiche für möglich hält und er aus diesem Grunde die Spekulation über den Grund des Werdens als unnütz betrachtet. Die Entscheidung ist hier schwierig, weil nur wenige eindeutige Aussagen des Kanons sich auf diesen Gegenstand beziehen.

Wie die Kausalitätsreihe mit der Nichtexistenz einer dauerhaften Substanz zusammenhängt, so folgt daraus auch die berühmt gewordene buddhistische *Leugnung einer Seele*. Dies ist natürlich nicht als ein Materialismus zu verstehen – etwa im Sinne der französischen Aufklärung: es gibt nur körperliches Sein – sondern es heißt lediglich: Körper und Seele existieren nicht als Substanz, sondern als Komplex von ineinander verwobenen Prozessen des Entstehens und Vergehens. Im Mittelpunkt der Vielheit von Empfindungen steht das Bewußtsein (*viññāṇa*). *Viññāṇa* ist natürlich wie alles andere als *dhamma* auch ein unablässiger Prozeß. Hier ergibt sich für uns westliche Menschen eine philosophische Schwierigkeit. Uns ist der Wechsel unseres Innenlebens nur dann verständlich, wenn bei bleibendem Ich die einzelnen Gefühle und Willensakte zueinander in Beziehung gesetzt werden, so daß ich feststellen kann, daß *ich* dieses Gefühl habe, daß dieser Bewußtseinsakt zu *mir* gehört. Dies ist auch der zentrale Gedanke in Kants Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“⁹⁰

Vom Standpunkt des Buddhismus aus ist diese Auffassung jedoch nicht haltbar. Buddha lehnt die Existenz jeder Substanz, die hinter den Akten des Hörens, Sehens und Erkennens liegen könnte, ab. Es läßt sich also gar nicht mehr sagen: *ich* leide, *du* leidest, sondern nurmehr: da ist Leiden, da ist Entstehen und Vergehen. Im Strom der erscheinenden und verschwindenden Dharmafaktoren gibt es kein Ich und kein Du, sondern nur einen *Schein des Ich* und *Du*, den die Unwissenden in ihrer Täuschung mit dem Namen „Person“ belegen.⁹¹ An der Frage nach dem Wesen der Person des Menschen haben sich später viele Streitfragen entzündet, da die Äußerungen Buddhas in diesem Punkt nicht ganz eindeutig sind. Da ist vor allem die Sūtra des Lastträgers⁹², auf die sich dann die Hīnayāna-Schule der Vātsīputrīya-Sāṃmatīya stützt und zu einer positiveren Haltung gegenüber der Person (*puggalah*) kommt. Ob man dies mit Recht aus den kanonischen Schriften ableiten kann, soll hier nicht entschieden werden. Oftmals hat Buddha betont, daß wir die Erfahrung überschreiten, wenn wir Behauptungen über eine bleibende Seele hinter den Phänomenen annehmen. Buddha ermahnt uns nachdrücklich, die Grenzen unserer Erkenntnis nicht zu überschreiten. Eine haltbare Psychologie ist nur möglich, wenn wir die metaphysische Neigung überwinden, für oder gegen die Seele zu argumentieren. Wie ein moderner Psychologe begnügte sich Buddha damit, die psychischen

Phänomene zu beschreiben und wagte sich an keine Theorie der Seele. Eine Seele anzunehmen wäre für ihn ein Durchbrechen des deskriptiven Standpunktes gewesen. Buddha stimmt hierin mit dem moderneren Philosophen David Hume überein, der nachdrücklich betont, daß wir in unserer Erfahrung nichts aufweisen können, das dem Begriff eines Ichs entspräche. „What we call mind is nothing but a heap or bundle of different perceptions united together by certain relations, and supposed, though falsely, to be endowed with a certain simplicity and identity.“⁹³

Buddha wie Hume fühlen sich verpflichtet, die Ausdrücke der Seelenterminologie als eine Sprachgewohnheit zu betrachten, der keine vorstellbare Bedeutung beigelegt werden kann.

In dem Milindapañña, das wir wegen seiner Klarheit schon verschiedentlich herangezogen haben, wird ein in den buddhistischen Schriften oft erwähntes Bild für das Abhängige Entstehen gebraucht, das Gleichnis von der Lampe.

„Da spricht König Milinda: ‚gib mir ein Gleichnis!‘ – Wie, wenn ein Mann, o großer König, eine Leuchte anzündete, würde sie nicht die Nacht hindurch brennen?‘ – ‚Ja, Herr, sie würde die Nacht hindurch brennen.‘ – ‚Wie nun, großer König, ist die Flamme in der ersten Nachtwache identisch mit der Flamme in der mittleren Nachtwache?‘ – ‚Nein, Herr.‘ – Und die Flamme in der mittleren Nachtwache, ist sie identisch mit der Flamme in der letzten Nachtwache?‘ – ‚Nein, Herr.‘ – ‚Wie denn aber, großer König, war die Leuchte in der ersten Nachtwache eine andere, in der mittleren Nachtwache eine andere, in der letzten Nachtwache eine andere?‘ – ‚Nein, Herr, an demselben Stoffe haftend, hat sie die ganze Nacht gebrannt.‘ – ‚So auch, großer König, schließt sich die Kette von Wesenheiten (Dhamma) zusammen; darum ist es weder dasselbe Wesen noch ein anderes Wesen, welches zur letzten Phase seines Erkennens gelangt.‘“⁹⁴

Zwei falschen Interpretationen soll hier vorgebaut werden, so lehrt Nāgāśena, weder daß in der Reihe der aufeinanderfolgenden Faktoren dasselbe Wesen enthalten ist, noch daß verschiedene Wesenheiten als Dharmafaktoren einander ablösen, einer Argumentation, der wir schon bei der Substanzfrage begegnet sind.⁹⁵ Wenn es auch manchen nicht befriedigen mag, weitere Schlüsse lassen die Texte nicht zu.

3) *dukkha – nirodha*

„Dies ist ferner, ihr Mönche, die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens. Es ist die Aufhebung des Durstes durch völlige Begierdelosigkeit, das Aufgeben, Ablehnen, sich Freimachen und nicht daran Haften.“⁹⁶

Wenn man die Ursache einer Krankheit erkannt hat, so ist der Ansatzpunkt zur Heilung, in unserem Falle die Möglichkeit zur Beseitigung des Leidens, gegeben. Wenn

⁸⁹ D. Hume: Works, vol. I, pp. 3 ff.

⁹⁴ H. Oldenberg: Buddha, a.a.O. S. 245.

⁹⁵ „Sein, können wir sagen, ist der vom Kausalitätsgesetz beherrschte Prozeß des in jedem Augenblick sich verzehrenden und neu erzeugenden Geschehens. Was wir ein beseeltes Wesen nennen, ist ein einzelnes Glied im Reiche dieses Geschehens, eine Flamme in diesem Feuermeer. Wie im Verzehren immer frischen Brennstoffs die Flamme sich erhält, so erhält sich im Zuströmen und Hinschwinden immer neuer Elemente aus dem Reiche der Sinnewelt jene Verkettung von Wahrnehmen, Empfinden, Trachten, Leiden, die dem irrenden, durch den Schein ruhiger Sichselbstgleichheit getäuschten Blick als ein Wesen, als ein Subjekt sich darstellt.“ H. Oldenberg: Buddha, a.a.O. S. 246. Klarer läßt sich dieser Gedanke wohl nicht mehr ausdrücken.

