

Die Ich-Theorie im Buddhismus

Ich möchte zunächst den Veranstaltern dieses Kongresses sehr herzlich für ihre Mühen danken. Als Thema dieses Vortrages ist geplant, dass ich den "Ich"-Begriff aus buddhistischer und psychologischer Sicht beleuchte. Da ich buddhistischer Lehrer bin, ist es in diesem Kreis von Psychologen m.E. nahe liegend, dass ich den Schwerpunkt auf die buddhistische Sicht lege. Die Theorien westlicher Psychologen sind Ihnen sicher gut bekannt und ich kann Ihnen da nicht zu neuen Erkenntnissen verhelfen. Sie können aber auf der Grundlage meiner Erläuterungen aus der buddhistischen Philosophie, die Ihnen wahrscheinlich bisher nicht genau bekannt sind, selber vergleichen, ob es Übereinstimmungen zwischen diesen zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten gewachsenen Theorien gibt und ob sie sich gegebenenfalls ergänzen können.

Folgende **Themen** werde ich in meinem Vortrag ansprechen:

1. *Der buddhistische Hintergrund: "Die Vier Edlen Wahrheiten"*
2. *Leid entsteht aus Unwissenheit bezüglich des "Ich`s"*
3. *Die Lehre von der "Selbstlosigkeit" als Gegenmittel gegen die Unwissenheit*
4. *Ebenen des "Objektes der Negation" der Selbstlosigkeit in der Hinayana-Philosophie*
5. *Die "Leerheit" bzw. "Selbstlosigkeit der Phänomene" in der Mahayana-Philosophie*
6. *Die Madhyamaka-Lehrmeinung von der "Nicht-Inhärenz"*
7. *Ebenen des "Abhängigen Entstehens"*
8. *Beispiele für die Abhängigkeit von "Benennungen"*
9. *Buddhistische Theorien des "bestätigten Ich`s"*
10. *Der Weg zur unmittelbaren Erfahrung der Leerheit*

1. Der buddhistische Hintergrund: Die Vier Edlen Wahrheiten

Wenn wir uns mit der Frage des "Ich`s" bzw. mit dem im Buddhismus immer wieder angesprochenen Begriff der "Selbstlosigkeit" beschäftigen, sollten wir den Hintergrund nicht vergessen, den dieses Thema im Weltbild des Buddhismus hat. Der Hintergrund ist – wie bei allen philosophischen Fragestellungen im Buddhismus – die Lehre von den "Vier Edlen Wahrheiten". Diese Lehre gibt einen Rahmen zum Verständnis, worum es im Buddhismus letztlich geht. Es geht um die Fragen:

Welches Leiden erlebe ich im Moment?

Was ist die Ursache dafür?

Welches Glück kann ich erreichen? und

Welche Ursachen kann es dafür geben?

Ein anderes Thema gibt es im Buddhismus eigentlich nicht. Diese Fragen werden mit den Vier Edlen Wahrheiten beantwortet, denn diese erste und fundamentalste Darlegung des Buddha nach seiner Erleuchtung erklärt mit einer zweifachen Kausalität zunächst das Leiden und seine Ursache – nämlich in der ersten Edlen Wahrheit vom Leiden und der Zweiten Edlen Wahrheit vom Ursprung des Leidens – und dann das Glück und seine Ursache, bzw. die Dritte Edle Wahrheit von der Beendigung des Leidens und die Vierte Edle Wahrheit vom Pfad zur Aufhebung des Leidens. Wir sehen da also jeweils das Leid und seine Ursache und das Glück und seine Ursache bzw. das, was man nicht will, und das, was man möchte. In dieser Struktur ist der gesamte Inhalt des Buddhismus enthalten.

Wenn wir dabei von Leiden sprechen, geht es natürlich um ein Leiden, das ein existentielles Leiden ist und sehr viele Ebenen hat. Ich kann diese Ebenen heute nicht im einzelnen erklären, aber Therapeuten wie Ihnen ist sicherlich deutlich, was mit diesem existentiellen Leiden gemeint

ist. Es geht keineswegs darum, daß es uns immer nur schlecht geht, wir immer Kopfschmerzen haben, - so ist es ja nicht. Aber selbst wenn es uns gut geht - oberflächlich gesehen -, sind immer noch Zustände von Unbefriedigung, Unsicherheit u.s.w. im Geist vorhanden, die eben nach buddhistischer Auffassung auch Leiden bedeuten. Der Buddha ist ähnlich vorgegangen wie ein Arzt, indem er zunächst eine Diagnose gestellt hat, indem er sagt, daß wir im Moment in einem leidhaften Zustand sind, auch wenn wir uns dessen nicht in vollem Umfang bewußt sind. Dann hat er erläutert, was die Ursache dafür ist. Ein Arzt würde sagen: irgendeine falsche Diät oder falsche Lebensweise, was immer. Die dritte Edle Wahrheit ist dann eben vergleichbar damit, wie ein Arzt einem gegebenenfalls Hoffnung auf Heilung machen kann. So hat der Buddha gesagt: "Es gibt tatsächlich eine Heilung, eine umfassende Heilung. Und wie ein Arzt dann die Therapie ansetzt, hat der Buddha entsprechend die vierte Edle Wahrheit gelehrt. Es geht dabei allerdings nicht nur um körperliches Glück oder Leid, sondern es geht um Glück und Leid in der Gesamtheit.

Die Grundaussage, die der Buddha bei der Beantwortung dieser Frage nach Glück und Leid gemacht hat, ist, daß Glück und Leid letztlich aus unserem Geist hervorgehen. In einer wichtigen Passage hat der Buddha in der Schrift "Dhammapada" gesagt: "Den Dingen geht der Geist voran, der Geist entscheidet." Da geht es nicht darum, wie diese Welt im kosmologischen Sinne entstanden ist, sondern es geht darum, daß die Qualität unseres Lebens entscheidend von dem Zustand unseres Geistes oder von unserer Perspektive abhängig ist, die wir geistig einnehmen. Damit hat der Buddha implizit auch deutlich gemacht, daß das veränderbar ist, d.h. daß unser Geist veränderlich ist. Auch wenn wir feststellen müssen, daß wir im Moment in einem Zustand des Leidens sind, muß das nicht so bleiben, weil eben unser Geist veränderlich ist – das ist die positive Seite der Vergänglichkeit oder der Unbeständigkeit.

Der Buddha hat sogar sehr positiv gesagt, daß die Fehler unseres Geistes letztlich nicht zum Wesen unseres Geistes gehören. Unser Geist ist danach vergleichbar dem Himmel: im Himmel sind sehr oft Wolken, aber plötzlich können diese Wolken verschwinden, und es erscheint die Natur des Raumes oder des Himmels in seiner makellosen, strahlenden Natur. Und genauso ist es mit dem Geist: im Moment sind sehr viele störende Faktoren in unserem Geist, aber diese können verschwinden, und dann wird die eigentliche Natur unseres Geistes hervortreten, die der Buddha als "klares Licht" bezeichnet hat. Dazu eine Analogie zum Wasser: Das Wasser mag sehr verschmutzt sein – ich habe da mehr Erfahrung mit der Elbe, Sie wahrscheinlich mit der Spree – und die Elbe ist in der Tat sehr verschmutzt, aber wenn man weniger Schmutz dazu gibt, was in letzter Zeit auch geschehen ist, und dann Klärwerke ansetzt, dann wird die eigentliche Natur des Wassers wieder erscheinen, und die ist nicht an sich Schmutz. Man kann nicht sagen, daß Wasser an sich Schmutz ist, auch wenn es lange mit Schmutz beladen war. So hat der Buddha also verdeutlicht, daß wir eigentlich eine sehr positive Vision haben können was die Natur unseres Geistes angeht, daß Glück und Leid letztlich aus Störungen des Geistes hervorgehen, die aber überwindbar sind und der Geist sich schrankenlos positiv entwickeln kann.

Aufgrund dieser Auffassungen über den Ursprung von Glück und Leid wird der Buddhismus manchmal als eine "Wissenschaft des Geistes" bezeichnet. Manche bestreiten sogar, daß der Buddhismus eine Religion ist. Das teile ich nicht, obwohl ein wahrer Kern darin liegt. Ich glaube, der Buddhismus hat viele religiöse Züge, aber tatsächlich hat er auch viele Übereinstimmungen mit der Wissenschaft und natürlich zwangsläufig auch mit der Psychologie, weil er sich wie diese mit der Erforschung des Geistes und seiner Möglichkeiten befasst.

Der Buddhismus hat seinen Ursprung in der alten indischen Spiritualität, und ich glaube, man kann sagen, daß die alten Inder sich mit einer unglaublichen Intensität der Erforschung des Geistes gewidmet haben, die wir m. E. bis heute nicht erreicht haben. Es war nun mal im alten Indien sehr angesehen, sich mit Meditation zu beschäftigen und die Tiefen des Geistes auszuloten. Die besten Vertreter ihrer Zeit haben in Indien genau das getan. Deshalb liegt dort ein unglaubliches Erfahrungspotential vor.

Meiner Meinung nach ist es deshalb zwangsläufig und wünschenswert, daß die moderne

Psychologie sich in Kontakt mit der Psychologie des alten Indien begibt und schon begeben hat. Es ist ein Irrglaube zu meinen, es gäbe nur *eine* rationale Psychologie, die jetzt ganz neu entstanden wäre im Westen, sondern die moderne Psychologie hat einen mindestens ebenbürtigen Partner z. B. im buddhistischen "Abhidhamma", der Quelle buddhistischer Psychologie, wie es z. B. die großen Philosophen Vasubandhu und Asanga auf der Grundlage der Worte des Buddha in großen Abhandlungen dargelegt haben.

2. Leid entsteht aus Unwissenheit bezüglich des "Ich`s"

Damit habe ich den Hintergrund der Philosophie des Buddhismus über das "Ich" erklärt. Im Buddhismus geht es immer um die Frage nach Glück und Leiden. Man betreibt Philosophie nicht einfach, weil man kluge Antworten haben möchte – das sollten wir in Erinnerung behalten. Aber Philosophie ist im Buddhismus sehr wichtig, weil die letztliche Ursache des Leidens aus buddhistischer Sicht die Unwissenheit ist, und zwar eine spezielle Unwissenheit, nämlich die, die ein unabhängiges, konkretes Ich oder Selbst erfaßt. Diese Auffassung davon, daß wir so ein unabhängiges, konkretes Ich oder Selbst haben, ist etwas, was durch das begriffliche Denken entstanden ist.

