

Werner Vogd

Welten ohne Grund

Buddhismus, Sinn
und Konstruktion

2014

Mitglieder des wissenschaftlichen Beirats des Carl-Auer Verlags:

Prof. Dr. Rolf Arnold (Kaiserslautern)
Prof. Dr. Dirk Baecker (Friedrichshafen)
Prof. Dr. Bernhard Blanke (Hannover)
Prof. Dr. Ulrich Clement (Heidelberg)
Prof. Dr. Jörg Fengler (Alfter bei Bonn)
Dr. Barbara Heitger (Wien)
Prof. Dr. Johannes Herwig-Lempp (Merseburg)
Prof. Dr. Bruno Hildenbrand (Jena)
Prof. Dr. Karl L. Holtz (Heidelberg)
Prof. Dr. Heiko Kleve (Potsdam)
Dr. Roswita Königswieser (Wien)
Prof. Dr. Jürgen Kriz (Osnabrück)
Prof. Dr. Friedebert Kröger (Heidelberg)
Tom Levold (Köln)
Dr. Kurt Ludwig (Münster)
Dr. Burkhard Peter (München)
Prof. Dr. Bernhard Pörksen (Tübingen)
Prof. Dr. Kersten Reich (Köln)

Prof. Dr. Wolf Ritscher (Esslingen)
Dr. Wilhelm Rothhaus (Bergheim bei Köln)
Prof. Dr. Arist von Schlippe (Witten/Herdecke)
Dr. Gunther Schmidt (Heidelberg)
Prof. Dr. Siegfried J. Schmidt (Münster)
Jakob R. Schneider (München)
Prof. Dr. Jochen Schweitzer (Heidelberg)
Prof. Dr. Fritz B. Simon (Berlin)
Dr. Therese Steiner (Embrach)
Prof. Dr. Dr. Helm Stierlin (Heidelberg)
Karsten Trebesch (Berlin)
Bernhard Trenkle (Rottweil)
Prof. Dr. Sigrid Tschöpe-Scheffler (Köln)
Prof. Dr. Reinhard Voß (Koblenz)
Dr. Gunthard Weber (Wiesloch)
Prof. Dr. Rudolf Wimmer (Wien)
Prof. Dr. Michael Wirsching (Freiburg)

Umschlaggestaltung: Uwe Göbel

Satz: Drißner-Design u. DTP, Meßstetten

Printed in Germany

Druck und Bindung: Freiburger Graphische Betriebe, www.fgb.de

Erste Auflage, 2014

ISBN 978-3-8497-0036-2

© 2014 Carl-Auer-Systeme Verlag

und Verlagsbuchhandlung GmbH, Heidelberg

Alle Rechte vorbehalten

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation

in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische

Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Informationen zu unserem gesamten Programm, unseren Autoren
und zum Verlag finden Sie unter: www.carl-auer.de.

Wenn Sie Interesse an unseren monatlichen Nachrichten aus der Vangerowstraße haben,
können Sie unter <http://www.carl-auer.de/newsletter> den Newsletter abonnieren.

Carl-Auer Verlag GmbH
Vangerowstraße 14
69115 Heidelberg
Tel. o 62 21-64 38 o
Fax o 62 21-64 38 22
info@carl-auer.de

Vorwort

Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)

Ludwig Wittgenstein¹

Zumindest liefert die Reise des Buddhismus in den Westen einige Ressourcen, die wir benötigen, um unsere eigenen kulturellen und wissenschaftlichen Prämissen bis an den Punkt weiterzuverfolgen, wo wir keine Grundlagen mehr brauchen und begehren und uns so der Aufgabe widmen können, Welten ohne Grund zu bauen und darin heimisch zu sein.

Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch²

Die Beziehungsgeflechte moderner, zeitgenössischer Verhältnisse sind komplex und verwirrend. Unsere Kultur ist in eine *Vielheit* rechtlicher, ökonomischer, religiöser, familiärer und moralischer Verhältnisse aufgefächert, die nicht mehr in einer Kosmovision zur Einheit gebracht werden können. Nur noch Fundamentalisten sprechen von *der* Wahrheit im Singular und allein schon der Blick auf die Praxis dogmatischer Menschen zeigt, dass auch sie zutiefst in den Agonien menschlicher Dramen verstrickt und keineswegs dem göttlichen Frieden nahe sind. Der Befehl *Glaube!* überzeugt schon längst nicht mehr.

Der moderne Mensch möchte heute selber denken, seine eigenen Erfahrungen machen und selbst herausfinden, was gut oder schlecht ist. Dabei steht er zunächst vor der Aufgabe, auf den Klaviaturen und mit den Registern zu spielen, die mit dem modernen Leben verbunden sind, ohne sich dabei allzu sehr mit den hiermit verbundenen Spielen zu identifizieren. Er hat die Komplexität zu leben, welche unsere heutige Gesellschaft auszeichnet, ohne jedoch in dieser Gesellschaft, die in ihren Anforderungen nur noch paradox und widersprüchlich erlebt werden kann, gefangen zu sein.