⁹⁶ Dharmacakrapravartanasūtram.

E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, a.a.O. S. 11.

„Idaṃ kho pana bhikkhava dukkhanirodham ariyasaccāṃ: Yo tassā yeva taṇhāya asesaviraganirodho, cāgo, paṭinissaggo, mutti, anālayo.“ Mahāvagga I 6.

⁸⁹ Wir werden später noch die möglichen Motive zu klären versuchen, die Buddha zu seinem Schweigen in metaphysischen Fragen – vor allem bei der Frage des Nirvānas – gehabt hat.

⁹⁰ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O. S. 136.

⁹¹ Vgl. D. T. Suzuki: Der westliche und der östliche Weg, a.a.O. S. 44f.

⁹² Bhārahārasūtram, E. Frauwallner, a.a.O. S. 25.

wir im vorigen Abschnitt die Kette der Verursachungen, die 12 Nidānas, genannt haben, wobei die ersten zwei, avijjā und saṃkhara, trsna, dem Durst, erst später übergeordnet worden sind, so gibt sich eigentlich mit logischer Folgerichtigkeit, daß die letzte Folge der Kette: Geburt, Alter, Tod (jāti, jāra, maraṇa) verhindert werden kann durch die Beseitigung der ersten Ursache. Wenn avijjā beseitigt wird, so ist die ganze Kette abgeschnitten, dann wird nicht mehr jene falsche Identifikation der fünf Gruppen mit dem Selbst vorgenommen, sondern die empirische Welt wird als Nicht-Ich (anattā) gesehen. Die Befreiung von dieser falschen Sicht läßt den Wissenden am Wandel der Welt nicht mehr teilnehmen, somit ist er auch vom Leiden befreit, das ja nichts anderes als dieser Wandel ist. Den Zustand, in dem alles dies erreicht ist, nennt Buddha „Nirvāna“ (Nibbāna). Weit davon entfernt, hier eine Aufzählung der möglichen und tatsächlichen Interpretationen dieses Ausdrucks zu geben, sollen wieder nur ein paar philosophische Folgerungen überlegt werden. Nirvāna ist sicher einer der buddhistischen Begriffe, die im Westen am wenigsten richtig verstanden wurden. Wörtlich heißt es „das Erlöschen“, wird von den Abendländern jedoch häufig sehr großzügig schlechthin mit „Nichts“ bezeichnet. Daß dieser Ausdruck nicht zutreffend ist, hat schon Oldenberg in einer scharfen Entgegnung festgestellt und nachdrücklich betont: „Hat man den Buddhismus als eine Religion des Nichts bezeichnet und ihn von hier aus als von dem Kernpunkt seines Wesens zu entwickeln versucht, so hat man es in der Tat erreicht, das, was für Buddha selbst und für die alte Gemeinde seiner Jünger die Hauptsache gewesen ist, ganz und gar zu verfehlen.“⁹⁷ Der Grund für die vielfältigen Interpretationen liegt natürlich in erster Linie in der Art der Textaussagen über das Nirvāna.⁹⁸

Einige Möglichkeiten der Deutung bieten sich an:

- a) Nirvāna ist eine Art Paradies: Dies läßt sich nach Äußerungen Buddhas nicht durchhalten, da ein Paradies Aufenthaltsort der Götter ist. Diese sind aber selbst noch gar keine Arhats, keine Erlösten, infolgedessen ist diese Deutung nicht möglich. Erst später in der Sukhāvati-Schule (Schule des reinen Landes) kommt diese Version auf.⁹⁹
- b) Nirvāna ist ein Zustand der vollkommenen Ruhe, ein meditativer Versenkungszustand: Hier entstehen auch Widersprüche zur übrigen Lehre, da die Individualität bei diesem Zustand nicht beseitigt und auch keine Endgültigkeit desselben gewährleistet ist, denn es darf ja aus diesem Nirvāna keine Rückkehr in die Welt des Samsāra geben.¹⁰⁰
- c) A. Coomaraswamy will „Nirvāna“ folgendermaßen verstanden wissen: „Es ist weder ein Ort noch eine Wirkung, es ist nicht in der Zeit, noch kann man es durch irgendwelche Mittel erlangen. Die Methoden, die in der Praxis angewandt werden, sind nicht direkt ein Weg zur Erlangung des Nirvāna, sondern dienen nur dazu, alles, was unseren Blick trübt, aus dem Weg zu räumen.“¹⁰¹

Viel helfen uns diese Möglichkeiten nicht weiter; besser ist es, wenn man sich an die Quellen hält. So heißt es z. B.: Er erreicht das Nirvāna, wobei der Zustand des Erlösten dann noch weiter beschreiben wird: „tiṇṇo pāraṅgato thale titthati brāhmaṇo,“ „über das Strom des Daseins gesetzt und an das andere Ufer gelangt“. Das jenseitige Ufer ist natürlich das Nirvāna. Am ehesten ist vielleicht noch, wie H. Günther meint, der Begriff der Losgelöstheit (vimutti) auf den Zustand anwendbar.

⁹⁷ H. Oldenberg: Buddha a.a.O. S. 250

⁹⁸ Vgl. G. Mensching: Zum Streit um die Deutung des buddhistischen Nirvāna. Ztschr. f. Missionskunde und Rel.-Wiss. 1933, S. 33ff.

⁹⁹ Vgl. D. Schlingloff: Die Religion des Buddhismus, Bd. II. Berlin 1963, S. 76.

E. Conze: Der Buddhismus, a.a.O. S. 149.

¹⁰⁰ Dies wäre am ehesten noch mit „dhāraṇā“ zu vergleichen, welches aber nur eine Stufe auf dem Weg, nicht aber das Ziel selber ist.

¹⁰¹ M. Percheron: Buddha. Hamburg 1958, S. 52.

Ferner werden immer wieder in den Texten Ausdrücke wie anantam (das Unendliche), amantam (das Ewige), akatam (das Ungeschaffene), ānimittam (das Qualitätslose) etc. angewendet. Jedoch sind diese negativen Ausdrücke nicht allzu aufschlußreich. Die meisten Belegstellen sind von ähnlicher Art wie die folgende:

„Sein Geist wird leidenschaftslos gegenüber der Körperlichkeit, dem Gefühl, der Empfindung, den Trieb- und Willensregungen und dem Bewußtsein, und er wird frei von der magischen Bewirktheit ohne Bezogenheit. Wegen der Losgelöstheit ist er feststehend, weil er fest steht, ist er in Freude, weil er in Freude ist, trägt er kein Verlangen, und ohne Verlangen zu tragen, geht er aus eigener Kraft ins vollkommene Nirvāna ein.“¹⁰²

