

Auszug aus: Hans-Günter Wagner: Morgenlicht über dem Abendland. Der Buddhismus im Westen zwischen Vernunftreligion und Guru-Kult. Berlin (2026): Matthes&Seitz, ISBN 978-3-7518-0368-7

Der Buddhismus und die „letzten Fragen“ der westlichen Philosophie und Religion

Als „letzte Fragen“ gelten gemeinhin solche, welche Religion und Metaphysik stellen. Welche Rolle spielen sie im Buddhismus? Hatte Buddha eine Antwort auf sie? War es in den monotheistischen Religionen die Suche nach Gott, so strebten die griechischen Denker nach letzter Erkenntnis und höchster Wahrheit. Heraklit suchte in allen Gegensätzlichkeiten das Eine, die Identität des Verschiedenen und die Verschiedenheit des Identischen. Die Erfahrungswelt des Menschen betrachtete er als ein Ganzes von Gegensätzen, die jedoch beständig ineinander umschlagen, wofür er unter anderem Tag und Nacht als Beispiel anführte. Die Pole eines Gegensatzes seien überhaupt nur im Kontrast zueinander erfahrbar und bestünden zeitlich in Form einer logischen wechselseitigen Verschränkung. Gerade im Gegensatz zeige sich daher die Einheit als die Zusammengehörigkeit des Verschiedenen. Für Heraklit ist das Wandelbare das Eine.¹ Das moderne westliche Denken ist hingegen überwiegend durch Dualismen geprägt: ein ewiger Gott versus die Welt seiner vergänglichen Schöpfungen, Platons ewigen und reinen Formen steht die trügerische Wirklichkeit der sinnlichen Phänomene gegenüber, Descartes Welt des Geistes (*res cogitans*) grenzt sich scharf von der materiellen Realität (*res extensa*) ab und bei Kant wird das zentrale Gegensatzpaar als *noumena* versus *phenomena* bezeichnet. Das Problem aller dualistischen Metaphysik liegt darin, dass von zwei Größen eine stets für fundamentaler als die andere gehalten wird und diese Entität dann zur „letzten Wirklichkeit“ hypostasiert. Das gilt nicht nur für die Philosophie Platons, sondern findet sich auch im indischen Denken in Form der Vorstellung, dass die „wahre Wirklichkeit“, das „reine Sein“, sich niemals verändere.

An diesem Punkt hat Buddha einen Bruch mit der philosophischen Tradition seiner eigenen Kultur eingeleitet. Nicht nur Begriffe wie „Sein an sich“, „erster Beweger“ oder „erste Ursache“ kommen bei ihm nicht vor, auch die Hindu-Lehren seiner Zeit über die Entstehung der Welt und den ewigen Brahman galten ihm als irrelevant bis falsch. Transzendenz ist für den Buddhismus möglicherweise ein eher unpassender Begriff, impliziert er doch ursprünglich (und in seinem christlichen Gebrauch), dass Gott vor der Welt existierte und über sie erhaben ist. Eine solche Trennung lag Buddha stets fern, im Höchsten selbst sah er die inhärente Eigenschaft eines jeden Wesens. Im späteren Buddhismus als Buddhaschaft bezeichnet, sei es das dem Menschen Fernste und Innerste zugleich.² Im Erlangen der Erleuchtung vereinen sich Augenblick und Ewigkeit, Immanenz und Transzendenz. Eine Aussage oft illustriert mit Beispielen wie: das Erhabene liegt im Alltag und die Erleuchtung vor deinen Augen, das heißt alles ist gegenwärtig in jeden Augenblick. – Ein Fisch ging einst zum König der Fische und wollte wissen, wo es eigentlich sei, dieses Meer, von dem doch unentwegt die Rede ist. Transzendenz ist im Buddhismus eher als Horizont zu verstehen, der sich weitet, indem man sich in seine Richtung bewegt, denn als eine starre und unüberwindliche Grenze.

Im Unterschied zu den Lösungen wissenschaftlich erschließbaren Problemen sind die auf metaphysische Fragen gegebenen Antworten entweder nicht beweisbar oder führen zu logischen Paradoxien. Im westlichen und im östlichen Denken tauchen sie in unterschiedlichen Kontexten auf. Während im alten Indien und China die Religion und die Philosophie nicht getrennt waren, gelten in der griechischen Denktradition letzte Frage als solche, die jenseits des empirisch oder logisch Aufklärbaren liegen und daher entweder in den Bereich des Glaubens oder der Metaphysik gehören. Damit geht ein bestimmtes Verständnis von Wissenschaft und Wahrheitssuche einher. Was sind die Fundamente wahrer Erkenntnis: die sinnliche Wahrnehmung (als zwar beschränkte aber dennoch zuverlässigste Quelle der Welterkenntnis, wie Aristoteles lehrte) oder ist diese trügerisch und die Welt letztlich unerkennbar (wie es Platon mit seinem Höhlengleichnis zum Ausdruck bringen will)? Ist es die aktive Erforschung der Welt oder die geistige Innenschau der Versenkung, welche allein höchste Erkenntnis ermöglichen? Immer wieder wird die Frage gestellt, warum die Beschäftigung mit solchen Dingen überhaupt relevant sein soll. Gegen das Primat der Wahrheitssuche im Erkenntnisprozess der griechischen Philosophen steht das Streben nach Erkenntnis im östlichen Denken vor allem im Dienste der „richtigen“, das heißt einer ethischen Lebensführung. Die Wahrheit „an sich“ gilt dagegen als sekundäres Anliegen. Im Unterschied zu der aristotelischen Lehre vom ausgeschlossenen Dritten herrschen Vorstellungen einer Dichotomie von relativer und absoluter Wahrheit, praktisch umgesetzt unter anderem durch eine Methode der Wahrheitsfindung über fortgesetzte Negationen (bis allein das Nicht-Negierbare bleibt). Aber es gibt auch die Haltung eines völligen Verzichts auf Wahrheitssuche, ausgehend von der Erkenntnis, dass das Höchste ohnehin unausdrückbar sei und Schweigen daher die angemessenste Form seiner Repräsentation (so im Daoismus und in den großen Schulen des Chan- und Zen-Buddhismus). Wo im westlichen Denken Mythos und Logos einander als Antipoden gegenüberstehen, suchte man in den östlichen Religionen die höchste Wahrheit auf unterschiedliche Weise. Einige glaubten, sie gerade nicht in der empirischen Wirklichkeit, sondern im Durchdringen der Mysterien zu finden, andere setzten auf die meditative Betrachtung der Wirklichkeit in ihrer Soheit durch lange und harte Übung.

Allerdings muss man sich vor holzschnittartigen Gegenüberstellungen hüten.³ Bei der Frage der Mystik sind sich nämlich weder die östlichen Religionen insgesamt noch die Buddhisten untereinander in allen Fragen einig. Wir finden sowohl einen Ansatz, der Glaube und Vertrauen an die Stelle des Zweifels setzt (etwa in der Mahayana-Schule des Reinen Landes) als auch die Akzeptanz des Zweifels als letzte und einzige Gewissheit (so in dem bekannten Ausspruch: *kein Zweifel – kein Erwachen* im Chan- und Zen-Buddhismus). Natürlich handelt es sich dabei nicht um den cartesianischen Zweifel, der auf einer Teilung der Welt in Geist und Materie beruht. Um nicht in der Komplexität des Themas unterzugehen, ist an dieser Stelle die Reduktion auf einige „letzte Fragen“ und deren Implikationen nötig. Es soll im Wesentlichen *nur* um die Probleme der Substantialität versus Leerheit der Wirklichkeit gehen, die Kategorie der Zeit (als real oder illusionär, als linear oder zyklisch), die Unsterblichkeit der Seele sowie die Frage von Determinismus, Zufall oder karmische Kausalität – und natürlich um das Ich und den menschlichen Willen. Und das allein sind schon höchst komplexe Probleme.

Im westlichen metaphysischen Diskurs spielen Fragen der grundlegenden Beschaffenheit der Wirklichkeit und der Modalitäten ihrer empirischen Erfahrung eine zentrale Rolle. Für Aristoteles liegt jeder Veränderung ein numerisch identisches Substrat zugrunde. Im Falle qualitativer, quantitativer und örtlicher Veränderung ist dies ein konkretes Einzelding, das seine Eigenschaften, seine Größe und seine Position verändert. Auf diese Weise erklärt er Entstehen und Vergehen: Ein Ding entsteht, indem Materie eine neu hinzukommende Form annimmt (als Beispiel nennt er: eine Statue wird aus Bronze gemacht, ein Haus aus Baustoffen). Aristoteles akzeptiert dabei als unabdingbare Voraussetzung, dass kein konkretes Einzelding aus Nichtseiendem entstehen kann (so bereits die Lehre der Eleaten), führt jedoch die innovative Unterscheidung von Form und Materie ein. Am Grunde der Wirklichkeit sieht er eine Substantialität am Wirken, die er noch einmal dreifach unterscheidet: 1. als sinnlich wahrnehmbare und vergängliche (die konkreten Einzeldinge), 2. als sinnlich wahrnehmbare und ewige (die „ewigen unbewegten Himmelskörper“) und schließlich 3. als nicht sinnlich wahrnehmbare, ewige und unveränderliche (der „unbewegte Ursprung“ aller Bewegung). Aristoteles argumentiert für einen göttlichen Beweger, indem er feststellt, dass, wenn alle Substanzen vergänglich wären, alles vergänglich sein müsste, die Zeit und die Veränderung jedoch notwendig unvergänglich sind. Daher kommt er durch logisches Schließen auf einen unbewegten Beweger, der die ganze Natur und alle Dinge aus sich heraus bewegt.