Sobald im Geist diese Vorstellung vorhanden ist, entstehen die anderen Leidensursachen, nämlich die sogenannten "Leidenschaften", wie das deutsche Wort ja sehr schön sagt. Leidenschaften sind so definiert, daß der Geist unter ihrem Einfluß unruhig wird und undiszipliniert. Also nicht jeder Wunsch oder jede Emotion ist eine Leidenschaft, ganz im Gegenteil: Mitgefühl ist eine starke Emotion, aber sie ist keine Leidenschaft. Begierde aber ist zweifellos eine Leidenschaft, weil sie den Geist unruhig und undiszipliniert macht. Der andere wichtige Faktor beim Entstehen von Leid ist natürlich der Haß. Sobald das Greifen nach einem unabhängigen Selbst da ist, entsteht sofort die Tendenz, einige Dinge unbedingt haben zu wollen für dieses unabhängige Selbst – das ist Begierde -. Auf der anderen Seite gibt es die Ablehnung gegenüber bestimmten Dingen, die man auf keinen Fall für dieses unabhängige Selbst haben möchte – daraus entsteht Abneigung und Haß. Damit haben wir die Grundleidenschaften, die sogenannten "Drei Gifte", nämlich Unwissenheit, Gier und Haß. Die anderen Leidenschaften wie Stolz, Neid und Zweifel usw. entstehen daraus. Es werden im Buddhismus zumeist sechs Hauptleidenschaften und zwanzig Nebenleidenschaften erklärt.

Sobald im Geist diese Störungen vorhanden sind, ergeben sich daraus natürlich Handlungen. Karma bedeutet "Handlung". Es bleibt ja nicht bei geistigen Handlungen, sondern sie wirken sich natürlich in Rede und Körper aus, und damit kommen wir zu den sogenannten karmischen Handlungen. Diese unheilsamen Handlungen schaden zunächst anderen, aber sie hinterlassen auch ein Potential im Geist bei dem Handelnden. Dieses wird unter bestimmten Umweltbedingungen zu manifestem Leid heranreifen.

Diese Auswirkungen können sich auch auf zukünftige Existenzen beziehen und so zu Leiden über einen langen Zeitraum hinweg führen. Wir müssen ernst nehmen, daß der Buddhismus nicht nur von einem Leben spricht. Vielmehr wird gesagt, daß sich der Prozeß – nämlich daß aus Unwissenheit Leidenschaften entstehen und hieraus wiederum befleckte Handlungen, die dann irgendwann unter dem Einfluß von Potentialen der befleckten Handlungen zu manifesten Leiden heranreifen, was sich über viele Existenzen hinweg vollzieht.

Wir müssen das Leiden auf dem Hintergrund dieses umfassenden Leidens vieler Existenzen verstehen.

Damit wird hoffentlich klar, daß der eigentliche Ursprung des Leidens aus buddhistischer Sicht die Unwissenheit in bezug auf die Frage des "Ich`s" – also unser Thema hier- ist.

3. Die Lehre von der "Selbstlosigkeit" als Gegenmittel gegen die Unwissenheit

Das Gegenmittel gegen diesen Ursprung des Leidens, der in der Unwissenheit in bezug auf die Frage des "Ich`s" besteht – und der Buddhismus, der Dharma, versteht sich als Gegenmittel gegen das Leiden. Das ist in dem Verhalten und der Ansicht des Buddhismus oder jeder vernünftigen Religion, möchte ich sagen, zu suchen. Das Verhalten des Buddhismus ist die

Gewaltlosigkeit, das Mitgefühl bzw. alle Aspekte, die in den Bereich der sogenannten Methode fallen. Dieser Bereich hat auch mit Intuition zu tun, aber das ist jetzt nicht unser Thema, sondern das Hauptthema heute ist sicherlich die verstandesmäßige Ansicht; ein Bereich der Philosophie des "Abhängigen Entstehens".

Dabei ist der Kern wiederum dieser philosophischen Ansicht die Darlegung des Begriffes der "Selbstlosigkeit". Dieser Begriff ist das eigentlich Besondere der buddhistischen Philosophie oder der buddhistischen Religion. In allen Religionen hören wir, daß man Geduld entwickeln, freigebig sein, ethisch leben und zufrieden sein sollte. Das ist nichts ausschließlich buddhistisches, obwohl das im Buddhismus auch gelehrt wird. Was uns vielleicht besonders am Buddhismus philosophisch interessiert, ist eben diese Lehre von der sogenannten "Selbstlosigkeit". Der Buddha hat sogar gesagt, daß alles, was er lehrt letztlich darauf abzielt, daß die Wesen verstehen, was damit gemeint ist. Am Anfang des Weisheitskapitels von Shantidevas wichtigem Werk "Eintritt in die Lebensweise eines Bodhisattvas" sagt Shantideva: "All das hat der Buddha um der Weisheit willen gelehrt".

Vorher ist also sehr viel erklärt worden, was das Verhalten angeht und am Ende steht dann:

All das ist quasi eine Vorbereitung auf die letztliche Erkenntnis oder die gnostische Weisheit. Diese Weisheit, die die Selbstlosigkeit versteht, wird im Buddhismus auch als universelle Medizin bezeichnet, d.h. wenn die entwickelt worden ist werden alle anderen Störungen des Geistes automatisch zu Ende gehen und damit auch die ganze Folge von Störungen und Leiden, die sich eben aus der Unwissenheit ergeben. Wir können auch darüber spekulieren, ob die Erkenntnis und Weisheit der Selbstlosigkeit vielleicht der tiefste Kern aller Religionen überhaupt ist, zumindest der mystischen Religion. Darüber ist in der Religionswissenschaft viel gesagt worden. Wir können jedoch hier nicht weiter darauf eingehen.

Was macht der Buddha nun, um uns an diese letztliche Weisheit, die er in der Erleuchtung erfahren hat, heranzuführen, wo er doch gleichzeitig sieht, wie schwer es uns fallen wird, diese Erkenntnis nachzuvollziehen? Der Buddha hat 49 Tage lang nach seiner Erleuchtung nicht gelehrt. Er erkannte, daß die Wesen erst darum bitten und bestimmte Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit sie überhaupt an diese Erkenntnis heran geführt werden können.

Wir sprechen vor allem im Mahayana-Buddhismus von den sogenannten "geschickten Mitteln", denen sich der Buddha bedient. Das heißt, er bedient sich fast einer gewissen Form von Kunstgriffen, um Leute zu einer tiefgründigen Erkenntnis heranzuziehen, indem er sie zunächst gröbere Ebenen der Erkenntnis lehrt, um dann immer subtiler zu werden. Der Buddha widerspricht sich sogar im wörtlichen Sinne: Zu der einen Person sagt er das, zu der anderen etwas anderes. Oberflächlich gesehen widerspricht es sich sogar oft, nur wenn wir den Zusammenhang verstehen und wissen, wen er jeweils vor sich hatte, verstehen wir, daß es letztlich kein wirklicher Widerspruch ist.

Was alle Lehren des Buddha durchzieht, ist der sogenannte "Slogan des Buddhismus", wie der Dalai Lama es einmal scherzhaft ausdrückte. Das ist das sogenannte "Abhängige Entstehen".

Das universell gültige "Abhängige Entstehen" kann man nun auf vielen Ebenen der Subtilität verstehen. Da der Buddha sich gegenüber unterschiedlichen Schülern verschieden ausdrückte, kommen wir nicht darum herum, unseren eigenen Verstand zu gebrauchen, die Logik anzuwenden, um die letztliche Bedeutung vom zu Interpretierenden zu scheiden.

Es geht im Buddhismus nicht sich auf das Gesagte des Buddha zu beziehen, da der Buddha ja sehr viele Dinge gesagt und auf vielen Ebenen gelehrt hat. Einige Aussagen sind dabei zu interpretieren, - d.h. der Buddha meint sie letztlich nicht so, wie er sie ausgesprochen hat. Das ist genauso, als würden wir zu unseren Kindern sagen: "Es gibt den Weihnachtsmann", um es später wieder zurückzunehmen. Trotzdem ist die Aussage, daß es den Weihnachtsmann gibt, nicht unbedingt schädlich. Einer logischen Untersuchung wird sie aber wahrscheinlich nicht standhalten.

Auf jeden Fall ist deshalb im Buddhismus die Logik sehr wichtig geworden. Der Buddha hat uns aufgefordert das durch ihn Gesagte logisch zu untersuchen und nicht einfach nur weil er es gesagt hat, hinzunehmen.

4. Ebenen des "Objektes der Negation" der Selbstlosigkeit in der Hinayana-Philosophie

Grundsätzlich können wir voraussetzen, daß ein Hauptmißverständnis über die Lehre von der Selbstlosigkeit sicherlich nicht zutrifft, – nämlich daß der Buddha die Existenz des Ich's oder der Person völlig abgelehnt hat. Das ist abwegig. Die Existenz des Ich's ist sogar so offensichtlich, daß der Buddha gar nicht darüber gesprochen hat. Aber das Ich erscheint uns offenbar anders als es existiert. Das ist allgemeine indische Weisheit.

Es gibt die Analogie, daß man im Halbdunkel im Garten etwas Längliches sieht, das man im Halbdunkel für eine Schlange hält obwohl es sich um einen Gartenschlauch oder ein Seil handelt. Was dann passiert kann man sich ja denken. Der Geist wird sehr unruhig, aufgeregt und nervös. Es entstehen viele Probleme, bis man hinget und erkennt, daß es sich nicht um eine Schlange handelt sondern um einen Gartenschlauch. Danach beruhigt sich der Geist. Aber es ist etwas da, etwas Längliches, man hat etwas gesehen. Die Frage ist bloß, was man gesehen hat? Hat man einen Gartenschlauch gesehen oder eine Schlange? Genauso ist etwas da, was man sicherlich Ich nennen kann. Aber wie es uns im Moment erscheint, ist es anders als es eigentlich ist. Wir sehen mehr eine Schlange und sind sehr durcheinander, obwohl in Wirklichkeit da etwas ganz anderes ist und es sich vielleicht eigentlich um einen Gartenschlauch handelt, mit dem man dann schön die Blumen bewässern kann usw. und vor dem man auf jeden Fall keine Angst zu haben braucht.