Vielleicht läßt sich daraus aber auch ein positiver Schluß ziehen. Es liegt ja hier die gleiche Situation vor wie sie uns bei der Frage nach dem Selbst begegnet ist: von welcher Art denn nun das „Selbst“ oder das, was daraus wurde, sei. Über die Gründe, warum Buddha positive Aussagen über das Nirvāna ablehnte, kann man nur Vermutungen aussprechen. Folgende Möglichkeiten bieten sich an:¹⁰³

- a) Die Eigenschaften des Nirvāna sind nur für den feststellbar, der bereits in diesem Zustand steht. Für den Außenstehenden, der es erst anstrebt, sind sie nichtssagend, weil sie ja gerade die spezielle Schau (bodhi) voraussetzen. Für den, der das Nirvāna erreicht hat, ist das Reden darüber überflüssig.
- b) Buddha wußte positive „Eigenschaften“ des Nirvāna; sie sind aber in einer gegenständlichen Sprache – wie unsere Alltagssprache es ist – nicht darstellbar. Um Mißverständnisse zu vermeiden, schwieg er darüber.¹⁰⁴
- c) Der Buddha wußte positive Eigenschaften, hätte sie auch mitteilen können, hielt dies aber für schädlich, da es die Menschen nur ablenkte, indem sie beginnen würden, über die Eigenschaften des Nirvāna nachzudenken, statt es zu erstreben.¹⁰⁵
- d) Oldenberg erwägt, daß Buddha vielleicht in seiner Schau, als er die Befreiung gewann, mehr gesehen hat als er lehrte. Vielleicht war ihm die Konsequenz klar, daß jenseits dieser Welt das Nichts steht, wollte dies aber nicht ausdrücken, da es den Heilsweg ja doch nicht verändert, dem Schwächeren aber diese ungeheuerliche Konsequenz eher den Weg unerträglich machen könnte.¹⁰⁶ Doch sind wir hier nur mehr auf ungestützte Vermutungen angewiesen, und es wird wohl immer ein Rätsel bleiben, welche Ansicht Buddha wirklich darüber hatte.¹⁰⁷
- e) Buddha hat alles, was er wußte, gesagt. Er hatte keine weiteren Einsichten in das Nirvāna als diejenigen, die er in seinen Reden ausgedrückt hat.

¹⁰² „rūpasmiṃ vedanāya saññāya saṃkhāresu viññānasmim cittam virajjati vimuccati anupādāya āsavehi, vimuttattā thitam thitattā saṃtusitāṃ saṃtusitattā na paritassati, aparitassam paccatam yeva parinibbāyati.“ Saṃyutta-Nikāya III 46, übers. v. H. Günther: Der Buddha und seine Lehre. a.a.O. S. 221.

¹⁰³ Zum Teil gelten sie auch für Buddhas Ablehnung jeder näheren Erörterung der anderen metaphysischen Frage, bei deren Besprechung wir auf diese Stelle verwiesen haben.

¹⁰⁴ Vgl. B. Kanitscheider: Zur Analyse „Mystischer Sätze“. Ztschr. f. Phil. Forsch. Bd. XX, H. 2, Meisenheim 1966, S. 227–243.

¹⁰⁵ „Deshalb, Mālunkyāputta, was von mir nicht offenbart ist, laß unoffenbart bleiben, und was offenbart ist, laß offenbart sein.“ Majjhima-Nikāya I 426.

¹⁰⁶ Vgl. H. Oldenberg: Buddha, a.a.O. S. 247.

¹⁰⁷ Die hinayanistische Schule der Sautrāntika vertrat die Auffassung, daß das Nirvāna für ihre Anhänger Unterdrückung durch Erkenntnis (pratisaṃkhyānirodha) ist. Die Unterdrückung besteht darin, daß die lasterhaften Gegebenheiten fernerhin nicht mehr auftreten. Dieses Nichtentstehen betrachten sie aber als ein bloßes Nichtsein. Vgl. Abidharmakośaḥ I, v. 6. E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, a.a.O. S. 130f.

f) Das Nirvāna ist wirklich *eigenschaftslos*, ānimittam, dann ist es unvorstellbar, denn wir können uns kein Etwas, das überhaupt ist, ohne jede Eigenschaft vorstellen. Wenn etwas überhaupt existiert, dann existiert es auf bestimmte Weise.

Ein anderer Aspekt des Nirvāna äußert sich aber noch darin, daß im Ittivuttaka¹⁰⁸ zwei Formen des Nirvana unterschieden werden: das dhitta-dhamma-nibbāna = das Nirvāna der diesseitigen Ordnung und das parinibbāna = das jenseitige Nirvāna. Später werden sogar noch weitere Formen von Nirvāna angenommen.¹⁰⁹ „Im Ittivuttaka heißt es ähnlich: Zwei Arten des Nirvāna gibt es. Das eine ist noch mit einem Rest von Beilegungen, d. h. den fünf Gruppen von Daseinsfaktoren versehen, gehört dem gegenwärtigen Leben an und besteht in der Vernichtung der zu neuen Existenzen führenden Gier. Das andere ist frei von Beilegungen, tritt in Zukunft (= nach dem Tode) ein und besteht darin, daß alle Möglichkeiten für ein weiteres Werden gänzlich aufgehoben sind.“¹¹⁰ Auch hier ist die negative Ausdrucksweise kennzeichnend, die die Vorstellung nahelegt, daß jede positive Aussage nicht mehr begrifflich faßbar sei und deshalb vom Buddhismus nicht sprachlich formuliert werden konnte. Eine gewisse Ähnlichkeit mit der negativen Theologie des Christentums klingt an, wenn das Absolute als das alles Begriffliche in solchem Maße Transzendierende gedacht wird, daß für positive Ausdrücke jede sprachliche Formulierung versagt.

„Es ist, ihr Mönche, jenes Reich, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Luft, nicht unendliches Raumgebiet, noch unendliches Bewußtseinsgebiet, nicht das Gebiet der Nichtirgendetwasheit, noch das Gebiet der Wahrnehmung und auch nicht Nicht-Wahrnehmung, nicht diese Welt noch eine andere Welt, nicht beide, Sonne und Mond. Das, ihr Mönche, nenne ich weder Kommen noch Gehen noch Stehen noch Vergehen noch Entstehen. Ohne Stützpunkt, ohne Anfang, ohne Grundlage ist das; eben dies ist das Ende des Leidens.“¹¹¹

„Der Pāli-Kanon scheut auch nicht davor zurück, das Paradoxon aufzustellen, daß es ‚Wonne‘ ist, obwohl weder ein Subjekt, das diese empfindet, noch auch der Skhandha Vedanā (Empfindung) vorhanden ist.“¹¹² Die Unaussagbarkeit kommt auch in einem Wort aus dem Udāna (1074ff.) zum Ausdruck:

„Den, der zur Ruhe ging, kein Maß ermißt ihn. Von ihm zu sprechen gibt es keine Worte. Zunichte ward, was das Denken könnt' erfassen: So ward zunicht auch jeder Pfad der Rede.“

4) duḥkha – nirodha – mārga

„Dies ist ferner, ihr Mönche, die edle Wahrheit von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Weg. Es ist der edle achtgliedrige Weg, nämlich rechte Ansicht, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechte Wachsamkeit und rechte Sammlung.“¹¹³

¹⁰⁸ Vgl. K. Seidenstücker: Pāli-Buddhismus. Breslau 21923, S. 197f.