Ganz anders ist die Sichtweise des Buddhismus. Wie bereits erwähnt, war Buddha in metaphysischen Fragen äußerst abstinert, sie galten ihm als unerklärbar, womöglich die Auffassungsgabe des menschlichen Geistes überschreitend. Die ausgefeilten philosophischen Systeme haben erst seine späteren Anhänger entwickelt. Schon bald nach Buddhas Tod stachelten gerade die philosophischen und metaphysischen Implikationen seiner Lehre das besondere Interesse der Nachfolger an. Und so kam es, dass sich um Fragen nach dem wahren Ich, der Wirklichkeit der wahrnehmbaren Welt, der Beschaffenheit des Höchsten sowie der Endlichkeits-Ewigkeitsproblematik bald eigene Schulrichtungen gruppierten. Bei dieser Form der Schulbildung formierten sich Gruppen entlang der logischen Probleme, die aus der Leugnung des ontologischen Subjekts und der gleichzeitigen Annahme bzw. Infragestellung eines Absoluten resultieren. Buddha selbst hatte sich Zeit seines Lebens die Beschränkung auferlegt, nur das zu erklären, was erklärbar und dem Heilsweg dienlich ist: Das Leiden und die Ursachen des Leidens sowie den Weg seiner Überwindung. Damit kam er allerdings nicht umhin, bestimmte Aussagen über die Beschaffenheit eben jener Wirklichkeit zu formulieren, aus der Leiden resultiert. So nennt er Unbeständigkeit und Nicht-Selbst als grundlegende Merkmale der phänomenalen Welt. Soweit fühlende Wesen betroffen sind, sei diese Unbeständigkeit die Quelle von Leid. Dieser vergänglichen Welt der erschaffenen und geborenen Dinge stellt er das Reich des Ungeborenen, Unsterblichen und Unerschaffenen, das heißt, des nicht der Zeit und der Vergänglichkeit unterworfenen gegenüber. Da alle Merkmale, die zur Entstehung von Leiden führen, hier fehlen, sei dies der vollkommene Zustand, das Heilsziel des Nirvana. Mit seiner *Anatta*-Lehre weist er zudem auf die Nicht-Feststellbarkeit eines permanenten und unveränderlichen Selbst, eines festen Wesenskerns bzw. einer Seele. Buddha gelangt zu dieser Auffassung, indem er alle Möglichkeiten durchdekliniert, ein solch Dauerhaftes zu bestimmen, es am Ende aber nirgends dingfest machen kann. Unter anderem

schlussfolgert er, dass es in der Welt eigentlich nur Tun ohne einen wirklichen Täter gäbe, eine Vorstellung, die das westliche Denken mit seinem Fokus auf das im Zentrum aller Dinge handelnde und reflektierende Ich von Anfang an herausforderte. Ein bedingtes Ich ist der westlichen Kultur nur verständlich als ein durch einen allmächtigen Gott geschaffenes, aber auch noch in dieser Funktion gilt es als völlig autonom. Allerdings leugnet auch der Buddhismus nicht das Ich als wirkmächtige Triebkraft des Lebensprozesses, sondern bestreitet allein seinen ontologischen Status. Im Leben sind alle Dinge kontinuierlicher Veränderung unterworfen. Alles existiert nur in Abhängigkeit von Bedingungen, welche ebenfalls nicht dauerhaft sind. Was normalerweise als „Selbst“ betrachtet wird, ist aus buddhistischer Sicht nur eine Ansammlung sich ständig verändernder, physischer und psychischer Bestandteile, die als *Skandhas* bezeichnet werden, auf die wir gleich zu sprechen kommen. Während die frühen Buddhisten das Heilsziel vor allem hinsichtlich der Abwesenheit von Leiden, Krankheit und Tod charakterisierten und auf jedwede positive Ausschmückung verzichteten, um begehrtlichen Triebkräften keine Nahrung zu geben, haben die späteren Mahayana-Anhänger vor allem die segensreichen Wirkungen dieses Zustandes in den Mittelpunkt gestellt und waren zudem der Meinung, (zumindest einige Schulen dieser Richtung), dass das Absolute es wert sei, als das „wahre“ oder „wirkliche“ Selbst bezeichnet zu werden. Das Selbst im Frühbuddhismus hingegen ist allein lokalisiert als eine empirische Funktion der Wesen im Samsara, abhängig entstanden unter gegebenen Bedingungen und daher vergänglich. Gefesselt an die Ketten zahlloser Wiedergeburten gilt es als vollständig dem Karmagesetz unterworfen. Daher lehrte Buddha, dass alles Anhaften an die Vorstellung eines festen Selbst keine wirkliche Grundlage habe und auf Verblendung beruhe. Damit richtete er sich vor allem gegen die in der damaligen Zeit vorherrschenden Lehren der *Upanishaden*, welche die Existenz einer ewigen Seele verkündeten. Allerdings behauptete er auch nicht das Gegenteil, sondern sagte lediglich, dass er über die Existenz einer Seele keine Aussage machen könne.

Wie in den meisten Diskursen um „letzte Dinge“ und „höchste Wahrheiten“, so werden auch hier die Grenzen des Sagbaren schnell erreicht. Differenzen entfalten sich nicht allein um unterschiedliche Erklärungen, sondern beginnen bereits im jeweiligen Verständnis der zugrunde liegenden Begriffe. Zudem ändert sich auch die Rolle der Sprache als Instrument zur Erklärung der wahren Natur der Wirklichkeit im Lauf der Entwicklung der Lehre. Während die frühen Schulen noch sehr auf die Kraft der (erklärenden) Sprache vertrauen, bauen die späteren mehr auf die Kraft des Bildes und der Metapher. Im Chan- und Zen-Buddhismus werden gar das Sprachlose und das Schweigen selbst zum Mittel der Lehrübermittlung und zum Auslöser erleuchteter Erfahrung. Dabei wird oft auf die „Blumendemonstration“ des Erhabenen verwiesen. Als der historische Buddha Shakyamuni einmal vor einer öffentlichen Ansammlung von Menschen gebeten wurde, seine Lehre darzulegen, soll er im bloßen Schweigen verharret und lediglich auf eine Blume gedeutet haben. Kashyapa, ein enger Schüler des Buddha, so erzählt die Legende, habe plötzlich alles verstanden und sei in eben diesem Augenblick erwacht. Dieses Ereignis ist die Urszene der Überlieferungslinie des plötzlichen Erwachens, dem Zentralparadigma der Chan- und Zen-Schulen. Hätte in der Frühzeit jemand gefragt: „Was ist eigentlich ein Buddha?“, hätten ihm die Mönche wohl geantwortet: „Einer, der sich vor nichts fürchtet“ oder etwas Ähnliches⁴, auf jeden Fall wäre dem Fragesteller eine Antwort zuteilgeworden.

Die späteren Zen-Adepten jedoch erhielten, wenn sie diese Frage tatsächlich zu stellen wagten, entweder gar keine Antworten (*wú* oder *mu*) oder absurde Erklärungen („drei Pfund Flachs), wenn sie nicht gleich mit den Chan-Stab eins übergezogen bekamen.

Buddha war an der Erörterung rein philosophischer Fragen auch deshalb nicht sonderlich interessiert, weil er meinte, dass es keine geeignete Sprache dafür gebe. Daher beschränkte er seine Lehre auf die Erklärung des Erklärbaren und wies allen metaphysischen Deutungen von Leben und Dasein einen allenfalls sekundären Rang zu. Beispiele hierfür sind das Pfeilgleichnis sowie das Gleichnis vom brennenden Haus. Wer von einem Pfeil getroffen wird, der fragt nicht als erstes, wer diesen abgeschossen hat, warum er gerade ihn traf, ob es ein versierter Schütze war oder aus welchem Holz der Pfeil gefertigt wurde, nein er wird ihn als erstes aus seiner Wunde ziehen, um sich Linderung zu verschaffen und um dem Tode zu entgehen.⁵ So auch jemand, der sich in einem brennenden Haus befindet. Aus ihm zu entkommen, wird sein dringendstes Bestreben sein, nicht aber die Klärung der Frage, warum das Haus in Brand geriet, wer der Brandstifter war, oder auf welche Weise das Feuer gelegt wurde.

[...]

Die philosophischen Debatten im Buddhismus kreisen nur teilweise um die gleichen Probleme wie im antiken Griechenland, so zum Beispiel um die Fragen von Existenz bzw. Nichtexistenz der wahrgenommenen Wirklichkeit oder um die Schaffung eines Systems zur Generierung logisch konsistenter Aussagen über die Welt. Zu einem erheblichen Teil geht es jedoch um Phänomene, die auf diese Weise in der westlichen Philosophie nicht oder nur am Rande erörtert wurden. Die Trennung der Wirklichkeit in Erkanntes und erkennendes Subjekt war im philosophischen Diskurs der Antike die implizite Voraussetzung aller Debatten. Das Individuum als das letztlich Unteilbare muss sich in einer Welt behaupten, an die es sich anpassen oder die es unterwerfen kann, die ihm aber stets als Getrenntes, als das Andere, als Nicht-Ich gegenübertritt. Erst über das Nicht-Ich konstituierte sich das empirische Subjekt. In der Neuzeit sucht dann das cartesianische Ich die logische Begründung seiner Existenz aus der Erfahrung des Zweifels. Descartes beschrieb in seinen Meditationen, wie das Ich mit Fug und Recht die Existenz der Außenwelt in Zweifel ziehen kann, wie es diese Zweifel auch ausdehnen kann auf den Körper und sogar den Geist, aber sobald der Zweifelnde seine eigene Existenz in Frage stellt, ist der Punkt der Umkehr endgültig erreicht. Dann nämlich wird eine logische Unmöglichkeit offenbar: Die Tatsache des Zweifels belege ja gerade die Existenz des Zweifelnden, und dieser logische Existenzbeweis bildet im nächsten Schritt die Basis der erwähnten cartesianischen Kategorien des *Geistes* und *der Welt* der Objekte bzw. der *Materie*. Wie bereits gesagt, wird das Wirken eines empirischen Ich auch im Buddhismus nicht in Frage gestellt, wohl aber bestritten, dass es sich dabei um eine im Inneren unveränderliche Entität handelt. Diese Auffassung ist prägend für die buddhistische Erkenntnistheorie. An die Stelle einer immer schon vorausgesetzten Dichotomie der Wirklichkeit tritt der Erfahrungsprozess selbst, der nach dem eigentlichen Wesen der Erfahrung und ihrer Wirklichkeit fragt. Der Referenzbereich ist dabei nicht allein die empirische Begegnung des Menschen mit seiner Außenwelt im alltäglichen Leben, sondern insbesondere die Erfahrung in den höchsten Stufen der Meditation, wenn die Außenwelt allmählich schwindet, die Grenzen zu fließen beginnen, die

Wahrnehmung sich ins Unendliche weitet und in der Erfahrung der Non-Dualität schließlich auch das Selbst verschwunden ist. Plötzlich ist da so etwas wie das Paradox einer „reinen“ Wahrnehmung. Die reine Wahrnehmung ohne einen Wahrnehmenden ist in buddhistischer Sicht jedoch lediglich eine Stufe im Versenkungsprozess, nicht das eigentliche Ziel. Wahrnehmung ohne Wahrnehmenden ist unvorstellbar, denn nach dem Alltagsverständnis setzt das eine die Existenz des anderen ja voraus. Genau dies ist eines der zentralen Probleme der buddhistischen Philosophie. Wenn der Meditierende nichts weiter mehr erfährt als die Erfahrung selbst, dann ist eben diese das Objekt der Erfahrung und somit kein Nichts. Selbst wenn er über die Betrachtung der Betrachtung der Betrachtung in einen unendlichen Regress zu fallen droht, so bleibt dabei die alte Dualität dennoch ungelöst. Aufgelöst kann alles erst mit dem Ende der Betrachtung und dem Schwinden des Objekts werden. Denn wenn der Betrachtende erlischt und das Objekt weiterbesteht, so würde es einen eigenen ontologischen Status besitzen. Schwindet hingegen das Objekt, während der Betrachtende weiterexistiert, käme eben dessen Selbst die Eigenschaften von Konstanz und Dauer zu.

[...]