Um herauszubekommen, was uns da falsch erscheint, müssen wir das sogenannte "Objekt der Negation" erfassen. Das ist ein sehr, sehr wichtiger Vorgang. Wenn der Buddha von "Selbstlosigkeit" spricht, verneint er zweifellos etwas, aber wir müssen herausbekommen, was er da verneint. Es ist nicht so, daß der Buddhismus oder die buddhistische Philosophie irgend etwas vernichten will, sondern es wird nur etwas verneint, was sowieso niemals existiert hat – das ist ein wichtiger Unterschied. Manche denken, der Buddhismus will da Ich oder das "Ego" vernichten. Tatsächlich geht es mehr darum, daß es eine bestimmte Form von Ego nie gegeben hat. Es handelt sich also hier nur um eine bloße Vorstellung. Wie gesagt existiert das Ich auf jeden Fall. Wie das Ich uns aber erscheint, das müssen wir herausarbeiten, indem wir unsere eigene Erfahrung zu Rate ziehen. In Momenten von starker Euphorie oder Angst erscheint uns das Ich auf eine ganz bestimmte Art besonders eindrücklich. Wir müssen herausfiltern, wie es uns da erscheint. Dann sind wir schon mehr bei dem, was der Buddha negieren wollte. Es wird uns in dem Moment sehr konkret und unabhängig erscheinen. Wie es genau erscheint, kann ich im Moment begrifflich nur etwas behelfsmäßig ausdrücken. Jeder muß in der eigenen Erfahrung sehen, wie ihm das Ich erscheint. Was die Sache noch erschwert: In uns sind richtige und falsche Auffassungen über das Ich vermischt, so wie Wasser mit Milch vermischt ist. Es gibt ein Bild im Buddhismus, daß es ein Wesen gibt, ein mystisches Tier, das Milch aus Wasser herausfiltern kann. So ist unsere Aufgabe, die falsche Auffassung über das Ich aus der richtigen herauszufiltern. Somit bleibt dann nur noch die richtige Auffassung übrig. Dieser Vorgang ist ein extrem schwieriger Prozeß und der Hauptinhalt der buddhistischen Geistesschulung. Auf jeden Fall sind diese zu negierenden und zu bestätigenden Aspekte der Person in unserer Vorstellung vermischt. Wenn der Buddha sich über diese Dinge äußert, dann natürlich in einem philosophischen Umfeld und er diskutiert hauptsächlich mit der Samkhya-Schule der indischen hinduistischen Philosophie.

Viele kennen deren Auffassung unter dem Begriff des "Atman", d.h. viele hinduistische Philosophen und Religionen akzeptieren eine Art "Seele, ein Atman". Der Buddha hat "Nicht-Atman" oder "An-Atman" gelehrt, was bedeutet, daß er sich von dieser Philosophie eindeutig abgegrenzt hat. Natürlich gibt es heute gewisse Verständnisprobleme, da wir diese Atman-Theorie gar nicht genau kennen und deshalb die Terminologie des Buddhismus vielleicht etwas schwerer verstehen. Der Buddha hat sich in diesem philosophischen Umfeld geäußert, wenn er über das Ich und über Nicht-Atman gesprochen hat.

Nun gibt es im Buddhismus nicht nur *eine* einheitliche Auffassung darüber, was das Ich ist, oder was die Lehre von der "Selbstlosigkeit" negiert bzw. was das "Objekt der Negation" ist, sondern

es gibt vier Haupt-Philosophien des Buddhismus, zwei des Hinayana und zwei des Mahayana. Im Hinayana gibt es die Vaibhasika-Schule und die Sautrantika-Schule, und im Mahayana die Cittamatra-Schule und die Madhyamaka-Schule. Die Tibeter, die diese indische Philosophie geerbt haben und versuchten, sie getreu der Tradition aufrecht zu erhalten, sagen, daß es da eine Art Qualitätsunterschied zwischen diesen Schulen gibt. Von den Vaibhasikas bis zu den Madhyamika gibt es eine immer subtilere Darstellung dessen, was der Buddha verneint hat mit dem "Selbst", als er von "Selbstlosigkeit" sprach. Die Vaibhasikas und Sautrantikas sind relativ ähnlich darin, was sie als Selbstlosigkeit bezeichnen. Sie unterscheiden eine grobe und eine subtile Selbstlosigkeit der Person. Die grobe Selbstlosigkeit der Person besteht bei ihnen darin, daß es kein beständiges Selbst gibt, kein teilloses Selbst und kein unabhängiges Selbst. Um das nochmals einzeln aufzuführen: es gibt eben kein beständiges Selbst, weil das Ich sich aus buddhistischer Sicht in jedem Moment wandelt. Das Ich ist in keinem Moment gleich. Von einem Moment auf den anderen verändere ich mich. Der, der hier den Vortrag begonnen hat und der, ihn jetzt weiterführt, ist nicht der gleiche, ist nicht vom gleichen Wesen aus buddhistischer Sicht. Es handelt sich aber um das Kontinuum der gleichen Person, zweifellos, aber ein beständiger Kern ist dort nicht zu finden, der die ganze Zeit gleich geblieben ist. Weiter ist es so, daß es kein teilloses Selbst gibt, sondern ich z. B. bin abhängig von Körper und Geist, von den verschiedenen Teilen meines Körpers und Geistes, und es gibt keinen Grund anzunehmen, daß es noch ein Ich in mir gibt, das nicht abhängig wäre von diesen Teilen. Außerdem gibt es keinen Grund anzunehmen, daß ich ein unabhängiges Ich habe, sondern ich bin abhängig von meinen Eltern, ich bin geboren worden von Eltern, von einer Mutter, ich habe Nahrung zu mir genommen, ich habe Philosophien gelernt, ich habe andere Dinge geistig zu mir genommen. Deshalb bin ich keineswegs unabhängig, ich bin sogar vollkommen abhängig. Das ist nichts Negatives aus buddhistischer Sicht, sondern ich bin verbunden auch mit Ihnen, ich bin abhängig von der ganzen Welt, und es gibt keinen Grund anzunehmen, ich hätte ein unabhängiges Ich. Aber genau diese drei gegenteiligen Auffassungen vertritt die Samkhya-Philosophie, die das Atman vertritt. Sie sagt, es gibt so eine Art Seelenkern, der beständig, teilelos und unabhängig ist, der quasi mit der Welt gar nichts zu tun hat. In Bezug darauf hat der Buddha sich einmal relativ heftig ausgedrückt und hat gesagt: "Das ist eine völlige Irrenlehre, so ein Ich ist nicht zu finden. Wenn man das philosophisch untersucht, gibt es überhaupt keinen Grund anzunehmen, daß es so ein Ich gibt, selbst wenn man dem schöne Namen gibt es Atman oder Seele usw., sondern gerade diese Auffassung ist Ursprung aller Leidenschaften. Natürlich hat es auch Vorteile, an eine Seele zu glauben. Daß man philosophisch gesehen läßt es sich so zumindest nicht halten. Diese Auffassung von Beständigkeit usw. wird dann natürlich auch auf Phänomene projiziert. Wenn man sich selber für beständig hält, hat man die Tendenz, Dinge, die man betrachtet, auch für beständig zu halten und dann daran anzuhängen usw. Das ist, wie gesagt, die Erklärung zu der Annahme von der groben Selbstlosigkeit der Person, wie sie die größten philosophischen Schulen des Buddhismus beschreiben.

Dann gibt es eine subtilere Form der täuschenden Auffassung eines Ich's, die allen unwissenden Wesen im Samsara, dem leidvollen Kreislauf der Existenzen, angeboren ist. Das, was eben erläutert habe, sind philosophische Auffassungen über das Ich, die nicht zutreffen. Jetzt gibt es aber auch angeborene Formen, die sogar bei Tieren vorhanden sind, die jedes Lebewesen im Daseinskreislauf oder Samsara angeborenermaßen hat. Es geht dabei darum, daß wir ein "eigenständig-substantielles Ich" auffassen. Das zu identifizieren ist etwas schwierig. Man muß es, wie gesagt, in der eigenen Erfahrung herausbekommen. Wenn man etwa im Schwimmbad zu lange unter Wasser ist, wird man sehr genau feststellen, wie einem das Ich erscheint keinesfalls irgendwie abhängig und unbeständig, sondern sehr, sehr konkret und fest – etwa so, als wenn das Ich jenseits von Körper und Geist, wie der Träger von Körper und Geist, noch vorhanden wäre, als ein losgelöstes Ich jenseits von Körper und Geist oder wie der Buddhismus das nennt, jenseits von den "fünf Aggregaten". Buddhisten drücken sich in dem Zusammenhang technisch immer über die "fünf Aggregaten" aus, und der Buddha hat gesagt: es gibt eben kein Ich, das irgendwie jenseits der fünf Aggregate existiert oder der Träger davon

ist. Das hat sehr weitgehende Implikationen. Wenn wir z.B. Schmerzen haben, denken wir oft, daß diesen Schmerz erlebt, aber das bestreitet der Buddhismus gerade. Es ist *nur* Schmerz da. Das hat meiner Meinung nach sehr große Implikationen auch für die Therapie. Bei Depressionen z.B. ist es auch so, daß da nicht eine feste Person ist, die Depressionen hat, sondern es ist einfach der Prozeß der Depression vorhanden. Aber wie gesagt, ich kann das jetzt nicht im einzelnen ausführen. Auf jeden Fall nennt man diese spezifische Vorstellung eines von Körpers und Geist losgelösten "Ich's" die Auffassung von einem eigenständig-substantiellen Selbst, und das ist eine angeborene Auffassung über das Selbst, die der Buddha negiert hat. Die Negation davon ist die subtile Selbstlosigkeit der Person nach Ansicht der Hinayana-Philosophie des Buddhismus.

5. Die "Leerheit" bzw. "Selbstlosigkeit der Phänomene" in der Mahayana-Philosophie

Dann kommen wir zu den Mahayana-Philosophien, die nach Mahayana-Auffassung die Frage der "Selbstlosigkeit" wesentlich subtiler behandeln. Auch nach Ansicht westlicher Philosophen können sie wohl als fortgeschrittenere Formen von Philosophien gelten, d.h. sie lösen Widersprüche, die sich aus den Auffassungen der bisher behandelten Schulen ergeben. In der Mahayana-Philosophie benutzt man den Begriff "Selbstlosigkeit" nicht nur in bezug auf die Person, auf das Ich, sondern in bezug auf alle Phänomene, d.h. man spricht von der "Selbstlosigkeit der Phänomene", auch "Leerheit" genannt. Das ist im ersten Moment etwas verwirrend, weil man beim Hören des Ausdrucks "Selbst" wohl zunächst an das Ich denkt und so ergeht es auch den Hinayana-Philosophen. Im Mahayana spricht man von einem "Selbst", einem "Objekt der Negation", das man auch auf Dinge anwenden kann wie Stühle und Tische, d.h. eine bestimmte Existenzweise aller Phänomene, die der Buddha negiert hat. Die bereits angesprochenen Auffassungen über das Ich bleiben bestehen und werden von höheren Schulen nicht in Zweifel gezogen. Jetzt gibt es nur noch weitere Ebenen der Verneinung auch in bezug auf die Phänomene.