¹⁰⁹ Vgl. H. v. Glasenapp: Der Buddhismus – eine atheistische Religion, a.a.O. S. 150f.

¹¹⁰ G. Mensching: Buddhistische Geisteswelt, Baden-Baden 1955, S. 206.

¹¹¹ G. Mensching: Buddhistische Geisteswelt, a.a.O. S. 210.

¹¹² H. v. Glasenapp: Der Buddhismus, a.a.O. S. 148, Vgl. auch S. 193.

¹¹³ Dharmacakrapravartanasūtram.

E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, a.a.O. S. 11:

„Idam kho pana bhikkhaye dukkhanirodha-gāmini paṭipadā ariyasaccam, ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyath'idaṃ: Sammādiṭṭhi, sammāsaṃkappo, sammāvācā, sammākammanto sammājiṃvo, sammāvāyāmo, sammāsati, sammāsamādhi.“ Mahāvagga I 6.

Bis jetzt haben wir von der Lehre vom Leiden, von der Ursache des Leidens und von der Aufhebung gesprochen. Wir haben nur festgestellt, daß das Nichtwissen beseitigt werden soll, da dadurch ja die erste Ursache des Leidens beseitigt wird. Wir haben aber noch nichts darüber gesagt, auf welche Weise dies geschehen kann. Es handelt sich also jetzt noch um die Frage des Erlösungsprozesses. Dieser vollzieht sich nach buddhistischer Auffassung in bestimmten Stufen, und man teilt die Menschen in vier Gruppen ein, je nach ihrer Entfernung vom „Zustand der Vollendung“:

- Srotaāpanna* (die in den Strom Eingetretenen). Hiermit sind jene Menschen gemeint, die sich von den irdischen Einflüssen freizumachen beginnen. Sie werden noch siebenmal wiedergeboren, ehe sie die Erlösung erreichen.
- Sakridāgāmin* (die Einmalwiederkehrer): Sie haben einen solchen Zustand der Vollkommenheit erreicht, daß sie nur noch einmal als menschliche Existenz wiederkehren müssen.
- Anāgāmin* (die Nicht-mehr-Wiederkehrenden): Sie gehen in eine der höchsten Götterwelten ein und gelangen von dort in das Nirvāna. Auf dieser Stufe befinden sich auch die sonstigen hinduistischen Götter.
- Arhat* (der Heilige): Sie erreichen schon hier in diesem irdischen Dasein das Nirvāna.

Der Weg nun, der zum Heil führt, ist also der *achtfache Pfad* (ariyo aṭṭhaṅgiko maggo):

samyag-drṣṭi:	rechte Ansicht (Wissen um die vier Hohen Wahrheiten)
samyak-saṃkalpa:	rechte Gesinnung (frei von Begierde, Übelwollen, Gewalttätigkeit)
samyag-vāk:	rechtes Reden (kein Lügen, Verleumden, usw.)
samyak-karmanta:	rechtes Handeln (kein Töten, Stehlen, usw.)
samyagājīva:	rechtes Leben
samyag-vyāyāma:	rechtes Streben (heilvolles Dharma zum Wachsen bringen)
samyak-smṛti:	rechte Wachsamkeit (nachdenkliche Betrachtung der Empfindung, des Denkens, des Dharma)
samyak-samādhi:	rechtes Sich-Versenken

Wir wollen uns nicht mit den ersten sechs Stufen genauer befassen, dies würde uns tiefer in die ethische Problematik des Buddhismus hineinführen, sondern vor allem die beiden letzten Stufen, *smṛti* und *samādhi*, betrachten. Während die ersten sechs Stufen das notwendige moralische Verhalten schildern, das für den buddhistischen Erlösungsprozeß Vorbedingung ist, stellen die beiden letzten Stufen den Weg der *Bewußtseinsumwendung* dar, wie er für die Erlangung des Heils notwendig ist. Vor allem die achte Stufe, *samādhi*, enthält den meditativen Weg, während die siebte sich auf die Konzentration und die Betrachtung der Lehre bezieht.

Nun lag zu Buddhas Zeit ja schon eine reiche Tradition der geistigen Anspannung – nämlich der Yoga – vor.¹¹⁴ Die Wurzeln des Yoga gehen zurück bis zum Veda, werden dann in den Upanishaden erweitert; es ist also anzunehmen, daß Buddha diese Praktiken sehr wohl gekannt hat. Die Stellung Buddhas zum klassischen Yoga ist eine mittlere. Er kritisiert sowohl den versteinerten Ritualismus als auch die metaphysische Spekulation, auf der anderen Seite aber auch die exzessive Askese (tapas), wie wir schon im ersten Kapitel gesehen haben. Buddhas *mittlerer Weg* bestand darin, ohne den Körper mit Gewalt zu zerstören, jene Umkehr, jene Wendung des Bewußtseins zu finden, die den Menschen

¹¹⁴ Über die Entwicklung des Yoga in der vedischen Zeit und in den Upanishaden vgl. J.W. Hauer: Der Yoga. Stuttgart 1958, S. 19–165.

befähigt, das Nirvāna zu „sehen“. Dies ist es, was er „anya cakkhu“, das heilige Auge, nennt:

Der Beginn ist ähnlich den Yoga-Vorschriften: Der Asket sucht einen einsamen Ort, wo Ruhe und Frieden herrscht, auf, setzt sich in die bekannte āsana-Stellung und richtet seinen Geist auf die Wachsamkeit. Vorbereitung der Meditation ist also die dauernde Aufmerksamkeit auf das eigene psychische Leben. Dies ist die Vorbedingung für die Technik der Zerstörung der durch falsche Vorstellungen geschaffenen Illusionen. Wenn der Asket sich hierauf konzentriert hat, kann er mit dem stufenweisen Weg zur Bewußtseinsumwandlung beginnen. Die Stufen der Vervollkommnung werden mit *jhāna* (für skr. *dhyāna*)¹¹⁵ bezeichnet. Die erste Stufe lautet:

„Indem er sich völlig löst von den sinnlichen Objekten und sich völlig löst von den unheilsamen Dingen, erreicht er die mit Konzentration und diskursivem Denken begleitete, aus der Loslösung geborene, begeisterungsreiche und wonnevolle erste Stufe der Andacht und verweilt auf ihr.“¹¹⁶

Wichtig ist hier, daß die ethischen Momente, die hier vorkommen, nicht Selbstzweck sind, wie auch der ganze Meditationsweg kein ethisches, sondern ein spirituelles Ziel hat. Das Ziel des ersten der vier *jhāna*'s ist eine Reinigung des Verstandes und des Empfindungsvermögens von äußeren Einwirkungen. Wir müssen immer berücksichtigen, daß alle geistigen Übungen nicht Selbstzweck sind, sondern daß das Ziel die Assimilierung der vier fundamentalen Wahrheiten ist. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zum reinen Yoga-Weg, was wir dann beim Vergleich noch sehen werden.