Was heißt aber unter diesen Voraussetzungen noch Glück? Vielen gelingt es sicherlich, irgendwie zu funktionieren, doch gerade bei Menschen, die nach gesellschaftlichen Maßstäben einiges erreicht haben, taucht oftmals ein Gefühl von Leere und Entfremdung auf. Dass wir – gerade auch in Zeiten, in denen es uns gut zu gehen scheint – unter einer gewissen Sinnleere leiden (Heidegger würde hier von

Seinsvergessenheit und Seinsverlassenheit sprechen), ist kaum mehr von der Hand zu weisen.

Auf den Sinnmärkten – sei es in der Form von Ratgeberliteratur, Psychotherapie oder Esoterik – findet sich eine Fülle von Sinnangeboten. Doch eins sollte klar sein: Die Sinnfrage ist unter den heutigen Voraussetzungen vergiftet, denn sie ist eingewoben in die Kultur, welche die Spaltung erst erzeugt hat. Gerade in ihrem zentralen Bewährungsmythos verkörpert sie ein Ziel, das umso weniger erreicht werden kann, je mehr es angestrebt wird. Die Rede ist hier von der Suche nach dem Ich als dem vermeintlichen Zentrum unserer therapeutischen und spirituellen Ansprüche.

Der Versuch, sich selbst zu finden, muss jedoch in die Irre führen, weil in uns letztlich nichts anderes zu finden ist als jene Projektionen, welche den Befund verschleiern, dass es das Selbst als isolierten Wesenskern nicht gibt.

All dies ist nicht nur ein abstraktes, philosophisches Problem, sondern es wird gefühlt und erlitten. Die Spannungen und Dissonanzen in unseren Orientierungen, die Entfremdung von unserem Seinsgrund, sind Teil unserer leiblichen Erfahrung.

Hiermit einhergehend taucht erneut die Frage nach dem Sinn unseres Lebens auf. Der Bedeutungshof des Wortes *Sinn* zeigt allerdings schon an, dass es hier immer auch (und später wird sich zeigen: vor allem) um sinnliche Erfahrungen geht, um *empfundenes* Sein. Es geht um ein gefühltes Leben, das in seiner Expressivität und Reflexivität das hervorbringt, was es in seiner Praxis lebt – und zwar innerhalb des dynamischen Beziehungsgefüges, dessen es sich verdankt.

Vor diesem Hintergrund erscheint es an der Zeit, sich die Voraussetzungen unseres Erkennens und Erlebens genauer anzuschauen. Gäbe es hierzu geeignetere Dialogpartner als den Buddhismus mit der Lehre der bedingten Entstehung, als den neurobiologischen Konstruktivismus und als die allgemeine Theorie der Sinnsysteme, welche aus der soziologischen Systemtheorie hervorgegangen ist? Denn: Wo sonst werden so radikal und wider allen Common Sense unsere eigenen Erkenntnisgrundlagen infrage gestellt?

Ein Dialog erzeugt neue Perspektiven, welche dann auf die Beteiligten rückwirken können. Die alten buddhistischen Lehren können unter dem Blickwinkel der wissenschaftlichen Untersuchung unserer eigenen Erkenntnisvoraussetzungen in einem neuen Glanz erscheinen. Sie beginnen sich einerseits von jenen hochgeistigen scholasti-

schen Sphären abzulösen, wie sie in vielen indologischen Instituten anzutreffen sind. Andererseits können sie jetzt auch nicht mehr in einem naiven Praxisverständnis aufgehen, das sich auf die Aufforderung *Meditiere!* beschränkt. Vielmehr werden die Subtilität und auch die Kraft der buddhistischen Lehren erst deutlich, wenn man sich ihnen mit einer Denkweise nähert, die in unseren eigenen kulturell verankerten Konzepten gegründet ist.

Die moderne Kultur – ob sie es mag oder nicht – ist eine naturwissenschaftlich formatierte. Gerade deswegen ist der neurobiologische Konstruktivismus so anschlussfähig, da er einerseits in Begriffen wie Gehirn, Kognition, Psyche, Selbst, Materieflüsse etc. gründet, andererseits aber die gewohnte Begriffsverwendung transzendiert. Neurowissenschaften zu betreiben, um aufzuzeigen, dass das *Ich* nicht im Gehirn sitzt, sondern eine übergreifende Reflexionsperspektive darstellt, ist alles andere als trivial – und da dieser Befund so stark von unseren kulturellen Selbstgewissheiten abweicht, lohnt sich der Blick auf eine alte Lehre, die schon immer etwas mit diesem Befund anfangen konnte.