Buddha lehrte bei verschiedenen Gelegenheiten, dass anstelle der Seele die fünf *skandhas* (auch „Anhäufungen“ oder „Aggregate“ genannt) nämlich Körper (*rūpa*), Gefühle (*vedanā*), Wahrnehmungen (*sannā*), Geist im Sinne von Willensregung oder –tätigkeit (*saṅkhāra*) und Bewusstsein (*viññāṇa*) den Lebensprozess bestimmen. Im Einzelnen werden die fünf Skandhas wie folgt definiert:

1. *Rūpa* bildet den materiellen und körperlichen Aspekt der Dinge,
2. *Vedanā* steht für die Empfindungen, die angenehm, unangenehm oder neutral sein können,
3. *Sañña* (die Wahrnehmungen) entsprechen den fünf Sinnesorganen und den geistigen Tätigkeiten, die deren Eindrücke verarbeiten,
4. *Saṅkhāra* bezeichnet alle aktiven Absichten, Tendenzen und Impulse, alles Streben, ob bewusst oder unterdrückt,
5. *Viññāṇa* (das Bewusstsein) ist der wichtigste Faktor unter diesen fünf, weil alle anderen von ihm abhängen. Das Bewusstsein ist das Empfangsorgan für die Gefühle und Wahrnehmungen. Seine Funktion geht jedoch über die Verarbeitung solcher Reize und Signale weit hinaus, denn es ist auch fähig, in höhere geistige und feinstoffliche Formen und in gewissem Ausmaß auch in das Nirvana einzutauchen.

Stephan Batchelor vergleicht die Skandhas als Repräsentanten des ununterbrochenen Stroms von Erfahrungen der Welt durch physische Präsenz, Gefühle, Wahrnehmungen, Willensregungen und Bewusstsein mit der Heideggerschen Kategorie des „In-der-Welt-Seins“, versichern sie doch beide dem Wahrnehmenden seine Gegenwart in der Wirklichkeit.⁶ Das Bewusstsein auf der Stufe der fünf Skandhas ist intentionales Bewusstsein, denn es ist stets auf Objekte gerichtet. Interessanterweise wird im Buddhismus im Buddhismus das Denken selbst als

Sinnesorgan aufgefasst, dessen Nahrung einfach nur die Eindrücke der anderen Sinne sind. Ursprünglich findet sich keine Idee eines „reinen Bewusstseins“ jenseits aller Objekterfahrung. Erst später entwickelt sich die Vorstellung eines überindividuellen Bewusstseins. In Form des Universellen Speicherbewusstseins (*ālaya vijñāna*) wird daraus dann eine einflussreiche Schulrichtung des Mahayana. Damit bekommt das zuvor Unbedingte einen Namen, eine Gestalt und eine Beschreibung, nämlich Potential zur Bildung aller möglichen Wirklichkeit zu besitzen. In der Folge etabliert sich damit allmählich die Vorstellung eines „wahren Selbst“, einer „höchsten Wirklichkeit“ bzw. in anderen Schulzweigen einer alles umfassenden Buddha-Natur. An die Stelle des Erlöschens des Subjekts tritt jetzt die Perspektive seiner wundersamen Befreiung und des Eintritts in etwas Höheres und Gewaltiges. Während Buddha im Glauben an das Selbst den verzweiferten Versuch sah, das eigene Schicksal doch noch unter Kontrolle zu bekommen, wird jetzt das Subjekt durch Transformation ins Ewige gerettet. Das ewige Brahman der Hindu-Religionen, dessen Existenz der Reformator Shakyamuni gerade in Frage gestellt hatte, hält so durch die Hintertür Einzug ins Gebäude der spätbuddhistischen Lehren.

Bereits zwei bis drei Jahrhunderte nach Buddhas Tod entfaltete sich um die Frage nach dem Subjekt der Erlösung ein großer Streit. Buddha selbst hatte auf ein wichtiges Problem hingewiesen, aber keine fassbare Lösung präsentiert: Einerseits sind die Wesen alle der Vergänglichkeit unterworfen, andererseits jedoch muss es eine Kontinuität zwischen den verschiedenen Wiedergeburten geben. Er hatte von der Flamme einer Kerze gesprochen, mit der eine andere Kerze entzündet wird und dabei angedeutet, dass die neue Flamme weder mit der alten identisch noch von ihr verschieden sei. Ebenso verhalte es sich mit dem Träger der Wiedergeburten. Es war dies eine diffuse und vieldeutige Erklärung einer Gleichzeitigkeit von Ende und Fortsetzung des Lebensstromes. Doch nun wurde nach eindeutigen Antworten gesucht. So behauptete beispielsweise die Pudgalavāda-Schule (Lehre von der Person), dass es eine Person geben müsse, die weder mit den fünf Gruppen (Körper, Wahrnehmung, Empfindung, Willenskräfte und Bewusstsein) identisch noch von ihnen verschieden wäre. Die Mahāsāṅghikas hingegen ließen diese Auffassung nicht gelten und sprachen allein vom „reinen Geist“. Eine dritte Richtung, die Sarvāstivādins verwiesen einfach auf die Lehre von den *dharma*s, den letzten tragenden Gegebenheiten aller Wirklichkeit, die sich ihrerseits jedoch jeder weiteren Analyse entzögen. Mit ihrer Existenz, so machten sie geltend, sei die Falschheit der Pudgalavāda-Lehre bewiesen und die Korrektheit der Anatta-Lehre des Buddha wiederhergestellt.

Die Ich-Problematik ist heute nicht weniger umstritten als in der Vergangenheit. Ein zentraler Unterschied der buddhistischen Erkenntnislehre zur westlichen Philosophie liegt in der erwähnten Fokusverschiebung weg von den äußeren Objekten der Wirklichkeit und hin zur Erfahrung des Subjekts selbst als dem eigentlichen Kern der Betrachtung. Damit stellt sich unvermeidlich die Frage nach der Natur der Wahrnehmung bzw. Erfahrung: Ist sie rückbezüglich zu Objekten jenseits ihrer selbst oder ist alle Erfahrung letztlich nur Erfahrung des Geistes mit sich selbst? Diese Frage taucht unter neuen Begrifflichkeiten auch in den modernen Debatten um die Phänomenologie des Geistes immer wieder auf, wobei der Bewusstseinsbegriff in andere Kategorien gefasst wird, so wenn beispielsweise bei einigen zwischen Wahrnehmungsbewusstsein, introspektiven Bewusstsein oder reflexiven Bewusstsein und bewussten

Gewahrsein unterschieden wird, während andere es bevorzugen, von Aufmerksamkeit und Wachbewusstsein zu sprechen und diesen beiden dann das reflexive oder Selbstbewusstsein gegenüberstellen.⁷ Kontroverse Debatten entfalten sich heute um die Frage, ob das Bewusstsein Eigenschaften besitzt, die sich dem naturwissenschaftlichen Zugriff (etwa der neuronalen Forschung) grundsätzlich entziehen oder ob es sich bei ihm lediglich um ein physikalisches Phänomen mit einer langen biologischen Geschichte handelt (reduktive Erklärungen).⁸ Während im Unterschied zu den Debatten der alten Inder und Chinesen die Erlösungsperspektive fehlt, spielt das Leib-Seele-Problem, obwohl nicht immer explizit ausgesprochen, auch im heutigen Diskurs eine fundierende Rolle. Experimente zum Nachweis bzw. zur Widerlegung der Existenz einer Seele wurden schon vor Tausenden von Jahren in Indien durchgeführt. So hat man dort Tiere und Straftäter getötet und seziiert, allein mit dem Zweck in jedem Körperorgan nach ihrer Seele zu suchen. Bevor und nachdem man sie getötet hatte, wurden sie genauestens gewogen. Die dahinter liegende Annahme war, dass die Seele oder das Bewusstsein sichtbar ist und ein Gewicht auf die Waage bringen muss. Kurioserweise brachten im alten Indien die grausamen Experimente in einigen Fällen das Ergebnis eines nach dem Tode geringfügig schwereren Leichnams als zu Lebzeiten.⁹ 1907 führte der amerikanische Arzt Duncan ähnliche Experimente durch. Dabei stellte er die Betten von sechs todkranken Patienten auf vier große Waagen und prüfte ihr Gewicht vor und nach ihrem Ableben. Tatsächlich konnte er dabei einen Verlust von 21 Gramm feststellen.¹⁰ Heute werden seine Ergebnisse als Messfehler interpretiert.¹¹ Wo früher die Frage der unsterblichen Seele im Mittelpunkt stand, kreisen die heutigen Debatten eher um Probleme der „psychophysischen Kausalität“, der möglichen Identität von Körper und Geist oder die einfachsten Bausteine des bewussten Erlebens.¹² Der Introspektion als Erkenntnisquelle wird dabei zumeist nur ein inferiorer Status zugewiesen.

Eine Ausnahme ist Martin Heidegger, dessen existentialistische Philosophie auf einem radikalen Perspektivwechsel gründet. Obwohl er sich selbst kaum zum Buddhismus äußerte und in seinem Werk auf ihn keinen ausdrücklichen Bezug nimmt, ist Heidegger ein dem buddhistischen Denken durchaus nahestehender Philosoph. Wie es die Inder vor ihm taten, so wollte auch er weg von der substantiellen Seinsmetaphysik, deren Ende er verkündete. Nach Heideggers „Sein und Zeit“ ermöglicht erst das Bewusstsein des eigenen Todes ein authentisches Leben. Beständig kreisen seine Gedanken um die enge Verbindung zwischen der Zeitlichkeit der menschlichen Existenz und der Erfahrung der Zeit. Indem er Sein als Zeit und Zeit als Sein erkennt, kommt er dem Daseinsmerkmal *anicca* des Buddha schon sehr nahe. Und mit den Existentialien „Sorge“ und „Angst“ finden wir auch so etwas wie *dukkha* und später dann in der „Gelassenheit“ (Losgelassenheit des Selbst, Offenheit, Lichtung) in gewisser Weise auch das *anatta*. Im Begriff der „Geworfenheit“ lassen sich sogar gewisse Ähnlichkeiten mit der Karma-Lehre erkennen, obwohl nach den vorliegenden Quellen sich Heidegger niemals explizit damit befasst hat. Das buddhistische Erlöschen des Willens taucht bei ihm als das „Nicht-Wollen wollen“ auf.¹³ Heidegger unterscheidet zwischen dem bloßen Vorhandensein der Dinge und dem Dasein als jener Form des Seins, das zu sich selbst in einem Verhältnis steht wie auch zu allem anderen Seienden. Auch spricht er von der „Bewegtheit“ des Lebens. Chokvasin sieht in dieser Bestimmung Gemeinsamkeiten mit dem Theravada-Buddhismus: Das Leben ist ein Prozess ständiger Veränderung (im Buddhismus: *anicca*, bei Heidegger:

Bewegtheit), dem Menschen vermittelt im Bewusstsein der Allgegenwart des Todes als der individuellen Endlichkeit. „Alles Sein ist Sein zum Tode“, das Sterben beginnt mit der Geburt, als einem Vorgang, der zwangsläufig in Auflösung und Verfall endet. (Der eigentliche Beginn liegt aber schon in der Zeugung.) Alle Lebensformen existieren nur aufgrund von Bedingungen. Während im Buddhismus der Lebensprozess mit dem Begriff des „Entstehens in Abhängigkeit“ (*paticca samuppada*) beschrieben wird, spricht Heidegger anstelle der wechselseitigen Verursachung eher von einer nicht-kausalen Komplementarität.¹⁴ Es gibt auch ausgeprägte Unterschiede zwischen der Heideggerschen und der buddhistischen Sicht der Wirklichkeit. Während im Buddhismus das Leben aus wechselseitiger Verursachung erklärt wird und aus der Unwissenheit entspringt, betrachtet Heidegger es schlicht als Phänomen menschlicher und tierischer *Bewegtheit*. Sein Kausalitätsverständnis ist folglich ein anderes. In seiner Unterscheidung von Vorhandensein und Dasein liegt eine weitere Differenz: Es würde überhaupt nichts existieren, wenn wir nicht darüber reflektierten. Chokvasin macht darauf aufmerksam, dass Heideggers Philosophie mit ihrem Fokus auf das menschliche Dasein die *Bewegtheit* des Lebens nicht-menschlicher Existenzformen nicht erklären kann. Wir können nicht anstelle anderer denken und fühlen, was Heidegger jedoch selbst einräumt.¹⁵

Eine der großen „letzten Fragen“ ist die nach dem Wesen der Zeit. Unterschiede wie Gemeinsamkeiten zwischen buddhistischem und westlichem Denken zeigen sich auch im Zeitbegriff. Nach Heidegger ist die Zeit der Horizont des Seins. Das Sein existiert nicht in der Zeit, sondern das Sein ist die Zeit und das Seiende könne nicht unabhängig von der Zeit gedacht werden. Damit stellte er zwei herkömmliche Konzepte von Zeit und Ewigkeit in Fragen: Zum einen die Vorstellung der Zeit als einem ewigen Fluss (wie etwa in Nietzsches Ausspruch von der *Ewigen Wiederkehr des Gleichen*) sowie die Idee von Ewigkeit als etwas außerhalb der Zeit Existierendem. Viele buddhistische Philosophen sehen in der Zeit ein „bedingtes dharma“ und weigern sich daher, ihr überhaupt einen ontologischen Status zu verleihen. Manche, wie der japanische Zen-Meister Dōgen (1200-1253), setzen durchaus im Sinne Heideggers Sein und Zeit gleich. Nach Dōgens Auffassung ist die Zeit nicht getrennt von den Wesen. Die konkrete Zeit sei stets eins mit dem, was einem geschieht. Daher könne sie weder dahinfließen noch fortfliegen und auch nicht verstreichen. Da sie kein Ziel habe, könne sie nirgendwo ankommen. Zeit ist für Dōgen ein Ausdruck des ewigen Flusses der Welt selbst: „Jedes Gegebene in der Welt ist zusammenhängend je und je Zeit. Das (alles, was ist) [...] ist es meine Sein-Zeit [...] Zeit ist ein Gegebenes – alles Gegebene ist Zeit.“¹⁶ Im Gegebenen sieht er die Lebendigkeit aller Zeitformen in jedem Augenblick.¹⁷ Der chinesische Meister und Begründer der Avatamsaka-Schule Fa Zang hatte mit seiner Vorstellung von der wechselseitigen Durchdringung der drei Zeitaspekte von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft bereits Jahrhunderte vor Dōgen die Gleichzeitigkeit, Bedingtheit und Allpräsenz der verschiedenen Zeiten thematisiert. So unterteilt sich nach seiner Auffassung die Gegenwart in die Vergangenheit der Gegenwart, die Gegenwart der Gegenwart und die Zukunft der Gegenwart – und gleiches gelte auch für die anderen Zeiten. Diesen neun Dimensionen fügt Fa Zang dann noch eine zehnte der „Vergegenwärtigung“ bzw. eines „Vorstellungsaugenblicks“ hinzu. Die Vergegenwärtigung schließe alle mögliche Erfahrung ein, sie sei sozusagen die Schnittmenge zwischen der

Koexistenz des Einzelnen und des Ganzen. Wie Wellen nur in Verbindung mit Wasser existieren, so ruhen alle Möglichkeiten zum Erscheinen der Dinge in der Dharmawelt.¹⁸

Im Unterschied zu Kants Auffassung der Zeit als einer quasi kosmischen Konstante, die vor aller Erfahrung liegt, verstehen die meisten buddhistischen Denker Zeit als Moment der Erfahrung selbst, im Sinne des abhängigen Entstehens, also in Relation zu etwas anderem. Gegen die Substantivierung der Zeit steht eine Vielfalt von Zeiterfahrungen, die von ewigen Kalpas (Äonen) bis zu den kürzesten Augenblicken der Wahrnehmung in der Länge eines Augenaufschlags reichen. Nagarjuna betrachtet allein den Moment an sich: „Nenne den Winter nicht den Beginn des Frühlings und den Sommer nicht das Ende des Frühlings.“¹⁹ In den Versen des buddhistischen Dichters Wang Wei geschieht alles gleichzeitig, der stille Teich und die fließenden Wasser, der verstrichene Frühling und die Allgegenwart der Blüten, die flirrende Hitze eines Sommertags und die Kühle einer Winternacht – Seine Dichtung stellt sich jenseits jeder Chronologie von Ereignissen. Auch für den chinesischen Chan-Meister Huang Po sind die anfangslose Zeit und der gegenwärtige Augenblick identisch. Eine Konsequenz aus seinen Vorstellungen von Zeit ist die Idee der Freiheit. Wenn ich letztlich selbst die Zeit bin, kann mich die Zeit nicht gefangen nehmen. Zeit zu sein heißt somit, frei von der Zeit zu sein.²⁰ Es gibt also eine ganze Bandbreite von buddhistischen Auffassungen über die Zeit, die ihre Entsprechungen bei so unterschiedlichen westlichen Denkern wie Augustinus, Nietzsche und McTaggart finden. Augustinus, der Bischof von Hippo, Philosoph, Kirchenvater und Heilige (354-430) lehrte: „Weder Vergangenheit noch Zukunft gibt es, sondern es gibt eine Gegenwart (Vergegenwärtigung) der vergangenen Dinge, ferner eine Gegenwart (Vergegenwärtigung) der gegenwärtigen Dinge, schließlich eine Gegenwart (Vergegenwärtigung) der zukünftigen Dinge. Diese drei Zeitformen nehmen wir in unserem Geiste wahr, aber sonst nirgendwo.“²¹

Real ist für Augustinus somit allein die Gegenwart. Jedweder Zeit komme daher nur ein vorübergehendes Sein zu, sei doch die Vergangenheit nur Erinnerung, die Zukunft bloße Erwartung. Aber die Gegenwart als flüchtiger Augenblick der Aufmerksamkeit existiere wirklich. Nur dem Augenblick komme daher das Prädikat echter Existenz zu, obgleich er nicht mehr sei als ein Vorüberhuschen von der Zukunft in die Vergangenheit. Buddhistische Philosophen wie Dōgen und Fa Zang werden dem zustimmen, obwohl bei diesen natürlich die Verbindung mit einem Gott und der Gedanke der Schöpfung fehlt. Die frühbuddhistische Lehre von der Augenblicklichkeit sieht im Entstehen und Vergehen einen nur kurz dauernden Moment wirklicher Existenz. Die Dinge vergehen und sie müssen vergehen, weil dies in ihrer Eigennatur liegt. Aber unter den Mahayanisten gibt es etliche, welche die Realität der Zeit überhaupt bestreiten und somit auch die Existenz des gegenwärtigen Augenblicks. Bei Nagarjuna hört die Zeit auf, ein Etwas zu sein, und daher verweigert er sich jeder Definition derselben. Weder Selbstsein noch Seiendsein komme ihr zu. Sie sei überhaupt kein abtrennbar Selbstständiges. Andere sehen in der Erfahrung der Zeit die Möglichkeit des Erwachens. So lehrte der chinesische Mönchsgelehrte Seng Zhao (ca. 374-414) die Zeit als Bewegung und Veränderung, Zeit und das Verschwinden der Zeit vollzögen sich immer zugleich und so könne in ihr die Gegenwart eines jeden *dharma* realisiert werden.²² Der gerade erwähnte Wang Wei versucht das poetisch zu illustrieren. In vielen seiner Verse weist er auf die Wirklichkeit, wo die Dinge ihrer

Vergangenheit ledig sind und wo ihre Zukunft noch nicht begonnen hat: das ewige und doch zugleich unfassbare Jetzt jenseits allen Werdens als der unerschöpfliche Augenblick ohne Anfang und Ende ist der philosophische Gegenstand seiner vom Chan inspirierten Lyrik.²³ Diese buddhistische Auffassung findet sich auch bei einigen westlichen Denkern, etwa den schottischen Philosophen John Ellis McTaggart (1866–1925), der zu Anfang des 20. Jahrhunderts in einem bekannten Aufsatz die Unwirklichkeit der Zeit zu beweisen versuchte.²⁴ McTaggart hält die Zeit letztlich für nicht real. Weil sie sich nicht auf einen Punkt bringen lässt, sei die Gegenwart niemals bestimmbar. Dennoch gibt es ein „früher“ (bereits geschehen) und ein „später“ (noch nicht geschehen). Belegbar ist für McTaggart somit allein die Vergangenheit als Chronik des Geschehenen und die Zukunft als der Raum künftiger Ereignisse. Während Augustinus behauptete, allein die Gegenwart sei real, denn das Vergangene vergangen und das Künftige noch nicht geschehen, stellt McTaggart also gerade die Wirklichkeit der Gegenwart in Frage. Er kommt zu dem Schluss, dass es keine Überschneidungen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gibt: Jedes Ereignis hat eine Funktion - Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft -, von der es abhängt. Jeder Zeitpunkt, ob es sich um die Regierungszeit eines Politikers oder einen bloßen Augenaufschlag handelt, zerfalle wiederum in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei das eigentlich Gegenwärtige stets unfassbar bleibe. Das Problem liegt also in der Bestimmung des wahren Moments. Wer dabei einen nachvollziehbaren menschlichen Maßstab zugrunde legt (etwa die Länge eines Augenaufschlags), der macht den Anthropozentrismus zur Messlatte der Welt, wer hingegen in winzigsten technischen Maßeinheiten (Bruchteilen von Nanosekunden und ähnlichem) glaubt, eine Antwort gefunden zu haben, wird eine Relevanz für das menschliche Leben kaum darstellen können. Während die frühbuddhistischen Philosophen mit dem Begriff *ksana* die kleinste erfahrbare Zeiteinheit benannten und damit als Element wahrer Wirklichkeitserfahrung anerkannten, wies der Mahayana-Philosoph Nāgārjuna diese Vorstellung real existierender, kürzester Augenblicke vehement zurück und lehrte die radikale Substanzlosigkeit der Zeit. Die Zeit sei kein Seiendes mit einem „Eigensein“, das in irgendwelchen Begriffen bestimmbar wäre. Es gelte vielmehr einzusehen, dass sie nicht in einem gegenständlichen Wissen erfasst werden könne. Über diese negative Einsicht hinaus wird das Phänomen der Zeit bei ihm kaum positiv erschlossen. Auch in dieser Hinsicht ähnelt sein Ansatz McTaggart. Aus der Unmöglichkeit der Zeitstufen schlussfolgerte Nāgārjuna zudem, dass sich die empirische Welt letztlich nicht vom Nirvana unterscheide. So wird das Nirvana zur Erfahrung des Bewusstseins an sich. Ähnlich Nāgārjuna will auch Seng Zhao in seiner Schrift *Zhaolun* beweisen, dass die Zeit nicht wirklich existiert und illustriert das anhand der Wahrnehmung von Veränderung und Bewegung. Die Existenz beider leugnet er nicht, sucht jedoch nach der Nicht-Bewegung in jeder Bewegung. Ruhe und Bewegung existierten niemals getrennt voneinander, so seine Schlussfolgerung. Sie seien daher gar nicht zu unterscheiden. Die Dinge der Vergangenheit gelangten nicht in die Gegenwart, wir nähmen sie lediglich als Bewegung wahr, die nicht mehr zurückkehre. Allein so sei das Vergangene auch noch in der Gegenwart präsent. Da das Vergangene nicht zurückkomme, könne es bei den gegenwärtigen Dingen auch kein wirkliches Vergehen geben. Alles existiere somit nur in der Gegenwart und zeige ich in vollständiger Ruhe durch alle Zeiten hindurch. So

sei es allein die Einzigartigkeit der Gegenwart, die er ermögliche in völliger Ruhe die wahre Wirklichkeit zu erblicken.²⁵ Die Zeit sei letztlich gar nicht existent.²⁶