Die zweite Stufe der Konzentration wird so beschrieben:

„Des weiteren aber erlangt ein Bhikkhu nach der Stillung von Konzentration und diskursivem Denken die innerliche Beruhigung und Einswerdung des Bewußtseins, die von Konzentration und diskursivem Denken freie, aus der Sammlung geborene, begeisterungsreiche und wonnevolle zweite Stufe der Andacht und verweilt in ihr.“¹¹⁷

Hier wird also eine Beherrschung des Bewußtseins angestrebt, wobei vor allem durch die Unterdrückung der Funktionen des Verstandes ein Zustand der höheren Konzentration erreicht werden soll. Das Verhältnis der beiden Andachtsstufen wird von einem späteren Interpreten, Buddhaghōṣa, folgendermaßen erläutert: Während die erste Andachtsstufe infolge ihres Gehaltes an diskursivem Denken noch nicht klar und durchsichtig ist, wird dieses Hindernis der Konzentration in der zweiten Stufe beseitigt und vollkommene Klarheit erlangt.

Über die dritte Versenkungsstufe heißt es:

„Des weiteren verweilt ein Bhikkhu nach dem Schwinden der Begeisterung in Gleichmut, bedachtsam und klarbewußt empfindet er Wonne in seinem Körper, und er erreicht die dritte Stufe der Andacht, von der die Edlen sagen: Gleichmütig und bedachtsam weilt er in Wonne“.¹¹⁸

115 althinesisch: *dian*, chin. *chan*, jap. *zen*; der Chan-Buddhismus, ein Zweig des Mahāyāna, hat daher seinen Namen.

Der Terminus „*jhāna*“ wird von Frauwallner mit „Versenkungsstufe“, von Fr. Heiler mit „Andacht“ übersetzt. (Buddhistische Versenkung. München 1922, S. 15).

116 „so vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasāṃpajja viharati.“ Majjhima-Nikāya I 21, übers. H. Günther.

117 „puna ca paraṃ bhikkhu vitakkavicāraṇaṃ vūpasamā ajjhattaṃ saṃpasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijaṃ pītisukhaṃ dutiyajjhānaṃ upasāṃpajja viharati.“

118 „puna ca paraṃ bhikkhu pītiyā ca virāgā upekkhako ca viharati sato ca saṃpajāno sukkaṃ ca kāyena paṭisaṃvedeti yaṃ taṃ ariyā ācikkhanti upekkhako satimā sukhavihārī ti tatiyajjhānaṃ upasāṃpajja viharati.“ Saṃyutta-Nikāya IV 264.

Vgl. M. Eliade: Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich 1960, S 180.

Das Ziel dieser Übung ist die Aufhebung jeder Beziehung zur wahrnehmbaren Welt und zum Gedächtnis. Wieder wird die Klarheit des Bewußtseins angestrebt, und zwar jenes Bewußtsein, das aller Inhalte ledig ist, das keinen anderen „Gehalt“ mehr hat als zu existieren.

Die Beschreibung der vierten und letzten Meditationsstufe lautet:

„Des weiteren erreicht ein Bhikkhu nach dem Vergehen von Lust und nach dem Vergehen von Leid, nach dem bereits schon früher eingetretenen Schwinden von Heiterkeit und Trübsal die leidlos-lustlose, in durch Gleichmut gezeugter Achtsamkeit reine vierte Andachtsstufe.“¹¹⁹

Hier werden alle Gegensätze überwunden, im Bewußtsein existiert kein Hindernis mehr, das „reine Bewußtsein“ ist erreicht. Dieses vierte *jhāna* bedeutet aber noch nicht den letzten Ruhezustand für den Buddhisten. Es folgen darauf noch die vier geistigen Übungen, die den Namen „*saṃāpatti*“, „Erlangung“, tragen. Diese anschließende Versenkungsübung, auch *arūpa-jhāna* genannt, d. h. Übungen zur Beseitigung der Vorstellung der Begrenztheit oder Formhaftigkeit des Bewußtseins, sind:

ākāsānañcāyatana	–	Stätte der Raumendlichkeit
viññāṇānañcāyatana	–	Ebene der Bewußtseinsunendlichkeit
ākīñcaññāyatana	–	Ebene der Nicht-irgend-etwas-heit
nevasaññānāsaññāyatana	–	Ebene, wo weder Bewußtsein noch Nichtbewußtsein ist
saññā-vedayita-nirodha	–	Ebene, wo Bewußtsein und Empfindung völlig erloschen sind. ¹²⁰

Die fünfte Ebene wird erst erreicht, wenn der Meditierende die vier Stufen durchlaufen hat. Sie ist der Endzustand der Meditation. Der ganze Meditationsweg umfaßt also neun Stufen. Die letzte Stufe ist diejenige, von der aus Buddha das Nirvāna betreten hat.

„Und es erstand mir die erkennende Schau: Unerschütterlich ist meine Bewußtseinslösung (*akuppā me cetovimutti*), dies ist die letzte Geburt, hinfort gibt es keine Wiedergeburt mehr.“¹²¹

Ehe wir das Verhältnis dieses Erlösungsweges zum Yogasutra erörtern, sei noch auf die oft erwähnten besonderen Kräfte „*iddhi*“ (skr. *siddhi*) verwiesen, die der Meditierende im Anschluß an die vier *jhāna*'s erhält. Dazu gehören vor allem:

„die Erkenntnis seiner früheren Geburten“

„die Erkenntnis des Vergehens und Wiederentstehens der Wesen“

„die Erkenntnis des Schwindens der Befleckungen“.¹²²

Die Fähigkeit zur letzten Sicht enthält vor allem noch einmal die Einsicht in die vier Wahrheiten, wobei es sich aber diesmal nicht um ein verstandesmäßiges Erfassen, sondern um eine meditative Schau handelt.

Vom Standpunkt des obersten Zieles des achtfachen Pfades sind die *iddhi*'s Nebenprodukte der Meditation, die sich nicht vermeiden lassen, aber keineswegs notwendig sind. Sie stellen eine gewisse Gefahr für den Heilsuchenden dar, wenn ihn die magische Bewältigung der Welt vom eigentlichen Ziel ablenkt.¹²³

119 „puna ca paraṃ bhikkhu sukhaṃ ca pahānā dukkhaṃ ca pahānā pubbe 'va somanassado-manassānaṃ atthagamaṃ adukkham-asukhaṃ upekkhā-sati-parisuddhiṃ catuṭṭhajjhānaṃ upasāṃpajja viharati.“ Saṃyutta-Nikāya IV 265.

120 Schlingloff faßt die schwer zu deutenden *arūpa-jhāna* als Interpretation der vier Versenkungsstufen auf. Vgl. D. Schlingloff: Die Religion des Buddhismus. Berlin 1962, 2 Bde. Bd. I, S. 61.