Umgekehrt kann der Buddhismus durch die Auseinandersetzung mit den modernen wissenschaftlichen Konzepten seine eigenen un hinterfragten kulturellen Voraussetzungen beleuchten. Vor allem lässt sich nun begreifen lernen, dass seine Lehren vor allem auf Kommunikation gegründet sind. Die buddhistischen Weisheiten erscheinen damit noch unmittelbarer und die auch hier anzutreffenden Versuche, einen Sinn hinter dem Sinn oder eine Spiritualität hinter der Spiritua- lität zu finden, erscheinen jetzt deutlicher als Derivat einer Verklärung der Lehren des Siddhartha Gautama, des Buddhas, zu einem magischen oder religiösen Glaubenssystem.

In diesem Sinne kann der Dialog für alle Partner ein Nachhause- kommen bedeuten. Wir lernen, in einer Welt ohne Grund heimisch zu werden, und beginnen, unser Leben als Praxis zu begreifen oder – indem das vorläufige Moment betont wird – als Übung.³ Diese Übung ist jedoch nicht irgendeine Übung, sondern es ist *die* Übung, denn es geht um die Kunst des Lebens, um die Kultivierung der Fähigkeit, auf einer tiefen Ebene glücklich zu sein. All dies ist unentrinnbar damit verbunden, das *Geschenk des Todes*⁴ annehmen zu können.

All dies ist gemeint, wenn Praktizierende der buddhistischen Lehren sagen: Mögen alle Wesen glücklich sein!

Einstimmung

*Nach der Begegnung mit dem Absurden ist alles erschüttert.
Diese Vorstellung »ich bin«, meine Art zu handeln, als hätte alles
einen Sinn (selbst wenn ich gelegentlich sage, dass nichts
Sinn habe), all das wird durch die Absurdität eines möglichen Todes
auf eine schwindelerregende Weise Lügen gestraft.*

Albert Camus⁵

Um 600 vor Christi Geburt hatte sich die Gesellschaft im Norden Indiens längst zu einer Hochkultur entwickelt. Der Handel blühte. Große Städte entstanden. Kultur, Philosophie und Religion gediehen unter diesen fruchtbaren Bedingungen. Den Menschen erschien der vedische Opferkult überholt und sie suchten nach anderen Wegen, ihr Leben und ihre Welt zu erklären. Viele Menschen zogen in die Hauslosigkeit, um die Wahrheit über die Natur des eigenen Geistes zu erforschen. Das Wandermönchswesen entwickelte sich zu einer kraftvollen Bewegung. In der Suche nach spirituellen Antworten entstand eine Vielzahl von religiösen und philosophischen Systemen. Materialistische, religiöse und mystische Systeme entwickelten sich parallel nebeneinander. So gab es zum Beispiel die *Lokāyata*, in Pāli⁶ wörtlich »die der wahrnehmbaren Welt Zugewandten«, die als Materialisten alle Vorstellungen an eine jenseitige Welt spöttisch ablehnten. Als Erneuerungsbewegung entstand die, auf innere Selbstverwirklichung ausgerichtete *Upanishadenlehre*. Die Anhänger dieser Geheimlehre versuchten Zugang zu Atman, der Urseele, zu finden, in der alle individuellen Seelen eins seien. Daneben entwickelte sich die Praxis des Asketentums. Mittels strengster Disziplin und Selbstkasteiung versuchten die Anhänger dieser Lehre, ihre physische Bedingtheit zu überwinden.

Auf der fruchtbaren Basis dieses philosophischen und religiösen Pluralismus entwickelte sich die Lehre von *Siddhartha Gautama*, dem *Buddha*.⁷ Er integrierte die schöpferischen Ansätze verschiedener Richtungen zu einem neuen Erkenntnisssystem, in dem anstelle der Suche nach der Seele der Prozess des Werdens im Vordergrund steht. Alle Erscheinungen unseres Erlebens entstehen hier aus einem immerwährenden Fluss der Gestaltungen. In diesem Fluss gibt es nichts Festes, keine Seele, keine absolute Wahrheit. Die buddhistische Lehre