Wenn kein Moment der Gegenwart sich wirklich auf einen Punkt bringen lässt, können wir die Gegenwart niemals präzise bestimmen.²⁷ Jeder Augenblick unterteilt sich somit allein in das Geschehene und das noch nicht Geschehene, ist also frei von eigener Dauer. Wenn der Augenblick somit zeitlos ist, was unterscheidet ihn dann von der Ewigkeit? Bereits Aristoteles hatte die Gegenwart als ausdehnungsloses „Jetzt“ gedacht. McTaggart aber betrachtet den Augenblick auf andere Weise, indem er umgekehrt die Gegenwart für unwirklich erklärt und nur die Vergangenheit im Sinne von „bereits geschehen“ sowie die Zukunft im Sinne von „noch nicht geschehen“ gelten lässt.²⁸ Eine solche Vorstellung der letztlichen Nicht-Wirklichkeit des Moments wird im Buddhismus außer von Nāgārjuna auch von anderen Mahayana-Philosophen vertreten. Im Unterschied zu den frühen Buddhisten sahen weder McTaggart noch viele der Mahayanisten irgendeine Möglichkeit, Zeit positiv zu bestimmen. Deren Auffassung nicht ganz unähnlich ist auch eine Überlegung Kants, wie er sie in der Kritik der Urteilskraft niedergelegt hat: Eine Einheit für die Zeitmessung könne nur gelingen, wenn sie durch rein „sinnliche Apprehension“ zustande komme.²⁹ Für Kant ist die Zeit ein Phänomen, das der endlichen Vernunft angehört und nicht der Ewigkeit. Sie sei nur eine formale Bedingung, ein *a priori* aller Erscheinungen und allein mit dem Vorgang der menschlichen Erkenntnis verbunden. Man darüber streiten, ob er damit einer objektiven Existenz der Zeit das Wort redet oder sie nur als Vollzugsphänomen von Wirklichkeit (im buddhistischen Sinne) sieht. Der Buddhismus fragt aber gar nicht nach dem wahren Wesen der Zeit, vielmehr soll die buddhistische Phänomenologie der Zeit die Befreiung vom Leiden realisieren helfen. Rolf Elberfeld nennt sie daher eine „transformative Phänomenologie“ – eine „Übung der Zeit.“³⁰

Es gibt noch ganz andere Konzepte der Zeit, beispielsweise die Vorstellung einer simultanen Existenz der Wesen in verschiedenen Zeiten, die mit buddhistischen Zeitbegriffen in Verbindung zu bringen, sich ebenfalls lohnt. So etwa in Kurt Vonneguts Roman „Slaughterhouse Five“, wo die Hauptfigur Billy Pilgrim Außerirdischen begegnet, die in der vierten Dimension und zu allen Zeiten gleichzeitig existieren, das Vergangene ist diesen Wesen somit genauso real wie das Gegenwärtige und das Zukünftige ist immer schon geschehen. Das Werk beschreibt das Leben eines amerikanischen Soldaten, der als Kriegsgefangener die Zerstörung Dresdens im Februar 1945 miterlebt. Zurückgekehrt in seine Heimat überlebt er als einziger einen Flugzeugabsturz. Wiederholt erzählt der Roman von Billys Begegnungen mit Außerirdischen vom Planeten Tralfamadore, die ihn sogar über ein „Wurmloch“ auf eine Zeitreise zu ihrem Heimatplaneten mitnehmen. Dort lernt er viel über die Lebensweise und die Vorstellungen der Tralfamadorianer, die von denen der Erdbewohner sehr verschieden sind. So können sie beispielsweise in allen Zeiten gleichzeitig existieren.

„Das Wichtigste, was ich auf Tralfamadore gelernt habe, war, dass eine Person, wenn sie stirbt, nur zu sterben scheint. Sie ist noch sehr lebendig mit der Vergangenheit verknüpft, es ist daher sehr töricht von den Leuten, wenn sie bei ihrer Beerdigung weinen. Alle Augenblicke – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – waren immer vorhanden, werden immer vorhanden sein [...] Es ist nur eben eine Illusion, die wir hier auf der

Erde haben, dass ein Augenblick dem anderen folgt wie Perlen auf einer Schnur, und dass, wenn ein Augenblick vorbei ist, er für immer vorbei ist. Wenn ein Tralfamadorianer eine Leiche sieht, ist alles, was er denkt, dass der Tote in diesem besonderen Augenblick in einem schlechten Zustand ist, aber dass die gleiche Person in vielen anderen Augenblicken ganz einfach in bester Verfassung ist. Wenn ich jetzt höre, dass jemand tot ist, zucke ich einfach die Schultern und sage, was die Tralfamadorianer über die Toten sagen, nämlich: So geht das.“³¹

Die Vorstellung einer Parallelexistenz in verschiedenen Zeiten ist auch dem Buddhismus nicht fremd. So erzählt eine Legende, der Buddha habe das *Avatamsaka Sutra* an sieben verschiedenen Orten gleichzeitig gepredigt (wovon drei in der Menschenwelt und vier in den himmlischen Sphären lägen). Buddhistisches genauso wie westliches Denken kreisen beide um die Erfahrung der Zeit und die Bewertung dieser Erfahrung. Trotz Differenzen lassen dabei einige Vorstellungen entdecken, die kulturübergreifend große Ähnlichkeiten aufweisen. Konzepte einer objektiven Realität der Zeit stehen Mustern rein persönlicher Zeitwahrnehmung gegenüber. Umstritten bleibt auf jeden Fall, ob Zeit wirklich ist oder sie am Ende vielleicht nur eine rein subjektive Kategorie bildet, also jedes Wesen allein seine eigene Zeit hat.³² Wie etwa, wenn kleine Kinder sagen: *Wenn etwas schön ist, dann ist es im Nu vorbei, aber alles Langweilige und Lästige zieht sich endlos hin*. Erweitern wir den Blick auf Denker wie Hegel oder Nietzsche, so finden wir neben weiteren Übereinstimmungen mit einigen Schulen des buddhistischen Denkens auch fundamentale Unterschiede.

Bei Hegel (1770 - 1832) ist die Zeit auf ein Ziel gerichtet. Anders als von einem leeren Raum (der bleibt, wenn man alle Dinge aus ihm entfernt), könne man nicht von einer leeren Zeit sprechen, in der alle Geschehnisse stattfänden. Vielmehr sei die Zeit selbst das Entstehen und Vergehen aller Dinge. Ungleich dem Raum, sei sie also kein leeres Gefäß. Sie selbst besitze kein Sein, sondern sei das Werden selbst. Die Dinge gingen nicht unter, weil sie in der Zeit existieren, sondern ihre Endlichkeit sei der Grund ihrer Zeitlichkeit. Die Ewigkeit hebe die Zeit auf. Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit seien rein äußerliche Phänomene, die Ewigkeit aber sei das Sein und liege (auch) im Jetzt: „... nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen, das seiende Abstrahieren, der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Kronos.“³³ Für Hegel ist die Zeit gleich mit dem geschichtlichen Werden. Die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft ist auf ein Ziel gerichtet (in seiner Philosophie ist dies die Entfaltung und Erfahrung des Geistes in sich selbst). Obwohl dem Buddhismus die evolutionäre Idee einer beständigen Entwicklung von niederen zu höheren Formen fremd ist, zeigen sich dennoch gewisse Ähnlichkeiten zu Hegels Vorstellung einer Ewigkeit jenseits allen Werdens mit dem buddhistischen Nirvana.

Im Gegensatz zum evolutionären Zeitverständnis Hegels verkündete Nietzsche (1844-1900) (möglicherweise gar nicht ernst gemeint, sondern als Beschreibung eines Albtraums) die „Ewige Wiederkunft des Gleichen“, das heißt, die Vorstellung, das alles Geschehende schon unendlich oft geschehen ist und unendlich oft wiederkehren wird. Vielleicht als Horrorbild ewigen Gefangenseins gemeint, möglicherweise steht im Hintergrund die Forderung, das Leben zu bejahen, um es so zu gestalten, dass man jeden Augenblick noch unendlich oft

durchleben will. Nietzsches Erwägung der zyklischen Zeit als der ewigen Wiederkehr aller Ereignisse zeigt auf den ersten Blick einige Ähnlichkeit mit der buddhistischen Vorstellung endlos aufeinander folgender Zeitalter und der Wiederkehr der Wesen im ewigen Kreislauf von Geburt und Tod. Aber es gibt gravierende Unterschiede: Während Nietzsches Bild keinen Ausweg bietet, liegt im Buddhismus die Rettung im Nirvana jenseits von Zeit, Werden und Wiederkehr, befreit von den ewigen Kalpas der leidhaften Wandelwelt. Nietzsche entwertet außerdem die Zeit und die Kostbarkeit des Augenblicks. Wo bliebe noch Raum für einen freien Willen und Entscheidungen für das Gute oder das Böse? Alles menschliche Handeln relativiert sich. Wäre die Zeit zyklisch und ewig, hätte ein einzelner Augenblick keinerlei Wert und Bedeutung, das Messen und Einteilen der Zeit bliebe ohne besonderen Wert und Nutzen. Ist die Zeit hingegen linear und irreversible, ist jeder Augenblick kostbar und unwiederbringlich. Jede Stunde des Lebens muss dann im Licht eines zu erreichenden Ziels sowie ihrer Einmaligkeit und Vergänglichkeit und damit unter dem Gesichtspunkt der Verschwendung bzw. der Nutzung alternativer Möglichkeiten betrachtet werden. Im Buddhismus verbindet sich die Vorstellung ewiger Zeitläufe mit der Handlungsaufforderung, die individuelle Lebenszeit optimal zu nutzen, um das Heilsziel zeitloser Vollkommenheit zu erlangen. Ein Gedanke, der durchaus auch in der Bibel verkündet wird. So lehrt die Heilige Schrift, dass jedes Tun seine Zeit habe.³⁴ Die Zeit selbst sei von Gott gegeben und der Mensch könne sie nicht ergründen. Daher soll man alles gut machen während der Zeit, die einem gegeben ist. Und in Michael Endes Roman „Momo“ heißt es, die Zeit sei das Leben selbst. Wer richtig lebe und jeden Atemzug bewusst wahrnehme, der nutze auch seine Zeit auf richtige Weise. Nicht aber jemand, der stets auf große und ferne Ziele blicke, statt auf das, was jeder Augenblick bereithält. Das ist auch der Kern buddhistischen Denkens.