121 Aṅguttara-Nikāya IV 447.

122 Majjhima-Nikāya I 51.

123 Näheres hierüber: M. Eliade: Yoga, a.a.O. S. 186.

Weiter wäre zu fragen, inwieweit Gleichheiten oder Homologien mit dem klassischen Yogasystem festzustellen sind.¹²⁴ Sicher entsprechen im Buddhismus „śīla“, die moralischen Voraussetzungen dem „yama“ im Yoga. Die indische Tradition verlangt ja, daß das ethische Wohlverhalten der spirituellen Vervollkommnung vorausgeht.¹²⁵ Über die Haltung zu tapas, der radikalen Askese, haben wir schon gesprochen: Buddhas Hochschätzung der āsana, der Meditationshaltung mutet fast selbstverständlich an. Der Körper muß bei der Meditation jene Haltung annehmen, die für die Konzentration am förderlichsten ist. Die Beachtung der bewußten Ein- und Ausatmung (prāṇāyāma) findet ebenfalls Buddhas Hochachtung, wenn er auch die gewaltsamen Atemübungen, die er selber in ihrer ganzen furchtbaren Wirkung am eigenen Leibe ausprobierte, verworfen hat.

Daß *Pratyāhāra*, die Abwendung der Sinnesorgane von den Objekten, eine große Rolle spielt, folgt ja schon aus der buddhistischen Lehre vom Nicht-Anhaften an die Skandhah's.

Man sieht aber immer wieder, daß die einzelnen Meditationsstufen im Dienste der buddhistischen Lehre stehen. Nicht die Reinigung des Bewußtseins als Selbstzweck ist das Ziel, sondern die Einsicht in die Vier Hohen Wahrheiten im Sinne der letzten Stufen des achtfachen Pfades. Die drei Hauptstufen, mit denen der eigentliche Yogaweg beginnt, also dhāraṇā, dhyāna und samādhi, sind im Buddhismus kaum zu trennen. Während dhāraṇā zwar wörtlich von Buddha nicht erwähnt wird, stellt die Festlegung des Geistes auf einen bestimmten Punkt ein oft erwähntes Mittel dar, um den umherschweifenden Geist zu fixieren. Dabei können die verschiedensten Objekte als Konzentrationszentren verwendet werden; meistens dient jedoch hierzu das Atmen.

Von Interesse ist natürlich, in welcher Weise sich die jhāna's des buddhistischen Meditationsweges mit den samādhi-Stufen des Yogasutra vergleichen lassen. Hauer glaubt, das erste jhāna mit samprajñāta-samādhi identifizieren zu können, also jener Versenkungsstufe, auf der das Bewußtsein noch in Tätigkeit ist.¹²⁶ Die vierte jhāna-Stufe will er im asamprajñāta-samādhi wiedererkennen.

Der Vergleich ist auch insofern noch interessant, als die Ähnlichkeit der Stufen auf das Verhältnis zu den Nichtbuddhisten ein gewisses Licht wirft. Die Buddhisten gestanden den nichtbuddhistischen Asketen und Yogins den Zugang zu den jhāna's und auch zu den samāpatti's zu, nur leugneten sie, daß jene, die das letzte samāpatti erreicht haben, gleichzeitig zum Nirvāna gelangt sind, weil hierzu die positive Haltung zur Lehre des Buddha notwendig sei. Es ist also nicht möglich, und das ist für uns wichtig, durch reine Meditationstechnik zum Heil zu gelangen, sondern es bedarf zweier Komponenten:

jhāyin: der meditativen Erfahrung und

dhammayoga: des Erkenntniselementes.

Beide sind für den Heilsweg von gleicher Wichtigkeit. In der Sprache der abendländischen Philosophie heißt dies: Welchem Weg ist in dem Streit zwischen Erfahrung und Vernunft der Vorrang zu geben?

¹²⁴ Die acht Stufen des klassischen Yogasystems (astāṅga-yoga) lauten:

yama = moralisches Verhalten

niyama = äußere und innere Reinheit

āsana = Körperhaltung

prāṇāyāma = Atemdisziplin

pratyāhāra = Abwendung der Sinnesorgane von den Objekten

dhāraṇā = Festlegung des Geistes auf einen bestimmten Punkt

dhyāna = Meditation

samādhi = samprajñāta-samādhi und asamprajñāta-samādhi.

¹²⁵ Einzelheiten hierüber bei J.W. Hauer: Der Yoga, a.a.O. S. 166.

¹²⁶ J.W. Hauer: Der Yoga, a.a.O. S. 170.

Wir sehen auch die abendländischen Philosophen sich abwechselnd diesen beiden Komponenten zuneigen. Im Mittelalter wurde das Licht des natürlichen Verstandes, das lumen naturalis, besonders hochgeschätzt. Gegenströmungen dazu waren in der christlichen Mystik vorhanden.

Im Aṅguttara-Nikāya III 355 werden die Methoden sowohl der jhāyin als auch des dhammayoga als gleich wichtig für die Arhatschaft bezeichnet. Es gibt eben zwei Klassen von menschlichen Fehlern (kleśa): die des Verstandes (hierzu gehört der Glaube ans Ich, etc.) und die des Gefühls (in unserer Sprache der Leidenschaften). Beide sind Hindernisse auf dem Weg zum Heil, beide müssen beseitigt werden, was erst durch die gegenseitige Hilfe von prajñā (Verstand) und dhyāna (Meditation) gelingt. Die Erfahrung muß von der „Weisheit“ erleuchtet sein, die Weisheit muß durch die Erfahrung erprobt werden. Die Durchdringung beider ist zur Erlangung des Nirvāna notwendig.¹²⁷

¹²⁷ Vgl. hier die spätere Diskussion der Mahāyāna-Philosophie und vor allem Hui-neng's Lehre, daß dhyāna = prajñā sei.

V.

Wir haben jetzt die vier grundlegenden Sätze oder Axiome der buddhistischen Philosophie diskutiert und vielfach mit westlichen Ideen in Verbindung gesetzt. Dabei wurde vorausgesetzt, daß dies ohne Schwierigkeiten begrifflicher Art möglich ist. Man könnte natürlich den Einwand bringen, daß Ideen, die in jahrtausendelanger Isoliertheit in verschiedenen Kulturkreisen gewachsen sind, vielleicht nicht vergleichbar, daß östliche und westliche Systeme möglicherweise inkommensurabel, d. h. mit einem gemeinsamen Maß nicht meßbar sind und fragen, ob nicht vielmehr an beide Systeme „autochthone“ Maßstäbe angelegt werden müssen. Diese Frage führt uns zum Abschluß noch kurz zu dem Ost-West-Verhältnis im allgemeinen, wobei hier freilich nur einige die Philosophie betreffende Punkte angeführt werden sollen.

Die Haltung der abendländischen Philosophie liegt schon in ihrer Bezeichnung beschlossen. Als „Liebe zum Wissen“ ist sie, wie alle unsere Wissenschaften zeigen, Wissen um der Horizonterweiterung willen. Hierin ist schon die westliche Einstellung zu den Dingen und zu dem Wissen von diesen Dingen enthalten. Wissen über die Dinge als solches gibt der theoretischen Einstellung des Abendländers Befriedigung; sie gibt ihm ein Gefühl der Macht – dies ist der Kern des Bacon'schen Wortes „Wissen ist Macht“ – und der verlängerte Arm dieser Macht ist die Anwendbarkeit in der Technik. Der Westen versucht über den Begriff, über die kategoriale Ordnung der Sprache, in der die Wirklichkeit verfügbar gemacht werden soll, die Welt zu beherrschen. In der Philosophie ist dies alles natürlich nur im Keime angelegt und kristallisiert sich erst in der Entwicklung zu den Einzelwissenschaften klar heraus.