ist ein Prozesssystem, sie ist die »alte Philosophie der Selbstorganisation«, um mit Jantsch zu sprechen.⁸ Sie zeigt auf, wie Geist und Bewusstsein im aktiven Prozess des Werdens zu dem erschaffen werden, was sie sind, und wie sich der Geist in einer heilsamen Weise selbst gestalten kann. Die buddhistische Lehre, insbesondere das frühbuddhistische System des *Theravāda*-Buddhismus⁹, offenbart sich dabei als ein selbstreferenzielles Erkenntnisssystem. Der Erkennende erschafft sich in seinem Erkennen selbst die Bedingungen seines Erkennens. Im Gegensatz zu den meisten Erkenntnisssystemen der abendländischen Tradition, in denen immer die Suche nach etwas Festem, sei es eine unsterbliche Seele, eine universelle Naturkonstante oder eine absolute Wahrheit, im Vordergrund stand, wird hier die Wirklichkeit zu etwas Dynamischem, das sich im Prozess beständigen Entstehens und Vergehens geistiger und körperlicher Flüsse organisiert. Wirklichkeit, Erkennen und Geist werden in einem schöpferischen Prozess kontinuierlicher Verkörperung (*embodiment*) und Veränderung entfaltet.

Die Erforschung der Selbstorganisation dynamischer Systeme in den 60er und 70er Jahren führte zu einigen neueren wissenschaftlichen Paradigmen, die der buddhistischen Prozesslehre in vieler Hinsicht ähneln. Mit dem *neurobiologischen Konstruktivismus* entstand durch Humberto Maturana und Francisco Varela eine vollständige biologische Theorie des Erkennens unter dem Paradigma der Selbstorganisation.¹⁰ Kognition, Geist, Wahrheit und Bewusstsein sind hier nicht mehr als etwas Absolutes oder etwas Dinghaftes anzusehen, sondern emergieren im Prozess eines beständigen Flusses von Materie und Energie.

Auch hier ist Kognition als ein verkörperter (*embodied*) Prozess zu verstehen, der darauf beruht, dass Organismen durch ihr Handeln und Wahrnehmen mit ihrer Umwelt verschränkt sind. Jeder individuelle Organismus bringt in seinem Erkennen aktiv seine eigene Wirklichkeit hervor. Es gibt so viele Wirklichkeiten, wie es verschiedene Organismen gibt.¹¹ Die Praxis eines Organismus bestimmt, was der Organismus erkennt. Das Erkennen prägt die Kognition, sie wird in die neuronale und körperliche Struktur des Lebewesens eingeschrieben. Die kognitive Struktur wiederum bestimmt das Handeln. Ein selbstreferenzieller Zirkel von Erkennen und Handeln gestaltet die Wirklichkeit im Sinne einer Selbfulfilling Prophecy.

Von dem neurobiologischen Konstruktivismus lässt sich leicht der Bogen zu einem *sozialen Konstruktivismus* spannen. Mit dem *Thomas-*

Theorem gilt: »Wenn die Menschen Situationen als wirklich definieren, sind sie in ihren Konsequenzen wirklich.«¹² Menschen leben hiernach in selbst gesponnenen Bedeutungsgeweben, die wir uns aneignen, indem wir in eine Kultur hineinwachsen, deren Gesetzmäßigkeiten uns – vermittelt durch die Institution der Sprache – real erscheinen. Wie schon im neurobiologischen Konstruktivismus erscheint Wirklichkeit konstruiert. Es verschiebt sich jedoch der Schwerpunkt der Betrachtung: Man kann seine Welt nicht alleine konstruieren, sondern braucht hierzu den anderen und vor allem eine Gemeinschaft, welche die Kultur und Sprache trägt, mit der sich Wirklichkeiten bauen lassen.¹³ Mithilfe der soziologischen Systemtheorie lässt sich dann aufzeigen, wie individuelles Bewusstsein – ja überhaupt erst Individualität – in *gemeinsamer Koproduktion* von den körperlich formatierten psychischen Prozessen und den kommunikativ gestalteten sozialen Systemen entsteht, ohne dass einzelne Schritte in trivialer Weise aufeinander zurückgeführt werden können.

Mit diesem Hintergrund gelangen wir zu Peter Fuchs' *Allgemeiner Theorie der Sinnsysteme*¹⁴, die als anspruchsvolle Prozesstheorie beschreibt, wie sich Körper, Psyche und Kommunikation miteinander verschränken und einander wechselseitig Bedingungen für ihr Gelingen und Misslingen zur Verfügung stellen.¹⁵

Die *buddhistische Lehre*, der *neurobiologische Konstruktivismus* und die *Allgemeine Theorie der Sinnsysteme* sind selbstreferenzielle Erkenntnisssysteme. Der Prozess des Erkennens erschafft in seinem Erkennen selbst sein Erkennen. Viele der hier angesprochenen Gedanken werden unter dem Begriff *radikaler Konstruktivismus* rezipiert. Dieses Label erscheint jedoch gerade im Kontext dieser Arbeit nicht glücklich, da die mitgeführte Unterscheidung zwischen Konstruktion und Realismus dem solipsistischen Missverständnis Nahrung gibt, dass man es selbst sei, der seine Wirklichkeit erschaffe. Genau dieses Selbst – oder *innere Seelenwesen* – muss aber hochgradig fragwürdig erscheinen, wenn man sich intensiver mit dem buddhistischen Denken, aber auch mit der Allgemeinen Theorie der Sinnsysteme beschäftigt. Das Selbst erscheint in diesem Zusammenhang nicht mehr als eine Entität oder ein Zentrum des Handelns, sondern bestenfalls als ein *System*. Systeme sind aber, wie Peter Fuchs zeigt, weder Objekt noch Subjekt. Sie erscheinen als informationsgeleitete Prozesse, die Differenzen generieren, dabei jedoch keineswegs jemanden *darstellen*, der irgendeine Autorschaft übernehmen könnte.¹⁶