[...]

Nach Buddhas Lehre ist alles der Vergänglichkeit unterworfen. Doch erzeugt diese Feststellung ein sprachliches Problem, wenn sie mit der Leerheit in Verbindung gebracht wird: Wie kann, was in Wahrheit gar nicht existiert, denn überhaupt vergehen? Vergehen kann doch nur Bestehendes. Um zu vergehen, müssen die Dinge also zumindest einen kurzen Augenblick unverändert bestanden haben. Gäbe es kein solches Bestehen, so existierte auch nichts, was vergehen könnte. Die Lehre von der Vergänglichkeit, so die damaligen Diskussionen, setze daher ein Bestehen immer schon voraus.³⁵ Dies anerkennend stellte sich die Frage nach der Zeitdauer und der Identität der Dinge im Prozess des Beharrens – wir hatten bereits bei den buddhistischen Vorstellungen von Zeit auf dieses ungelöste Problem hingewiesen. Die Dinge (bzw. die bedingten *dharmas*), so glaubten einige, existierten nur von einem Moment zum nächsten. Dieser Moment selbst bleibt jedoch unbestimmbar. „Das Leben, sowie alles Daseins“, heißt es im Visuddhi-Magga, dem großen Kompendium des Theravada-Buddhismus, „hängt bloß an einem Daseinsmoment. Und schnell eilt der Moment dahin.“³⁶ Was weithin akzeptiert wurde, war ein Modell unablässigen Werdens, bestehend aus der Aufeinanderfolge der drei Phasen des Entstehens, Bestehens und Vergehens. Die Annahme eines wirklichen Bestehens, also einer realen Existenz der Dinge, konnte jedoch nicht unwidersprochen bleiben von Seiten derer, welche jeder positiven Definition der Wirklichkeit gegenüber skeptisch waren. Sie mussten auf

ihrer Vorstellung einer letztlichen Scheinexistenz aller wahrnehmbaren Wirklichkeit beharren. Im Unterschied zum griechischen Philosophen Heraklit, der lehrte, dass sich alle Dinge im Fluss permanenter Veränderung befänden - womit er deren reale Existenz stillschweigend voraussetzte - behaupteten einige der frühbuddhistischen Schulen die nur momentane Existenzweise der Dinge.³⁷ Allein die Momente wechselseitiger Abhängigkeit erzeugten in ihrer ständigen und ununterbrochenen Aufeinanderfolge die Illusion von Stabilität und Dauer. Konstanz und Permanenz der Objekte seien also bloße Eindrücke des Geistes, mentale Konstruktionen, die jedoch nicht aus der unmittelbaren Empfindung resultieren, sondern das Ergebnis kreativer Imagination sind, das Resultat eines Weggehens vom unmittelbaren sensuellen Kontakt.³⁸ Ein wichtiger Unterschied zwischen dem buddhistischen und dem westlichen Denken liegt darin, dass Buddha nicht die Sinne als Quelle der Täuschungen über die Wirklichkeit ansah (wie Platon in seiner Ideenlehre), sondern die Verarbeitung dieser Eindrücke im Geist. Während die körperlichen Sinne als relativ verlässlich gelten, ist es im Buddhismus primär das Denken selbst, das zu falschen Vorstellungen über die Wirklichkeit verleitet. Vor allem weil die Eindrücke der Sinne so verarbeitet und gedeutet werden, als sei alles um einen festen Kern zentriert. Aber in Wirklichkeit, so die Kernaussage Buddhas, sei nirgendwo etwa Stabiles, ein bleibendes Ich oder hintergründiges Subjekt zu identifizieren. Vielmehr sei das vermeintliche Ich oder Subjekt ein bloßes Konstrukt, entstanden aus vorgängigen und genährt durch nachträgliche Bewusstseinsprozesse.³⁹

Das gilt nicht allein für die Wahrnehmung des Subjekts, sondern auch für die Welt als Gesamtojekt. Auch hier ist nirgendwo ein bleibender Kern zu finden. Den buddhistischen Philosophen galt somit alles Erkennen als die Vorstellung von etwas Unwirklichem. Die Diskussion entspann sich alsdann um die Natur dieses Unwirklichen. Einerseits ist das Vorgestellte nicht so vorhanden wie es erscheint, weil ihm kein reales Objekt entspricht. Das Nichtvorhandensein des Objekts zu behaupten, wäre jedoch ebenfalls nicht korrekt, da es ja zumindest in der Vorstellung existiert. Ist doch das Vorhandensein einer Vorstellung ebenfalls ein Sein. Bei dem Mahayana-Philosophen Maitreyanātha münden solche Überlegungen in das Konzept eines positiven Charakters des Nichtseins, womit er beim „nichtenden Nichts“ Heideggers landet – eigentlich einem Unding! Nach Maitreyanāthas Auffassung ist die Leerheit das Nichtsein der Zweiheit, also kein bloßes Nicht-Vorhandensein. Und genau darin läge ihr positiver Charakter. Im Sinne einer relativen Betrachtungsweise fasst auch er diesen Zustand als weder seiend noch nichtseiend auf.⁴⁰

Buddha hatte mit Bedacht auf diese unbeweisbaren Fragen keine Antwort gegeben. Seine philosophierenden Schüler standen allerdings vor der Herausforderung, zumindest jenes Paradox zu lösen, das aus der Anwendung der Regel auf sich selbst resultiert. Wenn auch sonst alles in der Welt veränderlich ist, dann musste zumindest diese Tatsache selbst unveränderlich sein, anderenfalls konnte das Prinzip keine universelle Geltung beanspruchen. Einen Lösungsversuch haben wir bereits skizziert, er bestand darin, die Wirklichkeit in zwei Sphären zu unterteilen, nämlich die beschränkte Wirklichkeit (*samvṛtiśat*) und das wahrhaft Wirkliche (*paramārtha*) und dann zu erklären, dass bestimmte Aussagen nur für jeweils eine dieser Sphären gelten. Die späteren Mahayana-Schulen haben diese Dichotomie als Grundlage ihrer

Unterscheidung von der Erscheinungswelt und der wahren Natur der Wirklichkeit genommen. Der erste Bereich sei die empirische Welt, so wie sie sich die Menschen im Alltagsleben durch sinnliche Wahrnehmung erschließen, während die zweite, nicht-duale Wirklichkeit, nur durch tiefe Versenkung erfahren werden könne. Von der Erscheinungswelt völlig unberührt, sei sie ungeboren und unzerstörbar, grenzenlos, das heißt ohne Anfang und ohne Ende, undenkbar, unwägbare, unmessbar und unermesslich – letztlich unausdrückbar in den Worten der Sprache. Diese Unterscheidung bildete die Grundlage für die Lehre von den daraus folgenden „zwei Wahrheiten“. Batchelor hält dies jedoch für eine spätbuddhistische Konstruktion, die sich so im frühen Buddhismus an keiner Stelle fände. Bei Buddha selbst sei die Leerheit weder eine Wahrheit noch eine „höchste Wahrheit“, er habe die Leere gar nicht verstanden, sondern allein in ihr „weilen“ wollen. Der „Weg des Verweilens“ sei aber kein Eintauchen in höhere Gefilde, sondern liege hier auf der Erde selbst, im Aufgeben der reaktiven Muster nämlich, die unser alltägliches Handeln bestimmen. Und eben dann ereigne sich das Nirvana.⁴¹ Die spätbuddhistische Logik und Ontologie habe sich somit vom „Buddhismus des Buddha“ an diesem Punkt weit entfernt und solche Unterscheidungen vor allem aus Gründen der Legitimation klerikaler Macht kreiert.⁴² Doch Batchelor lässt auch den Buddha selbst nicht ganz ungeschoren davonkommen. Seine Vorstellung eines „Ungeborenen, Ungewordenen, Ungeschaffenen“ scheint ihm doch irgendwie mit der Idee eines transzendentalen Gottes verwandt zu sein. Aber da diese Begriffe im Pali-Kanon insgesamt ja nur zwei Mal vorkämen⁴³, schienen sie ihm wohl doch nicht allzu wichtig gewesen sein, mutmaßt er.⁴⁴ Vielleicht läge das Problem auch in der Substantivierung von Eigenschaften, die in den Pali-Texten auftauchen, aber eher als Adjektive zu übersetzen wären. Semantische Spitzfindigkeiten wie „es ist nicht geboren“ anstelle des zum Nomen hypostasierten „Ungeborenen“ schaffen aber allein noch keinen neuen Sachverhalt.

„Nichts“ und „Leere“ werden zwar in vielen buddhistischen Übersetzungen als austauschbare Begriffe gebraucht, aber in den höheren Schulen der buddhistischen Philosophie wird durchaus sorgsam zwischen ihnen differenziert. Buddha dürfe nicht so verstanden werden, so die späteren Interpreten, als hätte er einfach „Sein“ durch „Nichtsein“ ersetzt. Vielmehr unterscheide er zwischen „Nichtsein“ und „Nichts“; wobei er das „Nichtsein“ nach Joanna Macys Ansicht durchaus nicht als die wahre Natur der Dinge auffasste.⁴⁵ Solche Abgrenzungen sind auch westlichen Philosophen nicht fremd. Emile M. Cioran (1911-1995), ein existentialistisch geprägter Denker der Moderne, wurde teilweise vom Buddhismus inspiriert und liefert eine interessante Definition des Unterschieds zwischen Nichts und Leere. Während er in der „Leere“ das „Nichts ohne seine negativen Bestimmungen“ sieht, ist für ihn das bloße Nichts „die schäbige Fassung der Leere.“⁴⁶ Damit lädt er den Begriff der Leere mit positiven Vorstellungen auf, vor allem weil ihm gleich dem Buddhismus die Vorstellung eines bleibenden Ich suspekt ist. So ist auch für ihn die Leere „...die Liquidierung des Abenteuers des 'Ich', es ist das Sein ohne jede Spur von Sein, ein seliges Untergehen.“ Trotz dieser Übereinstimmung ist Cioran in seiner Philosophie des „Denkens wider sich“ gegenüber der buddhistischen Perspektive der Überwindung des an die Welt fesselnden Verlangens nur wenig aufgeschlossen: „Leider können wir unsere Begierden nicht völlig ausrotten, wir können sie nur schwächen, schädigen. Wir sind zum Selbst gedrängt, zum Gift des 'Ich'.“⁴⁷ Im Rahmen seiner Weltsicht zollt er

einerseits dem Buddhismus und den anderen östlichen Religionen große Bewunderung, andererseits wählt er eklektizistisch jedoch nur diejenigen Aspekte aus, die in sein eigenes, existentialistisch geprägtes Konzept passen. Einen zentralen Unterschied bringt er dabei allerdings sehr treffend auf den Punkt: „Für den Buddhisten ist der Ausblick auf neue Verkörperung sein Alptraum, für uns ist das Aufhören unserer Existenz einer.“⁴⁸ In der Tat: „Fürchte nicht den Tod, sondern die Geburt!“ ist eine der Aussagen die sich in vielen buddhistischen Lehrtexten immer wieder findet.