Kennzeichnend für das Abendland ist weiterhin das Verhältnis der Philosophie zur Religion. Schon sehr früh hat sich in Griechenland hier ein Gegensatz herausgeschält. Die Religion mit ihren Ursprüngen im Mythischen empfand die nüchternen, begrifflichen Überlegungen der Philosophie mit Recht als feindlich. In diesem gespannten Verhältnis ist die Philosophie, außer vielleicht im Mittelalter, bis zur Gegenwart geblieben. Obwohl durch die Scholastik die christliche Weltanschauung sich der Ratio stets sehr aufgeschlossen zeigte, blieb der Gegensatz teilweise sogar im Mittelalter bestehen und trat zum Beginn der Neuzeit in der Philosophie der Aufklärung wieder scharf zutage.

Kennzeichnend ist ferner folgendes: In der Philosophie des Werdens von Heraklit, die sicher unter dem Eindruck des immerwährenden Wandels der Natur zustande gekommen ist, waltet doch am Grunde der Logos. Der scheinbar chaotische Wechsel ist getragen von einem vernünftigen, ordnenden Prinzip, während Buddha seine Philosophie nur unter dem Eindruck der Unbeständigkeit konzipiert, ohne außer dem Gesetz der Kausalität eine weitere Ordnung anzunehmen.

Was bei Heraklit ontologischer Grund ist, wird dann der bedeutsame Ausgangspunkt für die folgenreiche Aufspaltung von Form und Materie, die bei Parmenides ihren Anfang nimmt. Die Trennung ist beendet, wo Logos zu Logik wird.

Diese Gegensatzpaare haben sich im Osten gar nicht entwickelt. Der scharfe Antagonismus zwischen Empirie und Logos ist nie in dem Sinne in Erscheinung getreten. Der Identitätsgedanke dagegen ist viel stärker geblieben, die Welten treten in unvorstellbar langen Zeiträumen aus dem Brahma hervor und kehren wieder zu ihm in endloser Wiederholung zurück. Wissen hatte hier von vorneherein einen anderen Charakter. „Veda“ heißt Wissen, wobei das schauende Wissen, sruti, gemeint ist, jenes Wissen, das die ṛṣi's, die weisen Seher der Vorzeit, erkannt hatten. Diese Art von Wissen ist für Indien richtunggebend geblieben. Es hat seinen pragmatischen Charakter behalten und blieb immer weniger objektgerichtet, weniger objektbeherrschend als das westliche. Daraus ergibt sich

auch ein anderes Verhältnis zur Natur. Wissen über die Natur hat nicht den Zweck, sie besser beherrschen zu können, sondern sie besser zu verstehen und zu ihr in ein inneres Verhältnis zu gelangen. Es liegt hier jenes tiefe Gefühl zugrunde, daß der Mensch im letzten nicht von der Natur verschieden, nicht ihr entgegengesetzt, sondern eher ein Teil von ihr ist und beide, Mensch und Natur, wie es der Mahāyāna-Buddhismus ausdrückt, in ihrem Wesen mit der Buddhanatur eins sind. Diese Einheit kennzeichnet in ausgezeichnete Weise folgendes Gespräch zwischen Ungan und einem Mönch:¹²⁸

„Ungan once asked a monk: 'Where have you been?'

Monk: 'We have been talking together on the rock.'

Ungan: 'Did the rock nod, or not?'

The monk did not reply, whereupon the master remarked:

'The rock has been nodding indeed even before you began to talk.'

Man kann es vielleicht so ausdrücken, daß der Westen über den Begriff an die Welt herankommen will, während der Osten direkten Kontakt mit den Dingen sucht. Ein Modell des östlichen Verhaltens zur Welt ist am ehesten in der Kunst zu finden. Philosophie und Religion sind in Indien weder verschieden noch getrennt, sie sind nicht unterscheidbar. Es gibt eigentlich nur eines: eine kontinuierliche spirituelle Tradition von sehr großer Weite. In ihr haben Systeme der verschiedensten Richtungen Platz. Von dem Materialismus des Cārvāka, der Mīmāṃsā, dem Theismus der Yogaphilosophie bis zum atheistischen Buddhismus werden alle dem westlichen Denken bekannten Spielarten der Philosophie vertreten. Nur ihr Verhältnis zueinander, das Ausmaß des gegenseitigen Bestehenlassens ist größer. Haas hat den Kunstterminus „philousia“¹²⁹ für die östliche philosophische Haltung vorgeschlagen, als einer geistigen Haltung, die nicht das Wissen sondern das Wesen liebt. Ich bin nicht sicher, ob man mit diesem einzigen Terminus den geschilderten komplexen Zusammenhang einfangen kann.

Unterschiedlich ist ferner die Auffassung vom Bewußtsein. In der westlichen Philosophie wird das Bewußtsein stets intentional, als auf etwas gerichtet, angesehen (vgl. Brentano). Im Osten ist natürlich auch das gegenständliche Bewußtsein vorhanden, aber das reine Bewußtsein steht im Mittelpunkt der Betrachtungen, und es ist sogar ein spirituelles Ziel, das Bewußtsein von den Objekten zu befreien (śūnyatā = Leerheit). Das von Hegel aufgeworfene Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung wurde in der Folge oft bedacht, aber immer als theoretisches, nie als praktisches Problem. Es wurde niemals in der westlichen Philosophie ein Vorschlag zu seiner Beseitigung gemacht. Dagegen gibt die Chan-Philosophie des Mahāyāna einen Weg an, um hinter diese Spaltung zu gelangen und das „glückselige Bewußtsein“ wieder zu erreichen; ja, man könnte mit einiger Vorsicht das ganze Ziel des buddhistischen Heilsweges als die Beseitigung der Subjekt-Objekt-Spaltung bezeichnen.

Es wäre sicher verfehlt, einseitig eine der beiden geschilderten Haltungen zu bejahen und die andere abzulehnen. Indien bezahlt einen hohen Preis für die Innenwendung, für seine Neigung zur Erforschung des Selbst anstatt der Natur. Denn letztlich sind seine vielen Schwierigkeiten materieller Art eine Folge dieser Einstellung. Man müßte in Indien, um sich vor Schaden, Hunger und Elend zu bewahren, den Naturgewalten mit einer kraftvolleren, stärker diesseitsgewandten Haltung entgegenzutreten. Andererseits hat auch der Westen die Nachteile seiner großartigen Bewältigung der Natur zu tragen. In einer technisierten Welt ist die Sicht in unser eigenes Inneres durch das Verhaftetsein an die Welt der Objekte zumeist verstellt. Es scheint aus naturbedingten Gründen schwer zu sein, die positiven Werte beider Einstellungen innerhalb einer Lebenshaltung zu verwirklichen.

¹²⁸ D.T. Suzuki: The Role of Nature in Zen Buddhism. Eranos Jb. 1958.

¹²⁹ W. Haas: Östliches und westliches Denken. Eine Kulturmorphologie. Hamburg 1967, S. 101.