Da gibt es z. B. die Cittamatra-Philosophie, die sogenannte "Nur-Geist-Schule". Diese sagt, daß die Selbstlosigkeit der Phänomene darin besteht, daß es keine unabhängig vom Geist existierende äußere Welt gibt. Nach westlicher Philosophie würden wir die als eine idealistische Schule bezeichnen. Die Selbstlosigkeit der Person definieren sie ähnlich wie die Hinayana-Schulen. Für die zweite Mahayana-Schule, die Madhyamika-Philosophie, die nach tibetischer Auffassung die letztlichere Auffassung lehrt, ist an der Cittamatra-Schule sehr wichtig, daß sie deutlich macht, wie abhängig die Welt tatsächlich auch vom Geist ist. Ein naiver Realismus geht davon aus, daß "da draußen" ein Phänomen ist, das unseren Sinnen erscheint und das dann wahrgenommen wird. Also danach entsteht nacheinander erst das Objekt und dann folgt das Subjekt. Die Cittamatra-Schule ist sehr stark darin, das in Zweifel zu ziehen und verdeutlichen, daß es ganz anders verhält, nämlich daß das Objekt und Subjekt in Interaktion existieren. Nach dieser Schule ist es sogar so, daß das Subjekt die Priorität hat und das Objekt sich aus dem Subjekt ergibt. Sie sagen: Subjekt und Objekt kommen aus einem gemeinsamen Karma. Das reift heran und dann erscheint durch die Wahrnehmung eine entsprechende Welt. Sie sprechen auch von einem sogenannten Speicher-Bewußtsein; ein Begriff, der C. G. Jung auch sehr beschäftigt hat. Danach sind letztlich die Erscheinungen der sogenannten "äußeren Welt" nichts anderes als Reflektionen von unserem Tiefenbewußtsein. Was die Auffassung der Selbstlosigkeit der Person angeht, sind sie recht ähnlich wie die Hinayana-Schulen. Sie benutzen jetzt diesen Ausdruck "Selbstlosigkeit der Phänomene" in bezug auf Folgendes: Alle Phänomene sind leer davon, daß sie substantiell verschieden vom Bewußtsein sind.

6. Die Madhyamaka-Lehrmeinung von der "Nicht-Inhärenz"

Jetzt folgt die Erklärung zu der Madhyamaka-Schule der Mahayana-Philosophie, die von Nagarjuna begründet worden ist, einem sehr wichtigen Interpreten des Buddha. Dessen Philosophie genießt in Tibet als die letztliche Darstellung der Realität das allerhöchste Ansehen. Die Tibeter haben sehr viele Kommentare verfaßt zu Nagarjunas Philosophie. Vor allem

Tsongkhapa hat auf der Grundlage von Chandrakirtis Schriften später dessen Philosophie sehr deutlich herausgestellt.

In der Madhyamaka-Philosophie – genauer gesagt in der Prasangika-Madhyamaka-Schule – bedeutet das letztliche Objekt der Negation, daß es keine "inhärente Existenz" gibt, was wiederum alle Phänomene einschließlich der Person betrifft. Sie machen keinen letztlichen Unterschied, was das Objekt der Negation der Selbstlosigkeit bzw. Leerheit der Person oder Phänomene angeht. Dennoch unterscheiden sie die beiden Arten nach der jeweiligen Grundlage der Verneinung in Person oder andere Phänomene. Synonyme für das, was "Inhärenz" bedeutet, sind: "Von seiner eigenen Seite her existieren, - aus eigener Kraft existieren, - wesenshaft existieren." Die Schule der Svatantrika-Madhyamikas verneint lediglich die wahrhafte Existenz, folgt den Prasangikas aber nicht darin, daß damit auch die inhärente Existenz verneint wird. Es gibt viele Synonyme dafür, was Inhärenz bedeutet. Das letztliche Objekt der Negation nach Prasangika-Madhyamaka-Auffassung ist also, daß es ein inhärentes Phänomen gibt. Allen Wesen im Samsara erscheinen die Phänomene aber inhärent. Es heißt sogar, den Sinnen erscheinen die Dinge inhärent, nicht bloß dem begrifflichen Denken.

Die Madhyamaka-Schule faßt eine äußere Welt auf. Sie folgt der Cittamatra-Schule nicht darin, daß es überhaupt keine äußere Welt gibt, sondern hält eine solche Auffassung für ein Extrem. Sie benutzt die Argumentation der Cittamatra-Schule aber, um deutlich zu machen, wie stark die Interaktion von Subjekt und Objekt ist, geht aber nicht so weit zu behaupten, daß es gar keine äußere Welt gibt. Wir können allerdings sagen: So wie sich uns die äußere Welt darstellt, existiert sie nicht einfach von sich aus so, sondern ist immer geprägt vom Geist. Die meisten philosophisch ungeschulten Menschen haben die Auffassung des naiven Realismus, in dem sie davon ausgehen, daß da ein Objekt ist, das dann dem Subjekt erscheint. Das Subjekt kommt also nachher. Dann haben wir die Cittamatra-Auffassung, die davon ausgeht, daß sozusagen genau umgekehrt, das Subjekt im Vordergrund steht. Die Madhyamikas sind - wie auch schon ihr Name verrät - in vielfacher Hinsicht in der Mitte. Danach entstehen Objekt und Subjekt gleichzeitig. Sie befinden in einer Interaktion, die überhaupt nicht voneinander zu trennen ist. Ich will das nun in den folgenden Ausführungen ein bißchen erklären.

7. Ebenen des "Abhängigen Entstehens"

Also, wie gesagt, die subtilste Form des Erfassens von Selbstlosigkeit oder des Objekts der Negation besteht in der Madhyamaka-Auffassung, daß es keine Inhärenz gibt.

Das Erfassen von Nicht-Inhärenz ist auch die subtilste Ebene der Philosophie des Abhängigen Entstehens. Den meisten Philosophen oder auch allen Menschen, die sich nicht mit Philosophie beschäftigen ist klar, daß Wirkungen aus Ursachen entstehen. Das ist nicht besonders schwer zu verstehen. Der Baum entsteht aus dem Samenkorn des Baumes und natürlich aus Sonne und Wasser usw. Im Buddhismus fügt man hinzu, daß auch innere geistige Dinge abhängig von Ursachen sind, nämlich von karmischen Ursachen. Das ist die Ebene des Abhängigen Entstehens, die der Buddha für jedermann gelehrt hat; vor allem damit seine Nachfolger die ethische Gesetzmäßigkeit von Karma sehr wichtig nehmen und sich folgendes klarmachen: Aus guten Handlungen ergibt sich Glück, aus schlechten Handlungen ergibt sich Leid. Aber allein dieses Verständnis des Abhängigen Entstehens kann man noch nicht die Befreiung oder das Nirwana erreichen. Man kann höchstens für gute Existenzen sorgen oder für Glück im Samsara. Es gibt tiefere Ebenen der Abhängigkeit. Die nächste Abhängigkeit, die zu erkennen ist, besteht darin, alle Phänomene von Teilen abhängig zu sehen. Das heißt, daß nicht nur Wirkungen von den dazugehörigen Ursachen abhängig sind, sondern neben den Produkten sogar die sogenannten beständigen Phänomene – nach buddhistischer Sicht gibt es da z. B. den Raum -, von den Teilen abhängig sind. Der Raum hat z.B. verschiedene Richtungsteile und ist damit auch abhängig.

Die tiefste Ebene des Abhängigen Entstehens ist, daß alles Existierende von "Benennungen" abhängig ist. Das ist in diesem Referat ein neuer Begriff, der sehr viel mit Nicht-Inhärenz zu tun hat. Diesen Begriff muß man nach Ansicht der Madhyamika-Schule verstehen, um die Befreiung

des Nirwana zu erreichen. Sogar die Buddhaschaft – ein noch weiterführendes Ziel – kann man so erreichen. Was bedeutet die Abhängigkeit der Dinge von Benennungen? Das hat sehr viel damit zu tun, daß die Dinge nicht inhärent existieren. Wenn wir von "Nicht-Inhärenz" sprechen, meinen wir, daß die Phänomene nicht in sich selber zu finden sind. Das ist vielleicht schwer einzusehen. Im ersten Moment denkt man vielleicht, wenn man die Dinge nicht in sich selbst finden kann, dann sind sie auch nirgendwo. Aus buddhistischer Sicht sind die Benennungsgrundlage für mein Ich meine fünf Aggregate, mein Körper und mein Geist. In meinem Körper und in meinem Geist bin ich nicht zu finden. Ich bin in meiner Benennungsgrundlage nicht zu finden, sondern definiere mich durch Dinge, die nicht mein Ich sind. Auch das scheint schwierig zu verstehen, da es sich hier um die subtilsten Ebene der buddhistischen Philosophie handelt, die direkt ins Nirwana führt. Deshalb ist klar, daß einem das relativ schwer einleuchtet. Aber wir können darüber durchaus Überlegungen anstellen, damit das deutlicher wird. Wenn das Ich inhärent existieren würde, müßte während meiner Analyse über das Ich es immer klarer hervortreten. Wenn ich durch meinen Körper und Geist gehe, müßte ich dieses unabhängige Ich immer deutlicher auffinden. Dann wäre es so, wie ich mir das vorgestellt habe. Dann gäbe es also irgendwo in mir ein konkretes, inhärentes Ich. Aber das Gegenteil ist der Fall. Wenn man sich die Mühe macht darüber so zu philosophieren, wird man immer weniger finden. Man sucht das Ich mit aller Anstrengung in Körper und Geist. Man findet es aber nicht, zumindest nicht in dieser unabhängigen, inhärenten Form.

Wir dürfen bei dieser Suche nie vergessen, daß wir das Ich nicht bestreiten. Wir bestreiten eine bestimmte Art von Ich, wie sie uns fälschlicherweise - hier als inhärentes Ich bezeichnet - erscheint. Wir dürfen das Objekt der Negation niemals vergessen, da wir ansonsten mit dem Pfeil und Bogen auf ein Ziel feuern, das wir überhaupt nicht sehen. Auf jeden Fall bedeutet die Aussage, daß die Dinge nicht inhärent existieren und abhängig von Benennungen sind, daß sich eine Sache immer durch den Zusammenhang in dem sie steht definiert, - vor einem Hintergrund also, wie Gestalttherapeuten dazu sagen würden. Demnach verläuft Abhängigkeit nicht nur eingleisig sondern gegenseitig. Das bedeutet: Nicht nur die Wirkung ist von der Ursache abhängig, sondern auch die Ursache von der Wirkung.