Von der Natur der Wirklichkeit noch einmal zur Frage nach dem erkennenden Subjekt und seinen inneren Triebkräften: Im Nicht-Anerkennen eines bleibenden Ich liegt der große und eigentliche Unterschied zur westlichen Denktradition. Buddhas Anicca-Lehre, nach der sich alles im ewig strömenden Fluss der Vergänglichkeit befindet, weist nur eine scheinbare Ähnlichkeit mit Heraklits „alles fließt“ und „niemals zwei Mal in den gleichen Fluss“ auf. Der Fluss strömt unaufhörlich, aber der Mensch, der ihn sieht und seine Natur erkennt, scheint außerhalb von ihm zu stehen. Mensch und Fluss erscheinen also getrennt, als könne der Mensch seinem Fließen etwas entgegensetzen. Im Buddhismus jedoch ist das erkennende Subjekt genauso vergänglich wie das Objekt seiner Betrachtung. Es gibt nichts außerhalb des Flusses, in der Chan-Metaphorik ist die Welle nicht getrennt vom Meer – sie ist das Meer.⁴⁹ Das klassische okzidentale Denken hat das Ich zwar selbst kaum analysiert, seine Funktion als Träger allen subjektiven Erlebens jedoch stets (zumeist stillschweigend) vorausgesetzt. „Das Ich muss alle meine Vorstellungen begleiten können“, heißt es bei Kant.⁵⁰ In der frühkindlichen Entwicklung markiert seine Herausbildung die Fähigkeit, Wünsche und Abneigungen als Regungen des eigenen Selbst zu artikulieren. An die Stelle des „Anna will nicht“ tritt das „Ich will nicht.“⁵¹ Ein bewusstes Ich gilt als die unabdingbare Voraussetzung jeder Gegenstandserkenntnis. Mit seinem *cogito ergo sum* hat Descartes schließlich die Existenz dieses Ich aus dem Denken, genauer dem Zweifeln abgeleitet. Seine Nicht-Existenz erschien so als logische Unmöglichkeit, denn das Denken ließ sich als empirische Tatsache ja nicht bestreiten. Eben dies infrage zu stellen, erscheint so manchen Denkern als Ungeheuerlichkeit, so zum Beispiel E.V. Zenker mit Blick auf die buddhistische Philosophie: „Eine Philosophie, die den methodischen Zweifel über das Cartesianische ‘Cogito ergo sum’ hinaustreibt und auch das Ich in Frage stellt, entzieht sich selbst den Boden ...“⁵²

Die eigentliche Analyse des Ich setzt im Abendland erst mit der Freudschen Psychoanalyse ein, aber auch hier erfolgt seine Bestimmung vor allem funktional: als Kraft zwischen Es und Über-Ich, getrieben von einer libidinösen Energie, die auf Entladung drängt und eingezwängt in die Norm- und Moralansprüche einer Gesellschaft, die den Dampfkessel der Libido nur zu bestimmten wohl definierten Anlässen zu öffnen gestattet. Zumindest definiert Freud das Ich insoweit ziemlich klar, als er ihm eine um Ausgleich bemühte Rolle zuschreibt, die sich gegenüber dumpfen Instinkten einerseits und moralischen Ansprüchen andererseits zu positionieren hat, wobei sein Erhalt die zentrale Aufgabe ist. Ontologische Fragen nach seinem Beginn und Ende, oder etwa seiner Identität, spielen in der Psychoanalyse keine Rolle. Wir kommen im nächsten Kapitel noch auf weitere Aspekte der Beziehung von Buddhismus und Psychoanalyse zu sprechen. Wie die Psychoanalyse, so kennt auch die buddhistische Philosophie (nach

den Lehren des Abidhamma) das Triebhafte und ebenso das Wirken unbewusster Kräfte. Sowohl Begierde wie Aversion werden dort den zwangsläufigen Impulsen zugeordnet, die nicht dem freien Willen unterworfen sind. Sie stellen einen Zustand der Gebundenheit dar, dem das freie Handeln gegenübergestellt wird. Die Gestaltung dieses Handelns bestimmt die Beziehungen des Subjekts zur Außenwelt und kann grundsätzlich die drei Formen des Begehrens, des Zurückweisens (Widerstreben) oder der Indifferenz, (die frei von beiden vorgenannten Extremen ist) annehmen. Wobei jede dieser Handlungen in der Regel die folgenden determiniert, gleich einem Stoß, der einen Rückstoß auslöst. Jede gestillte Begierde erzeugt den Keim zu neuer Begierde, jede Abwehr erzeugt eine Spannung, die weitere Abwehr nach sich zieht. Allein eine indifferente Haltung schützt vor weiterer Involvierung. Nur vermeintlich erscheint ein Ich als Gestalter der Handlungen, doch faktisch wird es von den Kräften bewegt, die es durch sein Handeln selbst in Gang setzte.⁵³ Über die Frage, inwieweit stark willentlich geprägtes Handeln überhaupt über Triebe und Instinkte triumphieren kann, kam es zu heftigen Meinungsverschiedenheiten zwischen den Schulen der Mahāsāṃghikas und Sthaviravadins. Stein des Anstoßes war die heute bizarr anmutende Frage, ob ein Arhat, den im Schlaf noch erotische Träume überkommen und der einen nächtlichen Samenerguss „erleidet“, schon als jemand bezeichnet werden kann, der das Nirvana verwirklicht hat.⁵⁴ Aus dem Gesagten wird zumindest deutlich, dass der Buddhismus die konventionelle Vorstellung eines in der Welt handelnden Ich im verbreiteten Sinne, trotz seiner philosophischen Lehre von Ich-Losigkeit, überhaupt nicht in Frage stellt. Das Wesen eines *empirischen* Ich anerkennend, gilt dieses im Buddhismus als die ausführende Kraft freier Willensentscheidungen und damit jene Macht, die durch karmische Verstrickung das individuelle Schicksal formt. Wie sollte sonst auch Erlösung möglich sein? Bezweifelt wird allerdings die Existenz eines Ich als eine den Tod überdauernde Instanz. In der Inkarnationslehre inkarniert also keine ewige Seele, sondern ein „Handlungsmuster“, gleich dem Übergehen einer Flamme von einer Kerze auf eine. Gelehrt wird also die kryptische Vorstellung einer Gleichzeitigkeit von Abschluss und Fortsetzung.

Im Westen ist man skeptisch gegenüber dem Zustand der Ichlosigkeit: Wie kann es Gewahrsein ohne Gedanken geben und wie ohne gedankliche Aktivität eine Erinnerung an das, was in einem solchen Zustand erlebt wurde? Ein geläufiges Gegenbeispiel wäre das Hören von Musik. Denn auch dieses ist nicht (zwingend) mit Denken und gedanklicher Tätigkeit verknüpft. Und doch hinterlassen die vernommenen Töne Spuren im Geist, etwa dergestalt, dass wir hinterher eine Melodie singen oder uns nach ihrem Rhythmus tanzend bewegen können, ohne dabei einem gedanklichen Konzept zu folgen. Zudem erfahren wir jede Nacht beim Übergang in den Schlaf einen kleinen „Ich-Verlust“.⁵⁵ Bei der buddhistischen Analyse des Individuums handelt es sich um keine rein philosophische und praktisch folgenlose Betrachtung, vielmehr ist die Dimension ethischen Handelns immer schon impliziert. Aus der Vorstellung, das Selbst und das Andere seien nicht grundverschieden, entspringt nicht nur eine Lehre allgemeiner Gleichheit, sondern auch eine Ethik, die im Anderen das Eigene erkennt. Weil alle dem gleichen Gewebe des Lebens entstammen, gilt jede Verletzung eines anderen Wesens als eine Verletzung des eigenen Selbst. In der neobuddhistischen ökologischen Ethik von Joanna Macy soll das Selbst „ergrünen“ und auf diese Weise zu einem „ökologischen Selbst“ werden. Bei Arne Naess ist das ökologische Selbst das, womit sich der Mensch letztlich identifiziert.⁵⁶ Bei

diesen Überlegungen bleibt offen, ob das individuelle Selbst in diesem Prozess seine eigene Auflösung erlebt oder als eigenständige Entität bestehen bleibt.

Das Gute zu tun und alles Schlechte zu meiden ist im Buddhismus grundlegend und die praktische Konsequenz einer tieferen Einsicht. In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen den verschiedenen buddhistischen Schulen. Umstritten sind hingegen Einzelheiten der Heilsperspektive und der philosophischen Verortung der höchsten Wirklichkeit. Unstrittig ist die Relevanz für das Alltagsleben, nämlich dass philosophische Reflexion in die richtige Lebensgestaltung münden muss. Buddha hat kein geschlossenes philosophisches Weltbild präsentiert und selbst kein philosophisches System entwickelt bzw. aus vorhandenen Grundgedanken her abgeleitet. Vielmehr formulierte er Lehrsätze und Begriffe, die er zur Erklärung des Heilsweges als notwendig ansah. Grundlegend war für ihn das Primat der spirituellen Lebenspraxis.⁵⁷

Literatur

Anālayo, Bhikkhu (2018), *Rebirth in Early Buddhism and Current Research*. Somerville.

Austin, James H. (1998), *Zen and the Brain. Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*. Cambridge (Massachusetts) und London.

Batchelor, Stephan (2017), *Jenseits des Buddhismus. Eine säkulare Version des Dharma*. Berlin.

Bureau, André (1989), *Hinayana Buddhism*, in: Joseph M. Kitagawa/ Mark D. Cummings (Hg.) (1989), *Buddhism and Asian History. Religion, History, and Culture. Readings from The Encyclopedia of Religion*. New York und London, S.195-214.

Bieri, Peter (2009), *Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel?*, in: Thomas Metzinger (Hg.) (2009), *Grundkurs Philosophie des Geistes. Bd. 1 Phänomenales Bewusstsein* (2. Auflage). Paderborn, S.36-54.

Böhme, Gernot (2014), *Bewusstseinsformen*. München.

Chokvasin ,Theptawee, „Heideggerian and Theravada Buddhist View on the Motility of Life“, in: Pornsan Watanangura, Heinrich Detering (Hg.), *On the Reception of Buddhism in German Philosophy and Literature: An Intercultural Dialogue*, Bangkok 2009, S. 135–144, hier S. 143.

Dōgen (2006), *Shōbōgenzō – Ausgewählte Schriften*. Übersetzt, erläutert und herausgegeben von Ryōsuke Ōhashi und Rolf Elberfeld. Tokyo.

Elberfeld, Rolf (2004), *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*. Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Elberfeld, Rolf (2006), *Dōgen und sein Werk*, in: Dōgen a.a.O., S.221-278.