Wenn wir auf die Frage der philosophischen Verständigungsbasis zurückkommen, von der wir ausgegangen sind, so kann behauptet werden, daß zwar nicht die geistige Haltung, die Lösung der philosophischen Fragen, wohl aber die Problematik zumindest weitgehend gleich ist. In beiden Kulturkreisen steht der Mensch mit seinem Bewußtsein einer Natur gegenüber, die ihm Fragen über Fragen aufgibt. In beiden Kulturkreisen entstehen die Probleme, die die Menschen bewegen, aus der Polarität zwischen Mensch und Welt. Das Ziel ist, ein harmonisches Verhältnis zwischen ihnen herzustellen, was vielleicht als die allgemeinste Bedeutung des Wortes „Glück“ angesehen werden kann. Um dieses zu erreichen, gibt es die Möglichkeit, die Welt zu verändern und dem Menschen anzupassen oder das Bewußtsein des Menschen umzuformen, um ihn der Natur anzugleichen. Der Westen hat den Weg über die Objekte gewählt, der Osten den über das eigene Selbst. Gegenseitiges Verständnis für die tragenden Momente beider Wege bildet die Grundlage für einen fruchtbaren geistigen Austausch zwischen der östlichen und der westlichen Welt.

INNSBRUCKER BEITRÄGE ZUR KULTURWISSENSCHAFT

Jahresbände:

- | | | |
|------|--|--|
| 1/2 | AMMANN-Festgabe (1953/54) | öS 195.- |
| 3/4 | Natalicium Carolo JAX (1955/56) | öS 220.- |
| 5 | STROHAL, Richard: Erkenntnis und Wirklichkeit (1958) | öS 150.- |
| 6 | Germanistische Abhandlungen,
hrsg. von Karl Kurt KLEIN und Eugen THURNHER. (1959) | vergriffen |
| 7/8 | Serta Philologica Aenipontana
hrsg. von Robert MUTH (1962) | öS 295.- |
| 9/10 | Weltoffene Romanistik,
Festschrift Alwin KUHN (1963) | öS 295.- |
| 11 | Festschrift Leonhard FRANZ (1965) | broschiert öS 425.-
gebunden öS 450.- |
| 12 | Festschrift Karl PIVEC (1966) | broschiert öS 320.-
gebunden öS 340.- |
| 13 | Beiträge zur Indogermanistik und Keltologie,
Festschrift Julius POKORNY (1967) | broschiert öS 400.-
gebunden öS 420.- |
| 14 | Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde,
Gedenkschrift für Wilhelm BRANDENSTEIN (1968) | gebunden öS 480.- |

Sonderhefte:

- | | | |
|----|--|------------|
| 1 | ZINGERLE, Hans: Zur Entwicklung der Rhythmik und Textbehandlung in der
Chanson von ca. 1470 bis ca. 1530 (1954) | öS 18.- |
| 2 | PFANNER, Hildegard: Das dramatische Werk Simon Rettenpachers (1954) | vergriffen |
| 3 | Festschrift Wilhelm FISCHER (1956) | öS 72.- |
| 4 | OBERHUBER, Karl: Innsbrucker Keilschrifttexte (1956) | öS 20.- |
| 5 | SCHERMAIR, Anselmo: Vocabulario Sirionó-Castellano (1957) | öS 297.- |
| 6 | REIFFENSTEIN, Ingo: Das Althochdeutsche und die irische Mission im ober-
deutschen Raum (1958) | öS 55.- |
| 7 | OBERHUBER, Karl: Sumerische und akkadische Keilschriftdenkmäler: Tafel-
band (1958) | öS 99.- |
| 8 | OBERHUBER, Karl: Sumerische und akkadische Keilschriftdenkmäler: Text-
band (1960) | öS 99.- |
| 9 | WEBER, J. Ph. B.: Die Russen oder Versuch einer Reisebeschreibung nach Ruß-
land und durch das russische Reich in Europa, hg. von Hans HALM (1960) .. | öS 135.- |
| 10 | WEISGERBER, Leo: Übersetzungsfehler im Südtirol-Konflikt (1961) | öS 15.- |
| 11 | SCHERMAIR, Anselmo: Vocabulario Castellano-Sirionó (1962) | öS 297.- |
| 12 | AMMANN, Hermann: Nachgelassene Schriften (1961) | öS 81.- |
| 13 | KUHN, Alwin: Bericht über die „Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Gei-
steswissenschaft“ (1961) | vergriffen |

Sonderhefte:

- 14 SANTELER, Josef: Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant (1962) ... öS 140.-
- 15 II. Fachtagung für Indogermanische und Allgemeine Sprachwissenschaft, Innsbruck 1961 (1962) öS 192.-
- 16 SCHERMAIR, Anselmo: Sirionó-Texte (1963) öS 44.-
- 17 OBERHUBER, Karl: Der numinose Begriff ME im Sumerischen (1963) öS 13.-
- 18 SULÁN, Béla: Probleme der Argotforschung in Mitteleuropa (1963) öS 13.-
- 19 REICHLING, Anton: Das Problem der Bedeutung in der Sprachwissenschaft (1963) öS 13.-
- 20 MAUSER, Wolfram: Hofmannsthal und Molière (1964) öS 13.-
- 21 HOLT, Jens: Beiträge zur sprachlichen Inhaltsanalyse (1964) öS 13.-
- 22 SCHMID, Wolfgang P.: Alteuropa und der Osten im Spiegel der Sprachgeschichte (1966) öS 24.-
- 23 Innsbrucker Vorträge zu Dante (1967) öS 60.-
- 24 NEUMANN, Günter: Indogermanische Sprachwissenschaft 1816 und 1966. I. Vortrag: Franz Bopp. 2. Vortrag: Zum Stand der Hethitologie (1967) öS 40.-
- 25 MEID, Wolfgang: Indogermanisch und Keltisch (1968) öS 26.-
- 26 CHEVAL, René: Romain Rollands Begegnungen mit Österreich (1968) öS 24.-

Romanica Aenipontana:

- 1 PLANGG, Guntram: Die rätoromanischen Flurnamen des Brandnertales (1962) öS 96.-
- 2 SCHNEIDER, Elmar: Romanische Entlehnungen in den Mundarten Tirols (1963) öS 168.-
- 3 PIZZININI, Antone: Parores ladines, Vokabulare badiot-tudesk (1966) öS 240.-
- 4 TIEFENTHALER, Eberhard: Die rätoromanischen Flurnamen der Gemeinden Frastanz und Nenzing (Vorarlberg) öS 260.-
- 5 MÄTZLER, Clarina M.: Romanisches Wortgut in den Mundarten Vorarlbergs öS 160.-
- 6 POLITZER, Robert L.: Beitrag zur Phonologie der Nonsberger Mundart (1967) öS 72.-

In Vorbereitung (Auswahl):

MEID, Wolfgang: Die Romanze von Fróech und Findabair. Táin Bó Froíoch. Altirische Textausgabe mit Kommentar, Übersetzung und Glossar. – OBERHUBER, Karl: die Sprache der Sumerer. – PIESL, Helga: Vom Präanthropomorphismus zum Anthropomorphismus. – KNEUSSL, W.: Die urgeschichtlichen Altertümer der Tischoferhöhle, und KNEUSSL, R.: Studien an hallstätischer Grabkeramik in Nordtirol.