Also wie gesagt: die größte Ebene des abhängigen Entstehens ist natürlich, daß eine von einer Ursache abhängig ist, wie z. B. das Kind von der Mutter, was wir ja alle deutlich erkennen werden. Aber daß die Mutter auch vom Kind abhängig ist, wird nicht sofort deutlich. Das ist aber dennoch der Fall. Wir können nicht von einer Mutter sprechen, wenn kein Kind vorhanden ist. Die Mutter entsteht genau in dem Moment, in dem sie ein Kind bekommt. Also ist die Ursache, nämlich die Mutter abhängig von der Wirkung. Überhaupt kann man nur von einer Ursache sprechen, wenn es eine Wirkung gibt. Der Begriff "Ursache" läßt sich gar nicht denken, wenn es keine Wirkungen geben würde. Umgekehrt gibt es natürlich auch keine Wirkungen ohne Ursachen. Diese beiden Geschwisterbegriffe bedingen sich gegenseitig. Aber unser gewöhnliches begriffliches Denken kann diese Einheit nicht erfassen, denn Ursachen und Wirkungen sind gleichzeitig auch Gegensätze. Zwar ist eine Sache in bezug auf verschiedene Dinge gleichzeitig Ursache und Wirkung, kann aber nicht in bezug auf die gleiche Sache gleichzeitig Ursache und Wirkung sein. Ursache und Wirkung stellt erstmal einen Gegensatz dar, trotzdem bedingen sie sich gegenseitig. Man kann eben in Ursache nicht Ursache finden, sondern Ursache gibt es nur, wenn es auch Wirkungen gibt. Ursache definiert sich durch etwas, was nicht Ursache ist, nämlich durch die Wirkung. Die Mutter definiert sich durch etwas, was nicht Mutter ist, nämlich das Kind. Also existiert die Mutter nicht inhärent.

8. Beispiele für die Abhängigkeit von "Benennungen"

Genauso verhält es sich auch mit dem Subjekt und dem Objekt. Im Tibetischen sagt man sogar: Objektbesitzer definiert sich durch das Objekt. Wo gibt es ein Subjekt, wenn es kein Objekt hat? Wo gibt es ein Objekt, wenn es kein Subjekt gibt? Die Naturwissenschaften haben sich lange Zeit bemüht, so etwas wie "objektive Erkenntnis" herbeizuführen, d.h. den Einfluß des Subjekts aus der wissenschaftlichen Analyse herauszufiltern. Sie sind dabei gescheitert. Es spricht für die

Redlichkeit der Wissenschaft, daß sie das "objektiv" zugibt. Es liegt in der Natur der Sache, daß wir niemals einen objektiven Gegenstand finden werden, der nicht vom Subjekt beeinflusst ist. Die Realität ist, daß Subjekt und Objekt gegenseitig in Beziehung stehen. Es wird niemals einen Wissenschaftler geben, der sich lange genug bemüht hat, endlich eine objektive Erkenntnis zu erreichen und dabei erfolgreich ist. Wir kennen heute die entsprechenden Experimente: Das Licht kann einmal so erscheinen und einmal anders erscheinen – nämlich als Welle oder aber als Punkt - je nachdem, wie das Experiment gestaltet wird. Das wird sich auch nie ändern lassen, da immer jemand eine Perspektive hat und immer unter irgendwelchen Voraussetzungen Wissenschaft betreibt. Diese Voraussetzungen sind da. Wir werden niemals – auch nicht genetisch – einen Wissenschaftler züchten können, der keinen Voraussetzungen unterliegt und keine Perspektive einnimmt. Das Subjekt hat immer schon eine Perspektive, die aus einem bestimmten Hintergrund heraus betrachtet. Das ist kein Fehler, sondern das ist die Realität.

Man spricht heute oft davon, daß wir heute verschiedene Paradigmen gleichzeitig aushalten müssen. Das müssen wir in der Tat, da es die Realität ist. Daran ist auch nichts Negatives. Es gibt verschiedene Perspektiven, die richtig sein können. Es geht nicht darum, nur eine Perspektive zu etablieren wie z. B. eine Religion durchzusetzen, eine Therapie zu praktizieren und dann die Menschheit glücklich zu machen, sondern wir müssen lernen eine Vielzahl von Perspektiven zu akzeptieren und uns sogar daran freuen, da das die Realität ist. lernen. Dann werden wir auch nicht so viel Probleme mit dem Fundamentalismus usw. haben.

Ein altes philosophisches Problem besteht auch in der Frage, ob das Allgemeine oder das Besondere die Vorherrschaft besitzt. Das Allgemeine und das Besondere sind aber wiederum gegenseitig voneinander abhängig. Der Buddhismus ist keine Philosophie, die das Allgemeine absolut setzt, und das Besondere völlig davon getrennt sieht, sondern betrachtet das Allgemeine mit dem Besonderen gekoppelt und auch umgekehrt. Das ist eine alte Frage zwischen Aristoteles und Plato gewesen. Was ist wichtiger? Der einzelne Tisch oder der Tisch als solches oder die Idee Tisch? Der Buddhismus würde dazu sagen: gegenseitig. Den einzelnen Tisch kann ich nur begreifen, weil ich das Allgemeine von "Tisch" kenne. Das ist eine gegenseitige Beziehung, aber wenn man diese Gegenseitigkeit nicht erkennt, kommt man in philosophisch scheinbar unauflösbare Probleme. Sie sind aber nicht unauflösbar, sondern entstehen, da man Inhärenz voraussetzt.

Genauso wie die anderen genannten Paare sind das Ganze und die Teile voneinander abhängig. Ken Wilber spricht davon, daß alle Holons "Ganz/Teile" sind. Mann und Frau sind auch gegenseitig voneinander abhängig. Es gibt keine Frau ohne Mann genauso wenig wie es einen Mann ohne Frau gibt. Es ist egal was man sich wünscht oder nicht wünscht, sie sind gegenseitig voneinander abhängig. da das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann.

Es ist eine bloße Vorspiegelung unseres begrifflichen Denkens, Dinge getrennt von anderen zu sehen. Das Denken benutzt eben Begriffe, die einem vorgaukeln, eine Sache könnte für sich existieren. Natürlich kann ich den Begriff "Frau" irgendwohin schreiben und es erscheint im ersten Moment als wenn sie mit Man gar nichts zu tun hätte. An der Tafel steht eben "Frau" und das ist völlig losgelöst vom Begriff "Mann". Der Begriff "Mann" steht vielleicht ganz woanders. Das ist aber nicht die Realität, sondern bezieht sich auf unsere Begriffe. Begriffe sind ein Wunderwerkzeug mit dem sich die Menschheit die Herrschaft auf dieser Erde verschafft hat. Sie spiegeln aber nicht die Realität so wieder wie sie eigentlich ist. Ken Wilber bezeichnet Begriffe als eine Landkarte. Dabei darf man die Landkarte aber nicht mit der Realität oder mit der Natur verwechseln. Wenn die Landkarte gut ist, ist sie hilfreich. Sie ist aber nicht die Natur selber. Genauso ist der Begriff "Mann" nicht das gleiche wie Mann in der Realität. Die eigentliche Realität ist, daß Mann und Frau gegenseitig voneinander abhängig sind. Mann und Frau sind für das begriffliche Denken natürlich Gegensätze, wobei die gegenseitige Beeinflussung dieser Beiden für das begriffliche Denken nicht richtig faßbar ist. Wir können durch das begriffliche Denken allerdings deutlich machen, daß es so sein muß, auch wenn wir es nicht direkt wahrnehmen. Es gibt einen Unterschied zwischen direkter Wahrnehmung und begrifflicher

Erkenntnis. Wir können auch andere Beispiele heranziehen, um uns die Bedeutung von Nicht-Inhärenz zu verdeutlichen, wie es die Madhyamikas als die subtilste Ebene des Objektes der Negation bzw. des Abhängigen Entstehens verstehen.

Wenn wir z. B. einen Präsidenten eines Landes betrachten, vielleicht Präsident Bush, stellt sich die Frage, ob dieser als Präsident wirklich innerhalb seines Körpers und Geist existiert?

Das würde bedeuten, daß falls er morgen entmachtet würde, er eigentlich immer noch Präsident wäre, weil sein Körper und sein Geist nicht wesentlich anders geworden sind. Herr Bush ist tatsächlich im Moment sehr einflußreich. Eine Unterschrift von ihm würde genügen, um einiges zu bewirken, da er auf einem Hintergrund existiert, der ihn in der Tat zum Präsidenten macht, was aber nicht nur sein Körper und sein Geist sind. Körper und Geist gehören dazu, aber die ganze Tradition von Demokratie und politischem Verständnis der Amerikaner, das ganze Volk der Amerikaner und seine Geschichte sind notwendig, damit Herr Bush Präsident sein kann. Es gibt keinen Präsident Bush ohne das Volk der Amerikaner, - das wäre absurd. Trotzdem werden wir Präsident Bush auf dem Bildschirm sehen. Es erscheinen uns sowieso nur Punkte auf einer Leinwand. Wir denken sofort: "Sieh mal an, Präsident Bush", weil das eben die Art ist, wie unser Geist arbeitet. Wir denken sofort: Dieser Körper und Geist ist Präsident Bush.

Letztlich stimmt das aber eigentlich nicht. Im Körper und Geist von Präsident Bush ist der Präsident nicht zu finden. Wir könnten ihn sogar wirklich körperlich und geistig auseinandernehmen. Wir würden nirgends in einem Teil oder im Ganzen finden, was Präsident Bush ist. Präsident Bush lebt in einem Zusammenhang, den wir natürlich und ganz selbstverständlich kennen, weil wir ein gewisses politisches und gesellschaftliches Verständnis darüber haben, daß bestimmte Umstände dazu geführt haben und die werden automatisch mitgedacht. Ein "Marsmensch" würde aber keineswegs erkennen, daß es sich um Präsident Bush handelt, bis er diesen Hintergrund verstanden hat. Also in Körper und Geist können wir Präsident Bush nicht finden, aber selbst die meisten buddhistischen Philosophien finden das absurd. Sie sagen: "Das ist Nihilismus, das geht zu weit, das kann man so nicht sagen. Wenn Präsident Bush nicht in sich selber zu finden ist, wo dann?" Aber die Madhyamikas sagen: "Genauso ist das. Präsident Bush ist durch Nicht-Präsident-Bush-Dinge definiert. Er ist in sich nicht zu finden. Er existiert nicht inhärent. Wenn wir Präsident Bush genau analysieren, finden wir ihn immer weniger, dennoch existiert er."

Ein anderes Beispiel ist Geld. Wir wissen, daß Geld nicht aus sich selbst heraus eine Macht hat, aber wenn wir aus unserem Portemonnaie einen Hundert-Mark-Schein ziehen, erscheint es uns als wenn da eine Macht an sich vorhanden wäre. Aber es braucht nur eine Inflation zu kommen oder der Euro, dann ist das einfach nur noch Papier. Das heißt, es findet eine Beilegung, eine Benennung statt, die in einer Konvention durchgeführt wird, - in einer gewissen Gemeinschaft von Lebewesen mit einer bestimmten Wahrnehmungsweise – und plötzlich hat dieses Papier tatsächlich eine Macht, einen Einfluß, an dem man sehr stark haften kann. Wir geben den Dingen eine Bedeutung. Das kommt durch einen sehr abstrakten Benennungsprozeß zustande. Bei Geld leuchtet uns das relativ leicht ein, aber selbst gewöhnliche Dinge wie Teekannen etc. sind in dieser Hinsicht nicht anders. Damit etwas eine "Teekanne" ist, muß man schon mal den Begriff "Tee" mitdenken. Der existiert nicht in den Teilen der Teekanne, sondern ist anders als die Teekanne.