Zudem ergeben sich aus den Erkenntnistheorien der buddhistischen Lehre, des neurobiologischen Konstruktivismus und der Allgemeinen Theorie der Sinnsysteme zwei Schlussfolgerungen, mit denen sich die Theorien radikal von den meisten anderen philosophischen oder religiösen Anschauungen unterscheiden:

1. In beiden Denksystemen gibt es weder eine ausformulierbare absolute Wahrheit noch eine explizite Sinnggebung in unseren Erfahrungen. Jeder Versuch, eine absolut gültige Sinnggebung zu bestimmen, wird von diesen Systemen als Illusion zurückgewiesen: Maturana und Varela sprechen von der *Zwecklosigkeit* aller biologischen Formen¹⁷ und die buddhistische Lehre betont immer wieder die *Essenz- und Substanzlosigkeit* all unseres sinnlichen Erlebens. An der grundlegenden Disposition, biologische Formen als *zweckfreie Systeme* zu betrachten, ändert sich auch dann nichts, wenn die Evolution etwa im Sinne von Dawkins durch eine Evolutionstheorie geistiger Informationseinheiten (der *Meme*) erweitert würde.¹⁸ Im Sinne eines strukturalistischen Erklärungsansatzes wäre die Evolution biologischer Formen durch eine nichtteleologische Zeichentheorie etwa im Sinne der saussureschen Semiotik zu ergänzen, in der dann, wie Glanville rekapituliert, »Signifikanten und Signifikate Formen (oder genauer Protoformen) ohne jeden Inhalt darstellen« würden.¹⁹ Hier wird davon ausgegangen, dass Worte und Zeichen nicht deshalb entwickelt wurden, um etwas zu erreichen oder eine bestimmte Bedeutung zu realisieren. Sie entstehen und entwickeln sich vielmehr ziellos, sozusagen indem Geplapper an Geplapper anschließt.

Inhalt, Sinn und Bedeutung kommen erst dann zustande, »wenn der Beobachter die beiden zusammenbringt; und dieser Inhalt ist arbiträr (das heißt, es gibt keinen Grund zu glauben, der Inhalt könne unabhängig vom Beobachter verstanden werden)«. ²⁰

Das Spiel der Evolution hat keinen Sinn, es sei denn, ein Beobachter sieht ihn. Auf operativer Ebene ergibt Sinn jedoch keinen Sinn, sondern ist leer an Bedeutung. Hier geschieht einfach nur das, was geschieht.

2. In der Bodenlosigkeit als der nichtrationalen Basis unseres Seins zeigt sich eine unerwartete Tiefendimension: Jenseits äußerer Vorschriften und Regeln offenbart sich im menschlichen Sein eine implizite Ordnung. In der Biologie der Menschwerdung offenbart sich im menschlichen Sein eine implizite Ordnung, die darauf beruht, dass wir Menschen in unserem Fühlen und Erleben miteinander kommunika-

tiv verbunden sind. Maturana geht so weit, hierfür den Begriff *Liebe* als biologische *conditio humana* einzuführen. In der buddhistischen Lehre verwirklicht sich in *mettā*, der mitfühlenden Liebe, die spirituelle Dimension des menschlichen Seins.

Für den Leser, der mit konstruktivistischem oder buddhistischem Denken nur am Rande vertraut ist, sind die eben genannten Folgerungen zunächst unverständlich, wenn nicht gar befremdlich. Um sie in ihrer Tiefe zu begreifen, ist es notwendig, die erkenntnistheoretischen Konzeptionen dieser beiden Denk- und Erkenntnisschulen, insbesondere die Bestimmung von Sinn und damit auch von (Selbst-)Bewusstsein, als sich selbst erzeugende dynamische Prozesse verstehen zu lernen. Hierzu soll mit diesem Buch in einer vergleichenden Zusammenschau ein Beitrag geleistet werden. Die Vision liegt dabei darin, im *Vergleich* der Beschreibungen eine gemeinsame *Tiefenstruktur in der Dynamik von Prozessen* aufzuzeigen, die landläufig als geistig bezeichnet werden kann.²¹