Fleischer, Margot (2001), *Anfänge europäischen Philosophierens. Heraklit – Parmenides – Platons Timaios*. Würzburg.

Frauwallner, Erich (1956), *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin.

Hegel, G.W.F. (2014), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Dresden.

Kleine, Christoph (2011), *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*. Tübingen. Mohr Siebeck.

- Loy, David R. (2018b), *EcoDharma. Buddhist Teachings for the Ecological Crisis*. Somerville.
- Litsch, Franz-Johannes (2019), Wie wir unsere Wirklichkeit erschaffen, in: *Buddhismus aktuell*, Heft 1, S.58-61.
- Macy, Joanna (1991), *Mutual Causality in Buddhism and General System Theory*. New York.
- Mc Taggart, John Ellis (1908), The Unreality of Time, in: *Mind, A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Nr. 17, S. 456-473.
- Metzinger, Thomas (Hg.) (2009), *Grundkurs Philosophie des Geistes*. Bd. 1 Phänomenales Bewusstsein (2. Auflage). Paderborn.
- Naess, Arne (1989), *Ecology, Community and Lifestyle - Outline of an Ecosophy*. Cambridge.
- Petzold, Bruno (1982), Die Quintessenz der T'ien-Tai (Tendai)-Lehre – Eine komparative Untersuchung (hg. von Horst Hammitzsch). Wiesbaden.
- Promta, Somporn, „Literatur aus buddhistischer Perspektive“, in: Heinrich Detering u. a. (Hg.), *Der Buddha in der deutschen Dichtung. Zur Rezeption des Buddhismus in der frühen Moderne*, Göttingen 2014, S. 22–38.
- Revensuo, Antti (2009), Wie man Bewusstsein in der kognitiven Neurowissenschaft ernst nehmen kann, in: Metzinger 2009, a.a.O., S.505-527.
- Snyder, Gary (2011), *Lektionen der Wildnis*. Aus dem amerikanischen Englisch von Hanfried Blume. Berlin.
- Stcharbatsky, Th. (1932), *Buddhist Logic* (2 Bde.). Leningrad.
- Steinkellner, Ernst (2000), Buddhismus, Religion oder Philosophie und Vom Wesen des Buddha, in: Andreas Bsteh (Hg.) (2000). *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie – Studien zur Religionstheologie*, hg. vom Religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel, Bd. 5. Mödling, S. 251-262
- Visuddhi-Magga (1989). Aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka. Konstanz.
- Vonnegut, Kurt (1970), *Schlachthof Fünf*. Hamburg.
- Wagner, Hans-Günter (2007), *Wie die Wolken am Himmel*. Die Lyrik des Chan-Buddhismus. Frankfurt/Main.
- Winter, Franz (2001), Zur Buddhismusrezeption bei Intellektuellen im 20. Jahrhundert am Beispiel des Emile M. Cioran (1911.1995), in: Manfred Hutter (Hg.) (2001), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum*. Akten des Zweiten Grazer Religionswissenschaftlichen Symposiums. (2.-3. März 2000), Bd. 11, Berlin u.a., S.213-231.
- Zotz, Volker (1996), *Geschichte der buddhistischen Philosophie*. Reinbek bei Hamburg.
- Zwiebel, Ralf/Weischede, Gerhard (2023), *Daseinsanalyse, Psychoanalyse und Buddhismus im Gespräch*. Reflexionen über Anfang und Ende. Giessen.

¹ Siehe zum Beispiel Fleischer 2001, S.23; Kohl 2005, S.203.

² Siehe Steinkellner 2000, S.262.

³ Gary Snyder weist zurecht darauf hin, dass zwischen der Mystifizierung als einem Akt zur Verschleierung der Wahrheit einerseits und der Anerkennung des Mysteriums als *terra incognita* unterschieden werden muss: „Der Philosoph mag die Mystifizierung verachten, aber er wird die Mysterien respektieren.“ (Snyder 2011, S.83).

⁴ Zu dieser Mutmaßung siehe Promta 2014, S.30f.

⁵ Siehe Majjhima Nikaya, Mittlere Sammlung M. 63. (VII,3) Cūlamālunkya Sutta.

⁶ Siehe Batchelor 2017, S.270.

⁷ Zur Bandbreite des Bewusstseinsbegriffs in der westlichen Philosophie siehe zum Beispiel Revensuo 2009, S.506.

⁸ Siehe zum Beispiel Metzinger 2009, S.16.

⁹ Zu solchen Experimenten siehe Anālayo 2018, S.47.

¹⁰ Siehe „Das Gewicht der Seele“, in: {www.zeit.de/2004/11/Stimmts_21_Gramm} (10.2.2010).

-
- ¹¹ Siehe zum Beispiel „Wie viel wiegt die Seele“ in: {www.beobachter.ch/gesellschaft/einzigartiges-experiment-wie-viel-wiegt-die-seele} (31.1.2019).
- ¹² Siehe zum Beispiel Bieri 2009, S.37ff; siehe Metzinger 2009, S.17.
- ¹³ Was bei ihm in einem sonderbaren Gegensatz zur Suche nach „Eigentlichkeit“ steht, die er unter anderen in der Politik der Nazis entdeckt zu haben glaubte.
- ¹⁴ Siehe Chokvasin 2009, S. 143.
- ¹⁵ Siehe Chokvasin 2009, S.142.
- ¹⁶ Dögen 2006, S. 100; zu Ähnlichkeiten in den Zeitvorstellungen Heideggers und Dögens siehe Loy 2018, S.59 u. 75.
- ¹⁷ Der Meditierende, der das in der Versenkung schaue, bringe dadurch seine eigene Buddha-Natur zum Ausdruck und würde dadurch selbst zu einem Buddha. Zu Dögens diesbezüglicher Lehre und Praxis siehe Kleine 2011, S. 381.
- ¹⁸ „Die [...] Myriaden von Erscheinungen sind allesamt Spiegelungen einer einzigen Wahrheit. Diese eine Wahrheit oder Wirklichkeit [...] birgt in sich alle weltlichen und außerweltlichen Elemente.“ (Fa Zang zitiert nach der Übersetzung von Cleary 1983, S.153).
- ¹⁹ Zit. nach Loy 2018, S. 76 (eig. Übers.).
- ²⁰ Siehe Loy 2018, S.70 u. 74.
- ²¹ Augustinus, Bekenntnisse (Confessiones), 397-401. XI, S.16.
- ²² Siehe Rolf Elberfeld 2006, S.224 u. 227f.
- ²³ Zur Dimension der Zeit Wang Weis in der Dichtung Wang Weis siehe Wagner 2007, S.102f.
- ²⁴ Siehe McTaggart 1908.
- ²⁵ Zum Zhaolun siehe Elberfeld 2004, S.185-200. Seng Zhao spricht zwar über die Vergangenheit und die Gegenwart, aber kaum über die Zukunft. Hier zeigt sich ein Problem: Wäre das Zukünftige nämlich genauso fest und bestimmt wie das Vergangene, dann herrschte vollkommene Determination und damit wäre die Karmalehre suspendiert, da sie ja auf der Willens- und Entscheidungsfreiheit der handelnden Subjekte basiert.
- ²⁶ So die Schlussfolgerung von Zwiebel/Weischede (2023, S.78) über die Essenz von Nāgārjunas Philosophie der Zeit.
- ²⁷ Zwiebel/Weischede (2023, S. 68) formulieren es so: „Der jetzige Augenblick ist nicht das Resultat der Vergangenheit, sondern der Augenblick ist ein in sich geschlossener Abschnitt des Lebens mit einem Anfang und einem Ende.“
- ²⁸ Siehe McTaggart 1908, S.456ff.
- ²⁹ Kritik der Urteilskraft, Paragraphen 26 u.27, bes. A 99.
- ³⁰ Elberfeld 2004, S.382.
- ³¹ Vonnegut 1970, S.55.
- ³² Diese Frage kann weder empirisch noch logisch geklärt werden. Einen Anhaltspunkt liefert möglicherweise die Relativitätstheorie mit ihrer Lehre von der Zeit in Abhängigkeit von Raum und Lichtgeschwindigkeit. Doch bleibt hier die Frage nach der Relevanz für die menschliche Lebenswelt.
- ³³ G.W.F.Hegel 2014, §258.
- ³⁴ Siehe „Der Prediger Salomo“ 3.
- ³⁵ Siehe Zotz 1996, S.132.
- ³⁶ Visuddhi-Magga 1989, S.278.
- ³⁷ Anālayo (2018, S.12) vertritt allerdings die Auffassung, dass die Lehre von der „momentanen Existenz“ nicht im eigentlichen Frühbuddhismus selbst entstand, sondern erst über die späteren Kommentare wie Buddhagosas Visuddhi Magga (5. nachchristl. Jahrhundert) überliefert ist. Auch Reißmüller (2004, S.135ff) ist der Meinung, dass diese Theorie in der ursprünglichen Lehre des Buddha keine Grundlage habe.
- ³⁸ Siehe Stcharbatsky 1932, S.79ff.
- ³⁹ Zur buddhistischen Wirklichkeitssicht siehe zum Beispiel Litsch 2019, S.60.
- ⁴⁰ „Das Nichtsein der Zweiheit und das Sein des Nichtseins ist das Merkmal des Leeren. (Es ist daher) weder Sein noch Nichtsein, weder durch Verschiedenheit noch durch Einheit gekennzeichnet.“ (Maitreyanātha: Madhyāntavibhāga, zit. nach Frauwallner 1956, S.326).
- ⁴¹ Siehe Batchelor 2017, S.2, 123 u. 197.
- ⁴² Siehe Batchelor 2017, S.201.
- ⁴³ Nach Batchelors eigener Zählung.
- ⁴⁴ Siehe Batchelor 2017, S.206 u. 211.
- ⁴⁵ Siehe Macy 1991, S. 47.
- ⁴⁶ Zu den buddhistischen Einflüssen auf Ciorans Werk siehe Winter 2001, insb. S. 226.
- ⁴⁷ Zitiert nach Winter 2001, S.226.
- ⁴⁸ Zitiert nach Winter 2011, S.228.

⁴⁹ So heißt e im Hōjōki von Kamo no Chōmei: „Der strömende Fluss fließt unaufhörlich, gleichwohl ist es nie dasselbe Wasser [...] Genauso ist es in dieser Welt mit einem Menschen und [...] und seiner Wohnung bestellt.“ (zit. nach Elberfeld 2004, S.77).

⁵⁰ Zit. nach Böhme 2014, S.9.

⁵¹ Siehe Böhme 2014, S.122.

⁵² E.V. Zenker: Geschichte der Philosophie 1926-1927, zitiert nach Petzold 1982, S.214.

⁵³ Zu diesen Aspekten der frühbuddhistischen Psychologie des Abhidhamma siehe die Arbeit von Govinda 1962, S.101f.

⁵⁴ Siehe Bareau 1989, S.201.

⁵⁵ Siehe Austin 1998, S.503.

⁵⁶ Siehe Naess 1989.

⁵⁷ Siehe die Einschätzung von Steinkellner 2000, S.256.