Genauso können wir das deutlich feststellen bei solchen Gegenbegriffen wie Gift und Medizin. Eine Substanz ist nicht an sich Gift oder Medizin, sondern jeder Arzt kann nachweisen, daß eine bestimmte Substanz für den einen bei einer bestimmten Krankheit sehr hilfreich ist während sie den anderen mit einem anderen Krankheitsbild umbringt. Das heißt, wenn die Substanz verabreicht wird, können wir einmal von einem Giftattentat sprechen und bei einem anderen von einer hilfreichen Handlung. Es handelt sich um die gleiche Substanz. Es ist nur die Frage, wem ich diese Substanz gebe und in welchem Zusammenhang um festzustellen, ob es sich um Gift oder Medizin bzw. ob es sich um einen guten Arzt oder aber einen Mörder handelt, der die Substanz verabreicht. Das liegt nicht in der Substanz. Wenn ich aber z. B. eine bestimmte Krankheit habe - ich habe immer mit den Bronchien zu tun - und einen Bronchial-Hustensaft

sehe, denke ich sofort: "Das ist etwas Hilfreiches, das ist inhärent positiv." Aber ein anderer, der überhaupt nichts mit seinen Bronchien hat, dem ist dieser Hustensaft vielleicht nur eine Belastung. Für den ist das negativ. Das heißt, wie mir dieser Bronchialtee wie mit einem Strahlenkranz versehen erscheint ist das nur eine bloße Beilegung aufgrund bestimmter Voraussetzungen und ich hatte dann an meinem Bronchialtee usw. Es ist aber nicht die Existenzweise des Bronchialtees an sich, die Grund für diese Begierde gibt, denn diese ist einfach abhängig von bestimmten Umständen und es hängt von diesen ab, ob es sich wirklich um was Nützliches handelt oder nicht.

Ein weiteres Beispiel: Farbe und Gestalt einer Blume sind Gegensätze – nichts ist gleichzeitig Farbe und Gestalt einer Blume-, aber wir werden niemals eine Farbe einer Blume sehen ohne daß wir auch die Gestalt einer Blume feststellen. Diese beiden sind gegenseitig abhängig voneinander, werden sich aber niemals überschneiden. Sie sind sogar Gegensätze. Sie schließen sich aus. Nichts ist das eine oder andere. Wir können aber die Einheit der Gegensätze in der letztlichen Ebene der gegenseitigen Abhängigkeit erkennen. Das sind einige Beispiele. Ein Hinweis darauf, daß keine Sache aus sich selbst heraus existiert, findet sich in der sinnlichen Wahrnehmung, die niemals nur eine Sache allein sieht.

Ich kann niemals einen Stuhl allein sehen. Ich sehe zumindest immer einen Hintergrund, Irgend etwas muß dahinter sein, sonst kann ich den Stuhl gar nicht wahrnehmen. Das heißt, die sinnliche Wahrnehmung gibt einen deutlichen Hinweis, daß es tatsächlich so ist, daß es niemals eine Sache für sich gibt. Das begriffliche Denken aber – aufgrund der Verwendung von Begriffen, die voneinander isoliert zu stehen scheinen – läßt es uns so erscheinen, als ob es auch in der Realität Dinge geben könnte, die für sich selbst existieren, - ohne auf anderes angewiesen zu sein. Das ist aber nicht der Fall.

Gestalttherapeuten ist als Illustration dazu zumindest ein Kippbild bekannt. Darauf sind je nach dem Gesichtspunkt unter dem man das Bild betrachtet entweder eine Vase oder zwei Gesichter zu erkennen. Beide Perspektiven sind dabei korrekt, selbst wenn man jeweils nur eine erkennen kann. Zwei Gesichter und eine Vase sind eigentlich Gegensätze, dennoch kann man das eine oder andere auf einem Bild erkennen. Übrigens hat jemand mal dem Dalai Lama dieses Bild vor Augen gehalten und gefragt: "Was sehen Sie?" Er hat geantwortet: "Zwei Gesichter und eine Vase". Also es ist offenbar möglich, daß man beides wahrnimmt. Auf jeden Fall müssen wir davon ausgehen - und das ist heute auch beweisbar -, daß jede wissenschaftliche Theorie eine Perspektive und ein Interesse hat aktiv auf die Wahrnehmung einzuwirken. Das bedeutet, daß selbst sinnliche Wahrnehmung nicht einfach objektiv ist, sondern auch schon auf bestimmten Interessen beruht. Es gibt Versuche, die verdeutlichen, daß selbst die sinnliche Wahrnehmung schon das Informationsmaterial in gewisser Hinsicht gestaltet. Die Theorie der Madhyamikas belegt, daß selbst die sinnliche Wahrnehmung getäuscht ist, indem sie uns Inhärenz vorspiegelt. Aber natürlich sind gültige Benennungsgrundlagen vorhanden. Wenn ich eben gesagt habe, Präsident Clinton ist nicht in sich selbst zu finden, habe ich keineswegs behaupten wollen, daß es keinen Präsidenten Bush gibt, sondern daß eine gültige Benennungsgrundlage auch wirklich vorhanden sein muß damit es Präsident Bush gibt. Es muß eben diese Form von Körper und Geist, die die Amerikaner zu ihrem Präsidenten erwählt haben, vorhanden sein. Dann kann ich von Präsident Bush sprechen. Man kann nicht von mir als Präsident Bush sprechen, da ich nicht die nötige Benennungsgrundlage dafür bin. Ich bin noch nicht mal Amerikaner. Also wir kommen mit diesen Betrachtungen über die Nicht-Inhärenz nicht zu einem Nihilismus – wie viele den Madhyamika vorwerfen -, weil die Madhyamikas sehr deutlich machen, daß eben die gültige Benennungsgrundlage nötig ist. Man kann die Dinge nicht beliebig benennen. Wir denken vielleicht: "Ich brauche den "Stuhl" nur "Tisch" zu nennen und dann ist er ein Tisch." Das ist aber nicht so. Es ist zwar willkürlich, ob ich den Tisch "Tisch" oder nicht Tisch nenne. Wenn wir uns darauf geeinigt haben, daß so etwas, wo man eben Sachen drauf stellt, Tisch zu nennen ist, dann ist das nur ein Tisch, wenn man da auch wirklich Sachen drauf stellen kann. Ein Stuhl ist normalerweise nicht als Tisch geeignet. Das heißt, ich spreche hier nicht von völligem Relativismus. Das ist sehr wichtig, weil der Buddhismus niemals akzeptieren würde, daß die

endgültige philosophische Ansicht die ethische Bedeutung des Karma-Gesetzes auf der Methodenseite des Verhaltens auf dem Pfad relativiert. Es bleibt dabei: Gute Handlungen führen zu Glück, schlechte zu Leid und das darf man nicht einfach verwischen.

Wenn man das tut, fällt man in eines der Extreme, die der Buddhismus Nihilismus oder Eternalismus nennt, was sich auf die völlige Verneinung der Phänomene bezieht und wodurch auch ethische Gesetzmäßigkeiten außer Kraft gesetzt werden. Das betrifft auch die Sichtweise, bei der zuviel bejaht wird und das Objekt der Negation zu klein gefaßt wird. Und dazwischen muß man immer einen Mittelweg finden. Nagarjuna hat bezeichnenderweise gesagt: "Alle Dinge existieren, weil sie leer sind." Das ist ein sehr wichtiger Ausspruch. Hören wir diese Theorien denken wir im ersten Moment: "Wenn die Dinge leer sind, heißt das wahrscheinlich, daß sie nicht existieren." Viele Buddhisten, die von Leerheit hören – von Nicht-Inhärenz – denken, das bedeutet: "Ich kann mich völlig maßlos verhalten und werde trotzdem erleuchtet" oder "Erleuchtung besteht gerade darin zu erkennen, daß alles was ich mache völlig egal ist." Das ist nicht der Fall. Vielmehr dadurch, daß die Dinge leer sind – was ja bedeutet, daß sie sich gegenseitig beeinflussen – ist es von Bedeutung, was ich tue. Es geht hier also nicht darum, nicht in eines der Extreme zu fallen indem wir zu viel oder zu wenig negieren, sondern wir müssen uns genau in der Mitte bewegen. Allerdings ist diese Mitte sehr subtil und nach Prasangika-Madhyamaka-Auffassung ist man nur in der Mitte, wenn man wirklich jede Inhärenz verneint.

9. Buddhistische Theorien des "bestätigten Ich's"

Nun habe ich also sehr viel darüber gesprochen, was verneint wird, was die Selbstlosigkeit bedeutet. Jetzt ist die Frage: "Was ist denn nun das "Ich", das akzeptiert wird?" Der Buddhismus beschäftigt sich im wesentlichen damit, was es nicht gibt, weil buddhistische Philosophien meinen: "Wenn ich das verneine, was es nicht gibt, erscheint die Realität als solche dann automatisch, und ich werde wahrnehmen, was es gibt." Also ist die Hauptmeditation im Buddhismus das zu negieren, was wirklich eine bloße Projektion ist. Wenn man das beseitigt hat, dann bleibt die Realität vor dem Geist übrig. Und es bleibt natürlich ein Ich übrig. Es gibt ein Ich.

Aber selbst Buddhisten akzeptieren da oft zu viel. Zum Beispiel meinen viele Buddhisten, die Ansammlung von Körper und Geist wäre das Ich. Sie unterscheiden dann und sagen: "Die Aggregate, also Körper und Geist selbst existieren substantiell. Die Bezeichnung "Ich" hingegen ist nominell. Die Aggregate sind also das Eigentliche. Aber sobald ich akzeptiere, daß das Zusammenkommen von Körper und Geist das Ich ist, gerate ich in Widersprüche. Mit dem, was ich eben über Präsident Bush gesagt habe, sollte verdeutlicht worden sein, daß diese zunächst einleuchtende Theorie nicht zutrifft. Das bloße Zusammenkommen von Körper und Geist ist noch nicht die Person. Ich z. B. bin – wenn ich im Moment Vortragender bin – völlig abhängig von Zuhörern. Die Zuhörer sind aber nicht in meinem Körper und Geist zu finden, wie ich schon sagte. Andere buddhistische Schulen sagen: "Das Kontinuum des Geistes, das sich sogar über viele Leben hinweg erstreckt, ist das "Ich"". Aber auch das ist eine Auffassung von Inhärenz.

Wenn wir letztlich analysieren, werden wir finden, daß weder der Körper das Ich ist noch der Geist, sondern daß das jeweils nur der Körper des Ichs oder der Geist des Ichs ist.