Diese Studie stellt nicht den ersten Versuch dar, einen Dialog zwischen dem Buddhismus und einer modernen, durch kybernetisches Denken inspirierten wissenschaftlichen Perspektive zu gestalten. Schon in den 80er Jahren begann eine interdisziplinäre Gruppe von Wissenschaftlern um Eleanor Rosch, Evan Thomson und Francisco J. Varela auszuloten, inwieweit sich Parallelen zum Buddhismus zeigen in Hinblick auf Erkenntnistheorie und Ethik des neurobiologischen Konstruktivismus sowie auf die Konzeption der verkörperten Erkenntnis.²²

Aus der Begegnung des neurobiologischen Konstruktivismus mit der buddhistischen Erkenntnispraxis hat sich unter dem Stichwort *Neurophenomenology* ein äußerst fruchtbarer Forschungszusammenhang entwickelt, der die Erste-Person-Perspektive²³ innerhalb neurowissenschaftlicher Studien ernst zu nehmen lernte. In der Neurophänomenologie gelingt es, kontrollierte Selbstbeobachtungen von Bewusstseinsprozessen mit den raumzeitlichen Mustern neuronaler Dynamiken produktiv in Beziehung zu setzen.²⁴ Husserls Phänomenologie kann auf diese Weise auch als eine Prozessphilosophie verstanden werden, entsprechend der Bewusstsein und Sinn nicht mehr als Essenz oder Entität angesehen zu werden brauchen, sondern vielmehr als ein Prozess mit einer komplexen Zeitstruktur gesehen werden können, in der sich im intentionalen Akt im Hier und Jetzt die Konstruktion von Zukunft (*Protention*) und der Aufbau einer Vergangenheit (*Retention*) rekursiv miteinander verschachteln.²⁵

Eine Besonderheit der vorliegenden Studie besteht darin, den Dialog über die kognitionswissenschaftliche Perspektive hinausgehend in den Bereich der Kommunikation, also der Koproduktion von Bewusstsein und Gesellschaft auszuweiten. Dies erlaubt es, buddhistisches Denken in einer zunächst ungewohnten Perspektive zu betrachten: nämlich als eine soziale Tatsache.

Wie über Buddhismus sprechen?

Nach einer 2500 Jahre andauernden Entwicklung und Differenzierung in vielfältige Schulen und Lehrsysteme ist es sicherlich schwer möglich, von *dem* Buddhismus zu sprechen. Die Lehrsysteme der unterschiedlichen Schulen unterscheiden sich im Detail erheblich.²⁶ Ohne andere Quellen abwerten zu wollen, möchte ich mich in dieser Arbeit im Wesentlichen auf die Quellen des *Theravāda*-Buddhismus beschränken. Die Lehrreden des *Pāli-Kanons*²⁷ der *Thervadins* stellen gut erschlossene und die am vollständigsten in einer indischen Sprache niedergeschriebenen Quellen einer Gruppe des ursprünglichen Buddhismus dar. Sie wurden allerdings erst gut vierhundert Jahre nach Buddhas Tod niederschrieben und zuvor in mündlicher Form tradiert. Unabhängig von der kaum mehr zu beantworteten Frage, ob die hier dokumentierten Lehrreden, und wenn ja, welche Teile, überhaupt als authentisches Buddhawort angesehen werden können, so bezeugen sie doch jene Sinnformen, aufgrund derer sich heutzutage überhaupt erst buddhistisches Denken identifizieren lässt. Dass im Sinne der Hagiografie²⁸ eine Verklärung der Person Buddhas stattgefunden haben mag und Überlieferungen immer auch eine kulturelle Praxis darstellen, in der die Bedeutungsschwerpunkte von Texten neu ausgerichtet werden, soll damit nicht abgestritten werden, sondern ist vielmehr als Ausdruck einer lebendigen Tradition hinzunehmen. Eine solche Lehrtradition kann letztlich nur Relevanz beanspruchen, wenn sie zugleich Elemente und Aspekte aus der Überlieferung aufgreift, sie dabei aber immer auch – und sei es nur durch subtile Verschiebungen der Gewichtung – an veränderte kulturelle Lagerungen anpasst. Dies ist an und für sich nichts Ungewöhnliches, sondern stellt im Hinblick auf geschichtliche Quellen den Regelfall dar und betrifft beispielsweise auch die antike Philosophie Griechenlands, die nur aufgrund der vorhandenen Texte rekonstruiert werden kann, was selbstverständlich bezüglich Textexegese und -interpretation Raum für Kontroversen offen lässt.

Allerdings ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass die Kernlehren des *Theravāda*-Systems – wie die vier edlen Wahrheiten, die Lehre vom Nicht-Selbst (*anattā*) und die Lehre von den Aggregaten des Geistes (*khaṇḍa*) – von den meisten anderen buddhistischen Schulen ebenfalls gelehrt werden, ebenso der soteriologische Anspruch, mittels der buddhistischen Lehren menschliches Leiden überwinden zu können (*Pāli: nibbāna; Sanskrit: nirvāṇa*).²⁹ Darüber hinaus beziehen sich die großen Erneuerungen des Buddhismus, der *Mahāyāna* und der *Vajrayāna*, in ihrer Symbolik auf die wichtigen Schlüsselbegriffe der frühbuddhistischen Lehren.³⁰

Für die gewählten Quellen spricht zudem die ursprüngliche Nüchternheit und Klarheit der *Pāli*-Texte. Die stellenweise schönen, aber sehr verschlungenen *Mahāyāna*-Texte sind für einen Außenstehenden oft nur schwer zu deuten und zu vermitteln. Ebenso sind die Bilder und Symbolwelten des tibetischen Buddhismus schon im Hinblick auf ihre kulturelle Herkunft fremd und erschließen sich nicht ohne Weiteres dem Blick eines textorientierten Vergleichs. Nicht zuletzt erlaubt die Referenz auf frühere, kanonisierte Texte eine Betrachtung, die nicht vorschnell in die Selbstbeschreibungen, Dogmen und Selbstidentifikationen der derzeit prominenten Schulen verfällt. Sie ermöglicht es stattdessen, die Strukturen und Besonderheiten (aber auch die Interpretationswürdigkeiten) buddhistischen Denkens etwas systematischer herauszuarbeiten, als wenn man vor allem der Interpretation einer konkreten Lehrpersönlichkeit folgen würde.

Neben der Frage nach der Tradition stellt sich das Problem der Auswahl von Übersetzungen und Kommentaren. Der Begriff Buddhismus wird in unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen verwendet. Er bezeichnet einerseits eine Praxis der Selbsterkenntnis, andererseits ein philosophisches und religiöses System. Als solches ist er für die Religionswissenschaften von Interesse. Eine große Anzahl von Indologen und Buddhisten beschäftigte sich mit Fragen der Textanalyse und der historischen Rekonstruktion der überlieferten Quellen. Ihre Übersetzungen und Kommentierungen der Texte unterscheiden sich in Detailfragen von den späteren Übersetzungen durch praktizierende Buddhisten. Während zum Beispiel die Rezeption der ersten europäischen Buddhisten den Buddhismus als antiklerikales, aufklärerisches System mit oftmals nihilistischen Zügen verstand, sieht der praktizierende Buddhist in ihm weder eine philosophische Anschauung noch ein religiöses System, sondern vor allem eine Praxisanleitung zur Erforschung und Reinigung des eigenen Geistes.³¹

Im Sinne einer breiten Anschlussfähigkeit werde ich bei der Auswahl der Übersetzungen aus dem *Pāli*-Kanon versuchen, weitgehend auf die Arbeiten der beiden deutschen Mönche *Nyanatiloka* und *Nyanaponika* zurückzugreifen. Nyanatiloka, geb. Anton Gueth, erhielt als einer der ersten Europäer die Ordination zum Mönch in Birma. Später gründete er in Ceylon einen buddhistischen Orden für europäische Mönche. 1937 ordinierte dort der Deutsche Feniger zum Mönch und erhielt den Namen Nyanaponika. Ihre ausgezeichneten Übersetzungsarbeiten sind allgemein – auch in scholastischen Zusammenhängen – anerkannt. Daneben sind beide zugleich geschätzte Lehrer der buddhistischen Erkenntnispraxis.

In den Kommentaren zur Lehre werde ich ebenfalls überwiegend Autoren zu Wort kommen lassen, die sowohl im akademischen Diskurs als auch in buddhistischer Praxis zu Hause sind. Neben den beiden eben genannten Mönchen ist als deutschsprachiger Vertreter *Lama Anagarika Govinda* ein ausgezeichnete Kenner der frühbuddhistischen Lehre. Um den Vergleich mit der buddhistischen Literatur zu erleichtern, werde ich die Schlüsselbegriffe der buddhistischen Lehre immer auch in ihrer *Pāli*-Bezeichnung angeben.