Auch beide zusammen sind nicht das Ich. Es gibt auch kein Ich, das von Körper oder Geist getrennt ist. Der Buddha hat gesagt, wir sollten das "Ich" in bezug zu den Aggregaten von Körper und Geist suchen und nicht außerhalb davon.

Den Ausdruck, den die Madhyamaka-Philosophie für das existierende Ich benutzt, ist das "bloße Ich". Das Ich ist danach eine bloße Benennung auf der Grundlage von Körper und Geist als korrekter Benennungsgrundlage. Ob das etwas mit dem Kontaktprozeß zu tun hat, der in der Theorie der Gestalttherapie bei der Erklärung des "Ich's" eine Rolle spielt, müssen Sie selbst entscheiden. Aus Madhyamaka-Sicht spricht man also vom "bloßen Ich". Das ist natürlich ein sehr schwer zu fassender Begriff, aber anders kann man das, was hier bezeichnet wird – nämlich ein Ich, das unter Analyse nicht auffindbar ist und dennoch existiert – schwer

verdeutlichen. Dazu müßte man schon besondere Ausdrücke finden. Ich hoffe, daß damit klargeworden ist, was die Madhyamikas unter dem subtilsten Objekt der Negation der Selbstlosigkeit bzw. der subtilsten Ebene des Abhängigen Entstehens begreifen und wie das "Ich" ihrer Meinung nach existiert und nicht existiert.

10. Der Weg zu unmittelbaren Erfahrung der Leerheit

Im Buddhismus geht es dabei nie um Theorie allein, sondern diese ist stets als Grundlage für die Praxis gedacht. Philosophie ist danach der Stengel, der die Blüte der Blume der Religion trägt. Eingangs erläuterte ich, daß der Ursprung des Leidens die Unwissenheit ist. Die wesentliche Unwissenheit in diesem Zusammenhang ist die Unwissenheit in bezug auf das "Ich". Zuletzt haben wir besprochen, wie das Ich eigentlich existiert. Diese Erkenntnisse verwendet der praktizierende Buddhist, um die im Geist eingeprägte falsche Auffassung zu überwinden und damit Erleuchtung zu finden. Natürlich verlieren sich auch viele Buddhisten in bloße philosophische Scholastik. Dafür ist das aber nicht gedacht. Ein praktizierender Buddhist würde mit diesen Analysen zunächst das Objekt der Negation genau identifizieren und so verstehen, daß es kein unabhängiges bzw. inhärentes "Ich" oder Phänomen gibt. Damit erkennt er intellektuell die Selbstlosigkeit oder Leerheit der Person oder der Phänomene.

Dabei lernt er darüber zuerst etwas von seinem Lehrer, dann kontempliert er dazu und schließlich meditiert er das Thema. Auf der Ebene der Kontemplation wird er auch noch philosophische Debatte durchführen. Das ist eine Übung, die im Tibetischen Buddhismus vor allem in der Gelug-Schule nach der indischen Tradition der großen Klöster wie Nalanda sehr intensiv angewandt wird. Ich habe dazu im letzten Jahr an der Universität Hamburg referiert. Der Hauptinhalt dieser Debatte ist die Selbstlosigkeit. So wird er dann verstehen, daß alle Phänomene in einer völligen Abhängigkeit existieren. Er wird eine bloße Verneinung von inhärenter oder unabhängiger Existenz in seinem Geist erkennen. Das ist sein Objekt der Meditation. Das ist die sogenannte Leerheit, zumindest nach Auffassung der Madhyamaka-Schule. (Die Hinayana-Philosophie kennt den Begriff der Leerheit nicht).

Selbst die Leerheit existiert nur in völliger Abhängigkeit, etwa von dem Objekt, das als leer erkannt wird. Deshalb spricht man von der Leerheit der Leerheit. Die Leerheit als inhärent aufzufassen wäre ein Fehler, der aus der Leerheit fälschlich etwas Göttliches macht. Was den Meditierenden nach korrekter Analyse des Ich's erscheint ist eine bloße Negation von einer hinzugefügten Realität, einer Projektion, nämlich die bloße Verneinung von Inhärenz. Das nennt man die Leerheit.

Der Yogi wird versuchen seinen Geist so lange wie möglich auf diese Erfahrung zu konzentrieren. Vorher hat er auch versucht seinen Geist in Konzentration zu schulen. Jetzt bringt er beides zusammen: Eine starke Konzentrationsfähigkeit mit einer starken Analysefähigkeit, die eben diese bloße Negation als Objekt im Geist hat. Er erreicht die Einheit von Konzentration (Samatha) und höherer Einsicht (Vipassana). Daraus ergibt sich auf der Grundlage von sehr vielen religiösen Vorarbeiten, die man im Buddhismus Verdienste nennt, – also der ganzen Seite der Hingabe, des Vertrauens, des Mitgefühls – wird dann eine direkte Erfahrung dieser Realität möglich. Das ist sicherlich eine mystische Erfahrung. Zumindest in der tibetischen Tradition nach indischem Vorbild glaubt man, daß es einen Übergang von der intellektuellen Analyse zu einer unmittelbaren mystischen Erfahrung gibt. Das heißt, daß das begriffliche Denken hilfreich sein kann, um letztlich die mystische Erfahrung, die jeder Buddhist hervorbringen möchte – eine direkte Erfahrung der letztlichen Realität der Leerheit – entstehen zu lassen. Man kocht sozusagen sein Bewußtsein mit dieser enormen Ansammlung von positivem Potential und Analyse über die letztliche Realität gar und erreicht dann plötzlich eine mystische Hitze, in der die intellektuelle Erkenntnis auf dem sogenannten "Pfad des Sehens" umspringt in eine direkte, unmittelbare Schau. Die Person wird damit zu einem Heiligen (Arya). Dann ist das, was ich eben sehr abstrakt über die Leerheit gesagt habe keine Abstraktion mehr, nichts Begriffliches, sondern es erscheint einem so unmittelbar, wie mir jetzt meine Handfläche erscheint. Das heißt, diese bloße Negation von Inhärenz – eine bloße Abwesenheit – erscheint

dem geistigen Bewußtsein unmittelbar in einer yogischen Schau. Das ist ein überbegrifflicher Zustand, der aber durch Analyse entstanden ist. Damit wird hoffentlich deutlich, daß Meditation nicht regressiv ist, sondern transrational oder transpersonal und sicher nicht prärationale oder präpersonal im Sinne der Begrifflichkeit von Ken Wilber und Jean Gebser. In den Pausen zwischen den Meditationen wird der Yogi wiederum täuschende Inhärenz wahrnehmen, aber er wird diese Erscheinung wie eine Illusion auffassen. In der Meditation ist er dann wieder in einem "raumgleichen" meditativen Gleichgewicht auf die letztliche Realität. Damit beseitigt er in seinem Geist immer mehr Anlagen aus der Zeit, wo er diese Einsicht noch nicht hatte. Denn selbst wenn man einmalig die letztliche Realität erkannt hat, sind immer noch Anlagen aus der Zeit vorhanden, als man das noch nicht erkannt hatte. Die ganzen karmischen Anlagen aus früherer Zeit müssen beseitigt werden auf dem sogenannten "Pfad der Meditation". Dann erreicht man schließlich einen Zustand der Befreiung, in der alle Projektionen des Geistes und sämtliche Leidenschaften und karmischen Anlagen überwunden sind. In dem Moment hat man das Nirwana erreicht bzw. unter bestimmten Voraussetzungen sogar die Buddhaschaft, aus der heraus man mit göttlichen Kräften zum Wohle der leidenden Wesen wirkt. Was einem in diesem Zustand erscheint ist kein "höheres Selbst", sondern es ist einfach das Ich, wie es schon immer existiert hat. Der Begriff des "höheren Selbst" könnte wiederum dazu führen zu meinen es gäbe etwas beständig vorhanden inhärent Heiliges in einem. Das glaubt der Buddhismus eben nicht. Man kann vielleicht sagen, daß alle Dinge von einem Geschmack sind und es sich dabei um mehr um Erfahrungen handele. Die Yogis gebrauchen diese Ausdrucksweise. Sie sagen auch, daß alle Dinge in einer natürlichen Reinheit verweilen. Dieser meditative Zustand hat auch mit der Erfahrung zu tun, daß alle Dinge durch alles bedingt erscheinen. Alles bedingt sich demnach, also ist jedes einzelne Ding in der Welt von allem anderen abhängig. Ein großer chinesischer Heiliger hat das einmal dem Kaiser von China demonstriert, indem er einen ganzen Raum mit Spiegeln ausgehängt hat und in der Mitte eine Buddhastatue aufstellte. Dadurch spiegelte sich in jedem Spiegel nicht nur die eine Buddhastatue, sondern auch die Spiegelung sämtlicher Buddhastatuen in den anderen Spiegeln. Das ist die Realität, wie sie so einem Yogi dann erscheint.

Abschließende Worte

Damit möchte ich meinen Vortrag und damit auch diesen Studiengang zunächst abschließen. Das Gerüst des Wissens an buddhistischer Philosophie sollten wir mit weiteren Studien zu speziellen Themen weiter ausfüllen. So wäre es z.B. gut über die 51 Geistesfaktoren etwas zu hören und über die Praxis der Geistesschulung, des Lojong aus einem der traditionellen Texte. In jedem Fall sind diese Inhalte letztlich dazu da meditiert zu werden, und es ist sehr wichtig, daß Ihr regelmäßig Meditationsklausuren etwa zum Lamrim und zur Achtsamkeitspraxis durchführt in einer der Meditationshäuser der buddhistischen Zentren. Vielleicht werdet Ihr ja auch auf der Grundlage dieser Sutrabehlehrungen mit der tantrischen Praxis beginnen, Initiationen nehmen und Klausuren über Gottheiten abhalten.

Es hat mir viel Freude gemacht mit Euch zu arbeiten und hoffe sehr auf eine Fortsetzung unseres Zusammenseins in einem solchen meditativen Rahmen. Ich fühle mich Euch sehr verbunden und wünsche Euch von Herzen alles Gute für Eure weitere spirituelle Entwicklung.

Fragen

Teilnehmer:

Ich kann mir unter den fünf Aggregaten nichts vorstellen.