Buddhismus im Westen

Mittlerweile gibt es einen recht umfangreichen Corpus an Literatur zum Import und zur Rezeption des Buddhismus im Westen.³² Allgemein wird dabei zwischen dem ethnischen Buddhismus von Migranten aus buddhistischen Ländern sowie Adepten und Konvertiten westlicher Herkunft (*westlicher Buddhismus*) differenziert, die sich in Hinblick auf die buddhistischen Gemeinschaften wie auch in den Formen der Praxis recht stark unterscheiden.³³

Diese Differenzierung ist jedoch nicht synonym zu sehen mit der Unterscheidung zwischen dem traditionellen, eher auf der Befolgung von Riten und einer strengen Trennung von Laien und Mönchen beruhenden Buddhismus und einem modernen, die meditative Praxis stark pointierenden und hierin auch an Laien gerichteten Buddhismus. Letzterer entwickelte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts vor allem in asiatischen Ländern wie Sri Lanka, Birma (heute: Myanmar) und Japan als eine buddhistische Modernisierungsbewegung. Diese war sowohl gegen die christlichen Kolonialherren als auch gegen die eigenen feudalen Traditionen gerichtet. Sie zielte auf ein gebildetes und nationalbewusstes asiatisches Laienpublikum, das an globale wissenschaftliche und spirituelle Weltdiskurse Anschluss suchte.³⁴

Wesentliche Impulse der westlichen Rezeption schließen an diese Emanzipationsbewegungen an, weshalb sich mit Martin Baumann affirmierend eine an die Diskurse der Weltgesellschaft anschließende Bewegung eines globalen und recht stark an Meditation orientierten Buddhismus identifizieren lässt.³⁵ Robert H. Sharf weist darauf hin, dass der erfahrungsorientierte moderne Buddhismus gewissermaßen eine spirituelle Neuerfindung (oder Wiederentdeckung, insofern man teilt, dass die ursprünglichen buddhistischen Lehren vor allem auf *Praxis* zielen) darstellt, die nur bedingt an die in den letzten Jahrhunderten gelebten buddhistischen Traditionen der asiatischen Länder anknüpft.³⁶ In den traditionellen Lebensweisen der Mönche rückte die meditative Praxis und damit auch das Anstreben von Erleuchtung oftmals stark in den Hintergrund.³⁷

Insgesamt macht es also wenig Sinn, generell und in einem ahistorischen Sinne von *dem* Buddhismus zu sprechen. Dafür spricht auch der Umstand, dass sich die drei hauptsächlich im Westen verbreiteten Traditionen (Zen, tibetischer Buddhismus und *Theravāda*-Buddhismus) und deren unterschiedliche Gruppen und Schulungswege in ihren Lehren und rituellen Formen, in der Bedeutung und Stellung des Lehrers sowie in den meditativen Praxen nochmals erheblich voneinander unterscheiden.³⁸ Übergreifend zeichnet sich der westliche Buddhismus jedoch dadurch aus, dass er überwiegend eine *Laienbewegung* darstellt. Buddhistische Praxen sind hier in weltliche Lebensformen eingebettet zu denken und Adepten sind eher an Meditation und buddhistischer Philosophie interessiert, denn an den liturgischen und den durchaus vorhandenen aber gläubischen Elementen buddhistischer Traditionen. Darüber hinaus werden einige Kernelemente der Weltanschauung schulenübergreifend geteilt, z. B. dass die Anhaftung an sinnliche Erfahrungen als die Ursache von Leiden zu sehen und die Erscheinungswelt als unbeständig zu erachten ist und darüber hinaus die Grenzerfahrung der Erleuchtung anzustreben ist.³⁹

Wenngleich die frühen Begegnungen des Westens mit dem buddhistischen Denken stark von protestantischen Denkweisen⁴⁰ und der späteren erfahrungsorientierten Rezeption – insbesondere durch die Gegenkulturen der 1960er Jahre – geprägt waren, zeigt sich heute deutlich, dass der westliche Buddhismus nicht einfach als eine Variante westlicher Kultur, etwa im Sinne der individualistischen New-Age-Spiritualität einer »unsichtbaren Religion«, verstanden werden kann.⁴¹

Vielmehr treffen wir heutzutage auf eine Institutionalisierung der Schulungswege mit einer starken Orientierung an kanonischen Schrif-

ten und an durch die Traditionslinie autorisierten Lehrerpersönlichkeiten. Das Laisser-faire der Anfangszeit erscheint überwunden. Auch im Westen werden heute in Hinblick auf die ethische Lebensführung strengere Maßstäbe an die Vertreter buddhistischer Lehren gestellt.⁴² Zudem treffen wir mittlerweile auf eine größere Gruppe ernsthafter Adepten, die sich in der Regel einem Schulungsweg bzw. einer Tradition verpflichtet fühlen und diesem bzw. dieser treu bleiben. Daraus resultierend ist in den westlichen Ländern eine größere Anzahl von Anhängern anzutreffen, die einem Schulungsweg mehr als 25 Jahre aktiv verbunden sind.⁴³

All dies lässt es interessant erscheinen, in erkenntnistheoretischer Hinsicht den Dialog zwischen Buddhismus und westlichen konstruktivistischen Denkansätzen zu suchen.