Antwort:

In groben Zügen ist das Körper und Geist. Der Buddha hat den Geist in vier Aggregate unterteilt. Es gibt in unserer Persönlichkeit einerseits das Aggregat des Körpers. Das ist deutlich. Dann

das Empfindungsaggregat und das Unterscheidungsaggregat. Er hat die beiden letzteren als Grundlagen des Leidens besonders herausgehoben, weil Empfindungen angenehmer Art oft zu Begierde führen, während unangenehme zu Abneigung und die Unterscheidungen oft zu Fundamentalismus und zu Streit führen. Damit sind sie Grundvoraussetzungen für das Leiden im Daseinskreislauf. Philosophen streiten sich gerne und entwickeln dadurch Leiden, sind aber nicht so interessiert an Sinnesobjekten. Nicht-Philosophen sind mehr an Sinnesobjekten interessiert und entwickeln in bezug darauf Leiden. Dann gibt es noch das vierte Aggregat. Das sind viele Geistesfaktoren positiver und negativer Art oder heilsamer und unheilsamer Art, die sogenannten "gestaltenden Faktoren". Dann gibt es noch das Bewußtsein als Ganzes sozusagen. Das sind die fünf Aggregate. Die Buddhisten untersuchen diese fünf Aggregate und versuchen irgendwo innerhalb dieser Aggregate das inhärente Ich zu finden. Das ist sozusagen die Kategoriegrundlage mit der man diese Meditation durchführt. Am Ende, wenn man es richtig macht, wird man dann finden, daß es nicht zu finden ist. Dann erscheint einem die Leerheit. Aber zunächst muß das Objekt der Negation ganz klar sein. Manche Meister haben über ein Jahr damit verbracht, um herauszufinden, was das Objekt der Negation einem wirklich erscheint. Das ist eine sehr persönliche Aufgabe. Das kann man begrifflich nur andeuten.

Teilnehmer:

Inwiefern ist die Leerheit leer?

Antwort:

Die Leerheit des Stuhles ist z. B. vom Stuhl abhängig. Damit ist klar, daß die Leerheit nicht inhärent existiert. Sobald man meint die Leerheit begriffen zu haben, verfällt man in das Extrem, daß man die Leerheit absolut setzt. Dann ist man nahe daran eine Art Gott aus der Leerheit zu machen. Ein solches unabhängig existierendes Konstrukt verneint der Buddhismus aber gerade. Ein großer chinesischer Meister antwortete in bezug auf diese Gefahr einmal dem Kaiser von China, der ihn nach der endgültigen Realität fragte: "Grenzenlose Weite, keine Spur von heilig." Das heißt, die Leerheit ist nichts Heiliges. Die Leerheit ist nur die Realität, die wir leider im Moment nicht richtig verstehen. Dadurch haben wir Probleme. Aber wenn wir die Leerheit richtig verstanden hätten, wäre sie das profanste Objekt, das man sich denken kann. Es ist so ähnlich wie mit der Unbeständigkeit. Wenn ich Unbeständigkeit nicht erfasse, sondern Dinge für beständig halte, die unbeständig sind, habe ich viele Leiden. Wenn ich dann die Unbeständigkeit begreife, sage ich: "Okay, so ist es." Aber deshalb ist die Unbeständigkeit nicht heilig. Sie hat mich aber eventuell zu einem Heiligen gemacht, weil ich sie verstanden habe. Der, der das versteht, ist ein Heiliger.

Teilnehmer:

Der Begriff der Leerheit ist ja auch nur ein Hilfsbegriff. Nagarjuna hat m. E. gesagt, daß sich diese Realität letztlich nicht begrifflich ausdrücken läßt. Um aber überhaupt etwas darüber auszusagen, nennen wir es Leerheit, Leere. Leere ist ja auch wieder nur im Gegensatz zur Fülle zu begreifen. Also das, um was es geht, ist jenseits der Gegensätze und jenseits der Begriffe.

Antwort:

Ja. Buddhisten wollen zu einem Zustand kommen, wo sie eine unmittelbare Erfahrung der Leerheit haben. Wie gesagt, die Tibeter interpretieren es so, daß die indische Tradition, auch Nagarjuna, durchaus rational verständlich ist, daß es sich nicht nur um Paradoxa handelt, sondern daß man begrifflich verstehen kann, was die Leerheit ist. Dieses begriffliche Verständnis ist aber nicht das gleiche wie die Erfahrung, genauso wie eine Landkarte nicht das gleiche ist wie die Landschaft.

Teilnehmer:

Aber das begriffliche Denken kann an die Grenze hinführen. Deswegen finde ich es auch sehr

wichtig, daß man seine Rationalität wirklich voll entwickelt, um dann diesen Schritt zu machen, und ich denke, man hat in der Gestalttherapie durch die Philosophie von Friedlaender hier wirklich einen adäquaten philosophischen Zugang. Was der als "schöpferische Indifferenz" bezeichnet, ist meiner Ansicht nach ziemlich das gleiche, was Leerheit genannt wird.

Antwort:

Es gibt heute sicher viele Ansätze die Leerheit zu erkennen. Ich habe ja auch über die heutige Physik gesprochen. Die Physik untersucht aber nur die Materie, während der Buddhismus auch die geistigen Aspekte erforscht. Aber was ich hier versuche, deutlich zu machen ist, daß der Buddhismus keineswegs in allen Strömungen immer nur antirational ist, wie manche meinen. Es geht um Transrationalität. Manchmal erscheint es im Zen-Buddhismus so, als sollte man einfach aufhören zu denken, um erleuchtet zu werden. So habe ich es zumindest nicht gelernt. Ich glaube, traditioneller Zen glaubt das auch nicht. Der Geist muß vorbereitet werden auf eine mystische Erkenntnis, die tatsächlich jenseits des Denkens ist, Aber wir müssen zuerst die falschen Konzepte durch richtige ersetzen. Zum Beispiel Haß und Wut sind auch ein falsches Konzept, das ich durch Mitgefühl und Toleranz ersetzen muß. Wenn ich das erst mal erreicht habe, dann habe ich schon gute Vorbedingungen, um sogar zur Weisheit zu kommen. Wenn ich meine falschen Konzepte einfach stehenlasse und versuche zu meditieren, kommt da überhaupt nichts raus.

Teilnehmer:

Diese Erkenntnisse, die Du gewonnen hast durch die Beschäftigung mit dem Buddhismus, wie hast Du das persönlich in Dein Leben integriert?

Antwort:

Da spricht sich's leichter drüber als es zu integrieren. Ich versuche natürlich mich jeden Tag mit diesen Dingen zu beschäftigen, auch ein bißchen darüber zu meditieren. Ich habe hier natürlich den philosophischen Aspekt dargestellt, weil dies ja heute ein philosophischer Vortrag ist. Als praktizierender Buddhist versucht man neben der Ansicht eben auch die Seite der Methode sehr stark zu entwickeln, d.h., diese mystische Erkenntnis wird nicht aus Philosophie allein kommen, sondern der Geist muß vorbereitet werden durch all das, was alle Religionen für wichtig halten – nämlich daß man ein ethisches Leben führt, was ja letztlich nur die andere Seite der Medaille der Weisheit der Leerheit ist. Man versucht Mitgefühl zu schulen, Vertrauen zu entwickeln, achtsam zu leben. Ein Buddhist wird natürlich jeden Tag beten. Es gibt viele Aspekte der Hingabe und der Meditation, die den Geist vorbereiten auf diese Erkenntnis der Leerheit. Aber beides bedingt sich wiederum gegenseitig. Wir können nicht sagen: "Wir wollen jetzt nur die Leerheit verstehen, während wir den anderen Teil des Buddhismus einfach vergessen", oder umgekehrt, daß nur die Methode zur Erleuchtung führt. Eher sollte man die Praxis mit einem Vogel mit zwei Schwingen vergleichen. Wir müssen gleichzeitig die Weisheit entwickeln und die Methode. Wir können auch sagen: wir müssen den Verstand und die Intuition oder den Kopf und das Herz entwickeln. Das sind keine Gegensätze. Manche machen Gegensätze auf indem sagen: "Ich will nur aus dem Bauch leben". Manchmal muß man ja ein schlechtes Gewissen haben, wenn man Logiker ist. Aber meiner Meinung nach muß man kein schlechtes Gewissen haben, sondern das Beste, was wir erreichen können, ist daß wir etwas gut verstanden haben – logisch – und das dann ins Herz hineinbringen mit Hilfe von Meditation. Aber dazu gehört wiederum ein Zusammenkommen von zahllosen Faktoren – so ist eben das Abhängige Entstehen. Die Weisheit entsteht nicht inhärent, sondern dadurch, daß ich sehr viele Faktoren, die ein religiöses Leben ausmachen, zusammenbringe. Dann kann daraus eventuell diese Erfahrung entstehen. Aber wir erwarten nicht, daß diese mystische Erfahrung nun morgen entsteht, sondern man hat so Zwischenerfahrungen, die ein bißchen weiterhelfen. Wenn man zumindest die Unbeständigkeit schon mal erfaßt, ist das schon ganz gut oder wenn man erfaßt, was ich als die grobe Selbstlosigkeit der Person erklärt habe. Das wird das Leben schon sehr

ändern, weil man nicht mehr dazu tendiert, so stark an etwas anzuhängen oder abzuneigen, in Euphorie oder in Depression zu verfallen, sondern man sieht viele mögliche Perspektiven. Man sieht wie die Dinge sich verändern. Dadurch wird der Geist etwas freier, etwas flexibler, etwas mitfühlender. Ich versuche in diese Richtung zu arbeiten.

Literatur:

Hopkins, Jeffrey: Meditation on Emptiness, Wisdom Publications 1983

Wilber, Ken: Eros, Kosmos, Logos, Krüger 1996

Dreitzel, H.P.: Reflexive Sinnlichkeit, EHP 1992

Dalai Lama: Der Schlüssel zum Mittleren Weg, Dharma Edition 1991

Dalai Lama: Einführung in den Buddhismus: Die Harvard Vorlesungen, Herder 1993

Santideva: Leben zur Erleuchtung, Diederichs 1981

Petersen, Oliver: Debatte im Tibetischen Buddhismus, Manuskript 1997

Petersen, Oliver: Buddhismus und Psychotherapie, Tibetisches Zentrum 1997

Petersen, Oliver: Hier und Jetzt: Die buddhistische Praxis der Achtsamkeit als Hilfe in spirituellen Krisen, Tibetisches Zentrum 2000

Petersen, Oliver: Die Ich-Theorie im Buddhismus, Tibetisches Zentrum 1998

Der Autor:

Oliver Petersen wurde 1961 in Hamburg geboren. Seit 1980 ist er am Tibetischen Zentrum e.V. Hamburg aktiv, das unter der Schirmherrschaft des XIV. Dalai Lama steht, davon 16 Jahre als buddhistischer Mönch als Schüler von Geshe Thubten Ngawang. Er ist Magister der Tibetologie, Philosophie und Religionswissenschaft der Universität Hamburg und Gestalttherapeut auf der Grundlage einer Ausbildung am Therapeutischen Institut Berlin. Zur Zeit arbeitet er vornehmlich als Seminar- und Arbeitskreisleiter, Übersetzer und Redakteur am Studienhaus des Tibetischen Zentrums in Hamburg und an dessen Meditationshaus Semkye Ling in der Lüneburger Heide sowie für den interreligiösen Dialog.

Mail: Petersen.O@t-online.de

Internet : www.tibet.de